TOM XLIII **2015** **ZESZYT 4**

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI
KRAKÓW 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk, Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura, Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),
Krystyna Szymurowa (redaktor)

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl
www. kf.edu.pl

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa

Skład i łamanie: Zbigniew Białko

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2015

Printed in Poland

Druk:
Drukarnia Technet

Nakład 350 egz.
Ark. wyd. 13,70; ark. druk. 14,25

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

TREŚĆ ZESZYTU 4 TOMU XLIII

Artykuły

Filip Kobiela, *Podmiotowe uwarunkowania wolności realnej. Wokół Ingardenowskiej wersji kompatybilizmu* 5
Markus Lipowicz, *Filozofia kultury i życia Ludwiga Wittgensteina – droga alternatywna do ponowoczesności?* 21
Adriana Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia* 45
Elżbieta Walerich, *Dualizm psychofizyczny w koncepcji Malebranche'a i Bergsona na podstawie charakteru postrzeżenia zmysłowego. Próba porównania*. 61
Bogumił Strączek, *Podstawowe pojęcia i filozoficzne inspiracje antropologii René Girarda* 83
Natalia Anna Michna, *Antropologia rozwojowa José Ortegi y Gasseta* 105
Jacek Grzybowski, *Obywatelskość i cnota – niepodważalny związek polityki i etyki w starożytnej Grecji* 125
Marek Drwięga, *O asubiektywnej fenomenologii Jana Patočki* 151

Przekład

Jan Patočka, *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej* (przeł. Maciej Borys) 167

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Eugeniusz Szumakowicz, *Nad „Kartkami spod sztalugi" Stanisława Sobolewskiego* (Stanisław Sobolewski, *Kartki spod sztalugi*) 207
Wojciech Rubiś, *Szantaż teorii* (Agnieszka Rejniak-Majewska, *Puste miejsce po krytyce? Modernizm i materialistyczna rewizja autonomii sztuki*) . . . 212
Marcin Karas, *Nowa książka z wczesnych dziejów tomizmu* (Dawid Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*) 218
Książki nadesłane 221
Noty o autorach 223
Spis treści tomu XLIII 225

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ISSUE 4 VOLUME XLIII

Articles

Filip Kobiela, *The subjective origin of real freedom. Roman Ingarden's version of compatibilism* 5
Markus Lipowicz, *Ludwig Wittgenstein's philosophy of culture and life – an alternative to postmodernity* 21
Adriana Warmbier, *Difficulties with the concept of intersubjectivity. Ethical transcendentalism and the subjective contents of experience* 45
Elżbieta Walerich, *The psycho-physical dualism in the conception of Malebranche and Bergson presented on the basis of the notion of sensation. The attempt of comparison* 61
Bogumił Strączek, *The basic notions and philosophical inspirations of René Girard's anthropology* 83
Natalia Anna Michna, *José Ortega y Gasset's evolutional anthropology* 105
Jacek Grzybowski, *Citizenship and virtue - the relationship between politics and ethics in ancient Greece* 125
Marek Drwięga, *The a-subjective phenomenology of Jan Patočka* 151

Translations

Jan Patocka, *Negative Platonism. On the genesis, problematic and disappearance of metaphysics and whether philosophy can exist without it* (transl. Maciej Borys) 167

Reports – Reviews – Discussions

Eugeniusz Szumakowicz, *On Stanislaw Sobolewski's „Pages taken off the easel"* (Stanisław Sobolewski, *Kartki spod sztalugi* [*Pages taken off the easel*]) 207
Wojciech Rubiś, *Blackmailed by theory* (Agnieszka Rejniak-Majewska, *Puste miejsce po krytyce? Modernizm i materialistyczna rewizja autonomii sztuki* [*The vacuum left by criticism? Modernism and the materialistic revision of the autonomy of art*]) 212
Marcin Karas, *A new book on the early history of Thomism* (Dawid Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku* [*John Peckham and Thomas Aquinas. The dispute about the unity of substantial form in man*]) 218
Books received 221
Notes about the authors 223
Contents of Volume XLIII 225

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

ARTYKUŁY

FILIP KOBIELA
(Kraków)

PODMIOTOWE UWARUNKOWANIA WOLNOŚCI REALNEJ. WOKÓŁ INGARDENOWSKIEJ WERSJI KOMPATYBILIZMU[1]

INGARDENOWSKIE BADANIA DOTYCZĄCE WOLNOŚCI

Problem ewentualnego przekreślenia wolności woli przez determinizm jest nie tylko jednym z najgłębszych problemów metafizycznych[2], ale ma też istotne konsekwencje praktyczne. W sposób nieuchronny splatają się tu dwa zagadnienia: 1) sam problem *wolna wola vs determinizm* oraz 2) praktyczne konsekwencje ewentualnych rozstrzygnięć deterministycznych[3]. W długiej i bogatej historii prób rozwiązania tych problemów istotne, choć nie w pełni docenione, miejsce zajmuje koncepcja Romana Ingardena. Triada: wolność, odpowiedzialność i przyczynowość stanowi rdzeń Ingardenowskiego projektu ontologizacji podmiotowości. Projektu nieukończonego, ale też fundamentalnego dla myśli tego filozofa. Zamysł podjęcia takich badań otwiera drogę filozoficznych badań Ingardena (pierwszy plan pracy doktorskiej dotyczył struktury osoby)[4], stanowi podłoże wielu analiz w jego *opus magnum* (m. in. analizy świadomości, czasowości i przyczynowości w *Sporze o istnienie świata*) i wypełnia treść jego ostatniej publikacji (*O odpo-*

[1] Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2012/07/D/HS1/01099 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

[2] Co prawda nie wszyscy filozofowie podzielają ten pogląd, por. np. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960, s. 170–171.

[3] Por. R. Young, *Implikacje determinizmu* [w:] P. Singer, (ed.,) *Przewodnik po etyce*, KiW, Warszawa, 2002, s. 585–586.

[4] Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, PWN, Warszawa 1987, s. 223.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiedzialności i jej podstawach ontycznych). Z czasem obecność tej tematyki w dziełach Ingardena stawała się coraz bardziej znacząca – jak trafnie zauważa A. Półtawski, „tom III *Sporu o istnienie świata* oraz *O odpowiedzialności* grawitują wyraźnie wokół tej problematyki”[5].

Jednak pomimo tych dokonań Ingarden ostatecznie nie stworzył pełnej antropologii filozoficznej. Jednym z najciekawszych wątków tych badań jest próba uzgodnienia wolności i przyczynowości. Literatura poświęcona temu wątkowi badań Ingardena nie uwzględnia szerzej pokrewnych Ingardenowskim analiz i rozwiązań, określanych mianem kompatybilistycznych[6]. W tej sytuacji moim zamierzeniem jest zestawienie koncepcji Ingardena z wybranymi dyskusjami kompatybilistycznymi.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ KAUZALNA I MORALNA

Zarówno w dyskursie potocznym, jak i naukowym spotykamy liczne wyrażenia w rodzaju: *gen odpowiedzialny za...*, (zamiast *gen* może tu wystąpić także enzym, związek, składnik, czynnik, element etc.), *zjawisko odpowiedzialne za...* czy *zdarzenie odpowiedzialne za* itp. Pomimo użycia terminu *odpowiedzialność* żadne z tych wyrażeń nie odnosi się do zależności mających bezpośrednio charakter moralny. Sądzę, że można przyjąć, że te z nich, w których mowa jest o zależności przyczynowo-skutkowej, odnoszą się do *odpowiedzialności kauzalnej* (przyczynowej), różnej od odpowiedzialności moralnej. Możemy powiedzieć, że *x jest odpowiedzialny kauzalnie za y wtw x jest przyczyną y*. Narzucającym się problemem jest relacja tak rozumianej odpowiedzialności kauzalnej do odpowiedzialności moralnej. Znane średniowieczne procesy zwierząt są przykładem przypisywania odpowiedzialności moralnej w sytuacji, gdy występuje (przynajmniej wedle współczesnych przekonań) jedynie pewna forma odpowiedzialności kauzalnej: *bycie przyczyną x jest warunkiem koniecznym, lecz niewy-*

[5] A. Półtawski, *Roman Ingarden – metafizyk wolności* [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, W. Stróżewski, A. Węgrzecki, (red.), Warszawa–Kraków 1985, s. 144. W III t. *Sporu...* dostrzeżenie tego może utrudnić fakt, że dzieło to w swojej podstawowej warstwie jest techniczną rozprawą poświęconą problemowi przyczynowości. Jednakże wypracowane zostaje w nim pojęcie systemu względnie izolowanego, kluczowego dla Ingardenowskiej antropologii filozoficznej.

[6] Wprawdzie problematyka wolności w filozofii Ingardena była omawiana w wielu tekstach, ale nie, przynajmniej *explicite*, w kontekście kompatybilistycznym. Stanowisko Ingardena zalicza do kompatybilizmu: Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

starczającym bycia odpowiedzialnym moralnie za x. Mamy tu zatem do czynienia ze znaczącym rozszerzeniem dziedziny odpowiedzialności moralnej. Odwrotna sytuacja zdaje się występować w niektórych współczesnych interpretacjach determinizmu: np. postulowanie leczenia zamiast karania jest wyrazem negacji występowania w odnośnych sytuacjach tradycyjnie rozumianej odpowiedzialności moralnej. Mamy tutaj zatem do czynienia ze swoistym wchłonięciem odpowiedzialności moralnej przez odpowiedzialność kauzalną. Niezależnie jednak od ostatecznego przeprowadzenia linii demarkacyjnej pomiędzy dwoma wyróżnionymi typami odpowiedzialności (a nawet jej wyeliminowania) nie ulega wątpliwości, że szeroko rozumiane pojęcia działania i odpowiedzialności implikują pojęcie przyczynowości, które z kolei wiąże się z kwestią determinizmu kauzalnego. Według tego ostatniego poglądu, każde zdarzenie jest w pełni określone (zdeterminowane) poprzez warunki poprzedzające to zdarzenie oraz prawa przyrody.

DYLEMAT DETERMINIZMU

W poszukiwaniu warunku wystarczającego przypisania odpowiedzialnemu kauzalnie sprawcy danego czynu także odpowiedzialności moralnej, w naturalny sposób pojawia się pojęcie wolności woli. Wspomniane średniowieczne procesy sądowe szarańczy czy mrówek wydają się dziś groteskowe między innymi właśnie dlatego, że jesteśmy przekonani o niesłuszności przypisywania tym istotom wolności woli. Jednak dodanie tego intuicyjnego warunku rodzi specyficzną trudność: czy sprawstwo (działanie) może – w obliczu związanego z przyczynowością przekonania o uniwersalnej determinacji kauzalnej zjawisk – w ogóle mieć charakter działania wolnego? Z drugiej wszakże strony, negacja determinacji działania także może stać się podstawą do zakwestionowania istnienia wolnej woli. Zagadnienia te łączy w sobie dylemat determinizmu, określany też jako standardowy argument przeciw wolnej woli. Jest to wnioskowanie, które można przedstawić w poniższy sposób:

P_1) jeśli ludzkie działania są zdeterminowane, to wolna wola nie istnieje;
P_2) jeśli ludzkie działania nie są zdeterminowane (są przypadkowe), to wolna wola nie istnieje;
P_3) ludzkie działania są zdeterminowane albo nie są zdeterminowane;

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W): wolna wola nie istnieje.

Powyższe wnioskowanie podpada pod schemat odpowiadający tautologii znanej jako prawo dylematu konstrukcyjnego prostego: $[(p \Rightarrow q) \wedge (r \Rightarrow q) \wedge (p \vee r)] \Rightarrow q$ przy podstawieniu r/~p, gdzie: p – ludzkie działania są zdeterminowane; q – wolna wola nie istnieje.

$$\frac{\begin{array}{c} p \Rightarrow q \\ \sim p \Rightarrow q \\ p \vee \sim p \end{array}}{q}$$

W złożonym argumencie, jakim jest dylemat determinizmu można jeszcze wyróżnić jego składowe: wedle Van Invagena P_1 to „argument konsekwencji", a P_2 – „argument umysłu"[7]. Każdy z nich może być z kolei poddany dalszej analizie. Wyzwanie, przed jakim staje obrońca wolności, woli polega na znalezieniu dla niej miejsca pomiędzy Scyllą przypadku a Charybdą determinizmu.

Zanim przejdziemy do poszukiwania takiego miejsca, prześledźmy spektrum stanowisk wyłaniające się z analizy dylematu determinizmu. Konkluzja dylematu determinizmu jest zarazem tezą stanowiska negującego istnienie wolnej woli – twardego determinizmu. Zwolennik takiego stanowiska odrzuca ponadto występujące w dylemacie zdanie „ludzkie działania nie są zdeterminowane", wobec czego jego rozumowanie można przedstawić jako wniosek z założenia o powszechnej determinacji kauzalnej zjawisk wraz z ich nieuzgadnialnością z wolną wolą. Kosztem takiego rozwiązania jest jednak co najmniej: 1) zanegowanie przeświadczenia o istnieniu wolnej woli, co pociąga konieczność wyjaśnienia *złudzenia* wolnej woli, 2) wskazanie ewentualnej *rewizji* pewnych praktyk społecznych (przypisywanie odpowiedzialności, karanie, ale też wyrażanie wdzięczności itd), o ile są one istotnie oparte na tym przeświadczeniu[8]. Zauważmy, że w związku z tymi dwoma problemami determinizm może być traktowany dwojako: albo jako pewna hipoteza, punkt wyjścia prowadzący do pewnych rewizjonistycznych konsekwencji (i wtedy może wystąpić interesujący konflikt wewnętrzny badacza: akceptacja teoretyczna hipotezy determinizmu może występować ze sprzeciwem wobec moralnej wymowy tej hipotezy), albo

[7] Ten ostatni argument to *Mind argument* ─ od nazwy czasopisma *Mind*.

[8] Oczywiście na determiniście spoczywa także konieczność odparcia argumentacji wskazującej na niepożądane konsekwencje teoretyczne w tym ewentualną sprzeczność jego stanowiska.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przeciwnie, racjonalizację (raczej niż rację) pewnego obranego z innych powodów punktu widzenia moralności[9].

Negacja tezy o istnieniu wolnej woli może też być uzasadniana inaczej niż ma to miejsce w ramach dylematu determinizmu. Możliwe jest więc stanowisko odrzucające zarazem wolność woli, jak i determinizm[10]. Natomiast zanegowanie konkluzji dylematu determinizmu może przybrać albo formę libertarianizmu metafizycznego, głoszącego istnienie wolnej woli oraz fałszywość determinizmu, albo kompatybilizmu, głoszącego zarazem istnienie wolnej woli i determinizmu.

Ze względu na znaczenie problemu relacji wolnej woli i determinizmu, wykształciła się terminologia określającą typy tej relacji. *Inkompatybilizm* (określany też niekiedy jako *niekompatybilizm*) jest zwykle traktowany jako zbiorcza nazwa stanowisk negujących możliwość uzgodnienia wolności woli i determinizmu. Inkompatybilizmami są więc zarówno twardy determinizm, jak i (sprzeczny z nim) libertarianizm. Natomiast kompatybilizm jest stanowiskiem głoszącym możliwość współistnienia czy uzgodnienia (kompatybilności) wolnej woli i determinizmu.

Spektrum stanowisk związanych z dylematem determinizmu przedstawia poniższa tabela, powstała przez skrzyżowanie dwóch podziałów dotyczących prawdziwości determinizmu i istnienia wolności woli[11]:

Tabela 1

	wolna wola nie istnieje	wolna wola istnieje
determinizm jest prawdziwy	twardy determinizm	kompatybilizm miękki determinizm
determinizm jest fałszywy	twardy inkompatybilizm	libertarianizm

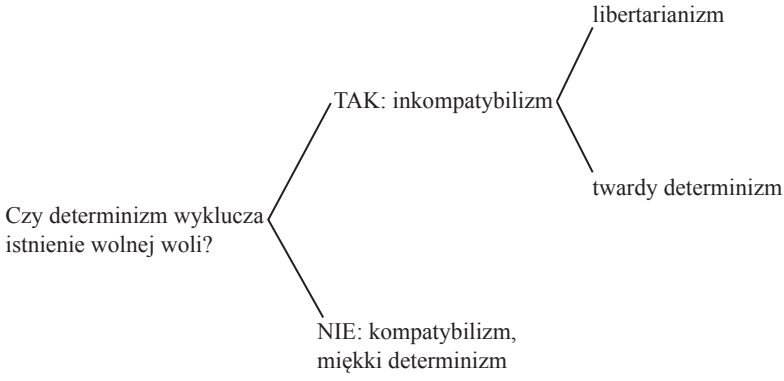
Z punktu widzenia napięcia determinizm vs wolna wola kluczowe stanowiska można też przedstawić następująco:

[9] Podobnego rodzaju dwojaka interpretacja może także objąć inne stanowiska w kwestii wolnej woli i determinizmu, jednak w wypadku determinizmu (być może obok libertarianizmu) wydaje się ona najbardziej intuicyjna.

[10] Takim stanowiskiem jest *twardy inkomapatyblizm* reprezentowany przez D. Pereboome'a.

[11] W kwestii różnych stanowisk związanych z dylematem determinizmu i ich wariantów por. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015



Zarówno inkompatybilistyczny libertarianizm, jak i kompatybilizm głoszą tezę niezgodną z konkluzją dylematu determinizmu. Dlatego na tych dwóch stanowiskach spoczywa ciężar wykazania błędności dylematu determinizmu.

Obrona przed dylematem może przybierać dwojaką postać w zależności od tego, które z przesłanek zostają zakwestionowane. Ponieważ zakwestionowanie przesłanki alternatywnej („odepchnięcie widełˮ) jest, wobec jej tautologiczności, niemożliwe, pozostaje „stępienie ostrzaˮ dylematu – odrzucenie jednej z przesłanek warunkowych. Odnieśmy teraz te strategie do dylematu determinizmu: libertarianizm jest stanowiskiem negującym przesłankę P_2, natomiast kompatybilizm neguje przesłankę P_1.

WOLNOŚĆ FENOMENALNA I REALNA

Fundamentalną kwestią związaną z wolnością jest rozróżnienie na czucie się wolnym oraz bycie wolnym. *Zjawiska* swobody myślenia czy decyzji są bez wątpienia faktami danymi w introspekcji. Co więcej, mają one pewien wymiar aksjologiczny: w kontekście przeglądu wartości moralnych Ingarden stwierdza, że czucie się wolnym – w przeciwieństwie do poczucia przymusu (bezsilności, związania czy skrępowania) – jest czymś cennym, pozytywnie wartościowym. Tak rozumiana wolność jest więc pewną dodatnią wartością, aczkolwiek nie jest to (obok m. in. *świadomości* czy *siły*) wartość o charakterze moralnym, chociaż warunkuje ona odpowiedzialność. Czy jednak oparte na takim poczuciu twierdzenie o tym, że jesteśmy rzeczywiście wolni, jest uprawnione? W *Wykładach z etyki* Ingarden rozważa prosty przykład:

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W tej chwili mógłbym na przykład wstać i przerwać wykład, taki fenomen przeżywam. Ale czy naprawdę mogę, czy [...] przeżywając ten fenomen jestem swobodny w swej decyzji, czy się nie mylę?[12].

Ingarden wyróżnia zatem wolność fenomenalną czy doświadczaną (która może się okazać złudzeniem, jak tego chce twardy determinizm), oraz wolność realną, zrealizowaną. Doświadczenie zjawiska wolności nie gwarantuje jej realnego istnienia: wedle Ingardena nie ulega wątpliwości, że

[...] istnieje fenomen swobodnej decyzji, fenomen mojego wolnego rozstrzygania, ale to mi nie wystarcza, gdyż muszę jeszcze mieć rozwiązaną drugą sprawę, muszę znać niejako drugą stronę medalu – czy mianowicie fenomen ten jest przejawem zachodzącego faktu mojej wolności, czy może przypadkiem tylko pewną szczególną postacią ułudy[13].

Rozważania ontologiczne Ingardena dotyczą zatem wolności realnej (realizowanej w pewnym układzie warunków), a nie wolności jako powszechnego poczucia bycia wolnym. Ingarden odróżnia przy tym jeszcze trzy powiązane ze sobą zagadnienia: 1) kwestię istoty wolności („co to jest wolność"), 2) kwestię jej nośnika czy podmiotu („czego ma to być wolność, co ma być wolne?") oraz 3) kwestię korelatu negatywnego aspektu wolności („od czego ma to być wolność"). Ten ostatni punkt wiąże się z istotnym rozróżnieniem pomiędzy wolnością obywatelską w pewnym ustroju prawnym a „wolnością w sensie wolności woli w aktach moralnych, moralnie wartościowych czy ujemnych"[14], a więc wolności związanej z zagadnieniem wolnej vs nie-wolnej woli. Aby rozwiązać ten ostatni problem, Ingarden rozwija dwa kierunki badań: nad przyczynową strukturą świata oraz ustrojem (strukturą) człowieka. Prowadzą one do sformułowania koncepcji umiarkowanego determinizmu oraz systemu względnie izolowanego, które umożliwiają sformułowanie pewnej ontologicznej koncepcji warunków realnego istnienia wolnej woli[15].

[12] R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 353.

[13] R. Ingarden, *Wykłady...*, s. 222. Jednak w rozprawie *Człowiek i czas* Ingarden zdaje się przesądzać realne istnienie wolności, postulując istnienie swobodnych i odpowiedzialnych czynów budujących tożsamość człowieka, por. R. Ingarden, *Człowiek i czas* [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, WL Kraków, 1987, s. 64. Na tej m.in. podstawie można stwierdzić, iż Ingarden był przeświadczony o istnieniu wolności realnej. W kwestii owego przeświadczenia por. też M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003, s.184.

[14] R. Ingarden, *Wykłady...*, s. 371.

[15] Rozmach tych badań Ingardena jest imponujący, a ich rezultat zapewne uzasadnia uznanie następującej opinii Strawsona za fałszywą: „Nikt nigdy nie zdołał zro-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

TYPY DETERMINIZMU I SYSTEMY WZGLĘDNIE IZOLOWANE

Powróćmy teraz do kręgu problemów wyznaczonego przez dylemat determinizmu. Rozważmy najpierw przesłankę P_2 (argument umysłu) mówiącą, że brak determinacji prowadzi do negacji istnienia wolnej woli. Ingarden odnosi się do tej idei (a więc pośrednio do libertarianizmu metafizycznego) w kontekście rozważań nad koncepcjami wolności u I. Kanta[16] (III antynomia czystego rozumu) i N. Hartmanna. Na gruncie ontologii Ingardena obowiązuje tzw. *zasada przyczyny*[17], głosząca, że każde zdarzenie posiada swoją przyczynę, co jest sprzeczne z tezą libertarianizmu. Jednak gdyby abstrahować od tej zasady i przyjąć możliwość występowania zdarzeń niezdeterminowanych kauzalnie i tak nie doprowadziłoby to, zdaniem Ingardena, do pożądanych konsekwencji w kwestii istnienia wolności. Otóż Ingarden wiąże wolność z racjonalnością, i dlatego uważa, że

> [...] nasze decyzje wyboru pewnego działania i nasze podjęcie pewnego działania jest uwarunkowane przez sytuację zewnętrzną i powinno być uwarunkowane przez sytuację zewnętrzną w jakiej się znajdujemy[18].

Ingarden wiąże więc w tym kontekście rozważania ontologiczne z moralnymi, co widać też wyraźnie w następującej wypowiedzi:

> Błędem nie tylko ontologicznym, ale też praktycznym jest postulować decyzje naszej woli i naszego działania niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajdujemy[19].

Idąc za N. Hartmannem Ingarden wskazuje, że decyzja bezprzyczynowa byłaby nieumotywowana ani nie pochodziłaby w gruncie rzeczy od osoby, nie można by więc w jej kontekście w ogóle mówić o odpo-

---

zumiale przedstawić, na czym właściwie miałby polegać ów stan rzeczy, ów warunek wolności, z założenia niezbędny dla ugruntowania naszych postaw i ocen moralnych", por. P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1994, s. 159–160.

[16] Ingarden odrzuca swoisty kompatybilizm Kanta (oparty o teorię dwóch światów) wskazując, że konsekwencją Kantowskich założeń powinien być całkowity agnostycyzm odnośnie świata rzeczy samych w sobie, co usuwa podstawy dla lokowania w nim wolności.

[17] R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III: *O strukturze przyczynowej świata realnego*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1981, s. 151–152.

[18] R. Ingarden, *Wykłady*..., s. 381.

[19] Tamże, s. 375.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiedzialności sprawcy[20]. Argument Ingardena można przedstawić następująco: oparcie wolności woli na zdarzeniach nieuwarunkowanych przyczynowo prowadzi co najwyżej do błędnego pojęcia wolności, związanego z bezsensem moralnym i chaosem prakseologicznym. Wskazywane przez libertarian jako warunek wolności realnej inicjowanie łańcuchów przyczynowo skutkowych, u Ingardena nie może mieć charakteru absolutnego, tzn. w pełni bezprzyczynowego. Istota, której zachowania byłyby uruchamiane przypadkowymi – w sensie: bezprzyczynowymi – impulsami, przypominałaby raczej zepsuty automat niż wolną, racjonalną osobę. Dlatego też próby wiązania wolności woli z niedeterministycznymi, być może, zachowaniami mikroobiektów nie są zbyt obiecujące, o ile zjawiska kwantowomechaniczne miałyby służyć jako wyjaśnienie realnej wolności.

Wobec odrzucenia koncepcji niezdeterminowania wolnych decyzji Ingarden staje przed problemem sposobu uwarunkowania przyczynowego czynu, który nie wyklucza jego bycia czynem wolnym i odpowiedzialnym, a więc przesłanką P_1 (argumentem konsekwencji) dylematu determinizmu. Prowadzi to do bardzo rozbudowanej analizy różnych typów struktur przyczynowych świata; wspomniana już *zasada przyczyny* sprawia, że stanowisko Ingardena jest pewnego rodzaju determinizmem. W kontekście problematyki wolności istotne jest określenie dwóch typów determinizmu: radykalnego i umiarkowanego. Pierwszemu z nich odpowiada związana z klasyczną fizyką Laplace'owska wizja świata, wedle której istnieje tylko jeden, „wszechświatowy" łańcuch przyczynowo-skutkowy, w którym – w luźnym sformułowaniu – „wszystko ze wszystkim jest powiązane przyczynowo"[21]. Każde zdarzenie jest, z jednej strony, uwarunkowane całą dotychczasową historią świata (w terminologii Ingardena: *ma maksymalny zasięg przyczyn*), a z drugiej strony, wpływa na całą pozostałą historię świata (*ma maksymalny zasięg skutków*). Ponieważ Ingarden osadza wszelkie zdarzenia na przedmiotach (trwających w czasie), istotne jest też rozróżnienie wnętrza i zewnętrza przedmiotu. W determinizmie radykalnym przyczynowość jest, by tak rzec, wszechprzenikliwa, penetrując wnętrza wszystkich przedmiotów[22]. Wedle Ingardena, w modelu radykalnie

[20] Zauważmy, że charakterystyka ta pod pewnymi względami przypomina tzw. *acte gratuit* – czyn nieumotywowany, związany z odmienną koncepcją wolności.

[21] Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, dz. cyt., s. 229.

[22] W notacji Ingardena każde zdarzenie Z jest typu ZMM/MM. W kwestii różnych rodzajów determinizmu i ich notacji por.: F. Kobiela, *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata*, Universitas, Kraków 2011.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

deterministycznym ani żadna wolna decyzja woli, ani żadne wolne działanie nie jest możliwe, jako że „wszystkie zdarzenia w świecie realnym (zatem również decyzje woli) tworzą razem jedyny system powiązań przyczynowych, w którym są one jako skutki, jednoznacznie i koniecznie wyznaczone przez swoją przyczynę”[23]. Zaludniające taki świat istoty świadome (o ile świadomość mogłaby w nim istnieć, czego Ingarden nie wyklucza[24]) byłyby czymś w rodzaju automatów, a nie wolnych podmiotów. Byłby to świat jałowy moralnie z uwagi na brak wolności – *conditio sine qua non* realizacji wartości moralnych[25]. Można więc wysnuć przypuszczenie, że Ingarden uznałby, jako konsekwencję praktyczną radykalnego determinizmu, zasadność rewizji całej sfery praktyki moralnej. Przy niewystępowaniu odpowiedzialności moralnej można by jednak sensownie mówić o odpowiedzialności kauzalnej, którą jednak, przynajmniej teoretycznie, można by przypisać jedynie ewentualnemu źródłu pierwszego impulsu uruchamiającego mechanizm świata.

Determinizm umiarkowany jest natomiast koncepcją, którą Ingarden chciałby zastąpić determinizm w stylu Laplace’a (i tym samym, odrzucając stanowisko twardego determinizmu, przyjąć pewną opcję kompatybilistyczną). Identyfikacja innych niż radykalny odmian determinizmu jest możliwa dzięki uwzględnieniu różnych kombinacji zasięgów przyczyn i skutków zdarzeń. Otóż negacja determinizmu radykalnego nie musi prowadzić do indeterminizmu, a jedną z form takiego alternatywnego, nie-radykalnego determinizmu jest determinizm umiarkowany. W takiej strukturze przyczynowej każde ze zdarzeń posiada jedynie częściowy zasięg przyczyn i skutków, i to zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych[26], tak więc „nie wszystko wiąże się ze wszystkim”. Świat tak zorganizowany kauzalnie jest bardziej „pluralistyczny”, składa się z mnogości „lokalnych” łańcuchów przyczynowych, które rozgałęziają się, przecinają i łączą ze sobą. Bardzo istotną ontologiczną i antropologiczną cechą takiego świata jest możliwość występowania w nim specjalnych struktur (układów powiązanych ze sobą przedmiotów trwających w czasie), tzw. systemów względnie izolowanych[27]. Systemy takie są, dzięki izolatorom, w pewnym stopniu

[23] R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, s. 149.

[24] Por. uwagę o automatach: R. Ingarden, *Wykłady*..., s. 350.

[25] Tamże, s. 350.

[26] W notacji Ingardena każde zdarzenie Z jest typu Znn/nn.

[27] W kwestii systemów względnie izolowanych por.: M. Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, WUŁ, Łódź 2003,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i pod pewnymi względami odgraniczone od reszty świata[28], w tym od oddziaływań przyczynowych, co jest niemożliwe w świecie determinizmu radykalnego. Idea systemu względnie izolowanego zanurzonego w świecie umiarkowanie deterministycznym otwiera Ingardenowi drogę do sformułowania warunku zachodzenia wolności w świecie realnym.

Dzięki izolatorom determinacja przedmiotu ze strony jego otoczenia (środowiska) jest w pewnej mierze ograniczona, dlatego w jego wnętrzu mogą dokonywać się względnie niezależne łańcuchy przyczynowo-skutkowe. Względna izolacja (a zarazem otwartość) ma przy tym charakter dwustronny, tzn. przedmiot jest nie tylko pasywny, ale i aktywny: funkcją izolatorów jest też selekcja oddziaływań, które wydostają się z wnętrza przedmiotu. Otóż człowiek jest złożonym, hierarchicznie zorganizowanym systemem zbudowanym z licznych podsystemów[29], całkowicie zanurzonym w strukturze przyczynowej świata, wyposażonym jednakże w izolatory. Rozważania te doprowadzają Ingardena do następującego wniosku: w strukturze przyczynowej świata mogą istnieć zdarzenia, które „są punktami wyjścia procesów, które są wprawdzie przyczynowo uwarunkowane w swym pochodzeniu [...] które jednak właśnie w tym punkcie wyjścia są niezależne od jakiegokolwiek dziania się rozgrywającego się na zewnątrz danego przedmiotu"[30]. Jak pisze Ingarden, może to umożliwić oparcie problemu swobodnych rozstrzygnięć woli „na nowej podstawie, która nie wywoływałaby, niczym jakiegoś upiora, niebezpieczeństwa obalenia zasady przyczyny"[31]. Aspekt negatywny wolności (wolność od) związany jest więc z izolacją, natomiast aspekt pozytywny z kontrolą działania, siłą[32]

87–97, oraz P. Błaszczyk, *Zmiana i system względnie izolowany w Sporze o istnienie świata*, Studia Whiteheadiana, 2006, s. 145–158.

[28] Systemy absolutnie izolowane (np. monady w sensie Leibniza), jako przekreślające podstawę jedności świata realnego są zdaniem Ingardena niemożliwe, por.: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, dz. cyt. s. 111–112.

[29] Por. A. Węgrzecki, *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne", 1976, nr 1 (122), s. 57–69.

[30] R. Ingarden, *Spór*..., t. III, dz. cyt., s. 408. Zauważmy, że taka inicjacja procesu-działania może – z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, traktującego podmiot jako niezłożoną jedność, wyglądać jak zdarzenie nieuwarunkowane przyczynowo, co być może wyjaśniałoby pewne intuicje przemawiające za libertarianizmem.

[31] R. Ingarden, *Spór*..., t. III, dz. cyt., s. 409.

[32] Por. M. Piwowarczyk, *Jestem siłą* [w:] *Świadomość, świat, wartości*, red. M. Rosiak, D. Leszczyński, Wrocław 2013, s. 291–313.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czy skutecznością[33]. Czyn wolny nie jest wolny od wszelkiej determinacji, ale jedynie „krepującej", zewnętrznej. W ontologii Ingardena występuje zatem w pewnych granicach rodzaj odwrotnej proporcjonalności pomiędzy zewnętrzną determinacją a wolnością. O ile pełna determinacja przedmiotu (występująca koniecznie na gruncie determinizmu radykalnego i przygodnie na gruncie determinizmu umiarkowanego) oznacza zupełną „niewolę" przedmiotu, o tyle wzrost jego niezależności od zewnętrznych determinacji otwiera możliwość osiągania coraz wyższych stopni wolności, przy czym nigdy nie jest to wolność absolutna. Ingardenowska idea stopniowalności wolności przypomina nieco występujące w mechanice teoretycznej pojęcie stopni swobody. Wolność zostaje istotnie powiązana z tożsamością, jako że czyn wolny to wedle Ingardena czyn własny, pochodzący z głębi ja. Dyskusja dotycząca wolności przenosi się zatem z obszaru problemowego determinizmu do kwestii związanych ze strukturą podmiotu, w tym zwłaszcza z określeniem jego wnętrza. W obrębie podmiotu Ingarden wyróżnia podsystemy ciała, duszy i ja – centrum osoby, odpowiedzialnego za podejmowanie decyzji. Ja jest odpowiedzialne za akceptację pragnień płynących z innych podsystemów (ciała, psychiki), ale też za ich wyrzeczenie się[34]. Złożona kwestia struktury podmiotu, której nie mogę tutaj szerzej rozwijać, pokazuje że konieczna jest daleko idąca ostrożność w posługiwaniu się pojęciami wnętrze *resp*. zewnętrze podmiotu. Przy tym zastrzeżeniu, wolność u Ingardena można ująć jako spełnianie własnych decyzji, tj. wypływających z centrum osoby i w niej uwarunkowanych, ale niepodległych determinacji zewnętrznej.

ZAKOŃCZENIE

Oryginalną cechą filozofowania Ingardena jest pewna dwutorowość badań, dlatego metodę Ingardena można określić jako metodę mieszaną – zarazem fenomenologiczną i analityczną. Jest to dobrze dostrzegalne zwłaszcza w wypadku tematyki wolności i pokrewnych zagadnień związanych z podmiotowością. Badania te mają z jednej strony wymiar ontologiczny, przynależny do filozofii kontynentalnej, ale dający się w interesujący sposób zestawić z odpowiednimi badaniami prowadzo-

[33] Por. T. Czarnik, *Czy wolność jest możliwa?*, Aureus, Kraków 1999, s. 151.

[34] Sądzę, że otwiera się tutaj interesujące porównanie systemowej struktury podmiotu u Ingardena z koncepcją aktów woli drugiego rzędu Frankfurta, por. H. G. Frankfurt, *Wolność woli i pojecie osoby*, przeł. J. Nowotniak [w:] red. J. Hołówka, *Filozofia moralności*, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia,Warszawa 1997, s. 21–39.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nymi w tradycji filozofii analitycznej, a także z wynikami nauk szczegółowych[35], a z drugiej strony wymiar fenomenologiczny, czy wręcz – jak ujmują to w języku Tischnera Tadeusz Gadacz czy Jan Galarowicz – wymiar dramatyczny[36]. Ingarden analizuje formalny aspekt czy wymiar wolności – co przybiera formę badania ontologicznych warunków możliwości wolności, ale też opisuje materialny, treściowy aspekt przeżycia wolności. Co ciekawe, w tych dwóch różnych obszarach problemowych Ingarden posługuje się niekiedy dwoma odmiennymi językami – drobiazgowość *analiz* kontrastuje z pewnym patosem *opisów*[37].

Specyfiką ontologicznego stanowiska Ingardena jest wyanalizowanie różnych odmian determinizmu, mających różnorakie konsekwencje dla problemu możliwości istnienia wolności woli. Natomiast dyskusje dotyczące relacji determinizmu i wolnej woli zwykle nie uwzględniają, przynajmniej w punkcie wyjścia, różnorodności stanowisk deterministycznych. Oferują więc uproszczony obraz, uniemożliwiający jednoznaczną klasyfikację bardziej złożonego poglądu, dopuszczającego różne odmiany determinizmu. I tak, stanowisko Ingardena w pewnej części jest zbieżne z inkompatybilizmem (radykalny determinizm istotnie wyklucza wolność woli), podczas gdy w innej części jest kompatybilizmem (umiarkowany determinizm jest taką teorią struktury przyczynowej świata realnego, w ramach której wolność jest możliwa).

Pomiędzy wyróżnionymi przez Ingardena podstawowymi rodzajami determinizmu a rodzajami determinizmu występującymi w poszczególnych rozwiązaniach dylematu determinizmu istnieje pewna analogia: Ingardenowski determinizm radykalny jest odpowiednikiem twardego determinizmu, natomiast determinizm umiarkowany odpowiada miękkiemu determinizmowi. Zauważmy przy tym, że w tej sytuacji Ingardenowski umiarkowany determinizm (odpowiednik *miękkiego determinizmu*) może oznaczać zarówno pewną odmianę stanowiska deterministycznego odnośnie struktury przyczynowej, jak i pewną odmianę kompatybilizmu – pogląd dotyczący uzgadnialności determinizmu tego typu z wolnością woli.

---

[35] W kontekście badań umysłu por. R. Poczobut, *Świadomość jako system względnie izolowany. U podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, „Analiza i Egzystencja", (2010), nr 11, s. 81–103.

[36] Por. T. Gadacz, *Koncepcja wolności w filozofii Ingardena*, s. 176, oraz J. Galarowicz, *Ukryty blask dobra*, PAT, Kraków 1998, s. 133.

[37] Najbardziej charakterystycznym przykładem tego ostatniego stylu są rozważania dotyczące siły zawarte w rozprawie *Człowiek i czas*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Przyjmując jako naczelną ideę Ingardena ujęcie wolności jako realnie istniejącej i zarazem przyczynowo uwarunkowanej, można zaklasyfikować go jako pewnego typu kompatybilistę lub umiarkowanego deterministę. Bardzo charakterystyczna jest przy tym dla koncepcji Ingardena kluczowa rola systemów względnie izolowanych, korespondująca z właściwym dla nauk przyrodniczych systemowym obrazem świata. To właśnie osadzenie wolności w podmiocie będącym systemem względnie izolowanym stanowi o oryginalności Ingardenowskiej wersji kompatybilizmu.

Ingardenowska teza o stopniowalności wolności *de facto* jest zgodna z moralną, a zwłaszcza prawniczą tradycją interpretacji działań ludzkich (rzecz jasna wchodząc zarazem w polemikę z częścią tradycji filozoficznej), nie pociąga więc tym samym potrzeby rewizji interpretacji, praktyk i instytucji[38]. Co więcej, ona raczej eksplikuje i sankcjonuje tradycyjne rozumienie odpowiedzialności, w tym także jej komponentu psychologicznego. Jeśli obok ontologicznych badań warunków wolności realnej uwzględni się także fenomenologiczny aspekt wolności, jako możliwości odpowiedzi na wartości, ukaże się wyraźnie anty-redukcjonistyczna koncepcja antropologiczna. Wszystko to sprawia, że kompatybilizm Ingardena ma charakter konserwatywny: nie tylko nie prowokuje do rewizji typowych dla niektórych interpretacji determinizmu, ale raczej ukazuje źródło sensu ocen moralnych i przypisywania odpowiedzialności. Stanowi ponadto pewien rodzaj wezwania czy apelu do wykorzystania potencjału wolności do kształtowania pełni swego człowieczeństwa poprzez samorealizację w odpowiedzialnym czynie i tworzenie ludzkiego świata kultury[39]. Wbrew koncepcjom inspirowanym tropieniem rozmaitych determinacji człowieka przez tzw. mistrzów podejrzeń, głęboko uzasadniony teoretycznie pogląd Ingardena na człowieka jako istotę osadzoną w świecie realnym, a przy tym wolną i zorientowaną na wartości, pozwala chyba określić tego myśliciela mianem „mistrza zaufania". Nie znaczy to rzecz jasna, że stanowisko

[38] W związku z ideą stopniowalności wolności, J. Bremer zalicza stanowisko Ingardena do tzw. kompatybilizmu rewizjonistycznego, tj. silnie wiążącego pojęcie wolności woli z odpowiedzialnością, por. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 88.

[39] W kwestii relacji twórczości, determinizmu i konieczności por. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, PWM, Kraków 1983, s. 265–288. W sprawie relacji ludzkiej wolności i kreatywności por. też A. T. Tymieniecka, *Roman Ingarden's Philosophical Legacy and My Departure from it: The Creative Freedom of the Possible Worlds*, Analecta Husserliana, Vol. XXX, 1990, s. 3–23.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ingardena nie jest wolne od trudności[40], niemniej jest bardzo inspirującą propozycją w ramach paradygmatu kompatybilistycznego, integrującą naturalistyczną orientację badania podmiotowości ze specyficznie humanistycznym, bogatym horyzontem aksjologicznym – perspektywą sensu i wartości.

LITERATURA

Błaszczyk P., *Zmiana i system względnie izolowany w 'Sporze o istnienie świata'*, Studia Whiteheadiana, 2006, s. 145–158.

Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

Czarnik T., *Czy wolność jest możliwa?* Aureus, Kraków 1999.

Frankfurt H. G., *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak [w:] J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21–39.

Gadacz T., *Koncepcja wolności w filozofii Ingardena* [w:] A. Węgrzecki (red.,) *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, PTF, Kraków 1995, s. 173–179.

Galarowicz J., *Ukryty blask dobra*, PAT, Kraków 1998.

Ingarden R., *Człowiek i czas* [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, WL Kraków, 1987, s. 41–69.

Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie Kraków, 1987, s. 73–169.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. III, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1981.

Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.

Kobiela F., *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata*, Universitas, Kraków 2011.

Makota J., *Roman Ingarden's idea of relatively isolated systems*, Analecta Husserliana, Vol. XXX, 1990, s. 211–222.

Piwowarczyk M., *Jestem siłą* [w:] M. Rosiak, D. Leszczyński (red.), *Świadomość, świat, wartości*, Wrocław 2013, s. 291–313.

Poczobut R., *Świadomość jako system względnie izolowany. U podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, „Analiza i Egzystencja", 11 (2010), s. 81–103.

Półtawski A., *Romana Ingarden – metafizyk wolności* [w:] W. Stróżewski, A. Węgrzecki, (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Warszawa–Kraków 1985, s. 137–149.

Rosiak M., *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, WUŁ, Łódź 2003.

Schlick M., *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960.

[40] Na trudności związane z charakterem związku przyczynowo-skutkowego z udziałem przeżyć psychicznych wskazuje J. Makota, *Roman Ingarden's idea of relatively isolated systems*, Analecta Husserliana, Vol. XXX, 1990, s. 219–221.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Smolak M., *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003.

Strawson P. F., *Analiza i metafizyka*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1994.

Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, PWM, Kraków 1983.

Tymieniecka A. T., *Roman Ingarden's Philosophical Legacy and My Departure from it: The Creative Freedom of the Possible Worlds*, Analecta Husserliana, Vol. XXX, 1990, s. 3–23.

Węgrzecki A., *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne", 1976, nr 1 (122), s. 57–69.

Węgrzecki A., *Wolność*, w: Nowak A. J., Sosnowski L. (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2001, s. 308–309.

Young R., *Implikacje determinizmu* [w:] P. Singer, (ed.,) *Przewodnik po etyce*, KiW, Warszawa, 2002, s. 580–588.

THE SUBJECTIVE ORIGIN OF REAL FREEDOM. ROMAN INGARDEN'S VERSION OF COMPATIBILISM

Summary

The paper presents and discusses Roman Ingarden's solution to the problem of free will vs. determinism. The solution is placed in the context of various philosophical positions related to the dilemma of determinism (hard determinism, libertarianism, compatibilism). Ingarden's position can be characterized as a non-revisionist compatibilism: the act of free will is understood as an event that is causally determined, but solely by internal causes. Freedom is thus conceived as a subject's independence from external causal determination. Real freedom (juxtaposed to the phenomenon of freedom) is ontologically possible in a moderately deterministic world containing relatively isolated systems. This theory does not require any revision of social practices based on the conviction of the existence of free will.

Filip Kobiela

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

MARKUS LIPOWICZ
(Kraków)

FILOZOFIA KULTURY I ŻYCIA LUDWIGA WITTGENSTEINA – DROGA ALTERNATYWNA DO PONOWOCZESNOŚCI?

WPROWADZENIE. WITTGENSTEIN A TRAGEDIA KULTURY NOWOCZESNEJ

W roku 1930 Wittgenstein wyznał, iż obserwuje kierunek rozwoju cywilizacji europejskiej „bez sympatii, bez zrozumienia jej celów”[1]. Choć Wittgenstein nie sformułował żadnej ahistorycznej definicji cywilizacji jako takiej, stwierdził on, że zachodnią cywilizację cechuje przede wszystkim „postęp” w konstruowaniu coraz bardziej skomplikowanych struktur[2]. Czymś innym była dla niego kultura, którą pojmował jako wielką „organizację”, która wskazuje każdej należącej do niej jednostce nie tylko miejsce, w którym będzie ona pracować „zgodnie z duchem całości”, ale która mierzy siłę tejże jednostki jej indywidualnym wkładem na rzecz tejże „całości”[3]. I właśnie w tym aspekcie wymogi cywilizacyjne nowoczesnego Zachodu przeczą jego idei kultury, gdyż najlepsze jednostki przestały pracować nad wspólnym celem, czyli nad „całością”, lecz dążą jedynie do celów prywatnych. Postęp cywilizacyjny powoduje, iż na poziomie społecznym ludzie ulegają rozproszeniu, a kultura „zanika”, stając się „mało imponującym wido-

[1] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 23.
[2] Tamże.
[3] Tamże, s. 22.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiskiem tłumu”[4]. Najkrócej rzecz ujmując: problem nowoczesności polega, zdaniem Wittgensteina, na nieumiejętności pogodzenia wyjątkowości człowieka z wymogami uspołecznienia.

Dla Wittgensteina to nie postęp, lecz „jasność i przejrzystość” stanowiły naczelne wartości – nie był zainteresowany wznoszeniem coraz większych budowli, lecz tym, aby „przejrzyście widzieć podstawy możliwej budowli”[5]. Zaobserwowany przez Wittgensteina „zanik kultury” oznaczałby zanik subiektywności, indywidualności oraz zdolności do krytyki. Osiągnięcia cywilizacyjne wymykają się jednostkom, czyniąc z nich „tłum”, który nie tylko ślepo podporządkowuje się ich wymogom, ale który ponad to nie jest w stanie spojrzeć na alternatywę – czyli na możliwości[6]. Aby móc zachować krytyczny dystans wobec nowoczesnej cywilizacji, Wittgenstein pragnął odsłonić jej fundamenty, co na poziomie teoretycznym oznaczało destrukcję tej budowli. Taką interpretację sugeruje sam Wittgenstein, gdy w roku 1931 napisał: „Przyszło mi to do głowy dziś, gdy rozmyślałem o mojej pracy filozoficznej i mówiłem do siebie: «I destroy, I destroy, I destroy»”[7]. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, iż Wittgenstein był w pewnym sensie *de-konstruktywistą* – aczkolwiek w innym znaczeniu, jakie proponuje poststrukturalizm[8]. Nieprzypadkowo ten kierunek myślowy zbiega się czasowo z tym okresem jego twórczości, w którym w sposób znaczący nadał on całej swojej filozofii nowy kierunek – koniec lat dwudziestych i początek lat trzydziestych XX wieku. Był to okres przejścia od jego wczesnej i bardzo ściśle uporządkowanej filozofii wyrażonej w *Traktacie logiczno-filozoficznym* do jego późniejszej, fragmentarycznej, aforystycznej filozofii z *Dociekań filozoficznych*. Trudno jednak w tym ruchu myślowym widzieć postęp, albowiem sam Wittgenstein nie pojmował rozwoju intelektualnego w kategoriach wzrostu wiedzy, lecz jako zdolność spojrzenia na rzeczywistość z innego, niemal

[4] Tamże.

[5] Tamże, s. 23.

[6] Spostrzeżenia Wittgensteina zbiegają się w tym miejscu z koncepcją „tragedii kultury” Georga Simmla. Im bardziej „kultura obiektywna”, czyli wszelakie wytwory cywilizacyjne, wzrasta, tym stosunkowo skromniejsza staje się „kultura subiektywna”, czyli indywidualne możliwości przyswojenia sobie „całości” kulturowej. Por. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [w:] tenże, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919, s. 223–227.

[7] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 34.

[8] Będę próbował przekonać, że dekonstruktywizm Wittgensteina stanowi alternatywę dla współczesnych, postmodernistycznych prób przezwyciężenia nowoczesności.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

archaicznego punktu widzenia. Mając na uwadze niechęć Wittgensteina do nowoczesnej cywilizacji, narzuca się następujące pytanie: Czy można na tle jego rozwoju myśli znaleźć oryginalną perspektywę na możliwości przezwyciężenia nowoczesności?

Otóż w dyskursie filozoficznym panuje dość powszechna zgodność, że to filozofia Fryderyka Nietzschego była decydującym krokiem dla przezwyciężenia nowoczesności w kierunku ponowoczesności[9]. Shoshana Ronen w swojej książce *Nietzsche and Wittgenstein* przekonuje, że późniejsza twórczość Wittgensteina jest niezwykle bliska, a miejscami wręcz tożsama z kluczowymi aspektami filozofii Nietzschego[10]. Niemniej będę próbował wykazać, iż pomimo tego, że podobnie jak Nietzsche, także późny Wittgenstein był w poszukiwaniu drogi przezwyciężenia nowoczesnego kryzysu kultury subiektywnej, to jego filozofia nie tylko różni się, ale jest w istocie przeciwstawna i niekompatybilna z filozofią Nietzschego w wymiarze antropologicznym. Owe przeciwieństwo ogniskuje się przede wszystkim wokół problematyki, która według Simmla dotyczy pierwszego i najbardziej fundamentalnego warunku powstania i trwania życia społecznego, czyli *obrazu człowieka*.

Według Simmla warunkiem i zarazem podstawą życia społecznego jest pewien mentalny obraz człowieka i człowieczeństwa, który stanowi coś w rodzaju antropologicznego punktu odniesienia dla procesów uspołecznienia. Konsekwentnie każda poważna zmiana społeczna powoduje doniosłą zmianę we wzorze człowieczeństwa, co manifestuje się w podstawowych zmianach w zakresie wychowania i edukacji, czyli szeroko pojętego procesu socjalizacji i uspołecznienia. Rozwój nowoczesności od końca XIX wieku wydaje się za pośrednictwem nieograniczonego postępu cywilizacyjnego zmierzać ku nowej epoce, w którym wszelkie dotychczasowe formy człowieczeństwa wydają się stać pod znakiem zapytania[11]. W szczególności Nietzscheański model

[9] Jürgen Habermas nawet w kontekście filozofii Nietzschego mówił o „tarczy obrotowej" filozoficznego dyskursu nowoczesności. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007. Por. także R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 371; G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 153.

[10] Por. S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Warsaw 2002.

[11] W myśli filozoficznej ten zwrot w procesach uspołecznienia został ujęty w koncepcji „śmierci człowieka" jako porządek wiedzy oraz kres uniwersalnej idei człowieczeństwa, ogłoszony przez francuskiego myśliciela Michela Foucaulta. Ta koncepcja nie wydaje się współcześnie jedynie jakąś retoryczną ekstrawagancją postmodernizmu,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przezwyciężenia człowieka na rzecz „nadczłowieka" staje się potencjalnym wzorem dla nowych form uspołecznienia. Ale czy jest to jedyna droga ku ponowoczesności? Czy nie mogłaby zaistnieć alternatywna forma rozwoju społecznego? Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na socjologiczne implikacje filozofii Wittgensteina, które mogłyby konkurować z socjologicznymi implikacjami filozofii Nietzschego[12].

Teza moja brzmi następująco: filozofia Wittgensteina może stanowić alternatywną perspektywę na współczesne zmiany kulturowe, ponieważ szkicuje on odmienny obraz człowieka aniżeli myśl Nietzschego oraz jej postmodernistyczni i post-strukturalistyczni kontynuatorzy[13].

METAFIZYCZNA CISZA JAKO PRÓBA URATOWANIA CENTRUM KULTURY I ŻYCIA

Wittgenstein żył w okresie dziejowym, w którym, zdaniem Georga Simmla, nie tylko doszło do „tragedii kultury", czyli pogłębiającej się przepaści między kulturą obiektywną po jednej stronie a kulturą subiektywną z drugiej, ale w którym panowało „powszechne nieszczęście kultury"[14]. Ta pesymistyczna ocena Simmla bynajmniej nie była manifestacją anty-modernistycznej postawy wobec kultury nowoczesnej jako takiej, lecz wynikała z jego obserwacji oraz interpretacji samej logiki zmian społeczno-kulturowych, która pod koniec XIX wieku uległa radykalnemu przeobrażeniu w postaci „konfliktu kulturowego". Do-

---

lecz realną możliwością globalnej cywilizacji. Mam tu na myśli choćby popularny filozoficzny i naukowy kierunek „trans-humanizmu", który w dużym stopniu opiera się na centralnych motywach filozofii Nietzschego.

[12] Por. M. Lipowicz, *Socjologiczne implikacje filozofii Nietzschego: antychrześcijański charakter ponowoczesnych form uspołecznienia*, „Kwartalnik filozoficzny", T. XL, z. 1 (2012).

[13] Zwykło się w recepcji myśli Wittgensteina kłaść nacisk na radykalne różnice dzielące wczesną filozofię Wittgensteina od jego późniejszej (aprobowanej w dużej mierze przez myślicieli ponowoczesnych) twórczości. Ale jeśli poważnie potraktować epistemologiczny perspektywizm późnego Wittgensteina (a także Nietzschego), to należałoby w konsekwencji także na jego wczesną twórczość spojrzeć właśnie jako na cenną *perspektywę*, która – jak będę chciał przekonać – ze względu na swoją uporządkowaną formę i klarowność języka może w sposób znaczący uzupełnić fragmentaryczną i często wieloznaczną perspektywę późnego Wittgensteina. Ważną wskazówką metodologiczną dla niniejszych przemyśleń będzie próba zachowania dialogu w obrębie wewnętrznie zróżnicowanej myśli Wittgensteina, nie oddzielając przy tym grubą kreską jego późnej filozofii od wcześniejszej.

[14] G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, tłum. W. Kunicki [w:] tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, red. R. Mitoraj, Kraków 2007.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tychczas bowiem dialektyka między pędem życia (czyli psychofizycznymi konstantami ludzkiej egzystencji) a procesem uspołeczniania miała charakter zarówno teleologiczny, jak i kumulatywny: ciągłość życia w wymiarze dziejowym polegała na tworzeniu nowych celów kulturowych, które w postaci idei metafizycznych brały życie poprzez „obrót osi życia" na swoją „służbę"[15]. Poszczególne formy kulturowe zyskiwały przez to strukturę *scentralizowaną*, ponieważ w każdym okresie historycznym kultury można było zauważyć „jedno centralne pojęcie, z którego biorą początek ruchy umysłowe i do którego jakby powracały"[16]. Zmiany kulturowe polegały, zdaniem Simmla, na tym, iż jedna metafizyczna idea była każdorazowo zastępowana inną ideą w roli pojęcia centralnego całej kultury[17]. Tym samym aż do końca XIX wieku zachodni system kulturowy cechował się scentralizowaną strukturą, w której jedno pojęcie (wraz ze wszystkimi jego modyfikacjami i wewnętrznymi sprzecznościami) stanowiło punkt archimedesowy dla bytu społecznego oraz egzystencji ludzkiej. Zarówno etyczne zasady życia społecznego, jak i indywidualne poczucie celowości i sensu życia były legitymizowane na zasadzie transcendencji. „Kryzys" kulturowy był naturalną konsekwencją tej dynamiki dziejowej, gdy poszczególne ideowe punkty odniesienia („jednolity byt", „Bóg", „natura" itd.) zmieniały swoją treść pod wpływem zmian epokowych[18].

Jednak pod koniec XIX wieku nie dochodzi już według Simmla do kryzysów kulturowych, lecz do podstawowego konfliktu między życiem a kulturą *jako taką*. W ogólnym zarysie konflikt ten polega na

---

[15] Por. G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, s. 45.

[16] G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury*, dz. cyt., s. 56.

[17] W Średniowieczu pojęcie „Boga chrześcijańskiego" zastąpiło starożytne pojęcie „bytu jednolitego", epoka renesansowa zastąpiła średniowieczną ideę Boga ideą „natury", która z kolei została w nowoczesności zastąpiona ideą „ja". Por. G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury*, dz. cyt., s. 56–57; G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main 1992, s. 841–842.

[18] Pytanie, czy zmiany ideowe pociągają za sobą cywilizacyjne zmiany epokowe, czy też na odwrót – zmiany cywilizacyjne zmiany ideowe – będzie zależało od tego, czy będziemy interpretować dzieje cywilizacji z perspektywy materialistycznej lub idealistycznej. Sam Simmel, będąc pod wpływem filozofii zarówno neokantowskiej, jak i nietzscheańskiej wydaje się stać po stronie idealistycznej, ale można by oczywiście te zmiany opisywać w kategoriach epifenomenów zmian ekonomiczno-politycznych, które na poziomie symbolicznym dają wyraz materialnym przesunięciom dziejowym. Jednak dla naszej analizy ów spór nie ma większego znaczenia, dlatego nie będę go w tym miejscu dalej rozwijać.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tym, że dialektyka między pędem życia a procesami uspołeczniania uległa załamaniu: życie w swojej surowej, chaotycznej postaci zaczęło się buntować przeciwko wszelkim próbom uformowania oraz uporządkowania i usiłuje odtąd „przełamać i wessać" wszelkie treści kulturowe w swoją pierwotną „bezpośredniość"[19]. Nie oznacza to, że owe treści kulturowe przestają jako takie istnieć jako znaki bądź symbole – jednak tracą one swój dawny status metafizyczny w postaci uniwersalnie obowiązującego kodu normatywnego. Buntując się przed tym, aby zostać ujętym w jakiekolwiek trwałe formy, życie nie pozwala na panowanie jakiejkolwiek idei na poziomie ogólnospołecznym. O ile bowiem aż do XIX wieku poszczególne idee miały status bycia (choćby *tajemnymi*) „królami" swojej epoki, o tyle od końca XIX wieku życie uznaje każdego króla metafizycznego za coś mu „narzuconego"[20]. W tym sensie samo życie staje się otchłanią różnorodnych popędów i pragnień, które nie tolerują zewnętrznej ingerencji w swój amorficzny byt.

W tym miejscu warto zaznaczyć, iż według Nietzschego „chaos" stanowi podstawę dla twórczości ludzkiej[21], a z kolei Wittgenstein żywił przekonanie, iż filozofując „należy zstąpić w pradawny Chaos i czuć się tam dobrze"[22]. Można więc przypuszczać, iż obaj mogli traktować decentralizację kultury zachodniej jako otwarcie się ku nowym możliwościom intelektualnym i życiowym. W myśli Nietzschego epokową manifestacją tej decentralizacji kultury Zachodu stało się słynne i emfatyczne ogłoszenie śmierci Boga. To powiedzenie było dla Nietzschego synonimem ogłoszenia upadku metafizyki jako wyznacznika dla formy życia[23]: idee, jak zauważył w tym kontekście Martin Heidegger, tracą swoją skutkującą moc konstytuowania uniwersów symbolicznych[24], które by zarówno porządkowały, jak i legitymizowały normatywnie narzucony porządek społeczny. Z kolei na poziomie epistemologicznym (który dla Nietzschego nigdy nie był zewnętrzny

[19] G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury*, dz. cyt., s. 55.

[20] Tamże.

[21] Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 23.

[22] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 102.

[23] Heidegger przestrzegał przed spłyceniem powiedzenia Nietzschego do wyrażenia światopoglądu ateistycznego. Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł"*, tłum. J. Gierasimiuk [w:] tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 174.

[24] W sensie socjologicznym można tutaj funkcję idei rozumieć w oparciu o fenomenologiczny konstruktywizm jako uniwersa symboliczne. Por. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w stosunku do życia) upadek idei metafizycznych oznacza, iż nie sposób już wyrazić jakiejkolwiek „prawdy", która byłaby transcendentna w stosunku do języka ludzkiego oraz opisanej przez niego rzeczywistości materialnej[25]. Także Kantowski podział na świat fenomenalny oraz noumenalny uległ w myśli Nietzschego całkowitej destrukcji: poszczególne zjawiska nie odnoszą się już do jakiejś „wyższej" sfery rzeczywistości, tzn. nie mogą już być ujmowane jako powierzchnia świata, lecz okazują się być całą rzeczywistością – całym światem[26]. Od tego momentu także rozwój wiedzy wydaje się mniej lub bardziej przypadkowym ciągiem różnych oraz arbitralnych systemów epistemologicznych opartych na różnorakich dyskursach. Wracając jeszcze raz do koncepcji „konfliktu kultury" Simmla: czasy, w których wartość i cel życia były zamknięte oraz wyrażone poprzez zewnętrznie narzucone idee metafizyczne wydają się skończone – odtąd samo życie wydaje się swoim własnym punktem odniesienia. Krótko mówiąc, w rozumieniu Nietzscheańskim decentralizacja kultury oznacza „śmierć Boga" jako iluzji metafizycznej, która z kolei powinna prowadzić do upadku wszelkich derywatów owej upadłej iluzji, czyli: idei człowieczeństwa jako niezmiennej istoty gatunku ludzkiego, pojęcia prawdy jako niezależnej od życia kategorii epistemologicznej oraz moralności jako uniwersalnie obowiązującego kodu normatywnego dla procesów uspołecznienia.

Chciałbym powyżej opisany proces decentralizacji kulturowej Zachodu odnieść do myśli Wittgensteina, gdyż to właśnie w jego filozofii szczególnie mocno wyraża się przełom w dziejach naszej cywilizacji. Ponadto filozofia Wittgensteina może proponować nieco inny pogląd na konsekwencję tej zmiany kulturowej aniżeli pogląd Nietzschego, na którym opierają się podstawowe kierunki współczesnej myśli ponowoczesnej. Chciałbym szczególny nacisk położyć na problematykę dotyczącą rozwoju idei człowieka jako idei będącej warunkiem życia społecznego. Czy u Wittgensteina także można odnaleźć refleksję dotyczącą „śmierci Boga" oraz „śmierci człowieka"? Będę przekonywał, że tak – aczkolwiek w zgoła inny sposób aniżeli widzimy to u Nietzschego.

Otóż w swojej wczesnej twórczości Wittgenstein twierdził, iż granice języka jednostki stanowią zarówno granice jej myśli, jak i tym

[25] Por. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.

[26] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

samym granice świata pojmowalnego[27]. Wszystkie próby językowego ujęcia tego, co wymyka się jasnej i precyzyjnej strukturze naukowego języka (Wittgenstein ma tu na myśli nauki przyrodnicze), są „bezsensowne" (*sinnlos*), gdyż nie odnoszą się do rzeczywistości empirycznej[28]. Z kolei wszelkie pojęcia i sądy metafizyczne stanowiłyby obszar „niedorzeczności" (*Unsinn*), gdyż operują pustymi znakami – nie mającymi odpowiednika w rzeczywistości materialnej, dostępnej metodom obserwacji oraz analizy naukowej[29]. Na pierwszy rzut taka konstatacja wydaje się nie mieć wiele wspólnego z opisanym przez Simmla „powszechnym nieszczęściem kultury" oraz Nietzscheańską „śmiercią Boga" – ale przy dokładniejszym spojrzeniu można zauważyć istotną analogię: Wittgenstein w *Traktacie* stwierdza, iż zarówno *świat*, jak i *życie* są „jednym"[30] i że jednostka stanowi swój własny świat w postaci „mikrokosmosu"[31] (5.63). To by oznaczało, że granice języka określają nie tylko granice świata, ale także ramy – *indywidualnego* życia. Z tego dość prostego stwierdzenia wynikałoby, iż zgodnie z myślą młodego Wittgensteina aż do końca XIX wieku punktem archimedesowym kultury zachodniej był zawsze – nonsens. Scentralizowanie całego porządku społecznego na ideach i pojęciach metafizycznych oznaczałoby, iż życie ludzkie zostało unormowane na gruncie pustych znaków. Na odwrót: decentralizacja, czyli odejście od takiego porządku kulturowego, oznaczałaby wyzwolenie życia (pragnienia, potrzeby, popędy, zdolności poznawcze) od wymogu odniesienia się do idei nie mających żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości empirycznej.

Niewątpliwie w ten sposób młody Wittgenstein bywał odczytywany przez logicznych pozytywistów Koła Wiedeńskiego. Jednak wbrew pozorom Wittgenstein nie miał wiele wspólnego z takim podejściem do rzeczywistości: albowiem był on już wtedy przekonany, że drogą naukowego języka nie da się wyrazić tego, co ważne dla życia: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte"[32]. To, co naprawdę istotne dla życia, leży poza językiem i tym samym także – poza jego *Traktatem*. Zgodnie z tym poglądem, iż tylko język naukowy

[27] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64 (zdanie 5.6).

[28] Tamże, s. 38 (zdanie 4.461).

[29] Por. tamże, s. 54 (zdanie 5.4733), s. 83 (zdanie 6.54).

[30] Tamże, s. 64 (zdanie 5.621).

[31] Tamże (zdanie 5.63).

[32] Tamże, s. 82 (zdanie 6.52).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odzwierciedla rzeczywistą strukturę świata, Wittgenstein był zmuszony wyciągnąć swój słynny wniosek: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”[33]. Stanowisko, że najważniejsze sprawy życia (Bóg, sens życia, dobro, piękno, człowieczeństwo) nie mogą zostać wypowiedziane i dlatego muszą zostać przemilczane, nosi w sobie doniosłe implikacje dla myśli społecznej: albowiem zakładając, że cała kultura aż do końca XIX wieku opierała się na pustych znakach, to paradoksalnie nasuwa się socjologiczne pytanie o powody zaistnienia tak kuriozalnego modelu życia społecznego. Albowiem jeśli nie chcielibyśmy uznać zarówno budowy, jak i reprodukcji porządku społeczno-kulturowego za zbieg przypadkowych okoliczności dziejowych, to warto zapytać o *sens* oparcia życia społecznego na *nonsensie* – tym bardziej że z perspektywy klasycznej myśli socjologicznej pytanie o sens miało znaczenie podstawowe, zarówno na poziomie mikrostrukturalnym, jak i makrostrukturalnym. Z punktu widzenia socjologii najbardziej prawdopodobna wydawałaby się hipoteza, że nonsensowne centrum kultury miało swoje funkcjonalne znaczenie, gdyż nadawało ludzkiemu życie poczucia sensu oraz celowości[34]. Na tym tle decentralizacja kulturowa wydaje się zaprzeczeniem wszelkich dotychczasowych form życia społecznego, ponieważ obnażone jako puste znaki ideowe centra nie mogą już w zracjonalizowanym świecie służyć do ideowej kreacji i rekreacji porządku społecznego. Według Wittgensteina jesteśmy więc zmuszeni do życia w bezsensownym świecie, albowiem sens świata i życia leży poza samym światem i życiem, który może zostać opisany przez język naukowy[35]. W tym duchu młody Wittgenstein stwierdza, iż wiara w Boga oznacza rozumienie samego *pytania* o sens życia[36] – a nie *odpowiedzi*. Świadczy o tym jego przestroga przed naszą skłonnością do naruszania granic języka[37], która wynika z potrzeby znalezienia ostatecznych odpowiedzi na dręczące misterium bycia.

Konkluzja wydaje się z socjologicznego punktu widzenia deprymująca: mając świadomość, że sens świata i życia może leżeć jedynie poza światem, Wittgenstein postuluje, że wszelkie próby wyjścia poza

[33] Tamże, s. 84 (zdanie 7).

[34] Wrócę do tej kwestii w drugim rozdziale w kontekście rozważań Roberta K. Mertona o funkcjach jawnych i ukrytych.

[35] Por. L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., s. 80 (zdanie 6.41).

[36] Por. L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916* [w:] tenże, *Gesamtausgabe, Band 1*, Frankfurt am Main 1984, s. 168.

[37] L. Wittgenstein, *Zu Heidegger* [w:] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main 1967, s. 68.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

granice naukowego języka muszą się kończyć fiaskiem. Z tego powodu Wittgenstein w celu ochrony tego, co najważniejsze przed natłokiem nonsensownych pustych znaków zaleca – milczenie. Jest to jednak, jak zauważa Shoshana Ronen, „milczenie metafizyczne" – a nie lekceważące milczenie pozytywistyczne. Solipsystyczny pogląd młodego Wittgensteina skłania go do wniosku, że tylko milczenie może uchronić centrum życia i kultury przed jej wyjałowieniem przez naukę. W tym sensie „śmierć Boga" byłaby śmiercią metafizyki jako zbioru nieudanych prób wyrażania tego, co niewyrażalne. Albowiem, jak stwierdza Wittgenstein: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne"[38]. Inaczej rzecz ujmując: „metafizyczne milczenie" wydaje się młodemu Wittgensteinowi jedyną deską ratunku dla indywidualnego uwidocznienia się tego, co „mistyczne". Jak powszechnie wiadomo, Wittgenstein pragnął swoim metafizycznym milczeniem zakończyć działalność filozoficzną, gdyż – jak twierdził – rozwiązał wszystkie zagadki filozofii: nauki przyrodnicze mają opisywać i tłumaczyć świat empiryczny, a cała reszta pozostaje poza zasięgiem sensownego języka. Tym samym, jak zauważa Maciej Świerczyński: „Mistycyzm stanowi swoistą konkluzję, zwieńczenie *Traktatu*"[39]. Sama struktura *Traktatu* stanowi pewną drogę ku najwyższej mądrości, której nie sposób wyrazić inaczej aniżeli milczeniem[40].

Otóż pomimo niekwestionowanej wybitności *Traktatu* trzeba koniecznie zaznaczyć, iż naszkicowany w nim obraz ludzkiego pojmowania rzeczywistości wydaje się niekompletny – tym bardziej że Wittgenstein nie poruszył w nim problematyki humanistyki oraz nauk społecznych, które usiłują na gruncie języka i terminologii naukowej wyrazić problemy rzeczywistości kulturowej – a nie naturalnej. Najważniejszym problemem jest jednak jego solipsyzm: obok czysto epistemologicznych aporii takiego poglądu, warto zaznaczyć, iż także z punktu widzenia socjologicznego takie rozwiązanie wydaje się nie do zaakceptowania. Sfera społeczna to przede wszystkim sfera komunikacji i dlatego nie sposób sobie wyobrazić społeczeństwa, w którym świadomość tego, co mistyczne, korelowałoby z jednoczesnym przemilczaniem tej sfery jako najbardziej istotnego aspektu ludzkiej egzy-

[38] L. Wittgenstein, *Tractatus*, s. 82 (zdanie 6.522).

[39] M. Świerczyński, *Mistycyzm „wczesnego" Wittgensteina* [w:] *Wittgenstein w Polsce*, red. M. Soin, Warszawa 1998, s. 63.

[40] Tamże, s. 67. Może to jednak także być nadinterpretacją *Traktatu*, o którym Wittgenstein wspomniał, że zawierał „kicz". Por. L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932/1936–1937*, Innsbruck 1997, s. 28.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

stencji. Choć istnieje wiele spekulacji na temat powodu powrotu Wittgensteina do problematyki namysłu filozoficznego, to warto zwrócić uwagę na jeden w niniejszym kontekście bardzo ważny i szczególny zbieg okoliczności. Otóż na początku lat trzydziestych, czyli w okresie jego przewrotu myślowego, Wittgenstein zapoznaje się z lekturą *Złotej Gałęzi* Jamesa George'a Frazera[41]. Ten zwrot ku etnologii jest niezwykle znaczący, gdyż właśnie pogłębiona wrażliwość dla społecznego wymiaru języka spowodowała, że Wittgenstein przyjął inny pogląd na naukę, język, świat i życie. Warto także za Andrzejem Orzechowskim zauważyć, że etnologia okazała się „jedyną nauką, która obroniła się przed jego krytyczną postawą" wobec nauki, która usiłuje wszystkie problemy życia zredukować do swojego systemu znaczeń i sensów[42]. W swoich *Uwagach o Złotej Gałęzi* Wittgenstein proponuje nowe podejście do języka, które jest duże bliższe jego podejściu z późniejszych i pośmiertnie wydanych *Dociekań Filozoficznych* aniżeli *Traktatu*. Za pośrednictwem lektury etnologicznej Wittgenstein usiłuje dokonać przemieszczenia myśli filozoficznej od spekulacji nad uniwersalnymi i ponadhistorycznymi esencjami na rzecz opisu przypadkowych i lokalnych, partykularnych praktyk kulturowych[43]. W swoich bardzo krytycznych wobec intelektualnych dokonań Frazera *Uwagach* Wittgenstein zarysowuje nie tylko zmianę własnego paradygmatu myślowego, ale przede wszystkim wyraża swój niezwykle krytyczny stosunek do cywilizacji zachodniej, która usiłuje każdy sposób życia sprowadzić oraz wyjaśnić na gruncie języka naukowego.

Można zaryzykować takie stwierdzenie: o ile w *Traktacie* Wittgenstein usiłował uratować mistyczną wrażliwość Zachodu poprzez nawołanie do milczenia metafizycznego, o tyle pod wpływem lektury etnologicznej odkrywa on, między innymi, iż milczenie wcale nie musi być jedynym właściwym wyrazem tego, co „mistyczne". Linia demarkacyjna między tym, co sensowne a tym, co bez- albo nonsensowne, przestaje w jego myśleniu przebiegać wzdłuż granicy języka naukowego, lecz wzdłuż granic wyznaczonych przez różnorodne *formy życia*, czyli praktyk kulturowych. Na tym tle zrozumiała staje się jego koncepcja „gry językowej", która jako forma życia nie może sama z siebie być pozbawiona sensu, albowiem nonsens pojawia się, według dojrzałego

[41] A. Orzechowski, *„Złota Gałąź" i intelektualna biografia Wittgensteina* [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi" Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 45–46.

[42] Tamże, s. 57.

[43] Por. tamże, s. 56.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wittgensteina, dopiero wtedy, gdy ktoś usiłuje wytłumaczyć jedną formę życiową poprzez jej redukcję do jakiegoś heterogenicznego wzorca jakościowo innych praktyk kulturowych. Ten błąd uczynił właśnie Frazer, który pojmował rytuały i ceremonie dzikich ludów jako nieudolne czynności *proto-naukowe* i któremu Wittgenstein nie szczędził za to słów pogardy: „Frazer jest dzikusem w znacznie wyższym stopniu niż większość jego dzikusów [...]. Jego wyjaśnienia pierwotnych praktyk są bardziej prostackie niż sens samych tych praktyk”[44].

Gorzkie słowa Wittgensteina w kierunku Frazera zbiegają się zarówno w czasie, jak i w treści z jego, przytoczoną na samym początku artykułu, obserwacją „zaniku kultury” Zachodu. Jego filozofia będzie od tej chwili nosić wiele motywów socjologicznych, które – jak będę chciał pokazać – wskazują na pragnienie przezwyciężenia nowoczesności, aczkolwiek w zgoła odmienny sposób aniżeli czynił to Nietzsche oraz jego kontynuatorzy.

KU ALTERNATYWNEMU OBRAZOWI PONOWOCZESNEGO CZŁOWIEKA?

Sugestia młodego Wittgensteina, aby zamiast pustymi znakami metafizyki zadowolić się metafizycznym milczeniem, mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać bliska antymetafizycznej postawie Nietzschego. Podobieństwo to jest jednak bardzo pozorne: bowiem, w odróżnieniu od Nietzschego, Wittgenstein bynajmniej nie gardził potrzebą przekraczania granic języka i świata – czyli ludzkim pragnieniem do szeroko pojętej transcendencji. Nawet jeśli uznamy słuszność tezy Ronen, że Nietzschego i późnego Wittgensteina łączyło poszukiwanie „świeckiego zbawienia” (*secular salvation*)[45], to jednak warto zauważyć, że w obu przypadkach owo świeckie zbawienie miało pod względem jakościowym inny charakter i posiada przez to zgoła odmienne implikacje dla problematyki integracji społecznej, rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego Zachodu oraz antropologii.

Otóż Wittgenstein w roku 1940, czyli już w okresie swojej dojrzałości filozoficznej, stwierdza, iż czasami trzeba wycofać wyrażenie, by je „oczyścić”, aby później móc je kolejny raz wprowadzić do języka[46]. To stwierdzenie wydaje się korelować z pierwszym zdaniem

[44] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi“ Frazera*, dz. cyt., s. 22.

[45] Por. S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein*, dz. cyt.

[46] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 65.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z jego *Uwag o Złotej Gałęzi*: „Należy rozpocząć od błędu i przekształcić go w prawdę”[47]. Prawda zyskuje, zdaniem Wittgensteina, na znaczeniu, gdy odkryje się źródło błędu, tzn. będzie się w stanie „znaleźć *drogę* od błędu do prawdy”[48]. Błąd Frazera polegał na tym, iż próbował tłumaczyć zwyczaje ludów za pośrednictwem heterogenicznej terminologii i struktury znaczeń. Patrząc nieco szerzej można się pokusić o taką hipotezę: z punktu widzenia Wittgensteina nowoczesna kultura zachodnia pragnie wszelkie formy życia i kultury ujednolicić według swojego partykularnego wzoru poznawczego. Świadczy o tym inny wpis, w którym narzeka on na *zrównującą* wszystko potęgę języka[49]. Wydaje się, że nowoczesność nie potrafi inaczej, jak tylko redukować wszystkie zjawiska świata do tego, co mieści się w naukowym obrazie świata, a resztę eliminować ze swojego dyskursu jako problemy nieistotne. Cofnięcie się do okresu przednowoczesnego także nie mogło się Wittgensteinowi wydawać właściwym krokiem, gdyż to, co „mistyczne” bywało ujmowane w puste znaki, czyli uobecniane w obrazach, które nie miały żadnego odniesienia do rzeczywistości.

Wittgenstein wybiera inną, trzecią drogę, która różni się od jego solipsystycznej próby milczenia metafizycznego z *Traktatu*: zamiast pozostawiać sferę mistyczną w mroku ciszy, zaczyna pojmować język w pozanaukowym zakresie jako działanie[50] – a dokładnie: jako czynność społeczną. Jak stwierdza Orzechowski: „Miejsce dawnego poglądu”, że struktura zdania musi odwzorować strukturę świata, „zajmuje respekt dla całej gamy różnorodnych sposobów posiadania znaczenia, jakie da się stwierdzić w społecznych praktykach użytkowania języka”[51]. Ciekawym przykładem może być tutaj problematyka religii: według Wittgensteina religia mogłaby być pozbawiona jakiejkolwiek doktryny – i tym samym *mowy*[52]. Religia, podobnie jak większość istotnych aspektów ludzkiego życia, nie stanowi źródłowo „hipotezy”, „teorii” albo „poglądu”, z których wtórnie wynikałoby działanie ceremonialne – jest bowiem na odwrót: u źródeł ludzkiego działania leży „ceremonia”, która sama dla siebie stanowi punkt odniesienia.

---

[47] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi“ Frazera*, dz. cyt., s. 11.

[48] Tamże.

[49] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., 35.

[50] A. Orzechowski, *„Złota Gałąź” i intelektualna biografia Wittgensteina*, dz. cyt., s. 64.

[51] Tamże, s. 63.

[52] L. Wittgenstein, *Religion* [w:] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, dz. cyt., s. 117.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W celu bardziej precyzyjnego wyrażenia swojej nowej postawy wobec języka, świata i kultury, Wittgenstein wprowadza do swojego myślenia popularne pojęcie „gry językowej”[53]. Koncepcja „gry językowej” została już na tyle dokładnie i wyczerpująco omówiona zarówno przez kontynuatorów, jak i krytyków twórczości Wittgensteina, że nie ma potrzeby szczegółowego przedstawienia tej problematyki. Warto natomiast w niniejszym kontekście podkreślić rzecz następującą: odwrót od paradygmatu traktującego język jako obraz rzeczywistości jest analogiczny do opisanego przez Simmla procesu odejścia życia od scentralizowanej struktury porządku kulturowego. Albowiem, jak zauważył Jacques Derrida, to właśnie centralizacja stanowi podstawę dla idei porządku oraz struktury jako takiej. Dotyczy to zarówno kwestii epistemologicznych, jak i kulturowych: nie potrafimy sobie zobrazować innego porządku aniżeli scentralizowanego, w którym *jeden* element struktury nie podlega „strukturalności”, czyli grze znaków[54]. Na odwrót: gdy struktura traci swoje centrum, wszystko zostaje wciągnięte w grę znaków, które nie przestają tworzyć spójnego obrazu rzeczywistości. To, co dotyczy języka, dotyczy także życia kulturowego: nie da się przedstawić kultury zdecentralizowanej w postaci obrazu, który odzwierciedlałby całość życia społecznego. Odkąd bowiem język przestaje być traktowany jako obraz rzeczywistości, świat jako całość wymyka się całościowemu poznaniu. A skoro jednostka także stanowi swoisty mikroświat, to i na tym terenie dochodzi do istotnego przesunięcia: jednostka przestaje siebie pojmować w oparciu o stabilne struktury znaczeniowe – staje się *bricoleur*, czyli kulturowym majsterkowiczem pozbawionym stałej tożsamości indywidualnej. Analogicznie także kultura traci swój jednolity kształt i nie może przez to stanowić stabilnej ramy dla formy życia jednostki.

Można powiedzieć, iż najpóźniej od lat trzydziestych samo myślenie Wittgensteina uległo procesowi decentralizacji: nie milczy on już na temat pustego centrum, lecz wprowadza w owo puste miejsce zróżnicowane „gry językowe”, które jakby od wewnątrz rozbijają scentralizowany porządek zarówno poznania, jak i życia kulturowego. Ta zmiana myślowa wpływa także na pogląd co do kondycji ludzkiej egzystencji: zamiast być zmuszonym do milczenia w najważniejszych sprawach

[53] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [w:] tenże, *Gesamtausgabe. Band 1*, dz. cyt.

[54] Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* [w:] tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 483.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jestestwa, przed Wittgensteinem otwierają się różne możliwości ekspresji oraz ustosunkowania się do świata, które nie tylko nie muszą, ale nawet nie powinny podlegać ocenie oraz kategoriom naukowym. Bowiem tak długo jak owe nowe formy życia w postaci gier językowych nie będą stanowić *hipotezy* na temat rzeczywistości empirycznej, człowiek, zdaniem późnego Wittgensteina, posiada potencjalnie niemal nieograniczone możliwości ustosunkowania się do samej rzeczywistości. Innymi słowy: o ile język w rozumieniu naukowym ma swoje granice, o tyle język rozumiany jako formy życia cechuje się mnogością i otwartością – nie jest już „klatką" jak w *Traktacie*. Znaki kulturowe stają się różnorodnymi narzędziami dla konstruowania przestrzeni międzyludzkiej. Te narzędzia oraz sposoby ich użycia można naukowo opisywać – ale nie sposób je wyjaśniać w sensie naukowym. Albowiem wyjaśnienie stanowi zawsze hipotezę[55], która z kolei odnosi się do przekonań i poglądów ludzkich. Jednak, zdaniem późnego Wittgensteina, badania etnologiczne pokazują, że człowiek u źródeł „nie działa [...] na podstawie *poglądów*"[56]. Tym samym próbuje on obnażyć nowoczesny przesąd cywilizacji zachodniej, jakoby na początku ludzkiego działania była zawsze jakaś idea w postaci hipotezy, którą można obalić bądź zweryfikować. Wittgenstein przedstawia marność tego przesądu na podstawie kilku przykładów: „Ten sam dziki, który, jak się wydaje, w zamiarze zabicia swego wroga przebija jego wizerunek, struga swą strzałę zgodnie z prawidłami i swe domostwo buduje naprawdę z drewna, a nie z symbolicznych wizerunków"[57]. W innym miejscu Wittgenstein podaje kolejne przykłady:

> Pośród wielu innych podobnych przykładów czytam o Królu Deszczu w Afryce, którego ludzie proszą o deszcz, gdy nadchodzi pora deszczowa. Ale znaczy to przecież, iż nie uważają naprawdę, że potrafił on sprowadzić deszcz; w przeciwnym razie czyniliby to w okresie suszy, kiedy kraj jest *a parched and arid desert*. Bowiem jeśli uznaje się, że to z głupoty ustanowili ludzie kiedyś urząd Króla Deszczu, to jednak całkiem jasne jest, że już wcześniej wiedzieli z doświadczenia, że deszcze rozpoczynają się w marcu i kazaliby wówczas działać Królowi Deszczu w pozostałych porach roku. Albo też: to przed świtem, gdy wzejść ma słońce, celebrowane są rytuały poczynającego się dnia, nie zaś nocą, wtedy bowiem ludzie po prostu zapalają lampy[58].

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż sam Wittgenstein bynajmniej nie był bezkrytyczny wobec religii albo religijnych dogmatów: uważał,

[55] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi" Frazera*, dz. cyt., s. 14.

[56] Tamże, s. 27.

[57] Tamże, s. 15.

[58] Tamże, s. 27–28.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

że od „zabiegów magicznych należy odróżnić te, które oparte są na fałszywym, zbyt prostym wyobrażeniu o rzeczach i procesach", które sporządzają „fałszywy", czyli „nietrafny obraz" świata[59]. Żadna religia bądź praktyka magiczna nie popełnia według Wittgensteina błędu, dopóki nie wysuwa „jakiejś teorii"[60].

W socjologii szerokim echem odbiła się koncepcja Roberta Mertona co do „funkcji jawnych" i „ukrytych", których najbardziej znanym przykładem był taniec ludu Hopi, dzięki któremu w sposób jawny pragnęli sprowadzić deszcz, a w sposób ukryty, jakby mimowolnie, integrowali się we wspólnotę. Oczywiście funkcja ukryta wydaje się konsekwencją funkcji jawnej, więc w interpretacji Mertona lud Hopi musiał *najpierw* wierzyć w moc swojego rytualnego tańca, aby na poziomie ukrytym, nieświadomym, integrować się jako społeczność. W tym kontekście Merton zastanawia się „jakie zmiany zachodzą w powszechnym wzorze zachowania, kiedy jego funkcje ukryte stają się na ogół znane (a zatem nie są już ukryte)"[61]. Merton nie rozwinął tego problemu, aczkolwiek poruszył najbardziej fundamentalny problem nowoczesnej cywilizacji od końca XIX wieku. Bowiem powiedzenie: Nietzscheańska „śmierć Boga" stanowi wyraz kondycji kulturowej, w którym funkcja ukryta, czyli tworzenie oraz odtwarzanie porządku moralnego, zostaje zdemaskowana poprzez przejście wiary w funkcję jawną. Konsekwentnie Nietzsche stwierdzał, iż na skutek upadku funkcji jawnej powinna także upaść funkcja ukryta, czyli moralność chrześcijańska wraz z chrześcijańskim obrazem człowieka i człowieczeństwa.

Dokładnie w tym miejscu drogi Nietzschego i Wittgensteina całkowicie się rozchodzą. Albowiem we wszystkich tego rodzaju poglądach i podejściach filozoficzno-naukowych kryje się, z punktu widzenia Wittgensteina, jeden i ten sam błąd w postaci niedorzecznej hipotezy, iż poglądy religijne, etyczne oraz estetyczne wynikały z przesądów – fałszywych hipotez na temat rzeczywistości. Wittgenstein stara się pokazać, że taki pogląd sam w sobie jest przesądem i świadczyć może jedynie o redukcjonistycznej mentalności cywilizacji nowoczesnej. Według niego, praktyki magiczne i religijne nie były żadnymi „funkcjami jawnymi", z których *a posteriori* badacz mógłby wyciągać wnioski na temat „funkcji ukrytych" – w samej rzeczy te praktyki stanowiły same dla siebie sposób zaspokojenia potrzeb:

[59] Tamże, s. 16.

[60] Tamże, s. 12.

[61] R. Merton, *Funkcje jawne i ukryte* [w:] tenże, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002, s. 140.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Zadawanie śmierci przez spalenie wizerunku. Całowanie portretu ukochanej osoby. Oczywiście nie opiera się to na wierze w określony wpływ na przedmiot, który wizerunek przedstawia. Ma na celu zaspokojenie i osiąga je. Lub też raczej: nie ma na celu niczego; postępujemy w ten sposób i czujemy się wtedy zaspokojeni[62].

Wydaje się więc, że z punktu widzenia Wittgensteina język religijny nie wyraża lub przynajmniej nie powinien wyrażać poglądu o rzeczywistości, lecz wyraża pewien stosunek do rzeczywistości – a dokładnie do misterium samego bycia: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest"[63]. Wittgenstein przestrzega więc nie tylko przed mentalnością scjentystyczną, ale przed kondycją kulturową, w której doszłoby do zaniku wrażliwości dla języka religijnego oraz wszystkich innych aspektów ludzkich egzystencji, których nie da się ani zobrazować, ani dowieść drogą języka naukowego.

Ale filozofia późnego Wittgenstein nie tylko w sposób jawny polemizuje ze scjentyzmem, ale także w sposób *implicite* z filozofią Nietzschego. Odrzucenie solipsyzmu nie doprowadziło Wittgensteina do utraty szacunku dla świadomości zbiorowej, jak miało to w miejsce w przypadku Nietzschego, który, co prawda, zawsze traktował świadomość ludzką w kategoriach społecznych, ale jednocześnie gardził tym, co „stadne". O ile człowiek jako istota społeczna jest, zdaniem Nietzschego, jedynie „przeciętnym egoistą", dla którego zwyczaje bywają ważniejsze niż jego własne korzyści[64], o tyle Nietzscheański „nadczłowiek" stanowiłby wzór egoisty w najczystszym wydaniu, cechujący się „zdrowym samolubstwem, co z potężnej duszy tryska"[65]. Potężna dusza nie pragnie miłości ani nie dąży do umiłowania bliźniego, gdyż nie byłoby to, zdaniem Nietzschego, niczym innym jak „złym umiłowaniem samego siebie"[66]. Przezwyciężenie nowoczesności musiałoby więc skutkować nadejściem ery społeczeństwa ponowoczesnych „nadludzi" – „zdrowych" egoistów, których wola mocy jest na tyle rozwinięta, aby zamiast niewolnikiem świata stać się twórcą nowych wartości oraz nowych form życia. Na poziomie ontologicznym Nietzsche sugerował zatem rozwój jednostki kosztem ogółu – innymi słowy: nadczłowiek

[62] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi" Frazera*, dz. cyt., s. 15.

[63] L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., s. 81 (zdanie 6.44).

[64] F. Nietzsche, *Nachlaß 1887–1889* [w:] tenże, *Kritische Studienausgabe*, red. G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York 1999, s. 480.

[65] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 137. Warto zaznaczyć, iż Nietzsche odróżniał zdrowe samolubstwo od chorego – jednak nie mu tu miejsca, aby ten problem rozwinąć. Por. Tamże, s. 55–56.

[66] Tamże, s. 45.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

to jednostka wyjątkowa, niezależna i dlatego nieredukowalna do metafizycznego i ogólnego pojęcia człowieczeństwa.

Co proponuje Wittgenstein? Otóż w swoich notatkach z roku 1916 pisze on, że istnieją dwa „bóstwa" (*Gottheiten*), z którego jeden stanowi „świat", a drugi – „niezależne ja"[67]. Nietzsche był zdecydowanym zwolennikiem tego drugiego bóstwa, czyli „niezależnego ja". Głosił on indywidualizm jakościowy[68], w którym jednostka stanowiłaby odrębną, niezależną oraz wojującą ze światem wartość integralną w postaci „wolnego ducha" nadczłowieka. Chyba słusznie Emil Cioran nazwał Nietzschego „fałszywym ikonoklastą", zauważając, iż w swojej żarliwości „zdruzgotał" idole jedynie „po to, by zastąpić je innymi"[69]. Tym najważniejszym idolem był niewątpliwie nadczłowiek – niczym, jak kąśliwie stwierdza Cioran, groteskowa chimera stworzona przez człowieka niedojrzałego i naiwnego. Te krytyczne uwagi Ciorana wydają się w tym miejscu szczególnie cenne, albowiem Wittgenstein sądził, że zadaniem filozofii jest niszczenie bożków, które miałyby zapełnić opuszczone po *śmierci Boga* centrum kultury[70]. Dużo wskazuje na to, iż nacisk na skrajny indywidualizm wydawał się Wittgensteinowi stanowić bałwochwalczą postawę człowieka wobec problematyki egzystencjalnej w nowoczesności. Dlatego głosił on odmienną filozofię życia, która odnalazłaby spokój myśli poprzez ukonstytuowanie harmonii z pierwszym bóstwem – czyli *światem*. W odróżnieniu od Nietzschego Wittgenstein sugerował, że nie rozrost, lecz zaprzeczenie swojemu „niezależnemu ja", swojemu ego, jest jedyną właściwą drogą życiową.

> Życie jest niczym droga wzdłuż górskiej grani; z prawa i z lewa strome zbocza, po których niepowstrzymanie zsuwasz się w dół, w tym lub tamtym kierunku. Wciąż widzę ludzi zsuwających się tak i pytam: „Jak mógłby ten człowiek sobie pomóc!" A znaczy *to* „zaprzeć się wolnej woli". Ta właśnie postawa wyraża się w owej „wierze". Nie jest to jednak wiara *naukowa*, nie ma ona nic wspólnego z przekonaniami naukowymi[71].

W pewnym sensie Wittgenstein także proponuje „śmierć Boga" – ale nie Boga znienawidzonego przez Nietzschego, lecz tego bożka, którego Nietzsche tak bardzo pragnął wskrzesić i który by manifestował się oraz realizował poprzez wolę mocy (*Wille zur Macht*). W tym miejscu

---

[67] Por. L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, dz. cyt., s. 169.

[68] Por. G. Simmel, *Soziologie*, dz. cyt., s. 841–842.

[69] E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008, s. 117.

[70] Por. L. Wittgenstein, *The Big Typescript. TS 213*. Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch-Englisch, 2005, 413.

[71] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 99.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dostrzec można zwrot Wittgensteina w kierunku myśli judaistycznej, która polega na jasnym oddzieleniu pobożności od bałwochwalstwa i która przeciwstawia się anty-judaistycznej postawie Nietzschego[72]. Z punktu widzenia psychologii, propozycja Wittgensteina wydaje się prekursorska pod względem niektórych form współczesnej psychoterapii, które – będące pod wpływem wschodniej filozofii starożytnej – usiłują wskrzesić oraz rozszerzyć świadomość człowieka poprzez redukcję „ego"[73]. Z kolei z perspektywy socjologicznej Wittgenstein porusza problem, który dopiero w latach pięćdziesiątych został uchwycony jako problematyka tzw. pułapek społecznych: badacze społeczni zaczęli dostrzegać, iż postawa egoistyczna koreluje z pojmowaniem życia jako gry o sumie zerowej, która prowadzić może do pogorszenia się całej kondycji społecznej ze względu na destrukcję cennej wartości, jaką jest zaufanie międzyludzkie[74]. Warto w tym kontekście także zaznaczyć, iż Wittgenstein pojmował wiarę właśnie jako „ufność" – a nie jako przekonanie intelektualne[75]. Wiara nie wyraża się w żadnym rachunku prawdopodobieństwa, lecz w ogólnej postawie wobec życia i świata. Brak ufności, zdaniem Wittgensteina, powoduje, że człowiek jest jakby „*uwięziony* w pokoju, którego drzwi nie są zamknięte i otwierają się do wewnątrz; jednak nie przychodzi mu do głowy, by je *pociągnąć*, zamiast pchać"[76]. Z tego punktu widzenia postawa Nietzschego polega na nieustannym „pchaniu", na pragnieniu nieustannej walki z rzeczywistością oraz namiętnością tworzenia nowego świata, nowych wartości, aby w ten sposób docelowo przełamać krępujące bariery zarówno naturalne, jak i społeczne[77]. Ideałem Wittgensteina był, wprost przeciwnie, „spokój myśli"[78], który określał jako „pewien chłód",

[72] Być może w tym kontekście zrozumiała się staje wypowiedź Wittgensteina do swojego przyjaciela – Maurice O'Conner Drury, że o ile idee religijne przyjaciela wydają mu się być bardziej greckie niż biblijne, to jego własne są „stuprocentowo hebrajskie". Por. T. Labron, *Wittgenstein's Religious Point of View*, New York 2006, s. 74. O anty-judaistycznej postawie Nietzschego warto dodać, że nie jest ona jednoznacznie antysemicka – dotyczy raczej wzoru kulturowego aniżeli kwestii etnicznej, rasowej.

[73] Por. S. Walch, *Vom Ego zum Selbst. Grundlinien eines spirituellen Menschenbildes*, München 2011.

[74] Por. E. Hankiss, *Pułapki społeczne*, Warszawa 1986, s. 11–12.

[75] Tamże, s. 111.

[76] Tamże, s. 70.

[77] O egocentrycznej mentalności ponowoczesnego człowieka w sposób bardzo przekonujący pisze R. Funk w pracy. *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München 2005.

[78] Tamże, s. 73.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niczym „świątynia", która namiętnościom służy jako otoczenie, „nie wtrącając się do nich"[79].

Decentralizacja kulturowa stanowi więc szansę dla innego pojmowania życia i rzeczywistości, która wciąż nie została zrealizowana. Nietzsche proponuje rozrost „ego" – Wittgenstein przeciwnie, apeluje o poskromnienie swojego „niezależnego ja", aby móc się w wierze, tzn. w ufności odnieść do świata. Dlatego Wittgenstein radził rzecz następującą:

> Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w życiu, jest sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne, znika. To, że twoje życie jest problematyczne, znaczy, iż twoje życie nie pasuje do formy życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie pasowało do formy, zniknie wtedy to, co problematyczne[80].

Na podstawie całości powyższych wywodów można zaryzykować stwierdzenie, iż największym problemem człowieka, który powinien „zniknąć", jest jego pojmowanie siebie samego jako istoty odrębnej, niezależnej, suwerennej i autonomicznej wobec świata. Nietzscheański ideał nadczłowieka to wzór życia oparty na „pchaniu" się na świat ze swoimi myślami i fantazmatami. Z kolei Wittgensteinowski człowiek stanowiłby przeciwieństwo tego modelu antropologicznego: byłaby to istota skierowana do wewnątrz – jednak nie w celu zamknięcia się w indywidualizmie, lecz po to, aby zaprosić do swego wnętrza świat i żyć z nim w harmonii. „Staraj się być kochanym, a nie podziwianym" – radził Wittgenstein w roku 1940, stojąc tym samym w radykalnej opozycji do samolubnej postawy Nietzscheańskiego nadczłowieka.

Wobec tego należy na końcu zwrócić uwagę, iż późna filozofia Wittgensteina jest w opozycji do postępowej i zarazem ujednolicającej nowoczesności – aczkolwiek w inny sposób aniżeli popularne nurty postmodernizmu, które w duchu Nietzscheańskim ogłaszają „śmierć człowieka" jako kres podmiotowości. Co prawda, u Wittgensteina struktury językowe cechują się różnorodnością – ale nie są autonomiczne wobec podmiotu ludzkiego oraz samego procesu życia[81]. Albowiem to właśnie od orientacji życiowej człowieka zależeć będą znaczenia dotyczące sensu egzystencji oraz całokształt porządku kulturowego. Zamiast więc głosić konieczność zmiany charakteru człowieczeństwa,

---

[79] Tamże, s. 17.

[80] Tamże, s. 49.

[81] Por. L. Nagl, *Wittgenstein und die Postmoderne* [w:] *Wittgensteins Einfluß auf die Kultur der Gegenwart*, red. F. Wallner, A. Haselbach, Wien 1990, s. 67.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wittgenstein szukał drogi przeciwnej, która umożliwiłaby nam spojrzeć na problemy egzystencjalne człowieka i z ufnością powiedzieć: „takie oto jest ludzkie życie”[82].

WNIOSKI – *QUO VADIS*, CZŁOWIEKU PONOWOCZESNY?

Wittgenstein nie skrywał swojej niechęci do postępu nowoczesnej cywilizacji zachodniej, ponieważ obawiał się zapanowania mentalności scjentystycznej, która mogłaby zdewaluować korzyści płynącego z decentralizacji kulturowej Zachodu. Będąc nie tylko filozofem języka, ale także niezwykle wrażliwym na kwestie związane z filozofią życia i kultury, obawiał się, że cały postęp naukowy może okazać się klatką egzystencjalną. Język naukowy działa bowiem tylko na powierzchni, w czasie gdy problemy życia sięgają w głąb – nie tyle w sensie materialnym, ile w sensie językowym: „Problemy życia są nierozwiązywalne na powierzchni, dają się rozwiązać jedynie w głębi. Są nie do rozwiązania w wymiarach powierzchni”[83]. Choć rzeczywistość empiryczna nie dzieli się na warstwy – powierzchowna lub głęboka, niższa lub wyższa – to jednak nasz *stosunek* do świata i życia może być powierzchowny albo głęboki, niski bądź wysoki.

„Być może”, jak marzył Wittgenstein, „i ta cywilizacja wytworzy kiedyś kulturę. Kiedy to nastąpi, nastanie rzeczywista historia odkryć XVIII, XIX i XX stulecia, która będzie bardzo interesująca”[84]. Nowoczesność wznosi coraz większe budowle, zarówno na poziomie materialnym, jak i intelektualnym, co w konsekwencji zwiększa wydajność poszczególnych obszarów życia społecznego – ale nie przedstawia żadnej stabilnej aksjologii, dzięki której wzrastałby na poziomie duchowym. Pod pojęciem ducha nie pojmuję tutaj metafizycznej substancji niematerialnej, lecz wrażliwość na pytanie o sens życia, który według Wittgensteina nie może się na poziomie językowym mieścić w obrębie świata opisanego językiem naukowym, opisowym i analitycznym. Kiedy Wittgenstein stwierdza, że „sens świata” może leżeć poza nim samym[85], to nie ma na myśli jakiegoś miejsca poza światem empirycznym, lecz perspektywę, która przekraczałaby poczucie „niezależnego ja” – czyli auto-transcendencję. Cywilizacja nowoczesna, która ze

[82] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, dz. cyt., s. 14.

[83] Tamże, s. 114.

[84] Tamże, s. 101.

[85] L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., s. 80 (zdanie 6.41).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

względu na swój niepohamowany postęp obniża poziom kultury subiektywnej, zagraża człowiekowi w tym właśnie sensie, że wyklucza wszelkie gry językowe, czyli formy życia, które umożliwiłyby mu wyjście poza ciasne ramy ego. Dąży ona tym samym do wytworzenia kultury ponowoczesnej, w której symbole utraciły swoją „głębię" i stanowią jedynie płytką grę znaków, nie rozwiązującą problemów życiowych. Wittgensteina nie zadowalał taki obraz człowieka oraz kultury i pragnął naszkicować „podstawy budowli możliwej", aby w ten sposób móc rozważyć alternatywną drogę rozwoju kulturowego. Pod tym względem jego myśl była podobna do myśli Nietzschego, który także jako wielki krytyk nowoczesności wybiegał naprzód, w kierunku nowych możliwości uspołecznienia. Jednak w odróżnieniu od Wittgensteina, Nietzschemu marzyła się kultura elitarna, w której całe społeczeństwa pracują na rzecz wybitnych jednostek – czyli spełnionych egoistów. Wittgenstein spoglądał na możliwości rozwoju kulturowego z wprost przeciwnej perspektywy, w której jednostka będzie pracować „zgodnie z duchem całości"[86].

Przejście ku ponowoczesności, w której osiągnięcia nowoczesnej cywilizacji zaowocowałyby także rozwojem wysokiej kultury subiektywnej, musiałoby się więc Wittgensteinowi wydawać bardzo atrakcyjne. Ale w jakim kierunku owa kultura subiektywna mogłaby podążać? Istnieją dwie modalności, które się wzajemnie wykluczają: albo rozrost „ego", które będzie w stanie zapanować nad postępem cywilizacyjnym, albo jego poskromienie, co stawiałoby pod znakiem zapytania przyspieszający postęp cywilizacyjny, ponieważ odbiera człowiekowi wrażliwość dla innych form życia, wyrażających misterium samego bycia, które z kolei stanowi podstawę dla rozwoju kulturowego na poziomie subiektywnym. Wybór drogi kulturowej, którą wybierze Zachód, nie jest łatwy do przewidzenia. Także nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, która z tych dwóch opcji miałaby być tą właściwą i prawdziwą z punktu widzenia filozofii życia lub socjologii kultury. Sam Wittgenstein twierdził, że komuś, kto „sam siebie nie opanował" nie *wolno* „mówić prawdy"[87]. Prawo do głoszenia prawdy Wittgenstein przyznaje jedynie temu, „kto sam w niej *spoczywa*; nie zaś temu, który spoczywając jeszcze w fałszu, tylko raz sięgnie z niego po prawdę"[88].

[86] Jest to różnica podstawowa, która zarysowuje się już we wczesnym okresie intelektualnego rozwoju Wittgensteina, na którą także zwrócił uwagę Eddy Zemach. Por. M. Świerczyński, *Mistycyzm „wczesnego" Wittgensteina*, dz. cyt., s. 68.

[87] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 61.

[88] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Czy Nietzsche uczynił więc błąd, kiedy ogłosił prawdę o „kryzysie" Zachodu, nie mając panowania nad sobą, nie spoczywając w „prawdzie", którą – czasami humorystycznie, a czasami z ponurą powagą – tak emfatycznie głosił? Jedno wydaje się pewne: zarówno Nietzsche, jak i Wittgenstein traktowali filozofię i życie jako integralną całość, która realizuje się w praktyce kulturowej w wymiarze społecznym. Nie powinno być więc nadużyciem potraktowanie ich własnego rozwoju życiowego jako wskazówki, a może nawet jako świadectwa ich przekazu filozoficznego. Być może więc warto przypomnieć, iż krzewiciel idei „nadczłowieka" skończył swe życie w stanie załamania psychicznego, powtarzając opiekującej się nim matce gorzkie słowa: „jestem głupi"[89]. Z kolei Wittgenstein, który głosił wyrzeczenie się postawy egocentrycznej, podobno tuż przed swoją śmiercią poprosił swojego lekarza, aby ten przekazał jego bliskim wiadomość, że miał „wspaniałe życie"[90]. Przypadek?

LUDWIG WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF CULTURE AND LIFE – AN ALTERNATIVE TO POSTMODERNITY

Summary

In the present article I outline the main differences between Nietzsche and Wittgenstein concerning the anthropological and cultural dimension of social life. One of the most crucial aspects of social life is the image of man as the axiological point of reference. Although Wittgenstein, like Nietzsche, observed and criticized the simultaneousness decline of culture and progress of Western civilization, I argue that Wittgenstein poses an alternative view on the human condition and the possibilities of overcoming the cultural crisis of modernity. Unlike Nietzsche, who suggested that the only solution is a radical transformation of man into the *Übermensch*, Wittgenstein proposes harmony with the world and taming the human ego. Wittgenstein's philosophy of culture and life can be regarded as an alternative for the transition of the Western culture from modernity to postmodernity based on the belief in the potential of the human being and humankind.

Markus Lipowicz

[89] R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist. Band 1*, Berlin 1998, s. 280.

[90] M. Steinweg, *Behauptungsphilosophie*, Berlin 2006, s. 41.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

ADRIANA WARMBIER
(Kraków)

SPÓR O POJĘCIE INTERSUBIEKTYWNOŚCI. TRANSCENDENTALIZM ETYCZNY A PODMIOTOWA TREŚĆ DOŚWIADCZENIA[1]

> Jeżeli przez system „zamknięty" rozumie się absolutnie odcięty [od reszty] system, to wtedy taki system w obrębie realnego świata jest niemożliwy. „Absolutnie odcięty" zaś jest system, jeżeli przez cały czas jego istnienia, który w zasadzie musiałby być nieskończony, nie zachodzą w ogóle żadne związki przyczynowe pomiędzy nim a otaczającym go światem: ani nie podlega on oddziaływaniom zewnętrznego świata, ani sam nie wywiera jakichkolwiek oddziaływań na ten świat. Samo istnienie takiego systemu nie byłoby wcale uwarunkowane przez istnienie jakiegoś stanu „zewnętrznego świata". Jednak absolutnie zamknięty system jest niemożliwy, gdyż stanowiłby on w świecie, by się tak wyrazić, pewien świat dla siebie i nie dałoby się podać żadnej podstawy jedności tego świata [...] Ale obok absolutnie zamkniętych systemów da się odróżnić systemy względnie zamknięte, albo lepiej: względnie izolowane, których występowanie w realnym świecie wydaje się zupełnie możliwe. System zaś jest względnie izolowany, jeżeli jest tylko czasowo i pod pewnym względem „izolowany", i to zawsze tylko do pewnej określonej granicy albo lepiej: do pewnego określonego stopnia jest izolowany, natomiast pod innymi względami izolowany nie jest[2].

[1] Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2012/07/D/HS1/01099 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

[2] R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1981, s. 111–112.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Intersubiektywność jest jedną z podstawowych kategorii, która określa przestrzeń relacji międzyludzkich. Opisuje ona złożoność wzajemnego oddziaływania wielu różnych czynników, które tworzą, jak wyraził się Ingarden, „systemy względnie izolowane", innymi słowy wielość indywidualnych podmiotów. Kategoria ta doczekała się licznych odmiennych ujęć teoretycznych rozwijanych zarówno na gruncie nauk społecznych, jak i w obrębie nauk przyrodniczych. W wyniku stosowania pojęcia intersubiektywności w różnych kontekstach badawczych (etyka, religia, teoria prawa, teoria komunikacji, socjologia, psychologia) pole znaczeniowe oraz zakres jego obowiązywania uległy znacznemu rozszerzeniu, uzyskując specyficzną złożoność i dynamikę[3]. W myśli współczesnej zagadnienie relacji międzyosobowych stało się wyjątkowo problematyczne, przybierając postać polemicznych rozstrzygnięć, które można podzielić na dwie grupy. Pierwsza grupa dotyczy stanowisk zorientowanych metafizycznie, stawiających pytanie o źródło oraz możliwość odniesienia do innych „ja". Druga skupiona jest wokół zagadnień teoriopoznawczych (epistemologicznych). Zarówno metafizyczne, jak i epistemologiczne podejście do problemu intersubiektywności związane jest z przyjęciem założenia odnośnie tego, co stanowi punkt wyjścia w opisie relacji międzyosobowych. Zasadniczo wybór dotyczy dwóch odmiennych strategii teoretycznych. Pierwsza przyjmuje, że punktem wyjścia badania sfery tego, co międzypodmiotowe, jest subiektywność, z której usiłuje się wywieść istotę relacji osobowych. Założenie to charakteryzuje perspektywę fenomenologiczną, na której ciąży dziedzictwo Kartezjańskie, uprzywilejowujące jednostkową świadomość. Druga strategia polega na wyjściu od istnienia wspólnej płaszczyzny intersubiektywności, np. języka, kultury (J. Habermas, H. G. Gadamer, Ch. Taylor) lub szerzej, „współbycia" (M. Heidegger) i uznania jej jako fakt pierwotny.

Perspektywa fenomenologiczna, której zwolennicy w całej tradycji filozoficznej poświęcili najwięcej uwagi różnym aspektom intersubiektywności, okazuje się niewystarczająca, zwłaszcza w kwestii niemożności przekroczenia nieustannie utrzymującej się asymetrii między „ja" a innym. Pytanie, jak zapewnić wzajemność między podmiotami, częściej skłania do opowiedzenia się za drugą strategią niż do szukania

[3] Problem konceptualizacji pojęcia intersubiektywności, jego historyczne oraz współczesne postacie opisane są w szerokim kontekście teoretyczno-praktycznym w pracy zbiorowej pt. *Intersubiektywność*. Zob. *Intersubiektywność*, pod red. P. Makowskiego, Universitas, Kraków 2012.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odpowiedzi w obrębie pierwszej[4]. Założenie odnoszące się do wspólnej podstawy intersubiektywności jest obiecujące nie tylko teoretycznie, lecz także pragmatycznie; przede wszystkim pozwala rozstrzygnąć aporię perspektywy pierwszoosobowej, w którą uwikłana jest fenomenologia. W konsekwencji strategia ta daje możliwość odmiennego ujęcia takich pojęć, jak podmiot, świadomość, samowiedza czy tożsamość. Zagadnienie intersubiektywności nie jest neutralne wobec powyższych terminów, lecz zawsze zakłada już pewną ich interpretację. Przedmiotem sporu jest zakorzeniona w nowożytnej metafizyce wykładnia, która za podstawę przyjmuje implikowaną przez pojęcie intersubiektywności genealogię samej relacji[5]. W wykładnię tę wymierzone jest ostrze wielu krytyk (m.in. M. Heideggera, H. G. Gadamera, filozofów dialogu, E. Lévinasa, P. Ricoeura, J. Lacana, J. Derridy), które opierając się na analizie semantyczno-etymologicznej ujawniają problematyczność leżących u jej podstawy rozstrzygnięć ontologicznych. Pozytywna część krytyki polega na zawieszeniu wszelkich wstępnych przesądzeń, dotyczących charakteru odniesienia „ja" do innego oraz ich pojmowania. W konsekwencji tego rodzaju podejścia pojęcie intersubiektywności rozumiane jest jako sfera wzajemnych odniesień, w której konstytuuje się podmiotowość. Podmiotowość nie jest tu ujęta jako to, co jest już dane, co samo siebie ustanawia oraz uzasadnia, lecz jest tym, co dla swojego ukonstytuowania (ujawnienia) potrzebuje przestrzeni relacji. Dialektyka ta pozwala na istotne przesunięcie akcentu w operatywności pojęcia intersubiektywności. Dlatego uważam, że warto przyjrzeć się jej z bliska.

Poniżej skupię się na dwóch polemicznych kontekstach obecnych we współczesnej myśli filozoficznej, w obrębie których pojęcie intersubiektywności posiada dwa odmienne sensy i funkcje oraz wykażę, które z ujęć jest z wielu istotnych powodów mniej problematyczne. Oba podejścia pokazują do pewnego stopnia nieadekwatność pojęcia intersubiektywności, które oznacza relację między dwoma odrębnymi, ukonstytuowanymi podmiotami wchodzącymi ze sobą [wtórnie] w in-

[4] Nie znaczy to, że perspektywa fenomenologiczna została całkowicie zarzucona w badaniach nad intersubiektywnością. O jej przydatności oraz konieczności zniuansowania pisze między innymi Dan Zahavi. Zob. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2005, s. 147–177.

[5] O zakorzenieniu pojęcia intersubiektywności w nowożytnej metafizycznej wykładni oraz pojawieniu się kontrwykładni pisze Paweł Dybel w artykule *Kłopot z „intersubiektywnością"*. Zob. *Intersubiektywność...*, s. 17–18.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

terakcję. Analizując współczesne tendencje, polegające na modyfikacji sposobu posługiwania się pojęciem intersubiektywności, szczególną uwagę zwrócę na powiązane z nim kategorie: podmiotu, tożsamości oraz świadomości.

Pierwszy kontekst badawczy związany jest ze stanowiskiem prowadzącym do „transcendentalizacji" etyki. Rozważania dotyczące praktycznej działalności człowieka prowadzone są zasadniczo na poziomie metafizycznym. Rozstrzygnięcia dokonane w obszarze metafizyki aporetyzują argumentację formułowaną na rzecz psychologicznego wymiaru relacji międzyludzkich. Przejście od fundamentalnego pytania o ostateczne źródło „relacji" etycznej, której istota polega na nietematyzowalności, innymi słowy, od pytania o warunek możliwości etyki, która, jak twierdzi Emmanuel Lévinas, jest bardziej ontologiczna niż sama ontologia, będąc sposobem naszego istnienia[6], do podmiotu określonego przez czas, będącego przedmiotem doświadczenia zmysłowego, nie jest możliwe.

Ontologizacja etyki, która w ostatecznym rozrachunku sprowadza się do transcendentalizmu, stanowi odpowiedź na metafizyczną tradycję Zachodu, w której dominującą rolę, z jednej strony, pełni nowożytna interpretacja kartezjanizmu wraz z koncepcją autonomicznego, samoustanawiającego się podmiotu *ego cogito*, z drugiej strony, kantowskie czyste pojęcie Ja transcendentalnego oraz związana z nim idea jedności transcendentalnej apercepcji[7]. Nowożytne odczytanie filozofii Kartezjusza uprzywilejowało monadyczne rozumienie podmiotu *ego cogito*, zakładające, że pierwotne jest bezpośrednie odniesienie „ja" do siebie samego. W filozofii krytycznej Kanta podmiot sprowadzony jest do „logicznej konieczności", będąc jedynie czystym pojęciem rozumu, pojęciem niczym nieuwarunkowanej przyczyny procesu poznawczego.

Przechodząc do dziedziny moralności, gdzie pytanie o „ja" nie sprowadza się do logicznego problemu spekulatywnego rozumu, lecz jest pytaniem o ludzkie „ja'', o podmiot działania praktycznego, nadal nie mamy do czynienia z „ja" ujętym jako przedmiot doświadczenia zmysłowego, lecz z absolutnym Ja praktycznej aktywności rozumu, z pod-

[6] Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 144–169.

[7] O ile teoria syntezy apriorycznej stanowi najbardziej kontrowersyjną składową kantyzmu, o tyle oddzielenie dziedziny prawd spekulatywnego rozumu od dziedziny praktycznej działalności człowieka znajduje uznanie wśród wielu współczesnych filozofów.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

miotem–noumenem, który jest niepoznawalną rzeczą samą w sobie[8]. I choć obiecujący Kantowski gest teoretyczny polegający na uznaniu niezależności sfery praktycznej od obszaru rozważań spekulatywnego rozumu posłużył jako podstawa dla sformułowania wyjściowych założeń współczesnych projektów etycznych, to w dalszej perspektywie ukazującej złożoność procesu zdobywania samowiedzy okazał się niewystarczający. Konsekwencją braku zadawalającego rozwiązania jest obecna w późnej filozofii Heideggera oraz w filozofii Lévinasa tendencja prowadząca do pasywizacji „podmiotu".

Drugi kontekst, w jakim pojawia się pojęcie intersubiektywności, dotyczy podejścia usiłującego osłabić transcendentalizm etyczny poprzez zabieg „etyzacji" relacji poznawczej. Punktem wyjścia jest tutaj psychologiczny poziom relacji międzyludzkich, ja empiryczne określone przez czas i przestrzeń, będące nie tylko przedmiotem intencjonalności, lecz także jej podmiotem. Podejście to realizowane jest na dwóch drogach albo poprzez przyjęcie prymatu relacji etycznej przed relacją poznawczą, albo poprzez inkorporowanie pierwszej przez drugą. Powyższe ujęcie intersubiektywności bliskie jest założeniom między innymi filozofii dialogu, myśli Ch. Taylora i A. MacIntyre'a oraz filozofii Paula Ricoeura, w której przestrzeń relacji międzyludzkich jest częścią szerszego projektu dotyczącego podmiotowości dialektycznej wyrażonej w formule *soi-même comme un autre* [ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym][9].

Wspólną cechą obu kontekstów jest tendencja polegająca na dążeniu do przezwyciężenia monadycznego ujęcia podmiotowości (lub wręcz eliminacji podmiotu poprzez jego całkowitą pasywizację, do czego prowadzi w ostatecznym rozrachunku argumentacja Lévinasa). Usiłowania te realizowane są na drodze określonej strategii teoretycznej, zasadzającej się na rozpatrywaniu intersubiektywności na styku trzech ściśle połączonych ze sobą płaszczyzn: ontologii, metafizyki i transcendentalizmu. Wyjściową tezą obu stanowisk jest przekonanie, iż „ja" rozpoznaje siebie nie jako monadę, lecz zawsze w podwojeniu. Przestrzeń refleksji, tj. odniesienia „ja" do samego siebie, nie jest

[8] Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1992, s. 60–61.

[9] Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2003. Bogdan Chełstowski proponuje, by tytułową formułę tłumaczyć jako „ten-który-jest-sobą-samym-jako-inny". O koncepcji podmiotu dialektycznego w filozofii Paula Ricoeura piszę w książce pt. *Podmiotowość i tożsamość. Paula Ricoeura filozofia podmiotu*, Kraków 2015 (w druku).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

źródłowo monologiczna. Realizacja powyższej tezy obwarowana jest odmiennymi założeniami. O ile argumentacja między innymi Ricoeura, Taylora i MacIntyre'a dotycząca natury relacji ja–inny zachowuje symetryczność jej członów, rozważania Lévinasa zmierzają do uzasadnienia ich źródłowej asymetryczności. W efekcie obu zabiegów otrzymujemy dwa różne projekty etyki, odmienne koncepcje podmiotu przeżycia etycznego oraz dwa sposoby konceptualizacji sfery „pomiędzy".

1. Jednym z następstw XIX i XX-wiecznej krytyki podmiotu było sproblematyzowanie rozumienia relacji ja-inny. Z uwagi na interesującą nas kwestię, dotyczącą ujęcia intersubiektywności w kontekście transcendentalizmu etycznego pozwolę sobie pominąć szczegółowe założenia wielofrontowej krytyki podmiotowości i przywołam jedynie dwa kluczowe stanowiska, będące stałym punktem odniesienia sporu o sferę relacji międzyludzkich. Pierwsze zakorzenione jest w filozofii Heideggera, w koncepcji dziejowości ludzkiego bytu wyrażonego jako *Dasein* lub, ściślej rzecz ujmując, w fenomenie „współbycia" *Mitsein*. Drugie stanowisko sytuujące się na przeciwległym biegunie prezentuje Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*. W Medytacji piątej „intersubiektywność", tj. odniesienie do innych oraz do dzielonego z nimi „świata życia", zostaje określona jako przynależąca w sposób immanentny do Ja transcendentalnego. „Transcendentalny sens świata" odsłaniający się w podmiotowości transcendentalnej ujawnia świat, który jest światem wspólnego uniwersalnego sensu. Dzielić z innymi „świat życia" oznacza uczestniczyć w przestrzeni *a priori* określonego sensu. Podstawą możliwości odniesienia do innych jest transcendentalne Ja:

> [...] w systematycznym rozwijaniu procedury transcendentalno-fenomenologicznego wydobywania zasobów apodyktycznie danego ego musi się w końcu odsłonić również transcendentalny sens świata, musi się odsłonić w jego pełnej konkretności, w której świat ten stanowi nasz, wspólny nam wszystkim, nieustannie istniejący świat życia. Dotyczy to także wszystkich szczegółowych postaci światów otaczających (*umweltliche Sondergestalten*), w których świat nasz przedstawia się nam odpowiednio do naszego osobistego wychowania i stopnia rozwoju bądź odpowiednio do naszej przynależności (*Mitgliedschaft*) do tego lub owego narodu, do tego lub owego kręgu kulturowego. Wszędzie tutaj panuje pewna przepisana prawami istotowymi konieczność, resp. pewien przez istotę określany styl, który źródło swej konieczności znajduje w transcendentalnym ego, a następnie w odsłaniającej się w tym ego transcendentalnej intersubiektywności, czerpiąc ją zatem z istotowych form transcendentalnej motywacji i transcendentalnej konstytucji[10].

[10] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, *z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 203–204.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Intersubiektywność transcendentalna w ujęciu Husserla ma swoje źródło w ja transcendentalnym, które z istoty otwarte jest na innych. Ja transcendentalne ujmuje siebie jako podstawę wszelkiego odniesienia do innych dzielących wspólny „świat życia". Przypisywana podmiotowości źródłowość oraz uniwersalizacja i ujednolicenie sensu stanowią tę część tradycji filozofii transcendentalnej, która rodzi najwięcej napięć i sporów wokół kwestii intersubiektywności.

Heideggerowska koncepcja „współbycia-tu-oto" *Mitdasein* nie tylko przesuwa akcent z przyjętej przez Husserla podmiotowości transcendentalnej na jednostkowe „bycie-tu-oto" *Dasein*, które będąc w świecie bytuje już zawsze z innymi, lecz przede wszystkim poddaje w wątpliwość samo rozumowanie zakładające istnienie takiego rodzaju podmiotu, który stanowi ośrodek wszelkich relacji do innych oraz który odnosi do siebie jako podstawy wszystko to, czego doświadcza w nich i ze względu na nich w otaczającym świecie. Transcendentalny sens świata, o jakim mówi Husserl, oznacza „bycie-w-świecie", w którym sens z góry jest już ustalony. U Heideggera owa wspólna „intersubiektywna" przestrzeń życia („bycie-tu-także z nimi") nie jest dana *a priori*, lecz jest zadana, ona musi się dopiero uformować. Otwarcie na innych, owo *Mitdasein* stanowi samą możliwość wspólnoty sensu, nic nie zostaje tutaj z góry przesądzone[11]. Rozumiejące odnoszenie się do bycia otwiera możliwość „współbycia" *Mitsein* oraz „współbycie" pojęte jako ontologiczno-egzystencjalny wyznacznik bytu ludzkiego umożliwia jego otwarcie na bycie, które ma charakter dziejowy. Wspólnota sensu pojęta jako możliwość będzie kształtowała się w horyzoncie czasu. Wątek ten Heidegger zaczerpnął od Arystotelesa, lecz rozwinął go posługując się metodą Husserla.

> Na podstawie tego *wspólnego* bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Świat jestestwa to współświat (*Mitwelt*) [...] Nie spotykamy innych przez uprzednie ujmowanie najbliżej obecnego własnego podmiotu odróżnianego od pozostałych, także występujących podmiotów; nie spotykamy innych na drodze jakiegoś przyglądania się najpierw samemu sobie, które by dopiero ustalało przeciwny człon różnicy[12].

Rozumienie bycia oznacza rozumiejące odniesienie do innych, w samym byciu otwiera się możność ich istnienia, która urzeczywistnia się w każdym jednostkowym bycie. Ujęcie Heideggera, które zasadni-

[11] Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 151–161, 172–180.

[12] Tamże, s. 152.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czo różni się od ujęcia Husserla (pierwszy skupia rozważania wokół subiektywności egzystencjalnej, tj. skończonej i heteronomicznej, drugi zwraca się ku podmiotowości transcendentalnej, *Sinngebung*, „subiektywności bardziej obiektywnej niż wszelka obiektywność") utorowało drogę koncepcjom „intersubiektywności" obecnym w myśli Gadamera, Ricoeura i Lévinasa. Lecz u każdego w inny sposób oraz z różnym stopniem polemiczności, co przyniosło w efekcie odmienne projekty etyczne oraz dwie różne wizje subiektywności. O ile Ricoeur w punkcie wyjścia zakłada, że składową konstytutywną podmiotu jest obecność innych niż ja sam, Lévinas rozpoczyna argumentację od sformułowania hipotezy na rzecz metafizyki radykalnego odosobnienia, która stanowi odpowiedź na Heideggerowskie „współbycie-tu-oto". Zdaniem autora *Całości i nieskończoności*, koncepcja *Mitdasein* w ostatecznym rozrachunku stanowi dziedzictwo „eleackiego pojęcia bytu" oraz Platońskiej metafory światła, które nie pozwalają refleksji filozoficznej wyjść poza struktury teoretyczne podmiotowo-przedmiotowego opisu[13]. Radykalizm metafizyki „odosobnienia", którego konsekwencje nie zostały przez Lévinasa do końca zbadane, ma swoje źródło w przeprowadzonej przez niego fenomenologicznej analizie doświadczenia, gdzie na pierwszy plan wysunięty został aktowy (podmiotowy) wymiar intencjonalności. Podmiot rozumiany przez Lévinasa wyłącznie jako kategoria teoriopoznawcza jest synonimem aktywności „solipsystycznego'' rozumu, która przejawia się w doświadczeniu[14]. Przedstawieniowy charakter bytu odpowiada wyłanianiu się człowieka jako podmiotu. W aktowym wymiarze doświadczenia podmiotowość rozumiana jest jako to, co określa się poprzez relację z tym, co pochodzi wyłącznie od niej samej. Wszystkie analizy, na mocy których Lévinas buduje argumentację, przyjmują za punkt odniesienia ten rodzaj ujmowania

[13] Związek filozofii Lévinasa z myślą Heideggera nie jest jednoznaczny. W latach trzydziestych i czterdziestych Lévinas zafascynowany był Heideggerowską egzystencjalną interpretacją fenomenologii, przeciwstawiającą Husserlowskiemu autonomicznemu Ja podmiotowość „rzuconą" w świat, skończoną i heteronomiczną. Z czasem, w miarę rozwijania własnej myśli, centralna idea filozofii Heideggera: pytanie o możliwość rozumienia bycia wydała się Lévinasowi nadal uwikłana w zależność dotyczącą relacji podmiotowo-przedmiotowej. W dojrzałej twórczości Lévinasa myśl Heideggera interpretowana jest jako część tradycji ontologicznej, do której należy sięgająca Platona filozofia tożsamości lub Tego Samego, z którą Lévinas usiłuje zerwać. Heideggerowski związek jednostkowej egzystencji z byciem uległ tak mocnemu zacieśnieniu, że zdaniem Lévinasa zatarty został dystans umożliwiający relację z innym.

[14] Zob. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 69–70.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

podmiotu. Dlatego interesujące nas zagadnienie „intersubiektywności", problem tego, co dzieje się w sferze międzyosobowej, trzeba poprzedzić badaniami dotyczącymi formowania się w myśli Lévinasa „subiektywności" powstałej na gruzach podmiotu pojmowanego jako kategoria teoriopoznawcza. W dalszej części będę starała się wykazać, czym jest ustanowienie odniesienia ja do innego oraz w jakiej mierze argumentacja Lévinasa stanowi część tradycji transcendentalnej.

2. Przeciwstawienie się uznaniu prymatu wiedzy (intencjonalności) w rozpoznawaniu bytu ludzkiego, stanowiące punt wyjścia rozważań Lévinasa, obecne jest także w myśli Heideggera. Lecz o ile Heidegger stawia pytanie o możliwość rozumienia bycia, dokonując w ten sposób przemieszczenia problematyki bycia z poziomu ontologii na poziom transcendentalny, Lévinas szuka uzasadnienia dla przedteoretycznej (przedpoznawczej) nietreściowej relacji z innym. Relacja ta (lub jak ją określa Lévinas „nie-relacja") stanowi źródłowe doświadczenie etyczne, jest wyrazem innej intencjonalności, która jest niezależna od podmiotowo-przedmiotowego odniesienia, która nie ma w sobie nic z aktowości, nie jest biegunem tożsamości, lecz jest czystą biernością, która znosi pierwszeństwo nadawanego sensu wobec przedstawienia przedmiotu. „Inność" intencjonalności polega na tym, że jest ona pozbawiona tego, co stanowiło jej podstawę – tj. Ja manifestującego swoją wolność w każdym akcie konstytucji. W konkluzji jednej z prezentacji filozofii Husserla Lévinas stawia pytanie:

> Lecz w jakim sensie Ja jest źródłem każdego aktu? Jest nim właśnie w tej mierze, w jakiej się ustanawia ten przystanek, tę *pozycję*, tę tezę służącą za podstawę każdej identyfikacji prowadzącej do syntetycznej konstytucji przedmiotu w oczywistości. [...] Myślenie nie jest więc po prostu dziedziną, w której Ja manifestuje swoja wolność: fakt posiadania sensu jest samą manifestacją wolności. Przeciwieństwo między aktywnością a teorią zostało przez Husserla zniesione w jego koncepcji oczywistości. Na tym polega cała oryginalność jego teorii intencjonalności i wolności. Intencjonalność jest samym spełnieniem wolności. […] Źródłowa aktywność podmiotu jest intencjonalnością, to znaczy myśleniem posiadającym sens[15].

Odpowiedzią Lévinasa na Husserlowską źródłowość intencjonalności jest źródłowość doświadczenia etycznego, które dokonuje się poza czasoprzestrzennym horyzontem. Warunek możliwości etyki, tym samym zaś warunek możliwości ukonstytuowania się „podmiotu etycz-

[15] E. Lévinas, *Odkrywając egzystencje z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 42, 51.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nego", znajduje się poza systemem (poza subiektywnością). Doświadczenie etyczne, o którym mówi Lévinas, możliwe jest dzięki sytuacji bycia przedmiotem intencjonalności a nie jej podmiotem. Perspektywa ta oznacza wyjście poza porządek wszelkiego doświadczenia i przeniesienie sensu poza uobecnianie (sens etyczny nie może być „pomyślany").

In zawarte w infinitum, nie jest byle jakim „nie": jego negatywność jest podmiotowością podmiotu wykraczającego poza intencjonalność. Różnica między skończonością i Nieskończonością to nie-obojętność Nieskończoności wobec skończoności, umożliwiająca samą podmiotowość[16].

Husserl po dokonaniu szeregu redukcji dochodzi ostatecznie do momentu, w którym zmuszony jest przyznać „Ja" transcendentalnemu priorytet w procesie konstytucji sensu. W ten sposób to, co na poziomie fenomenologicznym, tj. na poziomie jawienia się fenomenów, było jeszcze transcendentne wobec podmiotu, na poziomie wyższym okazuje się jego dziełem. Byt poznawany sprowadzony jest do roli przedmiotu, korelatu relacji, w której rolę nadrzędną pełni podmiot, tj. przestaje być samodzielnym, tj. innym bytem[17], a staje się bytem dla mnie i jedynie jako taki istnieje[18]. W pracy *Całość i nieskończoność* Lévinas pisze:

Tematyzacja i konceptualizacja, które są zresztą nierozłączne, nie pozwalają na zawarcie pokoju z tym, co inne, lecz niszczą je lub biorą w posiadanie. Posiadanie afirmuje wprawdzie to, co inne, ale przez negację jego niezależności[19].

Wiedzę łączy z posiadaniem i przemocą fakt dominacji Toż-samego[20]. Podmiot jest więc wolny i egoistyczny, stanowi centrum własnego świata. Co więcej, są to cechy konstytutywne jego istoty:

Możliwość posiadania, to znaczy zawieszania samej inności tego, co jest inne tylko na pierwszy rzut oka i w stosunku do mnie – określa sposób bycia Toż-samego[21].

---

[16] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 126.

[17] Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 32.

[18] Zob. tamże, s. 139. [...] *struktura przedstawiania jako jednostronnego określania innego przez Toż-samego polega właśnie na tym, że obecny jest Toż-samy, inne zaś jest obecne dla Toż-samego. Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja Ja i przedmiotu* [...].

[19] Tamże, s. 35.

[20] Zob. E. Lévinas, *Trudna wolność, Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext", Gdynia 1991, s. 7.

[21] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności...*, s. 24.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Istota podmiotu wyklucza wszelkie otwarcie na transcendencję, zamyka go wewnątrz jego świata. *Solipsyzm nie jest ani jakąś aberracją, ani sofizmatem: to sama struktura rozumu*[22]. To właśnie „Toż-samy" staje się imieniem podmiotu, którego istnienie równoznaczne jest z chwilowym jedynie wykraczaniem poza granice immanencji, zakończonym powrotem, utożsamieniem się i odzyskaniem stanu doskonałej jedności z samym sobą.

Pojęciu konstytucji, które odpowiada temu, co dzieje się na poziomie doświadczenia, tj. „konstytucji *alter ego*", Lévinas przeciwstawia pojęcie spotkania. W eseju *Przemoc i metafizyka* Derrida, krytykując ujęcie Lévinasa, twierdzi, że sam Husserl starał się wykazać, iż traktowanie konstytucji wyłącznie w sensie, który stanowi opozycję w stosunku do pojęcia spotkania, jest dużym uproszczeniem[23]. W *Medytacji piątej* Husserl pisze:

> Ale jak wówczas mają się rzeczy z innymi ego, które nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzania zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako Inni [...] doświadczam ich zarazem jako podmioty tego świata, doświadczające tego samego świata, którego ja sam doświadczam, jako podmioty, które swym doświadczeniem ogarniają przy tym także mnie samego, ogarniają mnie, gdy doświadczam tego świata, a w nim owych Innych[24].

Lévinasa nie przekonuje argumentacja Husserla, u którego w ostatecznym rozrachunku *żadna wyższa siła nie poprzedza praktyki myśli i nie włada nią. Myślenie jest absolutnie autonomiczne*[25]. Sens konstytucji wyraża się w akcie obiektywizowania. Intencjonalność jest źródłową aktywnością podmiotu. Relacja społeczna przynależy do myśli, *zanim stanie się wcześniejszym niż myśl zaangażowaniem pod-*

[22] E. Lévinas, *Czas i to, co inne...*, s. 60. Por. E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser–à –l'autre*, éd. Grasset & Fasquelle, Paris 1991, s. 26. *Le vivant n'est donc pas sans conscience, mais il a une conscience sans problèmes, c'est-à-dire sans extériorité [...], conscience qui ne se soucie pas de se situer par rapport a une extériorité.* [Osoba nie jest więc pozbawiona świadomości, lecz ma świadomość bezproblemową, to znaczy bez zewnętrzności [...], świadomość, która nie martwi się o swoje usytuowanie w relacji do zewnętrzności. Tłum. A. W.]

[23] Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa* [w:] J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 133–266. Zob. E. Husserl, *Byt a podmiotowość transcendentalna*, tłum. B. Baran [w:] *Od Husserla do Lévinasa*, red. W. Stróżewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1987, s. 196–197.

[24] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 131, 133.

[25] E. Lévinas, *Odkrywając egzystencje z Husserlem i Heideggerem...*, s. 50.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

miotu[26]. Dlatego zdaniem Lévinasa tylko radykalna zewnętrzność gwarantuje pozostanie poza porządkiem przedstawienia, ponieważ nie może ona stać się przedmiotem intencjonalności świadomości, w której afirmuje się wola i refleksja.

Husserlowskie pojęcie intencjonalności i zmysłowości nie jest pozbawione dwuznaczności, co pozwala snuć przypuszczenia o nieurzeczywistnionych możliwościach rozumienia relacji społecznej lub ponowić pytanie, na czym polega przejście od idei do tego, co inne. Lévinas zauważa u Husserla tę dwuznaczność i wykorzystuje ją, wskazując możliwość wykroczenia poza solipsyzm monady, w której konstytuuje się sens każdej rzeczywistości. W komentarzu dotyczącym Husserlowskiego ujęcia kategorii intersubiektywności Lévinas dodaje:

> Położyć kres idei pokrywania się myślenia i stosunku podmiotowo-przedmiotowego to pozwolić na ukazanie się relacji z innym, która nie będzie ani nieznośnym ograniczaniem myślącego podmiotu, ani zwykłym pochłonięciem tego innego przeze mnie pod postacią treści. Tam, gdzie każda *Sinngebung* była dziełem suwerennego Ja, inny mógł bowiem być tylko wchłonięty w przedstawieniu. Lecz w fenomenologii, gdzie aktywność totalizującego i totalitarnego przedstawienia jest już przekroczona w jego własnej intencji, *gdzie przedstawienie zostało już umieszczone w horyzontach, których w pewnym sensie nie chciało, ale bez których nie może się obejść – możliwa staje się Sinngebung etyczna, to znaczy z istoty uwzględniająca Innego. U samego Husserla, w konstytucji intersubiektywności, przedsięwzięciu wychodzącym od aktów obiektywizujących, budzą się nieoczekiwanie relacje społeczne, niesprowadzalne do obiektywizującej konstytucji, która zamierzała je ukołysać w swoim rytmie*[27] [podkreślenie A. W.].

Horyzonty przedstawienia, które nieoczekiwanie ujawniły to, czego same nie zakładały, co je poniekąd rozbija i przekracza, odsłaniają czas przeżywany (tj. czasowy horyzont przedmiotu). W fenomenologii Husserla obecne są dwa ujęcia czasu. Czas rozumiany jest albo jako negatywna forma intencjonalności podmiotu konstytuująca strumień przeżyć świadomości; albo czas konstytuując się w tzw. modyfikacjach retencjonalnych, które są procesem pasywnym, stanowi formę bierności podmiotu. Intencjonalność nie jest w stanie go uchwycić, ponieważ każda kolejna „praimpresja" rozbija jej jedność[28], tym samym zaś

[26] Tamże, s. 51.

[27] Tamże, s. 141.

[28] O różnicy między pasywnością modyfikacji retencjonalnych a przypomnieniem, które zachodzi przy aktywnym udziale podmiotu, w kontekście dwóch ujęć czasu pisze między innymi Dan Zahavi. Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 107–129. Zob. także. J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 275–276.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rozrywa solipsyzm monady. Analiza retencji, jak twierdzi Husserl, prowadzi do istotnego rozszerzenia dziedziny fenomenologii. Dla Lévinasa badania dotyczące świadomości czasowego horyzontu przedmiotu, które wydobyły zmarginalizowany wątek pasywności, dają sposobność ponownego przemyślenia kwestii podmiotowości. Nowa perspektywa przyjmuje możliwość *Sinngebung* etycznej, w którą wpisany jest Inny oraz która wykracza poza ujęcie podmiotu-monady, który jest wolny i absolutny, którego *współistnienie z czymś innym, zanim stanie się obcowaniem, jest związkiem rozumienia* oraz który jest początkiem, miejscem, w którym każda rzecz odpowiada za samą siebie i samej sobie[29]. Punktem wyjścia argumentacji Lévinasa, która prowadzi do określonego rozumienia subiektywności oraz ściśle związanego z nią sensu tego, co dzieje się w sferze „między", jest krytyka klasycznej metafizyki. Pozytywną częścią tej krytyki jest metafizyka relacji etycznej.

3. Chcąc przebudować klasyczną metafizykę Lévinas rozpoczyna od gestu rozbicia immanencji Ja tożsamego z samym sobą, tj. Ja pozostającego-tym-samym, tożsamym bytem, substancją. Zerwanie dokonuje się na drodze próby wykroczenia poza Platońską opozycję pojęć „Tego Samego" i „Innego", która wyznaczyła w ontologii sens rozumienia tożsamości i inności. Tożsamość, od której dystansuje się Lévinas, jest tożsamością przyjmującą jeden sens, tj. „bycie tym samym", łacińskie *idem*. Lévinasowska krytyka Platońskiej opozycji polega na zradykalizowaniu pierwszego jej członu. W konsekwencji „tożsamy", „ten sam" oznacza byt całkowicie zamknięty i odseparowany. Zabiegowi radykalizacji „tożsamego" towarzyszy radykalizacja sensu „Innego". „Inny" rozumiany jest tutaj jako absolutnie „Inny", pochodzi z innego porządku rozrywając Platońską immanencję.

Argumentacja ta napotyka na poważne trudności, prowadząc z konieczności do impasu, gdyż język pierwotnie umieszczony jest w strukturze wnętrza–zewnętrza, język nie może wypowiedzieć relacji, która transcendowałaby tę strukturę. Filozof może jedynie dojść w swym rozumowaniu do punktu, z którego widoczna byłaby niemożność wypowiedzenia „Innego" w jego języku, tj. konieczność wyrażenia się w terminach, jakie oferuje język całości, język „Toż-samego", a więc język klasycznej ontologii. Derrida twierdzi, że:

[29] Zob. E. Lévinas, *Odkrywając egzystencje z Husserlem i Heideggerem...*, s. 49–50.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] nie możemy wykroczyć poza język, a więc nie możemy opisać lub wypowiedzieć różnicy między sferą tożsamości a sferą inności, możemy jedynie zdyskredytować język w jego własnych granicach, uświadamiając odbiorcom jego istotę, mianowicie fakt, że cały język obudził się już jako upadek w światło. Język od zawsze jest narzędziem służącym przy-swajaniu, pojmowaniu, ogarnianiu [...] Metafora światła, sięgająca Platońskiego mitu jaskini, wyznacza horyzont metafizyki obecności, której język jest zarówno środkiem wyrazu, jak i źródłem[30].

Radykalizm Lévinasa wyrażający się w dążeniu, aby za wszelką cenę zerwać z bytem, bierze się z założenia o źródłowości przeżycia etycznego, które poprzedza wszelką relację o charakterze epistemologicznym. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas wyjaśnia:

Inny ma zaświadczyć o sobie w myśleniu, które nie ma charakteru gnozeologicznego[31].

Porządek myślenia, który nie ma charakteru gnozeologicznego, jest porządkiem metafizycznym. Inny, który przychodzi z zewnątrz rozbijając solipsyzm podmiotu-monady, przychodzi z innego porządku. Wyprzedzając porządek epistemologiczny pozostaje poza jego obszarem, poza jaźniowościową esencją doświadczenia. Relacja z Innym świadczy o tym, co zostało już wcześniej zawarte[32]. Inny ustanawia mnie jako podmiot przeżycia etycznego, jako zdolnego do odpowiedzi. Słowo Innego leży u źródła słowa, poprzez które podmiot etyczny przyznaje samemu sobie początek swoich czynów. Początek jest względem podmiotu zewnętrzny, jest warunkiem możliwości doświadczenia etycznego. W tym sensie stanowisko Lévinasa jest wyrazem transcendentalizmu etycznego[33]. Inny zawsze mnie poprzedza, dlatego nie można absolutnie skonstruować pojęcia Ja. Metafizyka, która jest etyką, określa sposób, w jaki jestem obecny w świecie. Nie chodzi o to, że podmiot jest i w pewnym momencie ma doświadczenie etyczne. Podmiot, który jest w świecie, jest już podmiotem przeżycia etycznego. Problem polega na tym, że z porządku metafizycznego nie można przejść do porządku fenomenologicznego (psychologicznej sfery relacji międzyludzkich).

---

[30] J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*..., s. 173.

[31] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 143.

[32] Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*..., s. 166.

[33] Lévinas w rozmowie z Th. de Boerem przyznał, że jeżeli warunek transcendentalny rozumieć nie jako fakt, lecz jako uprzednią wartość, to formuła mówiąca o transcendentalizmie zaczynającym od etyki dobrze oddaje jego intencje. Zob. tamże, s. 157.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

O ile doświadczenie etyczne pojmowane jako źródłowa nie-fenomenalność Innego, który konstytuuje mnie jako podmiot, którego *jedyność wynika z niemożności uchylenia się przed Innym* oraz którego istotą jest absolutna bierność, daje się utrzymać na poziomie metafizycznym, o tyle na poziomie fenomenologicznym nie jest możliwe, aby inny nie był dany w moim doświadczeniu w swoim uobecnieniu, które przeczy byciu danym w sposób bezpośredni i źródłowy. Lévinas nie ukrywa, że ma świadomość napięcia rodzącego się między tymi dwoma nieprzystającymi porządkami[34]. Próbuje budować dla tej przepaści ontologię, lecz w ostatecznym rozrachunku pozostaje w obszarze metafizycznych założeń. W *Całości i nieskończoności* omawia wprawdzie nieurzeczywistnione możliwości, jakie daje fenomenologia Husserla, lecz ich nie wykorzystuje w sposób pozytywny.

Tymczasem doświadczenie innego w świecie, w którym podmiot doświadcza również siebie, a zatem doświadczenie, które ma charakter fenomenalny, nie musi z konieczności prowadzić do stematyzowania innego jako osoby. Taką interpretację można znaleźć w piątej medytacji *Medytacji Kartezjańskich* Husserla. Derrida opowiada się za lekturą, która wydobywa nieredukowalność transcendencji innego przy jednoczesnym zachowaniu podmiotowej esencji doświadczenia, poza którą, jak twierdzi, nie da się wykroczyć. W jednym z fragmentów pisze:

> [...] najbardziej centralne stwierdzenie Husserla dotyczy *nieredukowalnie pośredniego charakteru* tej intencjonalności, która ma na celu innego jako innego. Jest oczywiste – jakąś oczywistością istotną, absolutną i ostateczną – że inny jako inny transcendentalny (inne absolutne źródło oraz inny punkt zero w orientacji świata) nigdy nie może być mi dany w sposób źródłowy i we własnej osobie, ale jedynie przez owo analogiczne uobecnienie. Ta konieczność odwołania się do owego analogicznego uobecnienia, choć daleka od tego, by oznaczać analogiczną i asymilującą redukcję innego do tego samego, potwierdza i szanuje ów podział, ową nieprzekraczalną konieczność mediacji (nie-przedmiotowej). [...] Ciała, rzeczy transcendentalne i naturalne, są w ogóle innymi dla mej świadomości. Są na zewnątrz, a ich transcendencja stanowi znak pewnej inności, która już nie da się zredukować. Lévinas w nią nie wierzy, Husserl wierzy w nią [...][35].

Doświadczenie innego człowieka nie daje się przeżyć inaczej niż w jego obecności[36]. W doświadczeniu tym obecny jest także inny ważny moment, który trudno jest wyjaśnić w przypadku absolutnie bier-

[34] Zob. tamże, s. 161.

[35] J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*..., s. 209–210.

[36] Zob. tamże, s. 223.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nego podmiotu nie tworzącego swoich treści. Chodzi o istotny moment rozpoznania siebie samego, który stanowi ważną składową pojęcia intersubiektywności. Lévinasowski projekt etyki, która jest metafizyką, nie jest w stanie odpowiedzieć na tę kwestię. Należałoby zatem albo dokonać detranscendentalizacji podmiotu etycznego, albo pozostać przy metafizycznym rozumieniu pasywności. Pierwsze rozwiązanie ryzykuje pewne uproszczenie, ale z punktu widzenia naszych rozważań wiele wyjaśnia. Zachowanie aktywności podmiotu pociąga za sobą konieczność etyzacji relacji poznawczej. Zabieg ten polega na tym, że podmiot etyczny jest podmiotem zadanym. Subiektywność, która uczestniczy w sferze „pomiędzy", jest subiektywnością będącą nie tylko przedmiotem intencjonalności, lecz także jej podmiotem.

DIFFICULTIES WITH THE CONCEPT OF INTERSUBJECTIVITY. ETHICAL TRANSCENDENTALISM AND THE SUBJECTIVE CONTENTS OF EXPERIENCE

The article presents two main philosophical approaches to the problem of intersubjectivity. The first, which may be called ethical transcendentalism, has to do with metaphysical problems involving the origin and the very possibility of the experience of another self. The second approach refers to issues related to the epistemological dimension. Corresponding to these contexts we find two senses of intersubjectivity. The article analyses these two approaches and points out the difficulties involved in applying the concept of intersubjectivity as construed in ethical transcendentalism to the empirical self.

Adriana Warmbier

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

ELŻBIETA WALERICH
(Wrocław)

DUALIZM PSYCHOFIZYCZNY W KONCEPCJI MALEBRANCHE'A I BERGSONA NA PODSTAWIE CHARAKTERU POSTRZEŻENIA ZMYSŁOWEGO. PRÓBA PORÓWNANIA*

WPROWADZENIE

W artykule zamierzam porównać teorie dualizmu psychofizycznego Nicolasa Malebranche'a oraz Henri'ego Bergsona. Uzasadnienie zestawienia tych dwóch odległych – zdawałoby się – koncepcji, jest następujące: H. Bergson w swoich rozważaniach często nawiązuje w sposób krytyczny do teorii nowożytnych, głoszących paralelizm ciała i ducha, wśród których koncepcja XVII-wiecznego filozofa stanowi jedną z najbardziej radykalnych egzemplifikacji[1]. Ponadto wyraźnie widać w twórczości Bergsona, że zapożyczył on wiele elementów z filozofii Berkeleya pozostającego pod silnym wpływem myśli Malebranche'a.

Bergson odrzuca z jednej strony dualistyczną koncepcję typu kartezjańskiego, odpowiedniość między stanami duszy i ciała, jednak

* Artykuł powstał w ramach projektu „Rozwój potencjału i oferty edukacyjnej Uniwersytetu Wrocławskiego szansą zwiększenia konkurencyjności Uczelni'', współfinansowanego ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego.

[1] Filozof nawiązuje bezpośrednio do koncepcji Kartezjusza, Berkeleya czy Leibniza ([zob. Bergson, EC, 344–354). Skądinąd zastanawiające jest, dlaczego Bergson imiennie nie odnosi się w swojej twórczości do teorii Malebranche'a, filozofa tej samej narodowości, z którym dzieli w dodatku niektóre poglądy. Malebranche stworzył w końcu system, który stanowi doskonały przykład paralelizmu psychofizycznego.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z drugiej strony jego teoria relacji psychofizycznej opiera się w dużej mierze właśnie na krytyce rozwiązań nowożytnych. Dualizm psychofizyczny przyjął swoją ostateczną formę w oparciu o koncepcję Kartezjusza. W konsekwencji we współczesnych próbach przezwyciężenia go nieuniknione wydaje się nawiązanie do teorii XVII-wiecznego filozofa, jak również do rozwiązań bezpośrednio się do niej odwołujących, takich na przykład jak okazjonalistyczny system Malebranche'a. Analiza obu koncepcji pozwoli zatem stwierdzić, do jakiego stopnia klasyczna myśl nowożytna miała wpływ na Bergsonowski intuicjonizn, stanowiący jedno z bardziej oryginalnych stanowisk we współczesnej filozofii świadomości.

W artykule postaram się zbadać kwestię relacji umysłu i mózgu, dokonując analizy postrzeżenia zmysłowego, ponieważ w obu teoriach właśnie w nim spotyka się dusza i ciało. Na początku wyjaśnię więc, na czym polega percepcja w obu teoriach, następnie zaprezentuję występujący w nich problem relacji psychofizycznej. W dalszej kolejności zajmę się zagadnieniem stosunku przyczynowego pomiędzy umysłem i mózgiem, dwiema sferami bytowymi, które charakteryzuje radykalna heterogeniczność. W tym kontekście pokażę, czym różnią się dualistyczne rozwiązania filozofów, z których jeden posiłkuje się kategorią przestrzenności, a drugi dokonuje próby odrzucenia przestrzennego ujmowania rzeczywistości i bazuje w swojej koncepcji na pojęciu trwania (*durée*). Jest to o tyle interesujące zagadnienie, że zestawienie obu koncepcji pozwoli zbadać, czy możliwe w ogóle jest rozwiązanie przezwyciężające nowożytne trudności. Przy czym nie chodzi tu o podejście, jakie reprezentuje na przykład J. Searle, który całkowicie odrzuca pojęcie dualizmu. Oryginalność systemu Bergsona polega właśnie na tym, że nie stosuje on uników. Tworząc własną alternatywną teorię, z jednej strony nawiązuje do kategorii stosowanych przez filozofów XVII czy też XVIII wieku, lecz z drugiej strony nie wpada w sidła materializmu w redukcjonistycznej wersji, który zdominował współczesną myśl filozoficzną. Nie powinno się zapominać, że Bergson krytykuje XX-wieczny materializm właśnie przez ukazanie zaskakujących analogii między tym stanowiskiem i rozwiązaniami nowożytnymi, w których również dominował kult nauki (w tym wypadku teorii mechanicystycznej).

Analiza porównawcza obu koncepcji oddalonych od siebie w czasie o prawie trzysta lat pozwoli również na bardziej wnikliwe zrozumienie okazjonalistycznego systemu Malebranche'a (skądinąd słabo znanego w Polsce). Niektóre z występujących w nim pomysłów mogą okazać się o wiele bliższe aktualnej myśli niż się tego oczekuje. Filozof zwraca

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

na przykład uwagę, że postrzeżenia odbierane przez ciało dostosowane są do wymogów życia i możliwości ludzkiego umysłu. Muszę jednak zaznaczyć, że bardziej wnikliwa analiza aktualnych tendencji filozoficznych w nawiązaniu do nowożytnych systemów przekracza ramy niniejszego artykułu.

CHARAKTER POSTRZEŻENIA ZMYSŁOWEGO

Aby zrozumieć zbieżności między doktrynami Malebranche'a i Bergsona, powinniśmy rozpocząć od analizy postrzeżenia zmysłowego, które w obu koncepcjach stanowi punkt przecięcia pomiędzy duchem i materią. Zdolność postrzegania posiada według Malebranche'a jedynie rozum, postrzeganie polega na „otrzymywaniu różnych idei" [Malebranche, 1842, I 1, 2] przedstawiających przedmioty. Filozof wyjaśnia, w jaki sposób poznajemy rzeczy: „Jest bowiem tym samym dla duszy postrzegać przedmiot, co otrzymać ideę, która go przedstawia" [Malebranche, 1842, I 1, 4][2]. Poznanie przedmiotu polega więc na otrzymaniu przedstawienia jego idei. Przy czym sama idea różni się stopniem doskonałości od jej reprezentacji w ludzkiej duszy[3].

Malebranche uznaje za oczywiste, że nie postrzegamy rzeczy znajdujących się na zewnątrz naszego umysłu, bowiem umysł nie jest w stanie dotrzeć do świata zewnętrznego. Rzeczy materialne nie mogą połączyć się z duszą w taki sposób, żeby mogła je ona postrzegać bezpośrednio. Należą one bowiem do substancji cielesnej, podczas gdy dusza stanowi substancję duchową. Bezpośrednim przedmiotem naszego umysłu, gdy obserwuje on na przykład słońce, jest coś złączonego z nim w sposób bardzo ścisły, to znaczy idea [Malebranche, 1842, III (*deuxième partie*) 1, 238–239][4]. Musi być ona w sposób konieczny aktualnie obecna w umyśle, żeby mógł on ją postrzec. Natomiast niekoniecznie musi istnieć na zewnątrz przedmiot przypominający dany wzorzec, ponieważ zdarza się, że postrzegamy rzecz – czyli mamy rzeczywistą jej ideę – która nigdy nie istniała. Gdy człowiek wyobraża sobie na przykład złotą górę, idea tej góry musi na sposób rzeczywisty być obecna w umyśle. Ponadto idee – w odróżnieniu od przedmiotów material-

[2] „D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets ; car c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente".

[3] Więcej na temat idei i jej przedstawienia w ludzkim umyśle zob.: Walerich, 2012, 15–34.

[4] Por. w tej sprawie również: Lovejoy, 1923, 459.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nych – są naprawdę takie, jakimi ludzie je postrzegają, ich niedoskonała percepcja wynika jedynie z ograniczeń ludzkiego umysłu.

Dusza w koncepcji Malebranche'a postrzega idee na dwa sposoby: poprzez czyste spostrzeżenia [*perceptions pures*], czy też czyste pojęcia, widzi przedmioty umysłowe. Do nich należą między innymi wszystkie myśli, które poznaje ona w akcie refleksji nad sobą samą, pojęcia wspólne, idea doskonałości oraz rozciągłość, to znaczy przedmioty materialne takie jak tysiącbok czy doskonały kwadrat. Drugi rodzaj zaś stanowią spostrzeżenia zmysłowe (*perceptions sensibles*) [Malebranche, 1842, I 1, 3], takie jak ból, przyjemność, światło czy kolory, które Malebranche nazywa również wrażeniami (*sensations*) [Malebranche, 1842, I 1, 3][5].

W rozdziale *O zmysłach* opisana została w szczegółowy sposób budowa organów zmysłowych biorących udział w akcie percepcji zmysłowej. Składają się one z włókien, które mają swój początek w mózgu, a zakończenia na powierzchni ciała i znajdują się w tych wszystkich częściach ciała, w których mamy czucie. Każde włókno jest lekko naprężone i zazwyczaj jeśli poruszymy jeden jego koniec, drugi też się poruszy. Przedmioty mogą je wprawić w ruch poprzez poruszenie końcówki znajdującej się na zewnątrz. W niektórych przypadkach jednak, na przykład w czasie snu, poruszenie nie zostaje przekazane aż do mózgu i dusza nie odbiera żadnego wrażenia (*sensation*). Natomiast gdy wstrząśnienie będzie miało miejsce na końcu włókna znajdującym się w mózgu, dusza odbierze wrażenie, nawet jeśli części włókna znajdujące się poza mózgiem nie doznają poruszenia. Zdarza się przecież osobom, które straciły nogę, odczuwać ból w kończynie. Ta cecha postrzeżenia będzie miała decydujące znaczenie dla charakteru ludzkiego poznania.

Bergson rezygnuje z pojęcia idei charakterystycznego dla epoki nowożytnej. Dokonuje on natomiast równie drobiazgowego opisu zjawiska postrzegania. W jego koncepcji akt percepcji zależy ściśle od funkcji, którą pełni. Postrzeganie służy zachowaniu w dobrym stanie ciała. Filozof charakteryzuje materię jako „zbiór obrazów" (*un ensemble d'„images*") [Bergson, MM, 173], zaś postrzeganie materii jako „owe obrazy odniesione do możliwego oddziaływania pewnego określonego

[5] Termin „sensation'' w polskim przekładzie *Poszukiwania prawdy* przetłumaczony został jako „odczucie'', w innych miejscach jednak przełożono go jako „doznanie''. W artykule tłumaczę termin „sensation'' przede wszystkim jako „wrażenie'', jak uczynił również tłumacz *Materii i pamięci*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

obrazu, mojego ciała [...]" [Bergson, MM, 173]. Wzajemne oddziaływania obrazów podlegają obliczeniom i prawom przyrody. Przedmioty otaczające jedno konkretne ciało oddzielone są od niego – przynajmniej hipotetycznie – przez przestrzeń, która ułatwia ciału ocenę sytuacji i zaplanowanie adekwatnych działań. Zwykła percepcja dotyczy więc przedmiotów świata zewnętrznego. Bergson nadaje postrzeżeniu charakter cielesny, gdyż pojęcie reprezentacji czy też idei odcinające człowieka od świata zewnętrznego zastępuje on kategorią obrazu.

Natomiast wrażenie (*sensation*) stanowi odmianę postrzeżenia ograniczonego do własnego ciała, ból na przykład to aktualny wysiłek zranionej części, żeby przywrócić naturalny stan rzeczy. Filozof tłumaczy, na czym dokładnie ono polega: „Odpowiada ono koniecznym modyfikacjom, którym ulega pośród wpływających nań obrazów ów szczególny obraz nazywany przez każdego z nas swoim ciałem" [Bergson, MM, 212]. Są to ruchy wewnątrz ciała służące do przygotowania reakcji na oddziaływanie przedmiotów zewnętrznych, określają one zatem pozycję konkretnego ciała w stosunku do rzeczy je otaczających. Nie istnieje więc różnica natury, lecz jedynie różnica stopnia pomiędzy zdolnością postrzeżeniową mózgu a funkcjami odruchowymi rdzenia kręgowego, który przekształca otrzymane odczucia w ruchy.

Proces postrzegania wydaje się przebiegać podobnie również w teorii Malebranche'a: wystarczy, że przedmioty spowodują drżenie włókien nerwowych ciała, żeby umysł odebrał wrażenie. Na przykład igła, którą zostaniemy ukłuci w rękę, spowoduje wibrację włókien, które przekażą poruszenie do mózgu. Im ukłucie mocniejsze, tym włókna doznają mocniejszego wstrząśnięcia. Jak w systemie Bergsona – dusza ma za zadanie utrzymanie w dobrym stanie ciała. Otrzymuje ona informacje o wszystkich zmianach w nim zachodzących, aby wyróżnić te, które stanowią dla niego zagrożenie. Poprzez ból, przyjemność lub inne wrażenie wiemy, czy mamy unikać przedmiotów, czy wchodzić z nimi w kontakt. Są to modyfikacje duszy, które dotykają ją tak mocno, że zmuszają ją do reakcji. W jaki sposób jednak poruszenia nerwów powodowane przez przedmioty zewnętrzne mogą oddziaływać na nierozciągłą duszę i odpowiadać jej modyfikacjom?

Wydaje się, że rozwiązanie tego problemu znajdujemy u Bergsona, ponieważ w jego systemie wrażenia, które stanowią odmianę postrzeżenia, należą do świata materialnego, a więc co do swojej istoty nie różnią się od materii. Stanowią więc jedynie część oddziaływań ciała. Gdybyśmy posłużyli się kategoriami Malebranche'a, można byłoby powiedzieć, że należą do własności substancji rozciągłej.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Różnica polega na tym, że według nowożytnego filozofa świat materialny i nasze odczucia przyporządkować należy dwóm różnym rodzajom rzeczywistości. Musi on przywołać przyczyny nadnaturalne, żeby wyjaśnić, w jaki sposób nierozciągłe wrażenia wchodzą w kontakt ze światem rozciągłym. W obu koncepcjach jednak rola materii nerwowej polega na przekazywaniu, łączeniu pomiędzy sobą i hamowaniu ruchów, materia sama w sobie nie posiada więc żadnej tajemniczej mocy.

Bergson zauważa, że przyporządkowanie postrzeżeń substancji cielesnej również rodzi poważny problem, przecież obraz powstały w mózgu pod wpływem pobudzeń nerwowych może reprezentować jedynie poszczególne przedmioty. Natomiast człowiek jest w stanie przedstawiać sobie cały świat materialny. Obraz ten nieskończenie przekracza oddziaływania ruchów w mózgu, stanowiłby więc rodzaj cudu. Można łatwo zrozumieć, w jaki sposób zewnętrzne, materialne obrazy wpływają na siebie, odbywa się to poprzez ruch. Pozostaje jednak kwestia, w jaki sposób ciało tworzyłoby sobie reprezentację wszechświata. Jeśli posiadany przez człowieka obraz ciała jest jedynie materią, nie może on posiadać sam z siebie obrazu całego wszechświata, lecz jedynie tego, co oddziałało na niego.

Świadomość – podobnie jak dusza u Malebranche'a – w swoich działaniach kieruje się potrzebami ciała. Posiada funkcję kierowania pamięci ku rzeczywistości i teraźniejszości. Ruchy materii w postaci obrazów są zrozumiałe, trudność polega na tym, jak uczynić z tych obrazów nieskończoną ilość reprezentacji, które posiada umysł. Kilka cięć skalpela, które przetną włókna układu mózgowo-rdzeniowego, sprawi, że zniknie postrzeganie, mimo że świat materialny pozostanie taki sam. Ciało nie jest już w stanie postrzegać jakości ani ilości ruchów w otaczającym je świecie. Włókna, które otrzymują poruszenia z zewnątrz i oddają je za pomocą odpowiednich reakcji oraz system nerwowy zapewniają sensoro-motoryczną adaptację do aktualnej sytuacji. Czy oznacza to jednak, że według Bergsona człowiek przedstawiałby sobie po prostu ruchy molekularne mające miejsce w mózgu? Jak się okazuje, Bergson sprzeciwia sie takiemu pojmowaniu umysłu i opowiada się podobnie jak Malebranche za dualistycznym rozwiązaniem.

DUALIZM DUSZY I CIAŁA

Stosując kartezjański podział substancji stworzonej na *res extensa* i *res cogitans* [Descartes, 1960, I. 53, 33], Malebranche stwierdza, że obydwie substancje posiadają odrębną istotę: istotą umysłu jest myśl,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

a materii rozciągłość. Rozciągłość może przybierać różne formy i może być poruszana, do władz umysłu natomiast należy rozum, który otrzymuje różne idee, oraz wola posiadająca liczne skłonności. Pomiędzy obydwoma rodzajami substancji nie istnieje możliwość współdziałania, gdyż posiadają inną naturę. Filozof dokonuje precyzyjnego rozróżnienia w obrębie postrzeżenia zmysłowego na dziedziną ducha i materii.

W jego koncepcji poznania wrażenie posiada cztery składowe, są one związane ze sobą tak ściśle, że ciężko je od siebie odróżnić. Posługuje się on przykładem odczuwania przez nas ciepła, gdy zbliżymy rękę do ognia, żeby je opisać [Malebranche, 1842, I 10, 58]:

– Pierwszym elementem jest oddziaływanie przedmiotu, w cieple występuje bodziec, ruch malutkich cząstek drewna oddziałuje na włókna ręki.

– Drugi czynnik stanowi oddziaływanie przedmiotu na organy zmysłowe, chodzi tu o poruszenie włókien ręki przez malutkie cząstki ognia, które musi dojść aż do mózgu, żeby dusza otrzymała wrażenie.

– Trzecim składnikiem jest owo odczucie, które Malebranche nazywa też wrażeniem i percepcją duszy. Chodzi tu o to, co czujemy, kiedy zbliżymy rękę do ognia.

– Czwarty element to sąd duszy, która stwierdza, że to, co czuje, znajduje się w ręce i w ogniu. Jest to tak zwany sąd naturalny, któremu prawie zawsze towarzyszy sąd wolny [por. Davies, 1924, 485][6].

Dwie pierwsze składowe, które człowiek odczuwa w kontakcie z przedmiotem, należą do rozciągłego ciała, dwie ostatnie do nierozciągłej duszy. Malebranche twierdzi, że ludzie często mieszają te czynniki z powodu bliskiego związku dwóch substancji, który uniemożliwia im dokładne rozróżnienie pomiędzy właściwościami materii i umysłu. Wyobrażają sobie, że ciepło znajduje się w ogniu, a kolory na powierzchni przedmiotów. Tak samo rzecz się ma z zapachami, dźwiękami i innymi wrażeniami, które mają miejsce za każdym razem, gdy rzeczy oddziałują na włókna na powierzchni ciała za pomocą ruchu niewidzialnych cząstek. Ich błąd polega na przypisywaniu przedmiotom wrażeń duszy oraz na utożsamianiu drgań włókien z tymi wrażeniami[7]. Dzieje się tak dlatego, że pomiędzy dwoma rodzajami zjawisk zachodzi niewytłumaczalna zgodność. Według filozofa w rzeczywistości odczu-

[6] Jeśli chodzi o rozważania Malebranche'a na temat osądu naturalnego i wolnego zob.: Malebranche, 1842, I 14, 75.

[7] Malebranche przyznaje, że koncepcję głoszącą, że jakości zmysłowe znajdują się jedynie w duszy, zapożyczył od Kartezjusza, zob.: Malebranche, 2003, wstęp, 23, przypis 60.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cia, czyli to, co postrzegamy zmysłami, istnieje tylko we wrażeniach zmysłowych, nie zawiera się w przedmiotach, ponieważ nie należy do właściwości materii, a ściślej rzecz biorąc nie zawiera się w jej idei. Dźwięk nie znajduje się więc w powietrzu, słodycz w miodzie ani ciepło w ogniu. Ciała mają bowiem jedynie takie właściwości, jakie wynikają z ich figur, a jedyną ich aktywnością jest bierne przyjmowanie ruchu. W postrzeżeniu przedmiotu należy więc rozróżnić ruchy i wzajemne pchnięcia – będące jego prawdziwymi właściwościami – oraz światło, kolory, zapachy i inne jakości zmysłowe, które stanowią jedynie *okazję*, żeby dusza otrzymała odpowiednie wrażenie[8]. Twierdząc, że różne przedmioty mogą oddziaływać na nerwy człowieka, które następnie wywołują odczucia w duszy za pośrednictwem mózgu, Malebranche nawiązuje bezpośrednio do koncepcji Kartezjusza [por. Descartes, 1960, I 191–197, 340–343]. Jednak w odróżnieniu od swojego mistrza trzyma się on konsekwentnie Kartezjuszowych założeń dotyczących dualizmu substancji i odrzuca możliwość ich współdziałania.

Bergson również tworzy opozycje – pomiędzy czasem i przestrzenią, jakością i ilością, wewnętrznymi i zewnętrznymi stanami, które współtworzą człowieka. Stwierdza, że istnieje rzeczywistość materii i rzeczywistość ducha i w tym znaczeniu uznaje się za dualistę [por. Bergson, MM, 161][9]. Zarazem dąży on jednak do przezwyciężenia trudności, które powoduje dualizm. Próbuje znaleźć połączenie między dwoma rzeczywistościami, pomiędzy czystą pamięcią, która należy do dziedziny umysłu, oraz czystym postrzeżeniem, które stanowi część oddziaływań naszego ciała.

Filozof próbuje rozstrzygnąć, jaka różnica zachodzi pomiędzy heterogenicznymi jakościami, które występują w naszych postrzeżeniach a zmianami jednorodnymi, które nauka umieszcza poza tymi postrzeżeniami w przestrzeni. Pierwsze są nieciągłe i nie można wywieść późniejszych stanów ze stanów wcześniejszych, natomiast drugie można obliczyć. Kwestia ta związana jest ściśle z innym problemem: czy niepodzielna świadomość może uczestniczyć w podzielnej materii. Można przyjąć, jak Malebranche, że istnieje z jednej strony podzielna rozciągłość, z drugiej świadomość i nierozciągłe wrażenia zmysłowe. W tym przypadku jakości te reprezentować będą jedynie jako symbole

[8] Ciało nie przyjmuje natury umysłu, gdy się z nim łączy, i odwrotnie, por.: Malebranche, 2003, VII, 136–138.

[9] Por. także: Bergson, 2006, 9.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jednorodne i policzalne zmiany zachodzące w przestrzeni. Jednak Bergson krytykuje w tradycyjnym dualizmie umieszczenie postrzeżeń w nierozciągłym umyśle. Twierdzi, że błąd popełniają ci, którzy uważają, że postrzeżenie stanowi projekcję nierozciągłych wrażeń na przedmioty świata zewnętrznego. Zapominają oni, że owe wrażenia zmysłowe rzeczywiście odpowiadają postrzeganym zewnętrznym przedmiotom. Nie mogą one być nierozciągłe, gdyż nie mogłyby połączyć się z przestrzenią, co jednak następuje. Powołuje się on w tym przypadku na powszechne doświadczenie. W takim razie, w jaki sposób podzielna rozciągłość prowokuje zmiany, których porządek odpowiada porządkowi naszych przedstawień[10]?

Ciało musi dokonać wyboru pomiędzy różnymi zachowaniami, wybierając takie zachowanie, które przyniesie mu największe korzyści ze strony otaczających je obrazów. Jednak wybór konkretnej reakcji wymaga odniesienia się do przeszłych doświadczeń, a do tego potrzebna jest pomoc pamięci. Świadomość pojawia się wtedy, gdy w zetknięciu z oddziaływaniem świata zewnętrznego człowiek dokonuje wyboru pomiędzy różnymi sposobami zachowania. Obrazy z przeszłości bezustannie mieszają się z aktualnym postrzeżeniem, wzbogacają nasze doświadczenie doświadczeniami przeszłymi. Percepcja świata zewnętrznego stanowi niewielką część całego procesu w porównaniu z tym, co dodaje do aktualnego postrzeżenia pamięć. Poruszenia mózgowe należą do świata materialnego, jednak tworzone przez nie obrazy reprezentują bardzo małą część naszych przedstawień. Subiektywność percepcji polega przede wszystkim na udziale w niej pamięci, czyli wspomnień, które determinują ludzkie działanie i należą do dziedziny ducha. W rzeczywistości więc postrzeżenie stanowi *okazję*, żeby wydobyć z pamięci odpowiednie wspomnienia, które posłużą w nowych zachowaniach.

Również w teorii Malebranche'a na postrzeżenia rzeczy materialnych składają się dwa elementy, trzeba odróżnić niewyraźne odczucie zmysłowe, które stanowi modyfikację duszy, oraz czystą ideę znajdującą się w Bogu. Stwórca dołącza do idei wrażenie, żebyśmy przekonali się, że poznawany przez nas przedmiot jest rzeczywiście obecny i mieli w stosunku do niego odpowiednie nastawienie. Pomiędzy odczuciami i ideami a ruchami w mózgu zachodzi więc jedynie stosunek odpowiedniości, a nie współdziałania. Malebranche porównuje ciało człowieka do maszyny, której jedynym motorem działania jest jej

[10] Jeśli chodzi o charakter postrzeżenia por.: Worms, 2000, 15–17.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Twórca. Tym samym filozof wyklucza wolność ludzkiej świadomości, możliwość spontanicznej, indywidualnej interpretacji otrzymywanych bodźców. Jednak istnieje jeszcze inny aspekt dotyczący ludzkiego poznania. Idee posiadają doskonały charakter, ponieważ znajdują się w Bogu. Dlatego można dojść do wniosku, że w koncepcjach obu filozofów istnieje sfera niematerialna, która daleko przekracza możliwości pojmowania ludzkiego rozumu. Malebranche odwołuje się w tym przypadku do partycypacji duszy w doskonałych ideach znajdujących się w Boskim umyśle, natomiast Bergson nadaje specjalny charakter pamięci, która sprawia, że każdy człowiek posiada niepowtarzalną osobowość i możliwość wyboru odpowiedniego zachowania.

Jeśli funkcją ciała jest odbieranie i wykonywanie ruchów, będzie ono mogło naśladować rolę pamięci na tyle tylko, na ile będzie odtwarzało mechanicznie zapamiętane czynności, może przejawiać się najwyżej w mechanizmach motorycznych. Jednak dzięki udziale w postrzeżeniach świadomości, te ostatnie nie muszą być bierne. Bergson twierdzi, że na skutek otrzymanych bodźców człowiek nie postępuje zawsze jednakowo, mechanicznie, nawet jeśli zachodzi identyczna sytuacja, lecz zdolny jest do działania spontanicznego, którego nie można poddać stałym regułom. Nie może istnieć wolność bez wyboru, twórcza aktywność bez uprzedniego postrzeżenia możliwych działań, a wybór jest możliwy dzięki działaniu świadomości. Umysł posiada zdolność częściowego uniezależniania się od porządku świata materialnego i zagłębiania się w przeszłości, żeby podjąć decyzje dotyczące aktualnych działań. Pamięć nie może jednak stanowić jedynie funkcji mózgu. Tym samym Bergson również dokonuje rozróżnienia na ducha i materię.

Żywa istota stanowi połączenie ciała i umysłu, współtworzą one świadomość zdolną wchodzić w kontakt ze światem zewnętrznym i nań oddziaływać. Czyste postrzeżenie i wspomnienie wzajemnie się przenikają[11]. Dlatego stany psychiczne nie są proste, nie istnieją też stany, w których występuje jedynie wspomnienie lub czysta percepcja. Poważnym błędem byłoby jednak twierdzenie, że czyste postrzeżenie i wspomnienie różnią się jedynie swoją intensywnością. Zjawiska te różnią się co do swojej natury, wspomnienie nie jest po prostu słabszym postrzeżeniem. I odwrotnie, postrzeżenie nie stanie się bardziej intensywnym wspomnieniem, stanem wewnętrznym jedynie, modyfikacją

[11] Bergson nawiązuje w ten sposób do myśli Arystotelesa, który uważał, że forma i materia, mimo że różne co do istoty, nie mogą istnieć osobno w rzeczywistym świecie.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

umysłu. W ten sposób bowiem zanegowalibyśmy prawdziwą naturę czystego postrzeżenia, które stanowi system powstających działań, posiadający swój początek w rzeczywistości zewnętrznej. Nie jest ono odmianą kontemplacji, która ma cel spekulatywny i bezinteresowny. Pamięć zaś nie jest wytworem materii, nie można wytłumaczyć czystego wspomnienia odnosząc się do budowy czy też do funkcjonowania mózgu. Procesy zachodzące w mózgu odpowiadają jedynie niewielkiej części ludzkiej pamięci [Bergson, MM, 214–221].

Na podstawie przeprowadzenej analizy trzeba stwierdzić, że w obu koncepcjach materia i dusza czy też pamięć to dwie niezależne od siebie rzeczywistości, dwie radykalnie heterogeniczne kategorie bytowe. Należałoby w takim razie zbadać, jak wygląda ich wzajemna relacja.

PRZYCZYNOWOŚĆ

W koncepcji Malebranche'a ciało nie może w żaden sposób oddziaływać na duszę, ponieważ są to dwie całkowicie odmienne substancje. Jego stanowisko można więc określić jako paralelizm psychofizyczny[12] w najczystszej postaci. Filozof stwierdza, że nie istnieje związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy ciałem i umysłem, a nawet pomiędzy dwoma ciałami czy dwoma umysłami. Jednakże w następstwie poruszeń zachodzących w pewnej części mózgu mają zawsze miejsce odpowiednie modyfikacje w duszy. Jaki jest więc związek pomiędzy poruszeniami włókien i wrażeniami, które po nich następują? Jak jest możliwe, że człowiek widzi światło w przedmiotach i czuje ból, gdy zostanie ukłuty igłą, skoro są to modalności jego duszy, a poruszenia włókien mają miejsce jedynie w ciele?

Na to pytanie nie odnajdziemy odpowiedzi w przyczynach naturalnych, które dla Malebranche'a stanowią jedynie przyczyny okazjonalne. Jest to możliwe dzięki prawom ustanowionym przez Boga na zasadzie okazjonalizmu[13]. Malebranche w swojej okazjonalistycznej koncepcji neguje sprawczość przyczyn wtórnych. Przyczyny naturalne, takie jak chęć poruszenia ręką czy też oddziaływanie cząstek znajdujących się w ogniu na naszą rękę, są jedynie *okazją* dla Boga, żeby spowodować zmiany w następstwie konkretnych poruszeń ciała lub modyfikacji

[12] Zob. *paralelizm* [w:] Wojtysiak, 2007, 385 oraz Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, 10.

[13] Zob.: Malebranche, 1842, VIII, 124. Por.: Nadler, 2006, 112–115 oraz Pyle, 2003, 96–130.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

duszy. Przy czym Stwórca nie działa w sposób arbitralny, lecz w zgodzie z ogólnymi prawami – które Malebranche nazywa *volontés générales* – to znaczy, że określone poruszenia włókien prowadzą zazwyczaj do określonych modyfikacji w naszej duszy i odwrotnie[14]. Po konkretnym odciśnięciu i poruszeniu włókna następuje odpowiednie wrażenie. Umożliwia On w ten sposób stałe współdziałanie dwóch całkowicie odmiennych substancji.

Bóg działa zawsze w jednakowy sposób, według jednakowych praw, dlatego wydaje nam się, że to nasze własne działania lub inne przyczyny fizyczne powodują określone skutki. Rzeczywiście poruszenie konkretnych włókien w mózgu ma na celu pojawienie się odpowiednich idei i wrażeń u wszystkich ludzi. Jednak narządy zmysłowe różnych osób nie funkcjonują dokładnie tak samo, jednakowe odciśnięcia przedmiotów mogą powodować inne ruchy włókien. Dlatego te same przedmioty nie muszą wywierać dokładnie tych samych odczuć w poszczególnych duszach. Człowiek skazany jest tym samym w postrzeganiu rzeczywistości materialnej na bierność, a jego czynności uzależnione są od Boskiej woli.

Bergson natomiast krytykuje paralelizm, to znaczy pogląd, według którego stany świadomości i stany mózgu to dwa tłumaczenia w dwóch różnych językach tego samego oryginału. To pozwala na jeszcze bliższe nawiązanie do tradycji nowożytnej i do koncepcji Malebranche'a. Zakłada się w nim, że jeśli człowiek mógłby poznać dokładnie prawa rządzące relacjami psychofizycznymi, wiedziałby, co zachodzi w świadomości. Bergson stwierdza, że na pewno istnieje jakiś rodzaj solidarności pomiędzy ubraniem i kołkiem, na którym wisi – „[...] jeśli zdejmiemy kołek, ubranie spadnie, jeśli poruszymy kołkiem, ubranie też się poruszy [...]" [Bergson, ES, 842] – jednak nie można tym samym stwierdzić, że kształt kołka pozwala określić albo chociaż domyślić się kształtu ubrania. Podobnie doświadczenie pokazuje nam, że życie naszej duszy czy też świadomości złączone jest z życiem naszego ciała, że stan psychiczny połączony jest ze stanem mózgowym. Jednak nie oznacza to, że istnieje paralelizm serii psychologicznej i fizjologicznej, że stan mózgu odpowiada ściśle stanowi umysłu. Jedyne, co można stwierdzić, to to, że istnieje rodzaj związku pomiędzy świadomością i mózgiem [por. Bergson, MM, 164]. Bergson odrzuca tym samym rozwiązanie okazjonalistyczne, w którym po określonym poruszeniu

[14] Na temat zagadnienia przyczynowosci por.: Czerkawski, 2005.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w mózgu następuje odpowiednie wrażenie w duszy oraz przywołana zostaje określona idea.

Udowodnienie zasady, że jednemu stanowi mózgu odpowiada ściśle jeden stan psychiczny, oznaczałoby, że oba rodzaje stanów posiadają podobny charakter. Nikt nie przeczy – zaznacza Bergson – że danemu poruszeniu nerwu słuchowego odpowiada konkretna nuta gamy. Taki paralelizm pomiędzy zjawiskiem fizycznym i psychicznym został stwierdzony w wielu przypadkach. Nikt też nie twierdzi, że możemy w konkretnych okolicznościach słyszeć nutę lub widzieć kolor, jaki chcemy. Wyraźnie widać, że wrażenia zmysłowe i wiele stanów psychicznych jest zdeterminowanych przez określone warunki, odkryto bowiem ruchy, którym są podporządkowane, odnaleziono ich wytłumaczenie mechaniczne. Otóż wszędzie, gdzie da się odnaleźć wytłumaczenie mechaniczne, stwierdzić można paralelizm między stanami fizjologicznymi i psychicznymi. Jednak nie powinno się rozciągać tego paralelizmu na wszystkie stany, jak czynili to myśliciele nowożytni, przyporządkowując stany świadomości modyfikacjom rozciągłości. Stan psychiczny (*psychologique*) daleko przekracza stan mózgowy. Stan mózgu może mówić więcej lub mniej o stanie umysłu, w zależności od tego, czy życie psychiczne łączy się z działaniem i ruchami w przestrzeni, czy polega na czystym poznaniu, oraz jak bardzo człowiek jest w danym momencie zaangażowany w wykonywanie funkcji życiowych.

Żeby odkryć, czym jest rzeczywiste trwanie jaźni, trzeba pozbyć się widzenia jej przez pryzmat zasad działających w świecie zewnętrznym[15]. Następujące po sobie momenty wewnętrznego trwania przenikają się, nie są zewnętrzne względem siebie, lecz trwanie przedstawione w rozciągłości rozróżnia owe momenty na podobieństwo ciał rozmieszczonych w przestrzeni zgodnie z koncepcją asocjacjonistyczną[16]. Prawa przyczynowo-skutkowe nie obowiązują jednak świadomości, dlatego nie można w prosty sposób łączyć stanów materialnych ze sta-

[15] Bergson stwierdza, że istnieje przypadek, w którym rzeczywiście reguły rządzące światem zewnętrznym znajdują swoje odzwierciedlenie w działaniu naszego umysłu. Ma to miejsce w przypadku przyzwyczajenia [*habitude*], w którym funkcjonowanie jaźni można przedstawiać za pomocą przestrzennych praw. Zob.: Bergson, MM, 226–230. Por.: Leszczyński, 2012, 149–150, gdzie Autor stawia pytanie, czy można opisać rzeczywistość za pomocą kategorii nieprzestrzennych i nawiązuje do twórczości H. Bergsona.

[16] Bergson dokonuje ostrej krytyki asocjacjonizmu nowożytnego, zob.: Bergson, MM, 143–144.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nami umysłu. W świadomości nic się nie powtarza, nie wolno zapominać, że pod wpływem tych samych przyczyn człowiek zachowuje się dziś inaczej, niż kiedyś.

Lecz rzeczy materialne nie trwają, dlatego w świecie zewnętrznym obowiązuje mechaniczna przyczynowość i w nauce na podstawie danych przyczyn można przewidzieć skutki. Ciało i umysł należą więc do dwóch odrębnych rzeczywistości i oddziaływanie między nimi nie ma charakteru mechanicznego. Od strony materialnej współtworzą one żywe ciało, natomiast z perspektywy ducha przejawiają się w działaniu świadomości, a ściślej rzecz biorąc tej jej części, która reaguje na bodźce płynące ze świata zewnętrznego. W świadomości dochodzi do spotkania ciała i umysłu, dlatego stanowisko Bergsona można określić mianem dualizmu interakcjonistycznego [por. Gilson, 1992, 47–51]. Czyste postrzeżenie nie ma jednak nic wspólnego z wiedzą, natomiast czysta pamięć nie ma nic wspólnego z działaniem.

Obydwaj myśliciele dokonują krytyki praw przyczynowo-skutkowych dotyczących stosunku psychofizycznego, rzeczy materialne nie mogą oddziaływać bezpośrednio na umysł ani też umysł nie wpływa bezpośrednio na ciało, gdyż obie kategorie charakteryzują inne sposoby istnienia czy też funkcjonowania. Przy czym w koncepcji Malebranche'a teoria okazjonalistyczna odbiera możliwość wyboru reakcji na bodźce otrzymywane ze świata zewnętrznego, zachowania duszy posiadają charakter automatyczny, zgodny z ogólnymi prawami ustanowionymi przez Boga. Natomiast Bergson – dzięki uwolnieniu umysłu z praw rządzących rzeczywistością materialną – daje świadomości możliwość spontanicznego i niezdeterminowanego działania. Paradoksalnie więc, dualizm, który u Malebranche'a odbiera człowiekowi autonomię, w koncecpji Bergsona zapewnia mu wolność.

KATEGORIE ROZCIĄGŁOŚCI I CZASU

Obaj filozofowie uważają, że nieskończenie różnorodna wielość reprezentacji, z których składa się postrzegany przez człowieka świat, nie może powstawać w materialnym mózgu w wyniku poruszeń włókien mózgowych. Dlatego Malebranche zwraca się ku tajemniczym siłom, jego koncepcja oparta zostaje na interwencji Boga, który działa na zasadach okazjonalizmu. Otrzymane ze świata zewnętrznego bodźce nie odsyłają bezpośrednio do rzeczywistości materialnej, lecz do idei uobecnianych w umyśle dzięki boskiemu działaniu. Postrzeżenie oraz idea posiadają charakter nierozciągły, powstaje więc problem, w jaki

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sposób umysł wchodzi w kontakt ze światem rozciągłym i jaki status w akcie poznania posiada rzeczywistość materialna. W koncepcji Bergsona natomiast postrzeganie polega na odbieraniu obrazów z rzeczywistości zewnętrznej, obraz stanowi więc percepcję rzeczy materialnych, reprezentacje przedmiotów nie są tworem naszego umysłu ani też nie są w nim uobecniane dzięki Boskiej interwencji. Rzeczywistość zewnętrzna nie jest rekonstruowana, lecz bezpośrednio przeżywana [por. Delbos, 1897, 354]. W takim razie trzeba się z kolei zastanowić, w jaki sposób akt poznania przybiera subiektywną, umysłową formę.

Koncepcja postrzegania rzeczywistości u Malebranche'a łączy się ściśle z jego rozumieniem wrażeń zmysłowych: nasz umysł może widzieć określone przedmioty, to znaczy otrzymywać ich idee, nawet jeśli rzeczy te nie istnieją na zewnątrz nas. Wystarczy, że odpowiednie włókna zostaną poruszone, że nastąpi przepływ tchnień życiowych. Filozof dochodzi do kontrowersyjnego wniosku na podstawie swojego twierdzenia, że ciała nie mogą bezpośrednio oddziaływać na umysł i wywoływać w nim spostrzeżeń zmysłowych, takich na przykład jak widzenie kolorów i ciał. Według niego nie istnieje konieczny związek pomiędzy ideą a istnieniem danej rzeczy poza umysłem człowieka, jak potwierdzają przykłady ludzi śniących lub majaczących. Świat materialny nie musiałby istnieć, żebyśmy mieli postrzeżenia przedmiotów. Warto zacytować jakże efektowny fragment z pierwszego *Dialogu*:

> Załóżmy, Aryście, że Bóg unicestwia wszystkie byty, które stworzył, z wyjątkiem ciebie i mnie, twojego i mojego ciała [...] Załóżmy nadto, iż Bóg odciska w naszym mózgu te same ślady, lub raczej, że przedstawia naszemu umysłowi te same idee, które dziś w nim posiadamy. Przy takim założeniu, Aryście, w jakim świecie spędzilibyśmy dzień? Czyż nie w świecie umysłowym [inteligibilnym – poprawka E.W.]? Otóż – uważaj dobrze – to w tym właśnie świecie jesteśmy i żyjemy, mimo że ciało, które ożywiamy, żyje i przechadza się w innym świecie [Malebranche, 2003, I, 38][17].

Nawet gdyby wszystkie rzeczy zostały zniszczone, nadal byśmy je widzieli, jeśli ich idee dotykałyby naszego umysłu w ten sam sposób. Materia nie musi więc istnieć w sposób konieczny, żeby człowiek był zdolny postrzegać rzeczywistość rozciągłą[18]. Pozostajemy bowiem w stałym kontakcie z umysłem Boga, w którym obecny jest niezmienny i wieczny

[17] Por. Malebranche, 1842, I, 8.

[18] Teodor w *Dialogach o metafizyce i religii* mówi wprost, że nie posiadamy ścisłego dowodu na istnienie ciał. Skoro Bóg wystarcza sam sobie, materia wydaje się nie być jego konieczną emanacją. Nie zawiera ona więc w sobie koniecznego związku ze swoim źródłem Malebranche, 1842, VI, 87.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

archetyp przestrzeni. Pojęcie czasu nie odgrywa w koncepcji Malebranche'a żadnej roli, na niezmienne idee, które stanowią źródło prawdziwego poznania, czas nie ma wpływu. Modyfikacje, które otrzymuje dusza, pozostają w relacji ścisłej zależności od wibracji włókien nerwowych zgodnie z prawami ustanowionymi przez Boga. Teoria filozofa opiera się więc na kategorii przestrzenności. Zawsze obecny w człowieku archetyp rozciągłości umożliwia mu partycypację w ideach Boskich i jest niezbędny, żeby mógł on otrzymywać idee przedmiotów, jak na przykład ideę kwadratu, i w ogóle idee figur. Postrzeganie zależy od tego, jaka część rozciągłości idealnej nas dotyka i czy pojmujemy ją jedynie umysłowo, czy otrzymujemy poruszenia włókien nerwowych[19].

Dualizm bazuje na niemożliwości komunikacji pomiędzy nierozciągłą duszą i rozciągłym ciałem. W rozróżnieniu przestrzennym nie jest bowiem możliwe stopniowe przechodzenie jednego pojęcia w drugie: materia znajduje się w przestrzeni, duch jest nieprzestrzenny. Według Bergsona błąd dualizmu polega właśnie na przyjęciu perspektywy przestrzennej, „na umieszczeniu z jednej strony materii i jej modyfikacji w przestrzeni, z drugiej nierozciągłych wrażeń zmysłowych w świadomości" [Bergson, MM, 354][20]. Filozof krytykuje więc w ten sposób również dualistyczną koncepcję Malebranche'a. Owo przeciwstawienie materii i przedstawienia oparte na kategorii rozciągłości jest sztucznym tworem rozumu, nie jest ono dane w bezpośredniej intuicji. Iluzją jest przekonanie, że w duchu nie ma stopniowalności, w rzeczywistości istnieje stopniowe przechodzenie od idei do obrazu, od obrazu do wrażenia zmysłowego. Problemy dualizmu ulegają złagodzeniu, jeśli odrzuci się perspektywę przestrzenną i wykorzysta pojęcie czasu[21].

Bergson odrzuca pogląd, że postrzeżenia są nierozciągłe i powstają w nierozciągłej świadomości. Postrzeganie przedmiotów znajduje się w samych przedmiotach, chociaż raczej jedynie teoretycznie, gdyż czyste postrzeżenie trwa przez mgnienie chwili. Dla filozofa ciało

[19] Celowo pomijam tu kwestię, czy świat materialny rzeczywiście istnieje według Malebranche'a i problem dowodów na istnienie świata materialnego, gdyż nie jest to temat niniejszego artykułu.

[20] Por. Bergson, 2006, 191–192.

[21] Celowo pomijam znaczenie teorii Kanta dla kształtowania się koncepcji Bergsona, gdyż kwestia wpływu innych teorii filozoficznych na twórczość Malebranche'a oraz Bergsona wykracza poza ramy tego artykułu.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jest ośrodkiem rzeczywistego działania w otaczającym je świecie [por. Merleau-Ponty, 2001, 87]. Konkretna percepcja natomiast stanowi syntezę czystych postrzeżeń, która następuje dzięki działaniu pamięci. Postrzeżenia połączone są bowiem ze sobą wspomnieniami, i odwrotnie, wspomnienie uobecnia się poprzez dołączenie do aktualnej percepcji. Pod wpływem pamięci świadomość łączy poszczególne momenty trwania i ściąga w jednym postrzeżeniu, stąd bierze się subiektywne percypowanie jakości zmysłowych [por. Grzeliński, 2010, 129–130]. Różnica między jakością i ilością zmniejsza się więc dzięki pojęciu napięcia. Niejednorodność jakości zmysłowych polega na ich ściągnięciu (*contraction*) w pamięci, względna jednorodność zaś zmian na ich rozluźnieniu (*relachement*) [zob. Bergson, MM, 319][22]. Materia okazuje się więc być następowaniem po sobie nieskończenie krótkich momentów, przy czym wcześniejsze warunkują następne. Duch spręża owe momenty, żeby uczestniczyć w działaniu, które stanowi powód jego wchodzenia w kontakt z ciałem. Jest to możliwe dzięki odrzuceniu tradycyjnego podziału na substancję rozciągłą i duchową i wykorzystaniu pojęcia czasu i trwania.

Bergson łagodzi w ten sposób różnicę pomiędzy niejednorodnością jakości i jednorodnością ruchów w przestrzeni. Pomiędzy jakościami zmysłowymi występującymi w naszych przedstawieniach i tymi przedstawieniami rozumianymi jako policzalne zmiany ilościowe występuje jedynie różnica w rytmie trwania, to znaczy różnica w napięciu wewnętrznym. Idea napięcia pozwala na zniesienie opozycji pomiędzy jakością i ilością, zjawiska fizyczne zachowują w ten sposób zarówno cechy ilościowe, jak i jakościowe. Rozciągłość materialna nie stanowi owej złożonej rozciągłości geometrycznej, przypomina ona raczej niepodzielną ekstensję (*extension*) [Bergson, MM, 376–378] naszej reprezentacji. Ekstensja okazuje się więc być prawdziwą rzeczywistością, która posiada naturalną niepodzielność i ciągłość.

Pomiędzy duchem i materią istnieje nieskończona ilość stopni. Poszczególne stopnie reprezentują intensywność życia, wyższemu stopniowi odpowiada wyższe napięcie trwania, które w świecie materialnym przekłada się na lepiej rozwinięty system sensoro-motoryczny i nerwowy. Trzeba jednak odróżnić świadomość, która dostosowuje swoje działania do potrzeb życiowych i wycina ciała w rozciągłości, od czystej pamięci, która stanowi opozycję w stosunku do

[22] Na temat zjawiska jakości i ilości por.: Heidsieck, 2011, 90–99.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

materii[23]. Zachowana zostaje więc różnica pomiędzy dwoma rzeczywistościami, lecz możliwe staje się ich częściowe połączenie, ich spotkanie w percepcji. Problem dualizmu polega przecież nie tyle na odrębności natur duszy i ciała, co na niemożliwości ich wzajemnego oddziaływania. Teraźniejszość przejawia się w postrzeżeniu i sensoromotorycznych oddziaływaniach, natomiast przeszłość to reprezentacja, na którą bodźce cielesne nie oddziałują bezpośrednio. Pomiędzy rozciągniętą w przestrzeni materią i postrzeżeniem istnieje jedynie różnica stopnia. Postrzeżenie zmysłowe jest więc rozciągłe i rzeczywiste, zlokalizowane w ciele. Natomiast pamięć jest nierozciągła, wirtualna, nie poddana zasadom praktycznego działania. Jeśli człowiek odwróci swoją uwagę od wymagań życia, pogrąży się w sferze marzeń.

PODSUMOWANIE

W swoich pracach Bergson często nawiązuje do systemów filozofów nowożytnych, takich jak Spinoza, Berkeley czy Leibniz. Jednak analiza porównawcza jego koncepcji z teorią Malebranche'a – innego wpływowego myśliciela tamtej epoki, którego Bergson nie wymienia w swoich pracach – pozwala na odkrycie zaskakujących analogii między nimi. Okazuje się bowiem, że Bergson, który krytykuje paralelizm, podobnie jak Malebranche zachowuje odrębny charakter ciała i umysłu oraz krytykuje możliwość występowania pomiędzy nimi praw przyczynowo-skutkowych. Obaj filozofowie zwracają również uwagę na ścisły związek postrzeżeń z wykonywaniem funkcji życiowych. Zestawienie tych dwóch systemów umożliwia dokonanie oceny, w jakim stopniu na intuicjonizm Bergsona miała wpływ myśl nowożytna, a na ile jego teoria jest nowatorska.

U Malebranche'a aktywność duszy ma na celu przede wszystkim zachowanie w dobrym stanie ciała. Świadomość w koncepcji Bergsona również służy do odnajdywania w niej takich wspomnień, które posłużą w aktualnych działaniach, zazwyczaj patrzymy wstecz, jeśli przeszłość może nam pomóc w działaniach teraźniejszych i przyszłych. Malebranche wyciąga skrajne konsekwencje z Kartezjuszowego założenia dotyczącego dualizmu substancji, a jego teoria oparta jest na niemożliwości oddziaływania pomiędzy rozciągłym ciałem i nierozciągłą duszą. Poszczególne stany umysłu stanowią jedynie okazję dla Boga,

[23] Więcej na temat relacji pomiędzy świadomością i pamięcią por.: Vieillard-Baron, 2004, 15–17.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

żeby spowodować odpowiedni stan mózgu, a oddziaływania przedmiotów za pomocą tchnień życiowych stanowią okazję, żeby wywołać w duszy odpowiednią modyfikację. Pomiędzy reakcjami ciała i duszy zachodzi związek niemalże mechanicznej odpowiedniości. Rzeczy istnieją jedynie dzięki woli Boskiej, dlatego ich istnienie nie jest konieczne. Koncepcja poznania Malebranche'a ma charakter idealistyczny: świat zewnętrzny nie musi istnieć, żeby dusza otrzymywała postrzeżenia obiektów. Bezpośrednim przedmiotem naszego postrzeżenia nie jest bowiem rozciągła rzecz, lecz nierozciągła idea, dzięki której możliwe jest obiektywne poznanie rzeczywistości materialnej.

W koncepcji Bergsona natomiast porządek wyjaśniania procesu poznania posiada odwrotny charakter. Ciało otrzymuje czyste postrzeżenia pochodzące ze świata rozciągłego. Natomiast w następnej kolejności należy rozstrzygnąć, w jaki sposób w umyśle powstaje nieskończona ilość reprezentacji, które nie mogą być powodowane jedynie przez poruszenia zachodzące w mózgu. Otóż w świadomości dochodzi do spotkania ciała i umysłu, ponieważ oprócz bodźców cielesnych działa w niej pamięć przeszłych zdarzeń, która pomaga nam w oddziaływaniu na teraźniejszość. Powstaje jednak problem, w jaki sposób owe postrzeżenia łączą się z nierozciągłymi wspomnieniami. Według Bergsona jest to możliwe, jeśli posłużymy się kategorią napięcia. Filozof dąży zarazem do obalenia twierdzenia, że pamięć podlega tym samym prawom, co materia. Jeśli próbujemy tłumaczyć stany umysłu, posługując się prawami, które obowiązują w rzeczywistości przestrzennej czy też dotyczą czystego postrzeżenia, fałszujemy ich prawdziwy charakter. Nie można stwierdzić, że stanowisko Bergsona charakteryzuje tradycyjny idealizm[24], pozostaje ono jednak idealistyczne w szerszym sensie, gdyż uważa on, że postrzegana rzeczywistość zależna jest od naszej niematerialnej świadomości, jest przez nią współtworzona, a umysłu nie obowiązują prawa rządzące światem materialnym.

Bergson, mimo że krytykuje paralelizm psychofizyczny, pozostaje więc również dualistą. Pojęcia właściwe czasom nowożytnym, takie jak substancja rozciągła i myśląca czy wszechmoc Boga, zastępuje właściwymi dla swojej epoki kategoriami. Z jednej strony dokonuje on ostrej krytyki nowożytnego dualizmu, w którym szukano mechanicznej odpowiedniości pomiędzy stanami ciała i umysłu. Lecz z drugiej strony

[24] Zob. *idealizm*, w: Wojtysiak, 2007, 721–726.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wydaje się, że czerpie on w swoich rozwiązaniach silną inspirację z tej właśnie epoki, chodzi przede wszystkim o jego negację tożsamości mózgu i umysłu oraz odrzucenie praw przyczynowo-skutkowych odnośnie do ducha i ciała. Posługuje się nimi, żeby z kolei odeprzeć dominujący w jego epoce materializm. Okazuje się, że koncepcja dualistyczna pozwala w tym przypadku na zachowanie autonomicznego i oryginalnego charakteru ludzkiej świadomości.

Tak więc myśl nowożytna zdaje się mieć kluczowe znaczenie dla systemu Bergsona, zarówno jako przedmiot krytyki, jak też źródło argumentów przeciw współczesnym mu koncepcjom materialistycznym i inspiracji dla jego dualizmu. Niektóre pomysły myślicieli tamtej epoki są wciąż obecne we współczesnych koncepcjach dotyczących relacji psychofizycznej, w rozwiązaniach krytycznych wobec tendencji redukcjonistycznych, w których głosi się istnienie sfery niematerialnej. Z drugiej jednak strony bezkrytyczne w czasach nowożytnych podporządkowywanie badań z dziedziny metafizyki aktualnym zdobyczom nauki do złudzenia przypomina współczesne rozwiązania materialistyczne. Wydaje się, że wnikliwe studium problemu psychofizycznego nie jest więc możliwe bez odniesienia do myśli nowożytnej, w której teoria Malebranche'a stanowi dualistyczne rozwinięcie problemu relacji psychofizycznej *par excellence*.

LITERATURA

Barr N. C., 1913, *The dualism of Bergson*, „The Philosophical Review", Vol. 22, No. 6, ss. 639–652.

Bergson H., 1959, *Energie spirituelle*, Paris: Presses Universitaires de France. Cyt. jako ES.

Bergson H., 1959, *Evolution créatrice*, Paris: Presses Universitaires de France. Cyt. jako EC.

Bergson H., 2006, *Materia i pamięć*, przeł. Romuald J. Weksler-Waszkinel, Kraków: Wyd. Zielona Sowa.

Bergson H., 1959, *Matière et mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France. Cyt. jako MM.

Czerkawski J., 2005, *Zagadnienie przyczynowości w tradycji pokartezjańskie*j [w:] Andrzej Maryniarczyk (red. et al.), *Zadania współczesnej metafizyki. Analogia w filozofii*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, ss. 309–324.

Davies A. E., 1924, *Some Factors of Malebranche's Theory of Knowledge*, „The Philosophical Review", Vol. 33, No. 5, ss. 479–497.

Delbos V., 1897, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, „Revue de métaphysique et de morale", Vol. 5, No. 3, ss. 353–389.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Descartes R., 1960, *Zasady filozofii*, przeł. Izydora Dąmbska, Warszawa: Państwowe Wyd. Naukowe.
Gilson Bernard, 1992, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris: Vrin.
Grzeliński A., 2010, *Człowiek i duch nieskończony*, Toruń: Wyd. Naukowe Uniwersytetu M. Kopernika.
Heidsieck F., 2011, *Hennri Bergson et la notion de l'espace*, Paris: l'Harmattan.
Judycki S., *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/judycki_Istnienie_i_natura_duszy_ludzkiej.pdf
Kiereś H., 2006, *idealizm* [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin: Wyd. Tomasza z Akwinu, ss. 721–726.
Leszczyński D., 2012, *Realizm i sceptycyzm*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
Lovejoy A. O., 1923, *Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld*, „Mind, New Series", Vol. 32, No. 128, ss. 449–461.
Malebranche N., 2003, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty: Antyk.
Malebranche N., 1842, *Entretiens sur la métaphysique*, Paris: Charpentier.
Malebranche N., 2011, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1–2, przeł. M. Frankiewicz. Warszawa: IFiS PAN.
Malebranche N., 1842, *Recherche de la Vérité*, Paris: Charpentier.
Merleau-Ponty M., 2001, *The incarnate subject*, transl. P. B. Milan, New York: Humanity Books.
Nadler St., 2006, *Malebranche on Causation*, [w:] S. Nadler (red.), *The Cambridge companion to Malebranche*, Cambridge: Cambridge University Press.
Pyle A., 2003, *Malebranche*, New York: Routledge.
Vieillard-Baron J.-L., 2004, Introduction : *La durée et la nature*, [w:] J.-L. Vieillard-Baron, (red.), *Bergson: La durée et la nature*, Paris: PUF, ss. 11–24.
Walerich E., 2012, *Ogólna charakterystyka idei w wykładni Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 60, ss. 15–34.
Wojtysiak J., 2007, *idealizm* [w:] *Słownik wybranych terminów filozoficznych* [w:] Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin: TW KUL, ss. 355–356.
Wojtysiak J., 2007, *paralelizm* [w:] *Słownik wybranych terminów filozoficznych* [w:] Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin: TW KUL, s. 385.
Worms F., 2000, *Vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses.

THE PSYCHO-PHYSICAL DUALISM IN THE CONCEPTION OF MALEBRANCHE AND BERGSON PRESENTED ON THE BASIS OF THE NOTION OF SENSATION. THE ATTEMPT OF COMPARISON

Summary

In the article I shall compare the conception of psycho-physical dualism of Nicolas Malebranche and Henri Bergson. In fact, the study of two systems has crucial meaning because the 20th-century philosopher in his considerations often refers in a critical manner to modern theories claiming the parallelism of soul and body. Malebranche bases his system on the category of space, however, Bergson makes an attempt to reject a spatial

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

vue of reality and relies in his conception on the notion of duration (*durée*). On the one hand, Bergson rejects dualistic conception possessing Cartesian characteristics, the adequacy between matter and mind states. Yet, on the other hand, he creates his system in reference to modern solutions. The comparison of two significantly different conceptions shall permit more profound understanding of the problem of the psycho-physical dualism. Furthermore, it enables a better appreciation of the innovative character of Bergson's solution. I present the question of the relation between mind and brain by means of the analysis of the sensation because in both theories this is where soul and body meet.

Elżbieta Walerich

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

BOGUMIŁ STRĄCZEK
(Kraków)

PODSTAWOWE POJĘCIA I FILOZOFICZNE INSPIRACJE ANTROPOLOGII RENÉ GIRARDA

WPROWADZENIE

W niniejszej pracy podjęto próbę przedstawienia założeń i podstawowych koncepcji antropologii René Girarda (1923–2015). Jej celem jest przybliżenie w sposób zwięzły i przejrzysty teorii człowieka, która została opracowana przez jednego z najwybitniejszych współczesnych myślicieli francuskich. Tak postawiony cel nie ogranicza się jedynie do uporządkowania wszystkich wątków i zarysowania szkieletu twórczości autora teorii mimetycznej. Myśl Girarda wymyka się prostej klasyfikacji, zaś swoje poglądy przedstawia on z perspektywy różnych dyscyplin naukowych: krytyki literackiej, psychologii, socjologii, historii, hermeneutyki biblijnej, a nawet teologii. Ta interdyscyplinarna różnorodność stanowi jednak punkt wyjścia dla realizacji bardzo konkretnych celów. Całe bogactwo wiedzy o człowieku, jakie proponuje Girard, krąży bowiem wokół pytania: „kim jest człowiek?", pytania, które nurtowało myśl filozoficzną od zarania jej dziejów. Odpowiedzi na to pytanie francuski myśliciel udziela w duchu wypracowanej przez lata teorii mimetycznej, która składa się z trzech kluczowych koncepcji: teorii pragnienia mimetycznego, mechanizmu kozła ofiarnego i biblijnej demistyfikacji.

Niewątpliwie ten, kto podejmuje się próby wykazania filozoficznych konotacji myśli Girarda powinien na samym początku podkreślić, iż autor *Kozła ofiarnego* za filozofa bynajmniej nigdy się uważał,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

a wręcz przeciwnie, wygłaszał tezy, że „filozofia wykorzystała już swoje zasoby", że „koniec filozofii niesie ze sobą nowe możliwości w naukach o człowieku"[1]. Jak zatem wybrnąć z tej kłopotliwej sytuacji?

Być może zadowalające byłoby tutaj po prostu wskazanie na żywotność myśli Girarda wśród filozofów? Wszakże poruszane przez niego kwestie podejmowane były przez takich filozofów, jak: Philippe Lacoue-Labarthe, Gianni Vattimo, Jean Luc Marion, Michel Serres, nie mówiąc już o tych, którzy wprost mienią się jego uczniami, m.in.: Jean Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, Eric Gans, Stephen Gardner czy Sandor Goodhart. Zainteresowanie tych przedstawicieli współczesnej filozofii już o czymś świadczy, jednak jeszcze nie na tyle przekonywająco by móc Girarda nazwać filozofem, a jego teorię mimetyczną określić mianem filozoficznej. Ogromny aplauz, jaki wśród niektórych filozofów ubiegłego stulecia zyskała teoria ewolucji nie skłania autorów podręczników z historii filozofii do umieszczenia w nich nazwiska Charlesa Darwina obok Schopenhauera, Marksa czy Newmana. Są jednak i tacy, którzy są do tego skłonni[2]. W istocie, przekonanie to jest do wybronienia, niemniej wymaga silnego uzasadnienia; przynajmniej ukazania teorii ewolucji wraz z leżącymi u jej podstaw założeniami jako całościowego (metafizycznego) stanowiska na temat życia, świata i człowieka[3]. To samo można by uczynić z teorią mimetyczną René Girarda. Studium takie wymaga szerszego opracowania. W niniejszej pracy ograniczę się tylko do kilku wstępnych uwag.

Zanim jednak przejdę do części zasadniczej, pragnę przytoczyć słuszne spostrzeżenie Piotra Mroza, który pisze:

> Zmierzający do jakiegoś syntetycznego (w sposób nieunikniony unifikującego) przedstawienia poglądów Girarda historyk idei czy filozofii kultury (bo na jej obszarze najbezpieczniej umieścić dyskurs girardowski) może ulec pokusie szukania pewnych źródeł, inspiracji, czy analogii, by precyzyjniej opisać ten fenomen teoretyczny.

---

[1] R. Girard, *Things hidden since the foundation of the world. Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort. Translated by S. Bann and M. Metteer*, Stanford University Press 1987, s. 438.

[2] Anthony Kenny poświęca filozofii współczesnej czwarty tom swojej *A New History of Western Philosophy* (Oxford: Clarendon Press 2007), zatytułowany *Philosophy in the Modern World*. Pośród takich filozofów, jak: Bentham, J. S. Mill, Schopenhauer, Kierkegaarda, Marx i Engels, Newman, Nietzsche, Peirce, umieszcza nazwisko Charlesa Darwina.

[3] Na ten temat dyskutowali między innymi M. Heller, M. Kokowski, M. Olejnik, A. Olszewski, W. Wójcik na seminarium z filozofii przyrody Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie. Zapis z dyskusji został opublikowany w: „Zagadnienia filozoficzne w nauce" 1998, XXII, s. 93–113.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Przyjmując jednak taką konwencję rekonstrukcyjno-interpretacyjną, badacz ów musi zachować wręcz modelową ostrożność. Po pierwsze – jak przyznaje to sam Girard – jego droga rozwoju, kultywowanie pewnych zainteresowań i dochodzenie do zrębów własnej teorii rodziło się z inspiracji nie tyle naukowych czy filozoficznych, ile ze sztuki i literatury[4].

Do tego dodałbym jeszcze jedno spostrzeżenie. Girard wkraczając w obszar – jak by się mogło wydawać – zarezerwowany dla dyskursu filozoficznego, czyni to w sposób nie do końca bezinteresowny. Będąc bowiem wierny swojej *grand theory*, pozostaje myślicielem otwartym na jej rozmaite interpretacje, modyfikacje czy pogłębienia. Stąd jego ciągła chęć do konfrontowania swoich koncepcji z najbardziej nośnymi ideami współczesnej, i nie tylko współczesnej, filozofii.

MIMESIS I PRAGNIENIE

Greckie pojęcie *mimesis* należy do tych kategorii cywilizacji Zachodu, które od dawna nastręczały badaczom wiele trudności. Już chociażby zestawiając ze sobą klasyczne pod tym względem pozycje, jak: *Die Mimesis in der Antike* Kollera, *Imitation in the 5th century* Elsego[5], czy *Mimesis* Gebauera i Wulfa odnaleźć można kilka, często nawet sprzecznych ze sobą interpretacji[6]. Najbardziej brzemienne w skutkach ujęcie *mimesis* jako kategorii estetycznej znajdujemy u Platona, gdzie obok naśladowania oznacza ono również przedstawienie, dorównywanie komuś, przekształcenie, tworzenie podobizn, a najogólniej dziedzinę pozoru[7]. Girard jednak dokonuje przeformułowania platońskiej kategorii[8]. Wiąże on bowiem *mimesis* z pojęciem pragnienia, które odróżnia od potrzeby, ochoty czy intencji. Sam termin pragnienie (*desir*) jest tutaj właściwy, pod warunkiem, że nie jest mylnie utożsamiany ze współczesnym kontekstem językowym, który sytuuje się we freu-

[4] P. Mróz, *René Girarda koncepcja kultury – Rzeczy i wartości w ukrytym konflikcie (Choses cachées)*, „Studia humanistyczne AGH", T. 9 (2010), s. 54.

[5] G. Else, *Imitation in the 5th century*, „Classical philology", t. 53, z. 2, 1958, s. 73–90.

[6] G. Gebauer, Ch. Wulf, *Mimesis, Kultur-Kunst-Gesellschaft*, Hamburg 1992.

[7] R. Michalski, *Antyczne źródła pojęcia mimesis*, „Filo-Sofija", nr 1 (5), 2005, s. 45.

[8] „W problematyce platońskiej – pisze – nie wspomina się ani słowem o zachowaniach dotyczących przywłaszczenia. A przecież ten typ zachowań, odgrywający bardzo ważną rolę zarówno w zachowaniach ludzi jak i wszystkich istot żywych, tak łatwo prowokuje imitację". Zob. R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie" 1983, nr 12, s. 80.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dowskim rozumieniu, związanym bezpośrednio z *libido* czy zmysłem seksualnym. Z owych trudności semantycznych Girard zdawał sobie znakomicie sprawę, dlatego też zastanawiał się nad jego zastąpieniem innymi pojęciami, takimi jak Bergsonowskie *élan vital*, *projekt* Sartrea czy ideą podmiotowości, rozumianą jako *namiętna refleksyjność i wola*[9]. W każdym razie pragnienie, w tym sensie w jakim pojmuje je Girard, wykracza poza jednolite procesy biologiczne, jest strukturą niejednolitą i amorficzną.

Mimo swojego sceptycznego, miejscami nawet bardzo krytycznego, stosunku do Freuda, Girard przyznaje się do swoich afiliacji psychoanalitycznych. Przede wszystkim sięga do słownika psychoanalizy, wprowadzając do swoich prac takie terminy, jak: „kompleks Edypa", „przeniesienie", „projekcja" czy „stłumienie"[10]. Pojęciom tym jednak nadaje zupełnie nowe, oryginalne znaczenie. Za francuską szkołą psychoanalizy natomiast przyjmuje założenie o społecznym i interindywidualnym charakterze pragnienia. Podobnie jak Jaques Lacan, który pisał, iż „<<Naturą>> człowieka jest relacja z człowiekiem..."[11] Girard opowie się za tezami relacjonistów i w charakterystyczny dla siebie sposób będzie mówił, iż pragnienie jest z istoty zapośredniczone poprzez pragnienia innych ludzi lub że układa się w strukturę trójkątną (podmiot-pośrednik-przedmiot), a nie linearną[12] (podmiot-przedmiot), że jest pragnieniem *według Innego*, pragnieniem naśladowczym, *pragnieniem mimetycznym czy pragnieniem metafizycznym*. Za każdym razem chodzi mu jednak o to, iż pragnienia nie można rozumieć poza konkretną relacją mimetyczną (naśladownictwem), która je poprzedza i determinuje. Dlatego też szkicując podstawową strukturę pragnienia pomiędzy *ja pragnącym* a przedmiotem pragnienia umieszcza trzeci element – *Innego,* którego nazywa również *pośrednikiem, modelem pragnienia* czy *wzorcem mimetycznym*.

Ta relacjonistyczna koncepcja pragnienia ma swoje konsekwencje w krytyce nowożytnego podmiotu. Szczególnie negatywnie oceniany jest przez Girarda projekt *romantycznego indywidualizmu*, wedle którego jednostka stanowi samowystarczalny i autonomiczny byt, całkowicie odseparowany od konstytuujących go sieci relacji społecznych. Nieprzypadkowa jest tu zbieżność z Levinasowskim pojęciem „separa-

[9] R. Girard, J. G. Williams, *The Girard reader*, New York 1996, s. 268.

[10] P. Mróz, *René Girarda koncepcja kultury...*, s. 55.

[11] J. Lacan, *Ecrits, Seuil*, Paris 1966, s. 88 (cyt. za: M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Warszawa 2000, s. 246).

[12] Jak to było przedstawiane u Freuda za pośrednictwem idei *cathexis*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cji", które oznacza egoizm „ja" zamykającego się we własnym świecie. Zarówno dla Girarda, jak i Lévinasa egoizm jest tą formą *bycia-w-świecie*, która uzurpuje sobie prawo do panowania, a jednocześnie ustanawia zaporę wobec zagrożenia, jakim jest utrata własnego poczucia wyjątkowości. Wobec tego typu romantycznych koncepcji podmiotowości Girard wysuwa zarzuty między innymi o solipsyzm, fikcyjność, egocentryzm oraz hołdowanie egotycznym i snobistycznym projektom osobowości, które zamiast – jak przecież postulują – przyczyniać się do ukonstytuowania wszechmocnego podmiotu, w rzeczywistości tworzą jego żałosną karykaturę.

MIMETYCZNA RYWALIZACJA

Z powyższych uwag wynika, iż w sposób charakterystyczny dla większości współczesnych myślicieli francuskich, zwłaszcza tych, których zwykło się określać mianem *postmodernistów* czy może nawet trafniej *postnietscheanistów* – to wszakże Nietzsche pisał, iż „«podmiot» jest tylko fikcją"[13] – Girard przyjmuje tezę, iż podmiot nie stanowi jednolitej i trwałej substancji, ale że właśnie jest podmiotem rozdartym, nieoczywistym, kruchym, a nade wszystko, że jest strukturą, której sposób istnienia uzależniony jest od imitowania *Innego*. Nie jest to wizja optymistyczna. Koncepcja pragnienia mimetycznego jest u Girarda ściśle związana z wizją konfliktowych stosunków między podmiotami. Francuski myśliciel daleki jest od stwierdzenia, że relacje międzyludzkie z natury są pozytywne. W tej kwestii znacznie bliżej mu do Sartre'a („konflikt ontologiczny") lub do Hobbesa (*homo homini lupus*) i niż do Rousseau (*contract social*). Dwa pragnienia skierowane na ten sam przedmiot stają się jednocześnie pragnieniami konkurencyjnymi. Trafny opis Girardowskiej *mimesis* zawarł J. M. Oughourlian w swojej książce *The Puppert of Desire*:

> Tak jak we wszechświecie, planety, gwiazdy i galaktyki są jednocześnie przyciągane i odpychane przez grawitację, tak też mimesis przyciąga i odpycha ludzi względem siebie[14].

Konflikt będący wynikiem naśladowania określa Girard mianem *konfliktu mimetycznego*, który w zależności od charakteru mediacji

[13] Na temat krytyki podmiotu w myśli Nietzschego zob. P. Pieniążek, *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka" 2002, nr 13, s. 69–95.

[14] J. M. Oughourlian, *The Puppert of Desire. The Psychology of Histeria, Possesion, and Hypnosis*, przeł. E. Webb, Standford 1991, s. 11.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

może przybierać mniej lub bardziej intensywną postać. *Mediacja*, w jaką wchodzi podmiot, może być zatem: a) *zewnętrzna*, gdy dystans miedzy pośrednikiem i podmiotem jest wystraczająco duży, by obie sfery się nie przenikały, i b) *wewnętrzna*, gdy pośrednik jest w zasięgu podmiotu. Przynależność do jednego z dwóch typów mediacji określa skłonność podmiotu do popadnięcia w konflikt z pośrednikiem. Pośrednictwo zewnętrzne charakteryzuje pozytywny stosunek naśladowcy do pośrednika, pośrednictwo wewnętrzne – negatywny.

Zwracając swoją szczególną uwagę na te typy relacji, które ustanawia mediacja wewnętrzna, Girard ukazuje, jak pragnienie mimetyczne zmierza w kierunku *odróżnorodnienia*, zatarcia różnic między indywiduami. To bowiem nie w *różnicy* między jednostkami, lecz w ich *podobieństwie* tkwi prawdziwie zarzewie konfliktu. W momencie, gdy owa rywalizacja osiąga paroksyzm, przedmiot staje się coraz mniej istotny, zaś podmiot skupia swoją uwagę na rywalizacji ze swoim rywalem-przeszkodą. Na tym etapie pragnienie w sposób szczególny ujawnia swoją naturę metafizyczną. Z pragnienia przedmiotu, który zasugerował *Inny,* staje się pragnieniem „bycia *Innym*". Rywalizacja mimetyczna nie jest tylko i wyłącznie prostą rywalizacją o przedmiot fizyczny, lecz rywalizacją metafizyczną o specyficznie pojętą egzystencjalną pełnię.

> Im większą rolę odgrywa w pragnieniu aspekt metafizyczny – stwierdza – tym mniejsza staje się rola aspektu fizycznego. Im bliżej znajduje się pośrednik, tym bardziej przedmiot traci konkretną wartość[15].

Uczucia nienawiści, zazdrości i zawiści, jakie rodzą się w trakcie rywalizacji, związane są – zdaniem Girarda – z doświadczeniem „niekompletności" ludzkiego istnienia. Nasila się ono, gdy nieustannie podmiot porównuje się z innymi ludźmi. Porównania te bardzo łatwo tworzą iluzje, mające dramatyczne konsekwencje dla dalszych losów podmiotu. Dotyczą one tego, co dla podmiotu jawi się jako „jakość życia" czy „prestiż" (np. dobrobyt, przychylność losu, wyższy status społeczny). Dostrzega on bowiem, że inni ludzie posiadają wiele dóbr, które dla niego są bardzo odległe lub całkowicie nieosiągalne. To frustrujące doświadczenie „pustki" sprawia, iż podmiot „odczuwa niepokonany wstręt do własnej substancji"[16], czuje się „wątły i cherlawy", podczas gdy *Inny* cieszy się „pełnią" istnienia. W ujęciu Girarda pojęcie pragnienia metafizycznego jest o tyle nietypowe, iż odnosi się

[15] R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001, s. 91.

[16] Tamże, s. 91–99.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ono nawet do rywalizacji ekonomicznej czy politycznej. Jeżeli bowiem celem polityki czy ekonomii jest walka o prestiż, to jest to wyrazem pragnienia metafizycznego. Chęć posiadania bardziej ekskluzywnego samochodu, modniejszego ubrania czy bardziej cieszących się poparciem poglądów niż *Inny*, stanowi o spektakularnym zwycięstwie nad rywalem. W owej rywalizacji obiektywna wartość przedmiotu odgrywa zupełnie drugorzędną rolę. Celem jest natomiast pokonanie rywala w wyścigu ekonomicznym czy politycznym, które nabiera w tym kontekście walorów symbolicznych[17].

Naśladowcy pogrążeni w konflikcie mimetycznym stają się *monstrualnymi sobowtórami*. Wysyłają do siebie podwójne przesłanie (naśladuj mnie, gdyż jestem twoim wzorem, nie naśladuj mnie, gdyż jestem twoim rywalem), które zwiększa intensywność pragnienia i rywalizacji i w efekcie prowadzi do wzajemnej przemocy. Ową skłonność francuski myśliciel określa za Batesonem mianem *podwójnie sprzecznego imperatywu* (*double bind*), która podsyca gwałtowność pragnienia, przesyconego nienawistną miłością. Prawdę tę, zdaniem Girarda, w doskonały sposób odzwierciedlają powieści Dostojewskiego, u którego:

> [...] zbyt gwałtowna nienawiść wybucha w końcu, odkrywając swoją podwójną naturę lub raczej podwójną naturę pośrednika – jako wzoru i jako przeszkody. To nienawiść, która miłuje, to uwielbienie, które kala błotem, a nawet krwią, stanowią apogeum konfliktu zrodzonego przez pośrednictwo wewnętrzne[18].

Mimetyczna rywalizacja oraz intensyfikacja przemocy ma również swoje społeczne reperkusje. Ma charakter zaraźliwy i może rozprzestrzeniać się jak epidemia. Pochłania bowiem nie tylko jednostki, lecz również całe grupy, sięgając samych podstaw porządku kulturowego. Dla Girarda *kultura* jest uporządkowanym systemem różnic, znajdującym swe odzwierciedlanie w postaci hierarchicznego ustrukturalizowania społeczeństwa, w postaci tabu i norm, w przypisaniu jednostkom określonych ról społecznych i określeniu relacji między nimi. Zacieranie tych różnic stanowi natomiast powrót do pierwotnego stanu natury, który jest stanem *wojny wszystkich przeciw wszystkim*. Gdy rywalizacja dramatycznie zaczyna się rozprzestrzeniać, *przemoc totalna* ma już tak duży zasięg, że zagraża istnieniu całego społeczeństwa. Rodzi się zatem pytanie: jak to możliwe, że społeczność przezwycięża te

[17] P. Dumouchel, *Indifference and envy. The anthropological analysis of modern economy*, „Contagion", vol. 10, Spring 2009, s. 149–150.

[18] R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, dz. cyt., s. 46.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wewnętrzne spory? Owe kryzysy zagrażają bowiem nieustannie jedności wspólnoty.

MECHANIZM KOZŁA OFIARNEGO

Według francuskiego myśliciela przemoc kolektywna może przybrać dwie formy: przemocy *wszystkich przeciw wszystkim* oraz przemocy *wszystkich przeciw jednemu*. W pierwszym przypadku do czynienia mamy ze zjawiskiem zaobserwowanym i opisanym przez Thomasa Hobbes w słynnej maksymie *bellum omnium contra omnes,* którą Girard przeformułował w duchu mimetycznej teorii pragnienia. Drugi przypadek natomiast związany jest z durkheimowską koncepcja bytu społecznego, który podporządkowuje sobie jednostki i stosuje wobec nich kolektywną przemoc. O ile jednak pierwszy rodzaj przemocy leży u podstaw dezintegracji społecznej i może prowadzić do całkowitego wyniszczenia grupy, o tyle ten drugi sprzyja integracji.

Początek kryzysu wynika z tego, co w *Prawdzie powieściowej* nosi miano „choroby ontologicznej", zaś w *Sacrum i przemoc „*mimetycznego zarażenia*"*. Pojęcia te metaforycznie odzwierciedlają *mimesis* tłumu, a więc rozprzestrzenienie się pragnień mimetycznych na szerszą grupę osób. Struktura rozrasta się, zostaje przeniesiona na płaszczyznę społeczną, a jej wyrazem jest ogarniająca wspólnotę „rywalizacja wszystkich ze wszystkimi". Gdy napięcie społeczne w końcu osiąga paroksyzm, grupa społeczna, wcześniej totalnie zdezintegrowana, staje się absolutnie jednomyślna. W porywie mimetycznym cała dotąd niezależna przemoc zostaje skumulowana i wymierzona przeciwko jednej ofierze, która „zostaje wybrana przez sam mimetyzm, jest substytutem wszystkich innych ofiar, które mógłby wybrać tłum, gdyby sprawy potoczyły się inaczej"[19]. Kolektywna przemoc wszystkich przeciwko wszystkim, która grozi unicestwieniem całej wspólnoty, zostaje spontanicznie i automatycznie przemieniona w przemoc wszystkich przeciw jednemu. Wedle tego powtarzającego się w różnych kulturach scenariusza, zostaje przywrócona jedność społeczna.

Girard nazywa ten proces *mechanizmem kozła ofiarnego*, czyniąc aluzje do archaicznego rytuału religijnego, gdzie grzechy wspólnoty zostają symbolicznie nałożone na ofiarę, która zostaje złożona bogom lub porzucona na pustyni. Osoba, która staje się przedmiotem aktów przemocy, jest „kozłem ofiarnym" w tym sensie, że jej śmierć lub wy-

[19] R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002, s. 37.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dalenie jest konieczne dla regeneracji społecznego porządku i odbudowy pozytywnych stosunków. Paradoksalnie, w takiej sytuacji kryzysu „nie można obejść się bez przemocy, jeżeli chce się położyć jej kres”[20]. Porządek społeczny wraca w oparciu o tzw. *zasadę Kajfaszową*: „Lepiej dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród”[21]. Ofiara wybierana przez tłum może zostać wytypowana w sposób zupełnie przypadkowy, niemniej Girard nie rezygnuje z próby określenia pewnych kryteriów selekcji. Wymienia miedzy innymi kryteria: 1) fizyczne; 2) kulturowo-religijne; 3) społeczno-ekonomiczne.

Zdaniem Girarda, mechanizm kozła ofiarnego zawsze wymagać będzie pewnego stopnia niewiedzy (*méconnaissance*). Ofiara nie może być uznana za niewinną. Jeśli mechanizm ma zadziałać, tzn. doprowadzić do osiągniecia społecznej spójności, to niewinność ofiary powinna zostać nieujawniona. Girard wykazuje, iż:

> [...] „kluczowa rola, jaką w procesie kozła ofiarnego odgrywa *niewiedza*, jest paradoksalna, ale oczywista. Niewiedza pozwala każdemu trwać w złudnym przekonaniu, że ofiara jest naprawdę winna i już z samego tego powodu zasługuje na karę[22].

Przedstawiona powyżej koncepcja kozła ofiarnego ukazuje, jak daleki jest Girard od rozwiązań, jakie proponują filozofie oświeceniowe, upatrujące źródeł porządku społecznego w „umowie społecznej” zakorzenionej w rozumie i zdrowym rozsądku. Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy, wskazuje raczej na irracjonalne i spontaniczne źródła.

SACRUM I PRZEMOC

Według Girarda mechanizm kozła ofiarnego przynosi skonfliktowanej wewnętrznie wspólnocie nieoczekiwany pokój. Siła tego doświadczenia jest tak potężna i niewyobrażalna, że w powszechnym przekonaniu fizyczna przemoc nabiera metafizycznego znaczenia. Można by powiedzieć, że społeczność ulega iluzji „boskiej hierofani”[23]. To traumatyczne przeżycie pozostawia wśród żyjących niezatarte piętno w postaci przekonania, że „w umieraniu tkwi śmierć, lecz również życie”. Stąd też bierze się charakterystyczna dla społeczeństw pierwotnych

---

[20] R. Girard, *Sacrum i przemoc, Część pierwsza*, przeł. M. i J. R. Poznań 1994, s. 34.

[21] J 11,50.

[22] R. Girard, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 90.

[23] Por. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie”, T. XV–XVI (2002–2003), s. 61.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i archaicznych głęboka ambiwalencja wobec bóstw. Posiadają one bowiem walory zarówno pozytywne, jak i negatywne: „siedziby bogów zamieszkane są przez istoty mające na swoim koncie rozliczne gwałty, zabójstwa, ojcobójstwa i akty kazirodcze, nie licząc czynów bestialskich i obłąkanych”[24].

Funkcja *sacrum* jest zatem klarowna i pozostaje niezmienna na przestrzeni dziejów – ma zapewnić ochronę powszechnego pokoju i stabilność społeczną. Widać zatem, jak Girard tkwi głęboko we francuskiej myśli socjologicznej Durkheima, który uważał, że religia zasadniczo realizuje funkcję integracji społecznej[25]. Zarówno dla Girarda, jak i Durkheima religia zawsze tkwi u źródła społecznego ładu. Jednak gdy Durkheim uznaje unifikującą funkcję każdej religii, Girard funkcję tę przypisuje archaicznym rytuałom ofiarniczym. Rytualna przemoc jest bowiem cyklicznym odtwarzaniem oryginalnego morderstwa kozła ofiarnego. W ten sposób poprzez mimetyczne naśladowanie przemocy założycielskiej (pierwotnej) społeczeństwo „dozuje” ją w postaci symbolicznego zabicia ofiary. Rytuał ten, stanowiąc formę przemocy kontrolowanej, zapobiega tym samym realnemu zagrożeniu gwałtownego rozprzestrzeniania się przemocy totalnej.

Wokół mechanizmu kozła ofiarnego nadbudowują się również rozmaite mitologie religijne, społeczne czy polityczne. Perspektywa ofiary nigdy nie zostaje włączona do mitu. Dlatego też mit należy postrzegać jako tekst przekształcony

> [...] przez wiarę katów w winę ich ofiary, podobnie zresztą jak w jej boskość; [...] mity wyrażają punkt widzenia wspólnoty pojednanej przez ów kolektywny mord, jednomyślnie przekonanej, że akt ten był legalny i sakralny, chciany przez same bóstwo oraz że nie ma powodu, aby się od niego odżegnać, krytykować czy też analizować[26].

Pierwotne *sacrum* manifestuje swoje oblicze nawet w społeczeństwach poddanych silnym wpływom sekularyzmu. W społeczeństwach archaicznych rytuał ofiarniczy odgrywa zasadniczą, pozytywną role, gdyż „pomaga ludziom poskromić rządze przemocy”[27]. W społeczeństwach nowożytnych natomiast rolę rytuału ofiarniczego przejął system sądowniczy. W tym sensie zarówno religia, jak i instytucje

---

[24] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 126.

[25] Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

[26] R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 128.

[27] R. Girard, *Sacrum i przemoc. Cześć pierwsza*, dz. cyt., s. 24.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

egzekwowania prawa stanowią formę prewencji wobec złej przemocy. W przypadku systemu sądowniczego zachodzi jednak istotna różnica w pojmowaniu prewencji. Przemoc jest bowiem kontrolowana przez absolutny autorytet instytucji, która zasadę zemsty stosuje w imię zasady sprawiedliwości. W systemie sądowniczym przemoc trafia w ofiarę „właściwą", tzn. osobę rzeczywiście odpowiedzialną za dokonanie przestępstwa, a tym samym zagrażającą bezpieczeństwu innych ludzi. Wymiar kary, który zostaje skierowany wobec winnego, stanowi zemstę ostateczną, tzn. taką, która nie będzie dalej pomszczona. Z jednej strony system sądowniczy, podobnie jak rytuał ofiarniczy, zabezpiecza jedność i porządek społeczny. Z drugiej jednak, funkcjonuje na zasadzie racjonalizacji zemsty, co oznacza, że „udaje mu się ją odmierzyć i ograniczyć zgodnie z własnymi prawami; manipuluje nią bez możliwości wymknięcia się spod kontroli"[28].

BIBLIJNA DEMISTYFIKACJA

Problem interpretacji Biblii jest kluczowy dla myśli Girarda. Jego zdaniem, to właśnie w tradycji judeochrześcijańskiej dochodzi do dekonstrukcji i destabilizacji społeczeństw, ufundowanych na kolektywnej przemocy. Mity i rytuały religii archaicznych krążą wokół mordu założycielskiego, jednak nigdy go nie ukazują wprost. Są one bowiem wersją tego wydarzenia opowiedzianą z punktu widzenia prześladowców. Biblia przyjmuje zupełnie inną perspektywę, perspektywę nie katów, lecz ofiar. Judaizm i chrześcijaństwo dokonują nowego opisania archaicznego *sacrum* i mitu. Rozpoczynają tym samym proces powolnego odchodzenia od przemocy i gwałtu, które zostają zastąpione przez ewangeliczne miłosierdzie. Co prawda, już wcześniej niektórzy autorzy starożytni dostrzegali przejawy dynamiki kolektywnej przemocy, związany z nią horror oraz arbitralność wyboru ofiary. Między innymi greckie tragedie podejmują próbę obnażenia mechanizmu kozła ofiarnego, która jednak nie zostaje doprowadzona do końca. W komentarzu do *Króla Edypa* Girard stwierdza:

> Istotnie, Sofokles czegoś się domyśla, lecz w ujawnieniu kozła ofiarnego jako elementu tworzącego strukturę nigdy nie idzie tak daleko jak ewangelie czy chociażby Prorocy. Zakazuje mu tego grecka kultura. To mityczne opowiadanie nie rozpadło się pod jego piórem na tyle, aby ukazać tryby swego mechanizmu[29].

[28] Tamże, s. 30.

[29] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 180.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Intuicja i przenikliwość Sofoklesa nie przekracza pewnego progu nieświadomości, lecz idzie na kompromis z przesłaniem mitu. Bohater *Króla Edypa*, pomimo iż nie jest odpowiedzialny za nieszczęścia, które spadły na Teby, musi ostatecznie zgodzić się z rolą kozła ofiarnego, jaką wyznaczył mu tłum.

Judaizm również nie od razu wyzbywa się swoich rysów ofiarniczych. W Starym Testamencie istnieje wiele opowiadań, które nadal służą mistyfikacji prawdy o ofierze. Jednak niektóre z nich, zestawione w kontraście z archaiczną mitologią, wprowadzają istotne zmiany, które zdaniem Girarda są warte podkreślenia. Porównuje on na przykład historię Kaina i Abla z mitem o Remusie i Romulusie. W obu opowieściach podjęta zostaje kwestia przemocy, istnieje dramatyczna rywalizacja między braćmi, która kończy się bratobójczym morderstwem. Ale w rzymskim micie Romulus znajduje uzasadnienie śmierci Remusa. Ten bowiem zapragnął zostać królem i przekroczył granice miasta, które zostało oddane pod władzę jego brata. W biblijnej historii natomiast morderstwo zostaje napiętnowane przez samego Boga, a krew Abla jest krwią niewinnej ofiary. Bóg bowiem wypowiada słowa, które jednoznacznie potępiają czyn Kaina:

> Gdzie jest brat Twój, Abel? [...] Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi![30]

Według Girarda, Biblia hebrajska ma również kluczowe znaczenie w odrzuceniu ofiary rytualnej. Autorzy Pisma Świętego, zwłaszcza psalmiści i prorocy, nieustannie napominają, by nie ulegać porywom przemocy ofiarniczej. Między innymi Jeremiasz potępiał czczenie fałszywych bożków i składanie im ofiar z ludzi:

> I zbudowali wyżyny Baala w dolinie Ben-Hinnom, by ofiarować swych synów i swoje córki ku czci Molocha. Nie poleciłem im tego ani Mi na myśl nie przyszło, by można czynić coś tak odrażającego i doprowadzać Judę do grzechu[31].

Niektórzy prorocy stanowczo potępiali składanie ofiar, idąc za zawołaniem Ozeasza: „miłości chcę, a nie ofiary”[32].

Wedle Girarda, proces rozpoczęty w Starym Testamencie znajduje swój finał w Ewangelii, w której całkowite odwrócenie tradycyjnej struktury mitu „wprowadza to wszystko, co od zawsze pozostawało

[30] Rdz 4,9-10.

[31] Jer 32,35.

[32] Oz 6,6.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ukryte w człowieku, w światło prawdy”[33]. Ewangelie pokazują wyraźnie cały cykl mimetyczny. Jest on szczególnie widoczny w historii sądu nad Jezusem. Uniesiony mimetycznym pędem tłum skazuje Jezusa na Mękę. Piłat w obawie przed rozjuszoną grupą, z powodów mimetycznych wydaje Jezusa na stracenie, mimo iż nie zgadza się z oskarżeniami. Nawet apostołowie ulegają zbiorowej presji, by porzucić Jezusa, milcząco stając się częścią tłumu. Symbolem tego zaślepienia mimetycznego jest historia zaparcia się Piotra. Pomimo iż miłość Piotra do Jezusa „nie podlega wątpliwości, jest równie szczera, co głęboka”, to jednak, gdy „Apostoł znalazł się w środowisku wrogim Jezusowi, nie ustrzegł się naśladowania tej wrogości”[34]. Historia Piotra ukazuje jak potężna jest moc mimetyzmu:

> Skoro wiec pierwszy z uczniów, skała, na której zbudowany zostanie Kościół, nie potrafi się oprzeć zbiorowej presji, to co dopiero mówić o przeciętnych ludziach z otoczenia Piotra?[35]

W antropologicznej interpretacji Girarda chrześcijaństwo przedstawia nowy etap biblijnej demistyfikacji, który wykracza poza Stary Testament. Jezus bowiem

> [...] zmusza nas do odróżnienia dwóch typów transcendencji – na pozór podobnych, lecz radykalnie sobie przeciwstawnych – jednej zwodniczej, kłamliwej, obskurantystycznej transcendencji nieświadomego wypełnienia się mechanizmu ofiarniczego w mitologii, i drugiej, wprost przeciwnie, wiarygodnej, świetlistej, która burzy iluzje pierwszej, ujawniając zatrucie wspólnot przez mimetyzm przemocy[36].

Objawienie to wyraźnie przeciwstawia fałszywe zmartwychwstania mitycznych bohaterów ubóstwionych przez przemoc kolektywną, zmartwychwstaniu Jezusa. W Chrystusowej Męce przemoc zostaje wydobyta na jaw, zdemitologizowana i dokładnie opisana. Pomimo iż Jezus zostaje wciągnięty w destrukcyjny cykl ludzkiej przemocy, nie pała żądzą odwetu i zemsty, lecz modli się za swoich prześladowców. Zmartwychwstały Chrystus nie potępia ludzkości zgubionej w grzechu, lecz daje jej nadzieję na życie w Nowym Stworzeniu i nowej wspólnocie uwolnionej od przemocy.

---

[33] R. Girard, *Widziałem szatana...*, s. 138.

[34] Tamże, s. 31.

[35] Tamże.

[36] Tamże. s. 144.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

GIRARD A FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA

W świetle dotychczasowych analiz, które w sposób i tak zbyt skondensowany prezentują myśl René Girada, należy stwierdzić, iż próba ustawienia myśli autora *Kozła ofiarnego* w obrębie szeroko pojętej tradycji filozoficznej nie jest zabiegiem pozbawionym uzasadnienia. Nie jest też zjawiskiem bezprecedensowym. Kluczowa pod tym względem wydaje się zorganizowana w Antwerpii w 2001 roku konferencja „The Place of Girard's Mimetic Theory in History of Philosophy"[37], podczas której jeden z prelegentów, Guy Venheeswijck w swoim referacie zatytułowanym *The Place of René Girard in Contemporary Philosophy* przywołał girardowskie powiązania z takimi filozofami, jak: Kojève, Heidegger, Derrida, Foucault, Vattimo, Taylor czy Whitehead[38]. Dla Venheeswijcka najbardziej oczywiste wydają się związki z generacją francuskich myślicieli inspirowanych wygłoszonymi w Paryżu w latach 1933–1939 wykładami Alexandre'a Kojèvea, do których należy zaliczyć między innymi: R. Arona, G. Bataille'a, A. Koyre'a, P. Klossowskiego, J. Lacana, M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre'a, E. Lévinasa, L. Althusser, J. F. Lyotard, G. Deluze, J. Derrida, M. Foucault.

Wpływy Kojève'a na Girarda nie są na pierwszy rzut oka takie oczywiste, ale rzeczywiste. Nie sposób ich nie dostrzec przy uważnej lekturze, zwłaszcza pierwszej książki Girarda. Eugen Webb, twierdzi, iż podczas jednej z licznych rozmów, jakie przeprowadził z awiniończykiem, gdy ten był u progu swojej naukowej kariery, wspominał on, iż czytał *Wstęp do wykładów o Heglu*. Wyznał jednak, iż lektura ta nie wpłynęła znacząco na jego poglądy[39]. Girard zresztą nie zgadzał się z opiniami wielu swoich komentatorów, którzy widzieli w nim spadkobiercę dziedzictwa Kojève'a:

> Byłem postrzegany jako przedstawiciel nowej wersji myśli Hegla, dlatego często mówiono, że pragnienie mimetyczne było tylko przeformułowaniem heglowskiej teorii pragnienia uznania[40].

---

[37] Program oraz sprawozdanie z konferencji zostały opublikowane w *The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*, No. 19, (2000); http://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/archive/bulletin19.pdf

[38] G. Vanheesvijk, *The place of René Girard in contemporary philosophy*, „Contagion", vol. 10, (Spring 2009).

[39] E. Webb, *The Self Between: From Freud to New Social Psychology of France*, Washington 1993, s. 116.

[40] R. Girard, *Battling to the End. Conversations with. Benoit Chantre*, trans. Mary Baker, Washington 2010, s. 30.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Heglowsko-Kojèveowskich afiliacji Girard nie mógł i nie wyzbył się nigdy. Z drugiej strony sam specjalnie nie starał się tego robić: „Nie mogę się wypierać – przyznaje – że Hegla nie było w tle”[41]. Niewątpliwie bliskie były mu rozmaite wątki heglowskie, które Kojève umieścił w centrum swoich interpretacji:

> Jak Hegel mówiłem, że bardziej niż rzeczy, pragniemy pragnąć, tak jak inni czegoś pragną; mówiłem w pewnym sensie o pragnieniu pragnień innych[42].

Girard był także dobrze zaznajomiony z przeformułowaną przez Kojève’a koncepcją dialektyki pana i niewolnika czy historiozoficzną wizją walki o uznanie. George Erving w artykule pt. *René Girard i dziedzictwo Alexandre’a Kojève’a* wskazuje na istotne związki łączące ich sposób myślenia pisze Erving:

> Dla obu pragnienie konstytuuje ludzką podmiotowość, działa konkretnie na poziomie antropologii i psychologii, jest związane z egzystencjalnym uznaniem, jest zapośredniczone społecznie i jest nieuchronnie związane z przemocą[43].

Przy bliższej analizie podobnych wątków znalazłoby się znacznie więcej[44].

Jeśli już mówimy o współczesnej filozofii francuskiej, to trzeba podkreślić, że pomimo tego, iż w głębszej warstwie jej powiązania z Heglem bywają złożone, to na poziomie ogólnych deklaracji jest ona raczej antyheglowska[45]. W 1970 roku Michael Foucault podczas swojego inauguracyjnego wystąpienia w Collége de France określił zadanie, jakie stawiają przed sobą filozofowie nowej generacji:

---

[41] Tamże.

[42] Tamże.

[43] G. Erving, *René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève*, „Contagion”, vol. 10, (Spring 2009), p. 114.

[44] Na związki Girarda z Kojevem zwracają również uwagę m.in. W. Palaver, M. Kirwan, A. O’Shea, B. Earle, B. Chantre, M. Vegetti.

[45] Traktuje o tym znakomita książka Małgorzaty Kowalskiej. We wstępie autorka pisze: „Krytyka Hegla stanowi rodzaj łącznika różnych następujących po sobie lub współistniejących ze sobą nurtów powojennej filozofii francuskiej. Co więcej, sposób rozprawiania się z Heglem jest często – oczywiście tylko w pewnym zakresie i na pewnym poziomie – zadziwiająco podobny u autorów bardzo skądinąd różnych, krytykujących się nawzajemi pod innymi względami stanowiących filozoficzne przeciwieństwa, jak Sartre i Foucault czy Sartre i Lévinas” (Por. M. Kowalaska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 6).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Nasza cała epoka, czy to poprzez logikę i epistemologie, czy to przez Marksa i Nietzschego, poszukuje drogi ucieczki z heglowskiego imperium[46].

Z kolei Gilles Deluze w przedmowie do *Różnicy i powtórzenia* deklarował, że książka wpisuje się klimat „ogólnego antyheglizmu". Podobny klimat towarzyszy książkom Girarda, na co zwraca uwagę Venheeswijck, sytuując awiniończyka wśród myślicieli *różnicy*, w opozycji do myślicieli *tożsamości*:

Podczas gdy myśl Hegla (Kojèvea) skupia się na figurze *tożsamości* (*identity)*, Girard posługuje się figurą *różnicy* (*difference*), ujętą w aspekcie antropologii. [...] Dla Hegela-Kojève'a dialektyka pomiędzy panem i niewolnikiem jest etapem w drodze ku ostatecznej tożsamości, harmonijnej jedności. Dla Girarda jednak postać dialektycznego *Aufhebung* straciła całą swoją magiczną moc[47].

Zacieranie różnic, które mają swoje odzwierciedlenie w kulturze w postaci hierarchicznego ustrukturalizowania społeczeństwa, jest bowiem wedle awiniończyka powrotem do pierwotnego stanu natury, który jest stanem permanentnego kryzysu. Dlatego pytanie, jakie stawia sobie Girard, do spółki z bardziej uznanymi w filozoficznych kręgach Sartrem, Levinasem, Foucault czy Derridą brzmi: jak egzystować i współegzystować z innymi ludźmi w ramach *różnicy*? Odpowiedzi, jakich udzielają, są różne, niemniej punkt wyjścia ten sam.

Co się tyczy Sartre'a, to po drugiej wojnie światowej jego filozofia znajdowała się na topie mody intelektualnej i nie sposób było sobie wyobrazić liczącego się myśliciela, który przynajmniej powierzchownie nie był zaznajomiony z jego książkami. Girard niewątpliwie był zainteresowany egzystencjalizmem, o czym świadczą jego liczne artykuły poświęcone Camusowi czy Simone de Beauvoir. Jednak to filozofia Sartre'a w znaczący sposób wpłynęła na ukształtowanie się wczesnej jego myśli: „[...] pierwszym dziełem filozoficznym, które naprawdę zrozumiałem, był właśnie *Problem bytu i nicości*, a zwłaszcza rozdziały dotyczącej złej wiary"[48]. Związki jakie łączą Girarda z Sartrem w ostatnim czasie stały się przedmiotem żywej dyskusji. Mówi się tutaj o *une relation méconnue*[49], nie znanej relacji, jaka by miała zachodzić

[46] Cyt. za: G. Vanheesvijk, *The place of René Girard in contemporary philosophy*, „Contagion", vol. 10, Spring 2009, s. 95.

[47] Tamże, s. 98.

[48] R. Girard, *Początki kultury*, s. 31.

[49] Mam na myśli zorganizowaną przez l'Association Recherches Mimétiques konferencję w la Bibliothèque nationale de France 6 grudnia 2014 r. zatytułowaną *Girard-Sartre: une relation méconnue*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pomiędzy ich ideami. Frédéric Worms wskazywał na przykład na kongenialność analiz kokieterii, jakie czyni Girard w *Prawdzie powieściowej*, a fenomenologią wstydu z *Bycia i nicości*[50]. Sam Girard przyznaje, że analogie pomiędzy koncepcją *złej wiary* a koncepcją pragnienia mimetycznego w jego wczesnych esejach są niewątpliwe i oczywiste:

> Wedle Sartre'a zła wiara jest u podstaw mimetyczna: kelner naśladuje kelnera, który jest przed nim: odgrywa bycie kelnerem, trochę tak jak Don Kichot odgrywa bycie błędnym rycerzem[51].

Wydaje się jednak, że późniejsze obserwacje Girarda, wychodzące poza sartreowski dualizm *face a face* oraz ostateczna negatywna ocena Sartre'a były w dużej mierze inspirowane pracą Iris Mordoch, wydaną w Paryżu w 1953 roku pod wymownym tytułem *Sartre: Romantic rationalist*[52].

Mimo swojego krytycznego stosunku wobec dekonstrukcji Girard przyznaje się do wielkiego wobec niej długu[53]. Sam dał się poznać jako jeden z organizatorów przełomowej w kontekście recepcji *French Theory* konferencji „The Languages of Criticism and the Science of Man", na którą zaprosił czołowych myślicieli francuskich (Rolanda Barthes, Jaquesa Derridę, Lucien Goldmann, Jeana Hippolite, Jaquesa Lacana)[54]. Te okoliczności z pewnością sprawiły, iż często był utożsa-

---

[50] Frédéric Worms referat: *Sartre, Girard et la question de la relation* wygłosił podczas wyżej wspomnianej konferencji.

[51] Cyt. za R. Doran, *René Girard's Concept of Conversion and The Via Negativa: Revisiting Deceit, Desire, And The Novel*, „Religion & Literature", vol. 43, No. 3 (autumn 2011), s. 174.

[52] Podczas dyskusji panelowej Benoît Chantre powoływał się na rozmowę z Girardem, w której ten miał powiedzieć, że książka Iris Murdoch pomogła mu w znacznej mierze postrzegać Sartre'a jako pisarza, który pozostaje pod wpływem „kłamstwa romantycznego", w przeciwieństwie do pisarzy stojących po stronie „prawdy powieściowej".

[53] Zob. A. McKenna, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, Illinois 1992.

[54] Konferencja ta stała się paradygmatycznym wydarzeniem fundującym podstawy dla nowego kierunku w naukach humanistycznych, zwanego poststrukturalizmem, „French Theory" bądź „French Poststructuralism". Sylvérem Lotringerem, w artykule *Doing Theory* pisze, iż *„French Theory* jest tworem amerykańskim. Sami Francuzi nigdy nie myśleli o sobie w ten sposób, jakkolwiek francuscy filozofowie oczywiście mają z nią wiele wspólnego. We Francji *French Theory* uznawana była za filozofię, psychoanalizę, semiotykę czy antropologię – w skrócie za wszelki sposób *myślenia (penseé),* ale nigdy nie odnoszono się do niej jako *teorii"* (S. Lotringer, *Doing Theory* [w:] *French Theory in America*, red. S. Lotringer, S. Cohen, New York–London, 2001, s. 125).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

miany z wspomnianą grupą intelektualistów. Przekonanie to wzmacnia również fakt, iż w *Sacrum i przemoc* nawiązuje do błyskotliwych, jego zdaniem, analiz Derridy z *La pharmacie de Platon*: Derrida wykazuje, że współczesne przekłady Platona coraz bardziej zamazują ślady operacji założycielskiej, niszcząc podwójną jedność *pharmakon*, stosując różne, obce sobie terminy, dla przełożenia *pharmakon* – lekarstwa i *pharmakon* – trucizny.

[...] W naszych czasach obserwujemy również początki „ruchu w przeciwną stronę" – wydobywania na wierzch, ujawniania przemocy u jej gry: kluczowym jest tu dzieło Derridy[55].

Powyżej wskazaliśmy tylko niektóre źródła i inspiracje teorii mimetycznej. Oczywiście, temat nie został tu wyczerpany. Obecnie wystarczy, że odpowiemy sobie na pytanie: „czy mają rację Ci, którzy Girarda określają mianem *filozofa*?". Odpowiedź na to pytanie nie będzie jednak jednoznaczna, albowiem należy stwierdzić, że z formalnego punktu widzenia na pewno filozofem nie jest, w tym sensie, że rozważanie stawianych przez niego kwestii nie odbywa się w ramach zinstytucjonalizowanej „filozofii akademickiej". Nie ma on również wykształcenia filozoficznego i jak sam twierdzi, „moi czytelnicy nie zdają sobie sprawy, jak bardzo obca jest mi filozofia"[56]. Czy to oznacza jednak, że nie stawia problemów natury filozoficznej? Oczywiście, że nie. Przeciwnie, porusza on problemy, które należą do tych najbardziej palących w filozofii współczesnej. Co więcej, daje na nie odpowiedź z równie filozoficznym zacięciem, co najbardziej uznani filozofowie ostatnich stuleci. Tymczasem nie brakuje tych, którzy pomimo przedstawionych powyżej argumentów nadal będą nieprzychylni tego typu pozycjonowaniu Girarda. Mają oni i swoje racje. Wszakże mamy tutaj do czynienia z kimś, kto nie akceptuje granic dziedzin, w ramach których się porusza, czy to dotyczy filozofii, krytyki literackiej, antropologii religii, historii kultury czy egzegezy biblijnej. Chris Fleming z kolei pisze, że:

[...] pomimo iż jego dzieło zostało z zyskiem podjęte przez filozofów, Girard mówiąc ściśle, filozofem nie jest – i trzeba podkreślić, że jako takie jego hipotezy kulturowe i literackie nie mogą być zrozumiane poprzez wyjaśnienie i doprecyzowanie centralnych pojęć[57].

[55] R. Girard, *Sacrum i przemoc, Część druga*, s. 190.

[56] R. Girard, *Początki kultury*, s. 198.

[57] C. Fleming, *Violence and Mimesis*, Cambridge–Malden 2004, s. 3.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Słuszne jest również twierdzenie, iż jest on myślicielem „bez 'określonego przydziału' – nieobjętym – jak pisał Heidegger – (notabene wielokroć przez Girarda przywoływany) żywiołem jakiegoś *izmu*"[58]. W swoje dzieła włączał on osiągnięcia rozmaitych nurtów, nie tylko filozofii współczesnej, ale i biologii (Darwin, Lorenz), psychologii (Freud, Jung, Lacan, Piaget, Bateson), socjologii (Durkheim, Lévi-Strauss, Malinowski, Radcliffe-Brown), teorii literatury (de Gaultier, de Rougemont) czy teologii (Balthasar, Schwager). W związku z ową interdyscyplinarną różnorodnością J. M. Domenach zarzuca Girardowi, iż przybiera on pozę zarówno naukowca jak i filozofa, nie biorąc na siebie jarzma odpowiedzialności, jakim z racji swojej pozycji jest obarczony zarówno jeden jak i drugi:

> Im częściej wracam do dzieła René Girarda, tym bardziej jego „hipoteza", jak ją nazywa, jawi mi się jako heroiczne apogeum nowożytnej racjonalności, podróżą w kierunku końca nauk o człowieku[59].

Mimo wszystko diagnoza Domenacha nie jest do końca słuszna. Należy bowiem zapytać, czy to, co we współczesnych naukach o człowieku najbardziej istotne, nie zrodziło się na pograniczu sztywno określonych dziedzin, nauk i metod? Czy przypadkiem również filozofia nie przestała się trzymać spetryfikowanego języka, sztywnych meta-narracji, mozolnie konstruowanych systemów? Jednak filozofia współczesna, zwłaszcza ta, która mieni się postmetafizyczną czy wręcz postfilozoficzną, porzuca kwestię, która dla Girarda będzie kwestią najwyższej wagi. Podczas gdy za Nietzschem i Derridą mnożące się dziś najrozmaitsze i najdziwniejsze nauki humanistyczne porzucają odwieczne starania poszukiwania prawdy, Girard pozostaje wierny prawdzie w jej klasycznym ujęciu. Jego oscylowanie między dyscyplinami nie ma charakteru dowolności stosowanych metod czy narzędzi interpretacji. Przeciwnie, wedle Girarda jedynie przyjmując określoną postawę badacza kultury możliwe jest poznanie prawdy:

> Zawsze wierzyłem w świat zewnętrzny i możliwość poznania go. Żadna początkująca gałąź wiedzy nie osiągnie trwałych rezultatów, jeśli nie jest oparta na realizmie zdrowego rozsądku[60].

---

[58] P. Mróz, *René Girarda koncepcja kultury*..., s. 53.

[59] J. M. Domenach, *Voyage to the End of Sciences of Man*, w: *Violence and Truth: on the work of René Girard*, red. P. Dumouchel, Althone, London 1988, p. 159.

[60] R. Girard, *Początki kultury*, s. 36.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Girard jest bowiem myślicielem przekonanym o zdolności człowieka do poznania ostatecznej prawdy o samym sobie. Stąd też jego śmiałość i pewność w przedstawianiu tego, co jawi mu się jako ukryte oblicze rzeczywistości ludzkiej. W tym sensie, podejmuje się on zadania, które Stephen Gardner, jeden z jego uczniów, nazwał ponownym odzyskiwaniem antropologii filozoficznej wobec poszerzających się tendencji anty-humanistycznych i poststrukturalistyczych. Z tym jednak zastrzeżeniem, że przez *antropologię* rozumie się tutaj próbę odpowiedzi na najbardziej fundamentalną potrzebę człowieka, „potrzebę samowiedzy, którą [nowoczesna – przyp. B.S.] filozofia ewidentnie zaniedbała, wycofując się w interpretacje tekstu, analizy pojęciowe i spekulacje”[61]. Dzieło Girarda stanowi istotną alternatywę wobec modnych współcześnie nurtów filozoficznych, postulujących wielość prawd, stylów życia i interpretacji. Wbrew panującej modzie na antychrystianizm, Girard ma śmiałość, ażeby występować jako myśliciel chrześcijański, widzący w antropologii biblijnej tradycję, która przeformułowuje grę przemocy mimetycznej, która rzuca światło na mity, rytuały, archaiczne formy *sacrum* oraz historię. Tym samym Girard stara się nam uświadomić, iż przy bliższym poznaniu prawdy, nie można pozostać obojętnym wobec zjawisk przemocy, cierpienia i niesprawiedliwości. Gdyby człowiek potrafił to zrozumieć, gdyby potrafił poznać panujące nad nim siły mimetyzmu i potrafił wyciągnąć z tej wiedzy konieczne wnioski, mógłby ograniczyć swoje złowrogie działanie tak, by nie stawać się już nigdy zagrożeniem dla drugiego człowieka. Nie byłby już niebezpiecznym zwierzęciem, rywalizującym o ograniczoną ilość dóbr i przedmiotów pragnienia, lecz stałby się twórcą lepszej rzeczywistości społecznej. W tym właśnie sensie antropologia mimetyczna jest szczeblem w kierunku rozwoju wyższej świadomości moralnej, świadomości nieskrępowanej mechanizmami pożądania, rywalizacji i ekspulsji. Jest to jednocześnie droga ku autentyczności i wolności, nadto jest to droga poznania i objawienia, zarówno terapii, jak i zbawienia. Czy nie są to cele, jakie stawiała sobie filozofia, cele, które przez wieki zostały zapoznane w tradycji Zachodu, a o których dziś coraz większe grono myślicieli zaczyna sobie przypominać?

[61] S. L. Gardner, *Myths of freedom: equality, modern thought, and philosophical radicalism*, New York 1998, s. 4.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

THE BASIC NOTIONS AND PHILOSOPHICAL INSPIRATIONS OF RENÉ GIRARD'S ANTHROPOLOGY

Summary

The article provides an overview of René Girard's anthropology, which is focused on the notions of desire and violence. The paper begins with an introduction to his theory of mimetic desire as the main force of inter-individual relations and the fundamental category of his anthropology. It then shows how violence emerges through mimetic conflict. Next, the essay moves on to discuss the scapegoat mechanism and the relation between violence and the sacred in archaic societies. It also examines his conception of Judeo-Christian demystification of mimesis and the surrogate victim. Finally, it attempts to contextualise his work in relation to modern philosophy.

Bogumił Strączek

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

NATALIA ANNA MICHNA
(Kraków)

ANTROPOLOGIA ROZWOJOWA JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

WPROWADZENIE

Hiszpański filozof José Ortega y Gasset w pierwszych dekadach XX wieku uznał dotychczasowe poglądy na naturę człowieka i historyczne koncepcje antropologiczne za niewystarczające do pełnego scharakteryzowania bytu istoty ludzkiej. Ortega zauważył, że zarówno racjonalistyczny kartezjański substancjalizm, jak i wywodzący się od Kanta idealizm w poglądach na człowieka skupiają się jedynie na wybranych aspektach jego egzystencji.

Racjonalizm broniąc obiektywności prawdy i dobra, zanegował – według hiszpańskiego filozofa – bezpośredniość oraz spontaniczność jednostkowego przeżycia, zredukował życie ludzkie do czysto rozumowych, pojęciowych relacji podmiotu z otoczeniem i tym samym doprowadził do alienacji i wyabstrahowania pojęcia życia z praktyki jednostkowej ludzkiej egzystencji. Idealizm natomiast oznaczał, według Ortegi, wykorzenienie jednostkowej świadomości z otaczającego ją świata i kierowanie się bezpodstawną zasadą „czystego rozumu". Dla Ortegi szczególne znaczenie miała filozofia neokantowska, z którą zetknął się w 1911 roku, podczas pobytu w Marburgu. Studiując pod kierunkiem Paula Natorpa i Hermanna Cohena, Ortega początkowo zafascynowany był postkantowskim idealizmem niemieckim, jednak i tu jego nastawienie stało się z czasem krytyczne. Jak pisze Dorota Leszczyna, Hiszpan zarzucał neokantystom „systemowy formalizm, brak otwartości na inną

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niż kantowska filozofię oraz niechęć wobec stawiania nowych problemów”[1].

Antropologiczna propozycja Ortegi miała być odpowiedzią na jednostronność każdego z powyższych nurtów. Podstawowym błędem całej nowożytnej filozofii europejskiej był brak całościowego i wieloaspektowego podejścia do zagadnień związanych z człowiekiem, którego hiszpański filozof uczynił nie tylko centralnym punktem swoich rozważań, ale także ostatecznym punktem odniesienia dla wszystkich innych bytów. Ryszard Gaj twierdzi, że

> Odtąd [Od wydania *Medytacji o „Don Kichocie”* w 1914 roku – przyp. aut.] w centrum jego [Ortegi – przyp. aut.] filozofii znajduje się życie ludzkie w wymiarze jednostkowym, ściśle związane z otoczeniem (hiszp. *circunstancia*). Na treść ,,prawdziwego'' życia ludzkiego nie składają się instynkty i potrzeby biologiczne, ale określone wybory życiowe dokonywane w procesie autokreacji jednostki[2].

Na fundamentalne znaczenie relacji człowieka z otoczeniem w Ortegiańskiej filozofii wskazuje także Krzysztof Polit, który pisze, że:

> [...] w filozofii Ortegi kategoria substancji rozpływa się ostatecznie w kategorii relacji [...], ale centralnym punktem odniesienia jest tutaj człowiek, jego życie i rola, jaką poszczególne rzeczy w tym życiu spełniają[3].

Ponieważ zarówno człowiek, jak i otaczające go inne byty podlegają nieustającym zmianom, całość ludzkiej egzystencji pozostaje płynna, krucha, ulotna, wymagająca nieustannego jej dookreślania.

Przyjmując nowe spojrzenie na człowieka Ortega stworzył projekt antropologii, którą możemy nazwać antropologią rozwojową, pobudzającą człowieka do ciągłej samorealizacji. Celem artykułu jest przedstawienie kolejnych etapów budowy Ortegiańskiej antropologii rozwojowej, ze szczególnym wskazaniem na znaczenie pojęcia okoliczności w perspektywie każdego, jednostkowego życia ludzkiego.

---

[1] D. Leszczyna, *Projekt filozofii witalnej w ujęciu José Ortegi y Gasseta*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, nr 1, s. 130.

[2] R. Gaj, *Ortega y Gasset*, seria: „Myśli i ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007, s. 12.

[3] K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Wyd. UMCS, Lublin 2005, s. 29.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

NATURALNE POCHODZENIE CZŁOWIEKA – WYOBRAŹNIA, PAMIĘĆ, ROZUM

Dla koncepcji antropologicznej Ortegi kluczowe znaczenie ma rozumowanie, które wyprowadza istotę człowieka z bytu zwierzęcego, dystansując go jednocześnie od jego zwierzęcych przodków. Zwierzęta żyją bowiem w stanie nieustannej czujności, obserwując to, co zewnętrzne, i koncentrując całą swoją uwagę na otoczeniu. Zwierzę nie ma możliwości wyboru, żyje i bezrefleksyjnie akceptuje swoje życie takim, jakim ono jest – oznacza to, że świat nigdy nie wzbudza w nim wewnętrznego niepokoju. Ortega zauważa, że ostatecznie funkcjonowanie człowieka różni się diametralnie od bytu zwierzęcego. Początkowo człowiek również skupiony był tylko na otoczeniu, które stanowiło dla niego pole walki o własną egzystencję i dlatego Ortega pisze, że:

> Potrzeba mu było wielu tysięcy lat, aby wykształcić w sobie trochę, tylko trochę, zdolności do koncentracji. Naturalne jest dla niego rozproszenie, zwrócenie uwagi na zewnątrz, tak samo jak dla małpy w dżungli czy klatce ogrodu zoologicznego[4].
> [...] Jednak równocześnie, wbrew darwinizmowi, człowiek nigdy nie zaakceptował do końca świata, w którym żył. Ortega twierdzi, że człowiek „magazynował w sobie więcej wrażeń i doświadczeń niż zwierzę, to one właśnie umożliwiły mu tworzenie pewnych wyobrażeniowych kombinacji, które złożyły się na powstanie czegoś, co określić można życiem wewnętrznym: była to pierwsza cecha w zdecydowany sposób różniąca go od zwierzęcia[5].

Polit w krótkim komentarzu dotyczącym tej nowej sytuacji człowieka tak ujął myśl Ortegi:

> Okazuje się, że człowiek znajdując się w tym stanie zawieszenia – nie będąc jeszcze człowiekiem, ale przestając być już zwierzęciem – czyni gigantyczny wysiłek i ...na moment, kilka sekund odwraca uwagę od świata zewnętrznego, koncentrując ją na samym sobie. To właśnie ten moment koncentracji rozpoczyna rozwój wnętrza człowieka, rozwój ludzkiej intymności[6].

Odwracając uwagę od otoczenia, człowiek na jedną krótką chwilę skupia się na sobie samym, na swoim wnętrzu i to pozwala mu opuścić czysto zwierzęcy stan. Jest to jednak sytuacja, która równocześnie stawia przed nim nowe wyzwania.

---

[4] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie* [w:] tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, wybór S. Cichowicz, wstęp J. Szacki, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 342.

[5] J. Ortega y Gasset, *A veinte años de caza mayor del conde de Yebes* [w:] tenże, *Obras Completas*, t. 6, Madrid 1950–1960, s. 473.

[6] K. Polit, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 32.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Przede wszystkim, zwierzęta kierują się instynktami, które podpowiadają im jak mają żyć, natomiast człowiek zatracił w dużej części swoje instynkty i znalazł się w stanie zawieszenia. Nie mając już wskazówek w postaci instynktów, zaczyna on korzystać w pierwszej kolejności z pamięci i wyobraźni, którymi obok pierwotnych instynktów obdarzyła go natura. Ortega nie zgodziłby się jednak z tradycyjnym nazwaniem ich władzami, traktując je raczej jako pewne funkcje człowieka czy też użyteczne narzędzia. Utrata instynktów przyczyniła się w dużej mierze do ich rozwoju i wyostrzenia. Wyobraźnia zaczęła dostarczać człowiekowi imaginatywnych możliwych rozwiązań, a pamięć ułatwiła odtwarzanie określonych zachowań, w zmieniających się sytuacjach i okolicznościach życia.

Warto jednak zauważyć, co wyraźnie podkreśla Ortega, i co stanie się poniekąd centralnym punktem jego antropologii, że wnętrze człowieka, symbolizujące jego przejście ze świata czysto zwierzęcego do w pełni świadomej ludzkiej egzystencji, nie jest bynajmniej dane w sposób trwały i niezmienny. Ciągły rozwój człowieka, walka z samym sobą, dookreślanie siebie, są koniecznymi warunkami zachowania siebie samego jako *człowieka* i pozostania poza sferą zwierzęcą. Człowieczeństwo jest zatem wynikiem mozolnych starań jednostki ludzkiej, zachowania nieustannej uwagi i podejmowania wielkiego trudu, znajdując się równocześnie na granicy zezwierzęcenia wraz z widmem powrotu do tego stanu.

Człowiek rozwinął także trzecie, szczególne narzędzie, które radykalnie zwiększyło jego dystans do świata zwierzęcego. Narzędziem tym był według Ortegi rozum. Przeciwstawiając się tradycyjnemu europejskiemu myśleniu o roli rozumu, hiszpański filozof widział w nim jedynie „dodatek do słabnącego instynktu”[7]. Ortega traktował rozum wyłącznie funkcjonalnie, jako użyteczne narzędzie. Owszem, człowiek bez rozumu cofnąłby się prawdopodobnie z powrotem do stanu zwierzęcego, lecz tym samym znaczenie rozumu jest w pełni instrumentalne – *animal rationale* korzysta jedynie z jego dobrodziejstw, a nie utożsamia się z nim.

Podsumowując, wyobraźnia, pamięć i rozum stały się u Ortegi wyspecjalizowanymi narzędziami, które zastąpiły pierwotne instynkty, umożliwiły człowiekowi efektywne działanie w otaczającym go świecie i, przede wszystkim, pozwoliły mu zachować jego człowieczeństwo.

[7] Tamże, s. 34.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

BYT SPOŁECZNY CZŁOWIEKA. PROBLEM JEDNOSTKI WOBEC MASY

Człowiek napotyka wokół siebie nie tylko przedmioty martwe, które wykorzystuje w swoim życiu za pomocą rozwiniętych narzędzi wyobraźni, pamięci i rozumu, ale przede wszystkim, żyje pośród innych jednostek ludzkich, które również opuściły stan zwierzęcy. Spotkanie z drugim człowiekiem jest czymś zupełnie innym od kontaktu ze zwierzęciem czy z dowolnym przedmiotem martwym. Ortega mówi wówczas o współobecności dwóch (lub więcej) jednostek ludzkich, a w przypadku zwierząt czy rzeczy martwych, jedynie o współistnieniu.

Ortegiańska współobecność oznacza, że:

> Kiedy pojawia się przede mną określona forma cielesna, którą nazywam ludzką [...] to sugeruje mi ona, iż w jej wnętrzu współobecne jest coś, co samo z siebie jest niewidoczne, coś co jest podobne do mnie samego, a mianowicie ludzkie życie. Poprzez ludzkie ciało, które jako takie należy do mojego świata, prześwituje pewien byt Inny i pewien Świat – jego Świat. I jeden i drugi są mi całkowicie obce. [...] Świat drugiego jest dla mnie niedostępny, nieosiągalny; nie mogę weń wejść, ponieważ jaźń drugiego nie jest dla mnie oczywista[8].

Człowiek wyczuwa, że Inni, którzy podobnie jak on opuścili stan zwierzęcy, stali się równocześnie bliżsi jemu samemu, choć z drugiej strony nadal pozostają w pewien sposób obcy wobec niego. Bliskość ta oznacza, że człowiek może otworzyć się na nich, napotykając nieznaną do tej pory inność. Ortega zauważa, że:

> Człowiek *a nativitate* otwarty jest na innego niż on, na obcą istotę lub innymi słowy: zanim każdy z nas uzyska świadomość samego siebie, posiada już podstawowe doświadczenie dotyczące istnienia tych, którzy nie są *ja*, tych drugich, to znaczy iż człowiek będąc *a nativitate* otwarty na innego, na *alter*, które nie jest nim, jest *a nativitate*, chce czy nie chce, czy mu się to podoba czy też nie, altruistą[9].

Altruizm ten jednak nie ma nic wspólnego z etyką. Ortegiański altruizm to rodzaj poznawczego otwarcia na drugiego człowieka, które wyrywa go z jego jednostkowej egzystencji, pobudzając zarówno do refleksji, jak i do konkretnego działania. Altruizm jest stanem permanentnym, stałym bodźcem dla człowieka, który uwydatnia mu jego własną egzystencję, wskazując jednocześnie na pierwotny stan osamot-

[8] P. H. Fernandez, *La paradoja en Ortega y Gasset*, Madryt 1985, cyt. za: K. Polit, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 38.

[9] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie...*, dz. cyt., s. 446.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nienia człowieka. W zetknięciu z Innym człowiek uświadamia sobie swoją odmienność i niepowtarzalność jako jednostki ludzkiej, dopełniając tym samym swój dotychczasowy obraz świata i samego siebie.

Moment otwarcia na Innych (ludzi) jest kolejnym etapem budowy Ortegiańskiej antropologii:

> Teraz jednak wobec ciebie i innych *ty*, widzę, że na świecie jest coś więcej niż owo niejasne, nieokreślone *ja*: są anty-ja. Są nimi wszystkie *ty* jako różne ode mnie; ja zaś jestem tylko odrobiną tego świata, tą maleńką cząsteczką, którą dopiero teraz precyzyjnie zaczynam nazywać *ja*[10].

Ortega pisze dalej w następujący sposób:

> Odkrywam więc siebie jako jedno z wielu *ty*, tyle, że różne od wszystkich innych, z pewnymi szczególnymi brakami i talentami, z własnym charakterem i sposobem bycia, które zarysowują dla mnie autentyczną i konkretną sylwetkę mnie samego – jako pewnego określonego *ty*, jako *alter tu*[11].

Dopiero kontakt z jakimś *alter* otwiera człowiekowi drogę do pełniejszego rozpoznania świata, w którym żyje, do szukania samego siebie w innych, a także pośrednio do kolejnego poziomu realizacji ludzkiego bytu, mianowicie do bytu społecznego.

Niewątpliwie życie ludzkie w filozofii Ortegi posiada przede wszystkim wymiar indywidualny – mówi on zawsze o życiu *moim*, *twoim*, *jego* – jednak nie mniej istotny jest element wykraczający poza indywidualne ja, czyli pierwiastek społeczny. Człowiek jako jednostka napotyka wokół siebie Innych, którzy stanowią część niego samego jako istoty żyjącej. Co więcej, w tym ujęciu, te odrębne ludzkie indywidua stanowią dla mnie (podobnie jak ja dla nich) integralną część dookreślających mnie okoliczności. A ponieważ ludzkie bycie nie oznacza nic innego, jak właśnie życie w pewnych dopełniających okolicznościach, zatem inne jednostki są nierozerwalnie związane z każdym ludzkim istnieniem. Ponad tymi indywidualnymi kontaktami pomiędzy poszczególnymi jednostkami, ponad relacjami, które one tworzą, pojawia się coś więcej, nowy byt ponadindywidualny, realizujący się między innymi w szeroko pojętej kulturze. Tym bytem, według Ortegi, jest społeczeństwo.

Byt społeczny człowieka wyraża się nie tylko w jednostkowych relacjach ja z Innymi, ale jest czymś sztucznie nadbudowującym się nad

[10] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*..., dz. cyt., s. 515.

[11] Tamże, s. 523.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nieskończoną ilością owych relacji. Dlatego właśnie, Ortega zauważa, że to, co społeczne uwidacznia się przede wszystkim pod postacią narzuconych zwyczajów, umów, kompromisowych rozwiązań, praw i tradycji. Jednostka podlega tym społecznym „wynalazkom" w sposób nienaturalny, nie rozumiejąc ich istoty i celu, nie czując się z nimi zsolidaryzowana i istotowo związana. Nie są one wyrazem jej indywidualnej decyzji czy inicjatywy. Jednostka dostosowuje się do nich nie dlatego, że tak chce, ale dlatego, że tak powinna uczynić i również dlatego, że niepodporządkowanie się owym społecznym „wynalazkom" grozi konsekwencjami takimi, jak izolacja jednostki czy społeczny ostracyzm. Można zatem twierdzić, że to, co społeczne jest według Ortegi oderwane od istoty człowieczeństwa, sztuczne i obce naturze ludzkiej. W tym miejscu po raz kolejny ujawnia się wyraźnie krytyczne nastawienie hiszpańskiego filozofa do dorobku tradycyjnej myśli filozoficznej, choćby Arystotelesowskiego rozumienia człowieka jako *zoon politikon*. Jednak, pomimo tego zdystansowania, społeczny wymiar ludzkiego życia pełni u Ortegi ważną rolę w całym rozwoju i dookreślaniu ludzkiej egzystencji. Umożliwia on bowiem, obok specyficznie ludzkich narzędzi, jakimi, w Ortegiańskim rozumieniu, są pamięć, wyobraźnia i rozum, pełne wyjście człowieka ze stanu zwierzęcego. Ponadto, co zauważa Polit, możliwe było dzięki niemu „powstanie tak specyficznie ludzkiego zjawiska, jakim jest kultura"[12].

Nie należy jednak zapominać, że społeczny wymiar ludzkiego życia może okazać się zgubny dla jednostki ludzkiej. Problemem tym Ortega zajął się szczegółowo w swoim *opus magna,* wydanym w 1929 roku *Buncie mas*. Zauważył on mianowicie, że osiągnięty przez ludzkość u progu XX wieku rozwój społeczny doprowadził do sytuacji, w której to, co masowe, będące synonimem nowego układu społecznego, zaczyna dominować nad jednostką, wchłaniając ją bądź marginalizując zupełnie jej znaczenie.

W *Buncie mas* Ortega podzielił społeczeństwo na dwie grupy, wyróżniając tym samym dwa nowe typy osobowości:

> [...] tych, którzy stawiają sobie duże wymagania, przyjmując na siebie obowiązki i narażając się na niebezpieczeństwa, i tych, którzy nie stawiają sobie żadnych wymagań, dla których żyć to pozostawać takim, jakim się jest, bez podejmowania jakiegokolwiek wysiłku w celu samodoskonalenia[13].

[12] K. Polit, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 214.

[13] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, dz. cyt., s. 9.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ortegiańskie społeczeństwo jest więc heterogeniczną całością składającą się z dwóch podstawowych czynników: mniejszości i mas. Manuel Maldonado-Denis podkreśla jednak, że:

> Ortegiańska koncepcja mas i mniejszości opiera się na pozostającym w tle, subtelnym rozróżnieniu na masę, która jest zjawiskiem socjologicznym (oznaczającym istnienie masy jako wyszczególnionej grupy społecznej, posiadającej jasno definiowaną charakterystykę) oraz człowieka masowego, który jest zjawiskiem „psychologicznym"[14].

i stanowi charakterologiczne przeciwieństwo tradycyjnego przedstawiciela elity, czyli mniejszości społecznej. Elita to grupa ludzi posiadających specjalne kwalifikacje i wyróżniające cechy, natomiast masą określił Ortega „zbiór osób nie wyróżniających się niczym szczególnym"[15], która „miażdży na swojej drodze wszystko to, co inne, indywidualne, szczególne, wybrane"[16]. Hiszpański filozof zastrzega, że pojęcia masy nie używa w znaczeniu klasowym, na przykład: masa robotnicza, ale jako określenia ludzi przeciętnych, niczym się nie wyróżniających, niezależnie od ich klasowego pochodzenia. W przeciwieństwie do społecznych elit, których członkowie musieli najpierw wyodrębnić się z tłumu[17], masa tworzy się w sposób spontaniczny. Człowiek masowy czuje się zawsze tak samo, jak inni, i z faktu tej identyczności odczuwa pełne zadowolenie. Co więcej, ta identyczność implikuje złudne poczucie bezpieczeństwa. Człowiek masowy zainteresowany jest bowiem jedynie własnym dobrobytem i spokojem, a jego rola w społeczeństwie ogranicza się do żądania i czerpania korzyści z dobrodziejstw cywilizacyjnych wynalazków.

---

[14] M. Maldonado-Denis, *Ortega y Gasset and the Theory of the Masses*, „The Western Political Quarterly" 1961, Vol. 14, No. 3, s. 677.

[15] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, dz. cyt., s. 7.

[16] Tamże, s. 13.

[17] Ortega tłum rozumie podobnie jak Gustaw Le Bon. Tłum według Le Bona oznacza „zbiorowisko jakichkolwiek jednostek, niezależnie od ich narodowości, płci i wyznania, a także od przypadku, który je zgromadził". Dla Le Bona tłum jest przede wszystkim zjawiskiem psychologicznym (nie tylko fizycznym), ponieważ: „Przy zbiegu pewnych okoliczności i tylko w tych okolicznościach zbiorowość ludzi nabiera zupełnie nowych właściwości, różnych od tych, jakie posiadają poszczególne jednostki, składające się w danym wypadku na tłum. W tłumie zanika świadomość własnej odrębności, uczucia i myśli wszystkich jednostek mają jeden tylko kierunek. Powstaje jakby zbiorowa dusza; chociaż jej istnienie jest bez wątpienia bardzo krótkie, to jednak posiada ona cechy nadzwyczaj wyraźne". Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Wyd. ANTYK, Kęty 2004, s. 15.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Pierwsze dekady XX wieku Ortega nazywa krytycznie epoką „zadufanego paniczyka”[18], który rozsiadł się wygodnie w świecie dostatku i zapomniał nie tylko o ilości pracy i wysiłku włożonych przez innych ludzi w jego obecny dobrobyt, ale co więcej, nie czuje się do niczego zobowiązany i zwolniony z obowiązku pracy na rzecz innych, ale także samego siebie. Zadufany paniczyk, jako typowy Ortegiański człowiek masowy, zaczyna powoli oddalać się od swojego powołania, ignorując konieczność nieustannej pracy nad sobą. Uważa on, że może robić wszystko, na co tylko ma ochotę, kierując się jednocześnie zasadą, wedle której żyć znaczy tyle, co nie napotykać żadnych ograniczeń. W tym miejscu widać, jak bardzo charakterystyka człowieka masowego odbiega od ideału Ortegiańskiego człowieka wypełniającego stale swoje przeznaczenie, podlegającego równocześnie jego ograniczeniom. Człowiek masowy nie odwołuje się do żadnych instancji znajdujących się poza nim samym, będąc w pełni zadowolonym ze swojego postępowania. Mentalność zadufanego paniczyka czasów współczesnych najlepiej oddają słowa Ortegi:

> Ten typ człowieka, zrodzony w świecie zbyt dobrze zorganizowanym, który widzi dla siebie same korzyści, a jest zarazem ślepy na niebezpieczeństwa, po prostu nie potrafi zachowywać się inaczej. Jest rozpuszczony przez środowisko, w którym żyje, przez „cywilizację”. „Beniaminek’’, żyjący w niej jak w domu rodzinnym, nie odczuwa żadnej potrzeby wyjścia poza własne, kapryśne *ja*, nic go nie skłania do posłuchu wobec wyższych, zewnętrznych względem siebie instancji, a już najmniej czuje się w obowiązku docierania do najgłębszych pokładów własnego przeznaczenia[19].

Charakterystyczny dla pierwszej połowy XX wieku człowiek masowy czuje się nie tylko panem własnego życia, nieuznającym nikogo i niczego ponad sobą, ale także jest przekonany o własnej doskonałości i posiada niezachwianą wiarę w niezmienność swojej kondycji.

Na drugim biegunie, znajduje się człowiek należący do duchowej elity, stanowiącej w dzisiejszych czasach mniejszość, będący ideałem antropologicznym Ortegi. Człowiek ten posiada wewnętrzną potrzebę odwoływania się do zasad i norm wyższych, znajdujących się poza nim samym. Nie umie się zadowolić tym, co jest mu dane, zawsze szuka i sięga po więcej. Jednak to pragnienie osiągnięcia więcej, idzie w parze ze świadomością proporcjonalnego wkładu wysiłku i pracy.

[18] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, dz. cyt., s. 119.

[19] Tamże, s. 125.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Bowiem człowiek wybitny, symbolizujący ideał człowieka u hiszpańskiego filozofa, jest w stanie nieustannej aktywności, ciągłego poszukiwania samego siebie i równocześnie pracy na rzecz innych.

Ortega tworzy zatem projekt antropologii wzywającej człowieka do ciągłego rozwoju, niezależnie od warunków, w których się on znajduje. Tylko nieustanny rozwój i dookreślanie siebie pozwalają człowiekowi prowadzić życie, które Ortega nazywa życiem szlachetnym. Jest ono przeciwieństwem życia pospolitego, bezwładnego, ograniczającego się do wąskiego zakresu spraw i tematów, słowem – życia masowego. W *Buncie mas* pisze on w następujący sposób:

> Człowiek jest intelektualnie masowy, gdy postawiony wobec jakiegoś problemu zadowala się tymi myślami, które na ten temat przyjdą mu akurat do głowy. Człowiek wybitny za godne siebie uznaje jedynie to, co go jeszcze przewyższa, a czego poznanie i zrozumienie wymaga zdwojonego wysiłku[20].

Człowiek nie jest samotnym i jedynym w świecie istnieniem. Żyjąc „pośród" oraz „z" innymi ludźmi musi odnaleźć się w ich otoczeniu. U progu XX wieku człowiek został jednak postawiony w sytuacji, w której musi zająć określone stanowisko wobec zjawiska masy. Może stać się jej częścią lub przeciwstawić się jej i szukać własnej, indywidualnej drogi rozwoju. Tą drogą, według Ortegi, jest indywidualny bunt jednostki. Człowiekowi Ortegiańskiemu potrzeba jednak wielkiej odwagi, aby przeciwstawić się masie, nie przyjmować bylejakości i bezwolnego przeżywania życia. Co więcej, zgodnie z tym, co twierdził Ortega, człowiek taki jest gotów wykazać się zdwojonym wysiłkiem w walce z życiem, przyjmując postawę w pełni aktywną, otwartą na to, co nowe i nieznane, a jednocześnie pełną pokory wobec tego, „co go jeszcze przewyższa"[21].

Społeczny wymiar życia człowieka, dopełniając jego jednostkową egzystencję, stanowi jednocześnie zagrożenie dla jego indywidualnego rozwoju. Dlatego można pokusić się o twierdzenie, że realizacją projektu twórczego, pełnowartościowego życia ludzkiego jest dla Ortegi jedynie model pełen wyrzeczeń i trudów, innymi słowy ideał jednostki, pozostającej w pewnym dystansie do niebezpiecznego, degradującego ją społeczeństwa ludzi masowych.

[20] Tamże, s. 69.

[21] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

AUTOKREATYWNY BYT CZŁOWIEKA A POJĘCIE OKOLICZNOŚCI

Aby dobrze zrozumieć pojęcie okoliczności odgrywające kluczową rolę w budowie Ortegiańskiej antropologii, warto najpierw podjąć próbę określenia bytu ludzkiego. W tym celu Ortega przedstawia „topografię wielkich sfer i regionów ludzkiej osobowości”[22].

Hiszpański filozof zauważa, że każdy człowiek posiada ciało, które postrzegamy w dwojaki sposób. Człowiek ma mianowicie doznania związane z ciałem, zarówno kiedy jest biernym obserwatorem ciał innych ludzi, jak i postrzeżenia związane z własnym ciałem, będące wynikiem wykonywania danej czynności. Ludzkie doznania związane z ciałem Ortega nazywa duszą cielesną lub po prostu żywotnością. Co bardzo ważne, to właśnie ludzkie ciało stanowi podstawę wszelkiej naszej duchowości, odgrywając tym samym niebagatelną rolę w kreowaniu całej jednostki ludzkiej. Filozof dowartościowuje ciało ludzkie pisząc:

> Ową cielesną duszę, ten korzeń i podstawę naszej osobowości winniśmy nazywać „żywotnością”, ponieważ z niej wyrasta to, co somatyczne i psychiczne, co cielesne i duchowe; to wszystko nie tylko z niej wyrasta, ale z niej też ciągnie niezbędne do życia soki. Każdy z nas jest przede wszystkim siłą żywotną: mniejszą lub większą, mniej lub bardziej prężną, zdrową lub chorą. Pozostałe cechy osobowości zależne są od naszej żywotności[23].

Każdy człowiek posiada ciało funkcjonujące podobnie do innych ciał, a zatem, jak twierdzi Ortega, czynnik indywidualizujący jednostki ludzkie musi znajdować się na jakimś innym poziomie. Poziomem tym jest dusza ludzka. To ona czyni każdą jednostkę niepowtarzalną i jedyną w swoim rodzaju. Dusza sprawia, że nasze życie staje się „nasze” w pełnym tego słowa znaczeniu, i jako najbardziej intymny, emocjonalny składnik naszej osobowości, odpowiada za „indywidualną perspektywę życiową”[24] każdego z nas.

W tym miejscu dochodzimy za Ortegą do miejsca, z którego już tylko krok dzieli nas od głównego punktu jego antropologii – stwierdzenia „*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”, czyli „Ja to ja i moje okoliczności, jeżeli ich nie ocalę, nie ocalę również

---

[22] J. Ortega y Gasset, *Żywotność, dusza*, *duch* [w:] tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 181.

[23] Tamże, s. 181–182.

[24] J. Gowin, *Ortegiańska filozofia życia*, „Znak” 1987, nr 8/9, s. 37.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

siebie”[25]. Bowiem ponad tym, co cielesne i związane z duszą, istnieje u Ortegi dodatkowy poziom – poziom ducha. Jest to warstwa odnosząca się także do życia wewnętrznego jednostki ludzkiej, ale już nie na poziomie emocjonalnym, jak to było w przypadku ludzkiej duszy, ale na poziomie intelektualnym, wyrastającym z dwóch poprzednich poziomów. Trzeba jednak zauważyć, że Ortega nie precyzuje do końca tego pojęcia w swojej filozofii, dlatego tak wiele trudności przysparza jego ostateczne określenie. Jednak dla potrzeb tych rozważań, istotne jest jedynie to, jak pisze Eugeniusz Górski, że „człowiek jako byt nie posiadający swej ostatecznej natury, nie jest ani swym ciałem, ani duszą, ani świadomością”[26]. Brak cielesnej czy też duchowej konstytutywnej natury sprawia, że byt i kondycja człowieka pozostają zawsze otwarte, niedopowiedziane i nieustannie zmieniające się pod wpływem tego, co go w życiu spotyka. Wszelkie ludzkie doświadczenia nabywane w trakcie całego życia nie są nigdy jedynie dodatkiem do ja. W filozofii Ortegi są one konstytutywnym elementem każdej jednostki ludzkiej, myślącej o sobie jako ja.

Podobnie jak w przypadku wymienionych wcześniej rozumu, pamięci czy wyobraźni, w koncepcji tej, dusza i ciało ludzkie są „mniej lub bardziej poręcznymi środkami, jakie ten, którego nazywam *ja* napotyka w trakcie życia”[27]. Sam człowiek to coś zdecydowanie więcej. Nie wystarcza do jego określenia ani tradycyjne stanowisko naturalizmu: człowiek nie jest u Ortegi tylko ciałem, ani też założenia idealizmu: człowiek bowiem nie jest jedynie świadomością. Stosując tą negatywną metodę opisu człowieka, Ortega sięga w końcu po pozytywne twierdzenie, stanowiące trzon jego antropologii. Człowiek to „ja i moje okoliczności” – pisze hiszpański filozof. Owo *ja* jest bytem

> [...] konkretnym i co za tym idzie realnym (tylko to, co jest konkretne jest realne). To *ja* jest zawsze osobowe, posiada jednostkową swoistość (hiszp. *yoidad*), która jest z kolei zanurzona w okolicznościach, jest okolicznościowa[28].

Ortegiańskie okoliczności nie oznaczają jednak tylko świata przyrody, bytu społecznego człowieka, spotykanych w życiu innych ludzi

---

[25] J. Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Wyd. MUZA SA, Warszawa 2008, s. 22.

[26] E. Górski, *Człowiek w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasseta* [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, Wyd. Literackie, Kraków 1982, s. 82.

[27] J. Ortega y Gasset, *No ser hombre de partido* [w:] tenże, *Obras Completas*, t. 4, Madrid 1950–1960, s. 76.

[28] C. Olivares Santa Cruz, *El humanismo de Ortega y Gasset*, „Revista Chilena de Derecho” 1983, Vol. 10, No. 3, s. 811–812.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czy też kultury, wartości i zdobyczy techniki. Okoliczności to także ciało i dusza człowieka, czyli to, co jest najbliższe jemu samemu i dane w sposób bezpośredni. Gaj twierdzi, że: „Okoliczności są rzeczywistością pierwotną w naszym rozwoju psychicznym i poznawczym, ponieważ człowiek najpierw odkrywa okoliczność, znajdujące się w niej rzeczy i inne osoby w świecie”[29]. Okoliczności to niezbywalny, konstytutywny aspekt samego życia ludzkiego. Bowiem dopiero ścierając się z okolicznościami, ja konstytuuje samego siebie, podlegając nieustannie zmianom, które każde okoliczności niosą ze sobą. Jak pisze Polit, osobowość człowieka „jest bowiem, nie preegzystująca, nie z góry nadana i określona, ale będąca permanentnie *in statu nascendi*”[30]. Można zatem powiedzieć, że osobowość człowieka jest nieustannie zmieniającą się w czasie wypadkową wszelkich ludzkich działań i czynników zewnętrznych.

Według Ortegi człowiek nie posiada własnej i trwałej natury, lecz swoją niepowtarzalną historię – „Człowiek nie ma natury, lecz ma... historię. Lub, co na jedno wychodzi: tym, czym natura dla rzeczy, tym historia – jako *res gastae* – jest dla człowieka”[31]. W tym miejscu ujawnia się stanowisko radykalnego historyzmu, którego broni hiszpański filozof, podkreślając zasadność Diltheyowskiej idei historyczności człowieka. Ortegiański człowiek jest bytem ukonstytuowanym dzięki swojej przeszłości; jest tym, co uczynił i co mu się przydarzyło w jego wiecznej podróży emigranta. Człowiek nieustannie przekracza kolejne granice i podobnie jak emigrant, porzuca miejsca i poszerza swoje horyzonty, na nowo określając siebie i swoje miejsce w świecie.

Jednakże, jak się wydaje, nie należy negatywnie oceniać konstytutywnej zmienności człowieka. Wbrew filozoficznej tradycji, mówiącej o stałości i niezmienności bytu, jako o jego doskonałości, u Ortegi zmienność ta jest przywilejem ontologicznym człowieka. W przeciwieństwie do innych bytów, człowiek nie jest dany w sposób skończony i zamknięty. Przeciwnie: posiada on niespotykany wśród innych bytów przywilej zmiany samego siebie, nieustannego przekraczania własnych barier i słabości. Przywilej ten ma niebagatelne znaczenie dla całej antropologii hiszpańskiego filozofa. Pozwala on bowiem

[29] R. Gaj, *Ortega y Gasset...*, dz. cyt., s. 60.

[30] K. Polit, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 44.

[31] “*En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es, a las cosas, es la historia – como res gestae – al hombre*” [w:] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, http://biblio3.url.edu.gt/Libros/his_com.pdf, s. 17.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

traktować człowieka jako dynamiczny i otwarty projekt, zachęcający i wzywający człowieka do dalszego rozwoju, do podejmowania ciągłych prób doskonalenia i poszukiwania samego siebie jako własnego, niepowtarzalnego *ja*.

ŻYCIE LUDZKIE JAKO PROBLEM I INDYWIDUALNY DRAMAT

Szczególna kondycja człowieka sprawia, że będąc wrzuconym w świat, żyje wśród innych ludzi, w pewnych specyficznych okolicznościach i dostosowując się do owych warunków napotyka szereg problemów. Całe życie, jak podkreśla Ortega, zostało człowiekowi ofiarowane jako problem do rozwiązania. Ani to, co jest mu dane, ani on sam, nie jest gotowe do życia, określone i skończone. Życie jako trudność i problem stanowi dla każdego człowieka permanentne wyzwanie. W egzystencjalistycznym duchu Ortega głosił, że człowiek nie posiada gotowej, trwałej istoty, lecz że stanowi ona raczej wypadkową wszystkich jego dokonań, działań, wyborów, czyli jest ona wynikiem całokształtu ludzkiej egzystencji. Dlatego kondycja człowieka jest zawsze tym, co wymaga ogromnego wkładu pracy i poświęcenia ze strony jednostki. Człowiek pracuje nad nią całe swoje życie, nigdy nie mając pewności czy obrana przez niego droga jest tą właściwą. Innymi słowy, człowiek żyje obarczony ciągłym problemem jej wyboru.

Ogrom pracy i liczne poświęcenia, symbolizujące problematyczność ludzkiego życia, utożsamia Ortega z nieustanną walką z rzeczami:

> Życie jest nieustannym zajmowaniem się otaczającymi nas rzeczami. Rzeczy te dostarczają nam nieustannych bodźców prowokujących nasze określone reakcje, wymuszają na nas nieustanne śledzenie ich niezliczonych aspektów, które nam zagrażają, szkodzą, coś nam sugerują, przyciągają. Czy chcemy tego czy nie, podstawowym zadaniem człowieka jest walka z rzeczami[32].

Podobną problematycznością odznaczają się także wszelkie ludzkie wybory. Ciągłe dokonywanie wyborów towarzyszy człowiekowi nieustannie w jego życiu, ponieważ jego egzystencja, pozostając niedookreśloną, wymaga nieustannego podejmowania decyzji: co czynić?, jak działać?, co wybrać? Człowiek, którego kondycja nie jest nigdy ostatecznie ustalona, musi z konieczności ciągle na nowo wybierać formę swojego istnienia.

---

[32] J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Wyd. Spacja, Warszawa 1993, s. 25.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z faktu niedookreślenia kondycji człowieka wynika kolejny życiowy problem. Człowiek, będąc *tabula rasa,* czuje się zagubiony w swojej egzystencji. Nie ma bowiem żadnych wytycznych jak powinien żyć i kreować swoje własne, niepowtarzalne *ja*. To zagubienie przytłacza go tym bardziej, że ilość czasu na spełnienie zadania, jakim jest ciągłe dookreślanie i rozwijanie siebie, jest ograniczona. Jak pisze Polit, człowiek Ortegiański „musi się spieszyć i szybko wybierać określony kształt egzystencji, odrzucając pozostałe przyjmować jedną formę istnienia kosztem innych”[33]. Ważnym problemem ludzkiej egzystencji jest również to, że człowiek sam musi tworzyć sobie nie tylko możliwe scenariusze swojego życia (korzystając z narzędzi wyobraźni, pamięci czy rozumu), ale także środki do ich realizacji. Właśnie ze względu na mnogość owych możliwych scenariuszy i metod ich pisania, życie ludzkie może przyjmować nieskończoną ilość postaci. Indywidualna decyzja, tak niepewna i problematyczna ze względu na brak ostatecznych kryteriów, ma istotny wpływ na całe nasze życie.

PRZEZNACZENIE CZŁOWIEKA A KWESTIA WOLNOŚCI

Życie ludzkie to nieustanne działanie, które polega na ciągłym dokonywaniu nowych wyborów. Zatem kondycja człowieka to permanentny stan wahania związany z podejmowaniem owych trudnych decyzji. Kreacja naszego życia nie jest jednak całkiem dowolna, co wyraźnie podkreśla Ortega, pisząc, że:

> Człowiek jest dla mnie tym bardziej wartościowy, im bardziej jego kolejne działania wynikają z konieczności, a nie z życiowych kaprysów[34].

W filozofii Ortegi istotny jest bowiem element mówiący o predestynacji człowieka do bycia takim a nie innym, określonym bytem. Człowiek jest zatem projektem, którego realizacja nie jest do końca dowolna. W każdym z nas drzemie bowiem jakaś niewerbalna siła, skłaniając do wyboru określonych zachowań, sposobów życia, czy podejmowania konkretnych decyzji.

W tym mglistym punkcie filozofii Ortegiańskiej można pokusić się o porównanie tej siły z pojęciem przeznaczenia człowieka. Porównanie jest w pełni uzasadnione ze względu na słowa samego Ortegi:

---

[33] K. Polit, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 51.

[34] J. Ortega y Gasset, *Para el „Archivo de la palabra”* [w:] tenże, *Obras Completas*, t. 4, Madrid 1950–1960, s. 366.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] jest to jakiś obcy głos, wyłaniający się z naszych nie wiedzieć jak głębokich i sekretnych otchłani, wzywający nas do wybrania jednego (życiowego powołania) a zarzucenia pozostałych. Wszystkie one bowiem jawią się nam jako możliwe – możemy być jednym i drugim – jednakże jeden, tylko jeden z nich okazuje się tym, którym musimy być. To najbardziej tajemniczy i dziwny element ludzkiej kondycji[35].

Nasze życie musimy zatem przeżyć w tylko nam właściwy i dostępny sposób. Życie to urzeczywistnienie indywidualnej, w pewien sposób hermetycznej formy każdego człowieka, które wymaga nieustannej walki i poświęcenia. Życie w perspektywie przeznaczenia jawi się ponownie jako dramat jednostki ludzkiej, gdyż za wszelką cenę musi ona dążyć do takiej formy istnienia, do jakiej jest predestynowana. Dla Ortegi autentyczne życie ludzkie ma miejsce jedynie wtedy, kiedy polega ono na dokonywaniu wyborów i realizacji licznych projektów życiowych, zgodnie z ciągle odkrywaną trajektorią naszego indywidualnego bycia.

Jeżeli jednak istnieje jakieś nasze przeznaczenie i idąca za nim konieczność dokonywania pewnych wyborów, można postawić pytanie czy istnieje w filozofii Ortegi miejsce na wolność jednostki ludzkiej? Nawiązując do powyższych wniosków dotyczących przeznaczenia człowieka, wolność ta musiałaby się sprowadzać do konieczności bycia wolnym w obrębie możliwych wyborów. Jednak Ortega stara się wyjść poza tą pułapkę konieczności, twierdząc, że:

Tylko człowiek posiada przeznaczenie. Przeznaczenie jest bowiem koniecznością, którą można zaakceptować lub nie. A zatem człowiek nawet w sytuacji najbardziej naglącej, posiada pewien margines, w obrębie którego może wybrać pomiędzy akceptacją a rezygnacją z osiągnięcia określonego bytu. I ten margines stanowi właśnie jego wolność[36].

Prawdziwa wolność nie polega zatem na wyborze między dwoma równorzędnymi wartościami czy możliwościami, ale ma miejsce wówczas, kiedy człowiek staje wobec pewnej konieczności i ma realną możliwość jej niezaakceptowania.

Równie istotnym elementem programu ludzkiego życia jest dziedzictwo i nieustający wpływ społeczeństwa na jednostkę. Realizując swój indywidualny program życiowy, jednostka jest zanurzona w sumę swoich własnych doświadczeń życiowych, jak również w sumę doświadczeń ogółu wszystkich jednostek, czyli w spuściznę społeczną.

[35] J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza...*, dz. cyt., s. 125.

[36] J. Ortega y Gasset, *A una edición de sus obras* [w:] tenże, *Obras Completas*, t. 4, Madrid 1950–1960, s. 350.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Jednostka wchłania wszystko to, co jest jej przekazywane przez społeczeństwo, w którym żyje. Wszelkie przeszłe, zarówno indywidualne, jak i społeczne doświadczenia, mają stały wpływ na wybory jednostki, stanowiąc tym samym istotny składnik naszego życia.

ANTROPOLOGIA ROZWOJOWA

Życie ludzkie jest rzeczywistością radykalną w sensie swej pierwotności i niesprowadzalności do innych, wtórnych rzeczywistości. Ortega podkreśla, że życie dane jest człowiekowi niespodziewanie, w stanie surowym, niedokonanym. Jest pierwotne wobec innych rzeczywistości, które pojawiają się w życiu człowieka dzięki jego nieustannej indywidualnej aktywności. Fenomen życia ludzkiego wymaga ciągłej aktualizacji za pomocą osobistego, jednostkowego kształtowania go. Kształtując swoje życie jednostka musi podejmować na własny rachunek ryzykowne decyzje, co czynić, jak działać i co osiągnąć. Decyzje te są jednocześnie warunkiem koniecznym, aby człowiek mógł nazywać siebie *żyjącym* i aby mógł ostatecznie pozostać człowiekiem.

Próbując przedstawić zarys antropologii hiszpańskiego filozofa, warto odwołać się do słów Eugeniusza Górskiego:

> Zmienność jest przywilejem autologicznym człowieka. Rozwijać się może nie ten, kto jest przymocowany do tego, czym był dawniej, kto jest uwięziony w przebrzmiałej epoce, lecz ten tylko, kto może wyemigrować z jednego bytu do drugiego[37].

Słowa te doskonale oddają myśl przewodnią powyższych rozważań, bowiem Ortegiański *anthropos* żyje dzięki temu, że jest nieprzerwanie aktywny. Kształtując swe życie, ciągle narażony jest na ryzykowne decyzje dotyczące rodzaju podejmowanych czynności i aktywności.

Jednostka nieustannie odpowiada sobie na pytania: Co mam czynić? Jak mam postępować w życiu? Co wybrać? Pytania te nie są jednak wynikiem jednostkowej woli i chęci człowieka do ciągłego indywidualnego rozwoju i dookreślania siebie. Są one raczej pochodną konieczności, wynikającej z unikatowej kondycji bytu ludzkiego. Człowiek bowiem *musi* coś robić, *musi* działać, *musi* być aktywnym, aby ciągle dawać znaki swej egzystencji. Człowiek jest zobligowany do nieustannego działania, lecz nigdy nie jest przeznaczony do *określonego typu* zajęcia. Granice jego wyborów zdają się być bardzo niewyraźne, choć umieszczone w ramach sensu Ortegiańskiego przeznaczenia. Człowiek u Ortegi:

[37] E. Górski, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 85.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] nie istnieje a żyje, lub jest żyjący. Tylko on nie istnieje, istnieje natomiast wszystko, co nie jest człowiekiem; wszystkie rzeczy istnieją ponieważ pojawiają się, wyłaniają, potwierdzają lub stawiają opór w obszarze życia jednostki żyjącej[38].

Jednostka ludzka jest zatem bytem wyjątkowym, którego *differentia specifica* nie jest już rozum i myślenie, ale unikatowa forma bytowania, diametralnie różna od innych stworzeń – bycie żyjącym w danych okolicznościach.

Ponadto, ten żyjący człowiek, jako byt samookreślający się, *musi* wybierać pomiędzy różnymi możliwościami, które podobnie jak jego życie, nie zostały mu podarowane w stanie gotowym. Ortegiański człowiek jest istotą nieskończenie plastyczną, nie posiadającą żadnej wiecznej, trwałej i skończonej natury. Aby w pełni zrozumieć życie danego człowieka, trzeba opowiedzieć nie tylko jego historię indywidualną, ale i społeczną. Człowiek jest bowiem zanurzony w bycie społecznym, czerpiąc z niego zarówno to, co wydarza się aktualnie, jak i to, co jest spuścizną wieków minionych, a czego nośnikiem jest społeczeństwo, w którym żyje. Ortega podkreśla, że każdy człowiek ma tylko przeszłość i nigdy do końca nie może przewidzieć swojej przyszłości.

Antropologia rozwojowa Ortegi zasadza się ostatecznie na optymistycznym, wbrew pozorom, stwierdzeniu, że być człowiekiem

[...] znaczy to ni mniej ni więcej tylko tę przerażającą rzecz, że w odróżnieniu od wszystkich pozostałych istot na tym świecie człowiek nie jest, nie może nigdy być pewien tego, że jest rzeczywiście człowiekiem, tak jak tygrys jest pewien, że jest tygrysem, a ryba – rybą. [...] w odróżnieniu od innych stron naszego świata człowiek nigdy nie jest z całą pewnością sobą, bowiem być człowiekiem, to znaczy znajdować się stale na krawędzi nie bycia nim, znaczy być żywym problemem, ostateczną i pełną przypadków przygodą, albo jak zwykłem powiadać, być ze swej istoty dramatem[39].

Dramat ten, jako konieczność ciągłej walki z sobą samym oraz z okolicznościami życia, jest jednak niewątpliwie czymś najpiękniejszym, co, jako tylko jemu właściwe, przydarzyć się może jedynie człowiekowi.

[38] Tamże, s. 90.

[39] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*..., dz. cyt., s. 345–346.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

JOSÉ ORTEGA Y GASSET'S EVOLUTIONAL ANTHROPOLOGY

Summary

The article presents an outline of José Ortega y Gasset's anthropology. Man and his life were the basic categories on which his thought was focused. His anthropology grew out of a critique of the views on human nature prevalent in Western philosophy. He criticized both Cartesian substance dualism and Kantian idealism. He believed that both of these philosophical traditions lack of a holistic approach to human being. He also thought that naturalism was unilateral and deprived human life of a spiritual element. He believed that the identification of man with mind, consciousness, or pure nature created a gap between man and his own life. The category of life was the primary point of reference in his anthropology. Ortega claimed that for each and every human being life means nothing other than surrounding circumstances. Man does not to have a permanent nature or essence, but only a unique history, which is the foundation of his identity and sets the directions for his further development.

Natalia Anna Michna

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

JACEK GRZYBOWSKI
(Warszawa)

OBYWATELSKOŚĆ I CNOTA – NIEPODWAŻALNY ZWIĄZEK POLITYKI I ETYKI W STAROŻYTNEJ GRECJI

POLITYCZNOŚĆ I OBYWATELSTWO – TRWAŁA WSPÓŁZALEŻNOŚĆ

We współczesnej globalnej rzeczywistości, w której zbiegają się wszystkie cywilizacyjne i kulturowe idee, wszystkie religie oraz doświadczenia historyczne, zgromadzone przez tysiące lat, całe kulturowe dziedzictwo ludzkości jest, jak wiadomo, dostępne dla każdego „na wyciągnięcie ręki”[1]. Mimo to, jedno wciąż pozostaje niezmienne – od zarania dziejów człowiek tworzy relacje i więzi, które nazwano politycznymi. Wiele wieków temu ludzie wkroczyli w obszar polityki, definiowanej jednak nie tak, jak ją widzimy dziś, ze wszystkimi jej mechanizmami, korporacyjnością i administracją, ale jako rodzaj społecznej próby stworzenia pewnych zasad i form, dzięki którym będzie się żyło lepiej i godniej. Tak rozumiana polityka, obecna w doświadczeniu człowieka już od tysiącleci, proponuje i promuje określone wzory postaw i działań, przedstawia cele i wartości, które należy realizować. Tym samym obok religii, jako przemożnej siły istotnie kształtującej ludzkie zachowania, idea obywatelstwa – świadomego, odpowiedzialnego i aktywnego bycia w społeczeństwie – na trwałe weszła do ludzkiej świadomości. Dziś powyższa kwestia wiąże się z pojęciem dobra wspólnego i realizacją szeroko rozumianych zadań publicznych, po-

[1] Por. A. Giddens, *Runaway World: How Globalization is reshaping our lives*, Profile Books 2011, s. 36–39.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dejmowanych zarówno na poziomie samorządowym, regionalnym, wojewódzkim, jak i ogólnopaństwowym: zapewnieniem opieki socjalnej, gwarantowaniem i planowaniem przestrzeni, realizacją istotnych gospodarczych i politycznych potrzeb ludzi na danym terenie. Oczywiście, sam stopnień zaangażowania i realizacji określonych projektów przez sektor publiczny stanowi współcześnie przedmiot wielu ideologicznych sporów pomiędzy zwolennikami socjalizmu, liberalizmu, konserwatyzmu czy też libertarianizmu. Mimo jednak tych różnic, idea i sposób aktywności obywatelskiej w urzeczywistnianiu tego, co nazywamy publicznym dobrem i publicznymi zadaniami, stanowi w dobie obecnej wielkie wyzwanie, zarówno dla elit politycznych, jak i dla zwykłych ludzi[2].

We współczesnej debacie idea obywatelstwa wiąże się silnie ze skutkami Rewolucji Francuskiej i ogłoszoną w 1789 roku Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela. Dlatego podstawą obywatelstwa w krajach demokratycznych jest uznanie uniwersalnych zasad prawnych oraz postawa posłuszeństwa i lojalności wobec zapisów konstytucji, jako najważniejszego dla danej społeczności aktu prawnego. Aktualnie w Europie zrozumienie i wierność wobec konstytucyjnych przepisów prawa staje się czynnikiem samoświadomości i dojrzałości liberalnego społeczeństwa. Obywatel – jak mówi Jürgen Habermas – powinien umieć się utożsamić z prawno-obywatelską formą wspólnotowego życia, bo właśnie poprzez idee prawne członkowie społeczności kreują jedną spójną kulturę polityczną[3]. Współczesnemu obywatelstwu kształt nadaje ustrój i akty prawne, tworzące formalne ramy dla kształtowania się wspólnej i politycznie tożsamej zbiorowości. To sprawia, iż bycie obywatelem daje poczucie społecznej przynależności. W dobie globalizacji wspólnoty lokalne i zależności etniczne czy narodowe tracą przecież wiele ze swych dotychczasowych funkcji. Podobnie dzieje się w sferze możliwości prowadzenia narodowej polityki homogenizacji. Globalizacja zmieniła kontekst funkcjonowania narodowości i etniczności, dając populacjom nowe możliwości wyrażania etnicznej ekspresji. Obywatelstwo umożliwia mieszkańcom państw i federacyjnych struktur (bez względu na ich pochodzenie, sympatie i przynależność narodową), prawo do swobodnego zamieszkiwania i poruszania się,

[2] Zob. T. Homa, *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe*, Kraków 2013, s. 277 i n.

[3] Por. J. Habermas, *Obywatelstwo państwowe a tożsamość narodowa,* w: Tenże, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszalek, Warszawa 2005, s. 557.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

głosowania i kandydowania w lokalnych wyborach, prawo do opieki dyplomatycznej i konsularnej, składania petycji, korzystania z sądownictwa. Bycie obywatelem daje zatem możliwość funkcjonowania w ramach prawa i szanse realizowania wszystkich podstawowych zadań politycznych[4].

Wszystko to oznacza, że obywatelstwo pozostaje przywilejem, ponieważ osoba nim obdarzona jest w pełni uznawana przez legalną władzę – przysługują jej prawa i obowiązki tak, jak innym członkom wspólnoty. Oznacza to także, iż obywatelstwo to kategoria, bez której, po pierwsze, nie wyobrażamy sobie dziś życia politycznego, po drugie – to idea niosąca w swej treści podstawowe minimum postaw politycznych. Bez niej byt społeczny uległby rozproszeniu i chaosowi. Obywatel bowiem to aktywny uczestnik życia wspólnotowego (politycznego), świadomy swych zadań i odpowiedzialności wobec społeczeństwa, do którego przynależy[5]. Tym więc, co już na wstępie definiuje obywatelskość, jest ład społeczno-polityczny, który tworzy zorganizowana wspólnota.

DOJRZAŁĄ POLITYKĘ ROZPOCZYNAJĄ GRECY

Obywatelstwo, jako słowo i idea społeczno-polityczna, nie jest jednak zdobyczą nowożytności, jest znacznie starsze od XVII- i XVIII-wiecznych doświadczeń Europy i Ameryki. Narodziło się wszakże tam, gdzie pojawiła się polityczność rozumiana jako realizowanie celów i zobowiązań międzyludzkich: w starożytnej Grecji. To nad morzem Egejskim kilka wieków przed Chrystusem kształtuje się po raz pierwszy właściwe pojęcie obywatela. Wolni mieszkańcy miast-państw (πόλις) nazywani byli πολίτης, πολῖται lub ἀστοί – „ludzie z miasta" – co oznaczało osoby aktywne w działaniach publicznych i gromadzące się razem przy różnych okazjach życia społecznego[6]. Dlatego sama grecka nazwa πόλις, oznaczająca miasto-państwo, zaczęła kojarzyć się z aktywnością publiczną na rzecz wspólnoty i miejscem, w któ-

[4] Por. *Obywatelstwo europejskie, obywatelstwo Unii*, red. H. Machińska, Warszawa 2000, s. 14–24; *Obywatelstwo europejskie: nowe perspektywy, nowe wyzwania*, red. S. Sagan, Rzeszów 2004, s. 12–15.

[5] Por. B. Skarga, *O obywatelstwie*, „Białostockie Teki Historyczne", t. 3 (2005), s. 16.

[6] Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 129–130; W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa 1950, s. 59–63.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rym pojawia się sfera polityczna i obywatelska. Nic dziwnego zatem, iż od greckich słów *polítai* i *pólis* pochodzi sama nazwa polityki[7].

Dlaczego jednak tak się stało? Domniemywamy, iż to właśnie w starożytnych greckich πόλεις nastąpiła zmiana mentalnościowa w sposobie ujmowania tego, co jest ważne dla jednostki w odniesieniu do spraw wspólnotowych, a co ostatecznie doprowadziło do procesu upolitycznienia szerokich warstw społecznych. Jako wolni i dojrzali, Grecy okazali się zdolni do solidarności opartej na trosce o to, co wspólne[8]. U podstaw takich postaw odnajdujemy fakt, iż dla starożytnych mieszkańców Grecji wspólnota *pólis* stała się wszystkim: wspólnotą wiary (religia), państwem (polityczność), społeczeństwem (kultura). Poza nią człowiek nie funkcjonował jako obywatel i dopiero w relacji do niej nabrał właściwej godności i perspektywy życia. Stąd greckie *politeuesthai* oznacza zarówno „brać udział w życiu publicznym", ale także znamionuje normalne życie we wspólnocie[9].

Dopiero w tak ukształtowanym horyzoncie lepiej rozumiemy, że bycie obywatelem w starożytnej Grecji oznaczało w istocie osiągnięcie pełni człowieczeństwa – bycie osobą wolną i aktywną politycznie – która ma możliwość społecznego działania, uczestnictwa w politycznych debatach i zyskiwanie politycznych przywilejów, czyli coś, co nazwalibyśmy obecnie prawami publiczno-politycznymi[10]. Bycie obywatelem stanowiło wyróżnienie, przywilej i nobilitację. Dlatego pojęcie obywatela nie było w greckiej *pólis* tożsame z pojęciem mieszkańca. Oby-

[7] Samo słowo *pólis*, jak zaznacza Hansen, oznaczało początkowo w czasach mykeńskich „miejsce ufortyfikowane" i jego historia zaczęła się 900–700 lat przed Chrystusem na morzem Egejskim. Por. M. H. Hansen, *Polis. Wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, tłum. A. i R. Kulesza, Warszawa 2011, s. 59–61; E. Voegelin, *Świat pólis*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013, s. 233–250; G. D. Thompson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 318.

[8] Por. Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 104–105.

[9] Zob. szerzej: W. Jeager, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 182; R. Turasiewicz, *Życie polityczne w Atenach w V i VI wieku przed n.e. w ocenie krytycznej współczesnych autorów ateńskich*, Kraków 1968, s. 19. Zgrabnie ujął to Pierre Vidal-Naquet, mówiąc, że choć nie rozstrzygniemy problemu momentu powstania greckiej *polis* z jej świadomą wspólnotą, to jednak w pewnym momencie w egejskim świecie pojawiają się pierwsze dekrety społeczne, w których wzrusza do dziś sformułowanie: *spodobało się miastu ... spodobało się ludowi ... spodobało się zgromadzeniu*. Zob. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2003, s. 324.

[10] Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 30.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

watele stanowili grupę ważniejszą i wyróżnioną jako krąg zamknięty, do którego przynależało się tylko przez urodzenie w rodzinie wolnych ludzi *pólis*[11]. Obywatelami nie byli zatem cudzoziemcy, których Grecy nazywali μέτοικοι (spoza-miasta, dziś w znaczeniu naszych imigrantów), którzy przybywali, osiedlali się i pracowali w mieście, a nawet potomkowie owych przybyszów[12].

W czasach złotej kultury Grecji starożytnej (VI–IV wiek przed Chrystusem) obywatel grecki był więc mieszkańcem miasta-państwa posiadającym ziemię, a tym samym także określone uprawnienia i powinności wobec wspólnoty. Dzięki takiemu zdefiniowaniu relacji politycznych grecka warstwa szlachecka stała się źródłem duchowego procesu kształtowania się tamtejszej kultury. Etos greckiej polityki rozpoczął się wraz z powstaniem w kręgu starohelleńskiej szlachty określonego ideału człowieka, którego osiągnięcie stało się celem wychowania elity narodu[13].

W Grecji obywatelstwo określało przede wszystkim prawo do piastowania urzędów, prawo stawania przed sądem, wolność wypowiedzi (ἰσηγορία), równy dostęp do stanowisk (ἰσοκρατία), równość wobec prawa (ἰσονομία – równoprawność), a także prawa prywatne (do ziemi, małżeństwa) i prawa sakralne (sprawowanie religijnych funkcji i spełnianie religijnych rytuałów)[14]. Obywatel zatem – w przeciwień-

---

[11] Zaznaczmy, że to za panowania Peryklesa (443–429 przed Chrystusem) wykształciło się ostatecznie rozumienie ateńskiego obywatelstwa. Przysługiwało ono synowi zrodzonemu w legalnym związku małżeńskim ojca i matki Ateńczyków, zapisanego do odpowiedniego *demu*. Za specjalne zasługi dla miasta można było ofiarować przywilej obywatelstwa także cudzoziemcowi. Jednak obywatelstwo było w starożytnej Grecji uprawnieniem dość zazdrośnie strzeżonym. Sparta w całej swej historii przyznała je tylko dwóm mieszkańcom innych miast. Zob. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy...*, dz. cyt., s. 330; *Grecja klasyczna 500–323 p.n.e.*, red. R. Osborn, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2010, s. 73.

[12] Por. E. Wipszycka, *Miejsce dorobku antyku w dziedzictwie kulturowym cywilizacji europejskiej* [w:] *Cywilizacja europejska, wykłady i eseje*, red. M. Koźmiński, Warszawa 2004, s. 24.

[13] Por. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 50.

[14] „Bo choć [Grecy] są wolni, nie są przecież bezwzględnie wolni; mają bowiem nad sobą pana, to jest prawo, którego lękają się jeszcze o wiele bardziej niż twoi [Kserksesie] poddani ciebie. Czynią w samej rzeczy to, co ono im nakaże; nakazuje zaś zawsze to samo: nie uciekać z pola walki przed żadną masą ludzi, lecz pozostać w szyku bojowym i zwyciężyć lub zginąć". Herodot, *Dzieje*, księga VII, 104, tłum. S. Hammer. Zob. także: M. Nieć, *Z genezy pojęcia obywatelstwa*, „Państwo i Społeczeństwo", nr 1 (2006) VI, s. 28; J. K. Davies, *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003, s. 110–115.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

stwie do niewolników (δοῦλοι) i metojków, którzy nie wchodzili w skład oficjalnego społeczeństwa antycznego – dysponował realną możliwością samostanowienia, a zarazem współdecydowania o najważniejszych sprawach politycznej wspólnoty. Nie chodziło jednak tylko o możliwości formalne. Dla Greków obywatelstwo stanowiło możliwość działania politycznego rozumianego jako wyjście poza sferę czystej konieczności, której podporządkowane jest życie prywatne związane z zapewnieniem sobie bytu codziennego. Obywatelskość sprawia, iż życie nabiera nowego – przekraczającego jedynie biologiczne potrzeby – wymiaru[15]. W greckim mieście-państwie nie oznaczało tylko dysponowania określonymi przywilejami, ale stało się wręcz atrybutem *pólis* – miejscem politycznej wspólnoty. Jak określił to Arystoteles:

> Pojęcia obywatela w istotnej części nic bezwzględnie trafniej nie określa niż prawo udziału w sądach i w rządzie. [...] Obywatelami są ci, którzy mając dostęp do tych funkcji, uczestniczą w rządzeniu państwem[16].

Tak definiowana społeczność tworzy κοινωνία τον πολιτῶν – jak mówili Grecy – wspólnotę obywateli decydującą o trwaniu *pólis*. Greckie miasto-państwo tworzy zatem w świecie starożytnym fenomen szczególny: nowy rodzaj publicznej przestrzeni, której symbolem staje się *agora*, gdzie wolni i równi obywatele dyskutują pośrodku swojego społecznego świata[17].

OBYWATELSTWO JAKO PRZYWILEJ I DOSKONAŁOŚĆ

Grecy, w swej politycznej aktywności i społecznej mądrości, stworzyli podstawy, dzięki którym późniejsze łacińskie słowo *civis* stało się synonimem harmonii wspólnoty, polityki i kultury. Uformowany od tego rzeczownika przymiotnik *civilis* zacznie oznaczać to wszystko, co odnosi się do spraw obywatela, znamionując aktywne życie społeczne. Dlatego – jak opisuje Homer przywołując staro-greckie ideały – Odyseusz mówi, iż cyklopi są godni pogardy i potępienia, ponieważ nie tworzą cywilizacyjnego życia, nie uprawiają ziemi, nie mają agory (rynku – miejsca debaty i dyskusji) i θέμις (prawa)[18]. I właśnie Ho-

---

[15] Por. M. Gajek, *Człowiek jako obywatel w myśli Arystotelesa*, „Zoon Politikon", nr 1 (2010), s. 39.

[16] Arystoteles, *Polityka* 1275a, tłum. L. Piotrowicz.

[17] Por. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca...*, dz. cyt., s. 326.

[18] „Nie pracują nic w roli, ni sieją, ni orzną [...] Zresztą wieców nie znają, prawo tam nie włada". Homer, *Odyseja*, pieśń IX, 112,116, tłum. L. Siemieński.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

mera możemy nazwać poetą heroicznych początków greckiej społeczności: gloryfikował on kulturę arystokratyczną, wskazując na najlepsze ideały tradycji szlacheckich i rycerskich. Świat jego bohaterów i herosów jest silnie zakotwiczony w zasadach ustroju patriarchalno-rodowego, a proste reguły postępowania są podporządkowane prawdom mitycznym. Homer przez swoją poezję wyraża bowiem przekonanie o konieczności zaszczepienia w słuchaczach ideału ogólnych zasad politycznych i obywatelskich, bez których żaden naród i żadne państwo – niezależnie od swojego ustroju – nie może się ostać[19].

Wszystko to sprawiło, że zasadniczo w Grecji wolność polityczna związana ściśle z pojęciem obywatela spowodowała, iż człowiek zaczął konstruować sferę publiczną nie po to, by zapewnić sobie wymierne korzyści materialne, lecz po to, by osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa – „państwo jest pewną wspólnotą równych, mającą na celu możliwie doskonałe życie"[20]. Tak pięknie zdefiniowaną przez Arystotelesa wspólnotą kierują reguły rozumnej celowości, a nie zwierzęcej konieczności.

Grecja starożytna jest zatem nie tylko – jak wiemy z licznych opracowań – miejscem narodzenia się filozofii, ile nade wszystko źródłem cywilizacyjnie nowej, dojrzałej i świadomej formy polityczności. To ona stała się – a ukazali to Jean-Pierre Vernant i Eric Voegelin – fundamentem, dzięki któremu mogło w Grecji pojawić się wolne, bezinteresowne i poznawczo twórcze filozoficzne pytanie o przyczynę – *archè*[21]. Historycy filozofii domniemywają, że to społeczny ład świata *pólis* stał się dla myślicieli tego czasu obrazem przyrody jako przestrzeni, o której rację i przyczynę można zapytać bez odwoływania się do mitologicznych opowieści. To w Grecji zaczyna więc dominować obraz społecznego *kósmos,* w którym pośród najważniejszych podmiotów rozumnych, jakimi są ludzie, istotnego znaczenia nabiera kategoria równości – *isonomia*[22]. Nowy model świata, wypracowany w VII wieku przed Chrystusem przez „fizyków z Jonii", dokonał zeświecczenia,

---

[19] Por. J. Goodwin, *Mystery Religions in the Ancient Word*, London 1981, s. 67.

[20] Arystoteles, *Polityka* 1328a, tłum. L. Piotrowicz.

[21] Por. J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, L. Brogowski, Gdańsk 1996, s. 13. E. Voegelin, *Świat polis*, dz. cyt., s. 305–331.

[22] Jak zaznacza Włodzimierz Lengauer trzeba zawsze pamiętać, że greckie polityczne pojęcie równości (*isonomia*) łączy się z zasadą praw *plethosu*, czyli obywateli, a nie z pojęciem po prostu *demosu*. Zob. W. Lengauer, *Pojęcie równości w greckich koncepcjach politycznych. Od Homera do końca V wieku p.n.e.*, Warszawa 1988, s. 103–105.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

racjonalizacji i geometryzacji myśli, wyzwalając postawę krytyczną i rozwój ducha wynalazczości. Nie dokonałoby się to jednak bez wolności i politycznej dojrzałości rozumnych Greków. Życie naukowe, do którego prowadzi filozoficzne poznanie świata, zostało więc na początku zorientowane zasadniczo wokół paradygmatów polityki. W rzeczywistości świata panuje niewidzialny ład, który w życiu państwowym staje się widzialną formą architektury praw i instytucji. Kosmologiczny model *pólis* zainspirował myślicieli do odnalezienia fundamentów porządku przyrodniczego. Dyskurs filozofii zaistniał dzięki swoistemu sprzężeniu: zasady odkryte w strukturach politycznych pozwoliły archeikom jońskim dokonać refleksji i racjonalizacji świata, jednak już nie jako wspólnoty politycznej, ale jako całościowej kompozycji rzeczywistości – wszystkiego tego, co jest[23].

ARETÉ – DZIELNOŚĆ OBYWATELA I WSPÓLNOTY

Rozważania nad kategorią obywatelskości i jej początkami w etosie greckiej polityczności byłyby jednak niepełne, gdyby nie pojawiło się greckie słowo, które najpełniej wyraża ideowy charakter tej sfery ludzkiej aktywności – ἀρετή. W polskim tłumaczeniu oddają jego treść pojęcia: dzielność, cnota, sprawność moralna czy doskonałość. I choć jest to słowo dawne, epoki homeryckiej, to jednak jego polski kulturowy przekład (cnota) jest dziś co prawda rozumiany, ale raczej opacznie, bądź ironicznie, a niekiedy wręcz złośliwie. Kojarzy się bardziej z fizjologią, a nie z charakterem czy dzielnością, a przecież właśnie w takim, homerycko-platońskim kontekście, weszło ono do kanonu europejskiej kultury i polityki.

Pojęcie cnoty (dzielności) pochodzi zatem z języka greckiego – ἀρετή – i pozostaje w ścisłym związku z wyrazem ἀρέσκειν (podobać się), ale ma także konotacje z wyrazem ἄριστος – najlepszy. Wyrażenie to – dzięki *Iliadzie* i *Odysei* – ukazane zostało w swym pierwotnym kontekście jako termin określający szlachetne zachowania, postawy i cechy ludzi. W tych starożytnych eposach najsilniejszymi słowami pozytywnie opisującymi postępowanie bohaterów są bowiem przymiotniki: ἀγαθός (dobry) i ἐσθλός (szlachetny, bogaty, szczęśliwy), z którymi związany jest rzeczownik ἀρετή. Pojęcia te oznaczały pochwałę ludzi zdolnych i skutecznych w walce, którzy potrafili bronić

[23] J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, New York 1963, s. 54; J. P. Vernant, *The Greeks*, trans. Ch. Lambert, T. Lavender Fagan, University of Chicago Press 1995, s. 56; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 13 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

swych domostw w czasie wojny, a w okresie pokoju umieli ochraniać je od nieszczęść losowych[24]. Homerycki ideał męża to człowiek, który potrafi sprawnie, zgodnie z wzorcami moralności, przewodniczyć na Zgromadzeniu Ludowym, przemawiać na agorze i być dzielnym wojownikiem w bitwie. *Areté*, choć początkowo oznacza siłę i zręczność wojownika czy zapaśnika, bądź heroiczne męstwo w boju, to z czasem zaczyna określać również postawę społeczno-polityczną[25].

Można więc powiedzieć, iż *areté* było od razu, w swej pierwotnej formie, ściśle skorelowane z życiem wspólnotowym, a w dojrzałej już definicji, w czasach świadomej i powszechnej refleksji politycznej Greków, z byciem obywatelem[26]. A zatem – i trzeba to zaznaczyć bardzo wyraźnie – uważne studium historii starożytnej pokazuje, iż ówcześni Grecy wiążą obywatelskość z ściśle określonymi cechami i postawami człowieka, które ich język i kultura określiły jako *areté* – cnota (dzielność). Tak właśnie ujmuje to Platon w swoim dialogu *Menon*, w całości poświęconym rozważaniu dzielności, mówiąc: καὶ μὴν ἀρετῇ γ᾽ ἐσμέν ἀγαθοί („przez cnotę jesteśmy dobrzy")[27]. Dlatego w Grecji (a potem w republikańskim Rzymie), doskonałość ludzką – cnotę – można osiągnąć tylko w grupie obywateli. To tu zdobywa się to, co

---

[24] Zob. Z. Pańpuch, *Cnoty i wady* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, C–D, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 216–217.

[25] Αἰέν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, μηδέ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν, οἵ μέγ᾽ ἄριστοι. Homer, *Iliada* pieśń 6, 208–209 [Abym waleczny był zawsze i męstwem innych przewyższał, aby swym ojcom nie przynieść wstydu, co bardziej czci godni, tłum. K. Jeżewska]. Tekst grecki według wydania: Published by Ginn & Company, Boston 1891, s. 166. Zob. także: W. Steffen, *Pojęcie szlachetności w tragedii greckiej*, „Meander" nr 18 (1963), s. 202. Jak przekonuje Pierre Vidal-Naquet w dojrzałych Atenach obywatel ateński nie tyle zarządza sprawami *pólis*, ponieważ jest żołnierzem, ile wojuje dlatego, że jest obywatelem. Zob. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca...*, dz. cyt., s. 112–114. Dobrze w swych strofach wyrażał to Trytajos: „Oto czym jest waleczność (*areté*); nagroda jest to najlepsza/I najpiękniejsza na świecie, jaką zdobywa młodzieniec./To wszak wspólną jest chwałą dla miasta i ludu całego/Jeśli ktoś stając w rozkroku w pierwszym szeregu walczących/Wytrwa, całkiem nie pomny myśli o szpetnej ucieczce". Trytajos, *Liryki*, fr. 12 (9), 10–18, tłum. W. Appel [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 2001, s. 434–435.

[26] Pięknie i celnie przedstawia to Herodot, kiedy opisuje zmagania Greków z Persami. Pytany przez Kserksesa przed bitwą spartanin, jacy tak naprawdę są Grecy, Demarat syn Aristona odpowiada: „To wiedz, że bieda jest zawsze wierną towarzyszką Hellady, a cnota nabytkiem, uzyskanym przez rozum i surowe prawo. Praktykując ją, broni się Hellada przed ubóstwem i tyranią". Herodot, *Dzieje*, księga VII, 101–102, tłum. S. Hammer.

[27] Platon, *Menon*, 87 D 8.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Grecy nazwali ἡ πολιτικὴ ἀρετή (dzielnością polityczną) umożliwiającą zgodne i rozumne współdziałanie z innymi obywatelami. *Pólis* nie oznacza zatem jedynie starożytnej urbanistycznej przestrzeni, ale symbolizuje raczej suwerenną wspólnotę obywateli. Tak tworzy się grecka κοινωνία – społeczność wolnych i równych (ἰσότης). Równych oczywiście dla i wobec prawa, jak wyraził to Herodot: „Ludowładztwo zaś ma, naprzód, najpiękniejszą ze wszystkich nazwę: równość wobec prawa”[28].

W Grecji kategoria obywatela jest więc ściśle związana z pojęciem cnoty, ponieważ jeśli chce się osiągnąć polityczne znaczenie, należy być dobrym, doskonałościowo szlachetnym i aktywnym obywatelem. Ale oznacza to także, iż starożytne *pólis* nie stwarza wolnemu obywatelowi greckiemu alternatywy wobec tego, jak żyć trzymając się z dala od polityki, bo tak naprawdę oznaczałoby to nieprzynależność do żadnej wspólnoty (swoistą bez-państwowość)[29]. Stąd terminem ἰδιώτης był określany ten, który wzgardził życiem publicznym, a nie potrafiąc rozumnie współdziałać z innymi, zostawał wykluczany ze wspólnoty. Osoby takie, przez swój brak politycznego zaangażowania były pozbawiane wpływu na opinie i życie społeczne[30]. Dlatego, choć dziś może się to wydawać zaskakujące, korzystanie z pełni praw obywatelskich przysługiwało tym obywatelom, którzy żyli uczciwie – wzorowo społecznie i dobrze wspólnotowo. Związek cnoty z życiem publicznym i aktywnością polityczną powodował, iż na przykład w Atenach co pewien czas dokonywano swoistej „lustracji”, „społecznego badania” – δοκιμασία – w czasie której urzędników i kapłanów pytano: czy jest pochodzenia ateńskiego, do którego *demu* należy, czy bierze udział w kulcie, czy spełnia obowiązki synowskie wobec rodziców, czy posiada rodzinny grobowiec, czy odbył służbę wojskową, czy zapłacił podatki, żądając także, by przedstawił świadków wypełnionych praw[31]. Takie

[28] Herodot, *Dzieje*, III, 80, tłum. S. Hammer.

[29] Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2007, s. 40.

[30] Por. W. Jeager, *Paideia*..., dz. cyt., s. 180–181; T. Sinko, *Doskonały Grek i Rzymianin*, Lwów 1939, s. 28.

[31] Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, 50. „Dokimazja” to grecka procedura polityczno-społeczna stosowana wobec kandydatów na obywateli i w odniesieniu do urzędników (archontów, sędziów). Polegała na sprawdzeniu wszystkich aspektów życia kandydatów na urząd: ich wieku, pochodzenia, posiadanego obywatelstwa, dotychczasowego życia i działalności, charakteru, zasad moralnych nimi kierujących, a nawet stanu majątkowego. Procedurze podlegali zarówno kandydaci na najwyższe urzędy w państwie, jak i zwykli urzędnicy miejscy. Opisuje to Arystoteles w *Ustroju poli-*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

społeczne wymogi sprawiały, iż bycie obywatelem oznaczało należenie do kręgu kultury arystokratycznej – dzielnych, wolnych, świadomych i angażujących się publicznie mężczyzn – których postawa dzielności (*areté*), w latach dojrzałego złotego okresu kultury greckiej, stanowiła fundament politycznego etosu[32].

Stąd też śmiało można powiedzieć: tradycja grecka, a później republikańska, starożytnego świata basenu Morza Śródziemnego wypracowała swoisty kanon cnót składających się na obywatelski i wspólnotowy system wartości. Z czasem definiowanie i rozumienie poszczególnych społeczno-politycznych postaw pogłębiało się, nabierając coraz bardziej wychowawczego i teoretycznego wymiaru. Pierwotne proste i zdroworozsądkowe opisy cnót społecznych – sprawiedliwości, męstwa, roztropności – zaczynały nabierać pełnego i kulturowo bogatego charakteru.

CNOTA SPRAWIEDLIWOŚCI FUNDAMENTEM WSPÓLNOTY

Pierwszą cnotą, jaka tworzy obywatelskie, a więc oparte na równych prawach, społeczeństwo greckie, jest sprawiedliwość (δικαιοσύνη, δικαιότης), nawiązująca w swym greckim brzmieniu do imienia bogini Díke. Słowo δίκη, choć w kulturze egejskiej zawsze miało konotacje religijne, to jednak stosowane było także na oznaczenie postawy i zasady sprawiedliwości. Dlatego mogła dokonać się jego znaczeniowa zmiana z porządku etyczno-społecznego pierwszych plemiennych kultur greckich do dojrzałego słownika politycznego greckiej cywilizacji[33].

Pojęcie *dike* wyrażało prawo jako wyrok ludzkich sądów, stanowiących w ostateczności odzwierciedlenie boskiej mądrości. Dla Hugha Lloyda-Jonsa słowo to oznacza porządek wszechświata, a δίκαιος to człowiek, który uznaje i szanuje ów zastany ład. Później – wydaje się, iż właśnie w czasach rodzenia się obywatelskości – pojęcie to oddziela

---

tycznym Aten. Zob. szerzej: W. Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa 1999, s.128; G. Rachet, *Słownik cywilizacji greckiej*, Katowice 2006, s. 97; O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy...*, dz. cyt., s. 330; W. Wróblewski, *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*, Toruń 2004, s. 142.

[32] Por. J. K. Davies, *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003, s. 256.

[33] Bogini *Dike* odgrywa szczególne miejsce w dziele Hezjoda *Prace i dni* i *Teogonia*, jak również w poemacie Parmenidesa *O prawdzie i mniemaniu*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się od racji uznania kosmicznego (naturalnego, boskiego) porządku i wskazuje na rozstrzygnięcia odnoszące się do ludzkich zachowań i relacji[34]. Władza *díke* zamyka się zasadniczo w obrębie *pólis*. Jak mówi Werner Jaeger, samo pojęcie *díke* wywodzi się z greckiego języka procesowego i oznacza możność dochodzenia swoich spraw na drodze sądowej[35]. Z kolei G. D. Thomson wyprowadza społeczną treść tego pojęcia od pierwotnej „ścieżki, czy też pokazania drogi" przestępcy, którego nikczemny czyn wykluczał ze społeczności sprawiając, że zostaje on z niej wyrzucony[36]. W zasadniczym znaczeniu tego słowa zawierał się jednak jeszcze inny charakterystyczny rys – element równości. To on pozostał w mentalności greckiej częścią składową pojęcia związanego ze słowem *díke*, a w swojej politycznej formie ujawnił się w ateńskiej demokracji. Pojęcie to stwarza bowiem w życiu publicznym płaszczyznę, na której wielcy i mali spotykali się jako „równi"[37].

Sprawiedliwości jako sprawności moralnej, poświęcono zatem w Grecji klasycznej wiele miejsca. Platon opisał i gloryfikował w swojej *Politei* społeczność, w której cnotą cnót jest sprawiedliwość, zarówno jako postawa moralna, jak i cecha charakteryzująca państwo jako

---

[34] Zob. H. Lloyd-Jons, *The Justis of Zeus*, University of California Press 1983, s. 87, 176–177.

[35] Etymologicznie pojęcie δίκη jest dość niejasne, mówiło się bowiem „dawać i brać *díke*" o stronach toczących spór sądowy, przy czym orzeczenie kary i jej wykonywanie nie były jeszcze oddzielone od siebie. Winny „dawał *díke*", co pierwotnie było równoznaczne z odszkodowaniem, a poszkodowany „brał *dike*"; w ten sposób zasadniczym znaczeniem tego słowa był przypadający komuś dział lub część. Obok tego oznaczało ono również samą rozprawę, wyrok i karę. Znacznie później wyraz *díke* zaczął znamionować roszczenia. Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., 171. Antonimem *díke* jest Hybris (῞Υβρις) – słowo oznaczające bezprawną i zuchwałą przemoc. Choć w eposach homeryckich znajdziemy słowa δίκη i δίκαιον, δικασπόλοι i intuicyjnie zobaczymy, iż chodzi o sprawiedliwość – Achilles poróżnił się z Agamemnonem ponieważ *díke* została pogwałcona, a Atena pomogła Odyseuszowi w walce z zalotnikami, by zaprowadzić *díke* – to jednak samo słowo *dikaiosỳne* u Homera nie pada. Homer ujawnia zasadę sprawiedliwości raczej w perspektywie czci i uszanowania. Im kto jest dzielniejszym (*areté*) bohaterem, tym większej domaga się dla siebie czci. W tym właśnie tkwi istota konfliktu i urazu, jakich dopuścił się Agamemnon wobec Achilla, któremu jako największemu bohaterowi Greków należała się najwyższa cześć. (*Iliada*, księga 1, 235–239; *Odyseja*, księga 11, w. 218; księga 14, w. 59 (δίκη ἐστίν); księga 24, w. 255 (δίκη ἐστί). Zob. szerzej: W. Lengauer, *Pojęcie równości...*, dz. cyt., s. 13.

[36] Zob. G. D. Thompson, *Egea...*, dz. cyt., s. 109; S. Bratkowski, *Prehistoria poczucia sprawiedliwości. Greckie początki „ius"*, „Ius et Lex", nr 1 (2002), s. 92.

[37] Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 173.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

takie. Dowodził tym samym, iż człowiekiem sprawiedliwym można być tylko i wyłącznie w państwie, które całym swym administracyjno-politycznym systemem samo wciela ideę sprawiedliwości.

Pierwszą więc cnotą kształtującą postawy społeczne, którą wymieniają już starożytne eposy, jest sprawiedliwość rozumiana jako znajomość (wiedza – ἐπιστήμη) obowiązku oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, bądź wola oddawania każdemu tego, co mu się od nas należy (δικαιοσύνη δέ επιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστω; δικαιοσύνη δέ ἕξις ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ᾽ ἀξίαν ἑκάστω[38]). W tradycji rzymskiej zostało to klasycznie ujęte w *Corpus iuris civilis* cesarza Justyniana:

Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. (Sprawiedliwość to stała i niezmienna wola oddania każdemu tego, co mu się należy. Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, drugiemu nie szkodzić, każdemu oddać co mu się należy)[39].

Tak ujęta sprawiedliwość jest tożsama z doskonałością etyczną, jednakże nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi. Dlatego w pewnym momencie Grecy uświadamiają sobie, że sprawiedliwość jest najważniejszą i największą z cnót. W *Melanippe mądrej* pięknie wyraża to Eurypides: „ni zorza wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna"[40], a w swoich strofach trafnie ujmuje tę wartość Teognis:

Cała cnota zawiera się tylko w sprawiedliwości. Kto sprawiedliwy, ten właśnie jest dobrym człowiekiem[41].

Stąd Arystoteles jako pierwszy wyraźnie zaznaczył, że sprawiedliwość jest nie tyle postawą i cnotą indywidualną, ile społeczną, bo odno-

[38] Joannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* t. 3, fr. 262; fr. 266, B. G. Teubneri, Lipsiae et Berolini 1923.

[39] *Corpus iuris civilis*, vol. I, *Digesta* 1.1.10 pr.; 1.1.10.1 reg., Beroloni 1889, ed. P. Krueger.

[40] Δικαιοσύνας τὸ χρύσεον πρόσωπον οὔθ᾽ ἕσπερος οὔθ᾽ ἑῶος οὕτω θαυμαστός. *Tragicorum Graecorum fragmentai* frg. 486, ed. A. Nauck, B. G. Teubneri, Lipsiae 1926, s. 513. Fragment ten cytują zarówno Arystoteles (*Etyka nikomachejska* 1129 b), jak i Plotyn (*Enneady* 1, 6, 4).

[41] Εν δέ δικαιοσύνη συλλήβδεν πὰσ᾽ ἀρετή ᾽στιν πᾶς δέ τ᾽ ἀνὴρ ἀγαθός δί καιος ἐών, w: Teognis, Γνομαι προς Κυρνον, w: *Theognidis reliquiae*, fr 147, ed. F. T. Welcker, H. L. Broenneri, Francfurti ad Moenum 1826, s. 6. Tłum. polskie D. Gromska.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

si się zasadniczo do innych ludzi i wskazuje na to, co innym od nas lub co nam (na mocy prawa bądź ludzkiej natury) się należy.

Najlepszy zaś jest nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto to czyni w stosunku do innych, to bowiem jest właśnie trudnym zadaniem[42].

Tym samym Stagiryta uczynił sprawiedliwość postawą ludzi obdarzonych rozumem (logosem), zdolnych do refleksji, którzy sprawność moralną jaką jest – oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy – przenoszą do życia politycznego. W liście do Aleksandra Wielkiego tak to ujmuje:

Powinieneś osiągnąć najwyższy stopień sprawiedliwości, by stać się przez to wzorem dla innych. Albowiem sprawiedliwość jest sławiona i zajmuje pierwsze miejsce u mędrców, ale też u większości nieoświeconych[43].

Taka wykładnia sprawia, iż ten, kto przestrzega zasad sprawiedliwości, nie powinien bać się nikogo.

Mówi się, że sprawiedliwi nie obawiają się Boga (Horatius, *Carminam*, III, 3, 1–6). Znaczy to, że nie potrzebują się Go bać, ponieważ starają się Go zadowolić i aż do końca wypełniają Jego przykazania[44].

Także republikański etos, obecny w starożytnym Rzymie w czasach Cycerona, Salustiusza, Tytusa Liwiusza, Tacyta, Polibiusza czy Plutarcha oparty był w swych najważniejszych tezach między innymi na cnocie sprawiedliwości. W jednym ze swych listów Seneka nazywa sprawiedliwość rzeczą świętą (*sacra res*), która jako jedyna potrafi baczyć na cudze dobro. Dla Seneki sprawiedliwość to godziwe rozdzielanie tego, co trzeba oddać – *reddenda distribui*, dlatego sprawiedliwego zawsze cechuje wytrwałość, gorliwość oraz pracowitość[45].

Z tych krótkich opisów widać, że w grecko-rzymskim kontekście prawdziwa sprawiedliwość jest formą życia społecznego i można ją zrealizować tylko przez podporządkowanie się rozumowi. Ważnymi

---

[42] Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1130a, tłum. D. Gromska.

[43] Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego* 7, tłum. K. Leśniak [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom. 6, Warszawa 2001, s. 829.

[44] Tamże, s. 828.

[45] "Doceat me quam sacra res sit iustitia alienum bonum spectans, nihil ex se petens nisi usum sui. Nihil sit illi cum ambitione famaque: sibi placeat". L. A. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, liber XIX, Ep. 113, 31; D. Budzanowska, *Cztery cnoty władcy w „De clementia" Seneki Młodszego*, Warszawa 2012, s. 193.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sprawami i ich rozstrzygnięciem powinny zatem zajmować się najlepsze umysły w państwie, każdorazowo ożywione pragnieniem znalezienia najbardziej sprawiedliwego rozwiązania[46]. Dlatego cnota ta ma dwoisty charakter – winna być oparta z jednej strony na wiedzy (nauce), by zobaczyć i zrozumieć jaka jest prawda, z drugiej zaś na działaniu i napominaniu. I to właśnie owo należyte działanie jest przejawem cnoty sprawiedliwości i stanowi jej istotę.

Postawy pokrewne sprawiedliwości to: wdzięczność, prawdomówność, uprzejmość, przyjaźń, towarzyskość, hojność, słuszność, domaganie się swych praw (*vindicatio*), ale także: religijność, bogobojność, pietyzm, szacunek i posłuszeństwo. Postawę sprawiedliwości cechować jednak powinna przede wszystkim wielkoduszność i prostolinijność, ten bowiem kto ma władzę wie, że bycie człowiekiem wielkiego ducha to cierpliwe znoszenie krzywd, a nic nie przynosi większej chwały jak to, że mimo doznanej urazy rządzący się nie mści[47].

Wydaje się – choć może zabrzmi to kontrowersyjnie – iż starożytny świat Grecji i Rzymu pokazał rodzącej się w swych politycznych ideach Europie, że bez sprawiedliwości, choćby uchwyconej tylko intuicyjnie, niemożliwe jest osiągnięcie wspólnotowego ładu i realizacja szczęścia[48]. Tezę tę potwierdza Arystoteles: należy uznać sprawiedliwość za pierwszą, najważniejszą i główną cnotę życia społecznego i politycznego. Jeśli we wspólnocie nie ma praktycznej zgody i trwałej dyspozycji co do zasad sprawiedliwości, nie będzie również koniecznej podstawy dla dobrego funkcjonowania wspólnoty politycznej[49].

MĘSTWO – WYTRWANIE W PRAWOŚCI

Inną, ważną społecznie cnotą życia obywatelskiego, było dla Greków męstwo (gr. ἀνδρεία; łac. *fortitudo*). Istotą tej cnoty jest usuwanie przeszkód woli w podążaniu za rozumem i podtrzymywanie wysiłków w dążeniu do dóbr trudnych do zdobycia oraz walka ze złem. Cechuje tę postawę albo ogólna stałość umysłu, albo szczególna sprawność znoszenia i wytrwania wobec wielkiego zła, w tym także

[46] Por. P. Grimal, *Seneka*, tłum. J. R. Kaczyński, Warszawa 1994, s. 114.

[47] Zob. Lucius Annaeus Seneca, *De clementia*, lib. I, 20, 3 [w:] *Opera omnia*, editio stereotypa, t. 2, Lipsiae 1832, s. 22.

[48] Por. J. Sochoń, *Sprawiedliwość* [w:] *Iustitia – sprawiedliwość*, red. K. Żelazek, Gdańsk 2009, s. 152.

[49] Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 433.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tego, które jest najtrudniejsze i najbardziej bolesne – zmierzenia się z własną śmiercią.

Męstwo skutkuje niezłomnym zachowaniem właściwej wiedzy o rzeczach niebezpiecznych i wytrwałością, która nie pozwoli zwyciężyć bólowi lub przyjemności, strachowi bądź pożądaniu[50]. Arystoteles wpisuje kategorię męstwa w sferę obywatelską nazywając je „odwagą cywilną", która sprawia, że obywatel potrafi narazić się na niebezpieczeństwo w obawie przed zniewagą (utrata honoru) bądź by zasłużyć na zaszczyty. Stąd u Stagiryty męstwo w sensie społecznym jest związane z poczuciem wstydu bądź dumy z dokonanych we wspólnocie czynów i dlatego należy w *pólís* pozbawiać szacunku tchórzy, a czcić mężnych. Jednak choć Arystoteles jest świadom tych zależności, to ostatecznie mówi, iż prawdziwe męstwo to cnota, dzięki której stawiamy czoło rzeczom strasznym ze względu na coś szlachetnego i pięknego[51]. Cnocie męstwa podporządkowane są wytrzymałość, nieustraszoność, wielkoduszność, odwaga, pracowitość.

UMIAR JAKO RADA ROZUMU

Kolejną, także istotną społecznie cnotą, było w Grecji umiarkowanie (wstrzemięźliwość, gr. σωφροσύνη, łac. *temperantia* lub *cupiditates refrenare*) powściąganie żądz (popędu, pożądania). Umiarkowanie znamionuje zachowanie wywodzące się z arystokratycznego życia greckiej szlachty i oznacza postawę człowieka, który mógłby nadużyć swej władzy, ale tego nie czyni. Jest to zatem umiejętność panowania nad swoimi namiętnościami. Wydaje się, iż u Homera słowo to oznaczało swoistą odporność (stałość) intelektu – pozostaje on cały, nie uszkodzony w swojej funkcji kierowania życiem człowieka, chociażby w człowieku szalały burze afektów. Umiarkowanie jest zatem zdolnością kierowania się w postawach rozumem tak, by zawsze pozostawać opanowanym, rozważnym i powściągliwym. Cnota ta chroni człowieka przed odejściem od słusznego sądu rozumu i podejmowaniem decyzji pod wpływem najsilniejszych dla człowieka – to znaczy związanych z zachowaniem życia jednostki – odżywianiem i zachowaniem gatunku – popędów. Jest to więc sprawność, która pozwala panować nad pożądaniami zmysłowymi[52].

---

[50] Zob. Platon, *Państwo*, 429C-430A.

[51] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1116a-b; 1229a-b.

[52] Zob. Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, dz. cyt., s. 226.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W perspektywie tak ujmowanej cnoty, wyrazem porządku społeczności greckiej, szczególnie ateńskiej, jest zrozumienie, iż dążenie do umiaru i kompromisu w życiu politycznym oznacza społeczną dojrzałość. Dobrze wyraża to Ajschylos w *Eumenidach* czyniąc Erynie, strażniczki sprawiedliwości prawa natury, tymi, które nawołują mieszkańców do umiaru, jako cnoty podstawowej dla *polis*:

> Dobrze jest, gdy cię cnoty uczy mus.
> Jeśli z ludzkich wyrwiesz serc wszelką bojaźń, wszelki lęk,
> Jakiż człowiek, jakiż gród zechce jeszcze Prawdę czcić?
> Pod przemocy jarzmem żyć – źle; lecz żadnych nie znać pęt – równie źle!
> Temu, co leży pośrodku, udzielił przewagi
> bóg – i śród zmiennych spraw to jedno wiecznie trwa[53].

Arystoteles nazywa umiarkowanie „najlepszą trwałą dyspozycją w stosunku do zmysłowych przyjemności[54]. Umiarkowaniu podporządkowane są karność, skromność, opanowanie, wstydliwość (*verecundia* – lęk przed popełnieniem czegoś haniebnego), wstrzemięźliwość, czystość, pokora, łagodność oraz godność (*honestas* – duchowe piękno) wynikająca z rozumnej, dobrze uporządkowanej natury ludzkiej.

ROZTROPNOŚĆ – DZIAŁAĆ TRAFNIE I POŻYTECZNIE

Następną ważną cnotę Grecy nazywali φρόνησις, co można przetłumaczyć jako roztropność bądź jako „inteligencja praktyczna". Określenie to oznaczało najpierw arystokratyczną pochwałę przysługującą temu, kto wie, co mu się należy, a zarazem wskazującą osobę dumną z tego, iż żąda należnych mu dóbr. Słowo to identyfikowało także kogoś, kto potrafił pokazać, jaki osąd wydać w skomplikowanych i trudnych sytuacjach. Dlatego cnota ta należy do usprawnień intelektualnych, ponieważ dzięki niej można rozeznawać i kierować się w życiu słusznymi zasadami[55]. Stąd, obok sprawiedliwości, właśnie φρόνησις umieszczali Grecy wśród cnót naczelnych, jako stanowiącą podstawę funkcjonowania pozostałych „dzielności". Jej siła i wspólnotowe znaczenie polega na harmonijnym połączeniu poznania teoretycznego z praktycznym, co skutkuje trafnym przebiegiem procesu decyzyjnego: rozważeniem środków prowadzących do celu, rozsądzeniem ich, zapla-

[53] Ajschylos, *Eumenidy*, w. 519–530, tłum. S. Srebrny [w:] Ajschylos, *Tragedie*, Kraków 2005, s. 515; W. Wróblewski, *Rozwój idei...*, dz. cyt., s. 67.

[54] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1230b-1231b.

[55] Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, dz. cyt., s. 282.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nowaniem działania i właściwym pokierowaniem życiem. Starożytni określali ją jako dyspozycję związaną z prawdziwym osądem trafnego, dobrego i pożytecznego działania i wobec jednostki i wobec wspólnoty[56]. Roztropności podporządkowane są przezorność, zaradność, rozwaga, błyskotliwość, rozsądek, wynalazczość[57].

„PIĘKNE UCZYNKI OBYWATELI"

Poczynione historyczno-analityczne rozważania, mające na celu jedynie przypomnienie źródeł i inspiracji, które wytworzyły pojęcia „obywatela" i „cnoty", prowadzą do zrozumienia nierozerwalności i komplementarności tych dwu ważnych kategorii. Refleksja nad teoretycznymi zrębami greckiej polityki pokazuje, iż samym rdzeniem tworzonej przez nich obywatelskości jest roztropność i sprawiedliwość w procesie realizacji dobra wspólnego. Wymienione i krótko opisane cnoty tworzą kanon postaw współkształtujących konstytutywnie ideał obywatelskości państwa definiowanego jako σπουδαία πόλις – państwo cnotliwe. Dopiero budowany na takich postawach etos może wytworzyć prawa wyrażające sprawiedliwe i mądre zasady życia[58]. Stąd Grecy, świadomi w pewnym momencie swych dziejów tego, na czym polega dobra wspólnota, zaczynają opisywać rodzaje miast, które potrafią się mądrze rządzić[59]. *Pólis* jest mądre, bo dobrze sobie radzi (εὔβουλος), a owo radzenie sobie (ἡ εὐβουλία) jest wiedzą, ponieważ to nie dzięki głupocie, ale dzięki mądrości obywatele potrafią stworzyć właściwe relacje, zasady i prawa. Jednak, co dziś szczególnie należy podkreślać, jest to wiedza różna od nauk i technik szczegółowych (τέχνη), gdyż za przedmiot stawia sobie właściwy – według kanonu cnoty – sposób zachowania się państwa w stosunku do siebie samego i innych państw[60]. To tu odnajdujemy niezbywalną rolę obywatelskości jako społecznego ideału i wspólnotowej postawy. Dla Platona bowiem,

[56] Zob. Z. Pańpuch, *Cnoty i wady...*, dz. cyt., s. 222.

[57] Zob. Ioannis Stobaei, *Anthologium*, 60, vol. I, ed. Augustus Meineke, B. G. Teubneri, Lipsiae 1855, s. 17.

[58] Por. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach. Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1991, s. 23.

[59] Por. W. Wróblewski, *Rozwój idei...*, dz. cyt., s. 107.

[60] „To radzenie sobie, jasna rzecz, że to jest jakaś wiedza, bo przecież ludzie nie dzięki głupocie, ale dzięki wiedzy radzą sobie dobrze. [...] Czy istnieje w tym mieście, któreśmy świeżo założyli, u niektórych obywateli jakaś wiedza, która sobie radzi nie z kimś tam lub z czymś, co jest w mieście, ale radzi sobie z całym państwem?" Platon, *Państwo* 428 B–D, tłum. W. Witwicki.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

a potem potwierdzi to także Arystoteles, mądrość państwa wypływa z klasy ludzi, która nim rządzi. Ta jednak nie pojawia się naturalnie i samoczynnie. Dlatego przestrzenią kształtowania się, utrwalenia i właściwej realizacji cnót obywatelskich jest zawsze horyzont wspólnoty – dla Greków *pólis*, dla republikańskich stoików *civitas* – bo, jak pokazał to Arystoteles:

> Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące. Państwo zaś jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania. To znów polega, jak powiedziałem, na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki[61].

Prawdziwe państwo, w rozumieniu Arystotelesowskim, które nie jest nim tylko z nazwy, powinno więc przede wszystkim troszczyć się o cnotę, kształtując w ten sposób dobrych i sprawiedliwych obywateli[62]. Aktywność polityczna dlatego jest tak ważna, wyjątkowa i godna człowieka, mówi Stagiryta, ponieważ dzięki owemu zaangażowaniu otwiera się szersze pole realizacji cnót. Kto poświęca się sprawom publicznym i jest czynny politycznie, ten ma szanse bardziej ćwiczyć się w doskonaleniu swych postaw i zachowań:

> Jedynie życie czynne i polityczne godne jest człowieka, bo dla każdej cnoty otwiera się szersze pole działania raczej wówczas, gdy się ktoś sprawom publicznym poświęca i czynny jest politycznie[63].

Tak uchwycony prymat wspólnoty wobec obywateli wyrażony zostaje w celu państwa i jednostki i w obowiązku uczestniczenia w życiu politycznym. To zaś implikuje wymogi obywatelskiej powinności i odpowiedzialności: zaangażowanie w sferę publiczną (dobro wspólnoty nie tylko nie jest mi obojętne, ale jest dla mnie priorytetowe) i współodpowiedzialność za dobro wspólne tworzonej społeczności (ochrona i promowanie wspólnego dziedzictwa jako fundamentu tożsamości)[64].

OBYWATELSTWO W DOBIE TOLERANCJI I PONOWOCZESNOŚCI

Oczywiście rozwój i kształtowanie się tak ujętej i opisanej obyczajowości greckiego życia politycznego dokonywały się na wielu równo-

[61] Arystoteles, *Polityka* 1281a, tłum. L. Piotrowicz.

[62] Por. Tamże, 1280b.

[63] Arystoteles, *Polityka* 1324a-b, tłum. L. Piotrowicz.

[64] Por. T. Homa, *Obywatelskość...*, dz. cyt., s. 130.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ległych płaszczyznach: obejmowało powstanie instytucji prawno-politycznych, wysiłek uświadomienia powinności, praw i zadań obywatelskich, budowanie wzorców osobowych i społecznych[65]. Owoce jednak tej „politycznej pracy" okazały się dla cywilizacji śródziemnomorskiej nie do przecenienia. Polityczna nauka Greków ukształtowała bowiem cywilizacyjny etos Europy i choć najazd barbarzyńskich ludów stworzył na gruzach Imperium Rzymskiego nowy ład, to jednak społeczna i obywatelska refleksja, inspirowana starożytnością, zaczęła być żywa w średniowiecznych rozważaniach. W wiekach średnich obywatelskie idee podjęli myśliciele chrześcijańscy. Między innymi św. Tomasz z Akwinu komentując Arystotelesa podkreślał, że dobro całości ma przewagę nad dobrem samej jednostki[66]. Żywe jest tu dziedzictwo starożytności, ponieważ nakierowanie ku życiu społecznemu wyryte jest w głębi istoty życia, inteligencji i miłości osoby ludzkiej. Jego treścią nie jest zbiór dóbr czy służb użyteczności publicznej, ale rodzaj postawy, która stanowi troskę wszystkich obywateli o prawa moralne i społeczne, o wolność, sprawiedliwość, przyjaźń, szczęście czy bohaterstwo.

Treści tych dawnych refleksji i rozważań powinny docierać do nas także obecnie, kiedy tak wiele mówi się o społeczeństwie obywatelskim. I choć zauważyć należy, iż w dyskursie publicznym pojawia się akcent powinności i postaw obywatelskich, to dziś dla wielu spo-

---

[65] W. Wróblewski, *Rozwój idei...*, dz. cyt., s. 139.

[66] „Cechą bowiem miłości, istniejącej pomiędzy ludźmi, jest to, że człowiek troszczy się o dobro nawet jednego człowieka. Lecz dużo lepsze i boskie jest okazać je całemu narodowi, na który składa się wiele miast. Zapewne niekiedy miłe jest [dobro] to okazać tylko jednemu miastu, jednak dużo bardziej boskie jest okazać je całemu narodowi i wszystkim miastom. Mówi się, że to jest bardziej boskie, co bardziej upodabnia do Boga, który jest ostateczną przyczyną wszystkich dóbr. [...] Należy więc widzieć, że politykę [Arystoteles] nazywa najważniejszą [najbardziej podstawową] nie w prostym znaczeniu, ale na sposób nauk o sprawach ludzkich, których cel końcowy rozważa polityka. Za ostateczny cel całego wszechświata uważa się bowiem wiedzę boską, która względem wszystkich pozostałych jest najważniejsza". Św. Tomasz z Akwinu, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* I, lec. II, nr 30–31. I choć naukę Filozofa Tomasz wpisał w specyfikę swej teologicznej wizji, to jednak dostrzegał, iż na zrozumieniu i priorytetowym potraktowaniu dobra wspólnego społeczności polega właśnie zasługa „cnoty obywatelskiej". „W sposób naturalny część naraża się dla zachowania całości: na przykład ręka bez zastanowienia wystawia się na cios dla ratowania całego ciała. A ponieważ rozum naśladuje naturę, dlatego taką skłonność spotykamy również i w cnotach obywatelskich. Cechą bowiem cnotliwego, dobrego obywatela jest narażać się na niebezpieczeństwo śmierci dla ratowania całej rzeczpospolitej". Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.,* I, q. 60, a. 5 resp.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

łeczeństwo obywatelskie oznacza raczej dialog, poszanowanie wolności słowa i sumienia, różnorodność światopoglądową, kulturową czy polityczną i zupełnie nie kojarzy się z cnotami politycznymi. Barbara Skarga przekonywała, iż do kluczowych ideałów obywatelskich należy przede wszystkim tolerancja, tylko bowiem dzięki niej mogą rozwijać się, oparte na sprawiedliwości i wzajemnej życzliwości, relacje z innymi. Dla niej obywatelstwo, zrodzone w czasach Rewolucji Francuskiej z ideałów wolności i różnorodności, jest źródłem stabilności, bezpieczeństwa i współpracy osób i społeczności[67].

Obecnie więc ideałem obywatelskim zdaje się być przede wszystkim tolerancja jako szerokie zrozumienie dla innych, ale także gotowość do eksperymentowania, wypróbowywania i akceptowania nowych możliwości, aktywny i autonomiczny rozwój, poszanowanie dla państwa prawa, legalizmu procedur i form prawnych, tworzenie wolnej i wielostronnej narracji dotyczącej własnej podmiotowości, zarówno tej osobistej, jak i społecznej. Wszystko to wydaje się istotne i zasadne, jednak tak ważne zadanie, jakim jest dziś tworzenie społeczności obywatelskiej, wymaga, w moim przekonaniu, silniejszych i bogatszych treści: pojęcia cnoty, kategorii dobra wspólnego, autorytetu, wartości. Czy dziś, choć żyjemy w społecznościach znacznie lepiej zorganizowanych i świadomych, niż to miało miejsce w starożytności, wspólnota demokratyczna nie potrzebuje w sposób konieczny cnoty (właśnie w znaczeniu greckiego *areté*), zarówno jako cechy rządzących, jak i samych obywateli? Czy w dobie rozwoju i promowania społeczeństwa obywatelskiego ponowoczesne społeczeństwa kultury globalnej nie domagają się etyki opartej na podstawowych wartościach: męstwie, mądrości, sprawiedliwości, roztropności, umiejętności zachowania umiaru, równej godności osób?

Sądzę, że dla realizacji tak ujętych ideałów konieczna jest kultura, w fundament której wpisane są odkryte i opisane przez Greków cnoty życia społecznego i personalistyczne rozumienie wspólnoty. Grecy wiele wieków temu wskazali nam dobry kierunek w refleksji także nad współczesnymi ideami życia wspólnotowego. Już nie w czasach starożytnego podziału na niewolników i metojków, mieszkańców i obywateli, ale w pokoleniach, gdzie trwałą zdobyczą jest podmiotowość wszystkich stanowiących wspólnotę, demokracja jako sposób rozstrzygania zadań społecznych i równość wobec ustanawianego prawa, pojęcie „dzielności" może odnaleźć swą prawdziwą wartość i ideały.

[67] Por. B. Skarga, *O obywatelstwie...*, dz. cyt., s. 18.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

A zatem, mimo wielowątkowości i politycznej różnorodności, która przenika współczesność, można, a nawet należy mówić o trwałych wzorach obywatelskich i społecznych. Jak jednak opisać dziś dobro wspólne, jakie cnoty i zachowania powinny być w postmodernistycznym społeczeństwie globalnym popularyzowane, oczekiwane, krzewione? Jak rozumieć dzielność w byciu obywatelem? Jakie obecnie – jeśli w ogóle – powinny obowiązywać postawy, które za tradycją starożytną nazwalibyśmy cnotami? Wydaje się, iż obok już wymienionych można podać jeszcze kilka, których brak czyni społeczność – szczególnie w Polsce – nie tylko nie-obywatelską, ale wręcz wewnętrznie niegodziwą.

Sądzę, iż ważną, a nie dość akcentowaną społeczną postawą, jest odwaga cywilna. Pozwala ona bronić słusznych przekonań i wyborów mimo, iż grozi to niebezpieczeństwem, oszczerstwami, czy szykanami i może naruszyć czyjeś żywotne interesy. Odwaga cywilna to świadome przełamanie strachu i przeciwstawienie się groźnej sytuacji bądź opinii większości w imię istotnych wartości i zasad społecznych. Z tą postawą ściśle wiąże się uczciwość intelektualna. Fałszowanie bowiem tez intelektualnych jest wynikiem tchórzostwa, konformizmu czy koniunkturalizmu. Stąd z pragnieniem zachowania intelektualnej uczciwości wiąże się krytycyzm, poszukiwanie uzasadnień i oczywiście odwaga[68].

W liberalnym społeczeństwie, akcentującym realizację wolności w sposób jak najpełniejszy, fundamentalne mają być również cnoty sądownicze. Bez dobrej, rzetelnej i sprawiedliwej oceny zachowań, postaw, działań i wyborów, jakich w liberalno-demokratycznych państwach dokonują zarówno zwykli obywatele, jak i reprezentanci społeczności (władza), nie można mówić o etosie społecznym i dobrej wspólnocie. Cnoty sądownicze pozwalają zdystansować się ludziom od swoich osobistych lojalności w relacjach tak, by oceniać je z jak najbardziej neutralnego punktu widzenia. Cnota sądzenia, jako zdolność do uszanowania praw innych i nabycia bezstronności w orzekaniu, znamionuje dziś przywiązanie do zasad porządku liberalnego. Kultywowanie obiektywizmu i sprawiedliwości, winno być wymagane – jak pisze Stephen Macedo – nie tylko od zawodowych sędziów (strażników praworządności w społeczności demokratycznej), ale od wszystkich obywateli. Z tą fundamentalną, ale jakże trudną postawą, wiąże się skłonność do refleksji, samokrytyka, formułowanie i obrona argumentów moralnych, szerokie zrozumienie dla innych. Tak ujmowana

[68] Por. M. Ossowska, *Wzór demokraty*, Lublin 1992, s. 21–22.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

liberalna cnota osądu zostaje uzasadniona przez otwartość na publiczną krytykę. Obywatele muszą bowiem nauczyć się argumentować i podejmować dialog, by wzmacniać społeczne przekonanie o rozumności i prawości społeczeństwa, które stanowią[69].

O ŚWIADOMĄ WSPÓLNOTĘ

Powyższy wywód pokazuje, że bez trwałych i mocno osadzonych w życiu społecznym cnót obywatelskich nie jest dziś możliwe zrealizowanie dobrej i wartościowej, opartej na demokratycznych i liberalnych ideałach, wspólnoty. Bez sprawiedliwości, roztropności, męstwa czy umiaru, bez praworządności, ofiarności i służby na rzecz dóbr publicznych, nie będzie możliwa realizacja demokracji jako ideału zgodnej, sprawnej, rozumnej i dobrej wspólnoty.

Fundamentalną jednak cnotą, bez której życie społeczne zawsze ulegnie deprawacji i deformacji, jest sprawiedliwość. Rozumiana w swej najgłębszej istocie, jako obowiązek oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, jest wielkim wyzwaniem. Tak też tę postawę widział rzymski stoik Lucius Annaeus Seneka, twórca obywatelsko-republikańskiego etosu Rzymu, gdy w swoich nieocenionych *Listach do Lucyliusza* pisał, iż powinniśmy być sprawiedliwi bezinteresownie i cieszyć się, że do tej najpiękniejszej cnoty przykładamy się dobrowolnie. Nawet nie wypada nam wyczekiwać nagrody za sprawiedliwe przekonania i działanie. Nasza największa nobilitacja zawiera się bowiem już w samej cnocie sprawiedliwości[70]. Mając na uwadze przypomniane całe wielkie dziedzictwo politycznej refleksji starożytnych sądzę więc, że nie da się zbudować obywatelskiego etosu, osiągnąć postaw i cech pięknych, i społecznie dziś pożądanych – tolerancji, dialogu, zrozumienia, pokoju, wolności, łagodności – bez sprawiedliwości jako moralnego fundamentu wspólnoty. Staje się to ważne szczególnie w Polsce, gdzie intelektualiści i politycy, chcąc wielkich i dojrzałych postaw społecznych i obywatelskich, zapominają, bądź nie chcą pamiętać, iż jedynym obszarem pojednania jest prawda.

Podejmując refleksję nad źródłami postaw i zachowań obywatelskich, widzimy wyraźnie, że to, co w podręcznikach historii filozofii nazywa się czasem „duchowym światem *pólis*", wciąż jest inspiracją.

---

[69] Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiewicz, Kraków 1995, s. 340, 348.

[70] Zob. Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, XIX, Ep. 113, 31, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 604.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

To wielka idea dostarczająca treści do refleksji nad tym, czym powinna być wspólnota polityczna, jak ją kształtować, jaki etos ma ona ze sobą nieść. Nie nauczymy się obywatelstwa nie próbując zrozumieć, jak wolni Grecy – twórcy tej kategorii – ukształtowali związane z nią znaczenia i sensy, rozumieli cnoty formujące polityczną wspólnotę. Oni wciąż, jak zaznacza Pierre Vidal-Naquet, są dla nas ważni i wyjątkowi nie tyle przez to, iż utworzyli społeczność podlegającą zasadom (tak jest w każdej społeczności), ani nie dlatego, iż zasady te były spójne budując system prawny, ani nawet nie przez to, iż obywatele *pólis* byli równi i w prawach, i we władzy, ale przede wszystkie dlatego, że w Grecji wszystkie te zjawiska osiągnęły szczególny poziom zjawisk uświadomionych[71]. *Pólis*, choć zanurzona jest w mrokach dawnych dziejów świata, wciąż może być przypominana jako przestrzeń wolnych uczynków obywatelskich i żywych ludzkich słów. Tego uczą nas Grecy[72]. Mężni politycznie obywatele potrafią narazić się na niebezpieczeństwo ze względu na wspólnotę. Pamiętajmy jednak, iż jak mówi Arystoteles, najwięcej tak mężnych osób jest w społeczeństwach, w których dopełniła się racja sprawiedliwości, gdzie gnuśni są zniesławiani, a mężni honorowani i nagradzani[73]. Tylko tak może powstać polityczność jako etyczna wspólnota przebudzonych sumień – jak wyraził to w latach osiemdziesiątych ks. Józef Tischner – wspólnota ludzi świadomych swej i innych niezbywalnej godności, własnej prawdy o życiu społecznym i własnej obywatelskiej podmiotowości. Tylko bowiem ten, kto jest podmiotem prawdy, może stać się potem podmiotem polityki, władzy, obywatelskości[74].

CITIZENSHIP AND VIRTUE – THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND ETHICS IN ANCIENT GREECE

Summary

In the contemporary debate the idea of citizenship is strongly associated with the effects of the French Revolution and Declaration of the Rights of Man and the Citizen proclaimed in 1789. Therefore, the basis of citizenship in democratic countries is the recognition of universal principles of the law and the attitude of obedience and loyalty to the records of the constitution, as the most important act of legislation to the given

[71] Por. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca*..., dz. cyt., s. 325.

[72] Zob. E. Voegelin, *Świat polis*, dz. cyt., s. 115.

[73] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1116 a.

[74] Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 150.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

community. Currently in Europe, understanding and faithfulness to the constitutional law becomes a factor of self-awareness and maturity of a liberal society. However, citizenship, as the socio-political word and idea, is not a conquest of modernity, it is much older than the seventeenth and eighteenth century European and American experience. It was born, however, where the politicalness occured, politicalness understood as the realization of the objectives and commitments between people: in ancient Greece. It's by the Aegean sea several centuries before Christ was formed first proper notion of citizen. Free inhabitants of the city-states (polis) were called politai – „the people from the city" – which meant people active in public affairs and gathering together on different occasions of social life. With the concept of citizenship Greeks connected ideological nature of human activity: the virtue (arete). Reflection upon the categories of citizen and prowess (virtue) shows that the core of formed by the Greeks state was prudence and justice in the process of achieving the common good. The virtues form the canon of attitudes co-shaping constitutively the ideal of citizenship of the state and built on such attitudes ethos can create rights expressing fair and wise rules of life.

Jacek Grzybowski

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

MAREK DRWIĘGA
(Kraków)

O ASUBIEKTYWNEJ FENOMENOLOGII JANA PATOČKI

UWAGI WSTĘPNE

Jeden ze współczesnych francuskich filozofów Marc Richir, komentując teksty Jana Patočki poświęcone fenomenologii, zauważył na pierwszy rzut oka rzecz oczywistą, a mianowicie, że czeski filozof należał do drugiego pokolenie fenomenologów, którzy to w swojej młodości studiowali u Husserla i Heideggera. Patočka – jego zdaniem – nie był jednak ani ortodoksyjnym zwolennikiem Husserla, ani Heideggera. W swoich oryginalnych refleksjach otworzył on nowe drogi dla fenomenologii. Nie bez powodu spośród czterech współczesnych wersji tzw. nowej fenomenologii, do której zaliczyć można Michela Henry'ego, Jean-Luca Mariona, Marca Richira i Renaud Barbarasa, u dwóch ostatnich widać bardzo wyraźnie inspiracje filozofią Jana Patočki. W przypadku czeskiego filozofa nie chodzi jednak o uczone komentarze poświęcone tekstom Husserla i Heideggera, ale o to, co stanowi specyfikę jego myślenia, o pytania i problematyzacje, które to właśnie czynią z Patočki prawdziwego klasyka fenomenologii, a nie specjalistę od danej problematyki[1]. Właśnie w dyskusji z poglądami klasyków fenomenologii czeski myśliciel wypracował swoje własne stanowisko określane jako asubiektywna fenomenologia i rozwinął w oparciu o pojęcie ruchu swoją koncepcję egzystencji ludzkiej[2].

[1] M. Richir Preface do Jan Patočka *Qu`est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l`allemand et du tchèque par Erika Abrams, Ed. J. Millon, Grenoble, 2002, s. 6.

[2] Bardzo ciekawym źródłem dla zrozumienia ewolucji i systematyzacji poglądów Patočki są komentarze R. Barbarasa, z których w przygotowaniu poniższego tekstu

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Jego stanowisko jest więc złożone, widać w nim z jednej strony wpływy jego mistrzów, do których często się odwołuje, z drugiej strony szczególnie pod koniec lat 60. i na początku lat 70. XX wieku zarysowują się jego własne poglądy, które wpisują się wyraźnie w obręb szkoły fenomenologicznej. Poglądy te są inspirowane żywą dyskusją z tradycją filozofii europejskiej sięgającą starożytnej Grecji, z której czeski myśliciel potrafi czerpać. Podstawą ich wyodrębnienia jest jasno zarysowana, jak sądzę, linia krytyki nie tyle samej fenomenologii Husserla, ile niektórych jej tendencji. W kontekście tej krytyki Patočka używa szczególnie często dwóch określeń, które tworzą negatywny biegun jego odniesień, mówi on o kartezjanizmie oraz subiektywizmie. Ten dwa pojęcia są zresztą ze sobą blisko związane. A zatem w przypadku czeskiego filozofa nie chodzi, jak zobaczymy, o krytykę fenomenologii w ogóle, lecz raczej o uwolnienie jej z pewnego historycznego obciążenia, które w prostej linie wywodzi się od Kartezjusza. Pozwoli to także na nowe opracowanie nie tylko samej fenomenologii, ale także pojęcia podmiotu jako ruchu egzystencji ludzkiej. Główne teksty, do których się będę odwoływał, to teksty z lat 60. i 70., choć nie tylko. W większości zostały zgromadzone i wydane w tomie 7. *Dzieł zebranych* Patočki[3].

KRYTYKA SUBIEKTYWIZMU

Na początku trzeba raz jeszcze jasno stwierdzić, że stanowisko Patočki wpisuje się w obręb fenomenologii zapoczątkowanej przez Husserla, ale w swoim podejściu stara się on wyraźnie oddzielać to, co

korzystałem. Zob. R. Barbaras, *Le mouvement et l`existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka,* La Transparence, Chatou 2007; *L`ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka,* La Transparence, Chatou 2011. Ponadto Barbaras jest redaktorem zbioru tekstów: *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence.* Mimesis, Milan 2007.

[3] J. Patočka, *Fenomenologické spisy II, Co je existence. Publikované texty s let 1965–1977*, ukazały się jako t. 7 *Sebrané spisy*, Vydávají Ivan Chvatík a Pavel Kouba, Archiv Jana Patočky, OIKOYMENH Praha 2009. Korzystam także z wydania francuskiego: J. Patočka, *Qu`est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l`allemand et du tchèque par E. Abrams, Ed. J. Millon, Grenoble, 2002 oraz Jan Patočka *Papiers phénoménologiques.* Texte établi et traduit de l`allemand et du tchèque par Erika Abrams, Ed. J. Millon, Grenoble 1995. Teksty, o których szczególnie mowa to: *Kartezjanizm i fenomenologia, Subiektywizm fenomenologii Husserla i możliwość fenomenologii asubiektywnej, Subiektywizm fenomenologii husserlowskiej a wymóg asubiektywnej fenomenologii, Epochē i redukcja,* wreszcie teksty zawarte w *Papiers phénoménologiques,* a odnoszące się do *Fenomenologii a metafizyki ruchu,* oraz kwestii *Epochē.*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z dziedzictwa Husserlowskiej tradycji wyraźnie przyjmuje, od tego, co uważa za balast, czy wręcz ograniczenie dla rozwoju fenomenologii. W tekście *Subiektywizm fenomenologii Husserla i możliwość fenomenologii asubiektywnej* czeski myśliciel zauważa, że „pretensje podniesione przez fenomenologię husserlowską – by dostarczyć, z jednej strony, absolutnego i ostatecznego ugruntowania dla poznania, oraz by, z drugiej strony, w ruchu tego ugruntowania uzyskać dostęp do „absolutnego bytu" świadomości dokonując ugruntowania przez odwołanie się do tej sfery absolutnej bytu czy „wcześniejszego bytu w sobie", zostały zdemaskowane jako powrót subiektywizmu i odrzucone tak przez fenomenologów, jak i innych krytyków"[4]. To odrzucenie stanowi w oczach Patočki potwierdzenie niezadowolenia, jakie odczuwała pierwsza generacja uczniów Husserla z Getyngi. Odbierali oni to, co zwykło nazywać się zwrotem transcendentalnym w myśli Husserla jako powrót do tradycyjnej tematyki nowożytnej filozofii świadomości, co stanowiło, ich zdaniem, sprzeniewierzenie się nadziejom związanym z odnową filozofii, którą łączyli z hasłem powrotu do rzeczy samych. Myślenie Heideggera z kolei, wraz z całkowicie odmiennym sposobem pojmowania fenomenu, wzmacnia jeszcze krytykę transcendentalnej filozofii Husserla, ponadto filozofia Heideggera, odkrywając niedostrzeżone ontologiczne założenia filozofii Husserla, dostarczyła, zdaniem czeskiego myśliciela, podstaw do gruntownego przerobienia fenomenologii. Ponieważ jednak filozofia Heideggera obrała kierunek, który pozwalał „traktować temat ukazywania się jako takiego" (*zjevování jako takového*)[5] tylko w relacji do odnowionej kwestii bycia, nie mogła ona prowadzić do podjęcia problematyki husserlowskiej. A problematyka ta jest ważna i godna uwagi. Zgodnie z hipotezą Patočki, trzeba dokonać krytycznej pracy, która pozwoli uwolnić fenomenologię husserlowską od subiektywizmu i kartezjanizmu, które zostały przekazane Husserlowi za pośrednictwem F. Brentany.

Nawiązując do L. Landgrebego, Patočka przyjmuje pewne założenia dotyczące fenomenologii. Przyjmuje on, że fenomenologia transcendentalna Husserla wraz z ideą ufundowania wiedzy nie ma nic wspólnego z ideą ugruntowania wiedzy rozwiniętą przez kantowski

[4] J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní" fenomenologie [w:] Fenomenologické spisy, op. cit., s. 379. Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d`une phénoménologie «asubjective»* [w:] *Qu`est-ce que la phénoménologie?,* s. 165.

[5] J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, s. 380. *Qu`est-ce que la phénoménologie?* s.166.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

transcendentalizm dokonującej się poprzez cofanie się do czystego i uniwersalnego *ja* apercepcji transcendentalnej jako warunku możliwości. Ponadto, uważa on, że ostatnia faza filozofii transcendentalnej Husserla związana z powrotem do świata życia, *Lebenswelt'u* oznacza wyraźne zerwanie z kartezjanizmem, a dokładniej rzecz ujmując z filozofią świadomości ufundowaną na pewności siebie świadomości, świadomości realnej i indywidualnej. W tym kontekście użycie określenia „zerwanie" równoznaczne jest przyznaniu, że poczynając od wykładów z wewnętrznej świadomości czasu aż po *Medytacje kartezjańskie* filozofia fenomenologiczna była całkowicie zakorzeniona w kartezjanizmie, tj. w refleksyjnej filozofii świadomości. Wypada zatem zapytać: na czym polega ta specyficznie husserlowska forma kartezjanizmu? Co ją takiego charakteryzuje? i jakie są jej konsekwencje?

Przede wszystkim, zdaniem Patočki, kartezjanizm jest złożonym zjawiskiem historycznym, które pozostaje w relacji wobec samej fenomenologii[6]. Reprezentuje on deformację, rodzaj odchylenia wobec pierwotnej intencji fenomenologii. Dlatego też rozstanie się z kartezjanizmem nie pociąga za sobą odrzucenia fenomenologii jako takiej, lecz stanowić ma raczej początek oczyszczenia się pozwalający przezwyciężyć wewnętrzny kryzys. Zdaniem czeskiego filozofa, piszącego na końcu lat 60. i początku 70. XX wieku, fenomenologia, którą Husserl chciał ustanowić jako podstawową naukę filozoficzną, jako *philosophia prima*, leży odłogiem. Wprawdzie Heidegger skutecznie zaatakował fenomenologię świadomości, wstrząsając tym samym metodologicznymi podstawami fenomenologii oraz zwracając się w kierunku pytania o bycie ominął niebezpieczeństwo subiektywizmu, ale pozostaje pytanie, czy jego projekt fenomenologii egzystencji, jak ją określa Patočka, można powtórzyć odwołując się do nowych podstaw refleksji fenomenologicznej? Warto zauważyć, że to pytanie można

[6] J. Patočka w różnoraki sposób określa relacje między kartezjanizmem a fenomenologią. Jedna z definicji kartezjanizmu została przedstawiona w tekście *Karteziánství a fenomenologie w Fenomenologické spisy*, *s. 453–496.* Wydanie francuskie, J. Patočka *Cartésianisme et phénoménologie* w *Le monde naturel et le mouvement de l`existence humaine*, *s. 180–226.* Na początku tego tekstu czytamy, że „termin" «kartezjanizm» jest tutaj używany w znaczeniu, jakie nadał mu Medard Boss w jego *Grundriss der Medizin* w znaczeniu bliskim temu, o którym Husserl mówi w *Krisis* o Galileuszu i jego matematycznej nauce o naturze. Wskazuje on na „idealną konstrukcję", której głównym elementem jest dualizm *res extensa* i *res cogitans*. *Res extensa* matematycznie ujmowana zagarnia wszelkie dokonywane działania oraz całą faktyczną rzeczywistość, podczas gdy *res cogitans* jawi się jako zwykła zależna kopia" *Karteziánství a fenomenologie w Fenomenologické spisy*, s. 453.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

będzie powtórzyć po dokonaniu krytyki kartezjanizmu w fenomenologii Husserla.

Ale jak określić podejście samego Kartezjusza? Jakie wyodrębnić w nim elementy? Co ciekawe czeski filozof biorąc za punkt odniesienia *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza zwraca uwagę na fakt, że problem świadomości w mniejszym stopniu przynależy do domniemanego poszukiwania pewności jako motywu egzystencjalnego, niż do bezkrytycznego zaakceptowania ontologicznego schematu istoty i istnienia (*essentia et existentia*) oraz jego zastosowania do sfery bytu osobowego wprowadzonej do filozofii przez Kartezjusza. Trzeba tutaj przypomnieć, że aż dotąd żadna zasada filozoficzna nie została sformułowana w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Konsekwencje tego widać w drugiej *Medytacji* i dokonuje się to w dwóch etapach, z których pierwszy odpowiada na pytanie o istnienie owego punktu Archimedesowego, drugi z kolei na pytanie o jego istotę. W pewnym sensie, twierdzi Patočka, „konkluzja jako taka wskazuje na pierwszeństwo egzystencji nad istotą. Wszelako, egzystencja, wyrażona w formule *sum, existo* jawi się jednocześnie jako akt pozycjonalny, akt urzeczywistnienia istoty. Tym sposobem tracimy z pola widzenia osobowy charakter *sum*”[7]. To, co w argumentacja Kartezjusza bardzo wyraźnie daje o sobie znać, to moment uchwytywania pewności myślenia dokonujący się niezależnie od rzeczy zewnętrznych, od zewnętrznego odniesienia. Przy czym z faktu jego nakierowania się na tradycyjne rozróżnienie istota-istnienie, *essentia-existentia*, czyni on właśnie z tego główny atrybut rzeczą, którą jesteśmy, atrybut ten posiada charakter niepowątpiewalny sam będąc rzeczowym, czyli stałym, danym jako obecny i obiektywny. „*Cogito*, podkreśla Patočka, jest możliwe tylko dlatego, że *sum* jest *existentia* jakiejś *substantia cogitans, ego* zaś jest bytem pomyślanym na sposób substratu, *cogito* jako istotny atrybut”[8]. Mamy zatem bezpośrednią pewność, która wchodzi w skład definicji wyodrębnionej podmiotowości, w ten sposób, że jest ona nie do pomyślenia bez stałej, ciągłej relacji samo-postrzegania, samo-ujmowania. Tym samym podmiotowość określa się przez refleksyjne uchwycenie siebie w pewności samego siebie. Zatem w przypadku krytyki kartezjanizmu, jak słusznie zauważa Barbaras w swoim komentarzu, będzie chodziło o:

[7] J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, s. 383. *Qu`est-ce que la phénoménologie?* s. 169.

[8] J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, s. 383. *Qu`est-ce que la phénoménologie?* s. 171.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] pomyślenie egzystencji *dla niej samej*, na potraktowaniu poważnie *sum*, to znaczy o uwolnienie go od jego własnego określenia. [...] innymi słowy, trzeba będzie szukać po stronie *egzystencji* tego, czego nie można już znaleźć po stronie myśli[9].

To specjalne oddzielenie od ja refleksyjności, czy myśli od egzystencji jest działaniem właściwym fenomenologii. Innymi słowy, odkrycie myślenia w obrębie kartezjanizmu jest czymś innym niż odkrycie obszaru fenomenalności.

Przypomnijmy, że czeski myśliciel określa fenomenologię jako naukę posiadającą swoją własną, autonomiczną dziedzinę wiedzy. Chce ona badać nie rzeczywistość, lecz:

[...] jawienie się wszystkiego, co się jawi (*zjevování všeho zjevujícího se*). [...] i musi tematyzować jawienie się jako takie (*zjevování jako takové)*, gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób by ono występowało, zawdzięczając swoją metodę tylko jawieniu się jako takiemu i nie poddając się żadnemu z potocznych uprzedzeń co do jawienia się tego, co się jawi, wyrosłych z tradycji metafizycznych i tradycji nauk szczegółowych[10].

Zgodnie z powyższym dla fenomenologa formuła „ja myślę" oznacza: coś mi się jawi, ukazuje mi się, istnieje dla mnie. W konsekwencji, myślenie oznacza korelację między polem ukazywania się, jawienia a podmiotem, któremu coś się jawi. Mamy więc tu do czynienia z podstawową strukturą ukazywania się, donacji, w której coś ujawnia się komuś. Jak to ujmuje Patočka, manifestowanie się rzeczy jest nierozłącznie związane z manifestowaniem się bytu, którym ja jestem, ale jednocześnie byt taki jak ja nie może się manifestować bez manifestowania się rzeczy. Na tym polega zasadnicza różnica w stosunku do kartezjanizmu.

Trzeba zaznaczyć, że zdaniem Patočki Husserl w swojej fenomenologii przejął niektóre elementy kartezjanizmu za pośrednictwem F. Brentany. Jednym z głównych elementów pozostałości kartezjanizmu jest przekonanie o byciu danym myśli dla niej samej, inaczej mówiąc, jej konstytutywna refleksyjność a wraz z tym charakterystyka podmiotu jako podmiotu refleksji. W tym kontekście pojawia się także trudność fenomenologii Husserla, na którą czeski filozof zwracał wielokrotnie uwagę. Jest ona związana – jak to określa Patočka w *Subiektywizmie*

[9] R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 49 oraz zobacz też uwagi s. 50.

[10] J. Patočka, *Co je fenomenologie?* [w:] *Fenomenologické spisy II, Co je existence. Publikované texty s let 1965–1977*, s. 497–498, tłumaczenie polskie *Co to jest fenomenologia?* [w:] J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Teksty filozoficzne, PAT, Kraków 1987, s. 158.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

fenomenologii husserlowskiej a wymogu asubiektywnej fenomenologii – z koncepcją „tego, co subiektywne jako przedmiotu wewnętrznego, który można zrozumieć, jeśli nie (na kształt Brentanowski) jako zawsze dodatkowo coś skierowanego na siebie, to przynajmniej jako zasadniczo coś możliwego do uchwycenia w akcie refleksji, który następuje”[11]. Zdaniem czeskiego filozofa, ta idea dostępności podmiotu spojrzenia wewnętrznego skierowanego na siebie jest mitem (*mýtus*). „Ja bowiem doświadcza się w świecie i na tle świata, podobnie jak rzeczy, chociaż z istoty nie jest ono oczywiście rzeczą i nie może nigdy być tak traktowane”[12]. Nie można tu także umieścić pojęcia przeżyć, które ja przeżywa. Patočka krytykuje to pojęcie jako konstrukcję. Czy istnieje zatem coś, co byłoby pewne i dane jednocześnie, coś, co można by uznać? Można powiedzieć, że istnieje taki jeden element. Jest nim absolutna pewność własnej egzystencji. Pewne jest to, że istnieję, to znaczy *ja* jako egzystencja. Co ciekawe, w tym właśnie punkcie Patočka zgodny jest tak z Kartezjuszem, jak i Husserlem. Innymi słowy, nie mogąc być przedmiotem dla samego siebie, danym mi na wzorowanym na sposobie dania rzeczy w świecie, posiadam doświadczenie pewności istnienia *ja*, pewność mojej własnej egzystencji, której sposób bycia jest inny od sposobu bycia rzeczy i wszystkich bytów światowych. Ta egzystencja nie jest z istoty rzeczowa, przedmiotowa, lecz dynamiczna. Bardziej należy ją traktować jako proces niż coś stałego, posiadającego skończony zbiór własności, w tym sensie zasadniej jest powiedzieć, że egzystencja jest ruchem, urzeczywistnia się bądź realizuje, niż że jest taka lub inna i możliwa do uchwycenia w sposób, w jaki opisuje się rzeczy.

Wracając do uwag krytycznych dotyczących fenomenologii Husserla, trzeba powiedzieć, że w jej ramach kwestia tego, co subiektywne jako czegoś dostępnego w sposób wewnętrzny zostaje ostatecznie ujęta jako interioryzacja sposóbu ukazywania się. Patočka podkreśla, że „tym, co kontestujemy, jest dobrze ugruntowana pretensja ponownego uczynienia z tego, na fundamencie czego coś ukazującego się jawi się przedmiotem możliwej wewnętrznej percepcji, która go ujmuje źródłowo, możliwość ujęcia go w domniemanej refleksji skupionej na

[11] J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní* [w:] *Fenomenologické spisy*, s. 407, tłumaczenie francuskie: *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l`exigence d`une phénoménologie asubjective* [w:] *Qu'est-ce que la phénoménologie?* s. 202.

[12] J. Patočka, *Epoché a redukce [w:] Fenomenologické spisy*, s. 450. *Epokhé et Réduction [w:] Qu`est-ce que la phénoménologie?* s. 225/226.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czystym przeżyciu. Podmiotowość jest [...] „zewnętrzna" podobnie jak same rzeczy, które się ukazują"[13]. Chodzi więc ostatecznie o uchwycenie różnicy między egzystencją, *sum* a bytem światowym, rzeczy. Czeski filozof ujmuję całą tę sprawę w następujący sposób: „immanencja jest w gruncie rzeczy pojęciem przestrzennym, pojęciem bycia-zawartym-w. Postawić problem subiektywnego bycia w tych terminach oznacza przejście na stronę jego ontologicznej źródłowości i zamienienie go na *res*"[14]. Zatem, paradoksalnie, mówienie o podmiocie związanym z formułą *sum* w terminach immanencji oznacza nie mniej ni więcej jak przejście na stronę rzeczy. Co zatem pozostaje? Otóż wydaje się, że jedynym sposobem uchronienie się przed mówieniem o podmiocie jako o *res,* a tym samym zachowanie wyjątkowości *sum*, jest przemyślenie go niezależnie od wszelkiej immanencji, przemyślenie na sposób dynamiczny, nie rzeczowy. W konsekwencji, tylko jeśli uda się przemyśleć podmiot w oparciu o jego relację wobec tego, co transcendentne, będzie można także poprawnie go określić, a więc w oparciu o różnicę ontologiczną, jako różnego w swoim sposobie bycia od rzeczy.

W STRONĘ ASUBIEKTYWNEJ FENOMENOLOGII

Dochodzimy do punktu, w którym centralnym problemem staje się właściwe określenie znaczenia fenomenologicznej *epochē*, szczególnie w jej relacji do redukcji. Jak wiemy, u Husserla *epochē* charakteryzowana jako zawieszenie tezy dotyczącej istnienia świata jest niemalże natychmiast rozumiana jako redukcja, która polega na sprowadzeniu do obszaru świadomości tego, co się ukazuje. W oparciu o tę podstawę to, co się ukazuje, jawi się, obszar fenomenalny odnoszony zostaje natychmiast do przeżyć świadomości. Widać więc, że ukazywanie się, jawienie się czegokolwiek, wszelka fenomenalność odniesiona zostaje do sfery, która sama dostępna jest w wewnętrznej percepcji. Z tego właśnie powodu Husserl może określać fenomenologię jako „eidetykę regionu świadomości". Patočka w swojej analizie stara się pokazać, w jaki sposób Husserl konstruuje „byt absolutnej świadomości" i do-

[13] J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní* [w:] *Fenomenologické spisy*, s. 411, tłumaczenie francuski *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l`exigence d`une phénoménologie asubjective* [w:] *Qu`est-ce que la phénoménologie?* s. 206.

[14] J. Patočka, *Karteziánství a fenomenologie w Fenomenologické spisy*, s. 484. *Cartésianisme et phénoménologie* [w:] *Le monde naturel et le mouvement de l`existence humaine*, s. 213.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

chodzi do przekonania, że ten akt skierowany w stronę „absolutnej podmiotowości" „przypomina pod wieloma względami pozytywny platonizm, stworzenie nowego królestwa metafizyki, nowej obiektywności uwolnionej od relatywizmów i niedoskonałości świata, który się odrzuca"[15]. Jak słusznie w swoim komentarzu zauważa Barbaras[16] przywołanie określenia platonizm pozytywny łączy się z innym określeniem, którym posłużył się czeski myśliciel z platonizmem negatywnym.

Negatywny platonizm[17] to tytuł tekstu z początku lat 50. XX wieku[18]. Patočka rozważa tam kwestię końca metafizyki, dokładniej kwestię jej przekroczenia. Nie chodzi jednak o, by całkowicie ją odrzucić, lecz o postępowanie, w którym, jak w Heglowskim *Aufheben*, zachowuje się ją i jednocześnie przekracza, zachowuje jak sugeruje Patočka w „wyczyszczonej" postaci. Patočka wyróżnia obok doświadczenia, które mamy, doświadczenie, którym *jesteśmy*, a to drugie doświadczenie określić można jako wolność. Pisze on:

> To „doświadczenie" posiada, wobec doświadczenia zmysłowego, tę szczególną cechę, że nie jest doświadczeniem żadnego faktu, żadnego *przedmiotu*, ujmowanego w różnych perspektywach i dostępnego dla wielości obserwatorów. Nie jest ono doświadczeniem rzeczy, do której można wciąż na nowo się skierowywać i która pojawia się w kontekście innych rzeczy. Niemniej jednak wolność (*svoboda*) ma do czynienia z doświadczeniem: doświadczenie, w które się angażuje, jest doświadczeniem ryzyka, za które można przyjąć odpowiedzialność lub przed którym można się uchylać. Nie jest to doświadczenie pasywne, które narzucone jest nam z zewnątrz, ze świata zmysłowego, w tym sensie, że doświadczenie, które mamy jest zawsze jednocześnie doświadczeniem, które nas ma[19].

A zatem w doświadczeniu wolności nie spotykamy przedmiotów, lecz raczej jesteśmy w nim wystawieni na nas samych. W doświadczeniu,

---

[15] J. Patočka, *Le „point de départ subjectif" et la biologie objective de l`homme*, [w:] *Le monde naturel et le mouvement de l`existence humaine*, s. 171–172.

[16] Zob. R. Barbaras, *L`ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 75.

[17] J. Patočka, *Negativní platonismus.* Oikomene, Praha, 2007, tł. francuskie *Le platonisme négatif* [w:] J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques.* Traduit du tchèque et de l`allemand par Erika Abrams, Postface de Anne-Marie Roviello, J. Millon, Grenoble 1990. Nawiązuję tutaj do analiz dotyczących tego tekstu przedstawionych w: *Człowiek, wolność i historia* [w:] M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka.* Księgarnia Akademicka, Kraków 2013 s. 315–319.

[18] Patrz R. Barbaras, *Le mouvement de l`existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, s. 8 i nast. oraz tenże, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008, s. 267–279.

[19] J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 43, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 79.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

którym jesteśmy, w doświadczeniu wolności, odsłania się przed nami wymiar podmiotowości inny, niż aktywność poznawcza i przez to otwiera się coś, co transcenduje, przekracza wszelkie doświadczenie przedmiotowe. Patočka opisuje to doświadczenie wolności jako:

[...] doświadczenie niezadowolenia (*nieuspokojení*) wobec tego, co dane i tego, co zmysłowe, które nasilając się prowadzi do zrozumienia, że to, co dane zmysłom nie jest ani wszystkim, a nie decydującym dla bytu[20].

Wynika stąd znaczenie przeżyć „negatywnych". W tym sensie doświadczenie niezadowolenia wobec tego, co dane i zmysłowe, jako doświadczenie rozczarowania wobec przypadkowości, nicości bytu, oznacza doświadczenie wolności jako „doświadczenia transcendencji". Mamy więc z jednej strony rozczarowanie bytem, z drugiej aktywne go przekraczanie, transcendowanie.

Barbaras podkreśla, że opisaną w *Negatywnym platonizmie* wolność zinterpretować można jako przeformułowanie fenomenologicznej *epochē* i tego, co ją ugruntowuje. Pisze:

Można by powiedzieć, że postępowanie Patočki [...] polega dokładnie na odwróceniu problemu i na pogłębieniu znaczenia doświadczenia w imię efektywności *epochē*. W konsekwencji, okazuje się, że jesteśmy zdolni do przekroczenia postawy naturalnej, do nie zadowalania się tym, co zwyczajnie dane, słowem jesteśmy zdolni do wolności. [...] To dlatego właśnie Patočka umieszcza na pierwszym planie doświadczenie wolności. Ponieważ jesteśmy rzeczywiście zdolni do przekroczenia tego, co dane tzn. do życia jako niezadowoleni, nieusatysfakcjonowani, dlatego trzeba założyć, że istniej inny sens doświadczenia, które nie jest już pasywną odbieraniem, lecz doświadczeniem negatywności. Ale dokładnie wprowadzając doświadczenie, którym jesteśmy, które nie jest niczym innym, niż władzą odrywania się od tego, co vis-à-vis dane, Patočka rozszerza życie naturalne, wprowadzając możliwość jego przekroczenia, wpisuje motywację *epochē* w wymiar naszego życia naturalnego, przekraczając tym samym granicę tego, co naturalne i tego, co [...] transcendentalne[21].

Dlatego też czeski filozof może powiedzieć, że:

Epochē oznacza wolność absolutną myślenia refleksyjnego wobec wszelkiej treści, z którą się łączy i wobec której się angażuje

oraz dodaje:

[...] wolność aktu *epochē* polega na fakcie, że nie zawiera w sobie żadnej tezy, a nawet czyni z jej braku jedną tylko tezę: to znaczy, że *epochē* czyni tezę z samej wolności

[20] J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 44, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 79.

[21] R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, s. 270.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

myśli, z jej niezależności wobec wszelkiej treści, wszystkiego co dane, z wszelkiego „założenia”[22].

Trzeba tutaj dodać, że owo doświadczenie niezadowolenia wobec tego, co dane, obejmuje także to, czym my sami jesteśmy. Wolność oznacza zatem uaktywnienie negatywności, która obejmuje również samą podmiotowość. Nie może ona odtąd być ujmowana jako coś pozytywnego, jako coś danego samemu sobie. Raczej trzeba ją ujmować jako aktywne transcendowanie.

Patočka mówi o „negatywnym platonizmie”, dlaczego? Trzeba powiedzieć, że czeski filozof bierze z platonizmu nie tyle to, co dotyczy idei, a więc wiecznych wzorów rzeczy, lecz raczej to, co odnosi się do pojęcia *chorizmos*, a więc do oddzielenia, oddalenia, odseparowania. Jest to transcendencja, która oddziela, dystansuje wobec naszego świata, w stosunku do tego, co dane. Pisze on:

> Tajemnica *chorizmos* jest tożsama z doświadczeniem wolności: doświadczeniem dystansowania się wobec realnych rzeczy, doświadczeniem sensu niezależnego od tego, co obiektywne i zmysłowe, które uzyskuje się odwracając pierwotne, „naturalne” zorientowanie życia, [to] doświadczenie odrodzenia, „drugich narodzin” właściwych dla całości życia duchowego, znane człowiekowi religijnemu, artyście i w nie mniejszy stopniu filozofowi[23].

A zatem platonizm w oczach Patočki jest pojmowany od swojej negatywnej strony, gdzie wolność nie powinna być ujęta jako droga dostępu do jakiegoś prawdziwego bytu, którym są idee. Tutaj sens idei, co uwypukla Barbaras, „nie jest sensem bytu, lecz Wezwaniem”[24]. Wezwanie to daje nam możliwość postrzegania rzeczy w zupełnie nowy sposób, daje możliwość przekształcania nas samych, „co czyni człowieka „historycznym”[25]. Zatem *epochē* w interpretacji Patočki należy pojmować jako akt wolności, który polega na oddzieleniu się od bytu, który nie jest podtrzymywany przez coś pozytywnego, przez jakiś pozytywny obszar. *Epochē* może, że tak powiem, być przedłużana w formie redukcji na przykład do obszaru świadomości. Husserl, który tak postępuje, tym samym umieszcza siebie po stronie platonizmu pozytywnego.

---

[22] J. Patočka, *Epochē et reduction* [w:] *Papiers phénoménologiques*, s. 163, 188.

[23] J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 54–55, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 88.

[24] R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, s. 273.

[25] J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 56, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 88.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z przedstawionej argumentacji wyciągnąć można wniosek, że ostatecznie dwie odmiany platonizmy określają dwa możliwe sensy *epochē*[26]. Z jednej strony jest *epochē* wywodząca się z linii negatywnego platonizmu i przynależna do fenomenologii, którą postuluje Patočka. Barbaras określa ją jako autentyczną fenomenologię. Z drugiej strony istnieje *epochē* fałszywa, która oznacza nieprawdziwe oderwanie się od bytu, ponieważ rządzi nim ciągle pewna pozytywność, z którą jest związana. Może to być sfera idei platońskich albo też jak w przypadku Husserla transcendentalna subiektywność. „Jest to fałszywe oderwanie się – jak zauważa komentator – ponieważ mimo, że jest wprawdzie przekroczeniem pewnej pozytywności, pozytywności naturalnej czy zmysłowej, to nie przekracza jednak wszelkiej pozytywności"[27]. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania można zauważyć, że Patočka, posługując się odniesieniem do fenomenologii Heideggera, szczególnie wątku radykalizującego *epochē*, który u autora *Sein und Zeit*, jego zdaniem, złączony jest bezpośrednio z problematyką nicości[28], stara się wyjść poza perspektywę subiektywnej fenomenologii. Jednakże nie oznacza to, że Patočka jest, mówiąc wprost heideggerystą. Raczej trzeba stwierdzić, że przez pewien okres idzie wraz Heideggerem odwołuje się do jego poglądów, by następnie zająć własne niezależne stanowisko. Dla Patočki *epochē* oznacza wolność absolutną myśli wobec wszelkiej treści, która nas pociąga i angażuje[29], wolność ta jest ściśle związana z ludzką egzystencją, z jej ruchem. Oznacza to, że istotę podmiotu, egzystencji z zasady odnaleźć trzeba w swoistym „wstrząsie" naiwnej pewności, można nawet powiedzieć wszelkiej pewności. Dlatego sens bycia człowiekiem, *sum*, nie jest czymś określonym, jak rzecz zdeterminowanym i stałym, lecz jest jako taki ciągle problematyczny. Jest to życie, którego nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja otwarta, czasowa i historyczna.

---

[26] Zob. R. Barbaras, *L`ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 75 i nast.

[27] R. Barbaras, *L`ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 75.

[28] W liście do K. Michalskiego pisanym w momencie powstawania tekstu „Co to jest fenomenologia?" Patočka wyraźnie stwierdza, że chciał pokazać wbrew wielu, że problematyka epochē wcale nie jest nieobecna w filozofii Heideggera i można ją potraktować jako coś, co wywodzi się z problematyki Husserla. Zob. J. Patočka, *Briefe an Krzysztof Michalski* [w] *Jan Patočka and the European Heritage*, Studia Phaenomenologica, Humanitas, Bucharest, Romanian Journal of Phenomenology Vol. VII/ 2007, s. 159.

[29] Zob. J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, s. 163.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wracając do kwestii *epochē* można zapytać: do jakich konsekwencji prowadzi jej użycie wraz z redukcją? Przede wszystkim trzeba pamiętać, że, historycznie rzecz ujmując, *epochē* u Husserla pojawia się później niż idea redukcji do immanencji. Pierwsza pojawia się redukcja do immanencji zarysowana w *Idei fenomenologii*, podczas gdy *epochē* rozważana jest przez twórcę fenomenologii w *Ideach 1*. Zdaniem czeskiego filozofa, gdyby jednak ująć sprawę w sposób systematyczny, to wówczas trzeba zaznaczyć, że po pierwsze *epochē* jest niezależna od redukcji do immanencji i oznacza, jak wiemy, całkowitą, absolutną wolność myśli ze względu na wszelką treść, do której się odnosi. Warto też dodać, że oznacza to także absolutną autonomię tego, co się ukazuje jako takie i nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek immanencją. Po drugie, redukcja fenomenologiczna, do której, w jego interpretacji, *epochē* służy jako wprowadzenie, stawia nas w nowej sytuacji, która nie prowadzi ani w kierunku nowej postaci idealizmu, ku czemu jak się wydaje skłaniał się Husserl, ani też w stronę rozważania kwestii bycia, na której uwalniając się od subiektywizmu skupił się Heidegger. Najogólniej rzecz ujmując, w przypadku Patočki redukcja prowadzi do ustalenia korelacji podmiotu, egzystencji ludzkiej ze światem oraz do zakorzenienia w świecie tejże egzystencji jako bytu wcielonego, bytu cielesnego. Czeski filozof rozwija tutaj oryginalne analizy dotyczące ciała własnego. W tym punkcie właśnie widać najwyraźniej różnicę w stosunku do Heideggera, u którego filozofia ciała, w szczególności ciała własnego, jest praktycznie nieobecna, a niewielkie wzmianki poświęcone tej problematyce nie zostały nigdy rozwinięte. Tym samym czeski filozof, idąc drogą analiz zapoczątkowanych w XIX wieku przez Maine de Birana, a następnie rozwijanych w XX wieku przez fenomenologów francuskich, w szczególności przez M. Merleau-Ponty'ego, dystansuje się wobec Heideggera wypracowując własne stanowisko. W takich, że tak powiem, ramach, umieścić można sferę fenomenalną, sferę tego, co się jawi. Patočka podkreśla, że sfera fenomenalna nie jest subiektywna, to, co się jawi, co się nam ukazuje nie jest działem człowieka. Nie można zapanować nad tą sferą. W niewielkim stopniu może być wytworzona jako „własne bycie" oraz „światło", które ją charakteryzuje, czy też jako zainteresowanie i jej rozumienie. Inaczej mówiąc, ludzka egzystencja i skorelowane z nią struktury stanowią część tego, co się jawi, co się ukazuje.

Oczywiście sfera fenomenalna powinna być ugruntowana na *sum,* na egzystencji, ale w tym obszarze można jakieś *ego* uczynić widzialnym, tylko przez to, czym ono, to *ego* się zajmuje, przez jego działania,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

projekty i aktywności dokonujące się w sferze fenomenalnej. Widać tu wyraźnie, że czeski myśliciel charakteryzuje sferę fenomenalną, miejsce ukazywania się fenomenów bardziej na sposób praktyczno-życiowy, niż abstrakcyjno-teoretyczny. W tej sferze ludzka egzystencja nie jest ani centrum aktów, ani biegunem jak to sugerował w swoich pismach Husserl. A nawet jeśli trzymamy się już pojęcia centrum, to można nawet paradoksalnie powiedzieć, że egzystencja jako centrum odnosi się do siebie poprzez to wszystko co, jest poza nią. „Funkcja źródłowo praktyczna i życiowa sfery fenomenalnej – stwierdzi Patočka – polega na uczynieniu możliwym spotkania z samym sobą. Fenomen ten nie jest tożsamy z *ego*, on jest obiektywny”[30]. Innymi słowy, to kim jestem odnosi się do ustrukturowanej aktywności, do, mówiąc językiem fenomenologów, pewnych momentów, które pokazują się jako dane. W konsekwencji, taka analiza sfery fenomenalnej, „analiza tego, co się ukazuje w jego ukazywaniu się”, przywołując sformułowanie czeskiego myśliciela, analizę tę można określić jako asubiektywną. Zatem fenomenologia asubiektywna, wychodząc poza sferę *ego* otwiera się na nowe wymiary, niedostępne dla fenomenologii subiektywnej. Fenomenologia asubiektywna może bowiem skierować się w stronę – jak to określa Patočka – „podstawowych ruchów życia”, w których dopełnia się nasza egzystencja i gdzie sfera fenomenalna przyjmuje konkretną postać. Z tej perspektywy nasza egzystencja zawsze jako cielesna zakorzenia się między ludźmi i rzeczami, przyjmując jako stały punkt odniesienia, jako swój korelat, świat. Tym samym świat jest tym, w kierunku czego kieruje się egzystencja jako ku horyzontowi jej pojmowalności. Śledząc ruch egzystencji w świecie, śledzimy także doświadczenie skończonej wolności, co daje możliwość dotarcia do prawdy o niej. Ruch jest rozumiany przez czeskiego filozofa bardzo szeroko i w pewnym sensie jako pojęcie posiadające wiele znaczeń staje się czymś blisko związanym z pojęciem życia. W tym punkcie otwierają się kwestie analizy trzech ruchów ludzkiej egzystencji oraz wielkie zagadnienie późnego Patočki, jakim jest historia, historyczność, czy ogólniej dzieje człowieka europejskiego. Odkryciu historyczności w jednym z ruchów egzystencji ludzkiej towarzyszy problematyczność, a wraz z nią powstaje nie tylko historia, ale także polityka i filozofia. Jest to jednak grupa zagadnień, którą zajmę się już innym razem.

[30] J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní” fenomenologie* [w:] *Fenomenologické spisy, s. 395*. *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d`une phénoménologie „asubjective”* [w:] *Qu`est-ce que la phénoménologie?*, s. 186.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

THE A-SUBJECTIVE PHENOMENOLOGY OF JAN PATOČKA

Summary

In the paper the author would like to draw the readers' attention to some aspects of Jan Patočka's philosophical position. The Czech philosopher, a disciple of Edmund Husserl and Martin Heidegger, developed his own original version of phenomenology. In his approach he severely criticized Husserl's idealistic position, which in Patočka's opinion was directly connected with Cartesian subjectivist heritage. One can say that he defended a version of phenomenology called a-subjective phenomenology, in which he tried to combine elements of Husserl's and Heidegger's positions. In the paper the author presents and analyses the main lines of the Patočka's phenomenology, focusing on the themes such as epochē, the reduction, the new way of understanding phenomena, and freedom and responsibility.

Marek Drwięga

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

PRZEKŁAD

JAN PATOČKA

NEGATYWNY PLATONIZM

O GENEZIE, PROBLEMATYCE I ZANIKU METAFIZYKI ORAZ PYTANIU, CZY FILOZOFIA MOŻE ISTNIEĆ BEZ NIEJ[1]

Bożenie Komarkovej z okazji pięćdziesiątych urodzin

I.

Przy wszelkich zasadniczych różnicach, jakie dzielą filozofię współczesną od filozofii XIX wieku, występują również pewne elementy dla nich wspólne. Jednym z nich jest świadomość, iż zakończył się czas panowania metafizyki w filozofii. Przyszło nam żyć w końcowym okresie wielkiej epoki, a może nawet i po jej zakończeniu. Powietrze, które po niej zastaliśmy, jak zwykło się mawiać za wielkim wykrywaczem katastrof, jest teraz pełne tlenu[2]. Ale co zginęło, co tak bezpowrotnie przeminęło, zostawiając po sobie jedynie mogiłę, która jest już historią? Tego właściwie nie wie nikt, ponieważ samo pytanie o to nie zostało postawione w sposób należyty. Przeróżne szkoły i kierunki filozoficzne zarzucają sobie metafizyczność jako śmiercionośne zagrożenie. Zasadniczo każde filozofowanie uznaje się za metafizyczne, gdy tylko przekracza granicę nauk pozytywnych. Według tego rozumienia, metafizyka uznawana jest za przezwyciężoną świecką teologię, wiedzę mu-

[1] Oryginalny tytuł niniejszego studium: *Negativní platonismus*. *O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. Por. J. Patočka, *Negativní platonismus*, OIKOYMENH, Praha 2007.

[2] Aluzja do Nietzscheańskiej myśli zawartej w aforyzmie *Człowiek oszalały*; zob. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125, w: *Kritische Studienausgabe*, t. 3, s. 420 i n. Zob. pol. przekł. Leopolda Staffa, F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1906–1907, s. 167 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zealną charakteryzującą się niejasnością oraz fałszywą głębią. Różnice pojawiają się w punkcie, w którym zostaje postawione pytanie: co to znaczy naukowe? Czy jest możliwe, abyśmy pojęli naukę, jak to czynią pozytywiści, jako całokształt opisu zmysłowo dostępnej rzeczywistości wraz ze wszelkimi środkami tegoż wyrazu? Wówczas będziemy mieć do czynienia jedynie z wiedzą *pro praeterito*, zasadniczo relatywną i niekompletną, pomimo jej dążeń do ustanowienia się „wiedzą jednolitą". Bądź będziemy chcieli wraz z marksistami tworzyć wiedzę aktywną, wiedzę również *pro futuro*, z wymogiem nastawionym nie tylko na poznanie życia, ale również na nadanie mu sensu – wiedzę żądającą ujęcia całościowego. W ten sposób będzie ona musiała wyjść poza granicę konstatowania prawdy na rzecz udziału w jej współtworzeniu. Będzie musiała bezwarunkowo wykroczyć poza to, co jest po prostu dane i kierując się przyjętymi wytycznymi uznawać za prawdziwą jedynie rzeczywistość dostępną zmysłowo. W każdym razie albo zrezygnuje się z ujęcia całościowego, albo odwrotnie, zostanie ono osiągnięte, lecz bez pełnej obiektywnej gwarancji dla powstałego w ten sposób systemu. Czym wszakże innym była tradycyjna metafizyka, jeśli nie taką nauką o całości? Czyż nie potwierdziły tego i nie zaświadczyły o tym liczne tzw. antymetafizyczne kierunki samym faktem jej negacji oraz sposobem, w jaki to czyniły?

Byłoby na miejscu dokonać tu historycznego wyjaśnienia, ale również z filozoficznego punktu widzenia, czym właściwie jest, bądź była, metafizyka oraz jaka jest różnica między nią a filozofią w ogóle.

Pozytywistyczny pogląd dotyczący podstaw i rozwoju metafizyki jest wywiedziony z pojęcia dziejów, dokładnie tak jak pogląd heglowski. Dla obydwu stanowisk metafizyka jest stanem ludzkiej niedojrzałości, która przejawia się tym, iż duch ludzki nie jest w stanie pojąć całości rzeczywistości, w konsekwencji czego zastępuje ją abstraktami. Jednakże pozytywizm pełnię ludzkiej rzeczywistości widzi w ograniczonej wiedzy i działaniu, które zasadniczo odłączyły się od rozumienia absolutnej całości i buduje dla własnego oparcia i bezpieczeństwa swój system, który choć jest relatywny, to jednak tworzy stabilną i satysfakcjonującą całość. Z kolei Hegel i hegliści są w tej kwestii bardziej radykalni i stanowczy: stara metafizyka nie może pozostać nawet cieniem jakiejś całości, która nie byłaby czymś zasadniczo ludzkim. Tę nadludzką, czy wręcz ponadludzką funkcję ujmowania całości posiada stara metafizyka jedynie dzięki temu, iż oddziela nieskończone od skończonego, wieczne od czasowego, absolutne od relatywnego, boskie od ludzkiego. Innymi słowy, metafizyka myśli na sposób niehisto-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ryczny, a myśli niehistorycznie dlatego, że nie posiada ani nie zna dialektyki. Choć wszystkie jej istotne problemy są możliwe do rozwiązania przez dialektykę, to jednak metafizyka rozpływa się w nowej logice, która wstępuje na jej miejsce jako prawdziwa wiedza o uniwersalnej całości.

Rezultatem obu kierunków jest zatem integralny humanizm: metafizyka rozumiana jest tu jako abstrakcyjne formułowanie teologicznych idei, które nikną w świetle ludzkiej zdolności w kontrolowaniu i korygowaniu przyrody oraz organizowaniu społeczeństwa. We współczesnym, logicznie opracowanym pozytywizmie stało się nawet zwyczajem uznawać metafizykę za bezsensowną, a nadto nie tylko bezużyteczną, ale i niedopuszczalną. Metafizyka wynika z niewłaściwego używania języka, z oczywistych językowych błędów. W takim przypadku pozostaje człowiekowi tylko jednolita wiedza z jej metodologicznym narzędziem, któremu na pamiątkę można pozostawić miano filozofii. Problem całości, dopóki ma jakiś sens będzie problemem naukowym i nauka musi tutaj wszystkiemu zaradzić. Jest wszak zrozumiałe, że np. Philipp Frank, jeden z przedstawicieli tegoż pozytywizmu, który w 1936 roku, wygłaszając odczyt na paryskim kongresie na rzecz jedności nauki[3], szuka drogi w kierunku sowieckiej dialektyki materialistycznej i upatruje ją w „konkretnym myśleniu". Nie kieruje się ono ogólnymi tezami, lecz historyczną sytuacją obecną w „dialektycznym myśleniu". Nie biorąc pod uwagę żadnego szczególnego schematu, zawsze tworzy sobie je na nowo w odniesieniu do aktualnego stanu wiedzy, walcząc jednocześnie na dwa fronty: przeciwko akademickiemu idealizmowi oraz staremu mechanicyzmowi. Tym samym przedstawiciel pozytywizmu nie jest świadom, że jego myśl zastępuje materialistyczną dialektykę logiczną terminologią, aby z filozofii dialektycznego materializmu utworzyć profesorski abstrakt, w którym formalny rygor stłumił *élan* historii. Wiedza stwierdza, natomiast czynienie z niej struktur imperatywnych jest śmiałością nastawioną na uchwycenie całości. Owszem, jest możliwe, aby wziąć wyniki ograniczonej wiedzy empirycznej za jedyną miarę naszych działań, zredukować przyszłe do przeszłego, to, co jeszcze niedane i nieurzeczywistnione do już danego i urzeczywistnionego. Pozytywista zapomina jednak o zasadniczej różnicy, jaka występuje między zawsze ograniczonymi twierdzeniami pozytywnymi a konstatacjami, które wreszcie mają charakter całościowy.

[3] Ph. Frank, *Logisierender Empirismus in der Philosophie der USSR* [w:] *Actes Congr. int. Phil. scient.*, Paris 1936.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Dialektyczny humanizm zna tę różnicę, z kolei pozytywista, żywiący do niego głębokie zamiłowanie, jak to czyni Philipp Frank, albo musi otworzyć się na metafizykę, albo musi zrezygnować z całościowego ujmowania życia i uznać, że oprócz tego, co sam rozumie pod pojęciami „sensu" i „znaczenia" występuje jeszcze inne rozumienie, które nie może być kontrolowane „naukowo", tj. za pomocą ograniczonych, pozytywnych treści. W ten sposób przejawia się w samym pozytywizmie napięcie, które ma swe źródło w przywiązaniu do metafizyki. Dlatego też albo stanie się on integralnym humanizmem, płacąc za to cenę bycia metafizycznym, albo zrezygnuje z metafizyki, a wraz z nią z filozofii i humanizmu. Tymczasem w dialektycznym humanizmie występuje analogiczna sytuacja, będąca czymś na kształt lustrzanego odbicia. Kierunek ten posiada tendencje wiodące go ku pozytywizmowi, ku wiedzy pozytywnej, uznawanej za jedyną instancję ludzkiej orientacji we wszechświecie, której chętnie powierzyłby funkcję przewodnią. Musiałby jednak uznać za wiedzę pozytywną coś, co nią nie jest – wiedzę rozumianą całościowo, filozoficznie. Ponadto życzyłby sobie, aby jego filozofia była tak obiektywna, tak niezależna i wolna od wszelkiej ludzkiej ingerencji, jak to jest w przypadku relatywnej wiedzy empirycznej. Jednakże pomiędzy wiedzą filozoficzną a empiryczną wciąż brakuje członu pośredniego, a także konieczne są ciągłe korekty i korekty korekt, aby zadość uczynić wymaganiom całościowości z jednej strony, zaś obiektywności z drugiej. Zabiegi te kończą się tym, że w sposób rzetelny nie zostaje spełnione żadne z niniejszych założeń.

Ani pozytywizm, ani dialektyczny humanizm nie są zatem gotowe na zmierzenie się z zagadnieniem całościowości, obydwa kierunki są zresztą w pełni tego świadome. Żądać naukowego rygoru, naukowej obiektywności w odniesieniu do wszystkiego znaczy tyle, co poświęcać autonomię życia wraz z jego relacjami na rzecz całości. Z kolei odwrotnie, chcąc zachować całość można ją zaprojektować jedynie w jej podstawowym wymiarze, poświęcając tym samym szczegóły naukowości. Czy nie z tego względu istnieją niektóre kierunki poruszające się w ramach tej zamkniętej dialektyki, a w związku z tym w sposób konieczny napotykające zagadnienie całości nawet wówczas, gdy chciałyby je pominąć z racji na jego zwykłą metafizyczność? Czy nie z tego właśnie względu, że są one bezlitośnie zniewolone metafizyczną filozofią?

Oprócz tego pozytywizm i dialektyczny humanizm zbytnio upraszczają sens metafizyki. Postrzegają ją jako zsekularyzowaną teologię, która posiada jedynie funkcję społecznego oddziaływania. Jednakże metafizyka jest starsza niż chrześcijańska teologia, to ona dała chrześ-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cijańskiej teologii systematyczny język. Z kolei teraz nowożytna metafizyka odbiera teologii, z niewielkim z resztą sukcesem, tylko swoją wcześniej użyczoną własność. Związek metafizyki z teologią jest wszakże jedynie etapem istnienia tej pierwszej, natomiast sama teologia dystansuje się czasami względem niego. Jednakże nowożytny humanizm ciągle postrzega ją tylko z tej ograniczonej perspektywy wywiedzionej z przeszłości, która jednocześnie okazuje się krótkowzrocznym spojrzeniem skierowanym na teraźniejszość i przyszłość. Albowiem przy wszelkiej niechęci do tradycji i formy, którą przyjęła na siebie metafizyka w kościele oraz tradycyjnym państwie, jak również w ich szkołach, nowożytny humanizm wciąż pozostaje w ramach wytyczonych przez tę tradycję. Rozumiany jest dokładnie jako wojowniczy sprzeciw skierowany względem rozwiązania pytania tradycyjnej metafizyki, a nie przeciwko sposobowi, w jaki to pytanie zostało postawione. Można zrezygnować z odpowiedzi i zatrzymać się na samym pytaniu: kto wie, czy nie tak właśnie jest w przypadku nowożytnego humanizmu? Kto wie, czy nie żywił on nadziei na osiągniecie pozytywnej, merytorycznej wiedzy o całościowym zasięgu, podobnie jak w przypadku tradycyjnej metafizyki? Wówczas i tak zwana antymetafizyczna filozofia nowożytna zawierałaby wciąż jeszcze – metafizykę.

II.

Zasadniczą trudność stanowi dokładne zrekonstruowanie rozwoju metafizyki od strony czysto historycznej. Nie możemy tego jeszcze dziś przedsięwziąć z pełną dokładnością z racji braków zarówno w filozoficznym, jak i historyczno-filozoficznym przygotowaniu. Cały tradycyjny przekaz dziejów najstarszej fazy greckiej filozofii jest już reinterpretacją ich rozwoju widzianą ze stanowiska nowopowstałej metafizyki i rozumianą z punktu widzenia nauki Arystotelesa, która sama siebie określiła ukierunkowanym na cel spełnieniem, będącym niczym ἐντελέχεια dotychczasowego rozwoju greckiej myśli. Wiemy, że cała grecka doksografia filozoficzna, a dzięki niej i nowożytne historiografie Zellera, Windelbanda oraz Burneta zapośredniczone są w tym pradawnym rozumieniu. Oczywiście dziś wiemy, choć niestety na sposób nazbyt negatywny, że ta pozornie zupełnie jasna i niewątpliwie szlachetna koncepcja leży już w ruinach. Książka Reinharda traktująca o Parmenidesie[4] była jednym z pierwszych przejawów przewrotu, tj. rozpadu

[4] K. Reinhard, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tegoż rozumienia. Struktura książki dzieli się na filologiczną i filozoficzną. Oczywiście to, co proponują autorzy w miejsce Arystotelesa jest przeważnie – patrz ponownie Reinhard – tak nieadekwatne grackiemu pojmowaniu rzeczy, że przy wszelkiej wspaniałości tych koncepcji, możemy je jedynie zanegować. Nie znamy więc dziejów najstarszego okresu greckiej myśli i chyba nieprędko je poznamy, jakkolwiek ich znajomość byłaby z filozoficznego punktu widzenia niezwykle ważna. Gdy metafizyka jest jedynie określoną formą na drodze, którą wytyczyła zachodnia filozofia, wówczas jest dla filozofii zasadniczo doniosłym zadaniem zabezpieczyć sobie ten pierwotny obszar, w którym rozpościera się ona jako jeden z możliwych sposobów filozofowania, a jako taki ma on swoje historyczne losy i w sposób naturalny może mieć również swój koniec.

Nie znamy historii powstania metafizyki i nieprędko ją poznamy, jednakże wiele w dziejach tzw. okresu presokratycznego przemawia za tym, iż centralnym zagadnieniem już wtedy była fundamentalna prawda, odsłonięcie, ἀλήθεια. Najstarsza filozofia nie była bogata w wiedzę, a nawet czasami świadomie dystansowała się od „bycia uczoną" (*mnohovědění*). Fakt, że starożytni filozofowie byli często podróżnikami zaznajomionymi z licznymi zagadnieniami nie czyni jeszcze z ich filozofii nieudolnego wysiłku bycia prymitywną nauką. Wszakże nie było jeszcze wówczas nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. systematycznej specjalistycznej teorii posługującej się systematyczną konstrukcją pojęciową. Ta powstała dopiero na przełomie XV i XVI stulecia, zresztą nie bez uczestnictwa filozofii, a zwłaszcza ustanowionej już metafizyki. Na Platona miała wpływ matematyka tzw. pitagorejczyków, z kolei Platońska systematyka niewątpliwie wspomogła wysiłki dokonania matematycznej syntezy, niewątpliwy jest również wpływ arystotelesowskiej logiki na zbiór Euklidesa. Pierwotna filozofia mówiła mało na temat wszechświata, nie proponowała również żadnego modelu świata. Jeśli starożytni filozofowie już to czynili, to odbywało się to na zasadzie takiego samego prawa i w taki sam sposób, jak tworzyli osady, wzbogacali się będąc dobrymi kupcami umiejącymi właściwie oszacować ilość zysku lub jak stratedzy umiejętnie pokonujący nieprzyjacielską flotę. Jest rzeczą zrozumiałą, że w prafilozofii nie rozróżniono jeszcze rozlicznych rodzajów „teorii" w sposób jasny i precyzyjny. Przed nami wciąż znajduje się raczej chaos, w którym zarysowują się pewne zdumiewające, nieprzewidywalnie głębokie i nieprzebranie bogate lądy. Jednakże, gdy najstarsza filozofia naśladuje mityczną poezję o charakterze eschatologiczno-kosmologicznym, i kiedy przyodziewa się

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w szaty wieszczych, bożych przepowiedni, to jej „wiedza" jest szczególnego rodzaju. Dopiero na samym końcu całego tego ruchu, w refleksji nad ostatnim reprezentantem całej tej pierwotnej formy myślenia pokazała filozofia – tym razem już metafizyczna – jak tworzyć wzór dla „wiedzy" właściwie „filozoficznej" w przeciwieństwie do innego rodzaju badań i dociekań, do innej ἱστορία. Czy Sokrates-filozof jest jedynie literackim mitem, czy może postacią historyczną? Osobiście wciąż skłanialibyśmy się ku temu drugiemu rozwiązaniu. Wydaje nam się bez wątpienia, że w jego postawie zaprezentowanej u Platona mamy przed sobą szczególnie aktywną, antropologicznie ukierunkowaną wersję tejże filozoficznej „prawiedzy". Platon, twórca metafizyki, tkwi swymi korzeniami w tej przedmetafizycznej glebie, starając się zarazem ją zachować i wykorzystać opisując postawę Sokratesa. Jego ogromnemu filozoficznemu i literackiemu *ingenium* udało się stworzyć postawę, której symboliczne znaczenie na sposób niezwykły przekracza każdą historyczną rzeczywistość, a która słusznie stała się znakiem filozofii w ogóle. Dopiero wąska, pozbawiona życia interpretacja w tradycji arystotelesowskiej logiki (tj. metafizyki) mogła przedstawić filozofię Sokratesa jako typ uśpionego intelektualizmu, a jej „życiowe" pytania zastąpić logiczną niesprzecznością i sztuką sprawnego konstruowania definicji. Ale z drugiej strony platoński Sokrates nie jest jedynie zwykłym „moralnym filozofem" w tym sensie, w jakim przedstawił go H. Maier[5], tj. kimś, kto harmonizuje ludzkie wnętrze, jest przewodnikiem ku życiowemu „dobru", wytrwałości i jedności. Można powiedzieć, że Sokrates w ten sposób również funkcjonuje, jednak nie będąc moralistą, wyłącznie niezwykłym moralnym *ingenium*, ale *filozofem*, tj. kimś przysposobionym „wiedzą" konkretnego rodzaju.

Ta „wiedza" jest charakteryzowana jako wiedza niewiedzy (*vědění nevědění*), tzn. jest pytaniem. Sokrates jest bowiem wielkim pytającym. Dopiero będąc takim ujawnia się pod postacią wybitnego zapaśnika w dialektycznej dyskusji, którym uczynił go Platon. Nie mógłby być tym absolutnie niezależnym adwersarzem, gdyby nie był zupełnie wolny, gdyby był uzależniony od czegoś (skończonego) na ziemi czy w niebie. Sokratejska niezależność zakorzeniona jest w absolutnej wolności lub w nieustannym uwalnianiu się od wszelkich przywiązań względem natury, tradycji, czyichś i własnych schematów, czy dóbr fizycznych i duchowych. Bezgraniczną śmiałością wykazuje się ta filozofia pozornie opierająca się na fakcie ukierunkowania na cel,

[5] H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

o „model *τέχνη*", czy o powiązanie środka i celu, w ramach którego funkcjonuje codzienne życie ludzkie, codzienna praktyka. W rzeczywistości jednak wykorzystuje ten model w celu dokonania skoku w przestrzeń, w której nic realnego nie dostarcza jej oparcia. Za pomocą swojego trywialnego schematu odkrywa Sokrates jedną z fundamentalnych sprzeczności człowieka, mianowicie rozbieżność między jego stosunkiem do całości, który bezsprzecznie mu przynależy, a brakiem zdolności, niemożnością wyrażenia go w formie powszechnej ostatecznej wiedzy. W ten sposób, tj. będąc w opozycji do zwykłego sposobu i kierunku życia, wznosi się Sokrates na nowy poziom, w którym nie może już formułować przedmiotowych, treściowo pozytywnych tez, ale gdzie w istocie – przy wszelkiej zasadniczej suwerenności – porusza się w zupełnej pustce. Swoją nową prawdę – ponieważ o problem prawdy tutaj chodzi – formułuje tylko pośrednio: w postaci pytania, w formie sceptycznej analizy, negacji wszystkich ograniczonych twierdzeń. (Notabene: jeśli dokona się we wskazanym sensie rzeczywistej destrukcji dziejów filozofii rozumianej jako metafizyczny konstrukt, to być może następnie wyjaśnią się związki pokrewieństwa, które łączą grecką filozofię z filozoficznymi początkami Orientu. Prawdopodobnie pierwotnie rozwinęły się one w tej samej „osiowej epoce", a przy wszelkich głębokich różnicach zawierają liczne akcenty przypominające epokę „przedsokratejską".)

Podstawa metafizyki, w takim wymiarze, w jakim ustanowili ją Platon, Arystoteles i Demokryt znajduje się w tym, że na sokratejskie (czy przed-sokratejskie) pytanie ponownie proponowana jest odpowiedź, którą filozof usiłuje wywieść z samego pytania. Rozwija się tutaj inna wiedza, wyższa niż ta zwyczajna, skończona i utylitarnie „praktyczna". Różnica wobec ujawnionej pra-filozofii powinna pozostać, z kolei całość bytu, uniwersum egzystencji winno zostać transcendowane. Jednakże ta nowa wiedza ponownie ma się stać wiedzą przedmiotową, treściowo-pozytywną. Niewiedza jest wszak formą wiedzy, jest nową wiedzą w wyższym sensie pozytywną, gdyż w niej prawdziwie odkrywa się wiedzę pewniejszą niż cokolwiek obecnego na ziemi i w niebie. Tak powstaje nowa, nadzwyczaj pomieszana forma wiedzy, która z jednej strony zdaje sobie sprawę z absolutnego transcendowania, ze stosunku człowieka do całości, a zatem i z nieuniknionego odniesieniu również do nie-istniejącego, nie-realnego. Z drugiej strony, ponownie czyni z tego transcendowania wyprawę do „innego świata", wyjaśnia go „na sposób ziemski" („*mundánně*") i z jego pomocą stara się wytłumaczyć nasz świat. Jako główny środek tej interpretacji jawi się

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

namysł nad pojęciem λόγος, za pośrednictwem którego mogło nastąpić transcendowanie. Czyż nie za pomocą logosu dekonstruował Sokrates kierunek każdego ludzkiego dążenia? Czyż λόγος u Parmenidesa nie wyrażał tego jedynego, pozaświatowego bytu, który odnosi się jednak do całej rzeczywistości, ale gdy ten byt jest zmieszany z tą rzeczywistością, czyż nie wynika z tego możliwość dla wszelkiego życiowego i intelektualnego fałszu? Ta refleksja ujmująca λόγος w jego funkcji jednoczącej i transcendującej stała się fundamentem nauki o ideach, która w opracowaniu samego Platona – zobacz studia o dziejach antycznej dialektyki Stenzla[6] – a głównie jednak dziełem rąk Arystotelesa, stała się jedną z trzech wielkich dyscyplin nowej metafizycznej filozofii, a mianowicie – logiką. Idea jest tutaj pojęta jako ta, która jednoczy wielość, ale także w której znajduje się zasada hierarchicznego porządku umożliwiająca metodę ścisłego dowodzenia. Ale idea jest również – tu występuje element sokratejski – celem, wzorem i swoistą *vis a fronte*, i jako *vis a fronte* staje się podłożem interpretacji wszechświata, pierwotnie jednak myśli filozoficznej niedostępnego – staje się podstawą fizyki, drugiej wielkiej filozoficznej dyscypliny. Powszechnie wiadomo jak sam Platon, a potem również Arystoteles, przechodzili od ścisłego badania transcendencji idei oraz dociekań nad ich sposobem istnienia, do rozważań nad hierarchiami astronomicznymi oraz hierarchią ziemi. Wiadomo również jak Arystoteles zmodyfikował kosmologiczną zasadę idei oraz znaczenie platońskiej zasady Ἔρως. Ostatecznie jednak również ludzkie zachowanie, a dokładniej „sens" ludzkiego życia, zostają ukształtowane, wzorując się na ideach. W konsekwencji następuje zerwanie spójności ludzkiego życia, natomiast człowiek staje się jednym z istnień podlegających regulatywnej funkcji idei. Etyka i polityka, stanowiące wielką jedność, wyznaczają sobie za cel znalezienie wewnętrznego wzoru, który wskaże, jak ma wyglądać właściwie przeżyte życie. W ten sposób we wszystkich tych metafizycznych dyscyplinach, jak nam je genialni pratwórcy przekazali, a długa tradycja dochowała, manifestuje się fundamentalna zamiana transcendentnego i nieistniejącego bytu na byt wieczny, zamiana, która łączy się z istotnym rozumieniem bytu jako trwałego. W ten sposób na miejsce żywej siły transcendencji, która nie ma podstawy przedmiotowej, podłożony zostaje świat harmonijny, „duchowy", który jednak jest już unieruchomiony. Z kolei w miejsce historycznej sokratejskiej walki przeciwko upadkowi życia

[6] J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig 1931.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pojawia się imitacja wiecznego świata idei, absolutność prawdy zdaje się tu być zagwarantowana przez nieprzezwyciężalny uniwersalny system pojęciowy, którego realizacja następuje za pomocą doskonałego ustroju państwowego. Idea, będąca źródłem absolutnej prawdy jest jednocześnie źródłem wszelkiego bytu, a tym samym i wszelkiego życia. Dlatego państwo, będące państwem wychowującym, nakierowuje człowieka na idee, regulując jednocześnie całe jego życie z ich perspektywy. Z kolei występująca tu wolność, która zawsze w najgłębszym znaczeniu jest wolnością ku prawdzie, również jest społecznie regulowana, z tej racji, iż sama prawda także występuje tu w pozytywnym, przedmiotowym, uchwytywalnym sensie.

Oczywiście Platon nie byłby Platonem, gdyby nie było w nim i więcej niż z Platona. Brak całkowitego rozwiązania metafizycznego problemu przejawia się u niego w kategoriach ἄρρητον[7], ἐπέχεινα τῆς οὐσίας[8], w ostatnim, „racjonalnym", nieodwołalnym *chorismos*, i dlatego również w autonomii świata idei, o którym siódmy list mówi: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν...[9]

Zasadniczo właściwym autorem programu metafizycznej filozofii jest jednak Arystoteles, a nie Platon. U Arystotelesa transcendencja przechodzi z fatalną nieuchronnością w transcendentną, ponadświatową rzeczywistość, w transcendentne bóstwo. I jakkolwiek transcendencja ciągle jeszcze funkcjonuje u niego tak w teologii, jak i w kwestii wglądu w εἴδη[10], to w filozofii przezwycięży ją zasadnicza motywacja osiągnięcia absolutnej, pozytywnej i w pełni obiektywnej całości, o którą będzie się jeszcze walczyć przez kolejne dwa tysiące lat. Z historycznego punktu widzenia najważniejszy jest fakt, iż ta nauka o całości, w różnych swych odsłonach, stała się narzędziem interpretacji chrześcijańskiego objawienia, stała się instrumentem chrześcijańskiej teologii. W ten sposób metafizyka nie była, jak chcieliby tego pozytywiści, zbiorem abstrakcyjnych sformułowań, lecz warunkiem oraz poprzedniczką teologicznych twierdzeń. W pracy Jaegera, zatytułowanej *Teologia wczesnych filozofów greckich*[11] zaprezentowano najrozmaitsze motywy. Pośród nich najstarsza grecka filozofia czyniąc preludium metafizyce, czyni je teologii, przynajmniej w tej jej części, która bywała określana mianem *praeambula fidei*. Zespolenie metafizyki z teo-

[7] „Niewypowiadalne".

[8] „Poza obszarem bytu" – zob. Platon, *Uczta*, VI, 509b9.

[9] „Nie da się o tym w żaden sposób powiedzieć" – Platon, *List VII*, 341c.

[10] „Idee".

[11] W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Homini 2007.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

logią stało się od tego czasu zasadniczym duchowym faktem zachodniej cywilizacji. Wszystkie działania odnoszące się do metafizyki odbijają się bezpośrednio na teologii, bój o metafizykę lub przeciwko niej bywa interpretowany jako bój o lub przeciwko teologii. A ponieważ teologia posiada nie tylko abstrakcyjnie-duchową postać i funkcję, ale również niewątpliwie ściśle społeczną, dlatego wszelkie zajmowane stanowiska względem teologii interpretowane są także jako stanowiska społeczne i polityczne. Niewątpliwie dobrymi są występujące tutaj społeczne powiązania, ale jednostronne ujęcie tych powiązań będących przejawem, czy odzwierciedleniem społecznej sytuacji, czy nawet pewnej części tej sytuacji jest samo w sobie metafizyczną interpretacją, która rości sobie pretensje do wyjaśnienia ostatecznego fundamentu i całości rzeczywistości, a w tychże ramach – społeczeństwa i dziejów. W świetle tej nieuświadomionej metafizycznej koncepcji wydawało się na przełomie wieków, że teologię i filozofię spotka identyczny los dyscyplin o znaczeniu wyłącznie historycznym, dyscyplin, które wprawdzie miały i wykorzystały swój czas, ale teraz odchodzą zastąpione wiedzą pozytywną oraz świadomym, celowym, racjonalnie ludzkim zachowaniem.

Co się jednak stało we współczesnych czasach z teologią? Poddała się krytyce nowoczesnego ducha, to znaczy w pierwszym rzędzie nowej nauce i filozofii. Nauka w ścisłym i szczególnym tego słowa znaczeniu jest w gruncie rzeczy dzieckiem czasów nowożytnych. Starożytność znała jedynie matematykę, czy lepiej: matematyczne dyscypliny, a i tym z uporem przydawała zawsze metafizyczną interpretację, nakierowując ją na uniwersalną całość. Były one zresztą jednym z głównych dowodów na ludzką umiejętność pojmowania uniwersalnej, pozytywnej i obiektywnej całości. Powiedzieliśmy już, że nowożytność również ufundowana jest na gruncie metafizycznym, z tą jednak różnicą, iż dystansuje się ona jedynie względem starych metafizycznych koncepcji, które chce zastąpić nowymi, zwłaszcza starą koncepcję ontologii, na ile to możliwe, koncepcją matematyki. Ale przede wszystkim to „umetafizycznienie" matematycznego rozumu u takich myślicieli jak Kartezjusz jest przeprowadzane za pomocą zasadniczej modyfikacji pojęcia rozumu: główny nacisk położony jest na kwestię pewności, aniżeli organiczności, a więc całościowości tegoż rozumu. Całość, która ma zostać osiągnięta w ten sposób, będzie sumą części, przy czym nie ma tutaj żadnego pierwotnego uchwycenia uniwersum w całości, jest właściwie na odwrót, domniemana całościowość jawi się tu jako jedna ze szkodliwych iluzji, które zaburzają pozytywność rozumu, i które trzeba metodycznie eliminować. W ten sposób metafizyczny racjonalizm

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przygotowuje jednak własną śmierć, albowiem przy zaaplikowaniu go przyrodzie okazuje się, że jeśli nie występuje tu ten pierwotnie całościowy charakter rozumu, to i wiara w to, że można tę całość osiągnąć za pomocą jasnego i rzetelnego ujmowania prostych pojedynczych prawd, jest niczym więcej aniżeli *articulus fidei* tejże rygorystycznej nauki. Od tego czasu – w przybliżeniu od momentu, w którym Newton ukończył mechanikę Galileusza – pojawia się tu nagle obok i przeciwko starej nauce o całości i jej skończonych, ujętych w swojej budowie podstawach, zbiór nauk, które są trwałe, pozytywne, pewne, obiektywne, a jednocześnie niecałościowe, ograniczone, postępujące od jednego członu do drugiego a nigdy definitywnie niekończące swoich analiz. W Kartezjuszowym sposobie myślenia nie występuje jeszcze w pełni uświadomiony konflikt między tymi naukami, ale uwidacznia się on już od czasów Pascala. Pascal nie konstruuje żadnego systemu, stara się jednak rozwiązywać pojedyncze, niezależne problemy, do których przystępuje bez uprzedniego zorientowania na całość, bez *esprit de système*. Natomiast wraz z końcem tego stulecia, kiedy to filozofia metodycznie przeszła przez nowe doświadczenia, przyznaje ona niemalże jednomyślnie, że matematyczny rygor nie jest adekwatnym substytutem starego podejścia całościowego, ani drogą do jego osiągnięcia. Matematyczny racjonalizm bynajmniej nie stawiał się jeszcze przeciwko teologii, zaproponował on jedynie nowe rudymenta dowodzenia jej fundamentalnych prawd. Charakterystyczne jest natomiast, że u Pascala spotykamy się już z próbą niemetafizycznej teologii, z próbą uprawiania jej na miarę ograniczonych ludzkich możliwości, sprzeczności oraz niemożności ujęcia człowieka całościowo za pomocą ograniczonego, pozytywnego rozumu.

Epoka niechęci względem *esprit de système* właściwa Oświeceniu, okres postępującego zwycięstwa ograniczonego rozumu, powszechnego i praktycznego w intelektualnym badaniu wszystkiego, jak również w praktyce życia codziennego przynosi ze sobą również krytykę racjonalnej teologii, tj. metafizycznej części teologii. Tak się po części zapada most, który przez stulecia był budowany i obecny pomiędzy chrześcijańskim objawieniem a przyrodzonym pojmowaniem świata właściwym człowiekowi. Tym samym rozpada się naiwnie podpierana antyczną metafizyką możliwość dotarcia przez człowieka za pomocą własnych sił do podstaw bytu, znajdujących się poza nim samym. A ponieważ myślenie metafizyczne dominowało jeszcze po upadku metafizyki, dlatego człowiek od osiemnastego wieku albo szukał pewnego zaczepienia, zakotwiczenia w czymś całościowo zdefiniowanym,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w jakiejś całości, kompletności, albo próbował znaleźć nową drogę do całościowego, organicznego pojęcia rozumu, jakie przynależało antycznej metafizyce, w takiej formie, w jakiej przejęła ją i przeformułowała europejska myśl średniowiecza. Pierwszą drogą podążał empiryzm, sceptyczna negacja metafizyki i pozytywizm, które trzymają się danych zmysłowych, powierzchni rzeczy, wiedzy empirycznej, a których filozofia sprowadza się do krytyki metafizycznych, tj. w gruncie rzeczy językowych, nieprawidłowości, które człowiek projektuje na rzeczywistość ze względu na swoje przyzwyczajenia oraz antropocentryczne tendencje. Religią jest tu antropomorfizm, teologią dogmatyczną naiwna wiedza połączona z instytucjonalną duchową przemocą. Filozofia ma tutaj wartość jedynie negatywną, jest czystą destrukcją wszystkiego, co jest, z wyjątkiem tego, co dane bezpośrednio, jest zagładą całego domniemanie czcigodnego metafizycznego szkieletu bytu, który miał być ujęty w swej pełni i naturze. Za pomocą tego destrukcyjnego procesu redukuje się całą terminologię stosownie do empirycznych ograniczeń, do obszaru uwarunkowanego i uprawianego na ludzką modłę. Ręka w rękę z tym podążała również nowa praktyka życiowa skupiona na kategorii prywatnej i publicznej użyteczności oraz nowy sposób obiektywnego pojmowania człowieka, wyznawanych przez niego wartości oraz celów, które stały się argumentami nowego rachunku przydatności i dobrobytu. Nowa technika obiektywnej, ekonomicznej, niebezpośrednio przymusowej kontroli oraz manipulowania ludźmi była uważana za rodzaj postępu. Nowoczesny odpowiednik organicznej wersji rozumu wyrósł z niezadowolenia, ze sceptycznego i negatywnego stanowiska względem skończoności, ale również z niedostatków empiryzmu, głównie z jego zbytnio pasywnego charakteru. Pojawił się tam, gdzie tradycja pozytywnie metafizycznej myśli pozostała najżywsza. Wykorzystał motyw odkryty przez Kartezjusza, którego nowoczesny racjonalizm nie rozwinął w organiczną strukturę, tj. motyw podmiotu i jego pewności siebie, a więc ludzkiej autonomii względem absolutnej *potestas divina* w sferze prawdy. Przede wszystkim zrobił to, aby królestwo ludzkie, czy lepiej: tę autonomiczną rozumową władzę określić ściśle zamkniętym układem pojęciowym. Następnie, aby ten system pojęciowy w nierozłącznym połączeniu utożsamić z samą strukturą rzeczywistości, żeby położyć znak równości między substancją a podmiotem, aby „ideę" rozumieć jako „pojęcie", które samoczynnie rozwija się i realizuje stary, dotychczas nieosiągnięty cel myślenia metafizycznego – uzyskanie jedności bytu i myśli, ich identyfikacji, która przekracza ich podział, syntezę, resorpcję ich rozłamu i różnic. Tutaj po raz ostatni

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

lśniła metafizyka w splendorze swej systemowości, a nawet wystąpiła z roszczeniami, których w dziejach nigdy wcześniej nie wypowiedziała tak otwarcie i samoświadomie.

Nowy a zarazem ostatni blask metafizyki dostarczył również kilku nieznanych wcześniej wyjaśnień na jej temat. Ujawnił przede wszystkim ukryty dotąd humanizm, antropocentryzm, pretensję do umiejscawiania człowieka albo przynajmniej jego kluczowego aspektu – podmiotu, ducha – w samym środku uniwersum, albo mówiąc inaczej – na samym jego szczycie. Już Arystoteles wypowiadał się w pierwszej księdze *Metafizyki* o poszukiwaniu nowej boskiej ἐπιστήμη[12], do której pretendujemy, a o którą bogowie mogliby być zazdrośni[13]. Następnie stało się tu jasne, nade wszystko ewidentne, że wraz z zakończeniem metafizyki, duch, to znaczy historyczny i społeczny człowiek, usytuuje się na miejscu niegdyś zarezerwowanym dla bogów i Boga. Mit, dogmat i teologia zostają pochłonięte przez historię i uchodzą za filozofię, która z kolei wyrzekła się swojego dawnego imienia, tj. wyłącznej miłości mądrości, aby stać się systemem nauki. Metafizyka ukazała teraz swe antropologiczne, antyteleologiczne oraz historyczne oblicze. Stała się teorią wkroczenia człowieka do definitywnego okresu dojrzałego człowieczeństwa lub ewentualnie zaproszenia doń oraz tam, gdzie przebieg dziejów, interpretowany metafizycznie w swych różnorodnych znakach i formach wciąż od nowa i od nowa, ciągle jeszcze był opóźniony.

Jest powszechnie wiadome jak systematyczna konstrukcja tego ostatniego Rozwoju nie utrzymała ciężaru swojego autorytetu, którym tak ze wszech miar dysponowała w latach poprzedzających śmierć swojego założyciela, kiedy uważało się za „naukowe" nie tylko to, co w heglowskim sensie rozumie się za dialektyczne, ale kiedy nawet największe siły rzeczywistości – tj. państwa – uważały się, wedle opinii Hayma[14], za ugruntowane w dialektycznej strukturze. Współcześni szybko zorientowali się, że ta konstrukcja została porzucona ze względu na potężniejsze siły finitystyczne, siły rozrastającego się przyrodoznawstwa i techniki, siły zachwycające wszystkich szeroko rozwijającą się rewolucją przemysłową, politycznymi wysiłkami przeobrażenia społeczeństwa w celu uzyskania większego wyrównania nierówności. W rzeczywistości jednak królestwo filozofii nie było pozbawione gospodarza, jak współcześni byli skłonni twierdzić, a całościowy system,

[12] „Wiedza".

[13] Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 982b32.

[14] Por. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w owym czasie wyjaśniany spekulującym żargonem, nie zbankrutował całkowicie. Podobnie jak i po śmierci Arystotelesa jego system nie przestał istnieć, zamieniony na nowy, lecz przenikał pomału w kwestie ważniejsze i mniej znaczące, głównie oddziałując w całej idei systematyki metafizyczno-naukowej na osłabioną inteligencję i zmieniony kierunek dziejów. Tak działo się wcześniej i tak dzieje się teraz. Zniknęły sztuczne konstrukcje, natomiast antropologiczne, historyczne i antyteologiczne dążenia poprzedniego „światopoglądu" zostały. Na tym gruncie spotkały się oba prądy nowoczesnego myślenia, które przedstawiliśmy dotychczas: kierunek ugruntowany w tym, co skończone, tj. pozytywizm, oraz nurt, który wyszedł od organicznej koncepcji rozumu i bytu. Spotkały się, aby spełnić wszelkie nadzieje cierpiącej ludzkości, nadzieje na zbawienie, na ozdrowienie za pomocą własnych sił, własnych środków, które wszakże nie różnią się od sił autonomicznie rozwijającego się uniwersum – uniwersum, które jest wsparte oraz któremu zostaje nadany sens przez historycznego człowieka, będącego podstawą, kierunkiem, metodą myślenia i pracy, jak również tego, który roztacza wizję. Wydawało się, że antropologizm jest postępem nie do zatrzymania, i że ludzka myśl, ludzkie dążenie już nigdy więcej nie odważy się wybrać innego, niż antropologiczne stanowiska. Nic się przy tym nie zmieniło, kiedy pod koniec XIX wieku ponownie przeniknęły na powierzchnię oddolne, skierowane przeciwko pozytywizmowi, romantyczne tendencje propagujące ideę autonomicznego, wszechmocnego życia, nieopanowanego przez racjonalne, ograniczone, naukowe badania. Zwłaszcza gdy ponownie ujawnił się w nich wyraźny wewnętrzny metafizyczny konflikt, zamaskowany i ukryty w pozytywistycznym i materialistycznym wydaniu, w obecnych u nich roszczeniach do całości, dążeniach do jej osiągnięcia w formie efektywnej wszystko obejmującej wiedzy. Ponownie ukazał się tu cały metafizyczny wir w najróżniejszych swych postaciach, w biologicznych metafizykach, w odrodzeniu romantycznego historyzmu, który w swych dążeniach, po przeprowadzeniu oczywistych korekt, starał się wrócić z powrotem do Platona, Arystotelesa i Hegla. Więcej ujawniło się dopiero przy tych wszystkich odrodzeniach, w ich ożywionej wielości i zmianach, a mianowicie to, że antropologiczny okres nie posiadał autentycznego fundamentu, i że jego jedność nie była niczym większym ani głębszym, aniżeli w wieku poprzednim – wieku religii i teologii.

Nie powinno dziwić, że pod tymi auspicjami wyłoniła się krytyka całego antropologicznego nurtu, jak również próby jej przezwycięże-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nia. Charakterystyczne jest, że wraz z nimi pojawił się również nowy, jednakże ukierunkowany inaczej niż wcześniej, sprzeciw wobec metafizyki. Tym razem nie jest to już sprzeciw, który krytykuje metafizykę, jak to czynili Kant i starsi pozytywiści, za to, że obiecuje ona nazbyt wiele wobec tego, co może zaoferować, który odrzuca ją, ponieważ posiada ona przesadne roszczenia. Nowy sprzeciw krytykuje metafizykę za to, że chce ona zbyt dużo tam, gdzie nie powinna tego żądać, jak również za to, że tam gdzie może – pragnie zbyt mało albo wcale. Nie karze jedynie jej braku powściągliwości, ale również jej nadmiar, czy lepiej jej nieudolność do stawiania żądań względem tego, co najważniejsze. Wcześniej krytyka pod adresem metafizyki wynikała z jej niezdolności do zaspokojenia pretensji bycia nauką. To roszczenie do bycia nauką nie podlega już krytyce, teraz krytykuje się ją w imię bycia nadracjonalną, wiekuistą wiedzą, w imię jej intelektualistycznych zapędów, intuicyjnych wglądów, pociągu do penetrowania mistycznych głębin, w których łączy się z jądrem bytu. Nie krytykuje się jej już w imię człowieka i jego prawa do bycia panem wszystkiego i nadawania sensu wszystkiemu. Nie chodzi już w ogóle o władzę nad wszystkim, naszą moc i siłę, nie chodzi o wielkość. W opozycji względem tradycyjnej metafizyki – ale również i w kontakcie z nią, z jej niespełnionymi roszczeniami – pojawia się potrzeba uzyskania dla człowieka *innego kierunku*, nienastawionego wyłącznie na realne uniwersum i to, co do niego przynależy będąc jego szkieletem i schematem abstrakcyjnych prawideł albo jego wewnętrznym nurtem życia, dostępnym jedynie w sposób nadprzyrodzony.

W dwóch obszarach przejawia się równoległa krytyka, która zamierza nadać całemu myśleniu nowy kierunek, w dwóch dziedzinach bardzo odległych i różnych od siebie, ale jednak połączonych oczywistą analogią swych dążeń. Z jednej strony jest to teologia, która zamierza uwolnić się od metafizycznego, a tym samym antropologicznego przebrania, z drugiej strony filozofia egzystencjalna, o ile znajduje się w niej bój przeciwko antropologizmowi, przeciwko integralnemu humanizmowi. Ta podwójna krytyka, wywodząca się z poglądów mających swoje źródło w ubiegłym wieku, choć dopiero dziś krystalizujących się w podstawową formę myślenia przyszłości, jest względem siebie w dużej mierze niezależna, manifestuje się jednak w szeregu strukturalnych analogii. Wyłaniają się dokładnie w okresie, kiedy integralny humanizm, radykalny antropologizm podejmują swój wielki wysiłek, aby stać się również, po swej myślowej dojrzałości, panami dziejów, aby zapanować nad społeczną rzeczywistością i w ten sposób nadać

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

konkretny, jednolity i ostateczny sens całemu uniwersum. Na etapie realizacji absolutnego humanizmu myślenie jest już samo za granicami tegoż humanizmu.

III.

Celem niniejszych uwag jest ukazanie obecnie, jak ten nowy sposób pokonywania metafizyki, w odróżnieniu od starszych tego typu przedsięwzięć, nie zatrzymuje się na zwyczajnym odrzuceniu i pozbawieniu człowieka kluczowej dla niego tematyki, której starsze domniemanie antymetafizyczne tendencje mu odmawiały. W ten sposób dowodzi on właśnie, że sam jest w stanie zrozumieć metafizykę, a także wydobyć z niej w oczyszczonej formie jej podstawową filozoficzną wolę, aby poprowadzić i przekazywać ją dalej.

Metafizyka ukierunkowała swoje roszczenia dotyczące zupełnego ujęcia całości na sprzeczną problematykę integralnego humanizmu. Przyjmuje ona w całości swych założeń *transcensus* wszelkiego obecnego na świecie bytu, który ma ją doprowadzić do nowego, „właściwego" bytu, a także dopomóc w odkryciu „prawdziwej nauki". W ten sposób staje się nauką o „prawdziwym bycie", czyli zasadniczo (na gruncie teologicznych założeń) o bycie boskim. Metafizyka jest wobec tego wiedzą o tym, co boskie. W takim przypadku musi postępować w taki sam sposób jak nauka, tj. z założenia posługiwać się dedukcją oraz konfrontować się z doświadczeniem, w którym ma się przejawiać jej realny przedmiot. To jest pozytywna strona dylematu, druga jest wszak negatywna – nie istnieją „metafizyczne fakty". Metafizyka nie posiada odrębnego przedmiotu. Jeśli się natomiast przystanie na takowe przypuszczenie, to bardzo szybko rzeczowa logiczna analiza ujawni, że chodzi tu wyłącznie o fikcję spowodowaną głównie konstrukcją naszego języka, fikcję, której nie odpowiada żadna rzeczywistość. W ten sposób domniemana transcendentna rzeczywistość, rzekomo metafizyczny fakt, przekształcono w prosty, empiryczny fakt przyrodniczy i językowy, sygnalizując zarazem potrzebę stworzenia niemetafizycznego języka, który by nie prowadził do niezrozumiałych metafor oraz fikcji.

Jak się okazuje, tego typu fikcje językowe są w całości pojęciami wytworzonymi przez starą metafizykę, są one ideami nie tylko rozumianymi jako wyższego rodzaju prawdziwa rzeczywistość, ale również jako czyste „byty logiczne", uniwersalia, esencje, wartości i inne *quasi*-obiekty. Czysty język, którego głównym zadaniem jest bycie struktu-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ralnym odzwierciedleniem rzeczywistości, strukturalnym analogonem realnych faktów, obejdzie się bez wszelkich tego typu fikcji.

Fikcjami są takie kategorie jak substancja czy przyczynowość, jeśli nie rozumiemy ich wyłącznie jako typowych form relacji zdolnych do pojawienia się w materii zmysłowo dostępnej (czy wreszcie jako sposobu naszego mówienia o świecie, który zakłada analizę sensualnego kontinuum), ale jako elementarne składowe rzeczywistości samej.

Fikcją jest w końcu tak „byt" (rozumiany jako abstrakt), jak również w sposób szczególny pojęcie „być" w znaczeniu egzystencji, ponieważ nie posiada żadnej odrębnej przedmiotowej treści (byt nie jest realnym predykatem), jednak służy jedynie po to, aby zebrać indywidualne przedmioty do najszerszego przedmiotowego zbioru, który jesteśmy w stanie pojąć, do zbioru empirycznej przedmiotowości w ogóle.

Wraz z zanikiem wszelkich przedmiotów rzekomo metafizycznego doświadczenia, jak również metafizycznego namysłu, znikają również abstrakty, esencje, kategorie, byt jako taki oraz egzystencja.

Dostrzegamy więc, w jaki sposób nowoczesny etap myślenia metafizycznego wytworzył następującą antynomię: metafizyka chciała być wiedzą o absolutnym przedmiocie, ale ze względu na wolę absolutności i obiektywności nie otrzymała niczego. Początek naszego stulecia widział obydwie części tej sprzeczności, która powtarzała się w dziejach już częściej w różnych formach, a tym razem jeszcze w żywej działalności: Meinonga, Husserla, Schelera, w anglosaskim neorealizmie, u Whiteheada i innych, którzy odnawiali racjonalistyczną metafizykę z jej esencjami, wartościami samymi w sobie, subsystującymi kategoriami, podczas gdy późny Brentano, logiczni pozytywiści, Russell – poddający analizie fikcję – oraz wielu innych współczesnych logików (w sposób szczególny semantycy oraz teoretycy logicznych syntaks) wychodzący od konkretnych problemów nauki pozytywnej (zwłaszcza od pytań o podstawy matematyki) destruowali metafizykę z wielką dokładnością.

Subtelne i abstrakcyjne pytania filozoficzne wydające się leżeć tak daleko od konkretnych historycznych zainteresowań, od praktyki ludzkiego życia, sprawiające wrażenie interesujących tylko dla specjalistów i służące najwyżej „ćwiczeniu myśli", są również częścią świeckiego boju człowieka o metafizykę, a w ten sposób o jedną z możliwości filozofii – to znaczy o filozofię w ogóle, która tak esencjalnie przynależy istocie ludzkiej jak religia albo sztuka. Albowiem te czynności człowieka, które nie służą bezpośrednio podtrzymaniu życia, zdają się

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wyglądać na bardziej problematyczne, niż inne. W rzeczy samej zwykłe życie jest czymś danym, a więc w tym sensie nie potrzebuje usprawiedliwienia. Niemniej człowiek ustawicznie stara się o to, co nie tylko w ten sposób jest problematyczne, ale nawet o to, co w przedmiotowej sferze daności jest całkowicie niemożliwe do usprawiedliwienia – a być może, że akurat jedną z takich ewentualności jest właśnie filozofia. W tym przypadku znaczenia dla życia tego typu czynności nikt już nie może kwestionować – niezależnie od tego, czy przypisuje się im wartość pozytywną, czy negatywną.

Metafizyka w obu swych formach, pozytywnej i negatywnej, czyni identyczne ukryte założenie, z którym wiąże się tak jej konstrukcja, jak i próba dokonania „krytyki języka", co oznacza, że tenże język, który ma posiadać sens, może wyrażać, tj. odzwierciedlać, odtwarzać tylko obiektywne fakty, realne przedmioty. Inaczej, że sensem języka jest jedynie oznaczanie rzeczy i nic innego, że z wyjątkiem tego obszaru powielenia (wraz z dostępnymi mu środkami) język jest zwykłym zbiorem słów bez znaczenia.

Prawdą są przypuszczenia logicznych pozytywistów, myślących, że wymknęli się metafizyce uważając, iż filozofia nie wygłasza w ogóle twierdzeń dotyczących rzeczy, ale zajmuje się jedynie analizą wypowiedzi o rzeczach. Filozofia nie zabiera głosu w sprawie wszechświata, ale w kwestii języka. Spośród językowych znaków jedne odwołują się do oznaczanych rzeczy, drugie z kolei do innych znaków. Spomiędzy językowych wyrażeń, czy wypowiedzi, jedne mają sens przedmiotowy, tj. artykułują fakty (realne albo nierealne; wypowiedzi te można potwierdzić albo zaprzeczyć za pomocą doświadczenia zmysłowego), inne znów odwrotnie – nie posiadają treści faktualnych, ale są wyłącznie zestawem konwencji o szczególnym znaczeniu, jedynie dzięki nim zapewniona jest możliwość budowania twierdzeń, ich ciągłości, niesprzeczności. Logika i matematyka składają się wyłącznie z tego typu nonfaktualnych, ale sensownych twierdzeń, bez których nie byłoby wiadomo, czy sami sobie nie przeczymy przekazując jednocześnie wielość treści, a nawet czy w ogóle o czymś mówimy (czy jedno twierdzenie nie przeczy drugiemu).

Wyrażenia nonfaktualne pełnią wreszcie funkcję umożliwiającą wypowiadanie się o faktach. Twierdzenia, które dotyczą faktów, są wszak kontrolowane przez te fakty, tzn. mają potwierdzić swoją prawdziwość przez zestawienie i porównanie z tym, co jest zmysłowo dane.

W ten sposób logiczny pozytywizm ogranicza człowieka do języka i jego możliwości, a więc w domyśle do tego, co zmysłowo dane.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

I rzeczywiście, nurt ten uwolnił logikę oraz matematykę od metafizycznego nimbu, który został im ufundowany przez stary racjonalizm, począwszy od Platona, przez Kartezjusza, aż po Husserla (w pierwszej fazie jego działalności) i neorealizm.

Jednakże konsekwentny i przemyślany język nie jest wszak niczym jednoznacznym. Możliwe są różne konwencje systemów, które duch ludzki konstruuje ciągle od nowa zarówno w ich matematycznej, jak i logicznej formie. Język a wraz z nim i doświadczenie ciągle wzrasta w dziejowym procesie. Jednakże żeby doświadczenie mogło być bardziej wysublimowane i szersze zakresowo konieczne jest posiadanie coraz bardziej złożonych, lepiej dopracowanych oraz bardziej zaawansowanych formalnie układów pojęciowych. Wiedza jest czymś w rodzaju „dobrze funkcjonującego języka" lub wyrażając się jaśniej: jest językiem, który się tworzy. Na temat samego tego procesu można wszak poczynić również pewną pozytywną uwagę: chce on być konsekwentny łącząc zrazem wszystkie doświadczenia.

Mamy jednakże w języku sposób, aby umiejscowić się w bycie przedmiotowym, aby zdefiniować w nim zakres uchwyconych i przewidywanych rzeczy, co jest możliwe dzięki naszej umiejętności tworzenia zdań sensownych nieposiadających treści faktualnych, a więc dzięki zdolności tworzenia konwencji. Ta umiejętność wywyższa nas względem pasywności zwierzęcej, pozwala nam dokładnie antycypować, co więcej, zakłada przekroczenie ram tego, co zwyczajnie dane. Nasze życie w języku, nasze przebywanie w nim, jest tym samym dowodem na to, że występuje dystans między naszą egzystencją, a tym, co dane. Ponadto jest dowodem na to, że nie jesteśmy w nim całkowicie uwięzieni, jak chcieliby nas do tego skłonić pozytywiści twierdzący, że *przedmiotowo* nie jesteśmy w stanie przekroczyć tego, co dane. Wolno całkowicie zgodzić się z pozytywistami, że transcendencja przedmiotów jest możliwa tylko za pomocą rozszerzenia doświadczenia w naukach. Jednakże ta transcendencja jest wystarczająca, aby udowodnić, że nauka w swej naturze nigdy nie jest kompletna, że transcendencja, która jest obecna właśnie tutaj manifestuje się w ruchu ciągłego poszerzania i pogłębiania.

Wówczas język jest historią, a nie jednorazowo ukształtowaną strukturą. Nie jest dany, lecz tworzy się za pomocą naszych wysiłków ukierunkowanych na nieustanne dopełnianie treści, przy pełnej świadomości, iż wysiłki te w gruncie rzeczy nie posiadają końca. W odróżnieniu od zwierząt i ich pasywnego odbioru wrażeń zmysłowych człowiek nieustanie musi nadawać im nowe i nowe znaczenie. Ale historyczność

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

struktury języka jest możliwa tylko dzięki temu, że człowiek nie jest w pełni zależny od danych zmysłowych (jak z resztą od wszystkiego, co znajduje się poza nim, co jest już uprzednio ustanowione i zastane), że w gruncie rzeczy jest względem nich „wolny".

To uwolnienie od „danych zmysłowych" przejawia się już w tym, że muszą one zostać poddane interpretacji, aby mogły stać się częścią naszych językowych, tj. „logicznych", schematów. Dopiero wówczas stają się one częścią naszego językowego horyzontu i jego ciągłości – pozytywiści logiczni określają to mianem wytworzenia logicznych konstrukcji z tychże danych. To konstruowanie uwalnia od danych jako takich, *implicite* zawarta jest w nim logika, przejawiająca się w postaci jednolitości, czy konsekwencji języka. Wspomnieliśmy już, że nie ma ona nic wspólnego z treścią faktualną, ale jest czysto analityczna. To z kolei, co umożliwia nam wypowiadanie się o rzeczach samo z nimi nie ma nic wspólnego, jest to wyłącznie „abstrakcyjna" jedność, jest jedynie postulatem, że język jest jednością języka, że sam się nie unicestwi.

W ten sposób potwierdza się, że język uprzednio zakłada świadomość tego zagrożenia, jak również środki obronne przeciwko niemu. Logiczna warstwa, warstwa logicznych narzędzi wyraźnie stworzona jest z myślą o obronie przeciwko temu wszechobecnemu, istotnemu zagrożeniu. Każde twierdzenie, tj. zdanie, w które wierzymy jest zagrożone: nie zależy od nas, nie jest również niczym niezależnym samym w sobie, ale posiada swój sens i swoją treść poza sobą i może zostać zweryfikowane przez doświadczenie. Może być również na odwrót, tzn. z naszej winy treść może zostać pominięta, zaniedbana, niewydobyta. Tym samym widzimy, że każda teza, jak również cały język zakłada „czasowy horyzont" właściwy człowiekowi, tzn. horyzont poszerzającego się doświadczenia, który jednocześnie jest warunkiem wszelkiej pamięci i wspomnień. Jednocześnie jest tym miejscem, w którym wszelkie treści dopiero mogą się znaleźć, osiąść i zadomowić. Razem z czasowym horyzontem występują nie mniejsze powszechne zagrożenia, które są właściwe dla istot żyjących w czasie, ich uzależnienia od rzeczy, ale również ich dystansu względem nich.

Logiczni pozytywiści przywiązują dużą wagę do odkrycia poczynionego za czasów Hume'a, że indywidualny podmiot nie jest substancją, ale „historią dat zmysłowych", historycznym ciągiem zmysłowych treści. Jednakże na temat samej „historii dat zmysłowych", na temat jej cech charakterystycznych czy formy systematycznie milczy, a przekazując sprawę psychologii uważa ją za rozwiązaną. Z kolei samo prze-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

kazanie tejże „indywidualnej historii" pokazuje, że pozytywista samowolnie zredukował pojęcie rzeczywistości do dziedziny zmysłowości i uważa jednocześnie, że rozumienie, czy pojmowanie samo jest czymś stwierdzalnym na podstawie treści zmysłowych.

Przyjmuje się tu, że pojmowanie, rozumienie, znaczenie można uznać za zwykłą „logiczną konstrukcję" utworzoną na podstawie dat zmysłowych, ale możliwe jest również uznanie tych dat za momenty wewnętrznej historii z własnym obszarem doświadczenia. Obszar doświadczenia nie ma jednak w sobie tego „narzucającego się charakteru", który przynależy zmysłowemu doświadczeniu, z kolei logiczna konstrukcja przeznaczona jest tu do unifikowania doświadczenia celem doskonalszej antycypacji, posiadając w swojej podstawie nie mniej ogólny charakter, ponieważ jedynie ona jest w stanie nadać właściwe znaczenie „indywidualnej wiązce zmysłowych doświadczeń", o której mówi pozytywizm.

Logiczny pozytywizm modyfikując pytanie Hume'a o to, w jaki sposób przekonać się o słuszności bądź niesłuszności swoich własnych twierdzeń, oraz kwestionując sens nieweryfikowalnych zdań, rzeczywiście stawia pytanie z właściwą ostrością. Wyraża jednocześnie nadzieję, że każdemu prawowiernemu świadkowi sporu pozostanie jedynie jedna możliwość – uznać mianowicie zewnętrzne doświadczenie, doświadczenie, które *mamy*, będące jedynym możliwym arbitrem w kwestii pytań o znaczenie i prawdę. Jednakże w tym miejscu drogi się faktycznie rozchodzą, ponieważ albo uzna się prymat doświadczenia, które *posiadamy*, a które dokonuje aktu rozstrzygnięcia niezależnie od nas, albo doświadczenia, którym *jesteśmy*.

Faktycznie jednak zmysłowe doświadczenie nie może udzielić właściwej odpowiedzi na to pytanie, ponieważ byłoby zarówno sędzią, jak i stroną w sporze. Może się oczywiście wydawać, że problem dla niego w ogóle nie istnieje, ponieważ nie posiada sensu. Jednakże tutaj właśnie o to chodzi, czy problemy „mają, czy nie mają sensu" nie tylko w odniesieniu do obiektywnego sposobu weryfikacji, lecz również w odniesieniu do tego, kim my – pytający – jesteśmy, i jacy jesteśmy. Podstawowym doświadczeniem istoty ludzkiej, będącej stworzeniem historycznym, doświadczeniem, o którym nie mogą nigdy decydować dane zmysłowe czy język, którego nie można przeto na sposób logiczny transponować na twierdzenia o danych zmysłowych, jest mianowicie doświadczenie *wolności*. To „doświadczenie" różni się od doświadczenia zmysłowego tym, że nie jest faktualnym doświadczeniem żadnego *przedmiotu*, możliwym do zrewidowania z różnych punktów widzenia,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dostępnym dla różnych obserwatorów. Nie jest doświadczeniem rzeczy, do której zawsze na nowo można powrócić, a która jest składową kontekstu innych rzeczy. Wolność jednakże jest doświadczeniem zaangażowania, jest doświadczeniem *ryzyka*, za które można wziąć odpowiedzialność, ale któremu można się również wymknąć. Nie jest ono pasywne, narzucające się, jak w przypadku zmysłowości, albowiem doświadczenie, które *mamy* jest zawsze jednocześnie doświadczeniem, które *ma nas*. Dlatego też nie jest tak powszechne i oczywiste, jak jest nim pasywne doświadczenie zmysłowe, które zawsze poprzedza je w czasie – doświadczenie wolności jest doświadczeniem *podboju*, zdobycia wolności, a nie jej spokojnego posiadania. Z tego też powodu nie tylko mogą istnieć ludzie, którzy nie posiadają własnego doświadczenia wolności, ale istnieją i są oni zdecydowaną większością. Podobnie jak Ci, którzy tłumaczą ją opierając się na pasywnym doświadczeniu zmysłowym, tak jakby chodziło o jakiś fakt i informację, chociażby „subiektywną", tak jak by było możliwe przekonać się o jej istnieniu „introspektywnie", spoglądając w głębię własnej osobowości, dokonując refleksji nad przebiegiem wewnętrznego procesu świadomości itd.

Na czym polega więc doświadczenie wolności? Jest to doświadczenie nieusatysfakcjonowania tym, co dane i zmysłowe, doświadczenie, które stopniowo pojmuje, że to, co dane i zmysłowe nie jest wszystkim, ani tym, co decydujące. Z tego też powodu dla doświadczenia wolności kluczowe są przeżycia „negatywne", które ujawniają, że cała zawartość biernego doświadczenia jest nieistotna, tymczasowa, błaha. Wskazują one, że jest możliwe zawieszenie wiary nie tylko w każde pojedyncze doświadczenie zmysłowe, czy każdy zmysłowy ciąg doświadczeń, ale że jest również możliwe porzucenie całego „ja" podlegającego zmysłowej pasywności, uznając je za zwykły przedmiot uwagi i badań. „Negatywne" przeżycia pokazują jak to, co jest „zwykłym wytworem", co pierwotnie uznane za fikcyjne, nierealne, fantazmatyczne może być ważniejsze czy „sensowniejsze", niż zwykła pasywna rzeczywistość, że właśnie to może ją jednocześnie „usensownić".

Doświadczenie wolności jest zawsze doświadczeniem całościowym, doświadczeniem posiadania całościowego „sensu". Jeśli natomiast nie mamy tu do czynienia z doświadczeniem wolności, to pytanie o, jak to się zwykło mawiać, całościowy „sens życia" jest bezsensowne. Dialektyka Sokratesa stworzona była właśnie po to, aby pokazać, że żaden zmysłowy obiekt, żadne przedmiotowe doświadczenie nie są w stanie zainicjować tego pytania, a już tym bardziej udzielić na nie odpowiedzi.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z tych względów można określić doświadczenie wolności mianem doświadczenia transcendencji. W negatywnej metafizyce empiryzmu nie sposób uniknąć racjonalistycznej metafizyki ani metafizyki podmiotu, który określa swą autonomię, czy wyższość nad naturalnymi przedmiotami i artefaktami. Osiągnąć je można jedynie nastawianiając się na doświadczenie transcendencji i próbę wydobycia go.

Jeżeli doświadczenie transcendencji jest doświadczeniem mniej powszechnym, aniżeli doświadczenie pasywne, jeżeli rzeczywiście dostępne jest tylko dla ograniczonej ilości osób, czyż nie będzie zatem czymś „arystokratycznym", czymś, co dzieli ludzi na dwa zasadniczo od siebie różne „gatunki", które z wyjątkiem powierzchownego podobieństwa nie mają ze sobą nic wspólnego? Czyż doświadczenie wolności nie będzie w takim wypadku przeznaczone jedynie dla tych, którzy je posiadają, nie będąc zarazem niczym ogólnoludzkim? Co po nim ludziom, którzy powszechnie cierpią niedolę i niedostatek, którzy pragną wytchnienia od materialnych zmartwień, którzy potrzebują chleba, aby zaspokoić głód, leków, aby móc uchronić życie, planów i maszyn, aby ich życie nie było ustawicznie zniewolone własnymi biologicznymi potrzebami albo cudzymi potrzebami panujących? Czyż nie jest to całe „doświadczenie" jedynie projektem wymyślonym po to, aby zadowolonych i sytych ludzi zaopatrzyć w spokój sumienia w zawiązku z posiadanym przez nich wyjątkowym statusem, statusem, który jest wyjątkowy jedynie *via facti*?

Należy poczynić tu pewnego rodzaju dystynkcję. Doświadczenie wolności jest wprawdzie mniej powszechne, niż doświadczenie pasywne, ale wolność sama, czy lepiej możliwość wolności jest faktem, który dotyczy człowieka w ogóle. „Całościowy sens" jest sprawą wszystkich, a życie każdego z nas jest z nim ściśle powiązane, jakkolwiek czasami w sposób mniej, a czasami w sposób bardziej (doświadczenie wolności) wyraźny. Można również powiedzieć, że *pewnego rodzaju* doświadczenie wolności posiada każdy człowiek, jednakże własności, które są w nim obecne jeszcze nie nabrały tej wyrazistości, która przeradza się w jednolity obraz całościowego sensu, jak ma to miejsce u tych, którzy żyją dzięki doświadczeniu wolności. Dystans względem rzeczy, język, antycypacja doświadczenia, naukowe wyjaśnienie ostatecznie możliwe są do zrozumienia tylko dzięki możliwości wolności. Jednak występują również naturalistyczne i utylitarne interpretacje satysfakcjonujące oczywiście tych, którzy nie rozwinęli w sobie jeszcze wystarczająco doświadczenia wolności, albo ze względów praktycznych bądź ideowych dławią je w sobie. Człowiek tworzy i pracuje dzięki wolności

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nawet wówczas, gdy się od niej odwróci. Wolność nie jest arystokratycznym przywilejem wybranych, ale jest ukierunkowana na wszystkich i służy wszystkim. Bez niej człowiek nie byłby człowiekiem, ponieważ „ludzka godność" pochodzi z wolności a nie z faktu, iż człowiek jest najsilniejszym spośród zwierząt, i jest tak nawet wówczas, gdy nie jest tego świadomy. Nawet gdyby było inaczej, człowiek również mógłby zachować konwencje społecznej współpracy i solidarności, ale istotnie w głębi swego ducha czułby własne ubóstwo – ubóstwo położenia istoty śmiertelnej, o ograniczonej wiedzy, wystawionej na niebezpieczeństwa kosmicznego i społecznego otoczenia – bez wszelkiej kompensaty z wyjątkiem mniej lub bardziej uzasadnionej dumy konkurującego o siłę, który choć jest w stanie udowodnić wiele, to jednak ostatecznie zawsze musi ponieść klęskę. Jeśli więc wolność rości sobie pretensję do wszystkich ludzi, w takim razie nie ma sensu uważać jej ani za przywilej, ani za fortel panujących, mający na celu usprawiedliwienie siebie i odwrócenie uwagi innych od bliższych im zmartwień.

IV.

Doświadczenie wolności było podstawą metafizyki w jej historycznej genezie i rozwoju. Sokrates wyrażał to doświadczenie za pomocą idei *docta ignorantia*, sam jednak do właściwej metafizyki nie dotarł. To udało się dokonać Platonowi za pomocą wyjaśnienia, czym jest doświadczenie wolności (i transcendencji) przy wykorzystaniu specjalnego systemu pojęciowego. Jednakże rościł sobie on na powrót pretensję do przedmiotowości i pozytywności, którą posiadają pojęcia wyrażające nasze pozytywne, zmysłowe doświadczenia. Platon wyjaśnił wolność jako *transcensus* od bytu zmysłowego ku transcendentnemu, od „pozornego" do „autentycznego". Pomiędzy oboma światami pośredniczy dialektyka, duchowy proces wsparty na dwóch filarach, zmysłowym i nadzmysłowym, umożliwiający wzniesienie się od pierwszego z nich ku drugiemu, lub zstąpienie z drugiego na powrót ku pierwszemu. Dialektyka wstępująca jest szukaniem tego, co nieuwarunkowane i niesprzeczne ponad tym, co uwarunkowane, podzielone i sprzeczne. Natomiast dialektyka zstępująca wychodząc od tego, co niepodzielone, niesprzeczne i nieuwarunkowane ujawnia genezę wielości, jej wzajemną relatywność, a w ten sposób i (relatywne) sprzeczności. Tak oto Platon zaprezentował pierwszy zarys pozytywnej (racjonalistycznej) metafizyki. Tym samym przysłużył się do rozwoju nie tylko metafizyki, ale również i wiedzy pozytywnej, ponieważ jako

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pierwszy nakreślił i częściowo zrealizował ideę systematyki pojęciowej. Czyniąc to, tym samym wytyczył los metafizyce na kolejne dwa tysiąclecia. Problematyczne jest z kolei określenie, czy wytyczył właściwy, ostateczny kurs filozofii. Spory, w pierwszej kolejności dotyczące platońskiej formy, następnie nowsze – już za naszych czasów – o niezależnej egzystencji metafizyki, nie ucichły od czasów Platona. Nie stało się tak ani przez przypadek, ani dzięki temu, że metafizyka została stworzona niewystarczająco doskonale i naiwnie. Brak doskonałości i pierwotna naiwność nie są przeszkodą w rozwoju dla prawdziwych nauk, jeśli tylko osiągają stadium solidnego rozwoju. Jakkolwiek metafizyka osadzona jest na fundamencie autentycznego doświadczenia, to jednak z oczywistych względów nie może stać się nauką, chociaż tego oczekuje i wymaga od swoich adeptów. Powód tego znajduje się w specyfice doświadczenia wolności i transcendencji.

Doświadczenie pasywne jest pozytywne i zawiera treść, tj. prezentuje nam przedmiotową stronę bytu, która aktualnie się w nim ujawnia, każdorazowo niecałościowo i jednostronnie, ale jednak autentycznie i przede wszystkim na sposób treściowo pozytywny. Treść tego, co dane może być niespójna z innymi treściami, jednakże ta niespójność jest zawsze czymś drugorzędnym, co charakteryzuje pierwotną pozytywność treści. W przeciwieństwie do tego doświadczenie wolności nie posiada pozytywnej zawartości. Kategorie, którymi bliżej określamy i charakteryzujemy przedmiotowe treści, to jest: jakość, ilość, substancja, relacja, itd., zupełnie nie nadają się do użycia, ponieważ brakuje tu adekwatnego substratu, czegoś, do czego można by było podejść tak receptywnie, jak do treści przedmiotowych, które po prostu albo są, albo ich nie ma. W doświadczeniu wolności nic się nie przedstawia, nie ma żadnego ostatecznego bieguna, którego, podobnie jak w ukierunkowaniu przedmiotowym, można by było użyć. Doświadczenie wolności nie posiada podłoża, gdzie za podłoże rozumie się jakąś ostateczną i pozytywną treść, jakiś przedmiot, czy predykat albo zbiór predykatów. W przeciwieństwie do tego doświadczenie wolności posiada charakter negatywny, tj. charakter dystansu, odległości, przekroczenia każdej przedmiotowości, zawartości, przed-stawienia i podłoża. Przejawia się to zwłaszcza w *całościowości* tego doświadczenia. To jest doświadczenie, które dopiero czyni nasze przedmiotowe przeżywanie przeżywaniem całościowym: jedynie dlatego, że jesteśmy zawsze *poza* wszelką przedmiotowością, że nam żadna przedmiotowość nie wystarcza, tworzy nam całość, ponieważ faktyczny zbiór wszelkiego bytu skończonego w sposób naturalny jest nam całkowicie niedostępny. Aktualne przed-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

miotowe doświadczenie ze swoim całościowym charakterem i swymi perspektywami zmierzania do nieoczywistości jest pojmowalne tylko ze względu na ten „akt" całościowego odstępu od niego, całościowego nie-zaspokojenia, nie-spoczęcia w zwykłej przedmiotowości, która jednakże tylko wytwarza *obszar* przedmiotowości jako takiej – obszar, który niewątpliwie nie występuje u zwierzęcia z charakterystycznym dla niego przywiązaniem do konkretnych, bieżących, instynktownie wyczuwanych rzeczy. Dla zwierzęcia konkretny przedmiot jest wszystkim, przedmiotowość nie jest żadnym „obszarem", nie występuje w nim również żaden indywidualny „styl", żaden moment nieoczywistości oraz zwykłego „i tak dalej", żadna czysta możliwość.

Ponieważ doświadczenie wolności nie ma pozytywnej przedmiotowej treści, dlatego zawsze musi się wydawać przekonującym i korzystnym sposób interpretacji naszego przedmiotowego uniwersum za pomocą terminów doświadczenia czysto pasywnego. To podejście przybiera różne formy, w tradycyjnej psychologii jest to np. forma złożenia doświadczenia z obiektywnych elementów, w nowszej psychologii postaci jest kompozycją z dynamicznych elementów, które w większości mają pozytywny i treściowy charakter. „Pamięć" i „fantazję" interpretuje się jako struktury złożone z aktualnych specyficznych elementów, jako szczególne struktury tego, co obecne. Język jest nie tylko świadectwem dla istniejących rzeczach, ale przede wszystkim możliwości zdystansowania się względem nich oraz rozporządzania nimi, jest wyjaśniany w całości jako obraz rzeczy, przedmiotowych struktur. Tego wszystkiego można dokonywać z wielkim sukcesem, ponieważ istotnie zawsze występuje możliwość wskazania na właściwe obiektywne fakty. Jednak z racji, iż własne „duchowe" doświadczenie nie oferuje przedmiotowych i pozytywnych treści, pojawia się próba rozszerzenia przedmiotowego opisu, który oferuje wiedza przyrodnicza na całe uniwersum bytowe, próba ujęcia wszystkiego w system obiektywnej nauki, który musi się jawić jako atrakcyjny, ponieważ posiadający świadomość sukcesu odniesionego w naukach przyrodniczych.

Jednakże, jeśli choć raz zrozumiemy prawdziwość i możliwości doświadczenia wolności, pojawia się odtąd i refleksja nad naszym doświadczeniem przedmiotowym. Interpretacja naszego ludzkiego doświadczenia, doświadczenia historycznych istnień w jego całości nie jest możliwa w inny sposób, aniżeli wychodząc od doświadczenia wolności, natomiast nigdy tylko od pasywnego doświadczenia przedmiotowego.

Interpretacja ludzkiego doświadczenia jest jednakże czymś zasadniczo różnym niż metafizyka. Podczas gdy metafizyka odkrywa nowe

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

uniwersum, wychodząc od naszego i transcendując je, to wyjaśnienie pochodzące z ludzkiego doświadczenia odsłania, objawia, rozświetla dany nam żywy świat, odkrywa w nim to, co dotychczas było skryte, jego utajony sens, jego własną strukturę oraz jego wewnętrzny dramat. Jest oczywiście możliwe, aby dla tego wyjaśnienia zyskać wsparcie pochodzące z dorobku metafizyki, z metafizycznej tradycji samej. Opierała się bowiem tradycyjna metafizyka w swoim twórczym rozwoju niewątpliwie również na doświadczeniu transcendencji i wewnętrznym dramacie wolności. Znała fenomeny, które jedynie konstruktywnie i spekulatywnie waloryzowała oraz przetwarzała.

Podczas gdy pozytywistyczna, czy lepiej negatywistyczna wersja metafizyki tłumaczy tradycyjną metafizykę tylko z błędnego używania języka, starając się nasz sposób uprawiania metafizyki „przezwyciężyć i zachować" (*aufheben*), co w głębszym sensie oznacza: uchwycić także moment jej wewnętrznej słuszności, a nie tylko jej pozbawić, co jest oczywiste zwłaszcza tam, gdzie metafizyka oceniana jest miarą, której aplikacji sama się domaga, tj. będąc jej powodem, ale która jest nieadekwatna względem jej wewnętrznego jądra. Chodzi o miarę ścisłej, skończonej, szczegółowej nauki, którą wytworzył nowożytny, matematycznie konstruowany, rzeczowo-opisowy duch. Jeden z głównych platońskich tematów nawiązujący do faktycznego doświadczenia wolności, zapoczątkowujący tym samym genezę metafizycznych nauk, chcemy interpretować tutaj na sposób niemetafizyczny, ukazując jednocześnie, w których miejscach tradycyjna metafizyka zawiera odniesienia do niego. Wyjaśni się również jak to jest możliwe, że ludzki duch zawsze ponownie wraca do metafizyki pomimo jej „pustki" i „nieurodzaju", po stokroć podkreślanych, pomimo niemożliwości jej obrony, a nawet jej niedorzeczności z punktu widzenia czysto obiektywnej racjonalności. Wraca do tych rejonów, w których nie sposób uczynić kroku naprzód – przynajmniej wedle miary i metody, która jest typowa dla nauki pozytywnej.

V.

Platońska teoria autonomicznych idei była często interpretowana jako logicznie błędne wnioskowanie, jako hipostaza pojęciowa, czy niewystarczająco dopracowana teoria logiczna. Jak wiadomo, z czysto logicznego punktu widzenia żaden argument nie jest wystarczający, aby móc udowodnić tezę, wedle której idee są samodzielnymi bytami, do których nie ma dostępu żadne zmysłowe istnienie. Stąd nowożytne

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wysiłki interpretowania idei na odwrót, jako czysto myślowy sposób wyjaśnienia doświadczenia, jako to, co umożliwia mu posiadanie sensu, jako element *a priori*, jako metodologiczne przedzałożenie, byt regulatywny, bez którego nie obejdzie się naukowe poznanie w głębszym sensie. Jednakże przy takiej interpretacji, która wygląda na bardziej akceptowalną z punktu widzenia nowożytnej metodologii (zwłaszcza neokantowskiej orientacji), służebność rzeczy wobec idei, tylokrotnie podkreślana przez Platona, ustępuje bardziej podrzędnemu, koordynującemu statusowi idei, które wprawdzie przewodniczą, ale przecież służą pojmowaniu rzeczy tego świata, służą wyjaśnieniu doświadczenia. W każdym przypadku *chorismos* ponownie zanika, staje się zwykłym rozróżnieniem dwóch poznawczych członów, natomiast rozróżnienie porządku bytu, różnica ontycznego znaczenia jest ponownie zniwelowana. Nic nie pomoże, jeśli zrezygnujemy z wyjaśnienia logiczno-metodologicznego na rzecz kierunku bliższego sokratejskiemu Platonowi, obszaru, w którym pierwotnie powstała nauka o ideach – mianowicie sfery *praxis*, w nowożytnej filozofii określanej jako sfera wartości, w której idee pojmujemy jako „wartości same w sobie". W takim przypadku albo będziemy wyłącznie bronić oddzielności i wyższości istnienia tych wartości, nie posiadając na to przekonywających dowodów, albo zinterpretujemy je jako zwykłe „idee w kantowskim sensie", tzn. jako nierealną sferę regulatywności naszego postępowania i znajdziemy się ponownie tam, gdzie wykładnia teoretyczna.

Nowożytne interpretacje są w stanie ocalić i przyswoić prawie wszystko, co znajduje się w idei za wyjątkiem *chorismos,* tj. rozdzielenia idei od naszej rzeczywistości, od świata rzeczy i świata ludzi pozostawionych samym sobie i uznanych za całkowicie realne. Ważne jest jednak, aby zrozumieć, że akurat *chorismos*, rozdział, separacja, jest ważnym autentycznym fenomenem, którego nie sposób zignorować i przemilczeć. Należy zrezygnować z oczywistej metafory, sugerowanej przez samą nazwę *chorismos*, tj. z wyobrażenia oddzielenia czegoś od czegoś – dwóch przedmiotowych obszarów. *Chorismos* jest wszak pierwotnie odrębnością *bez* drugiej przedmiotowej sfery. Chodzi tutaj o rozdział, który nie oddziela dwóch skorelowanych, czy połączonych królestw w czymś trzecim, co je obejmuje, będąc zarazem podstawą ich współwystępowania oraz wzajemnej separacji. *Chorismos* jest odrębnością, rozdzielnością w sobie, odrębnością absolutną, samą dla siebie. Nie zawiera się w niej żadna tajemnica kolejnego kontynentu gdzieś za oddzielającym oceanem, ale tajemnicę należy odczytać z niego samego, znaleźć ją po prostu w nim samym. Innymi słowy, tajemnica *cho-*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rismos jest tym samym, co doświadczenie wolności: doświadczeniem dystansu wobec realnych przedmiotów, sensem niezależnym od tego, co przedmiotowe i zmysłowe, który uzyskujemy odwracając się od towarzyszącego nam „przyrodzonego" kierunku życia, doświadczeniem odrodzenia, „drugich narodzin" właściwych wszelkiemu duchowemu życiu, znanym człowiekowi religijnemu, wtajemniczonemu w sztukę i w nie mniejszej mierze filozofowi. Dla filozofii doświadczenie wolności jest tym, co ją broni przed potencjalnym rozproszeniem w naukach ograniczonych, przedmiotowych, jednoznacznych, co jej daje i zapewnia autonomię. Jeśli rozpatrywalibyśmy ideę metafizycznie, mającą być skrótem od *chorismos*, a ten symbolem wolności, to można by stwierdzić, że filozofia trzyma się i upada wraz z rozumieniem idei i że nikt nie pojmie filozofii, dla kogo nie jest pojmowalna idea. Jednakże w dokładnym znaczeniu tego słowa nie sposób stawiać idei, tego absolutnego przedmiotu, na równi z wolnością, ale raczej na odwrót, trzeba jeszcze ideę samą przezwyciężyć, wyprzedzić ją w jej przed-stawiającym, przedmiotowym, obrazowym charakterze.

Oczywiście idea, jak nakreślił ją Platon, zawiera dwie strony: jest niewątpliwie absolutnym przedmiotem, jest Formą samą w sobie, ale jest również czymś bardziej podstawowym niż to, co widzialne, niż wygląd i forma, jest tym, co umożliwia widzenie, bycie postrzeganym. Nie chodzi tu o widzenie w znaczeniu czysto instynktownie-zmysłowym, którego używa również zwierzę, ale o widzenie w „duchowym" sensie, o którym można powiedzieć, że dostrzega w tym, co dane, przedłożone, więcej, niż w bezpośredniej daności zawarte. Co umożliwia nam dostrzeganie tego czegoś więcej, aniżeli tylko tego, co widać? Co umożliwia nam wewnętrzny akt widzenia? Otóż jest to zupełnie to samo, co sprawia, że w tym albo prawie w tym patrzeniu dostrzegamy wciąż coś nowego i nowego – to samo, co czyni nas istotami, które zmieniają siebie i swe otoczenie, a więc to, co czyni człowieka „dziejowym". Dziejową jest wszakże istota, która nie żyje w wieczności, czy to w sensie wzniesienia się ponad czasowe rozproszenie w ogóle, czy w wiecznej teraźniejszości, w nieskończonej chwili, ale która rzeczywiście rozróżnia to, co jest dane – od tego, co już minęło i nieuchronnie zniknęło, i od tego, czego jeszcze nie ma, inaczej niż w sensie niespełnionych możliwości teraźniejszości. Dziejowa istota bazuje na tym, co przeszłe, rozszerzając w ten sposób horyzont tego, co dane i za pomocą czego przekracza je wraz z teraźniejszym. Może to czynić jednakże tylko wówczas, kiedy aktywny jest potencjał dystansu względem zwykłej daności i teraźniejszości – siła wyzwalania od czysto przedmiotowego

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i danego, w terminologii platońskiej: siła idei. Oczywiście tak pojęta idea nie może nigdy być sama dostrzeżona, daleko do tego, aby była Przedmiotem samym w sobie, jest wyłącznie genezą i źródłem wszelkiego *ludzkiego* uprzedmiatawiania, ale tylko dlatego, że jest przede wszystkim podstawowo siłą odprzedmiotawiania i derealizacji, siłą, z której wypływają wszystkie nasze umiejętności zmagania się ze „zwykłą rzeczywistością", która w innym przypadku narzucałaby się nam jako absolutne, nieodwracalne i niezbywalne prawo. Tutaj mają swe źródło siły pamięci i wspomnień proporcjonalnie do tego, co już nie istnieje, siły uprzytomniające to, co nie jest już dane bezpośrednio, a co samo się nie przechowuje, siły fantazji, skojarzenia, syntezy tego, co poza nami nigdy nie występowało razem. Tutaj załamują się zdolności negacji we wszelkich jej formach: od zwykłego stwierdzania nieistnienia i zaprzeczania, aż po zamierzenia zniszczenia tego, co istnieje, sprofanowania tego, co uznane za *sacrosanctum*, potępienia rzeczywistego w imię tego, za czym się tęskni, a czego tutaj nie ma.

Pojęta w ten sposób idea nie może jednak być hierarchicznym systemem substancji, esencji, *ousii*. Jej głównym problemem nie może wszak być Jedność gatunków i rodzajów, która dotyczy dużo niższego porządku, niż wreszcie zakorzenienie w o wiele wyższej jedności. Jedność, na którą wskazuje duchowe doświadczenie wolności jest bardziej absolutne, niż jedność jakiegokolwiek rodzaju. Gatunki i rodzaje, podobnie jak cały świat języka, wytworzone są niewątpliwie przez idee. Idea jednakże nie jest ani gatunkiem, ani rodzajem, jak prezentowane to jest w ujęciu metafizycznym. Arystoteles w swojej nauce οὔτε τὸ ἕν οὔτε τὸ ὄν εἶναι γένος[15] prawdopodobnie jest nawet bliższy Idei, niż Platon w swoim „logicznym" okresie. Jednakże Platon i Arystoteles wiedzieli o kimś wielkim, kto po raz pierwszy w sposób niezwykle głęboki zrozumiał Jedność w jej wzniosłym i negatywnym charakterze. Patrząc z naszego punktu widzenia nie ma niczego niezrozumiałego, a także nie występuje tu celowe odejście od sokratejskiej tradycji (która jest dla nas czymś symbolicznym, skrótem najstarszej pra-filozofii w ogóle), kiedy w *Sofiście* miejsce kierującego rozmową miast Sokratesa zajmuje eleacki cudzoziemiec.

Idea, rozumiana jako symbol wolności, posiada tu w przeciwieństwie do „doświadczenia aktywnego" i „doświadczenia wolności" szczególną przewagę, ponieważ wymyka się subiektywizmowi. Filo-

[15] „Ani ‚jedno', ani byt' nie są rodzajem" – Arystoteles, *Metafizyka*, III, 998b22.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zofię wolności generalnie identyfikuje się z nauką niemieckiego idealizmu, nie ma bowiem wątpliwości, że historycznie do niej nawiązuje. Jednakże filozoficzny idealizm jest filozofią absolutności, suwerenności podmiotu, dominującego historycznego ludzkiego Ja, któremu implikuje się znaczenie bycia absolutną substancją. Podobnie jak subiektywizm, tak i niemiecki idealizm jest metafizyczny: jest nauką, która bada uniwersum w jego całości i głębi, nauką o całokształcie wszelkiej rzeczywistości. Jeśli ktokolwiek czyni próby przezwyciężenia tegoż projektu filozofii będącej nauką o absolutnej całości, jak ma to miejsce u Kanta, to robi to ostatecznie przecież w imię metafizyki „mającej być nauką" i w imię wolności jako najgłębszej *własności człowieka*. W opozycji znajduje się Idea posiadająca szczególną własność polegającą na oczyszczaniu z metafizyczności, znajdująca się ponad subiektywną i obiektywną egzystencją. Gwarantem jest tu *chorismos*, dzięki któremu nie spotkamy się w niej z żadnym istnieniem w sensie jakiejkolwiek treści albo procesu doświadczenia. To w człowieku zachodzi doświadczenie wolności, człowiek jest jej „miejscem", ale to nie oznacza, że on sam w tym doświadczeniu jest wystarczający. Podobnie jak pasywne doświadczenie zaświadcza o uniwersum przedmiotowego istnienia i razem z całokształtem naszych świadomościowych procesów jest dowodem na istnienie w całości, tak i nasze aktywne doświadczenie jest również świadectwem, ale czegoś, czego nie możemy uznać za „istnienie" w taki sam sposób i w takim samym stopniu, w jakim przyjmowaliśmy i przedstawialiśmy je wcześniej.

Czyż nie znajdujemy się tu dokładnie w obliczu paradoksu negatywnej nauki o Idei, gdzie musi ukazać się nam jej wewnętrzna sprzeczność? Czyż nie musi się nam jawić Idea jako coś zasadniczo nieistniejącego – właśnie z powodu *chorismos*, który zmusza nas, abyśmy bezwarunkowo umiejscowili ją w opozycji względem całości wszelkiego bytu, obiektywnego i subiektywnego? Co jednak pozostaje, po wykluczeniu całości istnienia, jeśli nie absolutna nicość? Czyż nicość, jak udowodnili to liczni logicy i metafizycy, nie jest niemożliwym pojęciem, gdy weźmiemy ją w absolutnym słowa znaczeniu, gdy nie jest rozumiana tylko jako rozdział między rzeczywistościami, jako metoda wyrażania się, jako zwykły sposób używania znaków, które służą do oznaczania przedmiotów? Czy więc nauka nie jest przymuszana tutaj do potwierdzenia, że zawiodła dokładnie tak samo jak niegdyś pozytywny platonizm z tego względu, że hipostazuje niemożliwe, nierzeczywiste, że posługuje się zwykłymi *flatus vocis*?

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W tym tkwi właśnie jedna z pokus języka, który jest stworzony do praktycznego oznaczania tego, co rzeczywiste, że język uczy nas rozumieć nieistniejące przede wszystkim jako przedmiotowe nieistnienie, tzn. jako zwykłe pojęcie relacji, jak zrobił to już Platon w *Sofiście* oraz liczni inni po nim. Przy użyciu pojęcia relacji, stosunku pomiędzy istniejącymi rzeczami, da się również uchwycić oraz umiejscowić nieistnienie. Jednak Platon również wiedział, że nieistnienie się skrywa, że *istotowo* przebywa w skryciu i pierwotnie jawi się nam przede wszystkim w postaci siły determinującej nasze życie, aniżeli jako pojęcie, w które nasza uprzedmiotawiająca myśl chce je zakląć.

W jakim sensie determinuje nasze życie ta odrębna moc, która jest inna, niż przedmiotowości składające się na uniwersum, w nim obecne, wobec których nie pozostaje nam nic innego, aniżeli je po prostu uznać? Powiedzieliśmy już, że dla ludzkiego życia charakterystyczne jest jego powiązanie z całością, że ludzkie życie jest życiem w całości. Nie *ponad* całością, nie w ten sposób, że moglibyśmy objąć całe uniwersum i uprzedmiotowić, je jak od zawsze życzyłaby sobie tego teoria metafizycznie-pozytywna. Ale w ten sposób, że wiemy o wszystkim przeżywanym i przeżywającym, że przynależą one do tego całokształtu realnego działania, że w jakiś sposób, za pomocą pewnego modelu bądź schematu, jesteśmy w stanie zrozumieć to, co się odgrywa w tej całości, że mamy jednocześnie na podorędziu kryteria i środki, które odnoszą się zarówno do tego, co w niej realne, jak i nierealne. Jednakże co z nich tworzy tę całość, do której to całości dostępu nie mamy? Skoro jednak nie jesteśmy w stanie uchwycić całości, skoro całość nie będzie dla nas nigdy autentycznym przedmiotem i substancją, skąd w takim razie bierze się nasz stosunek względem niej? Dlaczego nasze życie nie rozpada się na serie zwykłych niespójnych zdarzeń, ale rozpościera się jakby na jednolitej scenie?

Stosunek ten pochodzi od Idei będącej pierwotnym źródłem, z którego wypływa nasze życie. Każda przedmiotowa i podmiotowa daność poddawana jest krytyce Idei, jest przywiedziona do stosunku z Ideą tym, że ona wypowiada nad nimi swoje *nie*, orzeczenie swej transcendencji. Ludzka wolność nie jest niczym innym, niż drugą stroną transcendencji Idei. Każde nasze ograniczone doświadczenie, każda rzecz, która może pojawić się w naszym skończonym, zamkniętym horyzoncie jest wyłącznie wyrazem braku możliwości osiągnięcia pułapu Idei. Z kolei Idea jest niewypowiadalna i nieuchwytywalna, jest wieczną tajemnicą właśnie z tego powodu, że żadna rzeczywistość nie jest w stanie jej wyrazić, nie jest do niej podobna, że w końcu każdorazowo

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jest nieadekwatna względem niej. Z tego powodu Idea jawi się pierwotnie – jakkolwiek jest tą, która swym oporem jednoczy dla nas wszelkie skończone istnienia – jako coś nieistniejącego, dopóki ujmujemy skończone i przedmiotowe byty jako miarę i jedyną możliwą skalę istnienia, jak to się generalnie dzieje w powszechnie przyjętym sposobie życia. Pomimo iż żyjemy dzięki Idei, to jednak żyjemy odwróceni od niej nie będąc w stanie jej dostrzec.

Idealistyczni ontolodzy, tacy jak Malebranche i Rosmini mocno wyakcentowali to ideowe źródło ludzkiego życia, jak również i sposób, w jaki idea „poprzedza" każde nasze skończone, ograniczone, zmysłowe przeżycia i osądy. Braki w ich ontologii nie polegają na tym, co się im najczęściej zarzuca, mianowicie na niezrozumieniu rzekomo subiektywnego charakteru tego *a priori*, ale raczej na zbytnio obiektywnym rozumieniu idei. Idea jest w ich interpretacji nieskończonym przedmiotem, a jej interwencja w życie duchowe jest osądzaniem polegającym na porównywaniu dwojakiego rodzaju przedmiotów, z jednej strony nieograniczonych, z drugiej ograniczonych. Nieadekwatność, negatywność, którą według tych filozofów idea stawia nam przed oczyma i wprowadza do naszego życia, jest nieadekwatnością bytu zmysłowego względem idei, ustanowiona na bazie równoczesnego oglądu obu. Nasze życie intelektualne polega w przeważającej mierze na wysiłkach uzyskania jedności, na połączeniu nieskończonego podmiotu ze skończonymi predykatami, na osiągnięciu syntezy, która musi mieć formę negacji.

Nie można jednak wyobrazić sobie w ten sposób stosunku między bytem idealnym a ziemskim, światowym. Wyobrażać sobie, tj. stawiać (duchowo) *przed* sobą (co zawsze znaczy zarówno *podług* siebie) można naturalnie tylko przedmioty; idea wszak nie jest pierwotnie ani przedmiotem, ani pojęciem (ponieważ pojęcie na sposób konieczny jest zawsze przedmiotem). Dlatego idea w pierwotnym sensie nie jest również jedynie dialektycznym ruchem, tj. ruchem pojęć w całości indywidualnych sądów, w których wyczerpuje się kontinuum bytowych relacji. Wszystkie pojęcia, według których idea nie jest jedynie tym za pomocą czego widzimy, ale także tym, co w końcu widzimy, są antropomorfizmami. Właściwe jest, gdy pierwotnie oglądamy sami siebie w rzeczach: w nich dostrzegamy swój charakter i stan swojego umysłu, w nich odbija się również nasza natura istot obdarzonych emocjami, tj. istot zakorzenionych w uniwersum ograniczonych rzeczy, urzeczonych nimi i pojmanych przez nie, ale również uzależnionych od nich. W nich znajduje się źródło inspiracji dla naszych intencji, celów i metod, które

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niewątpliwie w pewnym sensie są również tym, na podstawie czego i za pomocą czego widzimy rzeczy. Jednakże to wszystko nie jest ideą, ona jedynie to umożliwia i wytwarza. Idea sama jest tym, co zasadniczo nie ma postaci, pomimo tego, że jest warunkiem, aby cokolwiek (w naszym wyobrażeniu) uzyskało swoją postać oraz granice, jakkolwiek sama przedmiotem obserwacji być nie może. Ściśle rzecz biorąc, idea jest mocą odprzedmiotawiającą, mocą umożliwiającą dystans względem jakiegokolwiek przedmiotu. Ta jej odprzedmiotawiająca moc przejawia się w przedmiotowym obszarze za pomocą obecności ogólnych, odprzedmiotowionych *quasi*-przedmiotów i *quasi*-wyobrażeń, które występując już na samej granicy przedmiotowej bytowości wskazują poza siebie, niemniej jednak ideami nie są, ani się z nimi nie pokrywają. Tym samym pojawia się możliwość uznania prawdziwości fenomenów niektórych treści filozoficznych, które w większości zostały odrzucone przez współczesną psychologię z racji rzekomego braku możliwości ich doświadczenia, jak na przykład przestrzenne formy naoczności (w kantowskim sensie), owo „i tak dalej" pozbawione wszelkiej treści (a wreszcie i wszelkie określone formy geometryczne), o którym Scheler mówił, że przynależy do rysów charakteryzujących człowieka jako takiego. Również kantowska problematyka „twórczej wyobraźni", tj. wyobraźni, która nie tylko łączy zmysłowe treści, ale wytwarza z siebie swego rodzaju syntetyczną scenę, która jednoczy te treści oraz umożliwia ich przeglądanie. Domyślamy się jednak, że twórcza wyobraźnia, dokładnie tak jak czyste wyobrażenie, nie może posiadać żadnej własnej pozytywnej treści, która by nie pochodziła z empirii, ale jest wszak zawarty w nich pewien *negatywny plus* – transcendencja wszelkiej danej treści. Z pomocą czystego wyobrażenia – bez wyrażania sądu – zawsze jesteśmy już pośród jakiegoś konkretnie ujętego oglądu, a więc zawsze już w czymś całościowym, nawet wówczas, gdy ta całościowość nie może być określona treściowo. Używając czystej wyobraźni staramy się rozłożyć to, co prezentuje się nam w doświadczeniu jako złożone, a z kolei złożyć i zjednoczyć to, co jawi się nam jako rozdzielone. Posiłkując się nią zawsze jesteśmy już *za granicami* przedmiotowych i zmysłowych syntez, nie będąc w stanie określić na sposób pozytywny i treściowy żadnego innego elementu nie będącego empirycznym, jak również nie mogąc za pomocą własnych syntetyzujących umiejętności niczego rzeczom narzucić. Jednakże z tego powodu, że czyste wyobrażenia są *entia imaginaria* (wedle opinii Kanta), nie są jeszcze w żaden sposób ideami, ale jedynie śladami oddziaływania idei w naszym pasywnym doświadczeniu. Takim śladem

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jest cały nasz specyficznie indywidualny historyczny świat, do którego w sposób naturalny przynależą niesamodzielne komponenty w postaci „czystych wyobrażeń" oraz „twórczej wyobraźni".

Idea jest faktycznie czystą nadprzedmiotowością, jest czystym wezwaniem transcendencji. Z punktu widzenia przedmiotowości, formy, czy ograniczonej treściowości musi jawić się jako czysta nicość, jako *flatus vocis*. W rzeczywistości jednak wrażenie, przeżycie, a ostatecznie i pojęcie nicości, dokładnie tak jak pojęcie negacji, pochodzi z wezwania idei. Jawi się ona jako *flatus vocis* dopóki w pełni nie przeprowadziliśmy procesu negacji, dopóki jesteśmy odwróceni od niej, tj. dopóki nie przebudziła się w nas nie tylko możliwość wolności, ale sama jej faktyczność. Osiągając to doświadczenie uświadamiamy sobie, iż przedmioty nie są wszystkim. Doświadczenie wolności jest bowiem doświadczeniem nicości realnego świata pozostawionego samemu sobie. Jednakże aż do tego momentu jesteśmy skłoni twierdzić, że wszystko, co w naszym doświadczeniu wydaje się przekraczać rzeczową, treściową, czysto przedmiotową płaszczyznę jest zwykłą fikcją językową, czystym *flatus vocis*, iluzją, która wszak może być w jakiś sposób użyteczna (np. wykorzystywana społecznie w postaci fałszywej ideologii), jednakże brakuje jej wewnętrznego uzasadnienia, wewnętrznej prawdziwości. Z czysto logicznego punktu widzenia (a zarazem i konstruktywnego) działanie takie nie tylko nie jest niemożliwe, ale wręcz całkowicie naturalne, aby wyjaśniać wszelkie *entia imaginaria* jako czysto językowe iluzje. Niniejsze wyjaśnienie niewątpliwie jest prawdziwe pod tym względem, iż od strony czysto przedmiotowej nie sposób zrozumieć i uzasadnić tego typu pojęć. Na przykład niemożliwe jest pomyślenie nicości jako przedmiotowego pojęcia, które nie posiada żadnej zawartości, ponieważ myślenie to popada w sprzeczność starając się jednocześnie afirmować i negować swoją treść. Jednakże to wyjaśnienie nie tylko jest jedyną możliwością, ale jednocześnie staje się koniecznością zredukowania prawdy o człowieku do poziomu zwykłego instynktownie wyczuwanego sukcesu i porażki, do poziomu wyjaśnienia pragmatyzmu, całkowicie lekceważąc podstawowy ludzki składnik, jakim jest doświadczenie, a zatem i całe poczucie wolności. Z naszego punktu widzenia *entia imaginaria* wyjaśniane są jako ślady oddziaływania idei w naszym ograniczonym doświadczeniu. Z kolei iluzje i błędy, do których dochodzi w odniesieniu do nich wynikają z tego, że sprowadzamy do jednego poziomu – tj. poziomu przedmiotowości – to, co do niego w ogóle nie należy.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Idea, mówiąc krótko, tak jak my ją rozumiemy, jest wyłącznie nie-realnością, która nie może być zwyczajnie wyjaśniona jako konstrukt, na który składają się proste realności. Nie może być również przedmiotem kontemplacji, ponieważ w ogóle nie jest przedmiotem. Jest za to niezbędna, aby zrozumieć ludzkie życie, jego wewnętrzną historyczność, doświadczaną w nim wolność. Odsłania się i uwidacznia w nieustannym wezwaniu do przekraczania zwyczajnie danej przedmiotowości i faktyczności, którego zewnętrznym przejawem jest ludzka działalność nastawiona na tworzenie nowego oraz nieustannie powielane wysiłki wydostania się z upadku, do którego przymusza nas trwanie w tym, co zwyczajnie dane. Moc Idei w sensie, w jakim ją rozumiemy, nie polega na byciu absolutną obiektywnością, za jaką była uznawana w swych początkach przez historycznego Platona. Będąc absolutnym przedmiotem Platońska idea jest wezwaniem skierowanym do człowieka, aby umiejscowił się w centrum świata i zapanował nad nim, jak koniec końców i tak czyni za sprawą partycypacji w świecie idei, oraz aby za pośrednictwem idei wiedzy zapanował nad całym inteligibilnym i sensybilnym kosmosem. Ta tendencja platońskiej metafizyki nie była zastosowana ani w pełni wykorzystana w samej filozofii Platona oraz jej recepcji w okresie starożytności i średniowiecza, ponieważ była jeszcze dławiona przez powszechnie występujące pośród ówczesnych ludzi orientacje mityczne lub teocentryczne. Jednakże nowożytna metafizyka wraz ze swoim antropologizmem oraz wolą nastawioną na bezwzględne panowanie człowieka nad bytem przedmiotowym, w połączeniu ze swym naturalizmem oraz konstruktywizmem (technicyzmem) oraz wolą siły jest pełnym rozwinięciem tej tendencji tkwiącej już tutaj w zarodku. W przeciwieństwie do takiej wykładni, platonizm w naszej interpretacji wskazuje nie tylko na godność człowieka, ale również na jej nieprzekraczalną granicę. Przyjmuje władzę nad bytem przedmiotowym, wskazując zarazem, że jego powołaniem jest nie tylko rządzenie, ale również służba. Wskazuje również, że istnieje coś wyższego niż człowiek, z czym istnienie człowieka jest nierozłącznie związane, a bez czego główne źródło historii naszego życia wysycha. Platonizm pojęty w ten sposób jest filozofią zarówno wielce ubogą, jak i bogatą. Jej ubóstwo polega na tym, iż zrezygnowała z dążenia, którego wszak historyczny platonizm nie zrealizował, choć jednak w całej dalszej tradycji prowokował, a mianowicie z dążenia do bycia systemem nauki. Nie powie niczego treściowo pozytywnego czy to o idei, czy to o człowieku. Nie pretenduje również do bycia uniwersalnym kluczem otwierającym zamki wszystkich zagadek. Nie

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

chce zająć miejsca prawdziwie empirycznej nauki, zastępując tym samym jej ograniczone, choć solidne wysiłki jakąś rzekomo gruntowniejszą metodą, jest wręcz odwrotnie, oddaje ona należny szacunek nauce oraz jej autonomii. Pokazuje, że pomimo wszelkich istotnych darów, które nauka przyjęła od metafizyki, należy jednakowo wystrzegać się tego, aby filozofia zastępowała naukę, stawiając wymagania natury przedmiotowego bądź metodologicznego kierownictwa, jak również tego, aby nauka się zabsolutyzowała, stając się metafizyką *sui generis*. Filozofia negatywnego platonizmu jest uboga, ponieważ wie tylko o Jednym, a tego Jednego nie przekazuje bezpośrednio w postaci wiedzy przedmiotowej dostępnej w świecie, którą zawsze można wskazać i przekazać dalej. Negatywny platonizm jest „problematycznie usytuowaną filozofią, która nie może wesprzeć się o nic, co na ziemi, ani na niebie", o czym mówił Kant[16]. Jednakże jest również bogata, ponieważ przechowuje jedną z kluczowych dla człowieka możliwości – mianowicie możliwość uprawiania filozofii oczyszczonej z wszelkich metafizycznych roszczeń. Wskazuje zarazem, że nie sposób wyrugować filozofii z najwłaściwszego dla niej miejsca za pomocą żadnych duchowych czynników, niezależnie od tego, czy są one teoretyczne, czy praktyczne. Ponadto ocala człowiekowi wiarę w prawdę, która nie jest relatywna i „doczesna" nawet wówczas, jeśli nie może być sformułowana na sposób pozytywny treściowo. Dalej, wskazuje, ile prawdy znajduje się w odwiecznym metafizycznym boju człowieka, boju o coś wznioślejszego niż to, co przyrodzone i tradycyjne, boju o wieczne i ponadczasowe. W końcu wskazuje, ile jest prawdy w ciągle ponawianej walce przeciwko relatywizmowi norm oraz wartości, a to wszystko przy jednoczesnej świadomości wrodzonej człowiekowi historyczności i względności jego orientacji w otoczeniu, jego wiedzy i doświadczenia, jego wyobrażeń dotyczących życia i świata.

MACIEJ BORYS

*

* *

UWAGI TŁUMACZA

Negatywny platonizm jest jedną z ważniejszych pozycji w twórczości Jana Patočki. Tekst z początku lat pięćdziesiątych, ostatecznie ukończony oraz oddany do dyspozycji Czytelnika w 1953 roku, skupia w sobie skrótowy przegląd oraz krytykę dziejów tra-

[16] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [w:] *Akademieausgabe*, t. IV, Berlin 1911, s. 452. Zob. pol. przekł. M. Wartenberga: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 42.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dycyjnej metafizyki, sięgając jednocześnie do jej źródeł w poszukiwaniu odpowiedzi na podstawowe filozoficzne pytania o idee, doświadczenie wolności, czy samo rozumienie filozofii. Jest również zarysem, czy lepiej: jądrem autorskiej myśli filozoficznej czeskiego fenomenologa, która formowała się nabierając wyrazistości oraz pełnej dojrzałości w dalszych latach jego twórczości, ostatecznie przerwanej tragiczną śmiercią w 1977 roku, będącej efektem jego działalności opozycyjnej.

Tłumaczenie niniejsze bazuje na najnowszym, tj. trzecim poprawionym wydaniu książkowym dzieła Jana Patočki zatytułowanym *Negativní platonismus*, które ukazało się w Pradze w 2007 roku nakładem wydawnictwa OIKOYMENH z okazji niedożytych setnych urodzin autora.

Wyróżnienia zastosowane w tekście (kursywa, cudzysłowy, pisanie niektórych terminów wielką literą) pochodzą z tekstu źródłowego. Wyjątek stanowią zwroty obcojęzyczne, które w polskim przekładzie również zostały wyróżnione (kursywa).

Obecne w tłumaczeniu przypisy są częściowo zmodyfikowanymi przypisami zapożyczonymi z wydawnictwa czeskiego. Ich modyfikacja była konieczna za względu na dostosowanie ich do potrzeb polskiego Czytelnika.

Przekład jest przejrzany oraz poprawiony przez Ivana Chvatíka – Dyrektora Archiwum Jana Patočki w Pradze (The Jan Patočka Archive) oraz Marka Drwięgę – Profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, polskiego znawcę myśli Jana Patočki, którym autor niniejszego tłumaczenia składa serdeczne podziękowania za poświęcony czas oraz liczne uwagi krytyczne.

Maciej Borys

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

NAD *KARTKAMI SPOD SZTALUGI* STANISŁAWA SOBOLEWSKIEGO

Stanisław Sobolewski, *Kartki spod sztalugi*, Universitas, Kraków 2015.

Na samym początku chciałoby się powiedzieć: *Gloria artis!* Oto bowiem artysta malarz, także pedagog, profesor i współtwórca Wydziału Sztuki krakowskiego Uniwersytetu Pedagogicznego przypomina sobie, że jest również polonistą (absolwentem UJ) i obok licznych konfiguracji barw i światłocieni postanowił pozostawić po sobie „słowo". Leżą zatem przed nami *Kartki spod sztalugi* jako zbiór esejów o charakterze historycznoliterackim, krytycznoartystycznym, a także autorefleksyjnym czy refleksyjnym w szerszym sensie. Czy jest tam jakaś filozofia, filozofia sztuki, twórczości czy po prostu życia? Można ogólnie zakładać, że filozofia, choćby w stanie utajonym, jest wszędzie i we wszystkim – trzeba ją tylko umieć wydobyć. Niech zatem książka Sobolewskiego posłuży jako swego rodzaju „materiał" do poddania analizie tezy o co najmniej ukrytej filozoficzności świata, życia społecznego i kultury.

Punktem wyjścia jest wstępny rozdział pt. *Usprawiedliwienie*. Autor „usprawiedliwia" się, że coś napisał, mimo że jak stwierdza: „nie znosi pisać". Zatem jeszcze jeden przypadek słynnego „Nie chcę, ale muszę". W tym przypadku imperatywem zniewalającym do zrobienia rzeczy nielubianej jest niewątpliwie życiowa potrzeba podsumowania mnogości i bogactwa doświadczeń. Oscylują one między Akademią Sztuk Pięknych w Krakowie a uniwersytecką polonistyką (UJ). Czytamy na stronie 10., że młody dr Franciszek Ziejka wysoko ocenił pracę przyszłego malarza o malarskości poezji Leopolda Staffa. Z ponadczasowego i ogólnego punktu widzenia jest to dowartościowanie interdyscyplinarności, która wielokrotnie gości w omawianej książce.

Perspektywa interdyscyplinarna w poznaniu i tworzeniu znajduje po dziś niebanalne manifestacje. Narzuca się w pierwszej kolejności działalność artystyczna Tadeusza Kantora (zmarłego przed dwudziestu pięciu laty, ale którego dzieł echa nie milkną), który uczynił z teatru malarstwo, a z malarstwa teatr. Możliwe są i inne połączenia, na przykład teatru i wykładu akademickiego. Ostatnio grupa fizyków z Instytutu Fizyki Jądrowej im. Henryka Niewodniczańskiego Polskiej Akademii Nauk w Krakowie-Bronowicach zrealizowała ogromny spektakl pt. *Gwiezdny pył* wystawiony na wielkiej scenie krakowskiego Centrum Koncertowo-Kongresowego. Z innej strony, znakomitym osobowościowym przykładem wielowymiarowej interdyscyplinarności jest głęboko i wszechstronnie wspominany przez Sobolewskiego Stanisław Rodziński, malarz i pedagog, szkolny i akademicki. Ze swej strony pamiętam jak w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego już wieku zaprosiłem profesora Rodzińskiego na zorganizowane przeze mnie na Politechnice Krakowskiej Otwarte Seminarium Interdyscyplinarne. Rodziński

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wygłosił wykład pod tytułem „Sztuka jako poznanie". Epistemologiczny charakter tego wystąpienia nie ulega wątpliwości, zaś rezonans tego tematu w środowisku filozofów sztuki wciąż czeka na wzmocnienie. Może zatem *Kartki spod sztalugi* Stanisława Sobolewskiego, mimo swego „niewinnego" tytułu, przyczynią się do wzmocnienia prób potraktowania sztuki właśnie jako poznania, nie tylko zaś jako przedmiotu wąsko pojmowanej estetyki.

„Każdy nauczyciel jest potencjalnie mistrzem" (s. 13). Na kartkach spod sztalugi pojawia się zatem jeszcze jeden pedagog, licealny polonista i wychowawca Janusz Kaczkowski. Ten niebanalnie zasłużony dla krakowskiego szkolnictwa nauczyciel w indywidualnym życiorysie przyszłego malarza zaznaczył się tym, że nie darował mu nauczenia się na pamięć słynnych wersów wieszcza (zob. *Kartki*..., s. 28–29):

Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi;
Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi.
(Adam Mickiewicz, *Dziady* cz. III)

Niektórzy koledzy i koleżanki Sobolewskiego, dzięki wytrwałości pedagogicznej profesora Kaczkowskiego, też przechodzili przez życie z dokładną znajomością tego przesłania. Wrażliwość historiozoficzna każe wszakże postawić pytanie: Czy wersety Mickiewicza są imperatywem, nakazem czy może raczej problemem? Historia narodu polskiego poucza, jak trudno ukryć, iż „zstępowanie do ognistej głębi" nie kończyło się zazwyczaj pomyślnie. Może zatem należałoby dużo więcej uwagi poświęcić „skorupie"? Licealny polonista tak sprawy wyraźnie nie stawiał, ale też, odnoszę wrażenie, daleki był od bezrefleksyjnego i bezkrytycznego przyjmowania sławnych tekstów sławnych autorów. Tym się przejawia mistrzostwo edukacyjne.

Na *Kartkach* Sobolewskiego, dokładniej na stronie 33, można znaleźć jeszcze strofę bardziej współczesnego autora, Gałczyńskiego, z jego *Pieśni*:

Jesteśmy w pół drogi. Droga
pędzi z nami bez wytchnienia.
Chciałbym i mój ślad na drogach
ocalić od zapomnienia.

Te wersy są nośne filozoficznie w potocznym sensie „filozoficzności", jednak myślę, iż mają i głębszy sens ontologiczny. Wiąże się on ze śmiercią człowieka w świecie. Jeszcze Horacy pisał *Non omnis moriar*. Zatem, jaki jest status człowieka po śmierci fizycznej? Śmierć fizyczna nie oznacza śmierci metafizycznej. Jest jeszcze specyficzny wymiar teologiczny oraz nieco bardziej praktyczny i konkrety styczny wymiar religijny, społeczno-psychologiczny. Na przykład, po śmierci znanego aranżera artystyczno-kabaretowego Piotra Skrzyneckiego mawiano, że „teraz siedzi sobie w niebieskiej (niebiańskiej) kawiarni i popija niebieskie piwo". Metafora – powiedzą – ale może cała Biblia, nie mówiąc o innych świętych księgach, jest pełna metafor. Te metafory są konkretystycznymi „reprezentacjami" (matematycy dostrzegą w tym terminie dodatkową treść i sens!) pewnych jakości aksjologicznych i psychologicznych. Kiedy treści metafizyczne wykraczają (transcendują) poza możliwości języka, potrzebna jest owa metoda reprezentacyjna, przynajmniej pomocniczo, na użytek potocznego ludzkiego

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

porozumiewania się czy też dla umocnienie więzi społecznych. Przecież religia to etymologicznie (re- ligo = silnie wiąże) więź, silna, trwała, nie ulotna więź.

Filozof penetruje bardziej intelektualnie, pojęciowo, analitycznie. Śmierć jest w szczególności nieodwracalnym wyczerpaniem się indywidualnej energii życiowej. Antycypując ten fakt, człowiek szykuje pogrzeby, nagrobki, napisy, które są fizycznie, i w konsekwencji psychicznie, bardziej trwałe niż ludzki organizm, choć one też kiedyś ulegną unicestwieniu. Czy za miliard lat (skończony okres, odcinek czasu!) ktoś będzie pamiętał o Einsteinie? Czy będzie miał kto? Gałczyńskiego „ślady ocalałe od zapomnienia" sugerują jakby coś więcej niż nagrobkowo-tekstową mnemotechnikę ocalania od zapomnienia. Może sam poeta tak daleko czy głęboko nie zamierzał sięgać. Może wielkość poety polega na tym, że jego utwory mogą przekraczać jego ściśle autorską wyobraźnię, ale za to ponad miarę rozbudzać wyobraźnię niektórych czytelników i interpretatorów. Filozof, przynajmniej taki filozof, któremu nieobca jest perspektywa fenomenologiczno-ejdetyczna, taką możliwość niewątpliwie dostrzeże i będzie chciał traktować następstwa fenomenu śmierci człowieka w kategoriach konstytuowania w istnieniu świata ludzkiego. To nie jest tylko używanie „poważnych" słów na miejsce potocznych, lecz fundamentalna (bynajmniej nie fundamentalistyczna!) zmiana perspektywy interpretacyjno-poznawczej. Konieczne, na bardziej zaawansowanym etapie myślenia, jest przejście od języka psychologiczno-mnemotechnicznego do języka ontologiczno-konstytutywnego i aksjologicznego. Znamienne, że nawet psycholodzy, naukowcy odczuwają taką potrzebę (zob. Adam Niemczyński, *O początkach psychologii w Polsce*, „PAUza Akademicka" nr 293, 16 kwietnia 2015).

Świat ludzki (*Lebenswelt*), w odróżnieniu od przyrodniczego kosmosu, jest budowany aktami i wysiłkami świadomości oraz działalności poszczególnych ludzi. To jest swoista „tkanina" zaszłości i jakości podtrzymywana w swoim czasowym istnieniu siłą zbiorowej świadomości i siłą ducha ludzkiego. Ten proces ma charakter gry o zaznaczenie swojego autorskiego udziału. Pamiętam słowa Wiktora Zina, że „mamy to w genach, że walczymy o niezapomnienie zbiorowe naszego autorskiego udziału w budowę świata szeroko rozumianej kultury". To budowanie ma sens ontologiczny, chodzi w nim nie o przelotne „zaistnienie", lecz trwałe istnienie. Poszczególnym ludzkim podmiotom i towarzyszącym im wspólnotom różnie się to udaje, ale pozytywnie aktywni mają zagwarantowane jakieś minimum absolutnego udziału w sensie świata i historii. Jest tak nawet przy założeniu augustyńskiej predestynacji, co pokazuje ontologiczna teologia protestanckiego przecież teologa Paula Tillicha, wyłożona w jego dość przystępnej książce *Męstwo bycia*.

W takim filozoficzno-teologicznym kontekście (gdzie teologia nie jest standardową apologetyką, lecz ontoaksjologią wartości absolutnych) *Kartki* Sobolewskiego są jakby nicią we wspomnianej wyżej tkaninie w odniesieniu do osób tam przedstawianych. Weźmy jeszcze inny przykład człowieka, który odszedł ze świata „w połowie, czy raczej jednej trzeciej, drogi". To ów Ikar z Czechowic (s. 54 i następne). „[...] Z dziesiątego piętra roztaczał się urzekający widok na stary, zimowy Kraków. Wieże kościołów i połacie dachów lśniły bielą śniegu i błyskami sztucznych ogni. Nad głową migotały wabiąco gwiazdy mroźnego nieba, z dołu dolatywał stłumiony szum roztańczonego miasta. Poleciał. Niezauważony – jak na obrazie Breughla. Nie zdążył rozwinąć skrzydeł".

Malowanie piórem, w szczególności wierszem to temat zasługujący na uwagę estetyków. Absolwenci dobrych liceów zapewne do dziś pamiętają *Wysokie drzewa* Leopolda Staffa:

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

O, cóż jest piękniejszego niż wysokie drzewa
W brązie zachodu kute wieczornym promieniem,
Nad wodą, co się pawich barw blaskiem rozlewa,
Pogłębiona odbitych konarów sklepieniem.

Malarz i polonista, jakim jest Stanisław Sobolewski, postanowił wypłynąć na głębsze i trudniejsze wody i wspomagać się z zaskakującym chyba niektórych przynajmniej (małodusznych?) tematem malarskości *Króla Ducha* czy, w ogóle, dramatów mistycznych Juliusza Słowackiego.

Może na początek słówko o ewentualnej filozoficzności tej spuścizny poety. Myślę, że definitywnie sprawę rozstrzyga diagnoza historycznoliterackiego znawcy przedmiotu Juliusza Kleinera: „W *Genesis* i dopełniającym ją ciągu dalszym dzieła filozoficznego Słowacki dał całość swego systemu, chociaż właściwie ani do myślenia ściśle filozoficznego nie był skłonny, ani myśli nie umiał ująć w tok systematyczny, jednolity, konsekwentny. Konstruował tylko poemat filozoficzno-religijny jako typowy romantyk zacierający granice między poezją i filozofią, między sztuką i nauką – jako typowy mistyk nie uznający granic między fantazją i objawieniem, między ukazywaniem analogii a logiką, między rozjaśniającymi tajemnicę blaskami koncepcji ponętnych a zgłębiającym badaniem – jako umysł spragniony pełnego i najwyższego poznania, niezdolny do pogodzenia się z cząstkowością i ograniczonością wiedzy naukowej" (J. Kleiner, *Słowacki*, Ossolineum 1969, s. 263–264).

Zatem jeśli szukać u Słowackiego pierwiastka filozoficznego, to raczej od strony działu filozofii zwanego estetyką. I tu „malarskość dramatów mistycznych Słowackiego" w ujęciu Stanisława Sobolewskiego daje pewną szansę. Zobaczmy.

Autor *Kartek spod sztalugi* pisze:

Poezję Słowackiego bardzo często przyrównywano do malarstwa. Dostrzegano podobieństwa z Rafaelem, Veronesem, Turnerem, Eugeniuszem Delacroix, Gustawem Moreau czy Burne-Jonesem. Bogactwo przytaczanych nazwisk związanych z różnymi przecież kierunkami artystycznymi zdaje się więcej mówić o gustach i poglądach estetycznych, z perspektywy których porównania te padały, niż o dziele poety. Co więcej, zdaje się, że pod hasłem „malarskości" rozumiano różne zjawiska, często właśnie te, które w malarstwie są określane jako „literackie" – motywy fabularne, alegorie, stereotypy nastroju. Pojęcie „malarskości" wypada zatem zawęzić i odnieść do sposobu słownych ekwiwalentów wartości plastycznych i wyznaczanych przezeń ram konkretyzacji wyglądów (używam tego terminu za Romanem Ingardenem – por. *O dziele literackim*, Warszawa 1960; *O budowie obrazu*, Kraków 1946) przede wszystkim, choć nie wyłącznie, wzrokowych, umożliwiających tworzenie spójnej konstrukcji *quasi*-wizualnej, *sui generis* „powidoku", że przywołamy nieprecyzyjnie termin Strzemińskiego. Konstrukcji wynikającej ze zmysłowego odbioru świata otaczającego i opartej na zasobach doświadczeń bezpośrednio na tej drodze nabytych, a tym samym wspólnych w najszerszym sensie pisarzowi i czytelnikowi (*Kartki*..., s. 84).

Nieco dalej znajdujemy w omawianej książce konkretne ilustracje, między innymi „wieloelementowy epizod" będący treścią opowiadania Pafnucego ze *Snu srebrnego Salomei* Słowackiego (akt III, w. 90 i nast.). Przytoczmy za Sobolewskim: „[...] Kolejny obraz tego poliptyku konstruowany jest pełnym światłem, jakby pomnożonym odbiciem w lustrze wody:

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Około dziewiątej rano
Przyjechaliśmy nad duże
Serca wód, wielkie kałuże,
Stawek [...]
Tam starzec z chorągwią złotą
A za nim pomniejsze znaki
Wbrodziły... a wody śpiące

W srebrne się wielkie miesiące
Rozeszły; [...]
(akt III, w. 181–191)

Autor książki komentuje: Oto Pafnucy relacjonuje swoje spostrzeżenia. Spostrzeżenia uczestnika–jeźdźca, który z wysokości siodła spogląda na obraz odbity w lustrze wody. Czy zatem czasownik „wbrodziły" to tylko zaznaczenie czynności rzeczywistej, czy może również, a nawet przede wszystkim, opis sylwetek jeźdźców? Dalej następują bardziej systematyczne analizy kompozycyjno-estetyczne. Ja natomiast chciałbym „przystanąć" nad szczególnym tematem „wody i odbić w wodzie". Był to temat bliski również Mickiewiczowi, zwłaszcza w pięknym i głębokim wierszu *Nad wodą wielką i czystą*. Niektórzy mogą pamiętać estetyczną analizę tego utworu dokonaną przez profesora Władysława Stróżewskiego na niegdysiejszym „Tygodniu filozoficznym" w KUL. Analiza pokazywała spiralnie wielopiętrową czy wielowarstwową strukturę utworu, w kontraście do „jednowarstwowości" wielu utworów współczesnych.

A „woda"? WODA, być może, jawi się jako estetyczne *arche* artystycznej wszechrzeczy, może na spółkę ze światłem?

Jeśli chodzi o Słowackiego i jego pozycję w świecie literatury to powstaje problem: dlaczego tak dobry poeta, i to zupełnie serio, bez sarkazmu Gombrowicza („Słowacki dobrym poetą był" – z *Ferdydurke*), nie jest interesujący dla międzynarodowego świata? Narzuca się odpowiedź: jest tak, ponieważ Słowacki swój niewątpliwy kunszt poetycki użył do „złych" tematów, nieinteresujących dla innych niż polski kręgów kulturowych. Ale przecież, w dzisiejszych czasach, Tadeusz Kantor też jest „prowincjonalny", co nie przeszkodziło w szerokiej światowej renomie. Problem nie jest prosty i nie zamierzam go tutaj rozwijać. Ograniczę się do sugestii: może aspektywne podejście do spuścizny Słowackiego, na przykład ukazywanie malarskości jego utworów dramatycznych, jest pewnym sposobem na uniwersalizację specyficznie polskiego wieszcza?

Kończąc powoli ten niedoskonały, bo daleko niepełny, przegląd wątków i tematów książki Sobolewskiego chciałbym odnieść się jeszcze, choćby pobieżnie do paru spraw. Pierwsza dotyczy pojęcia „pamięci narodowej". Jest w naszym kraju instytucja, która ma to pojęcie w nazwie, jest to oczywiście Instytut Pamięci Narodowej. Jakże wiele zależy od tego, jak szeroko (a może i głęboko?) jest ta nazwa pojmowana. Czy dotyczy ona wyłącznie pamięci rewindykacyjnej w stosunku do podmiotów uznawanych za wrogie względem wartości narodowych, czy może obejmuje ona również ochronę przedmiotów i świadectw będących nośnikami tych wartości? Autor omawianej książki wyraźnie liczył na tę drugą, szerszą opcję semantyczną, odnoszącą się do świadectw i śladów kultury niezależnej w latach 1982–1989 w Polsce. Rozgoryczony pisze na s. 62: „Po dwudziestu latach nie zrobiono nic, by tamten czas utrwalić dla potomnych". Specjalny list wysłany do dyrektora Oddziału Krakowskiego Instytutu Pamięci Narodowej nie doczekał się żadnej odpowiedzi. Ze swojego analogicznego doświadczenia wiem, że oficjalna niewrażliwość na szerszą semantykę terminu „pamięć narodowa"

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nie jest czymś wyjątkowym. Poruszam ten temat w kontekście filozoficznych aspektów książki dlatego, iż od czasów Kanta oraz filozofii lingwistycznej wiadomo ponad wszelką wątpliwość, że świat jest w istotnej mierze „konstruowany" przez język pojęciowy, jaki jest normą komunikacji społecznej. Zatem niefortunne wybory semantyczne mogą negatywnie wpłynąć na rozwój kulturowy społeczeństwa.

Cechą *Kartek spod sztalugi* jest niezwykłe poczucie humoru. Chyba jego największe natężenie czytelnik znajdzie na pierwszych stronach rozdziału-eseju pt. *Mój mistrz* (s. 42 i nast.). Rzecz dotyczy malarskiej inicjacji młodego Stanisława na krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Był to proces ze swoistą „dialektyką", opisany po latach z humorystycznie ujętą wnikliwością niezwykle pouczającą pod względem socjoaksjologicznym. Potwierdza to jednocześnie mój pogląd (wyniesiony być może z mojego zamierzchłego wykształcenia psychologicznego), że humor ma znaczenie poznawcze, że pozwala on lepiej zrozumieć i uchwycić istotę przedstawianej sprawy. Zwłaszcza wtedy gdy ta istota wymyka się przedstawieniu za pomocą prostej deskrypcji.

Stanisław Sobolewski nie uprawia filozofii *explicite*, jednak jego relacje i refleksje stanowią duży potencjał filozofowania w poważnym sensie – zwłaszcza w czasach, w których społeczeństwo wykazuje mniej zrozumienia dla ogólnych, abstrakcyjnych i oderwanych od konkretu roztrząsań. Nawet matematycy dochodzą do wniosku, iż *general should be embodied in the concrete (ogólność powinna być ucieleśniona w konkrecie)* – zalecana reguła dydaktyczna i metodologiczna. Zaś w materii artystycznej można by zakonkludować, iż estetycy i filozofowie sztuki powinni utrzymywać organiczną więź ze sztuką samą. Niewykluczone, że Ingardenowska estetyka fenomenologiczna mogłaby na przykład w syntezie literackości i malarskości znaleźć nowe ożywcze źródło. *Kartki spod sztalugi* są dobrym przykładem w tym zakresie i warto się nad nimi pochylić filozoficznie.

Nie można wszakże zakończyć tego omówienia bez zwrócenia uwagi na ilustracje, oszczędnie pod względem poligraficznym zreprodukowane obrazy Aleksandra Kurcza, Stanisława Rodzińskiego i Zbigniewa Grzybowskiego. Na szczególną uwagę zasługuje okładka przedstawiająca fragment obrazu Stanisława Sobolewskiego *Brama nieba*. Niebieska kaskada ram, a może kartek (?) oraz mały barwny motylek robiący w perspektywie dalszego spojrzenia trójwymiarowe wrażenie jakby usiadł na książce.

EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ
(Kraków)

SZANTAŻ TEORII

Agnieszka Rejniak-Majewska, *Puste miejsce po krytyce? Modernizm i materialistyczna rewizja autonomii sztuki*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2014, s. 244.

W tekście proponuję zastanowić się nad wybranymi kwestiami podejmowanymi przez Agnieszkę Rejniak-Majewską w książce *Puste miejsce po krytyce? Modernizm i materialistyczna rewizja autonomii sztuki*. Autorka jest historykiem sztuki, pracownikiem Zakładu Estetyki na Uniwersytecie Łódzkim i od wielu lat zajmuje się sztuką i teorią modernizmu. Omawiana książka ukazała się w Łodzi w 2014 roku. Poniżej prezentuję treść dwóch rozdziałów tej pozycji, które wzbogacone są komentarzem.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Głównym zagadnieniem poruszanym przez autorkę *Pustego miejsca po krytyce...* jest różnorodność relacji, jakie zachodzić mogą między teorią sztuki a samą sztuką (dziełem sztuki). Rozpoczynając analizę tego zagadnienia Rejniak przywołuje słowa Yve-Alain Boisa, który w książce *Painting as Model*, pisze o nowoczesnym zjawisku „szantażu teorii" (zob. S. Rejniak-Majewska, s. 7)[1]. Bois, jak słusznie pisze autorka, nie miał tu na myśli teorii sztuki w jej tradycyjnym rozumieniu. Zjawisko „szantażu teorii" nie popycha więc do odrzucenia teorii sztuki w ogóle, jednak zwraca uwagę na system, który restrykcyjnością ogranicza możliwość interpretowania i odczytania danego dzieła. Z naciskiem teorii i jej obezwładniającą siłą spotykamy się chyba wszyscy, jako odbiorcy sztuki współczesnej, w momencie, w którym uświadamiamy sobie, że teoria i język zaproponowane przez krytykę zdominowały nas w doświadczeniu estetycznym dzieła.

Bois odrzuca teorie restrykcyjne, gdyż nie służą one ugruntowaniu i przedstawieniu żadnego rodzaju wiedzy, a działają destrukcyjnie na wolność twórczą i żywotność sztuki. Restrykcyjność taka, jak pisze Rejniak-Majewska, charakterystyczna jest dla języków post-strukturalnych oraz dla krytyki ideologicznej, które tworzą coś w rodzaju „podręcznej skrzynki z narzędziami", z której wydobywa się gotowy zestaw kategorii, reprodukując utrwalone schematy teoretyzacji i konceptualizacji (s. 7–8). W takiej ograniczonej i uproszczonej relacji odbiorcy ze sztuką słusznie widzieć można zagrożenie dla jej autentycznego i autonomicznego bycia. Bois, a za nim Rejniak-Majewska, postulują powrót do samego przedmiotu i do jego możliwie czystego doświadczenia. Tym sposobem może udać się przywrócić istotę sztuki, która tkwi wprawdzie w skonceptualizowanym przedmiocie, ale nie w teorii samej.

Wiele z analiz zebranych w książce *Puste miejsce po krytyce...* jest gestem sprzeciwu wobec estetyki lub jest próbą podważenia obecności transcendencji w estetyce, kwestionowaniem przedmiotu estetycznego i nową propozycją myślenia o przedmiotowości w sztuce, o tworzonych w jej ramach związkach tego, co zmysłowe, cielesne i tego, co jest jej znaczeniem (s. 10). A skąd tytuł książki? Jak pisze autorka, „tytuł *Puste miejsce po krytyce?* odnosi się przede wszystkim do [...] podkreślanej dziś utraty stabilnej pozycji i prerogatyw dyskursu komentującego sztukę i dążącego do jej wartościowania. Wskazuje on na brak adekwatnego miejsca i wspólnej, jednoczącej płaszczyzny, na której prowadzona byłaby tego rodzaju krytyka; mówi o osłabieniu jej autorytetu, rozmyciu instytucji oraz form gatunkowych, z jakimi dawniej była związana" (s. 14). Być może, jak sugeruje Rejniak-Majewska, jeśli sama sztuka stała się jakąś nową formą krytyki (czyli performatywnym badaniem społeczeństwa i kultury lub antropologią współczesności), to krytyka jako werbalny komentarz do niej nie jest już nam potrzebna? (s. 14).

JAKA TEORIA SZTUKI?

Mimo uwag powyższych, w książce nie znajdziemy krytyki teorii sztuki jako takiej – autorka zaznacza, że teoria współtworzy dzieła sztuki, ale zwraca też uwagę, że uwiedzenie przez teorię jest tak samo niebezpieczne, jak traktowanie sztuki wyłącznie z perspektywy anty-teoretycznego doświadczenia estetycznego, czysto zmysłowego smaku i gustu. Autorce chodzi o zastanowienie się nad historią filozofii sztuki i po-

[1] Y-A. Bois, Painting as Model, Cambridge 1993, s. xi–xii.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cząstkami jej teorii w nowoczesnym, dwudziestowiecznym wydaniu. I tu ważny głos zabrał Bruno Latour, który w eseju *What is Iconoclash? Or is there a World Beyond The Image Wars*[2] wskazuje, że teoria i namysł nad sztuką są potrzebne, jednak zachodzi wielka potrzeba uczynienia ich „bardziej kosztownymi", wymagającymi wysiłku, refleksji, a także kompetencji intelektualnych, które nie mogą być zastąpione powielaną kalką pojęciową. Krytyka nowego post-strukturalistycznego języka zwrócona jest przeciwko „taniości" i bezwartościowości prowadzonych nad sztuką dywagacji. Podążając za intuicją Latour i Rejniak-Majewskiej, możemy dołożyć tu jeszcze zarzut ilości produkowanych „kalkowych" wypowiedzi o sztuce, wypowiedzi, które – dla samego dzieła – lepiej byłoby, żeby nie powstały.

W wielu miejscach *Pustego miejsca po krytyce...* znajdujemy odtworzenie historycznych dyskusji i przypomnienie argumentów, jakie padały, gdy ustalała się obecna pozycja krytyki i estetyki. Jednym z teoretyków odrzucających transcendencję sztuki był Theodor Adorno, który podkreślał, że sztuka sama jest częścią rzeczywistości, którą krytykuje. Zdaniem Adorno, doświadczenie sztuki jest raczej sposobem ujawnienia się społecznych mechanizmów władzy, kodów symbolicznych lub ideologii (s. 17), niż formułowaniem faktycznych opinii o sztuce. Temu poglądowi próbuje dać opór Irit Rogoff, która rozszerza znacznie rozumienia i wartości sztuki, podkreślając, że chociaż dawne podziały na to, co artystyczne, naukowe i teoretyczne, straciły dzisiaj ważność, to krytyka nadal wiele mówi o sztuce, pod warunkiem, że potrafi powrócić do rzeczy samej i do jej indywidualnego doświadczenia.

REPRESYJNOŚĆ SZTUKI – ADORNO

Teorią Adorno autorka zajęła się osobno w rozdziale *Krytyka podmiotu i obrona dzieła. Dialektyka autonomii w estetyce Theodora W. Adorno*. Refleksje zawarte w rozdziale dotyczą nie tylko samej sztuki, ale również rozumienia podmiotowości i człowieka. Autorka zestawia spostrzeżenia filozofa w kreatywny i intersujący sposób, wydobywając z nich ciekawe konsekwencje. Mottem rozdziału są słowa Adorno, który w *Dialektyce Oświecenia* pisze: „Straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić sama sobie, by stworzyć jaźń, tożsamy, nastawiony na osiąganie celów, męski charakter człowieka, i coś z tej pracy powtarza się nadal w każdym dzieciństwie" (s. 47). Adorno przypomina wielokrotnie tezę o represyjnych źródłach powstania podmiotowości. Stworzenie samodzielnego, samoświadomego człowieka wymusza i zakłada przemoc na sobie samym; zakłada stłumienie w sobie tego, co Adorno nazywa w człowieku jego „wewnętrzną naturą".

Celem, jaki stawia sobie Adorno, jest podważenie romantycznej koncepcji źródłowej i subiektywnej „przestrzeni wewnętrznej". Jeśli poszukujemy w tej przestrzeni obiektywności i stałości, jesteśmy skazani na niepowodzenie, ponieważ owa wewnętrzność jest rodzajem historycznego więzienia, w którym istnieje wyłącznie pozór trwałości. Mimo tej krytyki, filozof konsekwentnie broni autonomii jednostki, tak jak broni autonomii dzieła sztuki w jego jednostkowym byciu. Rozwiązania, jakie proponuje Adorno, mają nie tylko charakter estetyczny (powiązany z dziełem sztuki), ale dotyczą

[2] B. Latour, *What is Iconoclash*? *Or is there a World Beyond The Image Wars* [w:] *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, ed. by B. Latour, P. Weibel, Cambridge, 2002, s. 25, cyt. za: A. Rejniak-Majewska, *Puste miejsce po krytyce?*, dz. cyt., s. 8.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

całej rzeczywistości, angażując również problematykę ekspresji cierpienia, która pełni tu rolę przypomnienia „tego, co nieme" (s. 56), a co widoczne w sztuce.

Doświadczenie estetyczne rzeczywistości, dzieła i natury, pełni funkcję otwarcia na to, co minione, a co może być przypomniane z okresu „przedpodmiotowego". W doświadczeniu estetycznym mamy kontakt z przestrzenią, w której możliwe jest odzyskanie przez podmiot dostępu do jego prawdziwej natury. Tak, jak dynamiczna jest natura, tak dzieło sztuki jest dynamicznym związkiem swoich elementów, które wchodzą z sobą w relacje i wzajemnie się zapośredniczają. Celnie zauważa Rejniak-Majewska, że taki powrót do natury jest jednocześnie powrotem do rzeczy, do dzieła sztuki i obaleniem fałszywej władzy języka, stojącej u podstaw jego restrykcyjności wobec sztuki. Tym samym doświadczenie estetyczne ma moc odwrócenia przemocy. Jednak proces taki może mieć również swoje drugie oblicze, ponieważ wyzwalając podmiot, dzieło staje się zamknięte, zakończone i wytworzone, staje się dziełem „dla podmiotu".

FORMY DOMINACJI I PRZEMOCY

Różne formy sztuki w różnym stopniu pokazują i realizują dominację i przemoc. W szczególnie dużym stopniu czyni to sztuka klasyczna o czystej i wyznaczonej kanonem formie. Tu wcieleniem zasady panowania jest sama forma i wyraźne oddzielenie jej od przypadkowości świata natury. Adorno pisze: „Im forma jest czystsza, im wyższa jest autonomia dzieł, tym bardziej są one okrutne"[3].

Do jakich przykładów sięga filozof? Adorno krytykuje szczególnie muzyczną twórczość Strawińskiego, pisze o dziele *Święto wiosny*, które ma opierać się przede wszystkim na bezpośredniej zmysłowej stymulacji, przy rezygnacji z formy rozumianej jako intencjonalne złożenie struktury wewnętrznej (s. 59). Czytamy: „Nie tylko temat *Święta wiosny*, jakim jest ofiarniczy rytuał, ale przede wszystkim jego warstwa muzyczna, z jej «prymitywnym» mechanicznym rytmem, oznacza zdaniem Adorna regresywne utożsamienie się z «barbarzyństwem», z kultem przyrodniczych mocy, które jednostkę każą złożyć w ofierze «na ołtarzu zbiorowości»" (s. 59). Dla Adorna dzieła Strawińskiego są odbiciem rytualnej przemocy.

W książce Rejniak-Majewskiej znajdujemy interpretację poglądów Adorna, z którymi autorka nie zgadza się w pełni, pisze, że: „pytanie, jaka sztuka zasługuje na miano refleksyjnej i krytycznej, nie znajduje [...] jasnego rozstrzygnięcia – Adornowska metoda «myślenia sprzecznościami» nie prowadzi w tej kwestii do czytelnego rozwiązania i nie daje jednoznacznych kryteriów. Powtarzane przezeń retoryczne zabiegi hiperbolizacji, mimetycznego upodobnienia i zwierciadlanych odwróceń świadczą raczej o upodobaniu do paradoksów" (s. 60).

„WYNALEZIENIE WOLNOŚCI" I PÓŹNA NOWOCZESNOŚĆ SZTUKI

Czy historia estetyki jest historią zdobywania wolności (przez sztukę, odbiorcę, artystę...)? Wiele wskazuje na to, że tak. W *Puste miejsce po krytyce*... przypomniane zostało pojęcie „wynalezienia wolności" filozofa Jeana Starobinskyego[4]. Agnieszka

[3] Th. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 93.

[4] Por. J. Starobinsky, *Wynalezienie wolności 1700–1789*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2006.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Rejniak-Majewska w tym kontekście patrzy na dokonania Kanta i Schillera. Wnioski wydają się interesujące – powiązania między pojęciem „wynalezienia wolności" a estetyką Schillera widoczne są w użyciu „wolności w zjawisku", zaś u Kanta w „wolnej grze intelektu i zmysłowości". W sformułowaniach tych znaczącą wartość odgrywa uświadomienie wolności. Koncepcje Schillera i Kanta wprowadzają także dystans pomiędzy dziełem sztuki a artystą, właśnie w uświadomieniu wolności, pokazują przygodność dzieła i przyjemność związaną z nim, jako urzeczywistnieniem wolności (s. 21). Zestawiamy więc ze sobą pojęcia piękna i wolności, które w podobny sposób mogły realizować się w podmiocie. Nowa koncepcja piękna i wolności nie mówi dużo o jego sposobie działania, lecz przede wszystkim proponuje kulturze nowe podejście do samego podmiotu: wolność, podobnie jak piękno, było wynikiem wewnętrznej duchowej potrzeby. Stąd pięknem tłumaczyć można było walkę o wolność (także w sztuce).

Zagadnienie związku wartości estetycznych z etycznymi, poruszone przez autorkę książki nasuwa wiele różnych przemyśleń i wątpliwości. Autorka nie pokazuje tu, że sztuka posiada związki z etyką, lecz że estetyka od samego swojego początku miała bardzo silny związek z polityką. Za fasadą optymistycznego związku między pięknem a wolnością stać więc mogą liczne założenia o elitarności wolności. Można też pisać tu o zdarzającej się wolności (jako wydarzeniu, a nie trwałym stanie), ponieważ zakładając jej utożsamienie z pięknem, możemy wysunąć konsekwencje: wolność jak piękno wydarza się w człowieku i jest chwilowa. To potwierdzałyby słowa Herberta Marcusego, który twierdził, że w momencie utworzenia autonomicznej sfery artystycznej (oderwania sztuki od życia codziennego) „wartości takie jak człowieczeństwo, radość, prawda, solidarność zostają wyparte z rzeczywistego życia i zachowane w sztuce" (s. 25).

SZTUKA – TO, CO JEST WYTWOREM NAS SAMYCH

Mayer Schapiro przekonany był, że społeczne podstawy i funkcje sztuki nowoczesnej są inne niż w czasach dawniejszych. Od momentu, kiedy artyści sami zaczęli zabierać głos w sprawach aktualnych i manifestować własne postawy, rola sztuki jako sfery publicznej wypowiedzi stała się jednym z niezbędnych czynników demokracji[5]. Począwszy od znakomitego polemicznego eseju *Nature of Abstract Art* (1937), Schapiro zwracał uwagę na społeczne podstawy artystycznych zjawisk: każda twórczość, zarówno przedstawiająca, jak i abstrakcyjna, jest świadectwem wolności ludzkiego umysłu w jego zdolności wyrażania nastrojów i ustanawiania odrębnego, formalnego porządku.

Ta teoria prezentuje sztukę jako obszar wolnego działania, na przekór współczesnej rzeczywistości zdominowanej przez ekonomię. W opozycji do bezosobowego charakteru przemysłowej produkcji, twórczość artystyczna staje się sferą dopuszczającą spontaniczność, osobistą identyfikację i zaangażowanie. Obrazy i rzeźby, pisał Schapiro, są „ostatnimi wykonanymi własnoręcznie, osobistymi przedmiotami w naszej kulturze. Niemal wszystko poza tym produkowane jest przemysłowo, masowo, w systemie podziału pracy. Niewielu ludzi ma szczęście tworzyć coś, co wyraża ich samych, co w całości jest wytworem ich umysłu i rąk" (s. 29).

---

[5] M. Schapiro, *The Value of Modern Art (1948)* [w:] *Worldview in Painting – Art and Society. Selected Papers*, New York 1999, s. 153–154.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

STRZEMIŃSKI

Tekst *Fizjologiczny materializm i humanizm widzenia. Historia oka według Strzemińskiego* odnosi się przede wszystkim do teoretycznych prac Władysława Strzemińskiego, ale również do jego działalności artystycznej. W pracach Strzemińskiego wyraźne są próby zobaczenia (ujawnienia?) samego procesu widzenia, szczególnie w cyklu malarskim *Powidoki*. Dzieła te świadczą o centralnej roli, jaką kwestie wzrokowe zajmowały w jego badaniach.

Uwagi Strzemińskiego o widzeniu są wielce oryginalne, przeplatają się w nich wątki filozoficzne, fizykalne, obserwacje historyczne oraz – w dużej mierze – socjologiczne i kulturowe. Widzenie przedmiotów nie jest dla niego tym samym, co ich postrzeganie, w widzeniu realizuje się bowiem pewna płynność (s. 174), dynamika i dialektyka. Pod tym kątem – sposobu widzenia – Strzemiński opisał najważniejsze nurty artystyczne w historii sztuki, pisał o renesansie, o impresjonizmie i innych. „W *Teorii widzenia* historia sztuki okazuje się zatem historią oka – opisem różnych «systemów wzrokowych», które wpisane są w ramy dziejów powszechnych i ujęte z perspektywy historii społecznej" (s. 177). Można nawet powiedzieć, że dla Strzemińskiego priorytetowe i pierwotne są zmiany dziejowe w sposobie widzenia, które dopiero tworzą kolejne historyczne okresy sztuki (okresy zmieniającej się formy). Najogólniej, zdaniem Strzemińskiego, historia pokazuje, że różne sposoby widzenia koncentrują się najpierw na przedmiocie (tak wytyka się cel w postaci możliwie pełnego jego ujęcia), by w kolejnych wiekach rozwoju oddalić się od przedmiotu, wejść w wieloznaczność i skoncentrować się na drobiazgowych, subtelnych zjawiskach wzrokowych (np. w impresjonizmie). Pomimo rozwoju, nie mówimy tu o postępie: z punktu widzenia dziejów, żaden z systemów widzenia nie jest obiektywnie bardziej trafny lub bliższy prawdzie. Ponadto dzieła posiadają utrwalone wewnętrzne zasady, których poznanie jest kluczem do ich zrozumienia, a owe wewnętrzne zasady nie są czymś przypadkowym, lecz wynikają z dialektycznych przeciwieństw zawartych w dziele, są jego aspektami indywidualnymi. Historia malarstwa nie jest historią mimetyzmu lub historią prób ukazania przedmiotu, lecz jest chwytaniem zmieniających się zasad widzenia, malarstwo jest autorefleksyjne, wydobywa zmieniające się uwarunkowania samego siebie.

U Strzemińskiego zmienia się oko (widzenie), ale również same formy widzenia, stąd sztuka nie jest autonomiczną dziedziną formy świadomie kształtowanej na przekór rzeczywistości, lecz jest rzeczywistością samą. Strzemiński nie rozważa problematyki widzenia z perspektywy czysto artystycznej czy malarskiej, „oko Strzemińskiego" nie jest wyłącznie teoretycznym tworem, czystym zamysłem – ciągle zachowuje ono skupienie na zmysłowej powierzchni rzeczy, jest rozumiane jako organ fizyczny, podlegający przede wszystkim prawom fizjologii.

Krytyczne spojrzenie na teorię Strzemińskiego jest szerokie, zachodzi w tej teorii – jak twierdzi autorka – pewna niewspółmierność między samą problematyką rozwoju widzenia a ogólną ramą dla historii powszechnej, czasem to silne powiązanie i terminologia marksistowska sprawiają wrażenie sztucznych i wymuszonych. Mowa jest przecież u Strzemińskiego o walce klas, o siłach wytwórczych i gospodarce towarowej. Jednak, czy prace te są pracami ideologicznymi? U Strzemińskiego znajdujemy ponadto ambiwalencje i sprzeczności. Mimo że postuluje on powrót do humanizmu, to jednak, w duchu behawiorystów, sugeruje możliwość wyłącznie przedmiotowego (niejako anty-humanistycznego) ujęcia procesów widzenia. Ale, warto wspomnieć, behawioryzm

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jest tu używany celowo, by uchronić się przed radykalnym subiektywizmem. Tak więc mimo behawioryzmu, w samej sztuce powinniśmy szukać elementów obiektywnych, a także kierować się, jak sam pisze w *Aspektach rzeczywistości*, zasadami „celowości, równowagi, organizacji i konstrukcji". Rejniak-Majewska komentuje w myśl Strzemińskiego: „Dopiero [...] w praktycznym, zorganizowanym działaniu ukazuje się jego [tj. dzieła – W.R.] logiczna struktura, bez której skazane zostaje na powrót do stanu amorficznej materii, do pierwotnego bezładu".

U Strzemińskiego nie znajdujemy też żadnych uwag dotyczących odkryć z dziedziny psychofizjologii percepcji i widzenia, które łączą się z wprowadzeniem nowych technik obrazowania, na przykład filmu i fotografii. Te braki robią wrażenie dużego niedopatrzenia w kontekście mocno eksponowanego malarstwa (będącego wyrazem „cielesnego widzenia" s. 192). Mowa tu nie tylko o filmie i fotografii, ale również wszelkich aspektach przyspieszającego i komplikującego się życia.

Jak do tej różnorodnej i niejednolitej teorii dopasować prace malarskie Strzemińskiego? Chociaż w swoich pismach artysta kładzie nacisk na racjonalność, jego prace znacznie wyrastają poza systemowe urzeczywistnienie autorskiej teorii widzenia. Widzimy to zarówno w abstrakcyjnych kompozycjach, jak i w pracach wyraźnie figuratywnych, dostrzegalna jest także – na co wskazuje Rejniak-Majewska – charakterystyczna płynność ruchu ręki, odzwierciedlająca płynność i dynamikę procesu widzenia.

Poza zaprezentowanymi powyżej zagadnieniami, w książce poruszany jest szereg ważnych dla sztuki kwestii, które zebrały się na następujące rozdziały: *Estetyczne iluzje wolności? O autonomii sztuki w dobie późnej nowoczesności, Krytyka podmiotu i obrona dzieła. Dialektyka autonomii w estetyce Theodora W. Adorno, Obraz jako sytuacja – tragizm, podmiotowość i malarstwo według Barnetta Newmana, Ciężar doświadczenia i próżnia przestrzeni miejskiej. Tilted Arc Richarda Serry, Puste miejsce po kulturowych mandarynach. Krytyka sztuki i język teorii, Gra przemilczanego – muzealny demontaż Josepha Kosutha, Niesubordynacja faktów materialnych. Informe Bataille'a – praktyka wizualna, krytyka, estetyka, Fizjologiczny materializm i humanizm widzenia. Historia oka według Strzemińskiego, oraz Między konstrukcją a recyclingiem – o projektach typograficznych Kurta Schwittersa*.

WOJCIECH RUBIŚ
(Kraków)

NOWA KSIĄŻKA Z WCZESNYCH DZIEJÓW TOMIZMU

Dawid Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, s. 178.

W serii *Opera Philosophorum Medii Aevii, textus et studia*, t. 15, ukazała się niedawno monografia poświęcona jednemu z najważniejszych sporów metafizycznych i antropologicznych, jakie toczyły się w XIII wieku, w dobie najlepszego rozwoju filozofii scholastycznej w Europie Zachodniej, sporu o metafizyczną strukturę bytu ludzkiego i naturę formy człowieka - duszy rozumnej. Autorem rozprawy (wydanego drukiem doktoratu) jest Dawid Lipski, uczeń prof. Artura Andrzejuka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który napisał do tej książki wstęp. Praca, obroniona w roku 2014, została wyróżniona przez Radę Wy-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

działu, a jej wydanie drukiem wzbogaca naszą wiedzę na temat filozofii w drugiej połowie XIII stulecia.

Spójrzmy na dzieje problemu. Prawdopodobnie w roku 1270, w Paryżu, odbyła się debata uniwersytecka poświęcona tytułowemu problemowi, w której brał udział najwybitniejszy scholastyk, twórca nowej metafizyki, opartej na głęboko przemyślanym arystotelizmie, św. Tomasz z Akwinu z zakonu dominikanów oraz Jan Peckham, późniejszy arcybiskup Canterbury, franciszkanim nawiązujący do tradycji neoplatońskiej i augustyńskiej. W debacie brali udział liczni uczeni, a prawdopodobnie nawet biskup paryski Stefan Tempier, który kilka lat później wydał swój słynny *Syllabus* błędów doktrynalnych, będący sprzeciwem wobec nadmiernego arystotelizmu niektórych pisarzy chrześcijańskich.

Spór Peckhama i Tomasza dotyczył zwłaszcza metafizycznej struktury człowieka, powszechnego hylemorfizmu, ale wymagał sięgnięcia do problematyki istnienia, możności i aktu oraz wielu innych, zasadniczych pojęć i kategorii filozofii bytu. Aby kompetentnie zrelacjonować dyskusję, która toczyła się w samym sercu chrześcijańskiego świata zachodniego, na najważniejszej uczelni, z udziałem najwybitniejszych umysłów, w oparciu o najsłynniejsze traktaty naukowe i oddziałującą aż do czasów nam współczesnych, nie wystarczy przytoczyć samego jej przebiegu. Autor świetnie sprostał temu zadaniu. Przedstawił tło problemu, ukazał rozwój problematyki od Platona i Arystotelesa, wskazał na złożone korzenie chrześcijańskiego neoplatonizmu i neoaugustynizmu w XIII wieku, opisał prostotę syntezy tomistycznej. Korzystając z łacińskich źródeł, Dawid Lipski sięgnął także do najważniejszych opracowań tematu. A było to zadanie trudne, bo mediewiści pisali o tych sprawach dużo, ale często nie zgadzali się ze sobą w podawanych interpretacjach. Opinie te autor książki konfrontuje, wyjaśnia, rozstrzyga. Robi to dojrzale i przekonująco.

Praca jest kompetentna, odważna, ale uzasadniona. Autor ma swoje zdanie. Podzielona została na cztery rozdziały i liczne mniejsze części, które pozwalają łatwo poruszać się po niezwykle złożonej problematyce metafizyki XIII wieku. Z tych racji książkę czyta się bardzo dobrze, należy ona tym samym do najważniejszych studiów poświęconych dyskusjom wokół powstającego wówczas tomizmu i powinna znaleźć trwałe miejsce w bibliotekach, w których ceni się filozofię scholastyczną.

Dla tomisty dodatkową wartością pracy jest ukazanie jasności, przenikliwości i oryginalności dzieła św. Tomasza na tle sporów, jakie toczyły się wówczas i później wokół jego filozofii. O ile poglądy Peckhama były synkretyczne, często niejasne, nadmiernie skomplikowane i niekonsekwentne, zarówno co do języka, jak i budowanej koncepcji metaficznej, to tomizm wychodzi z tej debaty zwycięsko: nie tylko stanowi dojrzałą, twórczą przebudowę arystotelizmu, ale ponadto zachowuje wszystko to, co w augustynizmie i platonizmie miało wartość dla filozofii chrześcijańskiej. Tomizmowi brak skrajności, godzi ze sobą naturę i teologię, nie popadając ani w nadmierny spirytulizm, ani w awerroistyczny naturalizm. To główna przyczyna jego sukcesu, pomimo oburzenia środowisk franciszkańskich, które obawiały się greckiego determinizmu mechanistycznej wręcz natury. W tomizmie jednak także można opisać wszystkie treści teologii katolickiej, jak i w augustynizmie (a nawet lepiej) i to tomizm zwyciężył w tym sporze, mimo że Peckham zwalczał Tomasza do końca życia i ogłosił potępienie jego niektórych poglądów, zwłaszcza tezy o jedności formy substancjalnej w człowieku (Stolica Apostolska nie zatwierdziła tych decyzji). Oczywiście – zauważa Autor – taka

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rywalizacja dominikanów i franciszkanów, w której ścierały się różne tezy filozoficzne bardzo ożywiała debatę w nauce pod koniec XIII wieku.

Franciszkanie nie chcieli rezygnować z zasady boskiej iluminacji, racji zarodkowych, niezależności i wyższości odrębnej duszy wobec materii. Ich koncepcja wielości form substancjalnych (wzięta od Awicebrona) została potem poddana krytyce nawet w magisterium Kościoła, ale niezwykle ciekawe byłoby jeszcze prześledzenie – które nie należało już do zakresu badań Autora rozprawy – na ile wracała w zmienionej formie u Kartezjusza (koncepcja materii duchowej odróżnianej od materii bytów fizycznych mogła jakoś inspirować pomysł wyróżnienia *res cogitans* obok *res extensa*), aby potem być zlaicyzowaną przez Spinozę i jego naturalistycznych następców. Związki filozofii nowożytnej z jej średniowiecznymi poprzednikami wydają się niezwykle fascynujące.

Na koniec warto dodać, że Dawid Lipski nie tylko relacjonuje przebieg sporu, ale również ukazuje jego tło historyczne i okoliczności związane z działalnością uniwersytetów w Paryżu i Oksfordzie. Takie analizy dodają pracy wartości. Podobnie wysoko należy oceniać bardzo dobry język polski prowadzonych wywodów, wolny od tak częstych dziś kolokwializmów i powtórzeń. Praca o jedności formy substancjalnej zasługuje zatem na szczere polecenie nie tylko jako fachowa monografia z dziejów scholastyki, ale również jako uzupełnienie podręczników z historii filozofii w jednym z najważniejszych poruszanych w nich tematów.

MARCIN KARAS
(Kraków)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KSIĄŻKI NADESŁANE

Antropologia. *Dydaktyka filozofii*, tom I, red. Stanisław Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 289.

Krzysztof Czerniawski, *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy: Dummett, Putnam, Wright*, Ośrodek Badań Filozoficznych, Warszawa 2014, s. 298.

Filozofia religii. *Dydaktyka filozofii*, tom II, red. Stanisław Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 386.

Filozofia przyrody. Dydaktyka filozofii, tom II, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, Dariusz Dąbek, Justyna Herda, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 473.

Forum Philosophicum. International Journal for Philosophy, vol. 19, number 1, Spring 2014, Akademia Ignatianum, Kraków, s. 164.

Forum Philosophicum. International Journal for Philosophy, vol. 19, number 2, Autumn 2014, Akademia Ignatianum, Kraków, s. 165–268.

Abraham Joshua Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. Katarzyna Wojtkowska, Punctum. Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Warszawa–Łódź 2014, s. 199.

Rafał Solewski, *Skrytość piękna. Idealizm i problem tożsamości w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, Kraków 2015, s. 227.

Piotr Warzoszczak, *Fikcjonalizm modalny*, Ośrodek Badań Filozoficznych, Warszawa 2014, s. 332.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

NOTY O AUTORACH

Filip Kobiela – dr, absolwent filozofii UJ, członek PTF, zajmuje się ontologią, filozoficzną teorią gier i metafilozofią, opublikował książkę *Filozofia czasu Romana Ingardena.*

Markus Lipowicz – dr nauk społecznych, adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie, zajmuje się socjologią teoretyczną, postmodernizmem w teorii społecznej, kondycją chrześcijaństwa we współczesnej kulturze.

Adriana Warmbier – dr, adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się filozofią człowieka, etyką i filozofią współczesną, obecnie prowadzi badania w ramach programu NCN „Współczesna formuła podmiotowości w perspektywie fenomenologiczno-analitycznej".

Elżbieta Walerich – mgr filologii romańskiej, doktorantka na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się nowożytną i współczesną filozofią francuską.

Bogumił Strączek – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie, zajmuje się filozofią kultury.

Natalia Anna Michna – doktorantka w pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się filozofią hiszpańską, filozofią sztuki, estetyką, historią sztuki i literaturą iberoamerykańską; pisze pracę doktorską na temat idei katastroficznych na przełomie XIX i XX wieku w Hiszpanii i w Polsce.

Jacek Grzybowski – ks. dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zajmuje się historią filozofii (m.in. myślą Dantego, filozofią Jacquesa Maritaina), filozofią polityki i filozofią kultury.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Marek Drwięga – prof. dr hab., kierownik Zakładu Etyki Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią współczesną; autor książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów filozofów francuskich (Ricoeur, Michel Henry).

Maciej Borys – absolwent filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie, obecnie pracuje w Archiwum Jana Patočki w Pradze, zajmuje się filozofią Patočki i przekłada jego prace na język polski.

Eugeniusz Szumakowicz – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii na Wydziale Fizyki, Matematyki i Informatyki Politechniki Krakowskiej, wykłada też w Międzynarodowym Studium Doktoranckim Instytutu Fizyki Jądrowej PAN im. H. Niewodniczańskiego w Krakowie, autor ponad 40 publikacji naukowych w tym trzech książek: *Granice sztucznej inteligencji* (2000), *Świat przyrody, świat człowieka* (2007), *Intelektualny spacer po matematyce z domieszką filozofii* (2012).

Wojciech Rubiś – doktorant w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się kognitywistyką, filozofią społeczną, cybernetyką i muzyką jako wykonawca i twórca.

Marcin Karas – dr hab., profesor w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się myślą średniowieczną (św. Tomasz z Akwinu, Ockham), liturgiką, historią idei, myślą Teilharda de Chardin.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

SPIS TREŚCI TOMU XLIII

Artykuły

	zesz.	str.
Zbigniew Ambrożewicz, *Josiah Royce: od idealistycznego panteizmu do idealistycznego personalizmu*	2	75
Beata Antoszewska, Urszula Bartnikowska, Katarzyna Ćwirynkało, *Godność człowieka z niepełnosprawnością: perspektywa pedagogiki specjalnej*	3	103
Katarzyna Barska, *Ontologiczna problematyka negacji. Negatywne stany rzeczy w ujęciu Władysława Stróżewskiego i Romana Ingardena*	1	35
Urszula Bartnikowska, Katarzyna Ćwirynkało, Beata Antoszewska, *Godność człowieka z niepełnosprawnością: perspektywa pedagogiki specjalnej*	3	103
Michał Bizoń, *Powstawanie pojęcia woli u Platona: 'boulesthai', 'boulesis' i 'airesis' w Hippiaszu Mniejszym*	2	41
Anna Brożek, *Pięć nieporozumień dotyczących rozumienia muzyki*	1	117
Wojciech Czabanowski, *Maksymy Wezyra Ptahhotepa – wyraz ideologii klasy urzędniczej okresu Starego Państwa*	3	135
Dominika Czakon, *Gombrowicz i filozofia. Uwagi do koncepcji sztuki pisarza*	1	133
Katarzyna Ćwirynkało, Urszula Bartnikowska, Beata Antoszewska, *Godność człowieka z niepełnosprawnością: perspektywa pedagogiki specjalnej*	3	103
Marek Drwięga, *O subiektywnej fenomenologii Jana Patočki*	4	151
Jacek Grzybowski, *Obywatelskość i cnota – niepodważalny związek polityki i etyki w starożytnej Grecji*	4	125
Michał Haraburda, *Realizm Rogera Bacona oparty na nauce o perspektywie*	1	99
Małgorzata Jankowska, *Życie to wyzwanie. Pamięci profesora Andrzeja Grzegorczyka*	1	5
Artur Jochlik, *Pojęcie przyczynowej relacji w systemie Hegla*	3	5
Filip Kobiela, *Z ontologii gry w szachy. Uwagi na kanwie rozważań Romana Ingardena*	1	61
Filip Kobiela, *Podmiotowe uwarunkowania wolności realnej. Wokół Ingardenowskiej wersji kompatybilizmu*	4	5
Romana Kolarzowa, *Zwidy, majaki, powidoki, czyli meandry postpamięci. Między Dominickiem LaCaprą a Giorgio Agambenem*	3	123

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

	zesz.	str.
Jerzy Kopania, *Henryk Elzenberg i tragizm religijnego materializmu*	3	53
Katarzyna Kornacka, *Ja, Inny i (Nie)obecny. Idee kabalistyczne w filozofii Boga Emmanuela Lévinasa*	3	81
Anna Kozanecka-Dymek, *Stosowalność niektórych rozszerzeń 'tense logic' w logicznej analizie rozumowań prawniczych*	2	25
Markus Lipowicz, *Filozofia kultury i życia Ludwiga Wittgensteina – droga alternatywna do ponowoczesności?*	4	21
Stanisław Łojek, *Co ujawniają nastroje? Heidegger o zdziwieniu i trwodze*	3	37
Natalia Anna Michna, *Antropologia rozwojowa Jose Ortegi y Gasseta*	4	105
Magdalena Płotka, *Pragnienie, wola i powinność – spór o rolę samowiedzy w filozofii średniowiecznej i współczesnej*	1	79
Andrzej Rygalski, *Analiza dowodu ontologicznego Jerzego Perzanowskiego*	1	53
Dariusz Sagan, *Teoria inteligentnego projektu a kreacjonizm*	2	131
Anna Starościc, *Odnowa filozofii a idee pragmatyzmu. Stanowisko Philipa Kitchera*	2	101
Bogumił Strączek, *Podstawowe pojęcia i filozoficzne inspiracje antropologii René Girarda*	4	83
Wojciech Suchoń, *Cudzysłów. Język, metajęzyk, cytaty*	2	5
Janusz Sytnik-Czetwertyński, *Hermetyzm w filozofii Isaaca Newtona*	2	151
Dariusz Szkutnik, *Hans Driesch. O próbie ugruntowania kategorii indywidualności w zakresie rzeczywistości przyrodniczej*	2	119
Elżbieta Walerich, *Dualizm psychofizyczny w koncepcji Malebranche'a i Bergsona na podstawie charakteru postrzeżenia zmysłowego. Próba porównania*	4	61
Adriana Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*	4	45
Eugeniusz Wojciechowski, *O logice przymiotników*	1	15

Przekłady

Alain Badiou, *Scholium. Muzyczny wariant metafizyki podmiotu* (przeł. Piotr Skalski)	3	157
Gorazd Kocijančič, *O narodzinach ethosu* (przeł. Urška Zabukovec)	1	153
Thomas Nagel, *Dlaczego materialistyczna, neo-darwinowska koncepcja natury jest niemal na pewno fałszywa* (przeł. Miłosz Kudela)	2	183
Isaac Newton, *Notatki z zakresu alchemii* (przeł. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	2	169
Jan Patočka, *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej* (przeł. Maciej Borys)	4	167

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Maria Małgorzata Baranowska, *Heschel. Wprowadzenie do myślenia o człowieku* (Abraham Joshua Heschel, *Who is man?*)	1	191

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zesz. str.

Maria Małgorzata Baranowska, *Wiara fenomenologów – przeżycie i refleksja (Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. Jakub Gomułka, Karol Tarnowski, Adam Workowski) 3 173

Juliusz Domański, *O genezie onto-teologii* (Seweryn Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne)* 2 193

Sławomir Drelich, *Grzechy główne jako wciąż żywa perspektywa refleksji antropologicznej (Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury*, pod red. Magdaleny Żardeckiej-Nowak i Witolda M. Nowaka) . . . 3 181

Marek Drwięga, *Etyka, czyli jak rozporządzać swoim życiem* (Jacek Filek, *Etyka. Reinterpretacja*) 1 179

Sylwia Góra, *Blask, lśnienie i iluminacja* (Paulina Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*) 3 169

Marcin Karas, *Nowa książka z wczesnych dziejów tomizmu* (Dawid Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*) 4 218

Rafał Kupczak, *Ku afirmacji arystotelesowsko-tomistycznej teorii poznania* (Piotr Lenartowicz, *Elementy teorii poznania*) 2 202

Karol Michalski, *Zarys podręcznika do życia i dzieła Martina Heideggera* (Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*) 1 184

Witold Płotka, *Ku jakiej fenomenologii? Waligóry propozycja wstępu do fenomenologii* (Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*) 3 177

Wojciech Rubiś, *Szantaż teorii* (Agnieszka Rejniak-Majewska, *Puste miejsce po krytyce? Modernizm i materialistyczna rewizja autonomii sztuki*) 4 212

Eugeniusz Szumakowicz, *Nad „Kartkami spod sztalugi" Stanisława Sobolewskiego* (Stanisław Sobolewski, *Kartki spod sztalugi*) 4 207

Wiesław Szuta, *Etyka otwarta na medycynę* (Paweł Łuków, Tomasz Pasierski, *Etyka medyczna z elementami filozofii*) 2 204

Wiesław Szuta, *O wartości polskiej filozofii XX wieku* (*Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, red. Maciej Woźniczka) 2 206

Paulina Tendera, *Design czyli filozofia życia* (Janusz Krupiński, *Filozofia kultury designu*) 2 195

Paulina Tendera, *Pragmatyzm amerykański w aksjologii i estetyce dwudziestego wieku* (Bohdan Dziemidok, *Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku. Wybrane koncepcje*) 2 200

Książki nadesłane 4 221

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015