

rzeczywiste decyzje¹³. Po drugie, i w konsekwencji poprzedniego stwierdzenia, ale warto to wyraźnie zaznaczyć, realne procesy decyzyjne były traktowane jako spełniające, ewentualnie z jakimś, ale dużym stopniem aproksymacji, aksjomatycznie zadany wzorzec racjonalnej decyzji. Uznawano oczywiście, że praktyka decyzyjna jakoś różni się od modelu aksjomatycznej teorii decyzji, ale relację pomiędzy oboma omawianymi teoriami decyzji, normatywną i opisową, rozumiano tak, jak stosunek pomiędzy wnioskowaniem dedukcyjnym wedle jego obrazu wyprowadzonego z teorii logicznej a faktycznymi procesami rozumowania. Badania z zakresu psychologii decyzji podważyły tę perspektywę (por. Koziński 1977, Tyszka 2010, Kahneman 2011). Najważniejsze są w tym zakresie rezultaty osiągnięte przez Daniela Kahnemana i Amosa Tverskiego (są zreferowane w: Kahneman 2012). Pokazują one, że realne procesy decyzyjne są dalekie od normatywnego wzorca, gdyż decydenci notorycznie dokonują wyborów, które nie spełniają formalnie zadanych kryteriów racjonalności. Jeszcze przed badaniami Kahnemana–Tverskiego zauważono, że postulat przechodności preferencji jest naruszany. Można to wyjaśnić na następującym prostym przykładzie. Załóżmy, że decydem jest podmiot kolektywny, np. parlament **Prl** składający się z 200 deputowanych, przy czym preferencje **Prl** są mierzone ilością głosów i uporządkowane relacją \leq . **Prl** podejmuje decyzję większością głosów, przy obecności co najmniej połowy deputowanych. Zadaniem **Prl** jest wstępne porównanie trzech projektów ustawodawczych **u**, **u'** i **u''** w taki sposób, że najpierw porównuje się **u'** i **u''**, a potem **u'** i **u**. **Prl** wyżej ocenił **u** w stosunku do **u'**, przy czym w głosowaniu brało udział 100 deputowanych, natomiast 51 było za **u**. W drugim głosowaniu uczestniczyło 105 osoby, przy czym za **u'** były 53 osoby, a projekt **u''** uzyskał 52 głosy. Pierwsze głosowanie wykazało preferencje **Prl** dla **u** wobec **u'**, natomiast drugie dla **u'** wobec **u''**. Niemniej jednak **Prl** nie żywi preferencji dla **u** wobec **u''**, gdyż ten drugi projekt lepiej wypadł w głosowaniu niż pierwszy. Można oczywiście zauważyć, że głosowania nie wystarczają do porównywania, ale minimalnym wnioskiem jest to, że preferencje zmieniają się przy przejściu od jednego głosowania do innego, nawet na ten sam temat. Przykład nie jest przy tym nierealistyczny, ponieważ **Prl** mógł

¹³ Do pewnego stopnia to samo dotyczy relacji pomiędzy opisową teorią wykładni prawa a normatywną teorią wykładni prawa, z tym, że niektóre reguły interpretacyjne, np. wspomniana zasada rozumienia przepisów prawa karnego na korzyść oskarżonego, niekoniecznie ma odpowiednik w potocznej świadomości prawnej.

uznać, że chociaż u'' zyskał w drugim głosowaniu więcej głosów niż u w pierwszym, to jest gorszy od u' .

Rezultaty opisowych teorii decyzji są obecnie traktowane nie tyle (lub nie tylko) jako modele teorii normatywnych, ile jako inspiracja dla rewizji tradycyjnych wzorców, np. motywują wymagania dotyczące się przechodniości preferencji. Modyfikuje się także tradycyjne rozumienie racjonalności przez wprowadzenie tzw. racjonalności ograniczonej (por. Rubinstein 1998, Tysza 2010, s. 29–30). Z grubsza rzecz biorąc, zakłada ona, że podmiot P rozważa tylko lokalnie dostępne działania, selekcjonuje stany świata oraz rezultaty działań. Jest to zgodne z uwagami na temat lokalności możliwych światów (patrz wyżej). Do tego można dodać następującą uwagę. Możliwe światy są, z logicznego punktu widzenia, modelami niesprzecznych zbiorów zdań (każdy niesprzeczny zbiór zdań ma model na mocy twierdzenia o pełności). Zgodnie z twierdzeniem Lindenbauma o maksymalizacji, jeśli X jest niesprzecznym zbiorem zdań, istnieje taki zbiór zdań, powiedzmy Y , że Y jest nadzbiorem X , Y jest niesprzeczny i dodanie jakiegokolwiek zdania do Y prowadzi do sprzeczności. Jeśli X jest niesprzeczny, to ma wiele (faktycznie nieskończenie wiele) rozszerzeń Lindenbauma. W gruncie rzeczy możliwymi światami są modele maksymalnie niesprzecznych zbiorów zdań, a więc obiekty „bardzo” duże i jako takie przekraczające poznawcze możliwości decydentów. Tak czy inaczej, podmiot P jest niejako zmuszony do lokalizacji swych zainteresowań stanami świata, a to właśnie proponuje koncepcja ograniczonej racjonalności.

Opisowa teoria decyzji próbuje zbliżyć teorię normatywną, a zwłaszcza kryteria racjonalności, do praktyki dokonywania wyborów przez decydentów. Popularność teorii Bayesowskich jest jedną z dróg w tym kierunku (por. np. Robert 1994, Oaksford, Chater 2007, Williamson 2010, Zenker 2013). Innymi propozycjami są behawioralna teoria decyzji (Poulton 1994) i przyczynowa teoria decyzji (Joyce 1999). Pierwsza koncentruje się na decyzyjnych zachowaniach się, a druga – na przyczynowych uwarunkowaniach procesu podejmowania decyzji. Wszystkie te idee są wyraźnie epistemiczne (por. de Bruin 2010; wprawdzie książka ta dotyczy teorii gier w pierwszym rzędzie, ale rozszerzenie analizy de Bruina na decyzje jest natychmiastowe) oraz naturalistyczne w tym sensie, że unikają zbytniego zaangażowania w kwestie normatywne, a koncentrują się na generalizacji praktyki decydentów. I wreszcie trzeba wspomnieć, że teoria decyzji i teoria gier znajdują coraz szersze zastosowanie w filozofii, zwłaszcza w epistemologii (por. Gigerenzer, Murray 1987, Maher 1993, Kaplan 1998). Znamiennym

świadczeniem tego jest pojawienie się podręcznika teorii decyzji w serii wstępów do filozofii (Peterson 2009). Związki teorii decyzji z filozofią pojawiają się nie tylko przy analizie pojęciowej, ale także w rozmaitych innych kontekstach.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K. 1948, *Metodologia i metanauka*, „Życie Nauki” VI(31/32), ss. 4–15; przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, ss. 107–126.
- Ajdukiewicz K. 1955, *Klasyfikacja rozumowań*, „Studia Logica” II, ss. 278–300; przedruk w K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, ss. 202–225.
- Austin J. L. 1961, *Performative Utterances*, w: J. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, ss. 311–334; przekład polski *Wypowiedzi performatywne*, w: J. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, ss. 311–334.
- Austin J. L. 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford; przekład polski *Jak działać słowami?*, w: J. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, ss. 543–729.
- Bermúdez J. L. 2009, *Decision Theory and Rationality*, Oxford University Press, Oxford.
- Biela A. 1976, *Informacja a decyzja*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Binmore K. 2009, *Rational Decisions*, Princeton University Press, Princeton.
- De Bruin B. 2010, *Explaining Games: The Epistemic Programme in Game Theory*, Dordrecht: Springer.
- Gigerenzer G., Murray D. J., *Cognition as Intuitive Statistics*, Erlbaum, Hillsdale, N. J.
- Gilboa I. 2009, *Theory of Decisions under Uncertainty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gizbert-Studnicki T. 1973, *Stwierdzenie jako akt mowy*, „Studia Filozoficzne” 3(88) (1973), ss. 83–97.
- Jeffrey R. 1983, *The Logic of Decisions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Joyce J. M. 1999, *The Foundations of Causal Decision Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kahneman D. 2011, *Thinking Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York; przekład polski, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, Media Rodzina, Poznań 2012.
- Kaplan M. 1998, *Decision Theory as Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Koziolowski J. 1977, *Psychologiczna teoria decyzji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Luce R., D., Raiffa H. 1958, *Games and Decisions*, Wiley, New York; przekład polski, *Gry i decyzje*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mahrer P. 1993, *Betting on Theories*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Oaksford M., Chater N. 2007, *Bayesian Rationality. The Probabilistic Approach to Human Reasoning*, Oxford University Press, Oxford.
- Peterson M. 2009, *An Introduction to Decision Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Poulton E. C. 1994, *Behavioral Decision Theory. A New Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Resnik M. 1993, *Choices. An Introduction to Decision Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Robert C. P. 1994, *The Bayesian Choice. A Decision-Theoretic Motivation*, Springer, Berlin.
- Rubinstein A. 1997, *Modelling Bounded Rationality*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Sadowski W. 1977, *Decyzje i prognozy*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Studnicki F. 1969, *O wypowiedziach dokonawczych*, „Studia Cywilistyczne” XIII–XIV, ss. 343–354.
- Twardowski K. 1912, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: *Księga Pamiątkowa ku uczczeniu 250-lecia założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*, Uniwersytet Lwowski, Lwów, ss. 1–33; przedruk w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, ss. 217–240.
- Tyszka T. 2010, *Decyzje. Perspektywa psychologiczna i ekonomiczna*, Scholar, Warszawa.
- Von Neumann J., Morgenstern O. 1944, *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.
- Williamson J. 2010, *In Defence of Objective Bayesianism*, Oxford University Press, Oxford.
- Woleński J. 2005, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza i realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Woleński J. 2013, *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa*, Aureus, Kraków.
- Zenker F. (ed.) 2013, *Bayesian Argumentation. The Practical Side of Probability*, Springer, Dordrecht.

THE CONCEPT OF DECISION IN THE LIGHT OF PHILOSOPHY

Summary

Contemporary decision theory is a highly specialized field involving advanced mathematical devices. On the other hand, it is linked with other disciplines, like economics or psychology. The present paper analyses some basic issues connected with the concept of decision. I consider them as philosophical in the analytic sense. After an introductory and historical survey, the paper passes to problems of defining decisions, the structure of decision processes and, finally, kinds of decision theories. The problem of the rationality of decisions is taken as one of the most important. The paper tries to show how the analysis of decisions is related to logic, epistemology and philosophy of science.

Jan Woleński

MAREK MACIEJCZAK

(Warszawa)

ROLA STOSUNKÓW AKTYWNOŚĆ–PASYWNOŚĆ W HUSSERLOWSKIEJ TEORII ŚWIADOMOŚCI

Kognitywna efektywność świadomości ma u swoich podstaw skomplikowaną genezę. Jej rdzeń Husserl rozpatrywał pod nazwą syntezy pasywnej. Uznał za dziedzinę podstawowych związków podmiotu ze światem, przedjęzykową, przedpredykatywną intencjonalność, życie doświadczające świata (*welterfahrendes Leben*). Dzięki mechanizmom pasywnej syntezy spontanicznie przyswajamy świat, w którym żyjemy i działamy. Dziedzina pasywności jest warunkiem możliwości świadomości tematycznej i jej związku ze światem.

Moim zdaniem, rozróżnienie pasywne-aktywne, Husserl traktuje funkcjonalnie. To, co aktywnie ukonstytuowane, staje się członem pasywnym w akcie wyższego rzędu. Staram się uzasadnić powyższą tezę, biorąc pod uwagę system świadomości. Przedstawię formalny i treściowy aspekt jej czasowej struktury, następnie dziedzinę pasywnych syntez jako podstawę aktów predykatywnych i rolę refleksji dla swoistej autonomii świadomości. W szerszej perspektywie systemu świadomości i jej różnych warstw, uwidacznia się znaczenie przeciwstawnych pojęć pasywność–aktywność. Oddaje ono dynamikę systemu świadomości na wszystkich jej poziomach, a jego znaczenie oscyluje między przeciwieństwem i pokrywaniem się.

FORMALNY ASPEKT CZASOWEJ STRUKTURY ŚWIADOMOŚCI

Formalny aspekt świadomości Husserl rozpatrywał pod nazwą syntezy wewnętrznej świadomości czasu¹. Synteza nadaje wszelkim prze-

¹ Konstytucja ma charakter opisowy, chodzi w niej o zrozumienie przedmiotowości przez odniesienie jej do aktów świadomości, o sposoby prezentacji, w których

życiom świadomościowym trwale istnienie czasowe. Dzięki niej refleksyjnie dające się odnaleźć przeżycia są czasowo uporządkowane – mają swój czasowy początek i koniec, a przeżycia równoczesne i po sobie następujące pojawiają się w nieograniczonym horyzoncie immanentnego czasu². Owe „pierwotne ukształtowania świadomości czasu”, w których konstytuują się zróżnicowania czasowe, synteza ciągła, tworzą świadomość, jako całość świadomego dla siebie systemu. Korelatywnie świadomość staje się świadomością spójnego świata doświadczenia i wszystkich jego aspektów – ogólną formą współlistnienia i następstwa (powiązania) wszelkiej uświadamianej przedmiotowości³.

Przeżycia są powiązane w taki sposób, że zachowana zostaje różnica między nimi i jednocześnie podtrzymana jedność systemu: obecna terażniejszość, aktualizujące się przeżycie, przekształcane jest przez fazy retencjonalną i protencjonalną (*Entgegenwärtigung*) w ten sposób, że w tym przekształcaniu się, przy jednoczesnym przemijaniu elementów (przeżyć), zapewniona jest nieodwracalność i porządek przeżyć w czasie, jak również trwanie świadomości jako całości⁴.

Świadomość czasu wnosi w ten sposób formalne warunki możliwości świadomości związku spostrzeżenia i przypomnienia, jak też syntezy identyczności, dającej świadomość identycznego obiektu doświadczanego w różnych aktach. Jest warunkiem możliwości zasadniczej struktury świadomości, korelacji noetyczno-noematycznej, która

tworzy się sens przedmiotowości. Zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 212. Husserl mówi o syntezach zbierających, rozłączających, rozwijających się analitycznie, kategoryalnie, aistetycznie, odnoszących, asocjacjach i najbardziej podstawowych – czasu.

² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przełożył A. Wajs, Warszawa 1982, s. 62, 63 (dalej: MK).

³ Zob. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, red. M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 128 (dalej: Hua XI).

⁴ Gdyby aktualne przeżycie nie było kontynuacją minionego przeżycia i zapowiedzią przyszłego, gdyby nie została zapewniona nieodwracalność i porządek przeżyć w czasie, jak również trwanie świadomości jako całości, wówczas obiekt, który przejawia się jako odsuwany [w czasie], nie mógłby być apercepcyjnie utrzymany w absolutnej identyczności; identyczność miejsca w czasie jest bowiem podstawą identyczności obiektu (podstawą dla syntezy identyfikacji). Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 95 (dalej: ŚC). „Ciągła modyfikacja ujęcia w ciągłym przepływie nie dotyczy owego, „jako co” ujęcia, nie dotyczy sensu, nie domniemuje nowego obiektu i nowej jego fazy, nie daje w wyniku nowych punktów czasowych, lecz wciąż ten sam obiekt z tymi samymi punktami czasowymi”. Tamże, s. 9. Nie można by doświadczać przedmiotów czasowych (*Zeitobjekte*), których różne aspekty istnieją w pewnym następstwie czasowym. Tamże, s. 75–78.

wiąże konstytuującą stronę przeżycia z ukonstytuowaną. Noemat to odpowiednik świadomości, przedmiot wzięty tak, jak jest uświadomiony w przeżyciu, czyli jako jednostka sensu. Podstawą życia noetyczno-noematycznego jest stojąco-płynąca terażniejszość, świadomość konstytuująca czas, która tworzy jedność strumienia przeżyć „z jegoprzeszłością i przyszłością”, który jest warunkiem świadomości przedmiotu⁵.

Życie świadomościowe przebiega w formie syntezy, to znaczy każde przeżycie występuje w żywej terażniejszości, otrzymuje swoje miejsce temporalne w strumieniu przeżyć⁶. Do aktualnego przeżycia przyłącza się świadomość retencjonalna, czyli przemija ono jako to samo, które dopiero co było dane i następnie to, co dopiero było dane, przechodzi dalej, z podobną prawidłowością ciągle dalej. W ten sposób tworzą się podstawy konstytuowania się identycznych, trwałych przedmiotów⁷. Przemijając, przeżycie wchodzi do „tła sedimentacyjnych kontrastów”, wzbudza wstecz swój horyzont, który dookreśla sens aktualnego doświadczenia.

Formalny aspekt życia świadomego – wewnętrzną świadomość czasu, absolutny przepływ świadomości cechuje pasywność w stosunku do aktywnego – syntezy przedmiotowej, która jest dokonaniem Ja.

TREŚCIOWY ASPEKT CZASOWEJ STRUKTURY ŚWIADOMOŚCI

Analiza wewnętrznej świadomości czasu oddaje formalny aspekt czasowej struktury świadomości, natomiast analizy pasywnych syntez – treściowy. Zanim przedmiot, np. rzecz, znajdzie się w centrum uprzedmiotawiającego spojrzenia, jest już wstępnie dany, dzięki ustrukturowanym polom zmysłowym (*Sinnesfeld*). Daty lub ich grupy, wyodrębniając się z pola, rozbudzają (*Weckung*) Ja, które ujmuje przedmiot w jego typie i własnościach. Pola zmysłowe: dźwiękowe, dotykowe, wzrokowe itd. mają już czasową strukturę wyznaczającą następstwo i współlistnienie dat zmysłowych, których podstawą jest właśnie źród-

⁵ E. Husserl, *Rękopis C*, s. 12 (1930). Za: K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsfrage des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, s. 89.

⁶ „Żywa terażniejszość” przejawia się jako stała obecność Ja jestem i obejmuje wszystkie formy doświadczenia siebie.

⁷ Zob. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 307–308 (dalej: FL).

łowa świadomość czasu, natomiast to, jak daty wyodrębniają się z tła i w jakim stosunku same pola zmysłowe pozostają do siebie (wzrokowe do akustycznego itd.) określają prawa asocjacji.

Asocjacja to inaczej „prapostacie” intencjonalności świadomości, m.in. konfiguracji danych zmysłowych w aspektach współistnienia i następstwa oraz zawartości kształtowanej zasadami podobieństwa, kontrastu i styczności. Coś przypomina coś, jedno wskazuje na drugie, a jednocześnie kontrastuje z tym, co nie jest podobne. Czerwone plamy odcinają się na białej powierzchni, ponieważ asocjacje tworzą jedności pola zmysłowego i umożliwiają to, że czerwone plamy i biała powierzchnia są ze sobą (wizualnie) spokrewnione, ale różne (heterogeniczne) w stosunku do pola np. akustycznych doznań⁸. Dzięki asocjacji daty zmysłowe odcinają się z jednorodnego tła, kontrastują – wyodrębniają się granice i kontury, dźwięki nabierają intensywności i dlatego mogą zostać ujęte⁹. Asocjacje formują sferę impresjonalną, „tworzą dopiero afektywne jedności i wielości, warunkujące konstytucję przedmiotowości”¹⁰.

Obok asocjacji, drugą siłą pasywnej genezy są habitualności. Kształtują się one w konkretnych sytuacjach doświadczenia. Powiązane w sieć, wyznaczają style poznawcze typów możliwych przedmiotów doświadczenia. Z tego powodu każdy obiekt, każdy przedmiot w ogóle (również immanentny), odsyła do pewnej określonej prawidłem struktury, według którego mógłby być dany innym odmianom świadomości, możliwym w zarysowanej przez istotę typice¹¹. Dzięki typice świat i jego przedmioty doświadczone są jako uporządkowane w typy: rzeczy doświadczone są jako drzewa, krzewy, zwierzęta; bliżej,

⁸ Husserl, w cytowanym paragrafie *Asocjacja jako podstawa genezy pasywnej* (MK, s. 117–118), mówi, że *ego* staje się zrozumiałe jako powiązane w jedność systemu syntetycznie przynależących do siebie funkcji i że system ów rozwija się stopniami, a każdy z nich podlega formie czasowości. Hierarchiczny system form apercepcji, form ukonstytuowanych przedmiotów, zawiera równie trwałą ontologiczną strukturę uniwersum. Podkreśla, że bez asocjacji nie da się pomyśleć *ego*.

⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972, s. 76–80 (dalej: EK).

¹⁰ MK, s. 163. Husserl wskazuje różne źródła pobudzeń w zależności od wielkości kontrastu, preferowanych zmysłowych uczuć i instynktownych, popędowych preferencji. Tamże, s. 150. Intencjonalność popędu jest źródłem pustych przedstawień momentów źródłowej terażniejszości jako stojące-czasowanie (*Zeitigung*). Ich treść intendowana jest ze względu na cel – zaspokojenie popędu. Zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, Den Haag 1973, s. 595 (dalej: Hua XV).

¹¹ MK, s. 77.

jako sosna, dzika róża, pies, żmija, jaskółka itd. Każde nowe indywiduum jest już wstępnie znane, przywołuje to, co podobne, ponieważ już jest uchwycone zgodnie ze swoim typem w horyzoncie możliwego doświadczenia i z odpowiednimi wskazówkami podobieństwa; ma niejako „z góry” przewidziane typy własności jeszcze niedoświadczonych, lecz już oczekiwanych. Dlatego, kiedy widzimy np. kota, natychmiast antycypujemy jego możliwe sposoby zachowania, sposób poruszania się, jedzenia, zabawy itd.

Podmiot tylko w niewielkim stopniu może kierować tymi intencjonalnymi modyfikacjami, bowiem tworzą się one spontanicznie, jak w przypadku figur dwuznacznych. Doświadczenie (sytuacja wyjściowa) pokazuje, czy np. dana własność jest egzemplifikowana lub nie. Podmiot świadomości potrafi zinterpretować aktualne doświadczenie, ponieważ sięga do latentnych i nieaktywnych znaczeń zdeponowanych w strukturach habitualnych (następstwie przeszłych doświadczeń) i przywołanych jako horyzont aktualnego doświadczenia.

Typika doświadczenia stanowi jeden z najważniejszych aspektów systemu poznawczego, ponieważ ogranicza istotową nieadekwatność i nieokreśloność przedmiotu. Jej wkład jasno widać w spostrzeżeniu rzeczy. Rzecz widziana jest zawsze z jednego punktu widzenia, w pewnej perspektywie – jej spostrzeżenie jest nieadekwatne. Ale ta właśnie współświadomiona niedoskonałość (niepełność) jej prezentacji wskazuje intencjonalnie na możliwość zastępowania aktualnego spostrzeżenia przez kontinuum możliwych spostrzeżeń w nieskończenie wiele kierunków. Alternatywne spostrzeżenia należą do horyzontu rzeczy i w jego niejasności gruntuje się jej nieokreśloność. Husserl w tym kontekście mówi o horyzontach: wewnętrznym, np. w przypadku rzeczy, jej uchwycone własności odsyłają do dalszej eksplikacji, zewnętrznym – zbiorze możliwych spostrzeżeń przedmiotów współdanych, leżących w tle aktualnej percepcji oraz o dającym się zrozumieć horyzoncie światowym – nieskończonej totalności, do którego odsyła każdy horyzont zewnętrzny¹². Zewnętrzny horyzont, ufundowany jest na czasowej, retencyjno-protencyjnej strukturze doświadczenia i również w cielesności umożliwiającej praktyczne „ja mogę” (*ich-kann*) i „ja czynię” (*ich-tue*).

Dla kognitywnej sprawności świadomości szczególną funkcję ma ciało. Dane w spostrzeżeniu zewnętrznym – jest rzeczą fizyczną, wy-

¹² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesugen Sommersemester 1925, red. W. Biemel, Den Haag 1968, s. 96. Hua IX.

pełnioną jakościami zmysłowymi; dane w spostrzeżeniu wewnętrznym jest polem, nosicielem wrażeń. Ciało porusza się zależnie od woli, eksploruje i doświadcza: „[...] każda rzecz, która ukazuje się w przejawach (*erscheint*), *eo ipso* pozostaje w stosunku zorientowania względem ciała, i to nie tylko rzeczywiście pojawiająca się rzecz, lecz wszelka rzecz, która ma się móc pojawić”¹³. Ciało doznaje i porusza się – to punkt zerowy wszystkich zorientowań, centralne „tu”, w stosunku do którego wszystko inne jest „tam”, tzn. w stosunku do którego otaczające rzeczy są doświadczone jako umieszczone blisko, daleko, na prawo, na lewo itd.¹⁴ Podmiot doświadcza ciała w świadomości kinestetycznej – własnego czucia i ruchu. Ciało jest systemem kinestetycznych możliwości „Ja mogę”: poruszać się wśród rzeczy, zachowywać – oddalać się, zbliżać, dotykać itd. To system miejsc, w którym mogą pojawić się daty wrażeniowe. Wrażenia kinestetyczne wiążą się z wrażeniami przedstawiającymi przedmioty i cechy przedmiotów zewnętrznych.

Ciało ma wkład w konstytucji świata przestrzennego¹⁵. W tym sensie jest łącznikiem między świadomością i światem. Dzięki niemu konstytuujące życie – *ego*, jego strumień świadomości i habitualności – znajduje miejsce w naturalnym czasie i przestrzeni, w odpowiednim miejscu i punkcie czasowego trwania. Ciało jako zerowy punkt zorientowania, podobnie jak świadomość konstytuująca czas, są warunkami konstytucji świata naturalnego w jego określeniach czasoprzestrzennych, nie zaś pewnymi „tu” i „teraz”, dającymi się zlokalizować w czasie i przestrzeni. Świadomość wcielona odpowiada za jeszcze przed-refleksyjną znajomość, „przyswojenie” świata i jego przedmiotów, pasywny aspekt doświadczenia. Dlatego stany rzeczy, wartości, cele itd., zawsze już są doświadczone na pewnym tle, w pewnym niejasno uświadamianym horyzoncie nieokreślonej rzeczywistości, horyzoncie świata¹⁶. Ta przedrefleksyjna świadomość świata, niedookreślona w swojej treści, służy doświadczeniu, sądzeniu itd. za podstawę. Jej najbardziej rozwinięte struktury Husserl opisał pojęciami typiki i prototypu. Odniesienie do typiki, prototypu, ogranicza nieokreśloności i nieadekwatności, umożliwia antycypację w formie prowadzącego, docelowego „obrazu” (*eines Leitbildes*) w określonej, uporząd-

¹³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 81 (dalej: Idee II).

¹⁴ Idee II, s. 224.

¹⁵ Tamże, s. 82–83.

¹⁶ Tamże, s. 82.

kowej skali możliwych odmian. Z tego powodu np. w spostrzeżeniu nie chodzi o dowolną egzemplifikację sensu (pojęcia, czy jakiegokolwiek treści doświadczenia), lecz o wyznaczającą w sposób systematyczny konteksty jej doświadczenia¹⁷. Również w przypomnieniu, jak wykazują badania nad pamięcią potwierdza się obecność prototypów. Wyjaśnia się obrazy przypomnieniowe przez odwołanie do pewnego schematu, złożonego z prototypu i transformacji. Także niejasności i luki pamięci, wskazują na pewną antycypowaną optymalną daną przypomnienia¹⁸. Stopniowanie i zorientowanie na pewne *optimum*: „[...] w ogóle jest uniwersalnym prawem świadomości”¹⁹. To również warunek możliwości połączenia spostrzeżenia i myślenia, doświadczenia i pojęcia, aktów różnego typu i korelatywnie przedmiotów różnych rodzajów.

AKTY PREDYKATYWNE

Każde sądzenie i poznanie ma u podstawy akty przedpredykatywne, receptywne doświadczenie, pewną niejasną znajomość. W pierwszej chwili zwrócenia uwagi przedmiot zostaje przyswojony jako nieokreślony przedmiot świadomości empirycznej. W dalszym biegu doświadczenia, na podłożu ciągłej syntezy identyfikacji, w której przedmiot jest dany jako coś identycznego z samym sobą, wydobyte zostają jego poszczególne własności. Intencje proste są np. wypełniane w zwykłym spostrzeżeniu – widzę psa, biurko, komputer. Zawsze jednak uwagę zwracamy na pewne cechy, natomiast inne cechy już znajdują się w polu widzenia, trzeba tylko na nie skierować uchwytną spojrzenie. To, czym przedmiot jest w sobie i dla siebie antycypowane jest w sposób ogólny i wyłącznie co do horyzontów, natomiast jego cechy, części, własności konstytuują się na drodze świadomej eksplikacji²⁰. Uchwycenie jakiegoś momentu w ogóle jakiejś części, jako części danej całości, a tym samym także uchwycenie zmysłowej cechy, jako cechy,

¹⁷ D. W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht 1982. Ten stan rzeczy świadczy za koncepcją noematu jako znaczenia „skierowanego do świata”, sens przedmiotowy i jednocześnie pragmatyczny dla podmiotu, który właśnie dzięki niemu potrafi antycypować, czyli znać niejako „z góry” przedmiot spostrzeżenia.

¹⁸ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, wyd. M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 280–282; Hua XI.

¹⁹ Hua XI, s. 203, 221.

²⁰ MK s. 148.

zmysłowej formy, jako formy, ukazuje przedmiot w nowy sposób, jako człon podmiotowy lub przedmiotowy. To, że pies należy do rasy Owczarek Niemiecki, że biurko jest czarne, że komputer jest obok książek itd., wymaga zmiany nastawienia na kategoriałne: rozpoznajemy psa, jako egzemplifikację określonej rasy, stwierdzamy określony stan rzeczy i artykułujemy go w sądzie – przypisujemy biurku własność czerni. Elementy kategoriałne znaczenia zdania „jest” i „obok”, jak również obiekty abstrakcyjne, np.: sprawiedliwość, wolność, prawda, liczba, zbiór, prawo grawitacji itd., można uchwycić tylko za pośrednictwem aktu wyższego rzędu, ufundowanego na aktach spostrzeżenia. „[...] w ten sposób opuszczalibyśmy już sferę ‘zmysłowości’ i wkraczali w sferę ‘intelektu’”²¹.

Funkcja predykcji cechuje wszystkie akty predykatywnego myślenia – poznawania w sensie właściwym. Rolą podmiotowego określenia jest identyfikacja rzeczy, o której coś ma być powiedziane, natomiast wyrażenie predyktywne służy do powiedzenie czegoś o rzeczy tak zidentyfikowanej. Sądzenie jest pewną postacią przeświadczenia, że coś jest czy też nie jest tak a tak. Husserl odróżnia przedmiot, o którym orzeka się w sądzie i stan rzeczy, który jest domniemany. Obiektywnym korelatem pełnego sądu jest stan rzeczy. Są one także korelatami aktów pytania, wątpienia, życzenia itd. – to, czego dotyczy pytanie, to, co życzone, to, co wątpione itd. W zakres naoczności kategoriałnej wchodzi też procedury: analiza pojęciowa, powiązane ciągi argumentacji, operacje ideacji i uzmienniania dające istotę itd.

Świadomość, dysponując pojęciami i procedurami, staje się szerokim polem doświadczenia, *resp.* doświadczenie nie ogranicza się do przedmiotów jednostkowych, indywidualnych, ale obejmuje również przedmioty ogólne i abstrakcyjne. Może, zgodnie ze stwierdzeniem Husserla, określać przedmiot w tym, jaki i czym jest, innymi słowami realizować cel poznawania²².

ROZSZCZEPIENIE JA – „NIE-JA”, „INNE JA”

Świadomość doświadcza siebie w szczególny sposób, Husserl mówi o rozszczepieniu ja (*Ich – Spaltung*) na czyste Ja. Ja i nie-Ja są nieoddzielnymi momentami; drugi człon obejmuje podmiotowość, świat

²¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 181 (dalej: LU/II, 2).

²² EU s. 231.

i intersubiektywność²³. Czystemu Ja przypada rola aktywna, która zakłada stronę pasywną „życie doświadczające świat”²⁴.

Rozróżnienie „pasywne-aktywne” tłumaczy możliwość skierowania refleksji z przedmiotu poznania na sam proces jego przebiegu²⁵. Gdyby świadomości sądu, myśli, pojęcia, przedmiotu nie towarzyszyła przedrefleksyjna samoświadomość, nie można by skierować uwagi na sam proces poznawania; co więcej, twór aktualnie ukonstytuowany za sprawą habitualności jest czymś więcej niż aktualnym tematem, ma trwałą ważność – dla podmiotu i dla wspólnoty poznawczej przyjmuje sens idealnej obiektywności²⁶.

Świadomość refleksyjna wprowadza (umożliwia) rozróżnienie między przedmiotami, które sama tworzy (konstruuje) i całkowicie za nie odpowiada, np. myśli, idee, fantazje itd., oraz przedmiotami, za które odpowiada tylko w części, gdyż wymagają one ponadto zewnętrznej informacji. Rozróżnieniu na transcendentne i immanentne przedmioty odpowiadają stosowne typy *noez*: spostrzeżenie udostępnia zewnętrzne przedmioty, natomiast przypomnienie, fantazyjne przedstawianie i myślenie, udostępniają przedmioty immanentne. Przedmioty wewnętrzne świadomość sama wytwarza i utrzymuje, one są zawsze dla niej dostępne i w tym znaczeniu względnie niezależne od czasu. Natomiast przedmioty transcendentne przeciwnie – ich ujęcie wymaga określonych, kwalifikujących *noez* (czasoprzestrzennej motoryki), którymi świadomość musi się posłużyć, nie są dowolnie dostępne. Przedmioty

²³ Hua XV, s. 131. D. Zahavi (*Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 100), przytacza podobne stwierdzenie Merleau-Ponty’ego: „Świat nie daje się oddzielić od podmiotu, który nie jest niczym innym jak projektem świata, a podmiot jest nieodłączny od świata, ale od świata, który on sam projektuje. Podmiot jest byciem-w-świecie, a świat pozostaje subiektywny, ponieważ jego struktura i występujące w nim związki są rysowane przez ruch transcendencji podmiotu”. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. A. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 451.

²⁴ Hua XV, s. 287.

²⁵ „Jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentalnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”. MK, s. 53. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964, s. 20, stwierdza, że przekonanie o istnieniu świata odpowiada podstawowemu określeniu, intencjonalności naturalnej świadomości, jako świadomości świata. Rozdwojenie Ja jest warunkiem fenomenologicznej refleksji: Ja zajętemu światem przygląda się niezaangażowany obserwator, który odsłania tezę naturalnego nastawienia, spontaniczne przekonanie o istnieniu świata, jako przeżycie świadomości wyznaczające realność świata doświadczenia, które dołąd świadomość spełniała naiwnie, nietematycznie i anonimowo.

²⁶ FL, s. 33.

transcendentne stanowią świat obcy w stosunku do Ja, czyli formę „nie-ja”, „inne ja”. Przedmioty zewnętrzne związane są ponadto z pewnym punktem czasowym i pewną orientacją w przestrzeni.

Różnicując aspekty doświadczania, sposób widzenia, nastawienia itd., świadomość uzyskuje dostęp do dziedzin rzeczywistości i irrealności (redukcja transcendentna), faktu i istoty (redukcja egzystencjalna)²⁷. Autokonstytucja świadomości jest jednocześnie stawianiem się światu, dlatego podmiot ujmuje siebie jako światowy – ucieleśniony, uspołeczniony, jako istota ludzka. Powtórzmy: pełna podmiotowość oznacza doświadczające świat życie (*Weltbewusstseinsleben*)²⁸. Świat jest światem nas wszystkich, istnieje „raz na zawsze” nie tylko dla mnie, lecz dla każdego; konstytuuje się w doświadczeniu wspólnotowym, odnośnie do którego wszyscy możemy się porozumieć, dzięki wymianie swoich doświadczeń²⁹.

Relacja świadomości do środowiska, wyznaczenie granic, to proces kształtowania się i hierarchizowania systemu i korelatywnie ustanawianie swojego środowiska. Dopiero wraz z osadzeniem się przedmiotów nie należących do świadomości, świadomość staje się określoną i każdorazowo dającą się oddzielić jednością: jako noetyczno-noematyczna jedność odróżnia między sobą i światem otoczenia, jako całością tego, co obce, inne, nie-swiadomościowe. W wyniku tego odróżnienia świadomość konstytuuje świat otoczenia jako niezależny od siebie i przypisuje mu aktywności, jakimi sama nie kieruje. Świadomość i świat otaczający stają się niewspółmiernymi, asynchronicznie biegnącymi systemami z każdorazowo autonomicznym, własnym czasem. Przez operacje tego typu, zwiększa się złożoność, głębia i gęstość świadomości. Tworzy się uwarstwienie, rozbudowują się struktury habitualne i związki między nimi – korelatywnie świat podmiotu zyskuje nowe aspekty czy własności. Wyłania się historyczna struktura, w której każdy typ aktywności ma swoje miejsce wyznaczone przez „prawa współlistnienia i następstwa w czasie egologicznym”³⁰. Dzięki niej przeżycia są porządkowane i nie zajmują dowolnego miejsca w strumieniu świadomości.

Ja określa swoją identyczność poprzez zachowanie konsekwencji w swoich postawach³¹. Ja istnieje w ten sposób, że stale orientuje

²⁷ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 89.

²⁸ Hua XV, s. 287.

²⁹ FL, por. s. 230.

³⁰ MK, s. 108.

³¹ „[...] każda nowa postawa ustanawia pewne trwające nadal przeświadczenie, *resp.* pewien temat (temat doświadczenia, sądu, radości, woli), tak że od tej chwili ile

się wobec odpowiednich typów przedmiotów lub stanów rzeczy – np. uznaje je w bycie, czyli na trwale przyswaja i korelatywnie utożsamia się z własnościami habitualnymi, które powstają w następstwie „aktów zajmowania postawy”³². Korelatywnie do struktur habitualności tworzy się znany podmiotowi otaczający świat oraz jego niestematyzowane horyzonty, możliwość antycypowania przyszłych postaw, stylu myślenia i działania.

System świadomości ustanawia granicę między własnymi tworam, a rzeczywistym światem, opracowując dane płynące z systemów, w których jest umieszczony, w sposób wyznaczony przez własną strukturę. Uruchamiając szeregi motywacji określone przez swoje własne formy i reguły, ujmuje wszystko, na co się kieruje, jako przedmiot: idealny, realny, indywidualny, empiryczny, ejdetyczny itd. Kategorie systemu porządkują owe przedmioty w klasy i od miejsca w systemie zależy też kwalifikacja przedmiotu: realnie istniejący, wyobrażony, możliwy, sprzeczny czy absurdalny. System wnosi też wymagany w konkretnej sytuacji spostrzeżeniowej kontekst, w którym następuje określenie typu przedmiotu, jego własności oraz charakteru istnienia; zapewnia też ciągłość i spójność – powtarzalność motywów i zachowań, związek intencji i czynów – ich sensowny, z punktu widzenia historii podmiotu, przebieg.

Czynnikiem dynamizującym system świadomości (życia intencjonalnego) jest dążenie do oczywistości – każdy typ świadomości dąży do przejścia w taki *modus* prezentacji, w którym to, co dotąd jeszcze w nieokreślony sposób antycypowane, staje się bliżej określone³³. Choć świadomość może przedstawiać przedmiot w różny sposób: w spostrzeżeniu, fantazji, przypuszczeniu, odpowiednio jako istniejący naprawdę, możliwy czy prawdopodobny, to modalność „istniejący na pewno” jest wyróżniona, spełnia bowiem funkcję prapostaci wszelkich *modi* istnienia, ponieważ pozostałe modalności można do niej sprowadzić³⁴. To znaczy, że spostrzeżenie prezentujące przedmiot źródłowo

razy ujmuje siebie jako tego samego, którym byłem przedtem, albo jako tego samego, który teraz jest i przedtem był, ujmuje także swoje tematy, tak jak je przedtem uznałem”. Idee II, s. 159.

³² MK, s. 97.

³³ Holenstein przypomina w tym kontekście tzw. dwuznaczne figury, z których spontanicznie i niespodzianie wynurza się nowa postać. E. Holenstein, *Von der Hintergebarkeit der Sprache, Kognitive Unterlagen der Sprache*, Frankfurt am Main 1980, s. 78.

³⁴ Idee II., s. 336–341.

jest prapostacią wszelkiej naoczności³⁵. Oczywiście jest przeżyciem prawdy, daje intencji spostrzeżeniowej, sądu itd. „pełnię treści przedmiotu samego”³⁶.

Oczywistości tworzą razem sferę „immanencji idealnej”, „trwałe mienie”, potencjalny horyzont domniemań odnoszący się do tego samego przedmiotu, do którego Ja może wciąż na nowo powracać, odtwarzać we wtórnych przypomnieniach, czy przywracać go w spostrzeżeniach. Mogę wciąż na nowo – „Bez tego rodzaju możliwości nie byłoby dla nas żadnego trwałego i niezmiennego bytu, żadnego realnego i idealnego świata. Każdy z tych światów istnieje dla nas dzięki oczywistości, *resp.* dzięki założeniu, że możliwe jest urzeczywistnienie czegoś i przywracanie (*wiederholen*) uzyskanej oczywistości”³⁷. Oczywiście dotyczy wszystkich aktów źródłowo prezentujących przedmioty, a ponieważ pokrywanie intencji z naocznością może być niepełne, dlatego oczywistość może cechować się różnym stopniem adekwatności i nieadekwatności.

Przykładem nieadekwatnej oczywistości jest spostrzeżenie zewnętrzne (rzeczy), jej własności wciąż odsyłają do już zapowiedzianych, ale jeszcze nie wypełnionych, a także immanentne – ponieważ przeżycia znajdują się zawsze już w horyzoncie tego, co wcześniej i tego, co później; dlatego spostrzeżenie nigdy nie jest pełną prezentacją. Ważne są w tym kontekście własności habitualne, ponieważ one odgrywają rolę normatywną – są schematami dla typowego przebiegu spostrzegania, myślenia, działania. Są formą pamięci minionych doświadczeń oraz mogą też wiązać akty zarówno tego samego, jak i różnego typu, np. spostrzeżenie może być motywem dla przypomnienia itd.

ZAKOŃCZENIE

Pojęcia „pasywność” i „aktywność” Husserl stosował w charakterystyce świadomości, jej poziomów: przeżyć, procesów i struktur. „Pasywność” oddaje przedpredykatywny, przedprzedjęzykowy, przedteoretyczny aspekt doświadczenia. Na poziomie przeżyć podstawowym

³⁵ Chodzi o realizowaną w syntezie pokrywania się (*Dekungssynthesis*) pełną zgodność między tym, co domniemane, i tym, co dane, aktem nadającym znaczenie i aktem wypełniającym znaczenie, intencją i wypełnieniem. Oczywiście jest przeżyciem owej zgodności, co ma miejsce np. w spostrzeżeniu, w przypadku źródłowej prezentacji, samoobecności przedmiotu.

³⁶ LUII/2 s. 145.

³⁷ MK, s. 87.

mechanizmem funkcjonowania świadomości jest asocjacja, która łączy przeżycia według praw: jednoczesności, sukcesji, styczności, ciągłości i homogeniczności. Asocjacja wiąże aktualne przeżycia Ja siecią związków motywacyjnych (asocjacji) z jego własną historią zawartą w warstwie habitualnej – typowych struktur powstałych w następstwie spełnionych doświadczeń. Na warstwie habitualnej, pasywnym momencie doświadczenia, nadbudowuje się aktywny, struktury kategoriale oraz charaktery etyczne, estetyczne i kulturowe. Odpowiednikami Ja wyobrażającego jest świat wyobrażony, Ja ustanawiającego w bycie, świat realny. Porządkując przeżycia Ja, dysponuje swoim światem, jako swoją własnością zdobytą we wcześniejszych aktach i nieprzemijającą wraz z nimi historią.

Habitualności, styl, uposażenie – oddają ukonstytuowany aspekt – gotowe struktury kognitywne, które są podstawą zwykłego, znanego, codziennego świata życia. Na nich nadbudowują się aktualnie spełniane procesy poznawcze, w tym również twórczy, konstytuujący aspekt umysłu. Napięcie między aspektem ukonstytuowanym i konstytuującym, pasywnym i aktywnym, jest jednym z bodźców wyzwających dynamikę poznania – wzajemnego wpływu i uzgadniania nabytych form doświadczenia i dążenia do oczywistości – prawdy. Dążenie do oczywistości dynamizuje system świadomości. Każdy rodzaj przedmiotowości, czyli jednostek intencjonalnych, jednostek możliwego doświadczenia ma odpowiednik w określonym rodzaju doświadczenia – oczywistości, stylu doświadczania. Z punktu widzenia systemu, wszelki rodzaj bytu: realnego i idealnego to intencjonalny efekt (*Leistung*) jego sprawczości kognitywnej³⁸. Oczywistość tak szeroko rozumiana, czyli jako odnosząca się do całego życia świadomościowego, wyznacza cel każdego aktu i więcej – teleologię życia świadomości. Husserl mówi w tym kontekście o zorientowaniu na rozum, wykazywanie trafności ew. jej przekreślanie, nie zapomina też o habitualności, habitualnym nabywaniu i przekreślaniu³⁹.

Pasywność i aktywność dopełniają się w systemie świadomości, jako dwa równouprawnione korzenie poznania. Pasywne aspekty źródłowe: temporalizacja przeżyć, powstawanie asocjacyjnej struktury pól zmysłowych, tworzenie złożonych jednostek sensu poprzez spajanie się wrażeń kinestetycznych itd., motywują i umożliwiają akty poznania

³⁸ Husserl uważał ten typ zrozumiałości za „najwyższą, dającą się pomyśleć formę racjonalności”. MK, s. 125.

³⁹ FL, s. 158.

sensu stricto: sądzenia, wartościowania itd. Ukonstytuowane już jednostki sensu tworzą następnie dziedzinę wtórnej pasywności – habitualności. Przywoływane przez asocjacje reproduktywne i porządkowane przez pamięć, tworzą horyzont, kontekst dla aktowej świadomości. Stając się zasobami Ja, poszerzając w ten sposób repertuar i skuteczność relacji Ja – nie-ja. Stanowią również pewne zagrożenie. Przywołanie kontekstu aktualnego przeżycia może być nietrafne, prowadzić do błędnego rozpoznania i przypomnienia. Sedymentacja jest też formą zapomnienia, zdarzenia coraz bardziej oddalone od aktualnego kontekstu stają się coraz uboższe treściowo i ostatecznie ulegają zapomnieniu. Wraz z mijającym czasem umyka niedookreślony horyzont minionego przeżycia. To też dziedzina rutyny, automatyzmów, dyspozycji i umiejętności nawykowych. Bezkrytyczne im ufanie oddala od źródłowego doświadczenia: „Zdaniem Husserla, wtórna pasywność jest główną przeszkodą, którą filozofia powinna starać się przewyciężyć, aby umożliwić odrodzenie, postęp naukowy i moralny”⁴⁰.

„Późny” Husserl zauważył, że konstytucja „aparatu poznawczego” i jego wytwory ma charakter historyczny – świat, jako horyzont doświadczenia (*Erfahrungsspielräume*) jest korelatem historycznie ukształtowanej działalności poznawczej. Podmiot transcendentálny jest w „świecie-w-którym-żyjemy”, życia praktycznego, z jego wartościowaniami, dążeniami i normami. Husserl uwzględnił sytuację człowieka działającego w świecie, „podmiot wcielony i uspołeczniony”⁴¹. Za ostateczną podstawę świata-w-którym żyjemy, jego aspektów praktycznych i teoretycznych uznał ostatecznie anonimową sprawczość (*Leistung*). Pełna podmiotowość – pojęcie obejmujące wszystkie aspekty Ja, oznacza „życie doświadczające świat” (*Weltbewusstseinsleben*)⁴². Wyłania

⁴⁰ V. Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Heidelberg, London, New York, 2010, s. XVIII.

⁴¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, red. R. N. Schmid, Dordrecht 1993. Hus XXIX, s. 160–165.

⁴² Świadomość jako całość jest ufundowana w ciele, występuje w określonej przestrzeni, ale sama nie jest przestrzenna. Zob. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, red. W. Biernik, Den Haag 1962. Hua VI, s. 22. Husserl dodaje, że swoistość tego stosunku fundowania wyraża się tym, że świadomość jako całość ufundowana jest w tym właśnie, swoim, konkretnym ciele. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass: Erster Teil 1905–1920*, red. J. Kern, Den Haag 1973. Hua XIII, s. 4 f, 114. Nośnikiem świadomości nie jest samo ciało, lecz człowiek jako psychofizyczna całość. Jak się wydaje, ciało także ufundo-

się ono stopniowo z podstawowej warstwy „źródłowej pasywności”, obejmującej wewnętrzną świadomość czasu, asocjacje pól zmysłowych, budzenie i rozprzestrzenianie afektu, tworzenie się złożonych jednostek sensu poprzez wrażenia kinestetyczne, pamięć i habitualności – do pełnej aktywności, aktów kategoryalnych. Oba aspekty pasywne i aktywne przenikają się, wzajemnie warunkują, uzupełniają, ale też pozostają w pewnym napięciu, rozbieżności. W szerszej perspektywie systemu świadomości i jej różnych warstw, rozróżnienie pasywne-aktywne trzeba zatem potraktować funkcjonalnie, nie zaś jako pojęcia ułożone hierarchicznie czy rozłączne. Oddają wspólnie dynamikę systemu świadomości na wszystkich jej poziomach, a ich znaczenie oscyluje między przeciwieństwem i pokrywaniem się.

THE ROLE OF ACTIVITY-PASSIVITY RELATIONS IN HUSSERL'S THEORY OF CONSCIOUSNESS

Summary

At the very basis of the cognitive efficacy of consciousness there is a domain of passive synthesis, a pre-linguistic and pre-predicative intentionality that Husserl called world-experiencing life (*welterfahrenes Leben*). It also makes possible thematic consciousness and its connection to the world. Husserl holds the opposed notions of passivity and activity to be functional. What has been actively constituted becomes passive and a basis for higher forms of understanding. The article offers arguments for the above mentioned thesis, taking into account the systematic unity of consciousness. It presents the formal and material aspects of consciousness, the domain of passive synthesis and also the role of reflection for its peculiar autonomy. In the broader view it is easier to explain the meaning of the opposed notions of passivity and activity. The opposition depicts the dynamics of the system of consciousness.

Marek Maciejczak

wane jest w świadomości. Tak więc jedność, ciało-dusza, istniałaby przez wzajemne fundowanie.

WOJCIECH ZALEWSKI

(Kraków)

**MIĘDZY PYTANIEM A ODPOWIEDZIĄ,
MIĘDZY METAFIZYKĄ A RELIGIĄ**

Umrzeć dla Niewidzialnego – oto metafizyka

E. Lévinas

WSTĘP

Czym charakteryzują się tzw. dzisiejsze czasy? Spośród wielu zjawisk charakterystycznych, tak negatywnych jak i pozytywnych, godnym odnotowania wydaje się fakt, że ludzie zatracili zdolność zadawania fundamentalnych pytań. Współczesny świat, współczesna rzeczywistość, w tym współczesna kultura rażą swoją „oczywistością”, która nie dość, że nie prowokuje do *zadziwienia*, to wręcz do niego zniechęca, dając proste, wygodne rozwiązania, zdające się zapewniać, że sensem ludzkiej egzystencji jest szeroko rozumiana przyjemność. Są jednak sytuacje, przez Karla Jaspersa zwane „sytuacjami granicznymi”, które wytrącają z prostej i niczym niezmałowanej rzeczywistości, budząc tym samym do *pytań*, pytań o prawdę, sens, śmierć, ludzką powinność, o Boga w końcu. Te pytania to pytania metafizyczne, czyli *fundamentalne*. Metafizyka zaczyna się więc *pytaniem*, a właściwie sama nim jest. Pytanie natomiast ma to do siebie, że na mocy konieczności zakłada *odповідź*. „Pytanie, które *nie* oczekuje żadnej odpowiedzi i zadowolą się samym sobą nie jest w ogóle pytaniem”¹. Pytanie *potrzebuje* więc odpowiedzi, oczekuje jej. Jakkolwiek jedno, może rodzić wiele skrajnie różniących się między sobą odpowiedzi. Z całą pewnością jednymi z odpowiadających mogą być religie (tutaj ograniczymy

¹ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 59.

się do judeochrześcijaństwa). Upraszczając: metafizyka jest wielkim pytającym, religia jest wielkim odpowiadającym. Metafizyka jest dziedziną kontrowersyjną. Współcześni filozofowie spierają się co do jej kształtu. Jedni za metafizykę uważają tylko jej opcję klasyczną (Arystotelesowską i scholastyczną), inni próbują ją przeformułować, a nie brakuje i takich, którzy głoszą definitywną śmierć metafizyki. Leszek Kołakowski we właściwy sobie sposób pisał, że metafizyka zasadza się na czterech niepodważalnych fundamentach, takich jak: rozum, Bóg, miłość i śmierć². „Na czterech węglach wspiera się ten dom, w którym, patetycznie mówiąc, duch ludzki mieszka”³. Czym jest więc metafizyka? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba cofnąć się do jej początków, a początki jej to pytanie o *arche*.

PYTANIE O *ARCHE* I POCZĄTKI METAFIZYKI

Pierwszym pytaniem filozofii jest pytanie o *arche*. Filozofowie starożytni, chcąc zrozumieć złożoną rzeczywistość, dokonywali redukcyjnego zabiegu, który pozwalał *opanowywać* rzeczywistość przez sprowadzenie jej do pewnego prostego, absolutnego czynnika, który jako taki nie podlega już żadnym redukcjom. *Arche* jest pojęciem wieloznacznym, oznacza m.in. zarówno materialny budulec rzeczywistości, jak i duchową moc, harmonizującą tę rzeczywistość i nadającą jej swoisty rytm, harmonię. Jedną z fundamentalnych implikacji pojęcia *arche* jest pojęcie *logosu*, który do filozofii wprowadził Heraklit z Efezu (*notabene* za *arche* uważający ogień). Heraklit uważał, że rzeczywistość podlega ciągłym zmianom, a co za tym idzie jest dynamiczna, chaotyczna, nieprzewidywalna i irracjonalna. W tym nieporządku dostrzegł jednak, paradoksalnie, porządek, czyli *logos* właśnie. Zmiana nie zna więc kresu, nie jest ona środkiem do żadnego kresu, ale celem samym w sobie.

Filozofią opozycyjną do Heraklitejskiej „filozofii postępu” jest filozofia Parmenidesa. Według tego myśliciela, ruch jest pozorem, złudzeniem niemożliwym do utrzymania. Wielką zasługą Parmenidesa jest wprowadzenie do dyskursu filozoficznego pojęcia bytu, który określa to wszystko, co jest. Parmenides, inaczej niż Heraklit, uważał, że byt z konieczności musi być czymś jedynym, nie-

² Zob. L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 297.

³ Tamże.

podzielnym, tożsamym z samym sobą, a zatem a-czasowym i pozostającym w bezruchu. Ruch jest kłamiwym świadectwem zmysłów, a klucz do poznania leży w rozumie, który to zyskuje władzę absolutną. Byt jest zatem *wszystkim*, a niebyt, czyli nicość jest *niczym*. Byt jest *racjonalny*, czyli poznawalny.

Poglądy Heraklita i Parmenidesa są więc pierwszymi świadectwami radykalnie różnych wizji i interpretacji *tej samej* rzeczywistości. Heraklit uważał, że sens wszechświata redukuje się do ciągłej zmiany, ciągłego „pożaru”, w którym nie ma niczego bezwzględnego, stałego, przeciwnie, każda chwila jest czymś niepowtarzalnym. Jedynym pocieszeniem, jedynym *zrozumieniem* jest przyjęcie tego swoistego porządku podtrzymujących się sprzeczności, *porządku nieustannego stawania się*, walki, w której coś ginie, aby coś innego mogło powstać do życia i tak *ad infinitum*. Parmenides natomiast uważał zupełnie przeciwnie: wszystko co jest, było i będzie zawsze takie samo. Nie ma żadnej względności, żadnej zmiany, żadnej nieskończonej perspektywy. Spór Heraklita z Parmenidesem zostaje tu przytoczony, gdyż, jak uważa Leszek Kołakowski, są oni inicjatorami europejskiej metafizyki⁴.

METAFIZYKA KLASYCZNA JAKO NAUKA

Bez wątpienia pierwszym świadomym metafizykiem, a zarazem ojcem tej dziedziny jest dopiero Arystoteles, który ukonstytuował złożoną problematykę metafizyki w dziele o tym samym tytule. Arystoteles pisał: „Ci filozofowie, którzy przyjmowali jeden świat i jakąś jedną naturę jako jego materię cielesną i mającą rozciągłość, uwikłali się oczywiście w różnego rodzaju błędy”⁵. Nie wchodząc tutaj w szczegóły Arystotelesowskiej krytyki filozofów wcześniejszych, stwierdzić możemy, że pojęcie *arche* i jego implikacji, jakkolwiek ważne i aktualne, może nieść za sobą szereg niebezpiecznych uproszczeń, które są nieustanną pokusą ludzkiego umysłu. Aby móc prawomocnie wydawać sądy o rzeczywistości, trzeba najpierw wytlumaczyć się z zasad i metod, które zastosowane zostaną w rozważaniach. Metafizyka to, według Arystotelesa,

[...] nauka, która bada Byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie Bytu jako

⁴ Zob. tenże, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 2010, s. 115.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 25.

takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jego własności [...]. Musi przeto istnieć jakiś Byt, do którego należą te zasady i przyczyny na mocy jego własnej natury⁶.

Metafizyka orientowana jest zatem na byt i to wszystko, co z niego wynika. Metafizyka jako filozofia pierwsza, tj. najważniejsza, jest więc filozofią bytu.

Byt jest faktem. Jako taki jednak *zadziwia*. Co to znaczy? Otóż, pierwszym pytaniem *zadziwionego* jest pytanie „dlaczego?”, zamienne na „w jaki sposób?”, „jak?”, „co?”. Pytanie to na mocy konieczności odnosi się do pojęcia *przyczyny*. Arystoteles wyróżnia cztery rodzaje przyczyn, na których *zasadza* się ma myślenie metafizyczne. Są to przyczyny: formalna, materialna, sprawcza i celowa.

Przyczyn tych istnieją cztery rodzaje. Pierwszą z nich nazywamy substancją i istotą, bo „dlaczego” sprowadza się w końcu do definicji, a przyczyną i zasadą jest pierwsze „dlaczego”; drugą przyczyną jest materia albo substrat; trzecią jest źródło ruchu, a czwartą przeciwieństwo poprzedniej, mianowicie: cel i dobro, bo dobro jest celem wszelkiego powstawania i zmiany⁷.

Przyczyny te są nieodłączne od prawidłowego formułowania sądów metafizycznych. Aby móc orzec o jakiejś rzeczy, trzeba ją opisać z perspektywy każdej z powyższych przyczyn. Pytając np. o konkretnego człowieka, musimy zapytać o to, jaki jest (forma), z czego jest zrobiony (materia), skąd się wziął (przyczyna), po co jest (cel). Bezwzględny celem natomiast ma być dobro, bez wątpienia pojęcie zapożyczone od Platona. Dobrze jest to, co spełnia swoją funkcję, np. dobre jest oko, które widzi, złym natomiast nazwiemy oko ślepe. Metafizyka *zasadza* się zatem na myśleniu przyczynowo-skutkowym. Jest to myślenie ograniczone logicznym rygoryzmem, którego filarami są logiczne zasady niesprzeczności i wyłączonego środka, mające być gwarantem spójności i obiektywizmu, eliminując tym samym możliwość przypadku i absurdu⁸.

Wyliczając, metafizyka, tak jak ukonstytuował ją Arystoteles, jest dziedziną racjonalną, nastawioną na rozumowy, a zatem naukowy, metodyczny i rygorystyczny dyskurs. Operować ma zaś na ściśle zdefiniowanych, ogólnych pojęciach (np. substancja, przyczyna, byt, forma, materia), których to zresztą analiza jest jednym z jej zadań⁹. Metafi-

⁶ Tamże, s. 71.

⁷ Tamże, s. 10.

⁸ Zob. S. T. Kołodziejczyk, *Czym jest metafizyka?* [w:] *Przewodnik po metafizyce*, red. tenże, Kraków 2011, s. 25.

⁹ Por. tamże, s. 18.

zyka, w formie takiej, jaką nadał jej Arystoteles, przetrwała przez wieki, a apogeum jej przypada na okres scholastyki od momentu, gdy analizą myśli Arystotelesa zajął się św. Tomasz z Akwinu. Dodać należy jednak, że z punktu widzenia współczesnej filozofii błędem metafizyki średniowiecznej było – co należy podkreślić z całą mocą – *zdogmatyzowane* założenie, że „byt jest bytem tylko dzięki temu, że istnieje Bóg i posiada odpowiednie własności transcendentne, takie jak prawda, dobro, piękno”¹⁰.

Problem metafizyki, tzn. problem „racjonalizmu na usługach religii” sięga w rzeczywistości dalej niż średniowiecze. Nie jest od niego wolny Kartezjusz, który, choć zrywa ze scholastyką i dokonuje rewolucyjnego zwrotu w dziejach filozofii, nie zrywa jednak z Arystotelesowską, czy właściwie postarystotelesowską, ideą „apodyktycznego obiektywizmu”, który ucieka się do Boga, zabijając tym samym to, co w nim najistotniejsze¹¹. Bóg metafizyki stawał się w końcu mglistym pojęciem, funkcjonującym jako zwornik pewnego systemu, który stał się złożonym, a w końcu zideologizowanym schematem, pseudonauką, nijak przystającą do złożonej i niezwykle wręcz problematycznej rzeczywistości. Przyczyną tego było założenie, że wszystko, co trzeba wiedzieć, jest już wyjaśnione, a zatem nie trzeba już więcej pytać, tylko rozwijać i wyklądać to, co już posiadamy: Boga, wyjaśniającego nam naturę bytu.

KRYTYKA METAFIZYKI JAKO NAUKI

Postać metafizyki jako nauki została na pewnym etapie rozwoju myśli filozoficznej zaatakowana. Bezlitosnej jej krytyki podjął się Immanuel Kant, którego argumentacja opierała się na założeniu, że problemy metafizyki, takie jak Bóg, dusza i wszechświat, są na gruncie rozumu teoretycznego (czyli tego, którym dotychczas posługiwali się metafizycy), niemożliwe do udowodnienia. Idee te są bowiem generatorem aporii, nie da się ich utrzymać na gruncie naukowym, który dąży do bezwzględnej ścisłości. Kant, krytykując dotychczasową postać metafizyki, nie chciał jednak zaprzeczyć, jakoby powyższe idee i ich pochodne nie miały, jak to się potocznie mówi, racji bytu. Stwierdził jedynie, że kwestie te – a są to bez wątpienia kwestie pryncypialne – nie należą do nauki w całej jej „teoretyczności”, ale są jak najbardziej kwestią praktyki, a co za tym idzie, są to problemy nie inte-

¹⁰ Tamże, s. 33.

¹¹ Zob. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 127.

lektualne, ale *egzystencjalne*, choć sam Kant tak ich nie nazywa. „Kant pokazał jednak, że wszelkie dowody na istnienie Boga, które wychodzą od doświadczenia, czyli przede wszystkim dowody fizyko-teologiczne, mogą co najwyżej wskazywać na jednego lub wielu budowniczych świata, budowniczych, którzy sami są częściami wszechświata”¹², pisze Robert Spaemann. Warto przy tym dodać, że równie niemożliwe do udowodnienia są na tym gruncie tezy przeciwne, tzn. o ewentualnym nieistnieniu Boga.

Kantowska krytyka metafizyki, niezwykle złożona i zawiła, zmusza do swoistego przewartościowania metafizyki, nie ma być już ona „elitarnym”, teoretycznym systemem *naukowym*, ale *metafizyką w człowieku*, która jest tyleż „myślana”, co „działana”, z naciskiem na to drugie. Odtąd kwestie metafizyczne nie są już kwestią *dowodów*, gdyż dowód, jak to trafnie ujmuje Kołakowski, może być w ścisłym sensie tylko jeden jedyny. Gdy natomiast mamy wiele dowodów, to w rzeczywistości mamy do czynienia z pseudodowodami. Odtąd na gruncie metafizyki możemy mówić o argumentach, a te mają to do siebie, że zawsze można przeciwstawić im inne argumenty, co z jednej strony rodzić musi dialog, dyskusję, a z drugiej strony w szczególności sposób angażuje ludzką wolność, która *musi sama wybierać*.

RELIGIA JAKO MIEJSCE WIARY

Czym jest religia? Religia jest *odповідzią*. Słownikowa definicja głosi, że religia to „forma świadomości społecznej obejmująca wierzenia dotyczące genezy, struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata [...], związane z nimi zachowania (tj. kult religijny) oraz formy organizacyjne (tj. instytucje religijne)”¹³. Na podstawie powyższej definicji można przede wszystkim zauważyć, że religia jest faktem, tzn. pewnym społecznym fenomenem, który jako taki nie podlega żadnej dyskusji. Religia tak samo istnieje dla wierzących, jak i dla niewierzących, choć tylko w pewnym sensie. Wbrew racjonalistycznej krytyce, religia nie jest „zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu [...]”. Uznanie istnienia Boga w formie teoretycznego sądu niewiele ma wspólnego z prawdziwym religijnym aktem przynależności. Pascal miał rację, mówiąc, że deizm jest niemal tak samo odległy od chrześcijaństwa jak

¹² R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 45.

¹³ *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 42

ateizm”¹⁴. Dla wierzącego bowiem liczy się wiara, zawarta już w samym podziale: wierzący – niewierzący. To właśnie ona jest konstytutywna i nieodłączna od porządku religijnego, który ma być *przeżywany*, a nie teoretycznie przyjęty. Czym jest jednak wiara?

Św. Paweł Apostoł pisze: „[...] sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz, 10, 10). Zdanie to jest dla zrozumienia istoty religii niezwykle ważne, dlatego też niniejsze rozważania na temat fenomenu religii będą eksplicacją powyższego cytatu z *Listu do Rzymian*. Zdanie można umownie podzielić na dwie części: pierwsza dotyczy początku doświadczenia religijnego, którego ośrodkiem jest serce, a druga zawiera w sobie konsekwencje owego doświadczenia, czyli to, co Paweł nazywa „wyznawaniem ustami”, które prowadzić ma do zbawienia.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE: SERCE I ŚWIADECTWO

Doświadczenie religijne to początek wiary. Wiara ma być przyjęta w pierwszej kolejności sercem, nie rozumem. Jak należy rozumieć owo serce? Otóż, serce jest synonimem swoistego, głębokiego uczucia, które jako takie stanowi najistotniejszą „część” człowieka. „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna. [...] Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”¹⁵, pisze Blaise Pascal. Serce kontrastuje zatem z rozumem. Dlaczego tak jest? Otóż rozum – domena świata naukowego – ma to do siebie, że *kategoryzuje*, porównuje, podważa. Rozum jest złożony, ma wiele funkcji, z których istotna i godna odnotowania w kontekście niniejszych rozważań wydaje się właśnie funkcja *wątpienia*, która inicjuje *zapytywanie*. Wiara, jakkolwiek winna być otwarta na zapytywanie, jest w pierwszej kolejności niczym niezmaconą *pewnością*. Pewność ta nie jest pewnością matematyka czy logika, który zyskuje ją poprzez skomplikowane metodyczne wynikanie. *Pewność wierzącego*, która ma swoje miejsce w sercu, jest odpowiedzią na Objawienie. Wiara jest zatem *odpowiedzią*. Odpowiedź jest zawsze odpowiedzią *komuś*. Tym kimś jest Bóg. Bóg wiary religijnej, „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, Bóg Jezusa Chrystusa, który nie jest abstrakcyjną, nieporuszoną myślą myślącą sama siebie, jak to obserwujemy w metafizyce Arystotele-

¹⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, dz. cyt., s. 166.

¹⁵ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1989, s. 244–247.

sowskiej. Bóg Biblii, bo tylko o nim tu mowa, jest przede wszystkim *osobą*, dobrą osobą, która inicjuje dialog, dialog *między* Bogiem a człowiekiem.

Dialog między Bogiem a człowiekiem nazwany jest modlitwą. Modlitwa jest pierwszym odruchem *wierzącego* i zasadniczą konsekwencją „wiary serca”, czy właściwie wiary *z serca*, gdyż wiara się w uczuciowym odruchu nie wyczerpuje, a jedynie zapoczątkowuje. Modlitwa, rozgrywająca się *we wnętrzu* człowieka, jest zawsze przeżyciem intymnym, subiektywnym, a zatem trudnym do komunikacji, o czym świadczą mogą pisma mistyków. W swojej zasadniczej formie modlitwa jest zawsze *prośbą* kierowaną ze strony człowieka, który jest *ex definitione* skończony, w stronę nieskończonego Boga. Fakt, że człowiek *prosi*, wynika z poczucia braku. O co prosi człowiek poprzez akt modlitewny? Jaki jest cel modlitwy? Cel wiary? Otóż, jak zauważa Maurice Nédoncelle, celem modlitwy jest miłość¹⁶. Miłość do Boga, będąca owocem osobistego doświadczenia miłości ze strony Boga, ma wymiar jak najbardziej etyczny, gdyż odprowadza do miłości bliźniego, czyli *każdego* człowieka, niezależnie od przynależności religijnej czy narodowej. Doświadczenie miłości, która jest od razu *miłością międzyosobową*, jest istotą religii. Miłość jest zatem konsekwencją wiary.

Homo religiosus to człowiek, który *przylgnął* do Boga, tzn. człowiek *nawrócony*. Jego myślenie z konieczności musi przebiegać w nieco innej optyce niż myślenie człowieka niewierzącego. „Wyznawanie ustami” to inaczej *świadczenie*, które ma polegać tyleż na myśleniu, co działaniu. Świactwo jest *świactwem czegoś*. Czego świadkiem ma być wierzący? Przede wszystkim miłości, której nieodłącznym korelatem jest świętość, polegająca na zbliżaniu się do Boskiego ideału. Świactwo jest świadectwem dla *kogoś*. Ten, który *świadczy*, jest żywym „dowodem” tego, że to, co jest głoszone, jest w najgłębszym sensie prawdziwe. Ponadto świadek to nie tylko ten, którego czyny są dobre i uczciwe, jak zaleca Dekalog, ale przede wszystkim ten, który *wie*, że życie transcenduje śmierć, co w skrajnych sytuacjach może prowadzić do heroizmu, polegającego na poświęceniu życia. Można by tu wymieniać wiele przykładów, niech wystarczy przykład o Maksymiliana Kolbe, który w obozie zagłady oddał życie za współwięźnia. Świactwo nie jest zatem czymś, o czym należy mówić,

¹⁶ Zob. M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 137.

ale czymś, co należy pokazać, idąc tokiem słynnej myśli Ludwika Wittgensteina.

Podsumowując, wiara jest owocem mocnego *wzruszenia*, które jako takie ma charakter egzystencjalno-emocjonalny, nie intelektualny. Wiara w Boga ma ponadto charakter *absolutny*, tzn. odmieniać ma *całe* życie człowieka. Natomiast takie życie, tzn. „życie z wiary” jest świadectwem, „dowodem” na to, że religia nie jest tylko zbiorem twierdzeń, ale *prawdą*, prawdą o całej rzeczywistości, która definiuje sens ludzkiego „bycia-w-świecie”. Skoro religia jest porządkiem, w którym się partycypuje, skoro wiara ma mieć wpływ na *całego* człowieka, to nie można z owej *całości* wyłączyć władz intelektualnych, rozumu. Wiara ze swej natury domaga się *zrozumienia*, „*fides quaerens intellectum*”. A zatem odpowiedź pociąga za sobą następne pytanie, metafizyka prowokuje religię, a religia metafizykę, co stworzyć może twórcze napięcie, prowadzące do, w jakimś sensie, nowej, innej, „odważniejszej” metafizyki.

PYTANIE O „NOWĄ METAFIZYKĘ”

Karol Tarnowski zauważa, że „w metafizyce istnieją co najmniej dwa wielkie nurty, «platoński» i «arystotelesowski». Ponieważ dla nurtu platońskiego centralną kategorią jest Dobro, platonizm wszystkich czasów miał zawsze bliskie związki z religią”¹⁷. Dlatego też nie będzie w świetle niniejszych rozważań interesująca metafizyka „Arystotelesowska”, która orientowana jest na pojęcie bytu i jego właściwości, ale właśnie metafizyka „Platońska”, która jest metafizyką Dobra.

„«Tajemnice wiary» nie przestają dawać do myślenia, przeorganizowywać tradycyjną metafizykę w poszukiwaniu odpowiedzi: co to znaczy, że Bóg jest Miłością, jakie pociąga to za sobą myślowe konsekwencje, jak mamy w świetle tego myśleć żyjąc i żyć myśląc?”¹⁸. Wiara religijna jest, jak pisze Tarnowski, „akuszerką” pytań i jako taka „potrzebuje” wyjaśnień metafizycznych, które, jakkolwiek nie wyczerpują się w idei absolutnej racjonalności¹⁹, to jednak są racjonalne. Metafizyka podejmująca się „korespondencji” z porządkiem religijnym, nie ma być żadną nauką, która miałyby się tłumaczyć z jakiejś ściśle określonej metodologii, ale raczej „uporządkowaną hermeneu-

¹⁷ K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, dz. cyt., s. 138.

¹⁸ Tamże, s. 133.

¹⁹ Zob. tamże, s. 139.

tyką rzeczywistości w świetle pragnienia ostatecznego usprawiedliwienia istnienia i nadania egzystencji ostatecznego sensu”²⁰. Dodać należy, że metafizyka jako dziedzina filozoficzna ma za zadanie *uniwersalizację* swoich rezultatów, nie ma być więc *ancilla theologiae*, ale twórczą interpretacją *konkretnych* wydarzeń ludzkiego życia, zarysowującą *możliwą* odpowiedź, jaką może być (choć nie musi) *odpowieź religijna*. Metafizyka ma być więc *uniwersalna*, czyli ma być poważną, racjonalną propozycją, której struktura argumentacyjna stara się abstrahować od konkretnych światopoglądów, co oczywiście nie jest nigdy do końca możliwe, a co łączy się z oświeceniowym mitem o rzekomej pełnej autonomii rozumu. Podkreślmy to jeszcze raz: metafizyka ma *proponować*, nie narzucać z apodyktyczną pewnością. Jej żywiołem jest zatem dialog, w którym to dopełnia się poszukiwanie prawdy – pierwsze zadanie filozofii pierwszej, czyli... metafizyki.

Zastanawiając się nad pojęciem „nowej metafizyki”, pozostającej w tradycji „platońskiej”, musimy zadać pytanie o punkt wyjścia i o pierwsze, fundamentalne pojęcie, na którym metafizyka taka ma się zasadzać. Co nim jest? Wydaje się, że niezwykle ważna jest tu kategoria Tajemnicy, wprowadzona do filozofii za sprawą Gabriela Marcela. Marcel dokonał ważnego rozróżnienia na problem i tajemnicę.

Problem jest to coś, co spotykam, co zagradza drogę. Jest w całości przede mną. Tajemnica natomiast jest to coś, w czym jestem zaangażowany, co wobec tego z istoty swej nie może być w całości przede mną. [...] Z tego punktu widzenia wiele problemów metafizycznych ukazuje się jako zdegradowane tajemnice²¹.

Tajemnicą jest już sam fakt istnienia, które odczuwane jest dzięki ciału, o którym w innym miejscu pisze Marcel, że jest centralną daną metafizyki²². Tajemnicami, zdegradowanymi danymi metafizyki, o których mówi Marcel, są także: miłość, cierpienie, śmierć, nadzieja. Wszystkie jej trzeba odzyskać.

Problem jest zawsze *określony* i ma to do siebie, że zawiera w sobie relatywnie proste rozwiązanie. Tajemnica jest natomiast czymś w najgłębszym znaczeniu *angażującym*, angażującym całego człowieka, czyli tak jego rozum, jak i wolę i uczucia. Błędem metafizyki wcześniejszej było to, że zdegradowała ona tematykę metafizyczną, redukując ją do problemów. Pierwszym błędem „metafizyki problema-

²⁰ Tamże, s. 126.

²¹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 93.

²² Zob. tenże, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 1998, s. 11.

tycznej” jest fakt *przyzwyczajenia*. *Człowiek przyzwyczajony to człowiek problematyczny*, który zapomniał o swojej kondycji, kondycji „trzciny myślącej”. Przyzwyczajenie zabija bowiem fundamentalną wrażliwość, która stoi u początków metafizyki i wiąże się ze *zdziwieniem*, zdziwieniem samym faktem istnienia jako takiego.

Tajemnica *angażuje*. Perspektywa, jaką daje kategoria tajemnicy, odmienia myślenie. Marcel rozróżnia dwa typy myślenia, refleksji. Pierwszy typ myślenia to tzw. refleksja pierwsza. Refleksja pierwsza jest domeną myślenia instrumentalnego, abstrakcyjnego, naukowego. Ma ona to do siebie, że dzieli, kategoryzuje, falsyfikuje, weryfikuje, co z jednej strony daje wrażenie *panowania* nad rzeczywistością, ale z drugiej strony „zabija” metafizyczną wrażliwość. Refleksja pierwsza jest więc *myśleniem problematycznym*. Marcel mówi jednak także o refleksji drugiego stopnia (wtórej), która zdaje się ocalać to, co utracone w refleksji pierwszej, przypominając tym samym, że człowiek nie jest wobec świata pierwotnie zdystansowany, ale jest weń osobiście zaangażowany, a zatem myślenie winno nie tylko uwzględniać fakt wcielenia (nieodłączny korelat istnienia), ale ma za zadanie z niego niejako wyrastać.

Refleksja do drugiej potęgi, dotycząca refleksji początkowej, jest w moich oczach samą filozofią, dokonującą szczególnego wysiłku, aby przywrócić to, co konkretne, ponad niespójnymi i rozczłonkowanymi określeniami myśli abstrakcyjnej²³.

Karol Tarnowski dodaje: „Refleksja wtóra – to nic innego, jak swoista metafizyka, nieodłączna od etyki, a zwłaszcza duchowości”²⁴. Metafizyka musi być więc myśleniem *konkretnym*, „drugim”, świadomym uczestnictwa w otaczającej zewsząd tajemnicy, która jakkolwiek zaprasza do myślenia, to jednak nie daje się nigdy do końca wyczerpać, otwierając tym samym horyzont transcendencji.

„Metafizyka zwraca się ku «gdzie indziej», ku «inaczej», ku «in-nemu» [...]. Pragnienie metafizyczne zmierza do *czegoś całkiem innego, do absolutnie innego*”²⁵, pisze Emmanuel Lévinas. „Przedmiotem” metafizyki jest to, co *inne*. To, co inne, „rozpoznane” jest przez *pragnienie*, które budzi się w człowieku jako *pragnienie tego, co nieskończone, metafizyczne*. Skąd w człowieku pragnienie nieskoń-

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 65.

²⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2012, s. 18.

czoności? Idea nieskończoności rodzi się w człowieku znudzonym, znudzonym *używaniem* świata. Stworzył on sobie w tym świecie zestaw celów orientowanych na doznanie tego, co Lévinas nazywa szczęściem, które, jak się zdaje, można po prostu utożsamić z przyjemnością w najszerszym, epikurejskim znaczeniu tego słowa. Człowiek *używający* świata, człowiek żyjący tylko i wyłącznie w perspektywie immanentnej, skończonej, doznaje w końcu *samotności*, która potwierdza głęboką bezsensowność dotychczasowego trybu życia.

W człowieku, dla którego świat – zamknięta całość jest wiązką możliwości, w którym rozmaite przedmioty *zapraszają* do używania, *opanowywania*, zaczyna pojawiać się wyrwa niemożliwa do zaspokojenia. Pojawia się *pragnienie*. Pragnienie, początek metafizyki, jest pragnieniem nieskończoności, która *musi być zupełnie inna*, a jako taka nie może zostać nazwana, zaspokojona, gdyż wciąż wyrwa się tematyce. „Poza głodem, który można nasycić, poza zmysłami, które można ukoić, metafizyka pragnie Innego wyższego nad możliwe zaspokojenia”²⁶. Zaspokojone mogą zostać cele doraźne, zaspokojona może być konkretna *potrzeba*, potrzeba chleba, odpoczynku, rozrywki itp. Pragnienie i jego korelat – upragniona nieskończoność nie może zostać zaspokojone, gdyż „[...] karmi się własnym głodem”²⁷. To, co inne, nieskończone, tożsame jest z transcendencją, której przyjęcie zdaje się nie tylko wyrwać z egoizmu samotności, ale ponadto zdaje się *zobowiązywać*. Pojęcie obowiązku łączy się z etyką. Jaki jest związek metafizyki i etyki?

„Metafizyka dzieje się w stosunkach etycznych”²⁸. Zdanie to wydaje się niezwykle kontrowersyjne. Lévinas dokonuje rewolucyjnego zwrotu, utożsamia on bowiem metafizykę – dotychczas pojmowaną jako przede wszystkim teoretyczną filozofię bytu – z etyką, filozofią praktyczną, odnoszącą się do ludzkiego działania w codzienności. Pragnienie obudzone w człowieku zyskuje sens i usprawiedliwienie w momencie, w którym budzi się świadomość istnienia drugiego człowieka, co jako fakt nie może pozostać przemilczane.

Tylko relacja z innym człowiekiem wprowadza wymiar transcendencji i prowadzi do całkowicie innego stosunku niż doświadczenie w zmysłowym sensie terminu, względne i egoistyczne²⁹.

²⁶ Tamże, s. 20.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże, s. 80.

²⁹ Tamże, s. 226.

Wydarzeniem *par excellence* metafizycznym będzie więc spotkanie, które budzi i warunkuje etykę. Nie ma etyki, jeśli nie ma jakiegoś pryncypium, które dostarczać może tylko metafizyka jako refleksja nad tym, co jawi się jako bezwzględnie najważniejsze. Pryncypium tym jest w filozofii Lévinasa idea Nieskończonego, transcendencja, która *wymaga*, wymaga *odpowiedzialności* za Innego.

Można zapytać, na jakiej konkretnie podstawie zasadzać się ma odpowiedzialność za drugiego? Innymi słowy, w jaki sposób Inny jest nam dany? Inny jest nam dany w swojej *twarzy*, której pierwszym przesłaniem jest formuła „nie zabijaj”. Twarz nie jest dana jako fenomen, który podlegałby opisowi, ale jako dana metafizyczna, która budzi do działania, ponieważ nie ma innej metafizyki niż swoista „metafizyka działania”, gdyż

[...] relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie³⁰.

To, co metafizyczne sprawia, że Ja ma wyjść z siebie. Ja ma zostać pochłonięte przez to, co najważniejsze, najistotniejsze. Tym, co najważniejsze, jest dobro drugiego człowieka, czyli *każdego* człowieka. To właśnie drugi, budzący do odpowiedzialności nadaje dyskursowi metafizycznemu sens. Oczywiście, etyka, o którą tu chodzi, nie ma stanowić żadnej etyki szczegółowej, naukowej, ale odnosi się bardziej do ogólnego sposobu bycia, nastawionego na sens tegoż bycia, który rozświetlany ma być przez ideę Dobra. Etyka tak pomyślana, etyka jako metafizyka, jako filozofia pierwsza, może dopiero stanowić punkt wyjścia dla wszelkich dyscyplin szczegółowych.

Sens transcendencji jest więc od razu etyczny. Transcendencja, ściśle związana z pojęciem *twarzy*, daje na myśl Boga, który jako niewidzialny zyskuje sens, wzywając do odpowiedzialności, aż po śmierć, jak w innym miejscu pisze filozof.

Metafizyka ma dawać do myślenia. *Dawanie* nie znaczy, właściwego naukom empirycznym, kategorycznego stwierdzenia. Dawanie ze swojej natury szanuje wolność *obdarowywanego*. Wolność obdarowywanego natomiast nie powinna krępować wolności *obdarowującego*. Dlatego też można z myśli Lévinasa wyciągnąć wniosek, że metafizyka jest ze swej natury dziedzina dialogiczną, w której do prawdy nie dochodzi się poprzez samotniczą spekulację i budowę szczelnych

³⁰ Tamże, s. 26.

systemów, ale poprzez rozmowę, w której *rozmówca* nie jest widziany jako potencjalny przeciwnik, wróg, ale jako mistrz, jako ten, który *pomaga*. Stąd wydaje się, że przewrót, którego dokonuje Lévinas, jest tak bardzo ważny dla myślenia metafizycznego, które dotąd, jak diagnozuje filozof, było splecione przez ontologię - filozofię jedności i tożsamości. Lévinas wprost nazywa ontologię jako metafizykę – filozofią mocy³¹, która jako taka może mieć niebezpieczne konsekwencje. Dlatego też Lévinas, w duchu „platońskim”, przesuwa punkt ciężkości z pojęcia bytu na pojęcie dobra, które implikuje odpowiedzialność za innego, nadając tym samym sens idei nieskończoności – „głowski” transcendencji.

Metafizyka ma „determinować” do działania, do etyki, przekonuje Lévinas. Czy jednak jej sens można wyczerpać w aspekcie moralnym? Czy metafizyka może dać nam coś, czego bez jej udziału nie mogliśmy otrzymać? Wydaje się, że pojęciem – kluczem, a zarazem rezultatem metafizyki jest, a właściwie może być, nadzieja. Metafizyka może budzić człowieka do nadziei, która jest w ostateczności nadzieją na zbawienie, na trwanie Dobra niepodlegającego śmierci. Marcel pisze:

[...] można by powiedzieć, że nadzieja podlega szczególnemu osądowi metafizycznemu tylko pod tym warunkiem, że przewyższa pragnienie, czyli że nie ogranicza się do skoncentrowania się na samym podmiocie. Raz jeszcze podkreślić musimy nierozzerwalny związek łączący nadzieję i *Caritas*³².

Marcel zauważa, że o nadziei możemy mówić jedynie wtedy, gdy wyrasta ona z miłości do drugiego człowieka. To on napisał bowiem: „«Ukochać jakąś istotę – mówi jedna z moich postaci – to powiedzieć: ty nie umrzesz»”³³. Marcel i Lévinas zdają się być zatem zgodni co do nierozzerwalnego związku, jaki istnieje pomiędzy myśleniem metafizycznym a działaniem. Postawa taka, tzn. postawa, w której podmiot troszczy się o inny podmiot, budzi w człowieku tęsknotę, która ośmiela się „zaglądać” poza horyzont śmierci, budząc tym samym nadzieję, co otwierać może z kolei miejsce dla przyjęcia Objawienia niesionego przez religię.

Metafizyka może więc otworzyć człowieka na przyjęcie Boga. Marcel pisze:

³¹ Zob. tamże, s. 35.

³² G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 69.

³³ Tamże, s. 152.

Pytanie znosi się samo jako takie i przemienia się w wezwanie. Może jednak, w miarę jak uświadamiam sobie to wezwanie jako wezwanie, zmuszony jestem przyznać, że wezwanie to jest możliwe tylko dlatego, że w głębi mnie znajduje się coś innego niż ja sam, coś bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie niż ja sam, i tym samym wezwanie zmienia znak³⁴.

Można więc zaryzykować stwierdzenie, że metafizyka jako dziedzina pytań, może w końcu przemienić się w wezwanie, wezwanie czegoś, co nie jest już możliwe do określenia „na mocy samego tylko rozumu”. Nadzieja, której „dostarcza” refleksja metafizyczna, otworzyć może człowieka na to, co należy już do innego, ponad- metafizycznego porządku, w którym ogólne pojęcie transcendencji posiada konkretne imię, „Jestem, który Jestem”, otwierając tym samym horyzont dla ewentualnych rozważań teologicznych.

PODSUMOWANIE

Czy możemy stwierdzić, że religia potrzebuje metafizyki? Wydaje się, że jakkolwiek całkowicie jednoznaczna odpowiedź jest niemożliwa, to twierdzenie, że związek religia – metafizyka jest w pewnej mierze konieczny, ma swoje głębokie uzasadnienie. Bez metafizyki religii groziłby upadek w idolatrię i fideizm. Ponadto, człowiek, nie tylko niewierzący, nie może wygasić w sobie fundamentalnych pytań, jak chcieliby tego być może filozofowie postnietzscheańscy. Z tego punktu widzenia mitem będzie więc przekonanie Martina Heideggera o tym, że filozofia inspirowana religijnie stanowi „drewniane żelazo”, a także przekonanie Alberta Camusa, że wiara jest „samobójstwem filozoficznym”. Wiara zakłada bowiem rozumienie, tak jak rozumienie zakłada wiarę. Związek ten jest nieodłączny, a zatem konieczny. Skoro domeną metafizyki jest rozumienie, a domeną religii wiara, to pozostaje tylko dodać, że „religii potrzebna jest [...] metafizyka jako kultura pielęgnująca zdolność do zdumienia nieoczywistością i zadawania ostatecznych pytań”³⁵.

BIBLIOGRAFIA:

- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
 Kołakowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
 Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 2010.

³⁴ Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 91.

³⁵ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 74.

- Kołodziejczyk S., *Czym jest metafizyka?* [w:] *Przewodnik po metafizyce*, red. tenże, Kraków 2011.
- Lévinas L., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2012.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 1998.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, 1965, Warszawa 1965.
- Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1995.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989.
- Słownik języka polskiego*, Warszawa 1989.
- Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendentja*, Kraków 1995.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Tarnowski K., *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009.

FROM QUESTION TO ANSWER, FROM METAPHYSICS TO RELIGION

Summary

The following essay advances the thesis that metaphysics is, above all, a domain of ultimate questions, to which answers can be provided in the most profound way by religion (Judeo-Christianity). The metaphysics referred to is post-Kantian, a metaphysics that does not claim the right to the objectivity of the natural sciences. The initial assumption of such an understanding of metaphysics is that made by Gabriel Marcel, who claims that reality constitutes a mystery, not a problem. The acceptance of reality as a mystery awakens a definite desire in a man, a desire for the Other, that is fulfilled in meeting another man. The meeting has both a metaphysical and ethical status, since metaphysics is strictly related to ethics and inherent to it (Emmanuel Lévinas). Metaphysics as ethics awakens disinterested kindness in a man, but also hope that the result may be an opening towards transcendence and religious faith.

Wojciech Zalewski

ADAM WORKOWSKI

(Kraków)

SAMOWIEDZA I BYCIE SOBĄ

1. WSTĘP

W klasycznej Grecji hasło: „Poznaj samego siebie” miało znaczenie nie tylko poznawcze, ale i duchowe. Nie każdy mógł poznać samego siebie. Wymagało to wielu ćwiczeń i przygotowań. Poznanie samego siebie stanowiło element troski o siebie. Troska o siebie obejmowała nie tylko poznawanie siebie, ale również kształtowanie całego życia – przez techniki i ćwiczenia duchowe. Prawda o sobie miała znaczenie duchowe. Uważano, że człowiek przemienia się pod wpływem prawdy o sobie, jaką udało mu się zdobyć – jego egzystencja staje się prawdziwa – staje się sobą¹.

W czasach nowożytnych oddzielono oba pojęcia – samowiedza stała się tematem epistemologii, natomiast troska o siebie pozostała elementem właściwego życia, spełniania siebie, ogólnie bycia sobą. Prawda poznania samego siebie – oddzieliła się od prawdy egzystowania.

Dzieje obu pojęć potoczyły się odmiennie. Oba miały swoje wznoszenia i upadki. Samowiedza stała się fundamentem poznawczym w czasach Kartezjusza. Jednak w kolejnych wiekach jej rola słabła. Okazywało się, że poznanie siebie nie było bezbłędne. W naszych czasach pojęcie samowiedzy nie jest zbyt popularne. Subiektywne spostrzeganie samego siebie budzi podejrzenie o nienaukowość i brak obiektywizmu. Przyszłość poznawania siebie leży raczej w rozwoju neuronauk.

Pojęcie bycia sobą rozumiane jako wierność sobie (autentyczność) miało swój triumf w czasach romantyzmu i we współczesnym egzysten-

¹ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2013; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1987.

cializmie. Jednak w naszych czasach to pojęcie straciło na znaczeniu. Stało się składnikiem kultury popularnej nastawionej na spontaniczność i swobodne kształtowanie własnej tożsamości. Wydaje się zbyt niejasne i najeżone aporiami, żeby można je było potraktować w sposób poważny.

Twierdzą jednak, że oba te pojęcia są blisko związane. Stawiam hipotezę, że samowiedza jest sposobem bycia sobą. Oczywiście nie da się opisać wyczerpująco obu pojęć w krótkim artykule. Skoncentruję się na kluczowych intuicjach. Wezmę pod uwagę dwie wpływowe teorie współczesne – Morana i Taylora i pokażę strukturalne związki między samowiedzą i byciem sobą.

2. WSPÓLCZESNE PROBLEMY SAMOWIEDZY

W tradycji kartezjańskiej uważano, że samowiedza jest subiektywną, bezpośrednią i nieomylną znajomością własnego umysłu. Jednak trudno uwierzyć, że poznajemy bezpośrednio i doskonale tylko własny umysł, zaś jedynie przypuszczamy, co dzieje się w umysłach innych. Jeszcze więcej wątpliwości budzi nieomylność samowiedzy.

Obecnie wiemy coraz lepiej, jak wiele procesów poznawczych dzieje się poza świadomością. Już na początku XX wieku psychoanaliza zaczęła intensywnie badać nieświadomość². Współczesne nauki kognitywne dowodzą, że ogromna większość procesów psychicznych jest nieświadoma. Zatem tylko po części i niedokładnie poznajemy siebie samych. Odkrywanie samowiedzy staje się powoli domeną nauki, a nie codziennej „ludowej” psychologii.

Niektórzy badacze sądzą nawet, że być może kiedyś cała wiedza potoczna będzie odrzucona – podobnie jak zmysłowe przekonania o świecie ustąpiły odkryciom fizyki i kosmologii. Jeden z filozofów podał dowcipny przykład Sądu Ostatecznego, na którym okaże się, że wszystkie nasze przekonania i sądy są kompletnie błędne w obliczu obiektywnej prawdy o nas samych³. Te przewidywania wydają się przesadne, ale nie zmieniają ogólnego obrazu. W naszych czasach nie wierzymy w nieomylność samowiedzy w rozumieniu Kartezjusza.

Mimo to wierzymy jednak, że samowiedza jest swoistym i cennym rodzajem wiedzy. Samowiedza jest wyjątkowa na dwa sposoby. Po pierwsze, ma dla nas autorytet epistemiczny – czyli jest wiarygodna,

² Świadomość w porównaniu z nieświadomością przypomina fragment góry lodowej, która w 9/10 części jest ukryta pod powierzchnią.

³ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1991.

mimo że do jej potwierdzenia nie potrzebujemy dowodów ani specjalnych świadectw. Po drugie, samowiedza jest subiektywna – jest wiedzą pierwszo-osobową, która ma wpływ na mnie samego. Swoistość samowiedzy sprawia, że wiedza w pierwszej osobie jest niesymetryczna do wiedzy z perspektywy trzecio-osobowej. Czyli moja wiedza o sobie jest radykalnie inna od wiedzy, jaką mają o mnie inni ludzie.

Czy wobec rozkwitu nauk kognitywnych można jeszcze bronić wyjątkowości samowiedzy?⁴ Na pewno nie da się jej uratować przy stosowaniu obiektywnych metod nauki, bo wtedy nie można twierdzić, że z definicji wiem o sobie coś, czego nie wiedzą inni ludzie – upada wyjątkowość samowiedzy. Usiłowano rehabilitować autorytet samowiedzy przez różne formy introspekcji. Samowiedza byłaby refleksją, którą opisuje się za pomocą modelu podmiot-przedmiot. Podmiot ogląda sam siebie – jako przedmiot w spostrzeżeniu wewnętrznym. Niestety, ten model poznawania siebie rodzi niezliczone trudności i aporie⁵. Z drugiej strony, idea wewnętrznego spostrzeżenia wydaje się jedyną szansą na uratowanie wyjątkowości samowiedzy.

KONCEPCJA SAMOWIEDZY RICHARDA MORANA

Interesującą koncepcję zaproponował amerykański filozof Richard Moran. W książce *Authority and Estrangement*⁶ broni wyjątkowości samowiedzy – niesymetryczności pierwszo- i trzecio-osobowej wiedzy o mnie samym. Sądzi, że samowiedzy nie można wyjaśnić przez introspekcję ani przez redukcję do wiedzy obiektywnej. U podstaw obu rozwiązań leży błędna metafora „oglądania” siebie samego, która stawia nas przed fałszywym dylematem: albo tylko ja mam dostęp do własnych przeżyć, albo mogę badać własny umysł z wielu punktów widzenia – co likwiduje swoistość perspektywy pierwszej osoby.

Oryginalność Morana wyraża się w tezie, że samowiedza jest raczej aktywnym działaniem niż biernym oglądaniem własnego umysłu. Samowiedza przemienia swój przedmiot. To, co z punktu widzenia

⁴ Stawka tego pytania jest ogromna. Nie chodzi tylko o to, że omylna wiedza subiektywna – zostanie zastąpiona przez obiektywną wiedzę o umyśle, lecz że dawne, tradycyjne pojęcie samowiedzy przestanie istnieć. Trzeba zachować ostrożność. Zanim pozbędziemy się szacownej tradycji, warto najpierw uważnie ją opisać.

⁵ To zagadnienie wymaga głębszej, osobnej analizy. Warto zwrócić uwagę na prace Sydneya Shoemakera i E. Tugendhata.

⁶ R. Moran, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2001.

obiektywnej nauki wydaje się słabością – decyduje o specyfice i aurytetycie samowiedzy.

To twierdzenie brzmi paradoksalnie. Jak pogodzić to, że samowiedza jest poznawaniem siebie z przekonaniem, że jest aktywna, a zatem zmienia zawartość własnego umysłu? Zdaniem krytyków, taka wiedza, która modyfikuje swój przedmiot, zamiast go ujmować, byłaby wiedzą wadliwą⁷.

Moran sądzi, że aktywność samowiedzy nie polega na manipulacji przeżyciami. Żeby to pokazać, bada przekonania, które są mniej podatne na manipulację niż emocje lub pragnienia. Przekonania to przeżycia poznawcze, które są względnie stabilne, ponieważ zależą bardziej od stanu świata niż od stanu umysłu.

SAMOWIEDZA – WYMIAR AUTONOMII – MOJE PRZEKONANIA

Dla Morana centrum samowiedzy stanowią moje przekonania. Przekonania należą do przeżyć poznawczych (zatem mogą być prawdziwe lub fałszywe). Jednak nie wszystkie przeżycia poznawcze, jakie w sobie odnajduję – są faktycznie moimi przekonaniem⁸.

Moran sądzi, że moje przekonania to nie tylko faktyczne zdarzenia poznawcze w umyśle. Do struktury przekonania należy roszczenie do prawdziwości. Kto głosi przekonanie, gwarantuje, że wierzy w jego prawdziwość.

Pozostaje jednak kłopot z przekonaniem, które są obiektywnie fałszywe. Jeśli szaleniec żyje w swoim własnym świecie, to jego przekonania nie korelują z realnym światem. Można twierdzić, że nie ma w ogóle samowiedzy, ponieważ przekonania szaleńca są kontrolowane nie przez rzeczywistość, ale przez szaleństwo.

Może zajść też przeciwna sytuacja, w której wiem, że coś jest nieprawdą, a mimo to jestem o tym przekonany⁹. Nie jest to sprzeczność logiczna, ale praktyczna. Czujemy, że nasz umysł jest też w pewien sposób odcięty od świata.

Zatem samowiedza dotyczy moich przekonania, które muszą spełnić podstawowy warunek – muszą mieć uzasadnione roszczenia do prawdziwości. Oznacza to, że przekonanie jest popierane

⁷ Widać to najlepiej przy badaniu własnych emocji i pragnień. Kierowanie uwagi na własny gniew albo rozkosz w znaczący sposób je modyfikuje.

⁸ Jeśli wiem dobrze, że zamknąłem dom, ale sprawdzam to nerwowo wiele razy, to można powiedzieć, że wiem, ale w coś nie wierzę.

⁹ Np. „wiem, że duchy nie istnieją, ale jestem pewien, że w tym domu straszy”.

przez dostępne nam racje. A zatem nasze przekonania powinny być racjonalne.

Moran sądzi, że jeśli zachodzi związek między przekonaniem moim a przekonaniem racjonalnym – to jest spełniona zasada transparentności. Zasada transparentności głosi, że przekonania powinny być „przezroczyste”, tzn. chcąc dowiedzieć się, czy mam przekonanie – nie przeglądam własnego umysłu, ale rozglądam się w świecie¹⁰. Zasada transparentności – oznacza, że racje za prawdziwością przekonania decydują o tym, czy stanie się ono moim przekonaniem.

Wyjaśnia się zatem aktywna rola samowiedzy. Samowiedza jest aktywna, bo sprawia, że przekonanie staje się moje (potwierdzone), a zatem podporządkowane zasadzie transparentności. Jak sprawić, żeby została spełniona zasada transparentności? Potwierdzenie przekonania nie jest konstatacją faktu, ale decyzją podmiotu, podjętą w procesie deliberacji – zatem podjętą racjonalnie, a nie na zasadzie kaprysu.

Racjonalna refleksja ma u Morana specjalne znaczenie. Nie jest oparta na tradycyjnym modelu podmiot-przedmiot. Refleksja oznacza, że jednostka uzyskuje dystans wobec przekonania. Racje potwierdzające przekonanie są „wzięte w nawias” – zawiesza się ich normatywność (obowiązywanie), a nawet ich siłę psychologiczną. Wtedy dopiero może odbywać się proces deliberacji, obiektywnego ważenia racji, który zdecyduje, czy przekonanie zostanie potwierdzone, czy odrzucone.

Samowiedza wyznacza pewną normę dla przekonań, co jednak wcale nie oznacza, że jednostka natychmiast zaczyna żywić właściwe przekonanie. Z różnych powodów trudno się pozbyć starych przekonań¹¹. Nie spełniam standardów samowiedzy, a zatem muszę przemieniać siebie samego, aby autonomicznie i racjonalnie panować nad własnymi przekonaniem.

Nie tylko istnienie, ale i zmiana mojego przekonania, nie mogą być dowolne. Zmiana w przekonaniach dokonuje się wtedy, gdy refleksja odśloni nowe racje, które zmieniają sytuację¹².

¹⁰ Zapytany o to, czy jestem przekonany, że dom się pali, zamykam oczy i przeszukuję własny umysł? Raczej kieruję spojrzenie na zewnątrz, szukam dowodów w otaczającym świecie.

¹¹ Czasem muszę badać siebie z pomocą np. psychologii, albo psychoanalizy, odkrywam ukryte przekonania, które są po prostu składnikami mojej psychicznej historii – jednak nie są moimi przekonaniem. Sukces psychoanalizy w odsłanianiu samowiedzy jest pozorny – odkrywa przekonania, pragnienia, ukryte przed świadomością, ale nie są one potwierdzone, nie są jeszcze moimi przekonaniem.

¹² Można zastosować te rozważania również do pragnień i emocji. Postawa zewnętrzna, działanie i cała struktura psychiczna mogą być świadectwem istnienia lub nie-

ORYGINALNOŚĆ KONCEPCJI MORANA

Samowiedza obejmuje potwierdzone przekonania. Jednostka potwierdza przekonania na podstawie dostępnych racji. Potwierdzenie oznacza, że jednostka angażuje się w przekonanie i przyjmuje za nie odpowiedzialność. Jeżeli proces potwierdzania zachodzi prawidłowo – to jednostka jest w swoich przekonaniach autonomiczna.

Moran podkreśla aktywność samowiedzy. To pozwala wyjaśnić wyjątkowość samowiedzy w stosunku do innych typów wiedzy o jednostce, a także pokazać źródła autorytetu samowiedzy. To znaczy potwierdzenie lub odrzucenie przekonań leży w gestii jednostki. Nikt nie może rozstrzygać za nią samą o sile i formie zaangażowania w przekonanie. Decyzja jednostki jest autonomiczna, choć nie samowolna – to znaczy podjęta po rozważeniu racji.

Samowiedza jest zatem subiektywną wiedzą w 1 osobie. Zapytajmy jednak trzeźwo: jaką funkcję pełni obiektywna wiedza o mnie samym – obserwuję siebie, czasem inni rozpoznają lepiej ode mnie moje własne pragnienia i przekonania. Moran uważa, że pierwszeństwo należy do wiedzy subiektywnej. Nie odrzuca obiektywnej wiedzy o mnie samym, ale domaga się, aby dostosowała się do wiedzy subiektywnej. Inaczej staje się wyobcowana. W pewnym sensie należy do mnie, ale nie jest składnikiem samowiedzy. Czasem następuje połączenie obu rodzajów wiedzy o mnie¹³, które prowadzi do aporii i zaburzeń poznawczych i emocjonalnych. Często podejście obiektywne niszczy siłę i determinację subiektywnego potwierdzenia własnych przekonań. Pomijanie asymetrii obiektywnej i subiektywnej wiedzy o sobie albo odrzucanie pierwszeństwa subiektywności może prowadzić do zaburzeń i fałszywej wyobcowanej wiedzy o sobie samym¹⁴. W takich sytuacjach jednostka traci poczucie aktywności samowiedzy i staje się niewolnikiem własnej historii i okoliczności¹⁵.

istnienia pewnej emocji albo pragnienia. Każda emocja ma pewien zespół racjonalny innych przeżyć, które jej towarzyszą. Jeśli tak nie jest, emocja jest iluzoryczna, należy tylko do wyposażenia umysłu.

¹³ Moran opisuje historię hulaki, który wraca do domu pełen wstydu, ale konstatując własne pogrążenie we wstydzie, odczuwa dumę z powodu tego, że się wstydzi. Obiektywne podejście gasi pierwotny wstyd i każe szczyć się swoją uczciwością. Starsi Polacy przypominają sobie tragicomiczne zdarzenia z czasów komunizmu, kiedy kolega mówi z dumą – wiedz, jaką świetną samokrytykę wygłosiłem.

¹⁴ Podobnie paraliżująco może działać obiektywny komentarz do heroicznej decyzji rzucania palenia: który to już raz, jak rzucasz palenie?

¹⁵ Przykłady złej wiary w filozofii Sartre'a dotyczą właśnie niestabilności tej sytuacji.

Rdzeniem samowiedzy jest odniesienie do siebie samego. To odniesienie jest tajemnicze. Nie da się go wyjaśnić wedle modelu podmiot-przedmiot. Samo-odniesienie w samowiedzy jest intymną relacją z przekonaniem, która zmienia mnie samego¹⁶.

ZARZUTY WOBEC KONCEPCJI SAMOWIEDZY MORANA

Koncepcja Morana wyjaśnia wyjątkowość samowiedzy. Samowiedza jest aktywnym zaangażowaniem w tworzenie i utrzymywanie własnych przekonań, a nie pasywnym poznawaniem stanów psychicznych. Taka wizja rodzi poważne zarzuty. Teoria wydaje się nadmiernie intelektualna. Przede wszystkim potwierdzenie przekonania wymaga racjonalnej refleksji. Tymczasem przekonania zazwyczaj pasywnie przejmujemy od innych. Jednak ten zarzut nie jest mocny.

W teorii samowiedzy chodzi tylko o to, żeby racjonalnie potwierdzić kluczowe, węzłowe przekonania. Pozostałe przekonania są niejako przez nie „niesione”, pochodnie potwierdzone. Dla Morana potwierdzone racjonalnie przekonania stanowią centrum samowiedzy, bo właśnie one wyznaczają strukturę normatywną – kształtują standardy dla innych przekonań i przeżyć podmiotu.

Warto stale pamiętać, że samowiedza jest normatywna – zawiera przekonania, jakie powinniśmy przyjmować, a nie te, które są faktycznie obecne w naszym umyśle. To wygląda na paradoks – nie wszystkie obecne w umyśle przekonania należą do samowiedzy.

Nie zawsze faktyczne przekonania spełniają normy nałożone przez samowiedzę. Czasem źle rozpoznajemy racje albo źle rozumujemy. Powinniśmy stale próbować – dostosować przekonania do realnego świata i realnych racji.

Inna sytuacja pojawia się wtedy, gdy mamy obiektywną wiedzę, np. wnioskujemy o własnych przekonaniach. Możemy osiągnąć nawet interesującą wiedzę o sobie. Jednak wiedza obiektywna jest wyobcowana – nie jest rzetelną samowiedzą – brakuje jej potwierdzenia przez podmiot i wewnętrznego zaangażowania.

To powoduje, że wiedza w 1 osobie jest fundamentem samowiedzy. Odkrycia psychoanalityka lub psychologa poznawczego staną się

¹⁶ Szerzej na temat problematyki samoodniesienia zob.: E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1997.

moimi przekonaniem, ale dopiero wtedy, gdy zostaną potwierdzone w racjonalnej, pierwszo-osobowej refleksji¹⁷.

SAMOWIEDZA – WYMIAR AUTENTYCZNOŚCI

Normatywna koncepcja samowiedzy Morana zawiera miejsca, w których powinna być uzupełniona.

Przyjmujemy za Moranem, że przekonanie staje się moje, jeśli jest potwierdzone w procesie deliberacji. Jednak dobrze wiemy z doświadczenia, że ten proces nie przebiega bez problemów. Nie zawsze jesteśmy skłonni pozbyć się dawnych zakorzenionych przekonań. Człowiek nie jest racjonalną maszyną, która bezbłędnie dokonuje niezbędnych modyfikacji, zależnie od sytuacji w otoczeniu.

Przyjmowanie i potwierdzanie przekonań zależy również od wewnętrznej struktury jednostki. Nie jestem w stanie przyjąć racji, która rozbija moją wewnętrzną spójność, np. zmusza do myślenia i działania niezgodnie z tym, co we mnie głęboko zakorzenione. Moran wspomina o człowieku, który dowiedział się od psychoanalityka, że nienawidzi własnej siostry. Ufa w diagnozę, ale nie jest w stanie potwierdzić istnienia przekonania, które jest sprzeczne z jego charakterem i samoświadomością. Wydaje się zatem, że niektóre, głęboko zakorzenione cechy podmiotu ograniczają jego racjonalność i autonomię. To zdaje się świadczyć o słabości podmiotu, który z racji swoich indywidualnych właściwości nie jest w stanie sprostać normom narzuconym przez samowiedzę.

Warto jednak rozważyć inne wyjaśnienie. Czasem nie mogę potwierdzić przekonań – nie z racji faktycznych słabości, fobii, przyzwyczajęń, ale dlatego, że są radykalnie obce mojej istocie. Można twierdzić, że niektóre „ważne” cechy mnie samego, są nie tylko faktami, ale zarazem swoistym źródłem norm i osobistych standardów, które sprawiają, że niektóre przekonania i działania są dla nas nie do pomyślenia.

Wielu filozofów współczesnych rozwija koncepcję prawdziwego ja (*real self*), jako zbioru właściwości, które pełnią kluczową rolę w jednostce – decydują o tym, kim jest. Nie musimy się obawiać powrotu do archaicznej ontologii istoty i przypadłości. Prawdziwe ja (*real self*) nie

¹⁷ Oczywiście oryginalność nie jest całkowita. Moran ma swojego poprzednika w Kancie. Zgodnie z Kantem podmiot może być autonomiczny, choć jego działania wcale nie muszą być autonomiczne.

jest niezmiennym rdzeniem jednostki, który decyduje o jej przetrwaniu, ale jest dużo bardziej plastyczne.

Pojawiło się wiele uszczegółowień pojęcia *real self*¹⁸, które wspólnie wykazują, że istnieje jądro jednostki, które wyznacza normy jej działania i przeżywania.

W niektórych sytuacjach dochodzi do konfliktu norm wynikających z racji zewnętrznych i norm narzuconych przez indywidualną istotę. Proces deliberacji – ważenia rozmaitych racji – staje się bardzo skomplikowany. Mówiąc inaczej, w jednostce autonomiczna podatność na racje zderza się z autentycznością, czyli wiernością wobec własnej istoty.

Czy wprowadzenie do refleksji norm indywidualnych nie zaburza zasady transparentności, która jest kamieniem węgielnym koncepcji Morana? Wydaje się, że powracamy do idei samowiedzy jako wewnętrznego spostrzegania, zamiast przyglądania się światu. Jednak słowo refleksja jest wieloznaczne. Zwykle oznacza kierowanie uwagi na siebie samego – samoobserwację. Jednak zgodnie z etymologią, refleksja może oznaczać załamanie światła – czyli odbłask czegoś wewnętrzne w zewnętrznym świecie. Pisał Heidegger: „Stanowiąc refleks oznacza tu: załamywać się na czymś i promieniować stamtąd, tzn. pokazywać się w odbiciu od czegoś”¹⁹. W refleksji jednostka dostrzega świat, przepuszczony przez filtr własnej indywidualności. A zatem jednostka może odnosić się do siebie samej – nie „gapiąc się” w siebie, ale żyjąc i działając w świecie.

SAMOWIEDZA – WYMIAR AUTOKREACJI

Samowiedza wymaga potwierdzenia własnych przekonań. Dokonuje się ono w procesie refleksji, w którym przyglądamy się racjom dla potwierdzenia bądź odrzucenia przekonania. Racje mogą pochodzić ze świata albo mieć źródło w indywidualnej istocie jednostki.

¹⁸ Harry Frankfurt uważa, że istota indywidualna obejmuje powiązane pragnienia i przekonania jednostki, które są kluczowe dla jej „duchowego” przetrwania. Odrzucenie składników tej istoty jest dla nas nie do pomyślenia, byłoby zdradą mnie samego. Justine Korsgaard uważa, że podmiot jest motywowany do działania przez racje, które muszą być zakorzenione w naszych tożsamościach praktycznych. Wreszcie Laura Ekstrom pisze o tym, że sednem ja jest zbiór spójnych przekonań; przekonanie z nimi niezgodne może być psychologicznie mocne, ale traci swój autorytet – przestaje być moim przekonaniem.

¹⁹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, Warszawa 2009, s. 172.

W przypadku konfliktu racji kluczową rolę odgrywa deliberacja – ważenie racji. Nie jest jednak jasne, jaką rolę odgrywa podmiot w tej deliberacji.

Pojawia się dylemat. Jeśli ważenie racji jest „automatyczne” i nie wymaga aktywnej roli podmiotu, to trudno wykazać subiektywność i aktywność samowiedzy (1 osobowej). Jeśli przeciwnie, jednostka arbitralnie wpływa na proces deliberacji, to nie da się obronić racjonalności refleksji. To drugie rozwiązanie w niepokojący sposób zbliża się do koncepcji radykalnej wolności Sartre’a, która wzbudza żywiołowy protest większości filozofów.

Moran próbuje obronić zarówno racjonalność deliberacji, jak i czynną rolę podmiotu. Jak to możliwe? Rozwiązanie sugeruje cytat z Kierkegaarda²⁰, w którym duński filozof utożsamia samowiedzę z wyborem. Jednak sławny wybór „Albo-Albo”²¹ u Kierkegaarda ma specjalne znaczenie. Nie jest zwykłym wyborem obiektywnym, ani radykalnym wyborem Sartre’a. Wybór Kierkegaarda najłatwiej wyjaśnić za pomocą przykładu. Łatwo widać różnicę między wyborem spośród opcji (np. casting, w którym dobieramy opcje do znanych preferencji), a wyborem egzystencjalnym (jak w zwrocie: „wybieram Ciebie za męża”). Wybór dla Kierkegaarda jest w istocie wyborem samego siebie. W deliberacji jednostka dokonuje egzystencjalnej przemiany – współtworzy samą siebie. Można nazwać ten proces auto-kreacją. Nie nadaje się arbitralnie wagi racjom, ale potwierdza się własne zaangażowanie w przekonanie. Kluczowe określenie Morana – *avowal* – dla przekonania jest właśnie potwierdzeniem własnego zobowiązania.

Zatem wybór, jaki zachodzi w deliberacji, jest sprawą wewnętrznego zaangażowania. Obiektywna racja zaczyna dotyczyć nas osobiście – można powiedzieć, że staje się „racją wewnętrzną”. Potwierdzenie przekonania (*avowal*) jest jednocześnie przemianą i zobowiązaniem siebie samego.

W ten sposób dopełnia się opis samowiedzy jako struktury, która jest syntezą trzech wymiarów: racjonalnego rozważenia racji, wierności wobec własnej tożsamości (istoty indywidualnej) i współtworzenia zaangażowania wobec własnego przekonania. Formowanie samowiedzy polega na ciągłym wazieniu i rozstrzyganiu między racjami. Jednostka jest otwarta na racje, ale też aktywnie decyduje o własnym zaangażowaniu w przyjmowane racje.

²⁰ R. Moran, *op. cit.*, s. 100.

²¹ Por. S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, t. 2, Warszawa 2010.

Samowiedza nie polega tylko na kształtowaniu przekonań, ale zarazem na wyznaczaniu normatywnych standardów dla faktycznych przeżyć. Proces samowiedzy toczy się nieustannie. Cały czas zmienia się sytuacja – pojawiają się nowe racje i nowe wybory, które zmieniają konfigurację racji. Proces samowiedzy prowadzi również do przemiany fundamentalnych postaw egzystencjalnych – czasem do przemiany rdzenia jednostki.

ZNACZENIE KONCEPCJI SAMOWIEDZY MORANA

Wedle Morana autorytet samowiedzy nie polega na wyróżnionym dostępie do faktów psychicznych, ale na czynnym budowaniu własnych przekonań. To pozwala potwierdzić wyjątkowość samowiedzy w porównaniu do obiektywnej znajomości umysłu, nie wpadając w pułapkę szukania wyłącznej i nieprzekazywanej subiektywności (podręcznikowego kartezyjanizmu).

Samowiedza w ujęciu Morana jest normatywną, pierwszoosobową wiedzą, która jest aktywnym procesem obejmującym: 1) podatność na zewnętrzne racje (autonomia), 2) wierność własnej indywidualnej istocie (autentyczność) i 3) pełne zaangażowanie w żywione przekonania (autokreacja).

Koncepcja Morana potwierdza autorytet samowiedzy, ale zarazem nie czyni jej nieomylną. Potwierdzone przekonania nie muszą być prawdziwe, możemy nie brać pod uwagę racji, bądź źle oceniać ich ważność. Samowiedza jest w ciągłym ruchu, dokonuje się ujmowanie i ważenie racji i zmiana ich znaczenia dla podmiotu. Samowiedza zależy od stanu świata, tożsamości jednostki i dokonywanych przez jednostkę wyborów.

Moran potwierdza rolę świadomości w samowiedzy. Twierdzi, że kluczowe składniki samowiedzy odkrywamy w świadomej refleksji, a nie na poziomie neuronalnym, bądź w nieświadomości psychoanalityków.

3. ANALIZA BYCIA SOBĄ

Samowiedza jest strukturą, która zmienia się w czasie. Potoczne myślenie głosi, że samowiedza jednostki powinna z czasem doskonalić się i zmierzać w stronę osiągnięcia „doskonałego” samopoznania. Czy kresem samowiedzy jest pełna wiedza o mnie samym? A może nie chodzi o pełnię wiedzy o sobie, ale o osiągnięcie jakiejś „ostatecznej”

prawdy o sobie samym? Obie możliwości są trudne do spełnienia. Z jednej strony „pełna” prawda o sobie byłaby obiektywnym obrazem osoby – co przeczy „subiektywnej „naturze” samowiedzy, albo „ostateczna” prawda subiektywna wchodzi w skład samowiedzy jako kolejna prawda o sobie, co domaga się uchwycenia itd. *ad infinitum*. Wydaje się, że z powodów czysto logicznych samowiedza nie może być procesem skończonym.

Jednak trudno odrzucić intuicję doskonalenia samowiedzy. Trzeba ją jednak rozumieć inaczej. Doskonalenie samowiedzy nie polega na uchwyceniu ostatecznej albo pełnej wiedzy o sobie, ale o wewnętrzzną przemianę egzystencjalną. Ta przemiana sprawia, że moje przekonania wyrażają mnie samego, odsłaniają „prawdziwą” egzystencję. Nie zawsze tak się dzieje, często nasze własne przekonania są zafałszowane przez naszą niewrażliwość na racje, uprzedzenia, braki w myśleniu lub odczuwaniu. Zapewne to miał na myśli Foucault, gdy uważał, że osiągnięcie prawdy o sobie – domaga się najpierw przemiany egzystencji, a prawda już uchwycona sprawia, że egzystencja staje się „prawdziwa”.

Dla Greków twierdzenie, że samowiedza jest formą bycia sobą (prawdziwej egzystencji) mogłaby być oczywista. Jednak w naszych sceptycznych czasach staje się ryzykowną hipotezą. Przede wszystkim mamy wątpliwości, co znaczą pojęcia bycie sobą i „prawdziwej” egzystencji. Zatem uzasadnienie hipotezy wymaga dobrej teorii bycia sobą.

INTUICJE BYCIA SOBĄ

Dobra teoria bycia sobą powinna brać pod uwagę kilka podstawowych intuicji. Nie jest to łatwe, bo te intuicje pozostają w splątanych relacjach.

Po pierwsze, Uznajemy, że bycie sobą jest normatywne, to znaczy wyznacza standardy, które nie zawsze są spełnione. Można być człowiekiem, który przeżywa i działa, ale nie jest sobą. Fenomen nie bycia sobą wydaje się powszechny. Jednak wierzymy, że zawsze można się wyzwolić z „zafałszowania” egzystencji i na nowo stać się sobą.

Po drugie, wierzymy w romantyczną ideę autentyczności jako życiu wiernym wobec wewnętrznej prawdy, która jest zakorzeniona w jednostce. Można zgubić prawdę przez strach, wygodę i konformizm, ale ta prawda zawsze w nas pozostaje.

Po trzecie, bycie sobą to kierowanie własnym życiem – czyli osobowa autonomia. Moje czyny i projekty są zgodne z moimi własnymi wartościami. Działam według prawa, które sam potwierdzam, samo-

dzielnie ustalam swoje życiowe plany i nie jestem zniewolony ani manipulowany przez innych ludzi. Zdajemy sobie sprawę, że osiągnięcie takiej niezależności jest trudne i bolesne.

Po czwarte, człowiek jest sobą, gdy jest wolny. Może zmieniać rzeczywistość i przekształcać siebie samego. Właśnie wewnętrzna twórczość – możliwość przemiany siebie – decyduje o byciu sobą. Człowiek zafałszowany jest więźniem okoliczności i swojej własnej natury.

Opisane intuicje nie zgadzają się ze sobą. Nie chodzi o to, że czasem pozostają w napięciu, ale rządzą nimi odmienne logiki. Logika autentyczności polega na odkrywaniu i spełnianiu własnych możliwości – pewnego potencjału. Logika autonomii idzie w stronę kierowania światem i swoim własnym życiem. To prowadzi do nieuniknionych paradoksów. Z jednej strony pojawia się paradoks szczęśliwego niewolnika. Istnieją ludzie, którzy znajdują spełnienie i zadowolenie w podporządkowaniu się ludziom lub instytucjom. Z drugiej strony, mamy pokusę poświęcenia lub zdrady wewnętrznej prawdy, aby zachować autonomię – kierowanie własnym życiem²².

Dodatkowe napięcie wywołuje postulat autokreacji, który stawia wyzwanie dla pozostałych intuicji; zamiast autonomii – własnego prawa, proponuje anarchiczną wolność; zamiast odkrywania i wierności własnej prawdzie – żąda, aby człowiek sam tworzył prawdę o sobie samym.

Każda z intuicji bycia sobą wydaje się przekonująca, ale zebrane razem prowadzą do paradoksów. To sprawia, że trudno stworzyć dobrą teorię bycia sobą opartą na wszystkich opisanych intuicjach. Zwykle podkreślano tylko niektóre. Teorie „aktywne” dopatrują się bycia sobą w kontrolowaniu własnego życia i świata przez racjonalne wybory i działania bądź przez anarchiczną wolność kształtowania samego siebie. Teorie „pasywne” podkreślają autentyczne odsłanianie i wypełnianie własnej wewnętrznej prawdy.

W naszych czasach doszło do osobliwej syntezy tych koncepcji. Bycie sobą to zarazem spontaniczne wyrażanie własnych pragnień i wartości, jak i życie zgodnie z własnym prawem. Tylko że prawem jednostki jest życie zgodne z aktualnymi pragnieniami. Niektórzy sądzą, że tej zasady nie można nazwać prawem, skoro nie ma stałości

²² Ciekawy jest syndrom człowieka-kameleona, który świadomie i z premedytacją naśladuje zachowania i wybory otaczających go ludzi. Trudno odmówić mu autonomii, bo sam wybiera ten sposób życia i jest za niego odpowiedzialny. Jednak nie jest wierny sobie samemu, a zatem nie jest autentyczny.

i zmienia się z chwili na chwilę. Inni jednak sądzą, że, co prawda, jednostka ciągle zmienia swoje cele, ale z żelazną konsekwencją realizuje „metaprawo” – postępuj zgodnie ze swoim aktualnym pragnieniem.

Tak rozumiane bycie sobą jako życie zgodne z rytmem subiektywnych pragnień zawiera kapryśność i narcyzm, a przez to wydaje się diametralnie różne od surowych i wymagających zasad samowiedzy. Hipoteza, która utożsamia oba pojęcia wydaje się bezsensowna.

4. BYCIE SOBĄ W FILOZOFII CHARLESA TAYLORA

Taylor w krótkim dziele *Etyka autentyczności*²³ opisuje dzieje ideału bycia sobą, czyli autentyczności²⁴. Uważa, że w naszych czasach ten ideał stał się karykaturą. Sądzi, że trzeba porzucić fałszywe rozumienia i powrócić do prawdziwego ideału. Taylor opisuje historyczne teorie autentyczności (Rousseau wizję autentyczności istnienia i egzystencjalistyczną koncepcję auto-determinacji), ale sądzi, że źródłem współczesnego ideału autentyczności jest romantyczny ekspresywizm. Przytacza sławne zdanie Herdera: każdy ma swoją miarę, według której powinien żyć. Zauważmy od razu, że w określeniu autentyczności Taylor dokonuje syntezy dwóch intuicji: kierowanie własnym życiem, zgodnie z odkrytą indywidualną miarą, łączy zatem autentyczność z autonomią. Jednak zdaje się wykraczać przeciw kolejnej intuicji, wedle której bycie sobą jest swobodną kreacją siebie samego. Uważa, że idea radykalnej wolności jest wewnętrznie sprzeczna. Rzetelne bycie sobą nie zezwala na swobodne tworzenie siebie.

Taylor walczy także przeciwko panującej koncepcji autentyczności jako życia wedle swoich własnych pragnień. Poddawanie własnego życia wymogom kapryśnej spontaniczności jest karykaturą, postawie-

²³ Ch. Taylor, *Etyka Autentyczności*, Warszawa 1991.

²⁴ Zdecydowałem się mówić o koncepcji bycia sobą Taylora, a nie o koncepcji autentyczności – co byłoby naturalne i zgodne z zamysłem kanadyjskiego filozofa. Unikam w ten sposób wieloznaczności. Autentyczność zwykle oznacza romantyczną interpretację bycia sobą jako wierności sobie samemu (Rousseau). Kompletnie inną koncepcję autentyczności przedstawia wiek XX – autentyczność jako tworzenie samego siebie. Taylor w swoim opisie autentyczności wskazuje jeszcze na trzecie określenie: autentyczność jako prowadzenie własnego życia. Nie sposób uniknąć radykalnych niejasności. Stąd zdecydowałem się ująć bycie sobą jako termin zbiorczy, który obejmuje trzy inne pojęcia – autentyczność, autonomię i autokreację, natomiast pozostawić termin autentyczność jako wierność własnej istocie. Przy tak ustalonej terminologii, koncepcja Taylora zasługuje na miano koncepcji bycia sobą.

niem sprawy na głowie. Uważa, że bycie sobą narzuca standardy, wedle których oceniamy nasze pragnienia i czyny. Prowadzenie własnego życia wyklucza pasywne uleganie własnym zachciankom.

BYCIE SOBĄ JAKO ORIENTACJA W PRZESTRZENI DOBRA

Taylor przekłada określenie Herdera o „własnej mierze” na precyzyjny język współczesnej filozofii. Uważa, że bycie sobą to odnalezienie i wierność własnej tożsamości.

Żeby dobrze zrozumieć to określenie, musimy pozbyć się tradycyjnych skojarzeń. Przede wszystkim pojęcie tożsamości ma wiele znaczeń. Najbardziej tradycyjne uznaje, że tożsamość to pewien stały i istotny zespół właściwości przedmiotu, który pozwala na przetrwanie w czasie. Obrazowo mówiąc, jest to stały rdzeń przedmiotu. Taylor radykalnie zmienia rozumienie tożsamości i towarzyszące jej metafory. Uważa, że tożsamość nie jest zbiorem właściwości, ale przestrzenią dóbr i wartości, w której żyje jednostka. Dzięki temu pragnienia i czyny jednostki zyskują sens. Posiadanie tożsamości przypomina orientację w przestrzeni. Aby nie zabłądzić w nieznanym terenie, potrzebujemy mapy. Lecz to nie wystarczy – musimy wiedzieć, w którym miejscu mapy jesteśmy. Inaczej mapa będzie nieużyteczna²⁵. Podobnie człowiek żyje w przestrzeni dóbr, które są dla niego ważne. Nie jest to przestrzeń wartości tylko obiektywnych – wartości muszą być znane i ważne dla jednostki, a wtedy nasze działania i pragnienia zyskują sens.

Z drugiej strony działania i wybory jednostki sytuują ją w przestrzeni dóbr, sprawiają że zbliża się lub oddala od tego, co dla niego dobre. Kto orientuje się w terenie i w konkretnych okolicznościach wie, w którą stronę idzie – potrafi określić samego siebie, posiada tożsamość. Kto nie ma wewnętrznej orientacji względem dobra, traci orientację i sens swoich działań, np. wybiera zgodnie z pragnieniami, które kierują nim z chwili na chwilę. Zatem bycie i niebycie sobą dzieje się w podwójnym ruchu – odkrywania horyzontu dobra i indywidualnych prób określenia swojego miejsca w obrębie horyzontu. Kto źle „czyta” dobra, albo nie potrafi im być wiernym w konkretnych wyborach, przestaje być sobą.

Emocje odsłaniają nam świat, w perspektywie tego, co jest dla nas ważne. Zgodnie z tym oglądem świata, rozważamy różne możliwości, wybieramy pewne opcje – działamy lub nie działamy. Jednak emocje

²⁵ Przypomnijmy sobie stres, gdy nerwowo przeszukujemy mapę, tuż przed zjazdem z autostrady.

odślaniają również nas samych. Proste emocje, np. lęk, odślaniają reakcje na zagrożenia i korzyści płynące ze świata. Można je obiektywnie opisać. W emocjach bardziej skomplikowanych np. wstydu, odślania się subiektywny świat jednostki. Nie da się go opisać czysto obiektywnie, pomijając subiektywny punkt patrzenia. Musimy użyć języka wartości, który odślania to, co ważne dla jednostki. Nasz język opisu świata jest nasycony wartościami. Wartoścujemy i dokonujemy wyborów między rzeczami w świecie i sposobami działania.

Często dokonujemy refleksji – wartościujemy również własne działania, motywacje i emocje. Według Taylora wśród przeżyć refleksyjnych szczególnie ważne są tak zwane „silne wartościowania”, w których dokonujemy ocen bezwzględnych, a nie relatywnych z uwagi na okoliczności. Te oceny dokonywane są w języku silnych przeciwstawień. Uznajemy np. motywacje za dobre lub złe, a nie korzystne lub mniej korzystne. Właśnie w silnych wartościowaniach odślania się struktura tożsamości, a zatem horyzont tego, co dla jednostki jest dobre i złe bezwarunkowo, a nie ze względu na okoliczności. W emocjach wyrażonych w języku silnych kontrastów odślaniają się „ramy pojęciowe” – specyficzny horyzont dobra, który decyduje o naszej tożsamości i o tym, co dla nas jest dobre albo złe.

Tożsamość odślania się przede wszystkim w wyborach jednostki. Niekiedy wybór wydaje się oczywisty. Odkrywamy to, co stale wiedzieliśmy – horyzont tego, co dobre i złe (w znaczeniu nie tylko moralnym), wyższe i niższe. Nie mamy wątpliwości, jak należy wybierać i działać. Odczuwamy normatywną siłę własnej tożsamości. Wymagania są jasne i oczywiste. Rzecz jasna, z różnych powodów możemy nie spełnić standardów tożsamości. Zdradzamy własną tożsamość, upadamy i przestajemy być sobą.

Jednak dużo ważniejsze dla tożsamości są trudne wybory, w których nie potrafimy jednoznacznie określić tego, co dobre lub złe. Nasza tożsamość wydaje się nieokreślona, jakby „niegotowa”. Wiele zależy od zrozumienia sytuacji i dokonania wyboru. Konieczny jest język, który dokładnie opíše dylemat, przed którym stoi jednostka. Nasza tożsamość dopełnia się przez wybór, a ja sam jestem za to odpowiedzialny, bo ja sam dokonałem wykładni swojej tożsamości. Właśnie w skomplikowanych dylematach naszego życia odślania się indywidualność naszych opisów sytuacji i dokonanych wyborów. To w tych wyborach kształtujemy samych siebie.

Tożsamość ma wymiar społeczny, ale również indywidualny. Dobro musi być mniej lub bardziej ważne dla mnie samego. W kluczowych

wyborach odsłania się wieczne niedokończenie naszej tożsamości. Musimy stale na nowo dokonywać interpretacji nas samych. Mimo że nie tworzymy od zera własnej tożsamości, to ciągle ją rozwijamy. Taylor współtworzył pojęcie tożsamości narracyjnej, która oznacza, że jesteśmy ciągłą opowieścią o sobie samych. Współtworzymy spójność i prawdę narracji o sobie i za tę narrację jesteśmy odpowiedzialni.

OCENA KONCEPCJI TAYLORA

Bycie sobą dla Taylora oznacza wierność własnej tożsamości. Tożsamość nadaje sens naszym działaniom, nakłada standardy na odczuwanie i działanie. Dzięki tym standardom tożsamości możemy oceniać i modyfikować własne przeżycia, co nadaje stabilność własnej egzystencji. Z drugiej strony, w naszych wyborach na nowo interpretujemy własną tożsamość, czyli kształtujemy samych siebie. Życie niezgodne z tożsamością jest życiem wyobcowanym.

Bycie sobą oznacza odniesienie do własnej tożsamości, a zatem do dóbr i wartości, które są intersubiektywne. Jednostkowość bycia sobą nie leży w niepowtarzalności pragnień i celów, ale w swoistości sposobu odniesienia do własnej tożsamości.

TAYLOR WOBEC INTUICJI BYCIA SOBĄ

Już wstępne analizy wskazują, że Taylor włącza do swojej koncepcji wszystkie intuicje dotyczące bycia sobą, ale poddaje je znacznym modyfikacjom.

Kanadyjski filozof po pierwsze potwierdza, że bycie sobą jest wyrażeniem samego siebie (ekspresja), ale nie utożsamia go ze zwykłą spontanicznością przeżyć i zachowań. Tylko emocje zgodne z tożsamością wyrażają nas samych. Pozostałe emocje i zachowania powinny być odrzucone jako obce, albo poddane znacznym modyfikacjom w świetle naszej tożsamości.

Po drugie, bycie sobą to autonomia – panowanie nad sobą samym. Jednak panowanie nad sobą nie oznacza dowolnego rządzenia sobą. Rządzenie sobą musi mieć autorytet, inaczej nie jest panowaniem nad sobą, ale tylko uzurpacją. Autorytet władzy wynika z poddania się hierarchii dobra. Moje autonomiczne wybory działań i sposobów życia są kształtowane wedle tego, co jest dla mnie ważne, a zatem wedle norm, narzuconych przez moją tożsamość.

Bycie sobą jest po trzecie, współtworzeniem własnej tożsamości. Nie tworzymy tożsamości od podstaw, ale stale ją interpretujemy i roz-

wijamy. Taylor uważa, że wszelkie ludzkie wybory zakładają istnienie możliwych opcji wyboru, które muszą być jakoś sensowne i wartościowe. A to zakłada dany wcześniej horyzont sensu, czyli istnienie tożsamości. Analogicznie, jeśli wybór ma ukształtować moją tożsamość, to musi być ona już jakoś zadana. Stąd stworzenie samego siebie od początku jest niemożliwe, ale mimo to tworzymy samych siebie i jesteśmy odpowiedzialni za siebie samych.

Taylor łączy ze sobą wszystkie intuicje. Bycie sobą jest dla niego splotem autentycznego wyrażania siebie, autonomicznego prowadzenia życia i „narracyjnego” kształtowania własnej tożsamości. Ciekawe, że proces samo-interpretacji dokonuje się nieustannie w życiu. Taylor uważa, że człowieka można określić jako samo-interpretujące się zwierzę.

Wspólna dla wszystkich wymiarów bycia sobą jest refleksyjność, a zatem odniesienie do siebie samego (co u Taylora znaczy odniesienie do horyzontu tożsamości). Stałe odnoszenie się do siebie samego nie oznacza egotycznego koncentrowania się na własnych przeżyciach i pragnieniach. Przeciwnie, tożsamość jest budowana w relacji z innymi, w ciągłej interpretacji dokonywanej w języku, a zatem intersubiektywnie. Zatem tożsamość jest zarazem ogólna i indywidualna. To wyjaśnia paradoks. Mogę dzielić z innymi własną tożsamość, ale z drugiej strony mój stosunek do tożsamości jest radykalnie indywidualny i niepowtarzalny.

Taylor odsłania ideał bycia sobą (autentyczności). Jego badania pokazują również, skąd bierze się współczesna karykatura bycia sobą jako narcystycznego folgowania samemu sobie. Sądzimy, że jeśli bycie sobą jest indywidualne, to odnosimy się tylko do własnych pragnień i działań. Zamknięci we własnych doznaniach, nie jesteśmy w stanie ustalić żadnych obowiązujących norm i wewnętrznego przymusu²⁶. Nasze życie staje się radykalnie niestabilne. Jego jedynym prawem (nieprawem) pozostaje poddanie się impulsom własnej natury.

Krytycy zarzucają koncepcji Taylora zbyt dużą refleksyjność – nadmierne akcentowanie wyborów życiowych i przesadnie aktywne ujęcie samo-interpretacji człowieka. Ponadto uważają, że Taylor opisuje tożsamość jako zbyt idealną i normatywną, zamiast skupić się na tym, co w tożsamości faktyczne i zastane. Wydaje się jednak, że krytycy skupiają się też na poszczególnych składnikach tożsamości, ale pomijają sedno koncepcji. W pojęciu bycia sobą Taylor łączy: „idealny”

²⁶ Z tej perspektywy „wiązan” samego siebie jest absurdalne. Jeśli nawet złożę przysięgę samemu sobie, bo przecież za chwilę mogę sam zwolnić się z tej przysięgi.

horyzont dobra, w którym żyjemy i który przekracza jednostkę oraz wyznacza dla niej normy życia i przeżywania, a także nasze egzystencjalne wybory i rozumienie siebie i świata, które współkształtują to, kim jesteśmy. Bycie sobą jest właśnie napięciem między tymi dwoma elementami.

Na początku przedstawiłem sugestywny obraz tożsamości jako orientacji w przestrzeni dobra. Potrzebujemy dobrej mapy i określenia naszego miejsca na mapie. Spróbujmy nieco zmodyfikować ten obraz – nasze sytuowanie się na mapie kształtuje również samą mapę, która jest niedokończona. Przypomina heroiczne starania odkrywców biegunów, którzy dysponowali tylko zarysem mapy i z każdą wyprawą wypełniali ją coraz mocniej. Te metafory są niezgrabne, ale sugerują przynajmniej, że między znalezieniem się na mapie – a mapą jest ścisły twórczy związek.

5. PORÓWNANIE SAMOWIEDZY I BYCIA SOBĄ

Koncepcje Morana i Taylora wykazują zadziwiające podobieństwa. Struktura dwóch kluczowych pojęć: samowiedzy i bycia sobą jest identyczna – jest normatywna i jest splotem trzech wymiarów: autentyczności, autonomii i autokreacji.

Łatwo wykazać, że bycie sobą i samowiedza są normatywne. Człowiek może nie spełniać narzuconych standardów. Może żyć nieautentycznie i mieć wiedzę o sobie, która jest wyobcowana i nie opisuje go rzetelnie.

Trudniej wykazać identyczność struktury obu pojęć. Najpierw wykażę, że do struktury należą trzy składniki:

Autentyczność – Samowiedza zawiera racje poznawania i działania, których źródłem jest prawdziwe ja (tożsamość praktyczna, istota indywidualna). Z kolei bycie sobą u Taylora to wierność własnej tożsamości. Tożsamość jednostki w obu koncepcjach nie musi być radykalnie swoista i niepowtarzalna. Jednostka jest indywidualna dopiero w odniesieniu do własnej tożsamości.

Autonomia – Samowiedza jest autonomiczna, bo dzięki racjonalnej deliberacji jest podatna na racje. Natomiast bycie sobą polega na zachowaniu autonomii własnego życia, panowaniu nad własnym życiem, a zatem egzystowaniu zgodnie z własną hierarchią celów i dóbr. Wydaje się, że oba rozumienia autonomii różnią się od siebie. Moran odkrywa racje przez rozważanie świata, a nie własnych przeżyć, zaś Taylor odnosi się do własnej tożsamości – hierarchii celów i wartości. Jednak

różnica jest pozorna. Tożsamość nie jest ukryta w jednostce, ale jest horyzontem sensu, który odkrywamy przez realne wybory i działania w świecie, a nie przez przyglądanie się własnemu wnętrzu. Zarówno racje Morana, jak tożsamość Taylora nie są swobodnym tworem jednostki – przekraczają ją, ale z drugiej strony domagają się od niej uznania i potwierdzenia.

Autokreacja – Samowiedza polega na zatwierdzaniu i angażowaniu się we własne przekonania na podstawie racjonalnej deliberacji. W byciu sobą jednostka dokonuje ciągłej interpretacji i dopełnienia własnej tożsamości. W obu sytuacjach jednostka kształtuje nie tylko własne przeżycia, ale współtworzy sama siebie. Twórczość nie jest dowolna – musi być dostosowana do racji obecnych w świecie i do wcześniejszych losów tożsamości.

W każdym z tych wymiarów jednostka odnosi się do samej siebie. Właśnie odniesienie do siebie, a nie wyjątkowość samowiedzy albo niepowtarzalność tożsamości, nadaje samowiedzy i byciu sobą radykalną indywidualność.

Bycie sobą i samowiedza są nieskończonymi procesami, które nie mają swojego kresu. Nie istnieje stan idealny, w którym jednostka osiąga swoją ostateczną prawdę egzystowania i doskonałą samowiedzę.

Na tle współczesnych koncepcji rozwiązania Morana i Taylora ujawniają swoją oryginalność. Samowiedza nie jest obiektywnym, ani subiektywnym „monitoringiem” zawartości umysłu, a bycie sobą nie jest narcystycznym dążeniem do spełniania swoich pragnień.

Teza o identyczności struktury bycia sobą musi jakoś wyjaśnić widoczne różnice między koncepcjami Morana i Taylora.

Stosunek do czasu.

Samowiedza w ujęciu Morana akcentuje przede wszystkim terażniejszość. Autonomia przekonań wymusza, aby nieaktualne przekonania zostały zastąpione nowymi, które są potwierdzone tu i teraz. Obalone przekonania „wypadają” z samowiedzy, przestają grać w niej aktywną rolę. Wiodą niejako żywot „pozagrobowy”, są niechcianym balastem. Inaczej mówiąc, samowiedza ma historię, ale nie musi mieć ciągłości.

Bycie sobą Taylora jest uwikłane w tradycję. Ma swoje dzieje. Tożsamość jednostki ma strukturę narracyjną, jesteśmy zakładnikami własnych i cudzych historii; raczej aktorami, niż autorami naszych historii.

Te różnice nie niszczą identyczności struktury, ale inaczej rozkładają wagę. Moran akcentuje autonomiczną, racjonalną refleksję, która opisuje dynamizm potwierdzania i odrzucania przekonań, a Taylor hermeneutyczne dzieje tożsamości. Jednak Moran musi przyjąć, że jednostka zachowuje integrację w czasie, co wymusza pewną ciągłość i odniesienie do tradycji. Z drugiej strony Taylor sądzi, że kluczem do interpretacji są wybory jednostki, które dokonują się tu i teraz i domagają się autonomicznego ważenia racji.

Dobro i ważność.

Dla Morana centrum samowiedzy stanowią przekonania, które zmieniają się pod wpływem racjonalnej refleksji. Kluczem do samowiedzy jest racjonalność. Natomiast kluczowe dla Taylora są emocje, które odsłaniają to, co ważne dla podmiotu i zmieniają się pod wpływem interpretacji. Wydaje się, że emocje są zbyt niestabilne i zmienne, żeby być podstawą dla tożsamości²⁷. Poza tym przekonania, odnoszą się do tego, co racjonalne. Natomiast emocje do tego, co ważne (do świata dóbr).

Jednak bliższe spojrzenie minimalizuje różnice. Nie wydaje się, aby między wagą (dobrem) a racjonalnością zachodziła sprzeczność. Wielu filozofów, np. stoicy, uważało te porządki za równoważne. Nawet jeśli w to nie wierzymy, to porządek dóbr i racjonalności ma formalne podobieństwa, wyznacza standardy, dzięki którym można oceniać faktyczne przekonania i emocje. Nietrafny jest również potoczny zarzut, że emocje są zbyt podatne na manipulację. Taylor uważa, że do struktury emocji należy odniesienie do horyzontu dobra, który nadaje im sens. Trudno się dziwić, że zmiana interpretacji tożsamości przemienia emocje, skoro przecież zmienia ich strukturę. Tylko ten sposób zmiany emocji ma znaczenie dla bycia sobą. W innych przypadkach zmiany emocjonalnej mamy do czynienia z manipulacją, która niszczy bycie sobą.

Powierzchnia i głębia.

W naszych czasach samowiedza dotyczy przekonań i innych przeżyć, które rozgrywają się na „powierzchni” świadomości. Tymczasem dla Taylora silne wartościowania odsłaniają tożsamość w „głębi” jednostki. Jednostka pozbawiona tożsamości byłaby płytka i powierzchowna. Trudno o bardziej spektakularną różnicę, jak między powierzchnią i głębią.

²⁷ Moran bezpośrednio krytykuje Taylora za pogląd, że przeżycia zmienia się przez zwykłą modyfikację opisu.

Niestety, metafory mogą wprowadzać w błąd. Tożsamość jednostki nie jest rdzeniem, ukrytym w środku jednostki, ale horyzontem wartości, przestrzenią moralną, w której żyjemy. Dążenie do głębi jest próbą odkrycia horyzontu dobra, który umyka naszej uwadze. Zatem głębia to horyzont dobra, stale obecny, choć nie zawsze dostrzegany.

Jednak wątpliwości pozostają – metafora nadal więzi naszą wyobraźnię. Oto przeciwstawienie głębia-powierzchnia pociąga za sobą opozycję ważne-nieważne. Opisy samowiedzy pokazują zwykle przeżycia, a nie to, co w nas najważniejsze. Czy nie właśnie tego, co najważniejsze dla człowieka, szukali Grecy pod hasłem *gnothi seathon*?

Kolejny raz rzekome różnice raczej podkreślają zbieżność obu koncepcji. Moran uważa, że mimo potężnych procesów poznawczych dokonywanych w nieświadomości (rozumianej na sposób psychoanalizy albo procesów neuronalnych), właściwa samowiedza wymaga świadomej refleksji i deliberacji. Racje muszą wydobyć się na powierzchnię świadomości. Właśnie na powierzchni dokonuje się kształtowanie samowiedzy. Jednak potwierdzenie przekonania wymaga od jednostki wewnętrznej przemiany – ukształtowania pewnej postawy, która obejmuje całość egzystencji i ma duży wpływ na życie jednostki.

Poszukiwanie głębi u Taylora także nie jest zagłębianiem się w tajemnicze i ukryte rejony jednostki, ale rozgrywa się w życiowych wyborach. Niekiedy wybory są trudne i „życiowe” dalekosiężne, a czasem proste i oczywiste. W obu typach odsłaniają się i kształtują kluczowe składniki tożsamości.

Zatem obie koncepcje podkreślają, że podział na ważne i nieważne momenty w życiu nie ma sensu. W zwykłych życiowych decyzjach i wyborach wyrażają się kluczowe struktury samowiedzy i bycia sobą. Z drugiej strony, każdy drobny gest czy wybór może kształtować te struktury – dokonywać radykalnych przemian w jednostce.

Rozważanie trzech różnic między koncepcjami samowiedzy i bycia sobą podkreśliło ich zasadnicze podobieństwo. Myślę, że tkwi ono w strukturze samo-odniesienia. Samowiedza i tożsamość zakładają refleksyjność, czyli zachowanie dystansu do siebie samego. Refleksja pozwala widzieć własne przekonania w świetle racji, albo emocje w perspektywie własnej tożsamości. Obok dystansu – jednostka odnajduje się w świecie racji i świecie tożsamości. Potwierdza samą siebie, angażuje się w siebie i kształtuje samą siebie. Dystans i głęboka więź z sobą samym budują skomplikowaną strukturę, w której odsłania się niepowtarzalna, pierwszoosobowa samowiedza i autentyczne bycie sobą.

6. ZAKOŃCZENIE – *GNOTHI SEATHON*

Podobieństwo struktury bycia sobą i samowiedzy daje do myślenia. Potwierdza hipotezę, że samowiedza jest sposobem bycia sobą. Oczywiście, należałoby pokazać, że ta sama struktura bycia sobą nie tylko pasuje do samowiedzy, ale również opisuje sferę emocji, pragnień i czynów jednostki. Na tym etapie badań nie można tego przesądzić.

Jednak ściśle powiązanie struktur nawiązuje do greckiego rozumienia *gnothi seathon*. Związek z prawdą o sobie nie jest czysto poznawczy. Grecy uważali, że poznanie siebie wymagało wewnętrznej przemiany, ćwiczeń ascetycznych. Zaś osiągnięcie prawdy – zmieniało jednostkę, przekształcało jej istnienie.

Związek obu pojęć może być nawet ściślejszy. Sam proces poznawania siebie jest wewnętrzną przemianą duchową. Nie chodzi o to, że najpierw musimy spełnić warunki duchowe, a potem osiągnięta prawda nas przemieni. Sam proces poznawania siebie jest procesem bycia sobą.

Takie wnioski wydają się zbyt pompatyczne. My, współcześni jesteśmy skromniejsi. Dlatego poznawanie siebie rozumiemy nie jako sięganie do rdzenia egzystencji i odsłanianie jej głębi, a raczej odsłanianie przeżyć, które są na powierzchni.

Argument skromności nie jest najlepszy: bycie sobą rozgrywa się również na powierzchni świadomości. Proste emocje i przekonania są polem dla procesu bycia sobą, który jest pełen niepowodzeń, niespełnionych, stale w drodze. Epiktet, który niezmiernie poważał zasadę *gnothi seathon* szukał jej zastosowań w przypadku codziennych emocji: gniewu, lęku, rozkoszy. Właśnie w stosunku do prostych przeżyć rozgrywa się bycie sobą i dokonuje poznawanie siebie samego.

Ważniejszy jest inny argument krytyczny. Wyciągane w artykule wnioski są zbyt pospieszne i prowizoryczne. Oparłem je na analizie (często ryzykownej), dwóch koncepcji, które są wpływowe, ale nie reprezentują całej wiedzy na temat samowiedzy lub bycia sobą.

Oczywiście, nie da się rozstrzygnąć czy Moran i Taylor albo ich komentatorzy uchwycili „istotę” pojęć – bycia sobą i samowiedzy. Ten artykuł nie ma takich ambicji. Wydaje się, że każdy ma prawo do własnego rozumienia pojęcia.

Z drugiej strony wydaje się, że teorie Morana pozwalają uratować swoistość samowiedzy – jej autorytet, bez wpadania w kartezyjską pułapkę nieomyślności samowiedzy. Zaś Taylor pozwala wybrnąć z męt-

nych i pełnych aporii wyjaśnień bycia sobą i zachować pozostające w napięciu intuicje jakie łączymy z samowiedzą i byciem sobą.

Oczywiście, można pozbyć się tradycyjnych intuicji. Zmierzamy w stronę podważania autorytetu samowiedzy i do badania jej obiektywnymi metodami nauki. Ta droga budzi entuzjazm i respekt wielu ludzi. Podobnie można pozostawić pojęcie bycia sobą popularnym podręcznikom duchowości, gdzie króluje beztroska spontaniczność i radosne nawoływanie do swobodnego tworzenia własnej tożsamości.

Zapewne, może przyjdzie czas, gdy porzucimy intuicje związane z tymi tradycyjnymi pojęciami. Jeśli tak się stanie – to nie będzie to po prostu zmiana wiedzy. Zmieni się cały nasz świat intuicji – przeżyć i zachowań – w sposób trudny do wyobrażenia. Zapomnimy, o co chodziło w radykalnym nawoływaniu do autentyczności i poznania samego siebie. Kompletnie nie będziemy wiedzieć, o co chodziło Grekom, którzy u zarania naszej cywilizacji tak mocno akcentowali wartość zasady *gnothi seathon*.

BIBLIOGRAFIA:

- Flanagan O., *Varieties of Moral Personality*, Cambridge Mass., 1991.
 Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012.
 Frankfurt H., *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999.
 Golomb J., *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, London 1995.
 Guignon Ch., *On Being Authentic*, London 2004.
 Kierkegaard S., *Albo-Albo, tom II*, Warszawa 2010.
 Korsgaard Ch., *Sources of normativity*, Cambridge 1992.
 Moran R., *Authority and Estrangement: An Essay on Self Knowledge*, Princeton 2001.
 O'Brien L., 'Moran on Agency and Self-knowledge', *European Journal of Philosophy*, 2003 nr 11, pp. 375–390.
 Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków 1991.
 Tugendhat E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1997.

SELF-KNOWLEDGE AND BEING YOURSELF

Summary

Classical Greece invested the maxim *gnothi seauton* with both cognitive and spiritual meaning. 'Knowing thyself' required an inner transformation and led to the attainment of real existence. Today, 'being yourself' and 'self-knowledge' describe totally different phenomena. 'Knowing thyself' means the examination of the content of one's mind by introspection, whereas the concept of 'being yourself' is understood as spontaneous self-expression. The present paper discusses the specificity of 'self-knowledge', claiming that we can authoritatively explore our experiences. An analysis of Richard Moran's theory shows that 'self-knowledge' is both dynamic and normative. There is a correspondence between the structure of 'self-knowledge' and the structure of 'being yourself' as it is described in Charles Taylor's well-known notion of authenticity. The close similarity between these structures is a step towards showing that 'self-knowledge' is a way toward 'being yourself', which means the return to the classical Greek interconnection between 'knowing thyself' and existence.

Adam Workowski

MAGDALENA MAŁECKA

(Kraków)

**KOBIECOŚĆ ODZYSKANA?
POMIĘDZY *SEX* A *GENDER* I ESENCJĄ A KONSTRUKTEM
CZYLI HISTORIA ZGUBNYCH DUALIZMÓW**

WPROWADZENIE

Angielski termin *gender*¹, ze względu na swoją nieokreśloność i niezrozumiałość oraz podatność na różnego rodzaju przeinaczenia, jest wciąż od strony filozoficznej mało spopularyzowany w Polsce. Tocząca się ostatnio debata publiczna na temat tzw. ideologii gender, która to w opinii społecznej ma oznaczać negowanie istnienia płci biologicznej na rzecz jej kulturowego konstruowania, jest tego doskonałym przykładem. Jest to reakcja na krytykę esencjalizmu i głosy badaczek feministycznych, zwracających uwagę na rolę kultury w interpretacji i/lub tworzeniu płci biologicznej. Ponieważ samo pojęcie *gender* nie oznacza negowania płci biologicznej i kategorię tę należy zawsze rozumieć w kontekście danej teorii, niniejszy artykuł jest próbą przed-

¹ Istnieją dwa tłumaczenia tego terminu, jednym z nich jest „rodzaj” (zwolenniczką takiego tłumaczenia jest np. Ewa Hyży); Paweł Dybel zauważa jednak abstrakcyjność tego tłumaczenia i konotacje z polskim słowem „gatunek”, co może prowadzić do pominięcia społeczno-kulturowego wymiaru *gender*: por. P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*. *Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, UNIVERSITAS, Kraków 2012, s. 8–9. Drugim, szerzej przyjętym tłumaczeniem jest „płeć kulturowa”, które również nie jest pozbawione ograniczeń, ze względu na istnienie koncepcji, w których pod *gender* kryje się zarówno płeć kulturowa, jak i biologiczna (której *gender* jest interpretacją), por. tamże, s. 9. W niniejszym artykule będę częściej stosować anglojęzyczne terminy, gdyż polskie tłumaczenia nie odpowiadają dokładnie ich angielskim wersjom.

stawienia roli *sex/gender* w studiach nad kobiecością (oraz męskością) i z jednej strony wskazania dużego potencjału tego terminu, z drugiej zaś pokazania jego ograniczeń i możliwych wypaczeń z nim związanych. Kluczowe jest zatem to, by termin *gender* rozumieć możliwie szeroko i nie sprowadzać go do jakiegoś jednorodnego stanowiska. Tylko wtedy artykuł ten będzie swojego rodzaju wprowadzeniem w filozoficzną problematykę *gender*.

Po radykalnej krytyce esencjalizmu, charakterystycznego dla feminizmu tzw. drugiej fali, przyszedł czas konstruktywizmu², w którym kategoria *gender* odgrywa jedną z najważniejszych ról. Jednak powstanie *gender* należy wiązać z refleksją wcześniejszą: termin ten w debacie akademickiej pojawił się w latach 60. w tekście Roberta J. Stollera *Sex and Gender* z 1968 roku, choć sama koncepcja zaistniała dużo wcześniej, a mianowicie w książce Margaret Mead *Płeć i temperament w trzech społeczeństwach pierwotnych*, która ukazała się w 1938 roku³. By wyjść poza spór o tę kategorię, tj. odnieść ją od razu do badań nad kobiecością, proponuję termin *gender* potraktować jako „określoną kategorię teoretyczną”⁴, konieczną dla istotnych analiz kobiecości i męskości. Jeśli jednak *gender* na wstępie zostanie uwikłane w konkretną ontologię, przestanie pełnić funkcję odślaniającą i będzie prowadzić do różnego rodzaju redukcjonizmów. A zatem w pierwszej części niniejszego artykułu przedstawię płeć kulturową (*gender*) jako narzędzie badawcze i metodologicznie ważną kategorię, która jednak nie może zostać odseparowana od płci biologicznej (*sex*). Część druga jest omówieniem samego przedmiotu badań studiów nad kobiecością: z uwzględnieniem krytyki kategorii kobiecości i odniesieniem jej do pytania o podmiot i jego relację do władzy w filozofii feministycznej⁵.

² W języku angielskim, tak jak w polskim, istnieją dwa określenia: *constructionism* i *constructivism*, które tłumaczy się jako konstrukcjonizm i konstruktywizm. Ponieważ wydaje się, że to termin „konstruktywizm” wszedł już na stałe do polskiej refleksji nad *gender*, będę używać właśnie jego, z zastrzeżeniem, że za Ewą Hyży, termin „konstrukcjonizm” uważam za adekwatniejszy, gdyż w tym nurcie chodzi raczej o konstrukcję (konstruowanie płci), nie zaś o „bycie konstruktywnym”. Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, UNIVERSITAS, Kraków 2012, s. 36, przyp. 1.

³ W celu poznania historycznego rozwoju tego terminu, jego niejednoznaczności oraz odmiennego użycia w różnych środowiskach zob. E. Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 56–88.

⁴ P. Dybel, *Zagadka...*, dz. cyt., s. 11.

⁵ Określenie to jest pewną umowną nazwą; więcej na temat sensowności mówienia o filozofii feministycznej, zob. E. Hyży, *Kobieta...*, s. 216–224.

Z kolei trzecia część jest przedstawieniem fenomenologii ciała oraz autorskiego projektu badań nad kobiecością, którego celem jest uwzględnienie konstruktywistycznej krytyki esencjalizmu, a która oznacza uznanie *gender* (a właściwie *sex-gender*) za jedną z wielu pomocnych kategorii w tych badaniach. Z drugiej strony, perspektywa ta jest krytyką teorii konstruktywistycznych jako zbyt radykalnych i „wylewających dziecko z kąpielą”, tj. w samych swoich założeniach, uniemożliwiających badania nad kobiecością. Projekt ten, by odciąć się od jakiegokolwiek upolitycznienia i zideologizowania⁶, a podkreślić rolę filozoficznego dyskursu w analizach kobiecości, nazywam „feminologią”. Punktem węzłowym wszystkich trzech części jest krytyka dualizmów, obecnych w refleksji nad kobiecością, które w dużym stopniu wypaczają większość analiz, narażając je na radykalizację i postawę albo-albo na osi esencjalizm–konstruktywizm.

I. O ZNACZENIU KATEGORII *SEX/GENDER* DLA FILOZOFICZNEGO DYSKURSU NA TEMAT PŁCI

Z jednej strony można przyjąć, iż zarówno kobiecość, jak i męskość są kategoriami oczywistymi i niewymagającymi żadnej analizy, wtedy jednak okazuje się, że poza stereotypowymi nań określeniami, przyjmowanymi od wieków, nie dysponujemy żadną filozoficzną refleksją na ten temat. Przez ten „filozoficzny brak”, wszelkie badania (biologiczne, psychologiczne, socjologiczne, neurologiczne itd.), mające za swój przedmiot płeć, będą w dużym stopniu narażone na brak świadomości swych założeń i naiwną (często właśnie nieświadomą) interpretację oraz ideologizację wyników. Należy jednak zauważyć, że dotyczy to nie tylko płci, ale każdego przedmiotu badań i każdej dziedziny nauki, zaś twierdzenie, że nauka jest z gruntu neutralna światopoglądowo jest – przynajmniej dla filozofów – absurdalne. Dlatego też nawoływanie, by

⁶ Jednym z największych problemów w obrębie *gender studies* jest łączenie ich (szczególnie w Polsce) z określoną opcją polityczną i konkretną, redukcjonistyczną antropologią. Już sam termin *gender studies*, wskazuje, iż nie ma w ich obrębie jakiegos jednego nurtu (liczba mnoga obecna w nazwie), choć pewne tendencje są wyraźnie widoczne i w dużym stopniu zależą od mody, a także środowisk nacisku politycznego. Nie oznacza to jednak, iż *gender studies* skazane są na ideologizację i że nie istnieje inna refleksja nad fenomenem płciowości, jak tylko upolityczniona. Przez „upolitycznienie” rozumiem takie teorie, których głównym celem jest nie zmiana myślenia czy swoista rewolucja kulturalna, która w konsekwencji przyniesie zmiany polityczne, a uzyskanie władzy, celem wprowadzenia przymusowej zmiany myślenia.

w badaniach nad płciowością wzorować się na naukach empirycznych, jest *de facto* nawoływaniem do powrotu do naiwności umysłu końca XIX wieku. Konieczna jest zatem refleksja filozoficzna i próba zbudowania antropologii płci (i to różnych jej wersji i odmian), dzięki czemu łatwiej będzie demistyfikować ukryte założenia i interpretacje konkretnych badań naukowych. Ułatwi to apolityczne odczytywanie tych koncepcji, choć oczywiście nie zlikwiduje tego problemu.

Z drugiej strony, jedną z metod „obrony” przed światopoglądową stereotypizacją i różnego rodzaju redukcjonizmami jest twierdzenie niektórych z badaczek, iż kategoria kobiecości, wspólna dla wszystkich kobiet, nie istnieje. A „naturalizacja” czy substancjalizacja, tj. utrzymywanie, iż kategorie kobiecości i męskości są czymś naturalnym i podstawowym, ma służyć utrzymaniu władzy przez mężczyzn, według Foucaultowskiej zasady wiedza = władza. Ciało i płeć biologiczna (*sex*) przestają być przeznaczeniem kobiety, a ich znaczenie kulturowe zostaje zdemaskowane jako przymusowa indoktrynacja, której można uniknąć, dzięki wprowadzeniu kategorii *gender* (płci kulturowej), która miałaby konstruować płeć biologiczną.

Przeciwstawny temu stanowisku jest pogląd, jakoby istniała jakaś uniwersalna esencja kobiecości, która jest czymś trwałym i niezmiennym, zarówno kulturowo, jak i historycznie⁷. Tradycyjnie pierwsze stanowisko nazywane jest konstruktywizmem (lub konstrukcjonizmem), zaś drugie esencjalizmem. Choć powszechnie przyjmuje się, iż te dwa stanowiska wzajemnie się wykluczają, tak jak potocznie rozumiane: *sex* (jako płeć biologiczna) i *gender* (jako płeć kulturowa), to jednak z perspektywy filozoficznej sytuacja tak prosta i oczywista nie jest. Esencjalizmu – jak często się sądzi – nie należy łączyć tylko z nurtami antyfeministycznymi, gdyż zarzuca się go również czołowym myślicielkom feministycznym, które po dziś dzień są mylnie uważane za prekursorki walk z biologistycznym redukcjonizmem w stosunku do kobiet oraz esencjalistycznym doń podejściem (np. Simone de Beauvoir⁸). Stąd kluczowe jest odróżnienie – za Elizabeth Grosz – esencjalizmu, biologizmu, naturalizmu i uniwersalizmu⁹, które pozwoli odsło-

⁷ Por. E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, przyp. 15 do rozdz. 1. *Refiguring Bodies*, s. 212.

⁸ Wskazanie na esencjalizm u de Beauvoir zob. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., s. 15–16.

⁹ *Biologizm* twierdzi, że kobiecość jest sumą i konsekwencją biologicznego uposażenia kobiet. Fakty kulturowe i społeczne wpływają z biologii i nie odgrywają żadnej

nić wiele przemilczanych założeń. Choć esencjalizm może się posiłkować każdym z tych nurtów, nie należy ich utożsamiać. Nazwa każdego z nich bowiem często funkcjonuje jako skrótowa formuła na oznaczenie szeroko rozumianego esencjalizmu (utożsamianego z wyżej wymienionymi nurtami), nie zaś w odniesieniu do ich filozoficznie precyzyjnego znaczenia, co prowadzi do wielu nieporozumień¹⁰. W każdym z tych nurtów kategoria *gender* pełni odmienne funkcje, a jej status różni się w zależności od kontekstu (poczynając od wykluczenia, jak w niektórych biologistycznych i naturalistycznych koncepcjach, po absolutyzację, jak w części teorii uniwersalistycznych). Dlatego też należy dosyć dokładnie odróżniać oraz analizować, jak rozumiane są w nich kategorie *sex* czy *gender*.

A zatem kategorię *gender* można uznać za ważną dla analiz kobiecości (i męskości), tyle że wymaga ona przemyślenia. Przede wszystkim należy ją zmodyfikować ze względu na jej dotychczasowe, redukcjonistyczno-dualistyczne rozumienie. Chodzi tu mianowicie o krytykę odseparowania dwóch kategorii *gender* i *sex*, tak jakby mogły istnieć jedna bez drugiej. Jak pisze Elizabeth Grosz, opozycja esencjalizmu i konstruktywizmu (*constructionism*) jest błędna ze względu na to, iż

roli w tworzeniu się kobiecości. Patriarchalizm tłumaczy się wtedy „faktami biologicznymi”, m.in. gorszym biologicznym uposażeniem kobiet (np. delikatniejsza budowa ciała) i wynikającym zeń gorszym psychologicznym uposażeniem (np. labilność emocjonalna). Esencjalizm biologistyczny może też polegać na podkreślaniu cech opiekuńczości kobiet i dowartościowaniu wszystkiego, co w kobietach łączy się z macierzyństwem lub na odwrót; pozwala funkcje rozrodcze kobiet traktować jak źródło opresji. *Naturalizm* najczęściej nawiązuje do biologizmu i polega na przywoływaniu kategorii natury (rozumianej rozumianej, m.in. biologicznie, ontologicznie czy teologicznie), która jest wzorcowa i zalecana. Bycie kobietą/mężczyzną polega na realizacji tej właśnie natury, która jest niezmienna historycznie i kulturowo. Społeczną konsekwencją naturalizmu jest usprawiedliwianie przemocy „dobrem” jednostki, poddawanej przymusowemu ujednolicaniu oraz chęcią dopasowania do „prawidłowego” wzoru (tj. natury, np. kobiety czy „człowieka kulturalnego”). *Uniwersalizm* z kolei zakłada, że esencja kobiecości polega na wspólnym wszystkim kobietom rdzeniu, który niekoniecznie musi odwoływać się do uposażenia biologicznego czy założenia jakieś wzorcowej natury, a np. na uznaniu istnienia esencji kobiecości, której charakter jest kulturowy i/lub społeczny. Podczas gdy w esencjalizmie, biologizmie i naturalizmie jest miejsce dla odmienności cech i doświadczeń kobiet, to przy uniwersalizmie są one pomijane. Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., przyp. 15 do rozdz. 1. *Refiguring Bodies*, s. 212; E. Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 44–48; [online:] E. Grosz, *A Sexual Difference and the Problem of Essentialism*, http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_5/ElizabethGrosz.html [dostęp: 14.06.2014].

¹⁰ Por. E. Grosz, *A Sexual...*, dz. cyt.

nie istnieje czysty konstruktywizm, który nie byłby zbudowany na bazie surowców, pochodzących z esencjalizmu¹¹. Jednym słowem konstruktywizm zakłada esencjalizm (tak jak *gender* zakłada *sex*). Dlatego też kluczowym problemem staje się rozumienie tych dwóch terminów (*sex* i *gender*) w poszczególnych teoriach oraz prześledzenie ich relacji, z uwzględnieniem tego, że pytanie o to, co pierwsze: *sex* czy *gender*?, jest skazane na porażkę.

Niestety zbyt często ignoruje się fakt, iż w wielu współczesnych koncepcjach filozoficznych, które w jakiś sposób nawiązują do kategorii płci kulturowej czy społecznej, coś takiego jak „czysta” kategoria *gender* nie istnieje (choć w badaniach socjologicznych jest jak najbardziej uprawniona). Odseparowanie *sex* i *gender* coraz częściej uważane jest przez filozofów i filozofki za przestarzałe¹²: nie pisze się już o płci biologicznej i kulturowej jako jakichś odrębnych bytach, coraz rzadziej twierdzi się, że da się je osobno badać i opisywać. Oczywiście język mediów i popkultury ma swoją własną logikę skrótów myślowych i brania nieistotnego za istotne, jednak obwinianie za taki stan rzeczy całego feministycznego dorobku filozoficznego byłoby dużą przesadą. Sam pomysł na to, by kategoria *gender* stała się pewnego rodzaju szkłem powiększającym analiz w obrębie *gender studies* i filozofii feministycznej, nie oznacza absolutyzacji tego terminu, co niekiedy imputuje się środowiskom feministycznym jako (jakoby) jednorodnej całości. Sądzę, iż w środowiskach feministycznych często dochodzi do takiej absolutyzacji, jednak jest to zazwyczaj przypadek niefilozofów. Co jeszcze dosadniej świadczy o tym, jak bardzo filozofia jest potrzebna w dyskursie na temat płci. Dziwi jednak ta niechęć polskich środowisk filozoficznych do zajmowania się kwestią różnicy seksualnej¹³. Sferę tę zostawia się najczęściej socjologii, psychologii, literaturoznawstwu i antropologii kulturowej, choć wiele z zachodnich (i nie tylko) badaczek kobiecości jest przede wszystkim związanych z filozofią i bazuje właśnie na filozoficznych koncepcjach płci (szczególnie zaś feminizm

¹¹ Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., przyp. 20 do rozdz. 1. *Refiguring Bodies*, s. 212.

¹² Szerzej na ten temat J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 58–59.

¹³ Szerzej o problemie: zob. P. Dybel, *Dlaczego ciało? Rehabilitacja ciała i seksualności w dyskursie współczesnej filozofii i humanistyki* [w:] *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*, J. Bator, A. Wieczorkiewicz (red.), IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 21–31.

postmodernistyczny czy feminizm różnicy, czerpiący inspiracje np. z myślicieli takich, jak: Henri Bergson, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida czy Michel Foucault). Bez istotnej analizy filozoficznej problematyki płci powinniśmy być przygotowani na nieistotność, powierzchowność i zwykle publicystyczny charakter analiz, jakby nieuwzględniających powagi tematu. Bez filozoficznej refleksji można odnieść wrażenie, iż do wyboru pozostają zaledwie dwie, przeciwstawne perspektywy: esencjalizm lub konstruktywizm (kryjące się pod sztucznym podziałem na *sex* i *gender*). Dlatego też celem niniejszego tekstu jest wskazanie na nadmierną radykalizację interpretacji niektórych z filozofek feministycznych, co skutkuje wieloma nieporozumieniami czy to natury filozoficznej, czy światopoglądowej.

Choć relacje *sex* i *gender* są rozmaicie interpretowane, najlepiej byłoby tu mówić raczej o jednej kategorii *sex/gender* i jej różnych kontekstach oraz różnych antropologiach nań zbudowanych. Mimo to posługiwanie się dwoma kategoriami, zamiast jednej, ma swoje walory metodologiczne i często ułatwia zrozumienie problematyki płci, jednak wprowadza też logikę dualizmów i niepotrzebną hierarchizację, której później jest się bardzo trudno pozbyć z analiz.

II. KOBIETA, KOBIETY, KOBIECOŚĆ CZY QUEER? – SPORY O PRZEDMIOT I (NIE)PODMIOT BADAŃ

Podstawowym problemem pojawiającym się w obrębie współczesnych badań nad kobiecością jest pytanie o to, czy jest co badać, tj. czy istnieje coś takiego jak kobiecość?, a jeśli tak, to jak ją badać i jakich narzędzi użyć w jej analizie? Celem prób zlikwidowania kategorii kobiecości jest zaprzeczenie istnienia jakiejś uniwersalnej puli doświadczeń wspólnej wszystkim kobietom – stanowiska popularnego w latach siedemdziesiątych, a stworzonego na potrzeby zbudowania trwałej wspólnoty kobiet, która umożliwi efektywniejszą walkę o prawa równościowe. To, że takie podejście dotyczyło zazwyczaj białych kobiet z klasy średniej, wykształconych i posiadających typowe problemy związane z ich środowiskiem, wykluczało zaś np. kobiety z mniejszości etnicznych czy seksualnych, zostało podjęte dopiero w latach osiemdziesiątych (szczególnie zaś na przełomie wieków) i skutkowało w powstaniu tzw. trzeciej fali, gdzie wątek krytyki totalistycznych zapędów w ruchach feministycznych wysunął się na pierwszeństwo. Nawet jeśli biologiczne uwarunkowania i uposażenie biologiczne są te same, a jak wiemy na te ma duży wpływ klimat, warunki środo-

wiskowe zarówno biologiczne (np. rasa), jak i kulturowe (np. religia), to ich kulturowa interpretacja i dopełnienie mogą być różne. Stąd też odkrycie kategorii *gender*, która zrobiła zawrotną karierę, jest – jak wyjaśniłam powyżej – tylko fragmentem opisu, który bez dopełnienia jest po prostu nieadekwatny.

Ze względu na unifikujący aspekt pojęcia kobiecości (polski sufix „-ość”, wskazuje na abstrakcyjność terminu), najczęściej rezygnuje się z tej kategorii, albo na rzecz „kobiet” (liczba mnoga dla zaznaczenia wielości perspektyw i niemożliwości ich podporządkowania jednemu terminowi) albo „Kobiety” (liczba pojedyncza, wielka litera dla podkreślenia jednostkowości, ale i swoistej rodzajowości danych doświadczeń). Sądzę, iż taki zabieg językowy niewiele wnosi do samych analiz i paradoksalnie rzadko oznacza brak prób opisanego rysu Kobiety/kobiet/kobiecości. Nie bawiąc się tym samym w politycznie poprawne zabiegi, będę używać terminu „kobiecość” z zastrzeżeniem, że traktuję ją nie jako fenomen, a enigmę, czyli fenomen, który nie poddaje się pojęciowaniu czy sprobematyzowaniu¹⁴. Można również za Jean-Luc Marionem użyć określenia „fenomen nasycony”, na oznaczenie fenomenu, który nie może być ani uprzedmiotowiony ani upodmiotowiony, gdyż wymyka się intencjonalności¹⁵. W obrębie takiego podejścia możliwe są badania nad kobiecością, które za punkt wyjścia biorą jungowski podział na archetypy *per se* i *in se* oraz jego modyfikację w postaci fenomenologii archetypu Wielkiej Matki, autorstwa Ericha Neumanna¹⁶.

¹⁴ Por. E. Lévinas, *Tajemnica i fenomen w: Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 215–230.

¹⁵ „Fenomen nasycony odmawia na ogół nadmiarem, który znosi wszelki wysiłek konstytucji. Należy określić fenomen przesycony jako fenomen nieprzedmiotowy albo dokładniej nieuprzedmiotowialny; taka denegacja nie ma w sobie nic z ucieczki w coś irracjonalnego czy arbitralnego, skoro chodzi o fenomenalność, która wymyka się nie tyle obiektywności (jedna z cech przedmiotu o tym samym statusie, co subiektywność), ile w bardziej istotny sposób przedmiotowości – własności i status przedmiotu, postawionego naprzeciw i porzuconego spojrzeniu podmiotu; fenomen przesycony przeczy warunkom podmiotowym doświadczenia ściśle w tym, że nie pozwala się ukonstytuować jako przedmiot. Inaczej mówiąc, choć wzorcowo widzialny, nie pozwala się jednak oglądać. Fenomen przesycony daje się w mierze, w jakiej pozostaje według modalności nieoglądalny”. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 261.

¹⁶ Choć większość badaczy krytykuje podejście wychodzące od archetypów (głównie za esencjalizm), warto przyjrzeć się jungowskiemu opisowi archetypu *per se*, będącego zawsze w otwartości, niemożliwego do wypełnienia i stanowiącego *coincidi-*

Niektóre teorie *gender*, próbując uciec od esencjalistycznego myślenia o płci i uniknąć determinizmu związanego z płcią biologiczną (walka z biologizmem), proponują albo płęć biologiczną (*sex*) zastąpić *gender*, oznaczającą w tym przypadku połączenie płci kulturowej i biologicznej (zapośredniczenie biologii przez kulturę), z zastrzeżeniem, że płęć biologiczna nie jest determinująca, choć ma znaczenie, albo wiążą problematykę płci tylko ze sferą językową i próbują zdemaskować i zdekonstruować kulturowe konstrukcje, które przyjmuje się jako „naturalne” (walka z naturalizmem). Projekty te, chcąc uniknąć „metafizyki płci”, tworzą teorie podmiotowości, która jest, co prawda, „płynna”, ale i ona poddaje się ontologizacji, co zasadniczo leży w opozycji do deklaracji tych teoretyczek (np. kategoria *queer* u Butler).

Demaskacja podmiotu jako opartego na władzy/wiedzy jest konieczna dla odzyskania źródłowo rozumianej kobiecości i męskości. Jednak poza krytykę tak skonstruowanego podmiotu współczesna refleksja nad płciowością często nie sięga dalej, co więcej nie wyciąga wszystkich konsekwencji ze swoich postulatów. W wersji Judith Butler, projekt nowego „podmiotu”, będącego nie-podmiotem (odmieńcem: *queer*¹⁷, odrzuconym ciałem—nie-ciałem: abiektem [*abject*] Kristevej) sięga niewiele dalej poza denuncjację stosunków władzy i to zawsze interpretowanej jako władza patriarcalna. Konstrukcja Butlerowskiego nowego nie-podmiotu nie potrafi wyzbyć się „społecznego oka”, jest jakby zamknięta w Sartre’owskiej wizji świata, gdzie osoba jest zawsze uprzedmiotowiona i staje się poprzez uprzedmiotowienie¹⁸. A ponieważ uprzedmiotowienie to jest utożsamione przez Butler z wartościowaniem, nie-podmiot ma być niepodatny na wartościowanie, choć wciąż staje się poprzez uprzedmiotowienie. Zatem milczącym założeniem Butler jest to, że nie sposób wyjść poza tę perspektywę (uprzedmioto-

dentia oppositorum (jedność przeciwieństw niepoddającą się totalizacji), a który zostaje ukonkretniony w czterech podstawowych archetypach *in se*. Więcej na ten temat zob. M. Małecka, *Fenomenologia kobiecości w oparciu o archetyp Wielkiej Matki Ericha Neumanna* [w:] *Obrazy kobiety*, red. M. Jabłoński i in., FALL, Kraków 2014 oraz E. Neumann, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2008, [szczególnie część I i schemat ze s. 81].

¹⁷ Więcej na temat pochodzenia tej nazwy oraz jej losów zob. J. Mizieleńska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 111–121.

¹⁸ Sartrowskie analizy pożądania i sadyzmu w dużym stopniu odpowiadają temu, co Butler bierze za poziom konstytutywny rzeczywistości, zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz i in., Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 479–500.

wiająca): w ten sposób prezentuje ona swoją wersję metafizyki – którą przecież nieustannie krytykuje – gdzie o byciu o-sobą decyduje inny i to nie inny-Bliski, a inny-obcy. Butler, czerpiąc (wybiórczo) inspiracje od Emmanuela Lévinasa¹⁹, prezentuje utopijny model „podmiotu”/nie-podmiotu, który jest Innym-Upragnionym, ignorując jednak podstawę Lévinasowskiej metafizyki-etyki, mianowicie asymetryczność relacji i obecność w niej postaci Trzeciego, wywikłującego z relacji władzy²⁰.

Brak rozróżnień na poziomie myślenia o „podmiocie”/nie-podmiocie i płciowości okazuje się zgubny dla Butler: podstawowym poziomem jest poziom wiedzy/władzy (przymusowej heteronormatywności i „naturalizacji” binarności płci), jakby niemożliwy do przekroczenia, stąd i jej, skądinąd ciekawe, zmagania jak uratować „podmiot”/nie-podmiot od władzy. W obrębie przyjętej przez Butler metafizyki nie sposób pomyśleć „podmiotu”/nie-podmiotu inaczej niż utopijnie. Czy zatem Butlerowski podmiot pozbawiony jest esencji: jest faktycznie nie-podmiotem zgodnie z deklaracjami? Czy jest właśnie niemetafizyczny? Analizując kategorię *queer* okazuje się, że swoistą esencją jest tu seksualność (nieheteronormatywnie rozumiana, a właściwie rozumiana poza hetero- i homo-normatywnie)²¹, która zastępuje kategorię tożsamości. Ponieważ każda z tych normatywności seksualnych okazała się być podstawą relacji władzy/wiedzy, negując ją, próbuje się negować władzę/wiedzę nie zauważając przy tym, iż władza/wiedza wchodzi tylnymi drzwiami, bo i nie jest związana tylko z patriarchalnymi węzłami. W ten sposób projekt Butler okazuje się fiaskiem, nie rozwiązuje on nic poza wskazaniem na jedną z dziedzin realizacji władzy/wiedzy. Taki redukcjonizm jest widoczny u wielu myślicieli genderowych i queerowych, błędem byłoby jednak stwierdzenie, iż ich diagnoza jest niepotrzebna: jest częściowa, ale często oparta na istotnych analizach. Niestety przez tę fragmentaryczność, proponowane rozwiązania są zazwyczaj nie do przyjęcia, gdyż opierają się na redukcjonistycznej antropologii. Czy jednak da się inaczej pomyśleć płęć?

Opisywanie kobiecości jako enigmaty czy fenomenu nasyconego w pierwszej kolejności pozwala uniknąć naiwnego esencjalizmu i prób

¹⁹ Por. J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, London–New York 2004, s. 128–144.

²⁰ Zob. część III niniejszego artykułu.

²¹ Choć Butler odcina się w *Undoing Gender* od utożsamiania płci z seksualnością, to jej recepcja na gruncie polskim podkreśla bardziej aspekt queerowy i seksualny; tak też rozumiem wymowę książki J. Mizielińskiej, J. Mizielińska, *Płęć...*, dz. cyt., oraz J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York and London 2004.

ukucia jakiejś uniwersalnej definicji kobiecości, z drugiej strony unika zamaskowanego esencjalizmu i niebezpieczeństwa redukcji kobiecości (i męskości) do np. seksualności. Dlatego też jednym z najważniejszych punktów zaczepienia dalszych analiz jest kwestia punktu wyjścia dla fenomenologicznego opisu kobiecości. Podejście fenomenologiczne nie skupia się na poszukiwaniu tego, co czasowo pierwsze, a na wyjściu od tego, co źródłowe, tj. co jawi się jako pierwsza oczywistość, będąca warunkiem dostępu do kobiecości, a przez to jej opisu.

III. PROJEKT FEMINOLOGICZNY CZYLI FENOMENOLOGIA CIAŁA I CIELESNOŚCI KOBIETY

Trzeba w pewnym sensie postawić wszystko na głowie i nie pytać, jak ciało, cielesność dołącza się do aseksualnej natury logosu, ale jak dalece ów logos wyrasta z ciała, będąc już zawsze naznaczony tym, co o owym cielesności stanowi: rozróżnieniem na męskie i żeńskie²².

Zwrot ku ciału, proponowany w niniejszym artykule, nie ma mieć charakteru reakcyjnego: nie chodzi w nim o takie dowartościowanie ciała, które ma odwrócić relację duszy i ciała, tak by drugie postawić na podium. Nie ma też charakteru Foucaultowskiego uznania ducha za fikcję według zasady „dusza – grobem ciała”²³. Punktem wyjścia dla fenomenologicznego zwrotu ku ciału jest raczej skierowanie się ku faktyczności ciała, które nie jest myślane w opozycji do duszy.

Feminizm korporalny, którego znakiem jest właśnie powrót do ciała i cielesności podkreśla wspólność doświadczenia ciała, które jednak od razu jest historyczne i kulturowe. Nie ma żadnych *raw data*, na których dopiero nabudowana jest kultura i tożsamość. W ciało zawsze wpisane są już inskrypcje kulturowe i społeczne, ciało jest pewnego rodzaju nieredukowalną całością, która jawi się w swojej daności, nabrzmiałej znaczeniami.

Gdy Elizabeth Grosz pisze o cielesności, nie chodzi jej o biologię jako ostateczny argument za istnieniem binarności płci, mającej zachować stosunki władzy²⁴: ciało przestaje być u Grosz kategorią biologiczną,

²² P. Dybel, *Dlaczego...*, dz. cyt., s. 31.

²³ Por. tamże, s. 24.

²⁴ W tę stronę idą zarzuty Joanny Mizielińskiej, por. J. Mizielińska, *(De)Konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 175.

a staje się kategorią filozoficzną. Fenomenologiczny zwrot ku ciału (i cielesności), widoczny u XX-wiecznych filozofów, jest swoistym punktem zapalnym analiz Grosz. Ciało należy traktować przede wszystkim jako kategorię fenomenologiczną, pełną znaczeń kulturowych, które można opisywać i analizować. Jednak nie oznacza to pozbawienia ciała odwołań do nauk szczegółowych: ciało jest siecią splecionych znaczeń (kulturowych i społecznych, ale i np. „biologicznych”, z zastrzeżeniem nierozłączności biologii od kultury i historii), przy czym nawet podziały typu: obiektywny–subiektywny krzyżują się w nich i przeplatają. Grosz zarysowuje swoją fenomenologię ciała, wychodząc od analiz popędów u Freuda, będących pomiędzy ciałem a umysłem²⁵ i odróżnia instynkt (*instinct*), który jest biologicznie zdeterminowany, od popędu płciowego (*sexual drive*), który „transformuje i transcenduje instynkty”²⁶. Strefy erogenne funkcjonują zawsze podwójnie: jako biologiczne i seksualne organy, z których każdy może być poddany erotyzacji (*are capable of becoming an erotogenic zone*), co wskazuje na niepełność na poziomie instynktów (czy biologii), która domaga się dopełnienia. „Popęd jest rezultatem cielesnych (*corporeal*) znaczeń, wiązaniem cielesnych (*bodily*) procesów i działań w systemy znaczenia”²⁷. Grosz, za Lacanem, dochodzi do wniosku, że seksualność jest nie tyle skutkiem biologii, co raczej konsekwencją jej niewystarczalności (*insufficiency*)²⁸. W stronę „ontologicznego niedopełnienia” idą również analizy Butler, z zastrzeżeniem, że język ze swoją performatywnością stanowi jakby źródło konstytuowania się materialności ciała: nadawania im kształtu (*morphe*)²⁹. Tym samym Butler nie uznaje faktyczności ciał wraz z ich dwupłciowością, choć jej intuicja, by *sex* i *gender* traktować nierozdzielnie, jest dobrym punktem wyjścia, gdyż wskazuje na konieczności hermeneutycznej analizy płci, bez pytania o pierwszeństwo którejkolwiek z nich.

W uznaniu faktyczności ciała – faktyczności rozumianej jako to, co „przypadkowe, czasowe, niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju”³⁰ – można odnaleźć wątki Heideggerowskiej hermeneutyki (fak-

²⁵ Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., s. 52.

²⁶ Tamże, s. 53.

²⁷ „The drive is a result of corporeal significances, the binding of bodily processes and activities to systems of meaning”, tamże, s. 55.

²⁸ Por. tamże, s. 54–56.

²⁹ Por. E. Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 238–239.

³⁰ M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, GENESIS, Warszawa 2004, s. 59.

tyczności)³¹. Ciało byłoby wtedy zarazem faktycznością i możliwością, które są od siebie nieoddzielne, „są dwiema stronami tego samego”³² (jak *sex* i *gender*). Dzięki temu ciało jest doświadczalne i opisywalne: od razu dane, ale i charakteryzuje je otwartość, tj. swoista nieskończoność możliwych inskrypcji, których treść jest możliwa do analizy przez tego/ą, który/a ciało odczuwa: który/a jest ciałem. Dlatego też sama kategoria ciała nie byłaby tu jeszcze fenomenologicznie wystarczająca. Jeśli ciało (*body*) jest ciałem obiektywnym, doświadczanym/widzianym przez innych; ciałem, które stawia opór, ciałem-przedmiotem – ciałem, które mam, to istnieje jeszcze cielesność (*corporeality*, *corporeity*), która jest ciałem subiektywnym, ciałem odczuwanym, ciałem, które boli – ciałem żywym: cielesnością, którą jestem. O ile pierwszemu wstępnie można przyporządkować trzecioosobową perspektywę badania, a drugiej pierwszoosobową, to w rzeczywistości są niemożliwe do odseparowania, gdyż stanowią spłot znaczeniowy, są korzeniem (*radix*) radykalnego (podstawowego i bezkompromisowego) doświadczenia siebie. Dlatego nazywanie tego skierowania ku ciału (i cielesności) – jako tego, które boli, które czuje, a nade wszystko tego, które stawia opór i wyznacza granice (ja–już-nie-ja) – redukcją do biologii jest negowaniem doświadczenia i zaprzeczaniem istnienia pierwotnej (pierwotnie doświadczonej) faktyczności. Już w samym angielskim słowie „*corporeality*” pobrzmiewa rzeczywistość („*reality*”). Ciało i cielesność są swoistymi zasadami indywidualnymi tożsamości człowieka: tym, poprzez co mamy dostęp do rzeczywistości, a właściwie co samo w sobie już jest rzeczywistością, znaczeniami wpływającymi na postrzeganie ciała (*body*) i jego odczuwanie – na cielesność (*corporeality*). Jednak owo nabudowywanie znaczeniowe ani się nie kończy, ani zaczyna – jak ruch po kole hermeneutycznym – i sędzę, że próby cofnięcia się przed ciało i cielesność, do jakichś bez-cielesnych znaczeń fundujących stosunki władzy, są karkołomnym zadaniem. Dekonstrukcja treści (w tym szczególnie stosunków władzy) musi odbywać się właśnie na poziomie ciała i cielesności oraz ich znaczeń: szczególnie w analizach filozoficznych nie sposób zignorować tej podstawowej faktyczności ciała, już napiętnowanej płciowością. Wbrew temu, co

³¹ Zob. M. Heidegger, *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Warszawa 2007, s. 20–27 oraz P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O Hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, UNIVERSITAS, Kraków 2014, s. 56–60.

³² Por. M. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 32–33.

twierdzi Michel Foucault w *Historii seksualności*, a co Butler powtarza za nim w *Gender Trouble*, płciowość nie jest „fikcyjną jednością” czy „przyczynową zasadą”³³. Mówiąc o różnicy seksualnej, Grosz nie nawiązuje do jakiejś pierwotnej, pozakulturowej i ahistorycznej daności, a uznaje ciała za nabrzmiałe znaczeniami, od razu dopełnione przez kulturę. Stąd konieczność myślenia *gender* i *sex* razem. Już na poziomie pierwotnej symboliki³⁴ ciała te są rozróżniane symbolicznie i wokół nich tworzą się kolejne symbole, które można podzielić na męskie i żeńskie³⁵, ale których nie należy myśleć jako wykluczających się i leżących po przeciwnych stronach osi.

Dlatego też pierwszym z kroków feminizmu korporalnego, w wersji zaproponowanej przez Grosz, jest demaskacja dualizmów, w których ciało, ustawione jest zawsze w opozycji do umysłu/duszy, natura przeciwstawiona jest kulturze, a mężczyzna kobiecie. Binarność ta oznacza schematyczność myślenia, które wiąże kobiecość z naturą i ciałem, męczyznę zaś z kulturą i umysłem/duchem. W obrębie tych – dla większości ludzi „podstawowych” i „pierwotnych” dualizmów – zachodzi hierarchizacja i wartościowanie na podstawie jednej miary (np. opozycji ciało–umysł). Paradoksalne jest zresztą to, iż feminizm sam dołożył cegiełkę do tego typu dualistycznego myślenia w postaci binarności relacji *sex–gender*. Stąd pomysł na fenomenologię kobiecości, którą nazywam „feminologią”, a która wychodzi od krytyki dualizmów i skupia się na filozoficznej kategorii inności oraz nawiązuje do Lévinasowskiego projektu „inaczej niż być”. Jest to swojego rodzaju droga wyjścia zarówno z esencjalizmu, jak i konstruktywizmu, z zastrzeże-

³³ Por. J. Butler, *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Krytyka Polityczna, Warszawa 2008, s. 183.

³⁴ Na temat prehistorycznych malowideł naskalnych i ich klasyfikacji płciowej zob. A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, przeł. I. Dewitz, PWN, Warszawa 1966.

³⁵ Z poglądem tym polemizuje J. Mizelińska, twierdząc, że „szukanie źródła odmienności pomiędzy płciami w anatomicznej różnicy płci, sam fakt jej binarności, jest zjawiskiem stosunkowo nowym”. J. Mizelińska, *Pleć...*, dz. cyt., s. 24. W ten sposób należałoby uznać, iż cała symbolika tego, co kobiece i męskie, obecna w niezliczonych mitach i podaniach, nawet ta sięgająca epoki prehistorycznej (por. przyp. 35) została stworzona nie na podstawie doświadczeń ciała dwupłciowego, a w wyniku albo przypadku, albo jakiejś zagadkowej, prehistorycznej walki o dominację. Sądzę, że myślenie o płciowości jest faktycznie zjawiskiem stosunkowo nowym, ale tylko w perspektywie politycznej i społecznej. Jeśli jednak tę perspektywę uzna się za pierwszą, to faktycznie nie sposób wyjść poza upolityczniony byt ludzki, zawsze uwikłany w stosunki władzy.

niem, iż punktem startowym jest tzw. esencjalizm strategiczny³⁶, a którego uniknąć – jak twierdzi Grosz – się nie da, ale który nieustannie należy dekonstruować, oczyszczając tym samym „drzwi percepcji”, w celu otwierania horyzontu dla nowych dróg opisu nieredukowalnej enigmy kobiecości.

Grosz zaznacza, iż zwykle porzucenie tych dualizmów nie jest możliwe, gdyż nie sposób od razu zbudować nowej terminologii, ignorując przy tym wielowiekowy dorobek filozoficzny. Jednak próba wykraczania poza dualistyczne myślenie oraz tworzenie nowego języka jest, zdaniem Grosz, kluczowa dla feminizmu różnicy, w którym dwupłciowość (znaczona przez ciała) jest nie do wykorzenia³⁷. A ponieważ wciąż myślimy według dualistycznych podziałów i binarnej hierarchizacji bytów, program pomyślenia obu płci poza totalizującą zasadą – płci, które nie mają wspólnego mianownika i gdzie jedna oznacza niesprowadzalność do drugiej – jest priorytetowy dla badań nad kobiecością i męskością.

W języku polskim istnieje rozróżnienie na równość i różność, które już w języku niemieckim i angielskim jest problematyczne (niemieckie *Gleichheit* oznacza zarówno równość, jak i identyczność oraz jedynakowość, podobnie jest z angielskim *equality*, odsyłającym do równości, choć samo *equal* oznacza również „taki sam”, „jednakowy”). Wiele ze sporów jest być może wynikiem języka, w którym dana refleksja jest uprawiana. A ponieważ na grunt polski większość z anglojęzycznych i niemieckojęzycznych pozycji przyjmowana jest bezkrytycznie, tj. bez uwzględniania różnic językowych i kulturowych, termin „równość” staje się kością niezgody, gdyż okazuje się zaprzeczać „różności”. Tak więc o ile równość należałoby rozpatrywać na poziomie prawa (jesteśmy równi względem prawa), o tyle na poziomie antropologii filozoficznej, sprawia to już niemałe problemy: jeśli kobieta i mężczyzna są równi, oznacza to, że jest jakaś wspólna miara i że powinno się ich równo „rozliczać” z tych samych cech. Takie szukanie wspólnego mianownika zmierza właśnie do binaryzacji, stereotypizacji i hierarchizacji, nie uwzględniając różności jako podstawowej i niemierzalnej (tj. nieilościowej) cechy płciowości człowieka.

Dlatego też perspektywa feminologiczna wprowadza horyzont inności w myśleniu o płci, i to inności nieredukowalnej i niemierzalnej.

³⁶ Więcej na temat esencjalizmu strategicznego zob. *Encyclopedia of Sex and Gender*, v. 2, red. F. Malti-Douglas, Macmillian Reference, Detroit 2007, s. 483 [hasło: ESSENTIALISM].

³⁷ Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., s. 18.

W ten sposób mężczyźni i kobiety już na poziomie antropologicznym są „inaczej niż” równi: są różni. Różność, czy właściwie inność – by od razu wejść w język filozoficzny – jest podstawową kategorią dla rozważań na temat kobiecości i męskości. Płcie muszą zatem zostać zabsolutyzowane (*absolvere*), tj. uwolnione, wywikłane z dualizmów – z owego pozornego „inaczej”, ale według tej samej miary – które znaczą stosunki władzy. Jednak dla wielu myślicielek feministycznych gruntem podstawowym dla mówienia o płciach są wciąż stosunki władzy i nawet próby ich demaskacji oraz dekonstrukcji nie odsłaniają nic ponad to, że życie poza przemocą nie jest możliwe. Jedną z dróg uwolnienia od „przemocy płci” jest pójście w stronę analiz zainspirowanych myślą Emmanuela Lévinasa i wprowadzenie postaci Trzeciego, jako tego, który wywikłuje z zawężeń. Taką triadyczną relacją w płciowości dobrze obrazuje węzeł boromejski: próby uwolnienia się z niego za pomocą przemocy, tj. usunięcia jednej z części, okazują się być zgubne i prowadzą do rozpadu całości. Dziś żyjemy jakby po przecięciu węzła: płcie nie przenikają się nawzajem, są obce, nic ich nie wywikłuje (separuje) z chęci zyskania przewagi, gdyż Trzeci element został wycięty, zaś całość się rozpadła: przestała znaczyć. Dlatego też ważne jest podkreślanie konieczności zwrócenia uwagi na ten Inny grunt – trzeci element, który pozornie został usunięty – ten spoza dualizmów i relacji przemocy. Trzeci, choć absolutyzuje (wywikłuje) z relacji totalizujących³⁸, sam jest uwikłany w dramat trzech postaci³⁹: jest obecny i zaangażowany w triadę węzła. Lévinas taką relację zabsolutyzowaną, nazwał „ateizmem”⁴⁰, gdzie przemoc bezosobowego *sacrum* zostaje zniesiona,

³⁸ Por. A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Ignatianum–WAM, Kraków 2013, s. 27.

³⁹ Por. tamże, s. 134–135.

⁴⁰ „Odnosić się do absolutu jako ateisci znaczy przyjąć absolut oczyszczony z przemocy sakralności. W wymiarze wzniosłości, w którym jawi się jego świętość – czyli jego separacja – nieskończone nie oślepią oczu zwróconych na niego. Mówi: nie ma formy mitycznej, której nie można by stawić czoła i która trzymałaby mnie uwięzionym w swoich niewidzialnych sieciach. Nie jest numinosum: ja, które zbliża się do niego, nie jest ani anihilowane przez ten kontakt, ani wyrwane poza siebie, lecz pozostaje odseparowane i zachowuje swoje dystanse. Tylko jestestwo ateistyczne może stanąć przed Innym i od razu wywikłać się (*s'absoudre*) z tej relacji. Transcendencja odróżnia się od zjednoczenia z transcendentnym poprzez partycypację. Relacja metafizyczna – idea nieskończonego – łączy z noumenem, które nie jest numinosum”. Cyt. i przeł. za A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki*, dz. cyt., s. 30 [oficjalny polski przekład: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2012, s. 77].

gdyż dwie pierwsze osoby (tu: płcie) triady są uwolnione z relacji podmiotowo-przedmiotowej i dzięki temu oddzieleniu⁴¹ – temu, że są sobą, że są u siebie⁴² – mogą być blisko. Dlatego też postać Trzeciego – absolutnie Innego – jest „inaczej niż” płciowa, pozostawianie jej w logice płci kusi grą o władzę i totalność, którą Trzeci – jako horyzont wolności – znosi i przemienia w taniec (wokół) Inności (*perichoresis*).

Ten strukturalny opis płciowości, zainspirowany feminizmem różnicy w wydaniu Elizabeth Grosz, wskazuje, że w myśleniu feministycznym wcale nie chodzi tylko o kobiety, ale i o mężczyzn: o odkrycie i wyplewienie horyzontu władzy z relacji międzyludzkich, szczególnie zaś z relacji międzypłciowych. Widać to szczególnie wyraźnie w nurtach, które z inspiracji feministycznej zajmują się schematami przemocy i władzy w relacjach międzyosobowych, jak np. w terapii systemowej⁴³. Refleksja filozoficzna i antropologiczna jest nieodzowna dla zapytania o grunt bardziej podstawowy niż binarność płci, która niezmiennie będzie prowadziła do logiki dualizmów i prób sprowadzenia do wspólnego mianownika, a co za tym idzie do hierarchizacji, w której ktoś zawsze będzie wyżej, a ktoś niżej. I należy tu jasno zaznaczyć, że próby odwrócenia tej hierarchii, jak w niektórych nurtach feministycznych, nie zdają egzaminu, gdyż zamiast demontować, zmieniają jedynie optykę, niejako akceptując sam schemat Panoptikonu.

⁴¹ Por. tamże, s. 30.

⁴² Por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 169.

⁴³ Zob. *Terapia rodzin a perspektywa feministyczna*, red. B. Józefik, B. de Barbaro, WUJ, Kraków 2004.

FEMININITY RECOVERED? *SEX* AND *GENDER*, ESSENCE
AND CONSTRUCT. A HISTORY OF PERNICIOUS DUALISMS

Summary

The aim of the article is to depict the basic categories and problems concerning philosophical thought about femininity, as well as to offer a critique of dualisms assumed to be self-evident and necessary for an analysis of femininity and masculinity. These dualisms were created according to “either-or” logic and suggest that reality is based on hierarchical pairs of opposites (i.e. woman–man, sex–gender, essence–construct, nature–culture, body–mind), which lead to an ostensible alternative of essentialism–constructivism. This article traces the consequences of taking for granted a binary-oriented construction of reality, which determines the direction of analysis and leads to reductionist conclusions. Moreover, the article suggests a scheme of philosophical anthropology called “feminology”, which on the one hand aims to study femininity without political references or a reductionist approach, and on the other analyzes femininity not as opposed to masculinity, but as “different from” it.

Magdalena Małecka

ANDRZEJ MARZEC

(Poznań)

**LOGIKA TEGO SAMEGO,
CZYLI O ZASADZIE TO(Ż)SAMOŚCI –
OD LUCE IRIGARAY DO EVE KOSOFSKY SEDGWICK**

Zanim przejdę do lustrzanych dociekań Luce Irigaray, w moich rozważaniach znajdzie odbicie konstatacja Martina Heideggera:

Najbardziej poważne (dające do myślenia) w naszych problematycznych czasach jest to, że jeszcze nie myślimy¹.

Czym zatem zajmują się filozofowie, jeśli ich mozolne wysiłki nie posiadają znamion myślenia? Problem tkwi w tym, że dla większości z nich rozmyślanie pozostaje równoznaczne z refleksją.

Tradycję tę rozpoczyna Platon, u którego namysł polega w gruncie rzeczy na odzwierciedlaniu statycznych idei, przez co myśl staje się reflekssem, cieniem, czymś niezbywalnie wtórnym (re-refleksją). Konsekwencją takiej postawy jest rezygnacja z giętkości umysłu (łac. *flexus*), a tym samym zaprzepaszczenie jego dwuznacznej, płynnej mocy. Innymi słowy, elastyczność (łac. *flexibilitas*), zwinność, ruchliwość myśli zostaje utrwalona w pojęciach i krzepnie w odbiciach, martwych wizerunkach. Filozoficzny żywioł, płomienne, nieokrzesane koncepcje w ten sposób zostają przekute w stalowy chłód prawideł, uwięzione w gorsecie kanonu. Przełomu w dziejach historii refleksji dokonuje Kartezjusz, dyscyplinując spekulatywne poczynania scholastyków, jednocześnie oczyszcza powierzchnię lustra myśli. Dzięki zasadom jasnej

¹ Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* Warszawa, Wrocław, 2000, s. 13.

i wyraźnej obserwacji wprowadza naukowy rygor czystego odbicia, co jeszcze bardziej petryfikuje dyskurs filozoficzny.

Myśliciele będą posługiwać się odtąd dwiema lustrzanymi strategiami. Pierwsza z nich to narcystyczna autorefleksja – nieustanne introspekcyjne roztrząsanie własnego postępowania i oświetlanie ludzkiego wnętrza. Natomiast drugą można nazwać strategią reprezentacji, polegającą na podwajaniu rzeczywistości zewnętrznej za pomocą eksperymentu lub przedstawień. W ten sposób dochodzimy do naczelnej idei tego, co lustrzane, czyli zasady powtarzalności, głoszącej, że zjawisko, którego nie można powtórzyć, po prostu nie istnieje. Richard Rorty w książce *Filozofia jako zwierciadło natury* wysiłki i zabiegi filozofów refleksyjnych nazywa polerowaniem lustra². Znając już kontekst i pewne zarysy sytuacji, w jakiej się znajdujemy, możemy otworzyć się na metafory Irigaray, które zwolenników statycznej, zimnej refleksji, powinny przyprawić o metafizyczny *reflux*³.

MATERIA⁴

Filozofka, krytycznie odnosząc się do Lacanowskiej koncepcji fazy lustra, zwraca uwagę na zasadniczą rolę, jaką ta spełnia w powstawaniu i formowaniu się fallicznej podmiotowości. To właśnie dzięki powtórzeniu, które zostaje umożliwione poprzez zwierciadło (łac. *speculum*) podmiot może wejść w porządek symboliczny, zagwarantowany przez imię Ojca⁵. Przyjęcie ojcowskiego prawa wiąże się w tym wypadku bezpośrednio z zakazem kazirodztwa, który staje się jednocześnie nakazem mizoginizmu. Zmusza bowiem do odrzucenia tego, co matczyne, obfite, uwikłane w cielesność, wilgoć i fizjologię. Sytuacja ta nie tylko odnosi się do chłopców, którzy w obawie przed kastracją starają się w edypalnych zmaganiach porzucić swój pierwotny obiekt miłości. Również dziewczynka jest zmuszona do wyzbycia się ciele-

² Zob. R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

³ Łac. *refluxus* – odpływ, cofnięcie się (w medycynie refluks to cofanie się treści pokarmowej z żołądka do przełyku).

⁴ Poprzez dosyć nietypowy zapis *materia/materialność*, odnosząc się do łacińskiego rdzenia: *mater*, próbuję oddać niezbędny w rozważaniach Irigaray komponent matczyne, który w języku francuskim został uzyskany poprzez zestawienie *matériel/maternel*, natomiast na język angielski przetłumaczony jako *material/maternal*.

⁵ Zob. P. Dybel, *Zagadka "drugiej płci". Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006.

snej więzi z matką, nieprzychylnie postrzeganej z perspektywy przymusowego ojcowskiego heteroseksualizmu (heteroseksizmu).

Rezygnacja z napiętnowanej homoseksualnej jedności sprawia, że kobieta już u samych początków odcina się od swej tożsamości i blokuje możliwość jej dalszego rozwoju. Porzuca własną rozkosz tylko po to, by skierować popęd w kierunku ojca, co więcej, to właśnie jego pragnienia będzie odtąd zmuszona się nauczyć⁶. Dziewczynka zostaje wywłaszczona, wyalienowana ze swego pierwotnego pragnienia, którego być może już nigdy nie odzyska i w ten sposób podporządkowuje się ekonomii fallicznej. Jej homoseksualna energia, a także kreatywność, zostają zmarnowane, zaprzepaszczone w jałowej imitacji wzorów zachowania, które zostało zaprojektowane przez mężczyzn dla mężczyzn⁷. W tym jakże wczesnym, dramatycznym akcie zerwania córki z matką, zarówno Luce Irigaray, jak i Rosi Braidotti upatrują głównej przyczyny późniejszego braku więzi między kobietami – siostrzeństwa, na którym między innymi zostaje oparta idea emancypacji.

W kontekście powyższych ustaleń należałoby zrewidować freudowskie tezy dotyczące genezy kultury. Według twórcy psychoanalizy kultura miała przecież rozpocząć się od założycielskiego mordu, dokonanego na Ojcu przez zbuntowanych synów, który z kolei zaowocował zawarciem między nimi umowy – ufundowaniem wspólnoty ludzkiej⁸. Krytyka feministyczna sięga jednak do znacznie wcześniejszego wydarzenia, poprzedzającego ojcobójstwo i toczące się do dnia dzisiejszego braterskie roztrząsania. Według Irigaray, współczesna kultura została ufundowana na pierwotnym, archaicznym zabójstwie kobiety-matki, której śmierć przyczyniła się do powstania męskiej cywilizacji⁹.

Wejść w ten zapomniany i wyparty matczyzny świat można poprzez cofnięcie się do okresu preedypalnego, trwającego jeszcze przed fazą lustra, zanim władza ojcowska dała się we znaki, rozpościerając przy tym swe symboliczne *universum*. Mowa tutaj o utraconym miejscu, znajdującym się poza czasem, gdy zarówno mężczyźni, jak i kobiety, pełni biseksualnych sprzeczności, znajdowali się zanurzeni w przedziwnej, wielowarstwowej strukturze – chorze (*χώρα*)¹⁰. Wkraczamy w terytorium tego, co posiada znaczenie, lecz nie włada jeszcze nad wyraz rozwiniętą artykulacją, by je wyeksplikować, wysłowić. Wcho-

⁶ Por. L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, Kraków 2000, s. 21.

⁷ Por. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, Warszawa 2009, s. 255.

⁸ Zob. S. Freud, *Totem i tabu*, Warszawa 1993.

⁹ Por. L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰ Zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia*, Kraków 2007, s. 18–19.

dzimy w przestrzeń, która nie ma wytyczonych granic i wyraźnych podziałów, co więcej, na próżno przyjdzie szukać w niej opozycji, brzegów czy też kresu. Ujawniając się w piskach, bulgotach, trudnych do kontrolowania wrzaskach, bełkocie czy też beztroskim rozprzestrzenianiu wydzielin ciała chora przelewa się i mieni całym swym bogactwem. Liczą się tu przede wszystkim wrażenia dotykowe, słuchowe oraz smakowe, które informują nas o cielesności, emocjach oraz sferze popędów, natomiast zmysł wzroku nie pozwoli nam dostrzec w niej niczego z wyjątkiem braku.

Nieprzewidywalne semiotyczne¹¹ Kristevej, w odróżnieniu od porządku symbolicznego, zadziwia nie mającą wprost końca kreatywnością, niepowtarzalnością, które tylko z fallicznej perspektywy wydawać się może nieforemnością, asymetrią czy wręcz chaosem. Ta amorficzna struktura, właśnie ze względu na swoją nie-powtarzalność drwi sobie z definicji, opiera się wszelkim reprezentacjom, gdyż te skutecznie zahamowałyby jej produktywność. Może zatem przyjąć każdy kształt, stać się podobną do każdej formy, lecz nie istnieje żadne przedstawienie, wyczerpujące jej twórczą moc, które mogłoby upodobnić się do niej samej. Skoro jest jej zawsze za dużo, wszelkie określenia jedynie ograniczyłyby, zatrzymały jej nie mającą końca wylewność. Dlatego też chora wydawać się może czymś abiektalnym (wstrętnym), tak jak wszystko znajdujące się pomiędzy, co jednocześnie nie jest ani przedmiotem, ani podmiotem.

Irigaray za najbardziej zgubne dla europejskiej filozofii uważa utożsamienie tego, co matczyne z filozoficznie pojmowaną *materią*, która od starożytności była uważana za coś bliżej nieokreślonego i bezkształtnego, do czego nie mamy w zasadzie żadnego wglądu. Materia opisywana od zawsze w kategoriach niesamodzielności i pasywności występowała jedynie jako postulowane tworzywo, zależne w pełni od przyjmowanego kształtu. To właśnie dzięki sensotwórczej, aktywnej działalności formy, człowiek miał mieć dostęp do wielości zawsze jednoznacznych zjawisk oraz bytów. Myślicielka w *Speculum de l'autre femme* upomina się o wypartą przez fallogocentryzm *materialność*. Tropiąc ślady, pozostałości tego, co matczyne w dyskursach Freuda, Hegla, Kartezjusza, Plotyna i Arystotelesa, wreszcie dociera do najciemniejszych zakamarków idei. Dlatego też sięga do mrocznej opowieści o jaskini platońskiej, a reinterpreterując ją, ujawnia kulisy dramatycznego

¹¹ Zob. E. Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney 1989, s. 47–63.

wydarzenia w dziejach myśli, w którym relacja z tym co matczyne została ostatecznie przerwana. Przywołuje ten moment po to, by podjąć się restytucji zniszczonej i zapomnianej więzi.

Człowiek Platona musi opuścić jaskinię¹², wilgotne, położone w dole, tonące w półmroku, przyziemne miejsce, oświetlone jedynie delikatnie muskającymi, ciepłymi płomieniami ogniska. Irigaray interpretuje grotę jako matczyne łono¹³, które staje się życiodajną przestrzenią rodzenia, residuum tego, co *materialne*, cielesne i fizjologiczne. Ostoja wielości, płynnych, migotliwych, rozchwianych kształtów – cieni oraz odbitych, nakładających się na siebie głosów, których nie można w żaden sposób sprowadzić do jednoznacznej Jedności. Przebywających w łonie-jaskini ludzi łączy ze sobą szereg więzi, sieć relacji, symbolizowanych przez łańcuch-pępownię, które sprawiają, że jedno nie ruszy bez drugiego.

Natomiast Platoński, męski myśliciel ma za zadanie wyciągnąć ich z uwięzienia (uwikłania w relacje), wydostać z łona, czyli jednym słowem urodzić, wydać na świat. Posługuje się tutaj odziedziczoną po Sokratesie metodą majeutyczną (gr. μαϊευτικός – położniczy), pełni rolę akuszerza, który odbiera i niejako wymusza sam poród. Filozof zatem siłą intelektu ma wyrwać człowieka z płynnej ciemności, migotliwych niewyraźnych błysków, by następnie wrzucić go w świat czystych, niepodważalnych prawd, co nie może się odbyć inaczej jak przez trud i cierpienie. Dla koncepcji Irigaray szczególnie ważne wydają się w tej opowieści dwa momenty. Po pierwsze fakt, iż matczyne łono-jaskinia zostaje przez Platona zdeprecjonowane i przedstawione jako więzienie, siedlisko błędu, cielesny grobowiec duszy (gr. σώμα/σῆμα – ciało/grób), który należy zostawić poza sobą. Powrót do niego wiąże się z zejściem, czyli śmiercią spójnego bezcielesnego podmiotu, rozszarpaniem na strzępy, odzyskaniem więzów krwi. Wobec czego myślenie nie jest tutaj procesem cielesnym, lecz wertykalnym wznoszeniem się poza ciało, utopijnym projektem uwolnienia się od fizjologii, a jednocześnie oderwania się od ziemi – matki. Po drugie, wyjście z groty zostaje osiągnięte nie tylko dzięki wspomnianej separacji, radykalnemu zerwaniu więzi, ale może dokonać się tylko w jeden sposób. Pojedyncza, wąska droga wiodąca prosto w górę ku jednemu, niezmiennemu źródłu światła, oznacza zwycięstwo jedynej, fallicznej drogi nad bogactwem,

¹² Por. Platon, *Państwo*, Kęty 2003, s. 220–224 oraz L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Nowy Jork 1987, s. 244.

¹³ Filozofka w *Speculum* posługuje się grą słów języka francuskiego, niemożliwa do oddania w języku polskim *antre* (jaskinia), *ventre* (łono) oraz *entre* (pomiędzy).

gęstwiną horyzontalnie usytuowanych ścieżek, które nie posiadają jasno wyznaczonego źródła, ani celu (logosu). Dowartościowanie nie-materialności oraz umiłowanie Jednego¹⁴ było możliwe wyłącznie dzięki pogardzie dla cielesności i wielości, które tym samym zostały skutecznie wyparte z dyskursu filozoficznego. Platon, wychodząc z jaskini, jednocześnie wchodzi w nieśmiertelną logikę tego samego, która odłąd będzie z nieodpartą mocą nawiedzać umysły filozofów.

ZRODZONE Z MĘŻCZYZNY

Interesujący jest, jak się wydaje, w tym wypadku wątek Sokratesa, gdyż będąc swoiście pojętym położnym wykonywał tę samą pracę, co jego matka, Fajnareta. Był myślicielem, który jako pierwszy umożliwił mężczyznom cenną zdolność rodzenia, jakiej do tej pory nie posiadali¹⁵. Tym samym można było stworzyć alternatywny świat, w którym filozofowie nawzajem zapładnialiby się i wydawali potomstwo, reprodukując myśl. Jednak mężczyzna może wydać na świat tylko prawdę lub fałsz, a te, jako czysto intelektualne płody, wydają się być z perspektywy ciała jedynie namiastką tego, co potrafią kobiety. Być może stąd wynika tak wielkie uprzedzenie starożytnych filozofów do cielesności, gdyż ta mogłaby zweryfikować i zdevaluować ich płodne wysiłki.

O przypadku rodzącego mężczyzny opowiada również mit o Zeusie, który połąkował brzemienną Metydę, potrafiącą zmieniać kształty boginię mądrości epoki tytanów¹⁶. Okazało się jednak, że Metyda miała z wnętrza brzucha udzielać Zeusowi swych rad i wskazówek, dzielić się z nim wiedzą. To właśnie ona jako pierwsza rozpoczyna tradycję brzuchomówstwa, którą w swych dziełach podejmuje i z właściwym sobie rozmachem wykorzystuje Irigaray¹⁷. Według niej większość teorii

¹⁴ Platonską namiętność do jednego, można zaobserwować między innymi w jego *Dialogach*, gdzie pomimo wielości rozmówców mamy do czynienia z nie mającym końca monologiem, jedynie słusznym stanowiskiem, którego nie sposób podać w wątpliwość. Tą nieodpartą skłonnością do jednego potwierdzają również plotyńskie rozważania dotyczące Jedni, którą można odczytywać jako doprowadzenie platonizmu do skrajności.

¹⁵ Zob. Platon, *Teajtet*, Kęty 2002, s. 102–105 (149A–151D).

¹⁶ Zob. R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1992, s. 55–57.

¹⁷ Zob. E. D. Harvey, T. Krier, *Future anterior: Luce Irigaray's transmutations of the past* [w:] *Luce Irigaray and Premodern Culture: Thresholds of History*, Nowy Jork 2005.

filozoficznych pożarło, wchłonęło to, co matczyne, kobiece, cielesne, dlatego też zaproponowana fizjologiczna strategia brzuchomówstwa ma pozwolić na udzielenie głosu temu, co przez tak długi czas pozostawało nieme, niemalże pogrzebane. Stąd tak typowe dla tej myślicielki mówienie z wnętrza męskiej teorii, przejmowanie stylu danego filozofa, wręcz mówienie nim samym, ukrywając się w wnętrzościach jego koncepcji. Rozmyślnie stosowanej taktyce Irigaray jest jednak daleko do hegemonicznych, homogenicznych skłonności monologu. Jej strategia, która wręcz przeciwnie polega na wejściu w relację z tymi, którym odebrano prawo do wypowiedzi, a tym samym skazano na nieistnienie. Filozofka posługuje się wielogłosem, ożywia, wskrzesza tych, którzy wypowiadają się w jej tekstach – rozmawia z duchami. Z drugiej strony, brzuchomówstwo jest niczym innym, jak krytyczną reakcją na pożeranie, przywłaszczanie sobie dyskursów kobiecych przez to, co męskie. Logika tożsamości, nieprzychylna temu, co różnorodne i inne, pozwala wybrzmiewać tylko jednemu głosowi, dlatego też pisanie z wnętrza czyjeś brzucha jest znamienne dla dyskursów podporządkowanych, wchłoniętych. Irigaray sprzeciwiając się tym kanibalistycznym praktykom, zwraca się w następujący sposób do Nietzschego:

A ty wzniesiesz się na wyżyny stworzenia, lecz nie poprzez pożarcie innego, który tym samym zostanie sprowadzony do twej własnej istoty, a raczej wtedy, gdy pozwolisz istnieć innym ciałom i mnożyć się ich szczęściu¹⁸.

Wedle greckich podań Zeus jednak pożera Metydę, dzięki czemu rodzi Atenę, która zostaje wyciągnięta nie z brzemiennego brzucha, lecz z wnętrza nabrzmiałej sensami głowy. Zatem bogini mądrości zrodzona została z umysłu mężczyzny, który przywłaszczając sobie wiedzę matki, pozbył się jej uciążliwej fizjologii i zmienności. Czyn Zeusa posłużył mu przede wszystkim do przerwania matriarchatu, zerwania więzi córki z matką i ustanowienia siebie jako źródła odcieleśnionego, niematerialnego intelektu. Co więcej, dziecko mężczyzny w zasadzie nie posiada dzieciństwa, nie może sobie pozwolić na niedojrzałość, bogini opuszcza umysł Zeusa już jako dorosła, toteż niczego jej nie brakuje. Dlatego też niezmysłowa, lecz umysłowa Atena staje się wzorem kobiety fallicznej, która pozostawiona bez żadnej alternatywy całkowicie podporządkowuje się imieniu Ojca¹⁹. Zbroi się w męskie symbole, by, znajdując się w ekonomii tego samego, móc oddalić od siebie zarzut o marginalizującą inność, do której sama w tym momencie traci dostęp.

¹⁸ L. Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, New York 1991, s. 18.

¹⁹ L. Irigaray, *Ciało w ciele z matką*, dz. cyt., s. 11.

Jakakolwiek relacja z matką i nawiązanie autentycznej więzi z innymi kobietami stają się wręcz niemożliwe, gdyż wejście w porządek matczyny byłoby równoznaczne ze straceniem kobiety fallicznej w otchłań symbolicznego braku.

Proces ubierania się kobiety w męskie znaki, stawania się fallicznym powtórzeniem, lustrzanym odbiciem ciekawie opisuje Jean Baudrillard, ujawniając tym samym kulisy symbolicznego striptizu²⁰. Sam Hegel twierdził, że dopiero strój tak naprawdę podkreśla postawę, zasłaniając nam bezpośredni widok tego wszystkiego, co jako fizjologiczne, pozbawione jest znaczenia²¹. Podobny trop w XX wieku podjął strukturalistyczny dyktator mody Roland Barthes, konstatując, że ciało jako czysto zmysłowe nie może znaczyć, dlatego dopiero ubiór (moda) jest w stanie umożliwić przejście od zmysłowości do sensu (*signifié par excellence*)²². Baudrillard uważa, iż moda jest zjawiskiem, które między innymi pozwala na przejście (wzwodzenie) labilnego, zagrażającego, miękkiego ciała do postaci znaczącego, trwałego, wartościowego fetyszu. Toteż właściwe oznakowanie, a zarazem dowartościowanie rozchwianej i niebezpiecznej cielesności gwarantuje oddalenie zbliżającego się wraz z płynnością fizjologii traumatyzującego braku – nicości, chaosu. Dlatego tak bardzo pożądane wydają się być pomalowane usta, wyostrome kontury uzyskiwane dzięki makijażowi, linia grzywki, czy też różnego rodzaju paski i ozdoby.

Wszystkie elementy mody służą w pewien sposób geometryzacji, matematyzacji ciała, na które zostaje nałożona swoista kartograficzna siatka pojęć. Będzie ono o tyle ponętne, o ile podda się symbolizacji, gdyż, jak zapewnia Baudrillard, znak jest odcieśnionym seksem²³. Znajdując się w symbolicznym gorsecie, cielesność staje się wreszcie okiełznana, oswojona i nieszkodliwa, czyli doskonale niecielesna. Podobnie dzieje się w przypadku striptizu, który tylko pozornie niesie ze sobą obietnicę ujrzenia nagiego ciała. Podczas rozbierania należy wypracować takie pojęcie nagości, które nie miałyby w sobie nic z fizjologii, nagość dosłowną, która to w słowach i symbolach miałyby swoją podstawę i usprawiedliwienie.

Dlatego też nie można rozebrać się natychmiast, zwyczajnie zrzucić ubrania, gdyż wprawi się tym samym złaźnionego symbolicznych

²⁰ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, Warszawa 2007, s. 128–153.

²¹ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. II, Warszawa 1966, s. 506.

²² Por. R. Barthes, *System mody*, Kraków 2005, s. 257.

²³ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, dz. cyt., s. 128.

doznań widza w zażenowanie, jednocześnie wyrządzając mu wizualną przykrość. Zdejmując z siebie ubranie czy znaki, należy je niezwłocznie zastąpić innymi, niemniej interesującymi. Striptizer/ka za pomocą rytmicznych gestów, powolnego tańca i płąsów musi ponownie przyoblec się w fantazmatyczną, niematerialną tkaninę, która jest bardziej doskonała niż dotykalny materiał. Paradoksalnie, by osiągnąć docenianą niepowtarzalność tego niesamowitego przedstawienia, niezbędna jest powtarzalność ruchów, które pomagają ukonstytuować się sensom. Głównym, by nie powiedzieć jedynym, zmysłem uczestniczącym w tym ciekawym obrzędzie jest wzrok, wprowadzający dodatkowy dystans i izolację rozbierającego się ciała. Warto podkreślić, iż dotarcie do nagości stanowi tylko pretekst, jest pozornym celem obserwatorów, którego praktycznie nigdy nie osiągną. Proces obnażania zmienia się w nieustanną produkcję znaków, falliczną symulację, w której kobieta przeistacza się w znaczące, a jej ciało staje się samym fallusem. Nawet sam ruch spektaklu polega na przekształcaniu wszystkiego, co w działalności ludzkiej ma postać płynną, w zakrzepłe, martwe i twarde rzeczy²⁴. Striptiz jest zatem ekscytującym przedstawieniem nie ze względu na spotkanie z nagim ciałem, lecz możliwość demistyfikacji maskarady czyni z niego tak podniecający rytuał. Z tej właśnie przyczyny można opisać go jako nieustanne i granie z kastracją, Realnym, które w każdej chwili może położyć kres misternie utkanym znakom, pozbawić je kruchych podstaw. Należy jednak podkreślić, iż strojenie się kobiety w męskie znaki nie jest w tym wypadku wyrazem uzurpacji, przywłaszczeniem sobie męskości, lecz polega na ubieraniu się w kobiecość, lustrzane odbicie męskiego pragnienia.

SPÓLECZEŃSTWO HOM(M)OSEKSUALNE

Luce Irigaray, posługując się teorią wymiany kobiet Levi-Straussa oraz dokonując swoistej releksji *Kapitału* Marksa, przedstawia swoją koncepcję *ryнку kobiet*²⁵. Za pomocą tej metafory myślicielka tłumaczy, w jaki sposób dochodzi do powstania oraz sprawnego funkcjonowania społeczeństwa hom(m)oseksualnego. Struktury homogenicznie męskiej (*l'homme* – człowiek/mężczyzna), w której jednomyślność,

²⁴ Por. G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, Warszawa 2006, s. 61.

²⁵ Zob. L. Irigaray, *Rynek kobiet* [w:] „Przegląd filozoficzno-literacki”, 1 (13) 2003, s. 15–30.

jednopłciowość, jednoznaczność, a zatem dominacja zostaje osiągnięta za pomocą to(ż)samości – umiłowania tego, co tożsame, spójne, jednorodne i niesprzeczne. Jedność płciowa skutecznie eliminuje wszelkie przejawy inności, a dzięki niej każdy mężczyzna traktuje innego mężczyznę jako bliźniego (bliźniaka), swoje powtórzenie. Taka właśnie relacja możliwa jest dzięki imieniu Ojca, które pełni w tej męskiej wspólnocie funkcję gwaranta, fundamentu społeczności, jest bezsprzecznym wzorem oraz jedynym punktem odniesienia, centrum. Dlatego też wśród jej członków pojawia się nieodparte pragnienie naśladownictwa, stawania się jeszcze bardziej podobnym do oryginału, jedyne źródła. Jednak reprodukcja tego samego, powielanie tej samej prawdy ma dość poważne konsekwencje, gdyż nie tylko konserwuje i utrwala *status quo*, lecz jest również przyczyną dojmującego stanu zastoju, niezdolnej stagnacji. Logika tego samego (to(ż)samość), opierająca się przede wszystkim na lęku przed różnorodnością, bardzo szybko doprowadziłaby społeczeństwo hom(m)oseksualne do bezruchu i martwoty. W związku z czym niezbędnym, a także w pewien sposób ożywiającym elementem tej skazanej na samą siebie struktury staje się kobieta, która zostaje wpleciona w szereg zależności, mających na celu podtrzymywanie relacji między mężczyznami.

Jedną wartością, jaką posiada w tym przedziwnym systemie kobieta, to wartość wymienna. Stanowi coś w rodzaju waluty, którą mężczyźni mogą między sobą dowolnie wymieniać, w zależności od kursu, jaki w danym momencie osiąga. Innymi słowy, kobieta jest monetą, z wybitym na awersie wizerunkiem ojca, a na rewersie męża, którego nazwisko przejmuje i nosi jako nominał. Jednak jej najważniejszą i główną zaletą dla hom(m)ospołeczności jest wymiennność, generująca pozorny, bezpieczny ruch, iluzję różnicy, która ma miejsce wśród tych samych osobników. Dzięki stałemu obrotowi tak pojmowanej gotówki grupa oparta na męskości może funkcjonować bezkonfliktowo. Kobieta w ekonomii fallicznej jako towar nie ma reprezentacji, swojego odbicia, lecz jest jedynie spoiwem, które gwarantuje pomyślny przebieg kontaktów męsko-męskich. Dlatego też heteroseksualizm wydaje się być jedynie wymówką, pewnym fortelem, który pozwala nawiązać dobre, ożywione relacje pomiędzy mężczyznami.

Jednak kobieta, z jaką mamy tutaj do czynienia, jest wyłącznie produktem męskiej pracy, sfabrykowanym pojęciem, towarem wyprodukowanym przez mężczyzn dla nich samych. Dlatego też jej wartość jest ściśle uwarunkowana poprzez konkretne męskie czyny i decyzje, które znacząco wpływają na jej wizerunek, decydują o posiadanych walorach

lub ich braku²⁶. Kobieta w ekonomii fallicznej jest tworem tak zależnym, iż potrzebuje zawsze przynajmniej dwóch mężczyzn, tak zwanej pary hom(m)oseksualnej, która mogłaby się nią wymieniać i dokonać porównania jej rynkowej wartości – wyceny. Dlatego, iż nieustannie zostaje poddawana procesowi męskiej spekulacji, trudno mówić w tej sytuacji o jakichkolwiek specyficznie kobiecych cechach, czy też wartościach, które przysługiwałyby jej same z siebie, byłyby jej właściwe. Mężczyzna jest tym, na którym w społeczeństwie hom(m)oseksualnym ciąży odpowiedzialność za to, by nacechować kobietę, udzielić jej swego znaczenia, opatrzyć ją znakiem podobnie jak towar, którego cena diametralnie wzrasta, gdy posiada odpowiednią markę (cechę).

Proces polegający na budowaniu takiego typu dyskursu, w którym kobietę postrzega się jedynie przez pryzmat odbicia męskiego podmiotu Irigaray nazywa speku(la)ryzacją. Pojęcie to odnosi się z jednej strony do *speculum*, czyli zwierciadła, którego głównym zadaniem jest powielanie, reprodukcja rzeczywistości. Z drugiej strony, chodzi tutaj o wyeksponowanie zarówno myślowej, jak i rynkowej spekulacji, przedmiotowej manipulacji, która odbywa się pomiędzy mężczyznami, gwarantując tym samym ich jedność. Jak się okazuje, kobieta spełnia w tej homogenicznej społeczności funkcję lustra, które samo nie posiada własnego odbicia, własnej reprezentacji właśnie dlatego, że jest zawsze tym, co w danej chwili re-prezentuje i odzwierciedla. Wobec takiego stanu rzeczy rodzą się dosyć poważne i uzasadnione pytania: w jaki sposób można odnaleźć własny kształt, jeśli wciąż przyjmuje się kształty innych? Jak zdefiniować, określić wygląd, który zasadniczo polega na przyjmowaniu wyglądków? Lustro nie jest zdolne do tego, by wejrzeć w siebie, pozostaje wciąż tylko zwierciadłem bez swego własnego odbicia, pozbawione własnej spekulacji, refleksji nad sobą samym. Co jest równoznaczne z tym, że jako nie posiadające swego przedstawienia, samego siebie, nie może rozporządzać, władać sobą. W analogiczny sposób towar, pozostając wciąż zależny od swego wytwórcy podlega jedynie wymianie, gdyż żadną miarą nie zdoła samodzielnie nadać sobie wartości. W nim przegląda się jednocześnie sprzedający, pozostawiający swój wyraźny ślad, odbicie, oraz kupujący, widzący w nim doskonałą odpowiedź na swe pragnienie. Bez tej znaczącej merkantylnej interwencji towar sam z siebie nie przedstawiałby żadnej racji bytu. Nie miałby żadnego innego usprawiedliwienia dla swego istnienia, które pochodziłoby z jego wnętrza, jak tylko jedno

²⁶ Tamże, s. 18.

mające swoją gwarancję w świecie ekonomii fallicznej. Podobnie waluta nie jest w stanie odebrać własnej zapłaty, gdyż jest już nią sama w sobie, w niej się płaci i to ona służy do uregulowania męskich zobowiązań.

Kobieta, pełniąc rolę służebną wobec struktury jako lustro, towar, czy też waluta, staje się wyjątkowo atrakcyjna, wręcz niezbędna dla stabilności wspólnoty hom(m)oseksualnej. Jednak ona sama nie dysponuje żadnym własnym zwierciadłem, które pozwoliłoby dokonać rozdziału pomiędzy towarem a jego odbiciem, reprezentacją. Irigaray silnie akcentuje fakt, iż w hegemonicznym dyskursie tosamoci nie istnieje podmiot kobiecy, który posiadałby właściwe sobie pragnienia oraz pozwalałby na przeżycie adekwatnej do tych pragnień rozkoszy. Kobieta może być na różne sposoby wymieniana, lecz nigdy nie uczestniczyła w procesie wymiany jako jej sprawczyni. Zarówno pojęcie podmiotu, pragnienia, jak i rozkoszy zostało całkowicie podporządkowane ekonomii fallicznej, skolonizowane przez język tego samego. Zatem rozkosz kobieca przedstawiana zostaje jako nieodparte pragnienie wzbudzenia pożądania u mężczyzn, pasywność połączona z uległością, uwodzenie oraz macierzyństwo wraz z ekstazą, jaką ma sprawiać karmienie dziecka piersią²⁷. Wynika stąd, iż kobiecość w ustroju fallokratycznym, nie ma nic wspólnego z kobiecością samych kobiet, jako czymś własnym. Jest w pełni męską kreacją, projekcją, która doskonale odzwierciedla pragnienia i potrzeby mężczyzn, podobnie jak *speculum*, które powiela, odbija padające nań promienie światła.

Dlatego w środowisku hom(m)oseksualnym kobiecie zostają narzucone konkretnie sprecyzowane role społeczne, które mają być egzemplifikacją pożądanych przez mężczyzn cech. Pierwszą taką rolą jest matka, poprzez spełnianą rolę reprodukcyjną związana silnie z tym, co naturalne. Jest wyłączona z wymiany kobiet, wyeliminowana z gry, nie może być towarem, gdyż sama stanowi nienaruszalną własność prywatną (domową) Ojca. Ten z kolei za pomocą szeregu zakazów zabrania do niej dostępu innym mężczyznom, a dzieciom nie pozwala na to, by były ciałem-w-ciałem z matką²⁸. Do mężczyzny będą należeć i jego imieniem zostaną oznaczone wszystkie owoce reprodukcyjnej pracy matki, które w ten sposób są przywłaszczane. Drugą rolą odgrywaną przez kobietę jest według Irigaray dziewica, która w odróżnieniu od matki (niewymiennej reproduktorki) jest przykładem czystej wartości

²⁷ Tamże, s. 27.

²⁸ Por. L. Irigaray, *Ciało w ciałem z matką*, dz. cyt., s. 13.

wymiennej. Jednak srodze pomyliłby się ten, kto utrzymuje, iż dziewczyna istnieje sama z siebie, pełni ona jedynie funkcję miejsca, okazji do spotkania, symbolu więzi pomiędzy mężczyznami. To ona jest pierwszorzędną walutą, dzięki której można dokonywać transakcji, zawierać szereg umów i rozmaitych męsko-męskich relacji. Wreszcie ostatnia rola przypisywana kobiecie to prostytutka, w której wartość użytkowa w nieodłączny sposób współgra z wartością wymienną. To znaczy, że jej wartość paradoksalnie rośnie wraz z używaniem, im więcej razy towar zostanie użyty, tym większą osiąga cenę, gdyż jednocześnie prowadzi do większej ilości męskich klientów, tworzy sieć kontaktów. prostytutka pełni funkcję pasażu, przejścia, w którym mogą spotkać się mężczyźni, jest pośredniczką, która umożliwia w pewien sposób wytworzenie więzi między nimi.

Irigaray posługuje się metaforą więzów krwi, które łączą zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Przy czym społeczność hom(m)oseksualna związana jest ze sobą białą krwią (*sang blanc*), na której opiera się nierozróżnialność, tosamność (*semblant* – inny, ale taki sam) oraz patriarchalna genealogia²⁹. Wspomniana biel ma z jednej strony wskazywać na niewidoczność więzów, czyli kobiet, które łącząc ze sobą w przedziwny sposób mężczyzn pozostają nieme i nieobecne. Z drugiej strony, biała krew ma eksponować niecielesny, symboliczny, wręcz duchowy charakter relacji pomiędzy mężczyznami. Biały kolor może również świadczyć o męskim idealistycznym pragnieniu czystości, chęci wytworzenia relacji nieskalanej, która niedotknięta żadną różnicą, jednocześnie byłaby wolna od wszelkiej kontaminacji. Natomiast związek pomiędzy kobietami ma symbolizować czerwoną krew (*sang rouge*), oznaczająca postulowaną cielesną więź pomiędzy matką i córką, na której według Irigaray ma zostać ufundowana genealogia matczyzna, *mater-ialna*.

Proces spekulacji to nie tylko oddawanie swego ciała, które w tym niemym geście staje się płaszczyzną dla męskich znaków, pieczęci i symboli. Kobieta jako zwierciadło, zarówno na płaszczyźnie symbolicznej, jak i materialnej, pełni również znaczącą z punktu widzenia gospodarki rolę duplikującą. I tak, żony lekarzy, prawników, prezydentów spotykając się ze sobą rozmawiają o swoich mężach, gdyż język, którym się posługują jest tak skonstruowany, że to właśnie

²⁹ Użyte przez filozofkę francuską wyrazy *sang blanc* oraz *semblant* są homonimami. Zob. E. D. Harvey, *Ventriloquized Voices: Feminist Theory and English Renaissance Texts*, London and New York 1992, s. 137.

o mężczyznach mówi się w najłatwiejszy sposób. Dlatego w społeczeństwie hom(m)oseksualnym może przemówić jedynie mężczyzna, nawet jeśli nośnikiem jego głosu jest tymczasowo kobieta. Poza tym tylko ona może urodzić syna, który jako czysta replika fallusa jest najbardziej pożądany przez męskie grono, pragnące tego samego (stworzyć na własne podobieństwo). Natomiast jeśli urodzi się córka, trzeba będzie wymieniać ją tak długo, aż nie przyprowadzi ze sobą mężczyzny, który będzie mógł spłodzić wnuka. Ten dość skuteczny proces transformacji odbywa się wzorem pradawnych alchemików, którzy tak długo przekształcali materię na drodze transmutacji, aż nie zmieniła się w szlachetny kruszec – złoto. W ten sposób Irigaray odkrywa istnienie męskiego kamienia filozoficznego – *speculum*, które służy niezmiennie do reprodukcji tego samego – fallusa.

MĘSKIE PRAGNIENIE HOMOSPOŁECZNE

Eve Kosofsky Sedgwick zainspirowana koncepcją rynku kobiet Irigaray, trójkąta pragnienia René Girarda oraz, jako filolożka, czytana w literaturze powieściowej przełomu XVIII i XIX wieku, również wskazuje na obecność fallicznych więzi w kulturze, mówiąc o męskim pragnieniu homospołecznym³⁰. Według niej mężczyzna tylko pośrednio pragnie kobiety, pożąda jej o tyle, o ile jest ona środkiem do konfrontacji z drugim mężczyzną. Jego prawdziwym, ale wypartym celem jest pragnienie innych mężczyzn i utworzenie z nimi mniej lub bardziej trwałych więzi. Dlatego też pożądana kobieta to taka, która pozostając jednocześnie piękna oraz inteligentna, będzie w stanie przyciągnąć wielu reprezentantów płci przeciwnej. Mowa tutaj o potencjalnych konkurentach, zalotnikach, czy też adoratorach nieustannie oscylujących wokół kobiety, pomiędzy którymi nierzadko dochodzi do nawiązania pełnych emocji, głębokich i dramatycznych związków.

Za doskonały przykład takiej homospołecznej relacji można uznać przedstawienie męskiego pojedynku, pełniące zazwyczaj rolę jednej z najbardziej ekscytujących scen, punktu kulminacyjnego w wielu filmach kostiumowych czy też powieściach historycznych. Spotkanie dwóch dżentelmenów walczących w pojedynkę odbywało się najczęściej o poranku w sekretnym, owianym tajemnicą, a zarazem pełnym intymności miejscu. Pojedynek powoli przeistacza się w przesyconą

³⁰ E. Kosofsky Sedgwick, *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności* [w:] *Krytyka polityczna*, s. 176–186.

napięciem i dramaturgią walkę dwóch mężczyzn, którzy wyciągają w swą stronę szable, przedłużenie własnych fallusów. Zależnie od wybranego przez nich arsenału, w przypadku broni białej będą to zręczne, rytmicznie wymierzane pchnięcia wykonywane za pomocą pałasza lub koncerza. Natomiast jeśli chodzi o broń palną zobaczymy dwa precyzyjnie wycelowane samopały, czy też pistolety, których lufy gotowe w każdej chwili wystrzelić, wytrysnąć ołowiem – wybuchnąć pożądanym. Skomplikowany rytuał pojedynku, zapośredniczenie poprzez tradycję, honor i broń, służy właściwie temu, by wypierający swą cielesność mężczyźni mogli zjednoczyć się w krwawych uściskach, gdzie Eros mógłby wreszcie spotkać się z Thanatosem. Co więcej, przedstawienia pojedynków zazwyczaj zastępują sceny heteroseksualnych stosunków seksualnych, których w filmach kostiumowych próżno szukać.

Jeśliby zinterpretować w ten sposób mit o Odyseuszu, wówczas tylko porwana Helena jest w stanie doprowadzić do tak licznych, ekscytujących męskich uścisków pod Troją. Natomiast wiernie czekająca Penelopa gromadzi wokół siebie silną wspólnotę zalotników, którzy dzięki niej mogą wejść ze sobą w różnorodne relacje, by na samym końcu skonfrontować się z samym Odyseuszem. W związku z tym nie wiemy dokładnie, kto z większą niecierpliwością, emocjami, wygląda i oczekuje przybycia żeglarza do Itaki, Penelopa czy też jej/jego zalotnicy. Podobnie rzecz ma się w *Krzyżakach* Sienkiewicza, gdzie damy stanowią przede wszystkim tylko pretekst do spotkań pomiędzy mężczyznami i nawiązywania nowych, interesujących znajomości. Ciekawą postacią jest w tym kontekście jeden z rycerzy, Fulko de Lorche z Lotaryngii, wykazujący przedziwną chęć do pojedynków w obronie pani swego serca Ulryki de Elner, która, jak się okazuje, nie jest wcale panną, lecz czterdziestoletnią mężatką, wychowującą sześcioro dzieci. Jednak samo istnienie Ulryki umożliwia rycerzowi potykać (dotykać) się z innymi mężczyznami, walczyć o jej honor i nieskalaną cnotę, której na próżno przyjdzie szukać wnikliwemu czytelnikowi.

Paul Virilio jako najbardziej męski (łac. *virilis*) z filozofów zapewne stwierdziłby, iż kobieta pełni w tym wypadku rolę wehikułu:

Mężczyzna jest pasażerem kobiety nie tylko do chwili swych narodzin, lecz również w sferze relacji seksualnych (...) kobieta jest pierwszym środkiem transportu dla całego gatunku, jego pierwszym wehikułem, następnym zaś jest wierzchowiec...³¹

³¹ P. Virilio, *Prędkość i polityka*, Warszawa 2009, s. 117.

Kobieta istnieje już zawsze pomiędzy mężczyznami, nie będąc nigdy ich prawdziwym celem, staje się znakomitą pojazdem, umożliwiającą pokonywanie przestrzeni i efektywne zmniejszanie dzielącego dystansu. Na tym jednak jej rola się nie kończy, nie tylko służy mężczyznom jako środek transportu, lecz jest również środkiem do dokonywania ryzykownych transakcji pomiędzy sobą, które posiadają fundamentalne znaczenie, gdyż decydują o miejscu męskiego podmiotu w hierarchicznie zorganizowanej homospołeczności. Jego pozycja nie jest bowiem raz na zawsze ustalona, lecz nieustannie poddawana próbom, dzięki czemu może zostać w każdej chwili osłabiona i sfeminizowana. Jak się jednak okazuje pielęgnowanie męskich więzi homospołecznych rzadko idzie w parze z otwartą afirmacją homoseksualności³². Wydaje się, iż istnieje wręcz pewien nieformalny nakaz utrzymywania więzi homospołecznych, w przeciwnym razie można zostać pantoflarzem, na zawsze wykluczonym z orbity męskich wpływów. Z kolei wszystkie te relacje między mężczyznami podszyte są dziwnym lękiem, iż zostanie się zdemaskowanym – lękiem przed odkryciem własnej homoseksualności.

Dlaczego nie można pragnąć wprost? By odpowiedzieć na to pytanie Sedgwick przywołuje rozwiązanie Girarda, który wskazuje na fakt, iż każde nasze pragnienie jest trójkątne, to znaczy wywoływane dopiero przez pośrednika pragnienia, a nie sam jego przedmiot. To właśnie doprowadza do wytworzenia sieci relacji, związków opartych na podziwie, nienawiści, rywalizacji i współzawodnictwie pomiędzy pragnącym mężczyzną a męskim pośrednikiem jego pragnienia. W związku z tym, według Girarda, zawsze należy ukryć przed drugim obiektem swego pożądania, by tym samym uzyskać pewność, że nie zostanie się przez nikogo uprzedzonym w swym dążeniu do celu³³. Dlatego ujawnienie przedmiotu pragnienia jest tak niebezpieczne, gdyż podzielenie się nim z innym powoduje, iż jednocześnie stajemy się pośrednikami czyjeś pragnienia. Takie zachowanie, polegające na celowym ukrywaniu swojego pożądania, może również świadczyć o słabości męskiego upodmiotowienia, którego nieusuwalnymi składnikami byłyby w tym wypadku wyparcie oraz negacja. Sedgwick zwraca również uwagę na to, iż zawsze bez wyjątku dana homospołeczność jest mizoginiczna, ale nie każda musi charakteryzować się homofobią. Jako przykład

³² E. Kosofsky Sedgwick, *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności*, dz. cyt., s. 177.

³³ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001.

myślicielka podaje wspólnotę starożytnych Greków, w której można było zaobserwować swoiste kontinuum, utraconą współcześnie ciągłość pomiędzy pragnieniem homospołecznym i homoseksualnym.

SPEKULANCI I SPEKULACJE

Trudno sobie dziś wyobrazić, w jaki sposób mogłaby powstać ekonomia falliczna i czemu zawdzięczałaby swoją trwałość, gdyby u samych swych źródeł nie czerpała obficie z męskiej spekulacji kobietą. Sedgwick, interpretując z właściwą sobie przenikliwością komedię Williama Wycherleya *The Country Wife* (*Żona wiejska*), wyróżnia w zasadzie trzy typy spekulantów, których można bez trudu odnaleźć również w strukturze homospołecznej³⁴.

Pierwszym z nich jest Sparkish (*spark* – galant, zalotnik), gorliwy wyznawca wolnego rynku, który okazuje się XVII-wiecznym odpowiednikiem współczesnego kapitalisty. Pragnie być przede wszystkim zalotnym dowcipnisiem, którego poczucie humoru zjednuje sobie męskie towarzystwo, za pomocą żartów tworzy i doskonale spaja homospołeczne więzi. Związuje się ze swą narzeczoną jedynie po to, by sprytnie manipulując (obracając walutą) jej wdziękami przyciągnąć do siebie i zyskać aprobatę innych mężczyzn, zbliżyć się do nich. Toteż przebiegły żartowniś celowo przedstawia ją swym towarzyszom, by ci z kolei mogli pochwalić i docenić jej zalety, urok oraz piękno. Wykorzystuje deklarowane przez nich pragnienie heteroseksualne, posługuje się kobietą-przynętą, by dzięki niej zwabić mężczyzn do siebie, a tym samym jeszcze bardziej wzmocnić męsko-męską relację. Narzeczoną jest jego walutą, która trafia z rąk do rąk, a raz puszczonej w obieg wciąż zyskuje na wartości, której przydają jej komplementy oraz zalotne spojżenia innych. Trzeba przyznać, iż Sparkish zachowuje się dość ryzykownie, wciąż balansuje na krawędzi porażki, lecz to nie powstrzymuje go, by grać dalej *va banque*. Podsuwając wciąż swą ukochaną innym mężczyznom stąpa po kruchym lodzie, wręcz naraża się na jej utratę – bankructwo. Musi liczyć się przecież z tym, że czyjeś zaloty wreszcie okażą się skuteczne i doprowadzą do zdrady. Ale przecież nie o kobietę toczy się ta gra, nie ona stanowi jej cel, narzeczoną jest tylko środ-

³⁴ E. Kosofsky Sedgwick, *Sexualism and the Citizen of the World: Wycherley, Sterne, and Male Homosocial Desire* [w:] *Critical Inquiry*, Vol. 11, No. 2 (Dec., 1984), s. 226–245.

kiem, który liczy się tak długo w rozgrywce dopóki przysparza nowych męskich znajomości i kontaktów. Dewizą tego ryzykownego firycka jest powiedzenie: *kochać w samotności to jak jeść w samotności*³⁵. Według Sedgwick to właśnie zbytnia otwartość, szczerłość, z jaką młody i energiczny spekulant popisuje się swymi metodami postępowania doprowadzają do tego, że zostaje w końcu z niczym. Sparkish w ogóle nie kryje się z instrumentalnym traktowaniem kobiet, co sprawia, że jego narzeczona przechodzi na stałe w ręce jednego z zalotników, którego sam jej przyprowadził i zaprezentował. Jednocześnie okazuje się, że utrzymywanie stałej relacji do jednej z kobiet jest w ekonomii fallicznej niemożliwe, dopóki ta jest traktowana jako przedmiot męskich transakcji i wielu ryzykownych spekulacji. Kobieta jawi nam się w tym kontekście jako męska zasada ruchu, przyczyna wszelkiej zmiany, ponieważ to z nią związane jest miejsce i pozycja, jaką zajmują mężczyźni w homospołeczności.

Drugi typ spekulanta reprezentuje Pinchwife (*pinch* – przyskrzynić, *wife* – żona) zagorzały zwolennik nienaruszalnej własności prywatnej, tym samym opowiada się za zakazem wymiany kobiet, zalecając trzymanie ich pod kluczem. Jest mężczyzną w średnim wieku, który bierze sobie za żonę Margery, naiwną w jego mniemaniu, dziewczynę ze wsi. Pełen ufności i nadziei wchodzi w związek małżeński, gdyż wydaje mu się, że taka kobieta nawet jeśli dowie się przypadkiem o możliwości zdrady, nie będzie wiedziała w jaki sposób z tej wiedzy skorzystać. Pinchwife ceni sobie pewność i bezpieczeństwo bez jakiegokolwiek ryzyka, dlatego też podejmuje desperackie próby wyjęcia, wycofania swojej żony z obiegu, wymiany kobiet. Wkłada wiele wysiłku w to, by izolować ją od innych mężczyzn, nie traktuje jej jak waluty, którą można pomnażać poprzez szereg spekulacji, lecz uważa ją za drogocenny kruszec, który przechowywany w sejfie nie traci swojej ceny. Jego metoda zatem polega na inwestycji w złoto, nie zyskuje na tej operacji zbyt wiele, ale jest przy tym całkowicie pewien, że nic nie straci. Ten oszczędny, fetyszyzujący swoją żonę sknerus pragnie mieć ją tylko dla siebie, chce rozkoszować się jej złotym blaskiem w samotności. Wszystko dlatego, gdyż poprzez akt małżeństwa hojnie obdarował ją swym nazwiskiem i jednocześnie nadał jej nieprzemijającą wartość, której utraty tak bardzo się lęka.

Zarówno dla Sparkisha, jak i Pinchwife'a wymiana kobiet jest pewnym zastanym porządkiem, z którym nie należy dyskutować, lecz trze-

³⁵ Tamże, s. 229.

ba się w nim jakoś odnaleźć. Pierwszy z nich sam przejmuje inicjatywę, lecz jest zbyt otwarty w swym działaniu, a jego zamiary szybko wychodzą na jaw, gdyż zbyt ufa mężczyznom. Drugi natomiast jest tak skryty, że jego pragnienie prywatności nie pozwala mu w ogóle działać na męskiej arenie, a przyjęta strategiczna zachowawczość całkowicie go paraliżuje, panicznie boi się mężczyzn i ich zgubnego wpływu, jaki mają na kobiety.

Zupełnie innym spekulantem jest Horner (*horn* – róg), który łączy w sobie zdecydowane działanie oraz tajemniczość, co pozwala mu zapanować nad homospołeczną strukturą i skutecznie przejąć nad nią kontrolę. Podczas gdy pierwszy spekulant próbuje znaleźć za wszelką cenę uznanie u mężczyzn, a drugi strzeże swego skarbu, ten trzeci zdaje sobie sprawę z tego, że treścią męskiego życia jest przygotowanie rogów innym mężczyznom³⁶. Docenia rolę kobiet, ale nie przecenia jej tak bardzo jak pozostali, jest zorientowany przede wszystkim na mężczyzn, którzy są jego jedynym, właściwym celem. Dlatego pogon za kobietą nie jest spowodowana w tym przypadku jej urokiem osobistym, inteligencją, czy też wypływającą z niej samej urodą. Horner zajmuje się kobietą dopiero wtedy, gdy osiągnie pewność, że jest zazdrośnie strzeżonym skarbem (walutą, kruszcem) swego męża. Przy czym nie zależy mu na jej zdobyciu i posiadaniu, sama w sobie nie dla niego nie znaczy, gdyż pełni rolę jedynie wehikułu, drogi, która w niezawodny sposób umożliwi mu dotarcie do innego mężczyzny. Gdyby tego było, mało Horner stosuje pewien fortel, mianowicie udaje impotencję, która pozwala mu być poza grą, przestaje się liczyć w rozgrywkach damsko-męskich. Dzięki temu z łatwością może znaleźć się w miejscach niedostępnych dla innych mężczyzn, na przykład w damskich sypialniach. Działanie w ukryciu, pozorne wycofanie się z męskiej rywalizacji powoduje, że jest w stanie lepiej i sprawniej realizować swoje nieczne plany, gdyż nikt mu w nich nie przeszkadza. Co więcej mężczyźni, z którymi przebiegły spekulant wiąże się poprzez ich żony nie wiedzą o tym, natomiast misternie utkana zasłona niewiedzy okazuje się być niezbędnym warunkiem zwycięstwa nad innymi.

Sedgwick porównuje spekulację, jakiej poddawana jest kobieta, do powszechnie znanej czynności, oszukiwania podczas gry w karty³⁷. Wygrywa w niej tylko umiejętny gracz, potrafiący wykorzystać nie-

³⁶ Tamże, s. 231.

³⁷ Tamże, s. 228.

wiedzę towarzyszy i rozdać znaczone karty, natomiast jedynym ryzykiem, jakie na siebie przyjmuje, jest możliwość zdemaskowania, co wzbudza w nim przyjemny dreszczyk emocji. Natomiast rogakcem (*cuckold*) staje się nieświadomy mąż, który dzięki swojej żonie wszedł w relację z innym mężczyzną i znalazł się tym samym w relacji trójkątnej. Co prawda nie jest w stanie sam dostrzec rogów, które zostały mu przyprawione, lecz jego otoczenie doskonale zdaje sobie sprawę z ich istnienia. Podwójne rozwidlenie rogów doskonale obrazuje przynajmniej dwie relacje w jakich uczestniczy rogakcz, jedna gałąź łączy go z żoną, natomiast druga z jej kochankiem. Jednak ta specyficzna, rogata męska więź może zaistnieć tylko ze względu na swój ukryty, nieświadomy wymiar, opiera się w głównej mierze na nierównej wiedzy (jeden mężczyzna wie o nim wszystko, drugi niczego) i na tej samej zasadzie opiera się właśnie hazard. Horner zwycięża, gdyż posługuje się karcianym blefem, jest graczem o pokerowej twarzy, który nie zdradza nigdy swych prawdziwych zamiarów. Jako ten, który dysponuje wiedzą, sprawuje również niepodzielną władzę nad innymi mężczyznami, którym przyprowadził rogi³⁸. Zaopatrując innych w rogi, tworzy w ten sposób sieć kontaktów, posiada najwięcej relacji z mężczyznami, najbardziej rozgałęzione, monumentalne poroże. Ten wyrafinowany spekulant doskonale wykorzystuje heteroseksualne pożądanie do budowania mocnych homospołecznych więzi i panowania nad innymi mężczyznami. Sedgwick nazywa tę strategię heteroseksualnym objazdem (*heterosexual detour*)³⁹, który w głównej mierze polega na nadłożeniu drogi jaką musi pokonać męskie pragnienie, ale jednocześnie gwarantuje dotarcie do celu. Skoro mężczyzna nie może bezpośrednio i jawnie dotrzeć do reprezentanta tej samej płci, w związku z czym musi skorzystać z objazdu, który odbywa się zawsze poprzez kobietę. Myślicielka podkreśla jak niszczące konsekwencje posiada heteroseksualny objazd w stosunku do kobiet, traktowanych w męskiej ekonomii fallicznej całkowicie instrumentalnie, jako miejsce spotkania. Sedgwick, analizuje damsko-męskie związki w *The Country Wife*, demaskuje ich pozorność oraz zdekonspiruje męską działalność. Zaloty zawsze stanowią jedynie pretekst dla relacji pomiędzy mężczyznami, są iluzją, która służy do wytworzenia silnych męsko-męskich więzi.

³⁸ Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977.

³⁹ Zob. E. Kosofsky Sedgwick, *Sexualism and the Citizen of the World: Wycherley, Sterne, and Male Homosocial Desire*, dz. cyt., s. 229.

W GABINECIE LUSTER – MIMETYZM LUCE IRIGARAY

Skoro znamy już charakterystyczne cechy i zasady funkcjonowania homospołeczności, którą można nazwać również patriarchatem, wypada przedstawić sposoby jego zdekonstruowania. Porządek symboliczny, opierający się na logicznej zasadzie to(ż)samości, okazuje się być tworem uniwersalnym, obiektywnym, doskonale neutralnym, odcieleśnionym, pozbawionym wszelkich partykularnych odcieni, a przede wszystkim wyzbytym z inności. Luce Irigaray zwraca uwagę na izomorfizm języka kultury zachodu z płcią męską, co oznacza, iż te są nawzajem doskonale przekładalne. Ciało mężczyzny zostaje zakodowane w trakcie socjalizacji, obciążone znakami, a fallogocentryczny dyskurs formuje je jako władcze, spójne, indywidualne i jednoznaczne. Warto podkreślić, że cielesność o której tutaj mowa, nie jest czymś biologicznie danym, lecz ujawnia się zawsze jako produkt społecznej inskrypcji. Wobec czego kobieta, która zostaje wywłaszczona z języka, skazana jest tym samym na przymusową bezdomność⁴⁰, a nie zamieszkując tego, co symboliczne, już zawsze znajduje się poza jego terytorium. Dlatego też, jeśli zapragnie odwołać się do porządku matczynego, *materialnego*, będzie wypowiadać się idiomatycznie, niezrozumiale z punktu widzenia logiki fallicznej. Tym samym mowa kobiety zostanie niezauważona lub nie zostanie w ogóle odczytana, a w innych wypadkach potraktuje się ją jako pseudoinformację, sprzeczną wypowiedź, zawierającą jednocześnie prawdę i fałsz. Innymi słowy, w świecie tego samego kobieta skazana jest na nieistnienie, bądź odzwierciedlanie, kalkowanie uniwersalnych męskich kategorii. Przyjęcie przez nią maskulinistycznych pojęć za punkt odniesienia jest ryzykownym posunięciem, gdyż jest równoznaczne z utratą siebie i funkcjonowaniem jako kobieta falliczna albo milcząca.

Zdaniem Irigaray, uszy mężczyzn, ich wnętrza, całkowicie wypełnione są tym, co już zdążyło się powtórzyć, utwierdzić/utwardzić, obić się o uszy⁴¹. Z tej właśnie przyczyny przeogromna wrażliwość słuchowa, którą dysponujemy, zostaje sprowadzona do tropienia wciąż

⁴⁰ Położenie kobiety w porządku symbolicznym można by określić za pomocą Heideggerowskich pojęć jako permanentne bycie-nie-w-swoim-domu, któremu towarzyszy nieswojość i brak poczucia bezpieczeństwa. Wobec czego jej status wiązałyby się z byciem nieredukowalnie obcą, inną, cudzoziemką. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 267.

⁴¹ Zob. L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, dz. cyt., s. 112.

tęgo samego (to(ż)samego) w różnorodności i bogactwie wypowiedzi. Prawdopodobnie dlatego kobiety postrzegane z perspektywy męskiej są nieme, a ich słowa pozbawione są jednoznacznego wydzźwięku, gdyż nigdy nie mówią w taki sam sposób. Wypowiadając się, wydzielają sensory, które nie są w stanie natychmiast zgęstnieć i utracić swej płynności, lecz wciąż się zmieniają. W związku z tym myślicielka w swych rozważaniach wykorzystuje zasadę mechaniki płynów, według której ciecz musi przyjąć dokładny kształt naczynia, w jakim się aktualnie znajduje. Tym pojemnikiem nadającym formę płynnej wypowiedzi jest fallogocentryczny podmiot, z którego płyn może się wylać, ale przez to nie zmieni w żaden sposób jego kształtu. Tymczasem potoczyste wypowiedzi, mieniające się znaczeniami trajkotanie, rozsmazane mgławice idei, czy też zawile sploty sensotwórczej pyłki – wszystko to związane jest z nadmiarem, pewnym ekscysem. Kobieta może być wobec tego życiodajnym morzem (*mer/mère* – morze/matka), wydzielać matczyne mleko, krew, wody płodowe, śluz i inne płyny, jednak jako płynna zawsze zostanie sprowadzona do naczynia, w którym się znajduje. Dlatego traci swe partykularne znaczenie w chwili, gdy chce się uchwycić jej specyfikę za pomocą męskich pojęć, używając naczynia, obowiązującej powszechnie koncepcji podmiotu. Polifonia kobiet nie jest słyszana, lecz nie wynika to wcale z domniemywanej skłonności do milczenia, czy też wrodzonej niemoty. Wydzielane sensory, wielość znaczeń wylewa się poza obszar tego, co w logice fallicznej może być percypowane, wychwycone jako pojedyncze i spójne. Jak pisze Irigaray:

Próżno zatem chwycić kobiety w pułapkę ścisłej definicji tego, co chcą powiedzieć, kazać im (się) powtarzać, aby się wyjaśniło, bo są już gdzie indziej, poza ową machiną wypowiedzi, w którą chcecie je pochwytać⁴².

W związku z tym, że poruszając się w strukturze tego samego usłyszeć można jedynie dźwięki, które zostały już powtórzone, Irigaray rozwija swoją koncepcję mimetyzmu, diametralnie różniącą się od wiernopoddańczego naśladownictwa⁴³. Myślicielka przywołuje w tym kontekście metaforę dwóch luster, które odpowiednio do swej budowy wytwarzają różne odbicia, a tym samym reprezentują odmienne sposoby myślenia. Pierwszym z nich jest męskie płaskie zwierciadło, w któ-

⁴² L. Irigaray, *Ta pleć, która nie jest jednością* [w:] FA-art. 4 (26) 1996, s. 46.

⁴³ Zob. B. Smoleń, *Mimetyzm Luce Irigaray* [w:] *Ciało, pleć, literatura*, Warszawa 2001.

rym mężczyzna przeglądając się, podobnie jak Narcyz tonie w tożsamości, swoistej autoreferencji. Jego funkcją jest doskonale odzwierciedlanie tego samego, bez najmniejszej możliwości błędu, odstępstwa, czy też zanieczyszczenia. Podczas gdy mężczyzna, wpatrując się w swoje lustrzane odbicie, zajęty jest samym sobą, kobieta w tym samym momencie spogląda na mężczyznę, podobnie jak robi to Echo na płótnie Johna Williama Waterhouse'a *Echo i Narcyz* (1903). Nie mogąc mówić w tym przypadku sama za siebie, powtarza końcówki, urywki wypowiedzi tych, którzy czują się doskonale w skrojonym na własną miarę porządku symbolicznym. Ogołocona zatem z własnego języka zostaje wpisana w niemy obraz kobiety, która jest wciąż jedynie nosicielką, a nie twórczynią znaczenia⁴⁴. Echo potrafi komunikować się wyłącznie za pomocą powtórzeń, te natomiast mogą być tylko podobne do swego oryginału, gdyż ślepo weń wpatrzone nigdy nie osiągną takiego stopnia doskonałości jak pierwowzór. Naśladownictwo wiąże się zawsze z pewnym nieusuwalnym elementem niedoskonałości, gdyż twórca nieustannie wyprzedza o jeden krok naśladowcę, który wiernie depcze mu po piętach⁴⁵. Tymczasem urwane, niedokładne repetycje Echo wyraźnie podkreślają poczucie braku i jej zależność od męskiego, narcystycznego dyskursu. Stąd tak pilna potrzeba wytworzenia własnego języka i pojęć, by kobieta nie była już dłużej mylona z przedmiotem, towarem.

Irigaray wykorzystując swoje mimetyczne praktyki lustrzane, chce pokonać fallicznego monopolistę jego własną bronią. Jeśli chodzi o poziom symboliczny, nie tworzy całkiem nowego, zupełnie innego języka kobiet. Zdaje sobie sprawę z tego, że byłby to projekt utopijny i całkowicie nieczytelny, gdyż nie sposób mówić spoza porządku symbolicznego, nie ma po prostu takiego miejsca. Dlatego też filozofka używa w sposób nietypowy istniejącego już języka, by działać subwersywnie. Dokonuje swoistych reinterpretacji, przesunięć, metaforycznych wtargnięć i zawłaszczeń, które pozwalają jej na rozchwanie stabilnych, autoreferencyjnych fallicznych struktur. Nie korzysta jednak z płaskiego, czystego męskiego lustra, które jest osią symetrii, lecz do swej dywersyjnej działalności wykorzystuje wklęsłe lustro, krzywe zwierciadło, które jest gwarantem nieposłuszeństwa fallicznego, wielości i polimorficznej płodności.

⁴⁴ Por. L. Mulvey, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne* [w:] *Panorama współczesnej myśli filmowej*, red. A. Helman, Kraków 1992, s. 96.

⁴⁵ Zob. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego* [w:] „Literatura na Świecie”, nr 1–2/2008.

Mimetyzm Irigaray nie jest tylko teoretycznym postulatem, lecz realizowaną przez filozofkę praktyczną metodą, którą konsekwentnie stosuje w swym pisarstwie. Okazuje się, że tylko za pomocą powtórzenia można wejść w dyskusję z logiką tosamości, która rozpoznaje jedynie repetycję, gdyż to na niej jest ufundowana. Jedną z najbardziej zawiłych i enigmatycznych części *Speculum de l'autre femme* zatytułowana *Une Mère de Glace* została zbudowana wyłącznie z samych cytatów z plotyńskich Ennead. Ten jedyny w swoim rodzaju filozoficzny kolaż doskonale obrazuje metodę myślicielki, która wypowiada swoje koncepcje, będąc zdana w tym wypadku całkowicie na usta i elokwencję Plotyna. Irigaray dokonuje releksury właściwie całej męskiej europejskiej myśli, wykorzystując styl, pojęcia, manierę myślących mężczyzn w tak specyficzny sposób, iż trudno w danym momencie oddzielić ją od konkretnego filozofa. Pisząc tekst, jednocześnie flirtuje z danym myślicielem, wchodzi z nim w krótki romans⁴⁶, mocną, intensywną zażyłość, o której końcu sama decyduje, by znów zacząć fascynującą przygodę z innym, nie mniej interesującym mężczyzną. Traktuje ich wszystkich jak środki transportu do swych najdziwniejszych, rozmaitych podróży, a gdy ich filozoficzny związek wypali się i straci myślową prędkość oraz impet przesiada się do następnego wehikułu. Co najważniejsze, z żadnym nie wchodzi w związek małżeński, nie chce się wiązać na stałe, by być żoną na usługach filozofa, ceni swoją niezależność, dlatego dzisiaj jest z jednym, a jutro z innym, nie popadając tym samym w sprzeczność, konflikt interesów.

Reinterpretacje Irigaray jednak mają konkretny i głęboko prześlany cel, zależy jej przede wszystkim na tym, by wszystko to, co nieobecne, zapomniane, przeoczone przez myślicieli mogło ponownie przemówić i znaleźć miejsce w jej tekstach. W zasadzie tak jak Heidegger, który śledził losy zapomnienia bycia w historii europejskiej metafizyki, podobnie filozofka odwołuje się do presokratyków (zwłaszcza Empedoklesa), by upomnieć się o zaniedbaną przez myślicieli *materialność*, a zwłaszcza cztery żywioły: wodę, ziemię, ogień i powietrze. W związku z czym napisaną przez nią książkę *Amante Marine* (1980) poświęca nieobecności wody w filozofii Nietzschego, *L'Oubli de l'Air* (1983) zapomnieniu powietrza w koncepcji Heideggera, natomiast zaplanowane, lecz nigdy nienapisane przez nią dzieło, miało dotyczyć roli ognia w systemie Marksa⁴⁷. Z kolei w swojej pracy *Pas-*

⁴⁶ Zob. L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, dz. cyt., s. 150–151.

⁴⁷ Zob. E. Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, dz. cyt., s. 171.

sions élémentaires (1982) opisuje ludzkie ciało jako składające się z czterech żywiołów, które zmieszane w różnych stosunkach odpowiadają za uczucia miłości oraz gniewu. Trudno wyobrazić sobie nasze życie bez wody, ognia, ziemi oraz powietrza, tworzących materialny świat naszego codziennego doświadczenia – z nich powstaliśmy i w nich żyjemy. W okresie prenatalnym otacza nas życiodajna, odżywcza woda, w niej poruszamy się i istniejemy, natomiast po wyjściu z łona matki spowici jesteśmy powietrzem, które w determinujący sposób wyznacza pole naszych możliwości oraz działań. Dlatego to właśnie zapomnienie niewidocznego ludzkim okiem, trudnego do percypowania materialnego powietrza jest według myślicielki tak znamienne dla europejskiej filozofii. Powietrza, które jest dla człowieka czymś najbardziej bliskim, dającym życie i oddech, gdyż bez niego w ogóle niemożliwe byłoby jakiegokolwiek myślenie⁴⁸. Cztery żywioły u Irigaray odnoszą się zatem do zapomnianego porządku maczynego i cielesnego zarazem, gdyż związane są nieodłącznie z niesieniem życia, pokarmu, ciepła.

Szeroki projekt filozofki polegający na odzyskiwaniu tego, co materialne dla świata myśli, wiąże się również bezpośrednio z jej krytycznymi rozważaniami dotyczącymi sposobu, w jaki powinna być kształtowana i przeżywana relacja macierzyńska. Jedynym maczynym śladem, na trwałe wpisanym w ludzkie ciało jest tak zwana blizna po matce, nieusuwalna pamiątka silnej, cielesnej więzi, która zostaje przerwana wraz z przecięciem pępowiny. Na tym właśnie znaku powinna zostać nadbudowana kobieca genealogia, która pozwoliłaby kobietom wytworzyć wspólną przestrzeń porozumienia, a także pomogłaby cielesności przemówić i zadomowić się w porządku symbolicznym. Dlatego tak ważna okazuje się rola matek, które zazwyczaj obdarowują swoje dzieci jedynie obfitością pokarmu, wypełniają je odżywczymi składnikami do tego stopnia, że te z kolei nie są w stanie nawiązać z nimi żadnej innej relacji. Kobiety nie mogą być współniczkami w pierwotnym zabójstwie Matki, dlatego Irigaray zachęca je do rozmawiania z dziećmi podczas karmienia, podtrzymywania kontaktu wzrokowego, nawiązywania innego typu związku niż tylko pokarmowy. Nic dziwnego, że dziecko nie może nawiązać wspólnoty myślowej ze swoją matką, jeżeli jego usta ciągle pełne najlepszej żywności będą zmuszone do milczenia. Zatem myślicielka dąży również do tego, by rozbudzić w matkach pragnienie kreacji, które nie ograniczałoby się jedynie do reprodukcji. Zwraca uwagę na to, że one nie tylko rodzą

⁴⁸ Zob. L. Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris 1983.

dzieci, lecz mogą wydawać na świat o wiele więcej, powinny tworzyć przestrzeń kultury, polityki i religii⁴⁹. Kobiety według niej pełnią rolę przede wszystkim tych, które nieustannie odżywiają, karmią myśl i w taki też sposób pojmują rolę krytyki feministycznej. Jednak podkreślając tę twórczą działalność, równocześnie przestrzega przed zjawiskiem przywłaszczania teorii kobiecych przez to co męskie i falliczne.

THE LOGIC OF THE SAME: ON THE RULE OF SAMENESS
FROM LUCE IRIGARAY TO EVE KOSOFSKY SEDGWICK

Summary

This article focuses on the mechanisms of the formation of homogeneous and hegemonic social structures based on the predominance of one sex, the exclusion of difference, and otherness. Reflecting on Luce Irigaray's thought, the author describes hom(m)o-sexual society with the use of the concepts of sameness and specula(r)isation. He also shows how the exchange of women plays a constitutive role in creating an illusion of change and movement, and how it enables male-male relations in a homogeneous, identical male community. The author develops this approach by referring to Eve Kosofsky Sedgwick's concept of homosocial desire. In a phallic economy, men desire women only indirectly, and the latter serve as vehicles between men. In such a society a woman is located outside the symbolic order, or becomes an object of exchange, a currency or commodity. She is a mirror (speculum) which enables the male subject to look at himself and his desires, having no reflection or representation of herself. Therefore, following Irigaray, the author attempts to show the possibility of a different subjectivity from the one built on the rule of sameness. The French philosopher finds the cause of the lack of difference in the symbolic murder of the mother, which was committed in the history of European philosophy and which laid the foundations for logocentrism.

Andrzej Marzec

⁴⁹ Więcej na temat macierzyństwa zob. L. Irigaray, *I jedna nie ruszy bez drugiej* [w:] *Ciało i tekst: feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, Warszawa 2001 oraz L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, dz. cyt.

NATALIA ANNA MICHNA

(Kraków)

O KOBIECIACH I MATKACH.
ELISABETH BADINTER O KRYZYSIE
KOBIECIEJ TOŻSAMOŚCI

WPROWADZENIE

Elisabeth Badinter¹, francuska feministka i duchowa spadkobierczyni Simone de Beauvoir, autorka głośnych prac tłumaczonych na język polski takich, jak *Historia miłości macierzyńskiej*², *XY Tożsamość mężczyzny*³, a także *Falszywa ścieżka*⁴, proponuje nam zupełnie nowy wgląd do świata kobiet, prezentowany w znacząco zatytułowanej książce *Konflikt: kobieta i matka*. Badinter po raz kolejny zabiera głos w debacie dotyczącej kobiecej tożsamości na przełomie XX i XXI wieku.

¹ Elisabeth Badinter urodziła się 5 marca 1944 w Boulogne-Billancourt we Francji jako Élisabeth Bleustein-Blanchet. Jest córką Marcela Bleustein-Blancheta, założyciela *Publicis Groupe* i żoną Roberta Badintera, znanego prawnika francuskiego, profesora prawa oraz byłego ministra sprawiedliwości Francji. Jest uznawana za jedną z najbardziej rozpoznawalnych i aktywnych współczesnych feministek. Zajmuje się także filozofią oświecenia i historią kobiet. Wykłada w paryskiej *École Polytechnique*. Jej poglądy wpisują się w nurt liberalnego feminizmu. Od lat śledzi ona rozwój światowych środowisk feministycznych. Znana jest z ostrej krytyki drogi obranej przez część amerykańskich, a potem europejskich feministek. Czynnie angażuje się także w obronę państwa laickiego.

² E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, tłum. K. Choiński, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998, (*L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe–XXe siècle)*, 1980).

³ E. Badinter, *XY Tożsamość mężczyzny*, tłum. G. Przewłocki, Wydawnictwo WAB, Warszawa 1993, (*XY, de l'identité masculine*, 1992).

⁴ E. Badinter, *Falszywa ścieżka*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2005, (*Fausse route*, 2003).

Filozofka prezentuje umiarkowane krytyczne stanowisko wobec współczesnych poglądów na kwestię kobiecej tożsamości, reprezentowanych w szczególności przez zwolenników naturalizmu i kobiecy ruch *La Leche League*. Najbardziej jednak interesująca wydaje się ocena, jaką współczesnym kobietom wystawia Badinter. Otóż, twierdzi ona, że same doprowadziły one do tożsamościowego kryzysu własnej płci i walkowerem oddały walkę o równouprawnienie! Ta radykalna opinia francuskiej filozofki wymaga jednak nie tylko odwołania do współczesnych realiów, ale także do historii całej myśli feministycznej.

Poglądy bliskie myśleniu Badinter prezentowała Betty Friedan, współczesna amerykańska feministka, dla której kwestia kobiecej tożsamości i zagadnienie macierzyństwa stanowiły jedne z głównych problemów nowoczesnych społeczeństw. Jednak, analizując radykalne stanowisko Badinter, należy w szczególności powrócić do poglądów de Beauvoir, dotyczących pojęcia kobiecości i problemu samookreślenia kobiet, które na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku zapoczątkowały, trwającą do dzisiaj, debatę nad kwestią kobiecej tożsamości.

Przypominając poglądy de Beauvoir oraz wskazując na najważniejsze postulaty liberalnego feminizmu wysuwane przez Badinter i Friedan, warto również postawić pytanie, czy współczesny feminizm, który nadal nie uporał się z fundamentalną kwestią kobiecej tożsamości, jest nadal aktualny? Innymi słowy, czy postulaty liberalnych feministek mają jakikolwiek realny wpływ na tożsamościowy status współczesnych kobiet? Być może „tradycyjny” feminizm nie jest już jedynym narzędziem, którym mogą posługiwać się kobiety XXI wieku w walce o swoją tożsamość. Przeciwnie, coraz częściej powracają one do tradycyjnych ról żony i zaangażowanej matki. Czy zatem maternalizm będzie nowym feminizmem XXI wieku?

FILOZOFICZNE PODSTAWY FEMINIZMU

Poruszana przez Badinter i Friedan, kwestia kobiecej tożsamości nie może zostać właściwie przedstawiona bez krótkiego zarysu filozoficznych podstaw feminizmu. Najczęściej o feminizmie pisze się w kontekście społecznym, a zatem socjologiczno-politologicznym, zapominając, jak ważnym fundamentem tego nurtu jest filozofia feministyczna.

Rozwój filozofii feministycznej miał swój właściwy początek wraz z dojściem do głosu feministek drugiej fali, w latach siedemdziesią-

tych XX wieku⁵. Początkowym celem filozoficznych dociekań feministek było zastosowanie wypracowanych pojęć i metod badawczych do wszelkich zagadnień związanych z kobietami i pojęciem kobiecości. W szczególności badania te miały wskazać jawne oraz ukryte przejawy dyskryminacji i deprecjacji kobiet w istniejących ideologiach, teoriach oraz koncepcjach filozoficznych, tworzonych głównie przez mężczyzn. Zatem pierwsze filozoficzne refleksje feministek skupiały się na krytyce światopoglądu lansowanego przez mężczyzn w patriarchalnie urządzonym świecie. Krytyka ta obejmowała szerokie spektrum zagadnień: od kwestii męskiego postrzegania roli i miejsca kobiet, zagadnień seksualności i namiętności, aż do doniosłych filozoficznie pojęć rozumu, poznania czy tożsamości człowieka. Punktem dojścia filozoficznej refleksji feministek drugiej połowy XX wieku było wykazanie, że „męska filozofia” musiała w istotny sposób zniekształcić większość koncepcji dotyczących kobiet i kobiecego świata, które ujmowała przez nieprzystający do nich „męski punkt widzenia”. Filozofujące feministki chciały nie tylko zdemaskować wszystkie te metodologiczne nadużycia, ale, co więcej, ich celem było skorygowanie fundamentalnych błędów w męskim myśleniu o kobietach. To właśnie wtedy, na początku lat siedemdziesiątych, tak popularna stała się analiza największych filozoficznych dzieł przez pryzmat myślenia feministycznego.

W jaki sposób feministki zburzyły hegemonię męskiego punktu widzenia w filozofii? Otóż, rozpoczęły one przede wszystkim od dekonstrukcji zakorzonego w kulturze europejskiej myślenia dychotomicznego. Dychotomia była według nich wytworem porządku patriarchalnego. Pary pojęć takie, jak: duchowość – cielesność, indywidualność – uniwersalność, sfera publiczna – sfera prywatna, doskonale wpisywały się w męski porządek świata, pozwalając na proste przyporządkowanie kobiet, zawsze do „tej przeciwnej, drugiej kategorii”. Obok dekonstrukcji ważne było także odkrycie i próba włączenia do kanonu filozoficznego dzieł kobiet, pomijanych dotąd w powszechnej debacie. Kolejnym działaniem feministek był oryginalny filozoficzny wkład w intelektualny dorobek ludzkości. A zatem także konstrukcja samodzielnych, nowatorskich, kobiecych koncepcji filozoficznych oraz rekonstrukcja znanych koncepcji, z uwzględnieniem kobiecych doświadczeń. Włączenie kobiecego myślenia w główny nurt refleksji nad człowiekiem i światem, było ostatecznym celem feministek.

⁵ C. Villanueva Gardner, *Historical Dictionary of Feminist Philosophy*, Lanham, Maryland–Toronto–Oxford, 2006, s. XXIII.

Filozoficzne zainteresowania feminizmu skupiały się przede wszystkim na filozofii społecznej i politycznej, z czasem pojawiły się także feministyczne koncepcje związane z epistemologią, filozofią języka oraz antropologią filozoficzną. Filozoficzny wkład feminizmu w ramach wszystkich tych dziedzin, oscylował wokół takich zagadnień, jak badanie przyczyn nierówności płciowej i opresji, tworzenie płci kulturowej, ale także krytyka androcentrycznych metod filozoficznych.

Głównym jednak wkładem feministek drugiej połowy XX wieku w żywy dyskurs filozoficzny była etyka. W szczególności, była to oryginalna koncepcja etyczna, nazywana etyką troski (ang. *ethics of care*). Podstawową tezę tej feministycznej etyki jest twierdzenie o istnieniu specjalnej relacji między dwiema istotami ludzkimi, opartej na trosce. W przeciwieństwie do patriarchalnych etyk sprawiedliwości czy normatywności, etyka ta zbudowana jest wokół pojęć relacji i troski, które są przeciwieństwem sprawiedliwości i normy moralnej, wartości powszechnie uznawanych za „męskie”. Etyka troski nie rości sobie praw do uniwersalności. Przeciwnie, feministki podkreślają, że etyczne myślenie w ramach pojęcia relacji międzyludzkich opartych na uczuciu troski, pozwala zrozumieć różnice w moralności odmiennych grup społecznych, ale także, w szerszym wymiarze, różnice w moralności kobiet i mężczyzn. Główne postulaty etyki troski zostały po raz pierwszy sformułowane przez Carol Gilligan⁶, a następnie dopracowane przez Nel Noddings⁷.

Wskazując jednak na filozoficzne podstawy myślenia feministycznego, nie można pominąć wkładu, jakim była filozofia de Beauvoir, wspomnianej już duchowej matki Badinter i współczesnych liberalnych feministek. Niewątpliwie, de Beauvoir uchodzi za jedną z najbardziej znanych filozofek XX wieku, która myśl egzystencjalistyczną uczyniła punktem wyjścia swoich feministycznych rozważań. De Beauvoir scharakteryzowała zakorzenione w kulturze europejskiej postrzeganie

⁶ Carol Gilligan – urodzona w 1936 roku, amerykańska filozofująca feministka, także psychologka rozwojowa i pisarka. W swoich badaniach zajmuje się teorią feminizmu różnicy. Koncepcję etyki troski przedstawiła w swojej najbardziej znanej książce *In A Different Voice*, z 1982 roku. Książka ta uważana jest także za pierwszą pracę poświęconą zagadnieniu *gender*.

⁷ Nel Laura Noddings – amerykańska filozofka i feministka, urodzona w 1929 roku, znana głównie z badawczych osiągnięć w dziedzinie teorii wychowania, filozofii edukacji i filozofii feministycznej. W wydanej w 1984 roku książce *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, rozwinęła koncepcję normatywnej etyki troski, zaproponowanej przez Carol Gilligan.

mężczyzn i kobiet za pomocą sartrowskiego rozróżnienia na byt-dla-siebie (podmiot, Ja) oraz byt-w-sobie (ciało, materialna egzystencja). Dzięki temu rozróżnieniu, pokazała, że mężczyźni bezkrytycznie uznali własną płęć za byt-dla-siebie, obdarzony niezależną podmiotowością, który zdolny jest narażać własne życie w walce o przetrwanie. Kobiety natomiast, utożsamili oni z bytem-w-sobie, który zdolny jest „jedynie” do dawania życia. Dlaczego owo „jedynie”? Otóż, mężczyźni uznali, że człowiek jedynie wtedy wznosi się ponad swoją zwierzęcą naturę i tworzy niezależną, właściwą jedynie rodzajowi ludzkiemu tożsamość, kiedy nie tylko daje życie, ale jest zdolny je zaryzykować. Kobiety jako te, które dają życie nie mogą zatem rościć sobie prawa do uzyskania własnej, niezależnej od mężczyzn, tożsamości. Egzystencjalistyczny feminizm de Beauvoir dążył jednak do zniesienia tego bezkrytycznego podziału, którego konsekwencją stała się wielowiekowa i niesprawiedliwa dominacja mężczyzn nad kobietami. Francuska filozofka zakwestionowała przede wszystkim definiowanie kobiety „w stosunku” do mężczyzny i określanie jej tożsamości na zasadzie negacji tego, co powszechnie uznawane było za męskie: ryzykowanie życia, pracę, intelekt, sferę publiczną. Egzystencjalistyczne podstawy feministycznej filozofii de Beauvoir doprowadziły ją ostatecznie do najbardziej radykalnego twierdzenia, które miało niebagatelny wpływ na całą późniejszą filozofię feminizmu: nie rodzimy się kobietami, ale stajemy się nimi.

Bez wątpienia, nurt egzystencjalistyczny w filozofii feministycznej był bardzo silny, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Z czasem jego znaczenie osłabło i feministki zaczęły sięgać także do innych filozoficznych inspiracji. Pojawiły się takie nurty filozofii feministycznej, jak nurt psychoanalityczny czy postmodernistyczny. Feminizm psychoanalityczny, reprezentowany przez Nancy Chodorov⁸, skupił się na badaniu głębi kobiecej psychiki, sięgając do podstawowych metod freudowskiej psychoanalizy. Feminizm postmodernistyczny, nazywany również feminizmem akademickim bądź francuskim, swoje podstawy czerpie z dzieł Jacquesa Lacana i Jacquesa Derridy. Jest to feminizm niezwykle hermetyczny, ze względu na specyficzny, nieprzejrzysty język. Główną, filozoficzną tezę postmoder-

⁸ Nancy Julia Chodorov – amerykańska socjolożka i psychoanalityczka. Jedną z najważniejszych przedstawicielek feminizmu psychoanalitycznego, także członkini Międzynarodowego Towarzystwa Psychoanalitycznego. Jest autorką znanej i wpływowej książki *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, wydanej w 1978.

nistycznych feministek takich, jak Judith Butler⁹ czy Julia Kristeva¹⁰, jest przekonanie, że nie da się z zewnątrz zmienić obowiązujących statusów tożsamościowych kobiet i mężczyzn. Przyczyną tego zjawiska jest fakt, że ludzie są więźniami struktury, która nie pozwala na żadne realne zmiany i która raz na zawsze definiuje naszą tożsamość jako męską albo żeńską. Jedyne zmiany możliwe są w obrębie samej tej struktury, ale te z kolei blokowane są przez kobiecą tradycję myślenia o własnej płci. Dlatego, według postmodernistek, bez względu na zmieniające się dyskursy, struktura ta nabrała trwałości i współcześnie nie pozwala kobietom na niezależne poszukiwania własnej tożsamości.

PROBLEM TOŻSAMOŚCI – DZIEDZICTWO SIMONE DE BEAUVOIR

Powracając do egzystencjalistycznych podstaw współczesnego, liberalnego feminizmu, można się dziś spotkać z opiniami, że główne postulaty feministycznej myśli de Beauvoir nieco się zdezaktualizowały wobec aktualnych problemów związanych z kobiecą tożsamością. Niewątpliwie jednak wpływ tej francuskiej filozofki na najnowszą myśl feministyczną pozostaje niezaprzeczalny¹¹.

W opublikowanej po raz pierwszy w 1949 roku *Drugiej płci* de Beauvoir jako jedna z pierwszych badaczek kwestii kobiecości oraz wszelkich zagadnień konstytuujących i wyróżniających płęć piękną, zwraca uwagę na ludzką potrzebę poszukiwania własnej tożsamości:

Każdy człowiek pragnie się utwierdzić; owo Inne, które mu przeczy i które go ogranicza, nie przestaje być mu potrzebne: człowiek może siebie osiągnąć tylko poprzez rzeczywistość, którą sam nie jest¹².

Owo „osiągnięcie siebie” to nic innego jak kształtowanie siebie, swojej tożsamości, a więc samookreślanie. Według francuskiej myślicielki,

⁹ Judith Butler – amerykańska filozofka feministyczna, profesor literatury porównawczej i retoryki Uniwersytetu Kalifornijskiego w amerykańskim Berkeley. Zajmuje się teoriami władzy, tożsamości i płci.

¹⁰ Julia Kristeva – francuska językoznawczyni, psychoanalityczka i filozofka pochodzenia bułgarskiego, urodzona w 1941 roku. Zajmuje się głównie językoznawstwem, literaturoznawstwem i psychoanalizą. W krajach anglosaskich znana jest jako przedstawicielka feminizmu francuskiego. Jej prace wpłynęły przede wszystkim na feministyczną teorię literatury oraz postmodernistyczny nurt feminizmu.

¹¹ Por. N. Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*, New York 2001.

¹² S. de Beauvoir, *Druga płeć*, t. 1, tłum. G. Mysielska, Kraków 1972, s. 219.

poszukiwanie własnej tożsamości jest istotą człowieczeństwa. Jest nie tylko wewnętrzną potrzebą, ale także koniecznością, przed którą nie ma ucieczki. Oczywiście, w przekonaniu de Beauvoir, odnalezienie siebie nie może się dokonać bez odwołania do Innego oraz do ograniczeń świata zewnętrznego, do określonej sytuacji. Warunki te oraz pojęcie sytuacji były charakterystyczne dla myśli egzystencjalistycznej, która stanowiła punkt wyjścia oraz filozoficzne tło, zawsze obecne w rozważaniach francuskiej feministki. Według Kazimierza Ślęczki, myśl egzystencjalistyczna w dużym stopniu ukształtowała całość poglądów de Beauvoir dlatego też możemy uznać ją za przedstawicielkę feminizmu egzystencjalistycznego¹³. Nurt ten nie tylko stał się inspiracją dla kolejnych pokoleń feministek, ale położył podwaliny pod współczesne rozmyślenia nad fundamentalną kwestią tożsamości kobiet, którą obecnie zajmuje się Badinter.

Najsłynniejsza myśl de Beauvoir, głosi, że nikt nie rodzi się kobietą (czy też mężczyzną) – lecz jako ludzie, stajemy się sobą: kobietami (lub mężczyznami), bowiem

[...] z definicji człowieka wynika, że nie jest on istotą, która jest dana, lecz istotą, która czyni z siebie taką, jaka jest. [...] Kobieta nie jest zakrzepłą rzeczywistością, lecz stawianiem się; w tym stawianiu należy przeciwstawić ją mężczyźnie, to znaczy, zdefiniować jej możliwości; tyle dyskusji zostało zafalszowanych dlatego, że chce się kobiety ograniczyć do tego, czym była, do tego, czym jest dziś, zamiast wysunąć zagadnienie jej możliwości¹⁴.

De Beauvoir, stosując charakterystyczną dla egzystencjalizmu terminologię, wskazuje, że kobiety poszukując własnej tożsamości powinny odwoływać się do swoich możliwości, które są bezpośrednim następstwem istotowej wolności każdego człowieka. Wolność jednostki czyni ją samorealizującym się projektem, co jest echem egzystencjalistycznego poglądu, głoszącego, że istnienie poprzedza istotę. Kobieta-jako-projekt, poszukując siebie, nie musi określać się w opozycji do męskości czy poprzez pryzmat macierzyństwa. Istotą kobiety nie jest bowiem „bycie odmienną” w stosunku do mężczyzny czy też „bycie matką”.

Warto zadać tu pytanie, czy w ocenie de Beauvoir głęboka zmiana mentalności kobiet, które miałyby szukać swojej niepowtarzalnej tożsamości bez narzucanych z zewnątrz ograniczeń, jest w ogóle możliwa?

¹³ K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 482.

¹⁴ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, t. 1..., *op. cit.*, s. 88.

Wydaje się, że według francuskiej filozofki taka zmiana jest nieunikniona. Każda istota ludzka, która definiuje się temporalnie przez jakiś brak, wcześniej czy później odczuwa potrzebę dopełnienia tego braku i poczucia pełnej niezależności. Podobnie kobiety – historycznie określane zawsze na zasadzie negacji w stosunku do mężczyzn – będą poszukiwały swojej niezależnej tożsamości i możliwości samorealizacji. Dla de Beauvoir kluczową rolę w tym procesie odgrywać będzie stopniowe odrzucenie mitu kobiecości, któremu filozofka poświęca wiele uwagi. Mit kobiety idealnej tworzy zbiór cech, wytworów męskiej świadomości, który przenika całą kulturę. Stanowi on kajdany na rękach kobiet, które muszą się do niego dopasować, aby zachować swoją kobiecość:

Jeśli zachowanie rzeczywistych kobiet zaprzecza definicji kobiecości, to właśnie one nie mają racji: wyznawca mitu nie powie, że Kobiecość jest czystą abstrakcją, ale – że kobiety nie są kobiece¹⁵.

W procesie budowania niezależnej kobiecej tożsamości, obalenie tego mitu będzie dodatkowym zwycięstwem kobiet.

Echa antyesencjalistycznego myślenia de Beauvoir oraz jej postulaty przekraczania narzucanych z zewnątrz, „mitycznych” określeń kobiecości są ciągle obecne we współczesnym dyskursie dotyczącym tożsamości kobiet i bez wątpienia dochodzą one do głosu także w liberalno-feministycznych poglądach samej Badinter.

OD TRADYCJONALISTKI DO POSTMODERNISTKI

W książce *Konflikt: kobieta i matka* Badinter prezentuje przede wszystkim szeroki przegląd badań naukowych i kulturowych z ostatnich 40. lat, dotyczących idei kobiety jako matki w kulturze zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej. Autorka wskazuje na dwa kluczowe czynniki, które wpłynęły na nasze dzisiejsze kulturowe i społeczne postrzeganie kobiet: kryzys gospodarczy oraz kryzys tożsamości. Szczególne znaczenie dla rozumienia pozycji kobiety we współczesnym świecie ma jednak ten drugi – kryzys tożsamości – który według autorki, jest zjawiskiem charakterystycznym dla rzeczywistości drugiej połowy XX wieku.

Skąd ów kryzys tożsamości u współczesnych kobiet? Badinter twierdzi, że podkreślająca wolność jednostkową i indywidualizm

¹⁵ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, t. 1..., *op. cit.*, s. 356.

współczesna kultura europejska, dostarczyła kobietom nie tylko możliwości domagania się własnych praw, ale także sprawiła, że kobiety zaczęły w sposób krytyczny podchodzić do narzucanych im uprzednio ról społecznych. Bezpośrednim następstwem światopoglądowej rewolucji w mentalności kobiet, stał się pluralizm możliwych postaw i przekonań dotyczących idei macierzyństwa. Odwołując się do badań amerykańskich naukowców¹⁶ autorka wskazuje na cztery nowe, społeczne „typy” kobiece: tradycjonalistki, neotradycjonalistki, kobiety nowoczesne oraz postmodernistki. Tradycjonalistki stanowią kontinuum utrwalonego, historycznego wzorca kobiety, jako matki wielodzietnej (troje lub więcej dzieci), która swoją tożsamość i rozwój wiąże z wychowaniem dzieci i prowadzeniem domu. Tradycjonalistka rezygnuje z pracy i spełnia się jako matka oraz opiekunka domowego ogniska. Choć współczesne kobiety hołdujące pierwszemu modelowi opowiadają się za tradycyjnym podziałem ról z partnerem, to jednak dalekie są od zaakceptowania porządku patriarchalnego. To *novum* jest zapewne konsekwencją kilkudziesięciu lat wpływów ideologii feministycznych. Neotradycjonalistki to matki dwojga dzieci, dla których praca i spełnienie zawodowe stanowią istotny składnik ich tożsamości. Jednak grupa ta w dalszym ciągu na pierwszy plan wysuwa rodzinę. Sytuacja zmienia się u kobiet nowoczesnych, które starając się pogodzić ideę „bycia matką” z pracą zawodową, większą wagę przykładają do kariery i są gotowe zrezygnować z większej ilości potomstwa na rzecz rozwoju indywidualnego. Na drugim końcu kontinuum w stosunku do tradycjonalistek, pozostają postmodernistki. Są to kobiety bezdzietne, kładące duży nacisk na rozwój indywidualny i karierę zawodową. Najczęściej są to przedstawicielki biznesu, polityki oraz wolnych zawodów. Co najważniejsze, w przypadku postmodernistek, bezdzietność jest ich świadomym i pożądanym wyborem.

Jakiego rodzaju wiedzy dostarcza nam przytoczona przez Badinter typologia nowych kobiecych tożsamości? Otóż wydaje się, że autorka stara się uzasadnić tezę, w myśl której we współczesnym świecie, szczególnie mocno ścierają się dwa stanowiska dotyczące postrzegania i społecznego funkcjonowania płci pięknej: z jednej strony, matka – tradycjonalistka, a z drugiej, kobieta – postmodernistka. Jednak o ile zjawisko emancypacji bezdzietnych postmodernistek jest dla nas zrozumiałe ze względu na liczne przemiany społeczne, kulturowe i poli-

¹⁶ Badinter odwołuje się do badań Neila Gilberta, opublikowanych w książce *A Mother's work. How Feminism, the Market and Policy Shape Family Life*, 2008.

tyczne ostatnich dziesięcioleci, o tyle powrót do ideału matki na „pełen etat”, tradycyjnej piastunki domowego ogniska, może być nieco mniej oczywisty i zrozumiały bez systematycznego przebadania równoległego rozwoju reakcyjnej myśli pro-macierzyńskiej, który miał swój początek już w latach pięćdziesiątych XX wieku.

Tym samym Badinter stara się pokazać, że obok istniejącego już od wieków trendu dotyczącego wyrwania kobiet ze sztywnych ram pełnionych ról społecznych – w szczególności roli żony swojego męża i matki swoich dzieci – pojawił się także nowy, współczesny nurt. Ten historyczny trend równouprawnienia wyeksponowany został szczególnie pod koniec XIX wieku wraz z rozwojem pierwszej fali feminizmu. Natomiast obecnie dominuje odmienny nurt myślenia feministycznego, w ocenie francuskiej filozofki wysoce ambiwalentny, którego autorkami są same kobiety i który walczy o zniweczenie prób odzyskania tożsamościowej i podmiotowej niezależności kobiet u progu XXI wieku.

WIELKA TRÓJKA REAKCJONISTÓW

Co takiego stało się w drugiej połowie XX wieku, że możemy dziś mówić o ofensywie ideału macierzyństwa, który coraz częściej domaga się swojej konstytutywnej roli w formowaniu tożsamości współczesnej kobiety? Otóż Badinter wskazuje na renesans myślenia naturalistycznego w kulturze świata wysokorozwiniętego¹⁷, który skryształizował się pod postacią dominacji trzech ideologii, skoncentrowanych wokół pojęcia natury. Były to: ekologia, etologia oraz feminizm esencjalistyczny. Ideologie te, w ocenie autorki głęboko reakcyjne, wywarły olbrzymi wpływ nie tylko na społeczną pozycję kobiety we współczesnym świecie, ale przede wszystkim, w szerszej perspektywie, przyczyniły się do zahamowania emancypacji kobiet, które chciały swoją tożsamość budować niezależnie od kwestii macierzyństwa.

Z ekologicznego punktu widzenia, odejście od tradycyjnych form macierzyństwa i wychowania dzieci prowadzi do wieloaspektowej katastrofy kobiecości (katastrofa to jedno z ulubionych słów-kluczy ekologów). Badinter, przedstawiając myślenie proekologiczne, przywołuje takie kwestie, jak problem antykoncepcji, która jest definiowana jako

¹⁷ Badinter pisząc o świecie wysokorozwiniętym, porusza się zawsze w kręgu myślenia zachodnioeuropejskiego oraz północnoamerykańskiego, odwołując się zresztą do badań i statystyk dotyczących wyłącznie Europy oraz Ameryki Północnej.

sztuczna, chemiczna (szatańska) ingerencja w naturę kobiety, znieczuleń okołoporodowych, które odhumanizowały tą jedną z najpiękniejszych chwil w życiu kobiety (w przekonaniu zwolenników naturalizmu) oraz nowobogackiego konsumpcjonizmu polegającego na korzystaniu z takich „dobrodziejstw” współczesności, jak pampersy i mleko modyfikowane. Ekologicznej awersji do pampersów nie trzeba wyjaśniać, ciekawszy jest za to przypadek tak radykalnej krytyki sztucznego mleka, które w przekonaniu naturalistów jest nie tylko sprzeczne z ideałem macierzyństwa, ale ma szkodliwy wpływ na cały późniejszy (także intelektualny) rozwój dziecka i może powodować pewne formy raka piersi i prostaty.

Badinter zajmuje się także postulatami dostarczonymi przez etologię¹⁸, która kładąc główny nacisk na biologizm, szczególnie podkreśla istotę człowieka jako ssaka. Podążając tym tropem myślowym, ludzka matka, podobnie jak wszystkie matki ssaków, posiada niezwykley skarb, którym jest wrodzony instynkt macierzyński¹⁹. Restauracja pojęcia instynktu macierzyńskiego, której dokonał naturalizm ostatnich dzieścioleci, jest fundamentem dla innych pronaturalistycznych zjawisk, takich, jak teoria więzi (ang. *bonding*), która hołduje postulatowi „skóra do skóry” czy, związana z nią, apoteoza karmienia piersią.

Trzecim filarem naturalizmu drugiej połowy XX wieku, stała się (nieoczekiwanie) druga fala feminizmu²⁰. Według Badinter, feminizm lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przyniósł przede wszystkim gorzką konstatację, że równość między obiema płciami jest ułudą i w związku z tym jedynym, pozostającym tożsamościowym kryterium, do którego powinny odwoływać się kobiety, jest natura i macierzyń-

¹⁸ Etologia jest dziedziną zoologii, zajmującą się szeroko pojętymi badaniami zachowań zwierząt, zarówno dziedzicznych, jak i nabytych oraz ich aspektem przystosowawczym, rozwojem osobniczym i zachowaniami społecznymi.

¹⁹ Badinter jest autorką wspomnianej już książki *Historia miłości macierzyńskiej*, w której zdecydowanie krytykuje ideę instynktu macierzyńskiego u kobiet, jako samicy gatunku *homo sapiens sapiens*. Francuska filozofka twierdzi wprost, że coś takiego jak instynkt macierzyński po prostu nie istnieje i jest sztucznym narzędziem opresji wymyślonym przez mężczyzn, w celu zachowania dominującej wobec kobiet pozycji społecznej i kulturowej.

²⁰ Określenia „druga fala feminizmu” używa się w stosunku do ruchów i teorii charakterystycznych dla lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Termin „feminizm drugiej fali” (*second wave feminism*) został po raz pierwszy użyty przez Marszę Lear w 1968 roku. Druga fala feminizmu objęła przede wszystkim Stany Zjednoczone i niektóre kraje Europy Zachodniej, a głównymi poruszonymi tematami były równoprawienie na rynku pracy, kwestie kobiecej seksualności oraz prawa do aborcji.

stwo, jako najwyższe możliwe doświadczenie kobiecości. Feminizm ten dowartościował zatem macierzyństwo i kobietę-matkę, jako tą, którą charakteryzuje najwyższy, niespotykany u drugiej płci (ale także u innych gatunków ssaków) poziom troskliwości (stąd filozofia *care*), będący podstawą nowej etyki kobiet.

Reakcyjność trzech powyższych nurtów myślowych bazuje przede wszystkim na odwołaniu się do mądrości Matki Natury, która od wieków była nauczycielką wszystkich kobiet-matek, a której głos w dzisiejszym świecie został całkowicie zignorowany. Współczesne kobiety poszukujące swojej tożsamości powinny popatrzeć wstecz i czerpać wskazówki z bogatych doświadczeń kobiet poprzednich epok, kiedy panował uświęcony *ancien régime* patriarchy, a świat urządzony był „po bożemu”. Kobiety identyfikowały się jako kapłanki domowego ogniska, a kwintesencję ich kobiecości stanowiła zdolność do wypełniania roli matki. Badinter, dokonując prezentacji trzech powyższych ideologicznych podstaw współczesnego naturalizmu, zajmuje wobec nich umiarkowane krytyczne stanowisko. Filozofka wskazuje na ich niewątpliwy radykalizm i konsekwencję, którą jest towarzyszące współczesnym kobietom poczucie winy, że odejście od praw natury może zaciążyć na całym rozwoju psychicznym i fizycznym ich dziecka, ale z drugiej strony, nie bagatelizuje ona znaczącego wkładu owej „trójcy reakcjonistów” we współczesny kształt macierzyństwa i tożsamościowe myślenie kobiet. Postawę Badinter można zatem ująć stwierdzeniem „co się stało, to się nie odstanie” – nie sposób bowiem w dzisiejszym świecie negować niewątpliwego wpływu ideałów naturalistycznych na kwestię budowania nowej, kobiecej tożsamości.

LIGA RZĄDZI!

Badinter twierdzi, że znaczący wkład w kobiece poszukiwania własnej tożsamości miało także powstanie organizacji *La Leche League* (LL, Liga Mleka). Organizacja ta miała swój symboliczny początek w 1956 roku, kiedy na przedmieściach Chicago, dwie matki karmiły piersią swoje dzieci²¹. Tak rozpoczęła się, trwająca do dziś, „bitwa o mleko”, w której zwolenniczki karmienia piersią, odnoszą coraz większe sukcesy.

²¹ Dzisiaj *La Leche League* obecna jest w sześćdziesięciu ośmiu krajach na całym świecie i posiada status organizacji *non-profit*, promującej i dostarczającej informacji o karmieniu piersią (ang. *breastfeeding*).

Organizacja promująca powrót do naturalnych odruchów matki – jako karmicielki, oraz dziecka – jako ssaka potrzebującego matki (i jej naturalnego mleka) dwadzieścia cztery godziny na dobę, stworzyła nawet dekalog kamienia piersią. Luźna i spontaniczna inicjatywa kilku amerykańskich matek przekształciła się ostatecznie w potężny, międzynarodowy i prężnie działający ruch społeczny. Wkładu „mlecznej organizacji” we współczesny status kobiety nie mogła nie docenić także francuska filozofka, krytykująca przeciwieństwo ideę instynktu macierzyńskiego. Świadczą o tym choćby przywołane przez autorkę autorytety międzynarodowych instytucji, które wsparły Ligę, takie, jak WHO czy UNICEF.

Jednak, podobnie jak w przypadku wkładu naturalistycznych reaccionistów, autorka książki *Konflikt: kobieta i matka*, pozostaje ostrożna wobec założeń Ligi, a momentami, możemy dostrzec jej krytyczne nastawienie wobec niektórych postulatów zwolenniczek karmienia piersią. Przede wszystkim, jak twierdzi Badinter, nie można oprzeć się wrażeniu, że Liga niejednokrotnie odwołuje się do podobnych emocji i metod działania jak wszelkiego rodzaju sekty. Ponadto, członkinie Ligi mają skłonność do demonizowania wszystkich tych matczynych zachowań, które nie wpisują się bezpośrednio w „mleczną” ideologię. Najlepszym przykładem (braku zdrowego rozsądku u członkiń Ligi) niech będzie ich twierdzenie, że karmienie piersią ma niepodważalny, ogromny i – co najważniejsze – pozytywny wpływ na inteligencję dziecka. Badinter – starając się dla odmiany zachować w tej kwestii zdrowy rozsądek – podkreśla, że tego typu radykalne poglądy Ligi są nie do zaakceptowania.

BABYCENTRYZM

Wiemy już, jak szkodliwa jest antykoncepcja, sztuczne mleko i pampersy. Wiemy, jak ważne jest naturalne karmienie piersią. Musimy zatem wysunąć wnioski, że dla dobra dziecka (a przy okazji dla wypełnienia ideału macierzyństwa), współczesna kobieta powinna poświęcić wszystko. Dosłownie wszystko. Badinter opisuje istniejący współcześnie paradoks: kobiety poszukują własnej tożsamości, zatracając ją niepostrzeżenie na rzecz całkowitego podporządkowania dziecku. Filozofka pokazuje, jak to się stało, że naturalizm (ekologia, etologia, druga fala feminizmu) oraz działania *La Leche League*, doprowadziły do sytuacji, w której na przełomie XX i XXI wieku, kobiety ponownie powracają do poszukiwania swojej tożsamości, nie

w ramach indywidualizującej, czystej kobiecości, ale esencjalistycznego macierzyństwa.

Badinter pisze o „słodkiej tyranii” obowiązków macierzyńskich, która nie tylko doprowadziła do swoistego regresu kobiet – rozumianego jako odejście od idei równouprawnienia i zastąpienia ideału matriarchatu, pojęciem maternalizmu – ale także, a być może przede wszystkim, do wzmocnienia porządku patriarchalnego. Autorka podkreśla, że wyniesienie dziecka i idealnego macierzyństwa na piedestał świata kobiet, stało się w XX wieku największym sprzymierzeńcem mężczyzn w zachowaniu patriarchalnego *status quo*: „Mężczyźni nie ruszyli nawet małym palcem, aby doprowadzić do tej zmiany modelu macierzyństwa. Najlepszym sojusznikiem męskiej dominacji – wbrew sobie – stało się niewinne niemowlę”²².

Stąd, jak pokazują liczne, przytoczone przez filozofkę statystyki, badania naukowe oraz opinie ekspertów, w dzisiejszym świecie, nierówność między obiema płciami nie tylko jest zauważalna na każdym kroku, ale także coraz częściej wzmacniana i eksponowana. Co najważniejsze, dzieje się tak pomimo wszystkich głoszonych postulatów równości i projektów społecznych oraz politycznych, mających na celu wyrównanie statusu kobiet i mężczyzn. Bowiem mężczyźni wygrali ostatecznie wojnę o równouprawnienie, którą kobiety, pomimo zaangażowania feministek z przełomu XIX i XX wieku, oddały walkowerem. Jak twierdzi Badinter, współcześni mężczyźni zostali w tej wojnie wyłączeni przez zwolenników idei maternalizmu, z cichą (i nieświadomą) pomocą niemowląt.

KOBIETA I MATKA: NA ROZDROŻU

W ocenie Badinter, współczesne kobiety znalazły się w sytuacji nie do pozazdroszczenia, rozdarte między trzema tożsamościowymi sprzecznościami. Po pierwsze, w perspektywie społecznej, macierzyństwo w dzisiejszym świecie prowadzi w większości przypadków do obniżenia statusu społecznego kobiety, choć paradoksalnie, nasza kultura od zawsze podkreślała, jak ważna ze wspólnotowego punktu widzenia jest rola macierzyństwa. Po drugie, współczesne kobiety (nie tylko wspomniane postmodernistki i kobiety nowoczesne, ale również neotradycjonalistki i tradycjonalistki), świadome i wyzwolone, nie obawiają się mówić także o bardziej intymnych i emocjonalnych stronach

²² E. Badinter, *Konflikt: kobieta i matka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 110.

związku, którym jednocześnie nie sprzyja propagowany współcześnie model macierzyństwa w pełni zaangażowanego. Po trzecie i chyba najważniejsze, w kobietach z przełomu XX i XXI wieku zrodził się nowy, wewnętrzny konflikt. Jest to właśnie konflikt tożsamości, który opiera się na wyborze pomiędzy własnym egoizmem (rozumianym w sposób pozytywny, jako indywidualne prawo do samorealizacji, rozwoju i inwestowania w siebie) a wymagającym ideałem macierzyństwa.

Ten trzeci rodzaj wewnętrznego konfliktu u współczesnych kobiet, wydaje się najistotniejszy, zarówno z punktu widzenia autorki, jak i każdej chyba kobiety, która rozważa posiadanie dziecka. I tak, bezpośrednim następstwem tego konfliktu bywa w dzisiejszych czasach świadoma bezdzietność – problem, który również pojawia się w rozważaniach Badinter. Filozofka przedstawia problem świadomej bezdzietności jako kolejny argument na poparcie swojego stanowiska ze wspomnianej już książki *Historia miłości macierzyńskiej*. W książce tej Badinter dokonuje historycznego przeglądu postaw rodzicielskich i stawia tezę, zgodnie z którą, aż do XX wieku macierzyństwo nie przedstawiało żadnej wartości społecznej i moralnej. Filozofka twierdzi, że wychowanie dzieci było postrzegane jako obciążenie finansowe, dlatego też rodzice najczęściej starali się go uniknąć. Ważną rolę odgrywała także płeć dziecka – dziewczynki zawsze były mniej „wartościowe”, ze względu na kwestię posagu i inwestycji w wychowanie oraz wykształcenie. Co jednak najistotniejsze dla Badinter, to nie dzieci były najważniejszym dla kobiet spoiwem rodziny, ale mąż, jako pan i głowa rodu. Macierzyństwo było obowiązkowym dodatkiem, jednak to więź z mężem i obowiązki wobec niego stanowiły sedno kobiecego spełnienia.

Filozofka pisze także o braku wrażliwości „historycznych” matek na wysoką śmiertelność nowonarodzonych dzieci, która była czymś akceptowalnym z punktu widzenia społeczności. Śmierć dziecka była tragedią, ale wydaje się, że wówczas kobiety łatwiej akceptowały ją jako naturalną kolej rzeczy i zdecydowanie szybciej niż współcześnie, otrząsały się one z tej niewątpliwej tragedii. Innymi słowy, Badinter przekonuje, że niższy był historyczny poziom wrażliwości macierzyńskiej i to nie macierzyństwo stanowiło o kobiecości, ale społeczna pozycja żony jako ozdoby swojego męża. Te radykalne twierdzenia zostały poparte także przez francuskiego historyka Jeana-Louisa Flandrin’a²³

²³ Jean-Louis Flandrin – współczesny historyk francuski. Urodził się w Grenoble w 1931 roku, zmarł w roku 2001. Początkowo studiował w Algierii, następnie

w wydanej w 1976 roku książce *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, która ukazała się pod w Polsce pod tytułem *Historia rodziny*: „Oddając dzieci do mamki na wieś, matki z miasta często zachodziły w ciążę regularnie co roku. [...] Śmiertelność dzieci oddanych do mamki stale wzrastała w XVIII wieku – około 1771–1773 r. – umierało 62,5–75% dzieci. W Rouen 90% dzieci umierało u mamek przed ukończeniem pierwszego roku życia. [...] Rodzi się [w Lyonie] 6000 dzieci każdego roku. Ponad 4000 z nich umiera u mamki. Montaigne w XVI wieku nawet już nie pamiętał, ile dokładnie dzieci stracił u mamki, zaś rzemieślnicy, sklepiarze, lyońscy robotnicy doby Oświecenia, którzy przez całe życie małżeńskie płodzili tuzin czy dwadzieścioro dzieci, których większość umierała za ich życia, z pewnością nie odznaczali się większą wrażliwością”²⁴.

Przywołane przez Badinter w *Historii miłości macierzyńskiej* argumenty kwestionujące historyczne znaczenie, a w efekcie także istnienie wrodzonego instynktu macierzyńskiego, przemawiają na rzecz wspomnianego już zjawiska świadomej bezdzietności współczesnych kobiet. Skoro kobiety coraz częściej, świadomie rezygnują z posiadania dzieci, stanowi to niezbitą dowód, że nie odczuwają one presji „instynktu macierzyńskiego”, ergo coś takiego jak „instynkt macierzyński” po prostu nie istnieje. Macierzyństwo nie jest zatem istotą kobiety, ale pytaniem, które można rozważać i na które istnieje także negatywna odpowiedź.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące problemu kobiecej tożsamości, Badinter stawia pytanie: jak to się dzieje, że we współczesnych, oświeconych i dojrzałych społeczeństwach, kobiety, które rozważają argumenty „za” i „przeciw” macierzyństwu, które biorą pod uwagę świadomą bezdzietność, bardziej niepokoją społeczność niż te, które rodzą bez zastanowienia? Oczywiście, należy podkreślić, że pytanie to ma charakter prowokujący i otwarty, a Badinter stawia ja raczej jako impuls do dalszego namysłu nad kwestią macierzyństwa i jego roli we współczesnym świecie.

przeniósł się do Paryża, gdzie w 1956 roku uzyskał dyplom historyka. Od 1981 roku pracował jako emerytowany profesor na uniwersytecie *Paris VIII-Vincennes*. W swoich badaniach zajmował się historią życia domowego, rodziny oraz seksualności człowieka. W latach siedemdziesiątych rozpoczął badania nad historią smaku i praktyk żywieniowych. Dlatego nazywa się go współcześnie ojcem dzisiejszej generacji francuskich badaczy historii żywienia.

²⁴ J. L. Flandrin, *Historia rodziny*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998, s. 240–243.

Według filozofki, jedno jest absolutnie pewne: potrzebujemy dziś nowej definicji kobiecości. Kryzys tożsamości spowodował tak daleko idące zmiany w postrzeganiu współczesnej kobiety, że stosowanie starych schematów, narzędzi czy określeń jest już dzisiaj niewystarczające do określenia istoty kobiecości. Nowa definicja, powinna, mimo wszystko, wziąć pod uwagę kwestię macierzyństwa, ponieważ, jak pisze Badinter, nie da się już dziś zlekceważyć stanowiska naturalistów i maternalistów. Niemniej jednak należy w sposób mniej radykalny potraktować jego znaczenie dla całej, istotowej tożsamości współczesnej kobiety. Niewątpliwie trzeba także zrewidować wysoki status przyznawany pojęciu instynktu macierzyńskiego, który, według autorki, pozbawiony jest znaczeniowego sensu. Definicja ta powinna również uwzględnić fakt, że posiadanie dziecka nie jest już czynnikiem koniecznym do osiągnięcia przez kobietę tożsamości, jak chcieliby tego naturaliści, a także (nie ma co ukrywać!) mężczyźni.

KWESTIA NA PRZYSZŁOŚĆ

Rozważania Badinter zawarte w książce *Konflikt: kobieta i matka* są niewątpliwie ważnym głosem współczesnej feministki w trwającej debacie dotyczącej tożsamości kobiety, która znajduje się między młotem egoizmu a kowadłem macierzyństwa. Wydaje się, że autorka pozostaje umiarkowanie krytyczna wobec wielu spośród dominujących obecnie opinii na temat maternalizmu, instynktu macierzyńskiego czy roli kobiety jako matki. Krytyka ta dotyczy także samych kobiet – nie tylko radykalistek z *La Leche League* – ale także tych wszystkich, które w sposób bezrefleksyjny godzą się dzisiaj na zdefiniowanie swojej kobiecości przez pryzmat posiadania dziecka.

Jako duchowa spadkobierczyni europejskiej „matki” feminizmu – Simone de Beauvoir – Badinter przedstawia kryzys kobiecej tożsamości, jako jeden z najbardziej znaczących problemów współczesnej myśli feministycznej. De Beauvoir była przekonana, że kobiety z konieczności będą musiały nie tylko podjąć wysiłek poszukiwania własnej, niezależnej tożsamości, ale przede wszystkim, że jej ustanowienie jest projektem możliwym do realizacji. Można zatem postawić pytanie, czy dziś, ponad pół wieku po publikacyjnej premierze *Drugiej płci*, kobiety faktycznie uporały się z kwestią samookreślenia? Wydaje się, że odpowiedź w duchu rozważań Badinter jest negatywna. Bowiem na początku XXI wieku kobiety nadal zmagają się z problemem własnej tożsamości, targane sprzecznymi emocjami i rozdarte pomiędzy nowo-

czesnym indywidualizmem skupionym wokół idei niezależnego samorozwoju każdej jednostki ludzkiej a ideologiami wysuwanymi przez współczesnych naturalistów, wspieranych macierzyńską propagandą *La Leche League*.

Nie bez powodu Badinter pisze zatem o (kolejnym?) kryzysie kobiecej tożsamości. Kryzys ten wydaje się zjawiskiem szczególnie trudnym do przezwyciężenia, ponieważ, jak twierdzi francuska filozofka, tym razem to kobiety doprowadziły do sytuacji, w której starają się szukać swojej tożsamości w odniesieniu do ideału zaangażowanego macierzyństwa. W dzisiejszym świecie, miejsce mężczyzny jako punktu odniesienia, zajęło dziecko, będące dla współczesnej kobiety zarówno największym błogosławieństwem, jak i wymagającym wielu poświęceń wyzwaniem. Zaangażowane macierzyństwo, propagowane przez naturalizm i Ligę Mleczną, stanowi dziś sedno problemu kobiecej tożsamości. Dlatego Badinter postuluje ponowną refleksję nad istotą kobiecości, która pozwoli na rozwiązanie tytułowego konfliktu pomiędzy kobietą (niezależnym bytem, świadomie rozpoznającym swoją istotę bez konieczności zewnętrznych odniesień) a matką (kobietą definiującą samą siebie w odniesieniu do ideału macierzyństwa). Pożądanym efektem tej refleksji będzie nowa definicja kobiecości, uwzględniająca pluralizm poglądów na kobiecą naturę, wypracowanych przez kolejne pokolenia, ale stroniąca jednocześnie od ponownego określenia istoty kobiety „w stosunku do”: mężczyzny, macierzyństwa czy biologicznych uwarunkowań płci. Tak scharakteryzowany punkt dojścia obecnych rozważań na naturę kobiecości niesie ze sobą wiele trudności, lecz, jak twierdzi Badinter, kobiety XXI wieku muszą podjąć to wymagające wyzwanie, wierząc, podobnie jak wierzyła de Beauvoir, że ostatecznie jest to projekt możliwy do realizacji.

KONTROWERSYJNA FEMINISTKA?

Badinter uważana jest powszechnie za jedną z najbardziej kontrowersyjnych i aktywnych przedstawicielek liberalnego feminizmu. Wobec wszelkiej krytyki, na jaką narażone są obecnie poglądy francuskiej feministki, należy podkreślić, że podobne, liberalne myślenie nie jest nowością w historycznej refleksji nad kobietami i kwestią ich tożsamości. Bowiem liberalny feminizm jest uważany za najstarszy nurt całego ruchu feministycznego, którego początki datuje się już na koniec XVIII wieku²⁵.

²⁵ Właściwy feminizm rozwijał się od przełomu XVII i XVIII wieku, choć, jak twierdzą historycy, ślady tego rodzaju myślenia można znaleźć również we wszystkich

Liberalny feminizm dąży do maksymalnej emancypacji kobiet przez wprowadzenie niezbędnych reform społecznych oraz zmian w prawie, które mają stać się podstawą do zmiany mentalności ludzi, w szczególności samych kobiet. Według opinii wielu badaczy, liberalny charakter miała przede wszystkim pierwsza fala feminizmu²⁶. Postulaty pierwszofalowych liberalnych feministek dotyczyły głównie zmian w prawie małżeńskim oraz skupiały się wokół kwestii własności osobistej, edukacji, pracy oraz praw wyborczych. Po osiągnięciu swoich celów na początku XX wieku, feminizm pierwszej fali znacząco osłabł i ustąpił miejsca nowym postulatом, propagowanym przez drugą falę.

Wspomniana już wcześniej druga fala feminizmu, opierała się przede wszystkim na krytyce liberalnych ideałów i nazwana została feminizmem radykalnym. Radykalne feministki wskazywały na słabość postulatów liberalnych wykazując rozczarowanie dotychczasową walką o równouprawnienie. Należy jednak podkreślić, że jedna z czołowych myślicielek drugiej fali, Betty Friedan²⁷, w wydanej w 1963 roku *Mis-*

wcześniejszych epokach. Początki feminizmu sięgają czasów Rewolucji Francuskiej (czyli lat 1789–1799) i powstania w 1791 roku *Deklaracji Praw Kobiety i Obywatelki*, którą na wzór *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* wydała Olimpia de Gouges (głoszenie feministycznych poglądów przyplaciła ona ścięciem na szafocie!). Rok później, w 1792 roku, Mary Wollstonecraft wydała *Wolanie o prawa kobiety*, dzieło, w którym postulowała równość polityczną i edukacyjną dla kobiet i mężczyzn. Jednak za pierwszą feministkę w historii uznaje się dzisiaj Christine de Pisan, pisarkę francuską z XIV wieku, która opowiadała się przeciwko dominacji mężczyzn w społeczeństwie, mizoginii, a także czynnie promowała udział kobiet w nauce, polityce i sztuce. Feminizm przekształcił się w masowy ruch dopiero w wieku XIX. Z dzisiejszej perspektywy, mówi się o trzech falach feminizmu, które różniły się głównymi postulatami oraz sposobem definiowania równouprawnienia kobiet i kierunku ich emancypacji.

²⁶ Mianem „pierwszej fali feminizmu” zwykło się określać okres walki europejskich i amerykańskich kobiet o równouprawnienie, pod koniec XIX i na początku XX wieku. Nurt ten miał charakter wybitnie liberalny i stawiał sobie za cel zmiany w systemach prawnych, a przede wszystkim przyznanie praw wyborczych kobietom. Z nurtem tym związana była działalność sufragystek (z łac. *suffragium* – głos wyborczy), działaczek społecznych walczących o prawa kobiet za pomocą metod obywatelskiego nieposłuszeństwa. Głównymi przedstawicielkami tego okresu feminizmu były: Lucretia Coffin Mott, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone i Susan B. Anthony, a ich bezpośrednimi, duchowymi prekursorami byli John Stewart Mill oraz jego żona, Harriet Taylor Mill. Nazwa „pierwsza fala” została nadana w latach siedemdziesiątych XX wieku, przez feministki określające się jako „druga fala feminizmu”.

²⁷ Betty Friedan (Bettye Naomi Goldstein) urodziła się w 1921 roku w Peorii (stan Illinois), zmarła tamże w 2006 roku. Żydowska feministka nurtu liberalnego, w ramach drugiej fali feminizmu, działaczka społeczna i pisarka. Współzałożycielka Narodowej Organizacji Kobiet (NOW), pierwszej i największej organizacji femini-

tyce kobiecości, dokonała kompleksowego opracowania najważniejszych postulatów feminizmu liberalnego, przyczyniając się tym samym do jego rozpowszechnienia w drugiej połowie XX wieku.

Liberalne poglądy Friedan oscylują wokół zagadnień ważnych także dla Badinter. Obie filozofki zajmują się bowiem problemem kryzysu kobiecej tożsamości, czyli kobiety rozdartej pomiędzy rolę matki a nowoczesną, wyzwoloną kobietą niezależną. Friedan jako jedna z pierwszych feministek zakwestionowała patriarchalne i maternalistyczne ideały, odbierające kobietom możliwość spełnienia innego niż jako matka i żona. Myślicielka ta podkreślała, że kobiety nie muszą wstydzić się własnych potrzeb i ambicji oraz mieć poczucia winy z powodu świadomego wyboru bezdzietności. „Mistyka kobiecości” zamykająca tożsamość kobiety w ramach macierzyństwa i „bycia żoną”, może zostać przewyciężona, dzięki satysfakcjonującej pracy zawodowej i społecznej edukacji nie tylko samych kobiet, ale także mężczyzn.

Friedan, która zmarła w 2006 roku, pod koniec swojego życia, miała świadomość, że zmiany w prawie pracy i powszechnej edukacji nie przyniosły jednak oczekiwanych zmian. Wydaje się, że myślicielka ta dostrzegła, podobnie jak Badinter, że zdobycze naturalistów i Ligi Mlecznej nie pozostały bez znaczenia dla sytuacji współczesnych kobiet. Obie filozofki wskazują, że dzisiejsze kobiety zostały osaczone z dwóch stron, co wcale nie przyczyniło się do ugruntowania ich niezależnej od czynników zewnętrznych tożsamości. Przeciwnie, kobiety przełomu XX i XXI wieku obciążone są podwójnie: pracą zawodową i możliwościami samorozwoju oraz pracą w domu i ideałem zaangażowanego macierzyństwa.

To podwójne „zniewolenie” tożsamości kobiet, skłoniło obie myślicielki, do poszukiwania nowego rozwiązania i próby kompleksowego zdefiniowania współczesnej kobiety. Badinter postuluje definicję wielowymiarową, uwzględniającą naturalizm, lecz unikającą równocześnie jednostronności określania kobiet „w stosunku do”. Friedan, kładzie szczególny nacisk na zdefiniowanie potrzeb właściwych każdej z płci i zaprasza także mężczyzn do dialogu na temat kobiecej tożsamości. Daleka jest jednak od historycznych form patriarchy – Fridan opowiada się raczej za włączeniem mężczyzn w sferę prywatną, rezerwowaną tradycyjnie dla kobiet. Zabieg ten ma na celu nie tylko wyrów-

stycznej w Stanach Zjednoczonych, walczącej w imieniu kobiet o równe płace i dostęp do awansu, a także o prawo do aborcji oraz uczciwe urlopy macierzyńskie.

nanie statusu obu płci w ramach sfer prywatnej i publicznej, ale przede wszystkim pozwoli na „odciążenie” współczesnych kobiet. Będą one mogły spełniać się w roli matki i pani domu, ale także kobiety pracującej, niezależnej i realizującej się również w sferze publicznej.

Czy zatem słuszne są opinie tych, którzy twierdzą, że liberalne poglądy Badinter dotyczące kobiecej tożsamości są kontrowersyjne? Nurt liberalnego feminizmu, tak głęboko zakorzeniony w całej historii myślenia feministycznego, często oskarżany jest o skupianie się na formalnych gwarantach równości, które nie mają potem przełożenia na rzeczywistość. Stąd pojawiają się także oskarżenia dotyczące powierzchowności tego rodzaju działań. Przedstawicielki nowoczesnych nurtów feministycznych, takich jak feminizm czarny czy kulturowy, uważają, że liberalne feministki pokroju Badinter czy Friedan nie dostrzegają głębszych przyczyn aktualnej nierówności między płciami. Nierówności rasowe czy klasowe nie odgrywają bowiem głównej roli w myśleniu liberalnych filozofek. Wydaje się, że ich poglądy aspirują do statusu uniwersalnych, czyli takich, które dotyczą wszystkich kobiet, niezależnie od ich społecznego czy rasowego pochodzenia. Liberalny feminizm podkreśla raczej indywidualizm i niezależność każdej jednostki ludzkiej, wskazując na jej tożsamościową autonomię i rozumność.

Liberalnym feministkom, zatem również Badinter czy Friedan, zarzuca się niejednokrotnie, że starają się one upodobnić kobiety do mężczyzn, którzy tradycyjnie postrzegani byli jako płęć autonomiczna, posiadająca niezależną od czynników zewnętrznych tożsamość. Kontrowersyjność tego rodzaju myślenia liberalnego najczęściej sprowadza się do pytania, czy kobiety rzeczywiście pragną dzisiaj takiej właśnie „męskiej” tożsamości?²⁸ Czy popularność myślenia naturalistycznego i międzynarodowy zasięg ideałów *La Leche League* nie świadczą o tym, że kobiety wbrew pozorom pragną tradycyjnego podziału ról?

Krytycy Badinter i całego nurtu liberalnego feminizmu, podkreślają, że być może, to właśnie naturalistyczne i maternalistyczne postulaty wychodzą obecnie naprzeciwko oczekiwaniom większości współczesnych kobiet. Tymczasem feminizm liberalny zdaje się promować ideały równości i autonomii tożsamościowej kobiet, które nie znajdują, niestety, odzwierciedlenia w rzeczywistości. Jak twierdzą krytycy, pomimo starań Badinter i innych liberalnych feministek, kobiety nadal czują się

²⁸ R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 50–61.

zagubione w świecie możliwości osobistego rozwoju, który jednocześnie kładzie coraz większy nacisk na zaangażowane i odpowiedzialne macierzyństwo.

Badinter oraz Friedan nie ignorują jednak tych krytycznych głosów, biorąc pod uwagę olbrzymi wpływ myślenia naturalistycznego i maternalistycznego. Obie filozofki są świadome faktu, że to kobiety zgotowały sobie taki los i dlatego ze zdwojoną siłą muszą na nowo rozpocząć poszukiwania własnej tożsamości. Liberalne poglądy obu myślicielek nie są zatem tak kontrowersyjne, jakimi mogłyby się wydawać pobieżnym badaczom tematu tożsamości współczesnych kobiet. Owszem, w szczególności Badinter podkreśla, że to kobiety głównie ponoszą odpowiedzialność za obecny tożsamościowy kryzys, ale jednocześnie twierdzi, że tylko one same mają wystarczającą siłę i determinację, aby na nowo określić swoją, niezależną od czynników zewnętrznych, tożsamość.

ABOUT WOMEN AND MOTHERS. ELISABETH BADINTER
ON THE CRISIS OF FEMININE IDENTITY

Summary

The work considers the problem of feminine identity in the contemporary world. Modern discussion about feminine identity is still alive and led by most active feminists. One of them is Elisabeth Badinter, a French feminist, historian and professor of philosophy at the *École Polytechnique* in Paris. Her standpoint is called liberal feminism and it accepts all the achievements of modern naturalism and the pro-maternity organization of *La Leche League*. Badinter's main contention is that women themselves are responsible for the crisis of their feminine identity. Presenting this radical statement, the work shows various roots of feminist philosophy, indicating in particular the existentialist thought of Simone de Beauvoir, who was the first to speak about an independent feminine identity. In addition, it is crucial to compare Badinter with another modern liberal feminist, Betty Friedan, with a view to showing that the problem of feminine identity is essential in modern feminist philosophy.

Natalia Anna Michna

JACEK BRECZKO

(Białystok)

CZTERY ODMIANY EMPATII

W artykule podjęty zostanie problem empatii z perspektywy etycznej, a nie psychologicznej. Pojęcie „empatii” wywodzi się z greckiego słowa *empátheia*, które z kolei jest połączeniem dwóch terminów; *em*, czyli „w” oraz *pathos*, czyli uczucie. Ale, uwaga, nie dowolne uczucie, ale uczucie wzniosłe, nacechowane zwykle smutkiem i cierpieniem, związane z tragizmem. Rzec można, że *pathos* to cierpienie powiązane ze wzniosłością. Takie wzniosłe uczucie prowadzi w tragedii greckiej do *katharsis*, czyli do duchowego oczyszczenia¹. Wniknięcie zatem (owo „em” w *empátheii*) w takie wzniosłe cierpienie rodzi uszlachetniającą przemianę duchową. W samej więc etymologii tego pojęcia, w źródłosłowiu „empatii”, odkrywamy niezwykłą głębię treści. Powtórzmy: współczucie w cierpieniu, powiązane ze wzniosłością, prowadzące do oczyszczenia.

Do nauki pojęcie to wkroczyło stosunkowo późno; w XIX wieku było używane przez niemieckich estetyków jako *Einführung*, na początku XX wieku zaczęli się nim posługiwać również psychologowie i w tej odmianie trafiło do angielskiego; psycholog Edward Titchener – na kilka lat przed pierwszą wojną światową – przetłumaczył *Einführung* jako *empathy*. I owo *empathy* stało się podstawą ukucia polskiego terminu „empatia”. Termin ten odbył zatem długą wędrówkę; rozpoczął

¹ Warto zauważyć, że coś podobnego występuje nie tylko w tragedii greckiej, ale i w chrześcijaństwie: oto Syn Boga, który cierpiał, aby uratować ludzkość. Chrześcijaństwo „żywi się” empatią wobec tego nadzwyczaj wzniosłego cierpienia, co prowadzi do oczyszczenia (*katharsis*). To wczuwanie powtarza się w roku liturgicznym (stopniowo narastając i kulminując się w „Drodze Krzyżowej” i wielkanocnym czytaniu o śmierci Jezusa).

ją w Grecji, przeniósł się następnie do niemieckiego, stamtąd trafił do angielskiego, z angielskiego zaś do polskiego. Zrobił też zawrotną karierę; nie tylko stał się w nauce terminem interdyscyplinarnym, ale też wkroczył do języka potocznego i do publicystyki. Można nawet odnieść wrażenie, że empatia bywa traktowana (zwłaszcza w publicystyce) jako panaceum na wszelkie dolegliwości naszych czasów, a w każdym razie jako główny lek. Można też odnieść wrażenie, że mówi się o niej tak dużo właśnie dlatego, że jej brakuje (jakby samo mówienie, niczym zaklęcie, miało ją powołać do życia). Owa popularność „empatii” spowodowała, że namnożyło się jej definicji i odmian. Chciałbym się ograniczyć do głównego – moim zdaniem – podziału.

Empatię można mianowicie podzielić na poznawczą i emocjonalną. W tej pierwszej wnikamy w świat wyobrażeń i poglądów innego człowieka, próbujemy spojrzeć na świat „jego oczami”, próbujemy „zasymilować w sobie” jego światopogląd; może to zresztą dotyczyć nie tylko innego człowieka, ale też wizji świata zawartej w innej kulturze. Kiedy zaś spoglądamy na świat oczami innego człowieka (lub innej kultury) – czyli udatnie ćwiczymy ten rodzaj empatii – nasz punkt widzenia przestaje być absolutny; potrafimy się niejako zrelatywizować². To z kolei prowadzi nas to do pojęcia „tolerancji”, które – podobnie jak empatia i nierzadko w powiązaniu z nią – robi obecnie zawrotną karierę. Kiedy bowiem, powtórzmy, potrafimy spojrzeć na świat oczami innego człowieka lub innej kultury, nasz punkt widzenia przestaje być ostateczny, bezdyskusyjny; stajemy się przeto mniej zadufani w siebie, bardziej otwarci. Skłonni jesteśmy nie tylko wytrzymać, ścierpieć (łac. *tolerare*) inny punkt widzenia (tak zwana „tolerancja negatywna”), ale też polubić go, chronić; cieszyć się różnorodnością światopoglądów, kultur i religii w ludzkim świecie (tzw. tolerancja pozytywna). Zauważmy jednak ku przestrodze – mimo że tolerancja, owa siostra empatii poznawczej, nie jest tematem tej rozprawki – że kiedy staje się ona skrajna,

² Odnotujemy na marginesie, że nasza cywilizacja (najpierw europejska, a potem zachodnia) jest chyba jedyną, która wydała ze swego łona radykalnych krytyków. Jest to zatem cywilizacja, która potrafi spojrzeć na siebie krytycznie, niejako z zewnątrz; posiada więc w swoich zasobach „empatii poznawczą” wobec innych cywilizacji. Początek tej tendencji to relatywizm kulturowy sofistów, następnie krytycyzm oświeceniowy (wspomnijmy *Listy perskie* Monteskiusa, który patrzy na Europę niczym Pers, dostrzegając – z tego zewnętrznego punktu widzenia – różne jej wady i śmieszności). Ów krytycyzm w pewnej dawce jest niewątpliwie zdrowy, służy bowiem naprawie i rozwojowi. Kiedy jednak przeradza się w krytycyzm radykalny, totalny, staje się – wolno podejrzewać – szkodliwy. Cywilizacja sama produkuje wtedy bowiem swoich fanatycznych przeciwników, wrogów wewnętrznych.

a przeto pozbawiona granic, prowadzi do utraty kształtów przez podmiot (człowiek opanowany ideą bezgranicznej tolerancji traci kręgosłup moralny i estetyczny, zaczyna przypominać kameleona bądź Zelig). Co więcej, prowadzi ona do znieczulicy. Taki ktoś toleruje wszystko, zwalcza tylko przeciwników tolerowania wszystkiego, a zatem przeciwników jakichkolwiek hierarchii ideałów, światopoglądów, kultur, kultów. Jeśli zaś uznać, że nie wszystkie ideały są sobie równe (nazizm i komunizm to też były ideały), że nie wszystkie światopoglądy są równie trafne (wspomnijmy choćby światopoglądy oparte na geocentryzmie), że nie wszystkie kultury są równie tolerancyjne (np. barbarzyński stosunek Spartan do słabych i kalekich noworodków), że nie wszystkie kultury są godne pochwały (np. kult Balla nakazujący składać w ofierze bogu pierwotne dzieci), to uparte odrzucanie rozróżniania i tworzenia hierarchii, powoduje rodzaj „ślepoty na zło” i skutkuje znieczulicą (główny argument: „dla nich to jest dobre, piękne i prawdziwe”, „nie mamy więc prawa oceniać, a tym bardziej się wtrącać”). Tolerancji nie należy zatem zaliczać do wartości absolutnych (im jej więcej, tym lepiej), ale do wartości podpadających pod Arystotelesowską kategorię „złotego środka”: za mało źle i za dużo niedobrze.

Wróćmy jednak do głównego wątku. Omówiliśmy empatię poznawczą. Czas teraz zająć się empatią emocjonalną. Polega ona na wczuciu się w emocje, uczucia innego człowieka; na „zasymulowaniu w sobie” jego uczucia, a nie poglądów. Jest ona bliska etymologicznemu sensowi tego słowa i od tej pory nią będziemy się zajmowali. Owa empatia jest – rzecz można – zwieńczeniem pewnej specyficznej ludzkiej umiejętności (a jeśli ktoś woli bardziej tradycyjne określenie – cechą natury ludzkiej). Skoro mowa o zwieńczeniu, należy pokazać gradację, czyli też niższe stopnie. Wyobraźmy więc sobie następujące „poziomy uczucia” wobec – na przykład – bezdomnego:

Smutno mi, kiedy o nim myślę.

Żal mi go.

Współczuję mu.

Współodczuwam z nim.

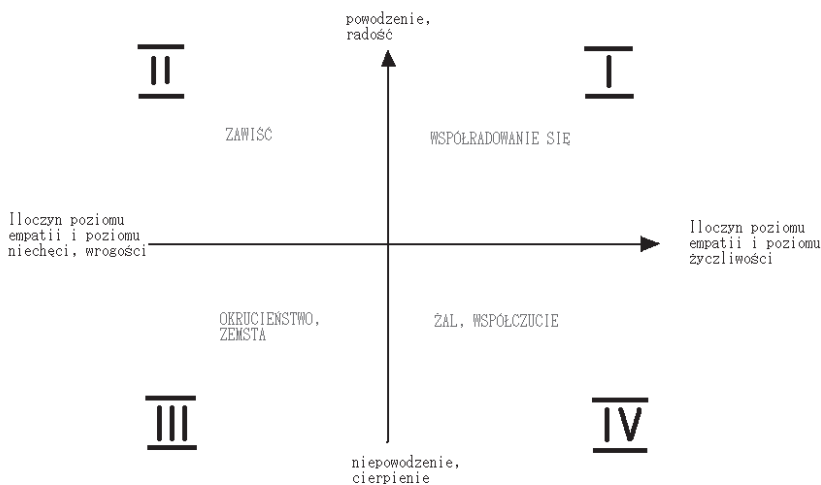
Mam wobec niego empatię.

Mamy tu do czynienia z przejściem od uczuć pasywnych („smutno mi, kiedy o nim myślę”, „żal mi go”), przez pewien ślad aktywności (o tyle, o ile „współczuję mu” różni się od „żal mi go”), do uczuć aktywnych (dwa ostatnie). Z tym, że „współodczuwam z nim” jest

uczuciem spontanicznym (spontanicznie wnikam w jego wnętrze), natomiast „mam wobec niego empatię” cechuje aktywne, świadome, „intencjonalne” wniknięcie we wnętrze bliźniego. I tutaj niespodzianka, skoro jest świadome, nie musi być powiązane z życzliwością. Jest rodzajem techniki, świadomej działalności i świadomej umiejętności. W przypadku bezdomnego, człowiek obdarzony empatią, ale nie sympatią, mógłby chyba – bez popadania w sprzeczność – powiedzieć: „Potrafię postawić się w jego sytuacji, ale mi go nie żal”. Może bowiem wyobrazić sobie, jak czuje się bezdomny, ale uznać, że „sam jest sobie winien” i nie odczuwać żalu; przeciwnie, odczuwać satysfakcję: „dobrze mu tak!”. Pomijam tutaj moralną trafność takich konstatacji.

Skoro empatia jest aktywnym i świadomym wnikaniem w uczucia innego człowieka, i skoro nie musi być – w związku z tym – „automatycznie” powiązana z życzliwością, można odróżnić empatię wrogą, powiązaną z niechęcią do tego, w uczucia którego wnikamy i empatię życzliwą, powiązaną z sympatią do tego, w uczucia którego wnikamy. Mamy tu zresztą pewne kontinuum, od empatii nienawistnej, przez wrogą, nieżyczliwą, do życzliwej i miłosnej. Tę pierwszą, dla uproszczenia, będę nazywał empatią negatywną, tę drugą zaś empatią pozytywną (uwzględniając również nasilenie tej „negatywności” i „pozytywności”). Co więcej, uczucia innego człowieka mogą być związane z jakimś powodzeniem w życiu – wtedy uczuciem, w które wnikamy, jest radość; oraz związane z jakimś niepowodzeniem w życiu, wtedy uczuciem, w które wnikamy jest smutek, cierpienie. Stąd zaś kolejne kontinuum: od euforii, przez radość, zadowolenie, do smutku, cierpienia i rozpacz. Kiedy nałożymy na siebie te dwa kontinua, otrzymamy plastyczne zobrazowanie zagadnienia.

Empatia jest relacją. Warunkiem zaistnienia empatii jest zatem podwójność (do empatii, jak do tanga, „trzeba dwojga”; czującego i współodczuwającego). Stąd ów dwoisty „układ współrzędnych”. Oś pionowa to czujący, oś pozioma to współodczuwający. Im niżej na osi pionowej, tym większy smutek, rozpacz; punkt zero to brak uczuć; powyżej punktu zero – zadowolenie, radość (im wyżej, tym większa). Rozkład wartości na osi poziomej jest bardziej skomplikowany, odpowiada bowiem iloczynowi poziomu empatii oraz poziomu sympatii bądź antypatii. Chciałem w ten sposób uwzględnić nie tylko poziom antypatii bądź sympatii (im dalej w lewo, tym większa niechęć, aż do „zapięklej nienawiści”; punkt zero, to brak uczuć; im dalej w prawo, tym większa sympatia, aż do „euforycznej miłości”), ale też poziom – szczególnie nas tu interesującej – empatii; albowiem, co oczywiste, ludzie różnią



się zdolnością – czy też umiejętnością – wnikania w uczucia innego człowieka. Im zatem silniejsze uczucie („dodatnie” lub „ujemne”) i im większa empatia, tym większy iloczyn i tym miejsce bardziej oddalone na prawo od zera (w przypadku uczucia „dodatniego”) lub na lewo od zera (w przypadku uczucia „ujemnego”). W tle zawarta jest tu prosta intuicja, że ktoś bardzo życzliwy o małej empatii i ktoś umiarkowanie życzliwy o wysokiej empatii jest skłonny do podobnych zachowań (na przykład, pomijając inne okoliczności, do ofiarowania żebrakowi jednakowej jałmużny). Skoro mamy do czynienia z iloczynem, poziom zero to nie tylko brak emocji, ale też brak zdolności do empatii, albo zarazem jedno i drugie (mnożenie przez zero daje zero). W punkcie zero znajdują się więc zapewne wszystkie zwierzęta (brak zdolności do empatii) oraz ewentualne cyborgi (brak uczuć).

Skupmy się teraz na poszczególnych „ćwiartkach” tego układu współrzędnych. Zacznijmy od „jedynki”. „Czującemu” w życiu się powiodło, odczuwa radość; „współodczuwający” zaś ma wobec niego przychylne nastawienie (ma wobec niego sympatię, lubi go, kocha). Jakie zatem uczucie będzie „panowało” w pierwszej ćwiartce?

– „Współradowanie się”³.

Owo „współradowanie” będzie tym silniejsze, im radość „czującego” jest większa oraz im sympatia (wobec niego) pomnożona przez po-

³ Czyżby uczucie to było na tyle rzadkie w naszej ojczyźnie, że trzeba się uciekać w polszczyźnie do neologizmu, aby je opisać?

ziom empatii u „współodczuwającego” będzie większa. Warto jednak zauważyć, że nierzadko bywa tak, że kiedy bliźniemu bardzo dobrze się dzieje, nasza sympatia wobec niego zaczyna spadać; co zapewne wiąże się z pewnymi mrocznymi stronami ludzkiej natury. Osiąganie wysokich rejestrów we „współradowaniu się” jest więc – z natury rzeczy – dosyć trudne (nie zaprawiajmy jednak gorzkimi uwagami opisu tej najjaśniejszej ćwiartki naszego wykresu).

Przejdźmy do „ćwiartki” drugiej. „Czującemu” w życiu się powiodło, raduje się, jest szczęśliwy, a „współodczuwający” go nie lubi, a nawet nienawidzi; ma też zdolność do empatii, potrafi wyobrazić sobie ten stan radości. Jakie zatem uczucie będzie panowało w tej „ćwiartce”?

– Zawiaść.

Należy podkreślić, że zawiść ma w swoim składzie (jako element konieczny) empatię negatywną (nienawistną). Zwierzęta wszak nie odczuwają zawiści, trudno – jak celnie zauważył Kołakowski – wyobrazić sobie sytego niedźwiedzia, który wrywałby innemu niedźwiedziowi upolowaną rybę. Im zatem lepiej potrafimy „wniknąć” w cudzą radość i życiowe powodzenie oraz im większą niechęć żywimy wobec owego szczęśliwca, tym poziom zawiści jest wyższy. Rośnie on również, co oczywiste, wraz ze skalą owego powodzenia i radości.

Pozwolę sobie na garść uwag o tym niepięknym uczuciu. Zawistnik nierzadko próbuje swoją zawiść owinąć w kategorię sprawiedliwości, próbuje w oczach innych występować jako wojownik słusznej sprawy, ale i tak ludzie błyskawicznie pojmują „o co chodzi” i zawistnik staje się postacią komiczną. Jest on zarazem postacią groźną; jego aktywność często łączy się z pomówieniami, z donosami, a nade wszystko z „psuciem” i „kruszeniem” więzi społecznych. Zawistnik zatem to postać śmieszna i straszna zarazem („i śmieszno, i straszno” – jak mawiają Rosjanie). W Polsce zawiść podobno rozrasta się wyjątkowo bujnie; Janusz Głowacki pisał – cytuję z pamięci – o słynnej w świecie polskiej zawiści. Do żelaznego zaś kanonu „dowcipów narodowych” należy dowcip o polskim piekle, w którym nie ma strażników, bo uciekinierzy są ściągani z powrotem do kotła przez zawistnych współziomków. Zawiść jest przeto uczuciem niszczącym, destrukcyjnym. Jest rodzajem czarnej chmury, która – rozrastając się w naszym umyśle – zasłania słońce i uniemożliwia „współradowanie się z bliźnimi”. Wyrzuca nas zatem z radosnej „pierwszej ćwiartki” powyższego wykresu i zamurówuje w mrocznej „ćwiartce drugiej”. Ludzie opanowani przez za-

wieść, zatruwają życie nie tylko innym, ale i sobie. Uczeń Sokratesa, Antystenes, ujął to dosadnie; zawiść jest jak rdza, która zżera tego, kto ją w sobie nosi. Odnotujmy na zakończenie tych uwag, że zawiść jest uczuciem – by tak rzec – fundamentalnie antychrześcijańskim (co nie znaczy, że nie występuje wśród chrześcijan). Jest na antypodach chrześcijańskiej wrażliwości etycznej. Jest bowiem nienawiścią, a nie miłością, „podszyta”.

Podobnie rzecz ma się z trzecią ćwiartką. Tym razem nienawiść, niechęć do bliźniego styka się nie z jego powodzeniem i radością, ale z cierpieniem. Ujmijmy to precyzyjnie. „Czujący” doznał w życiu jakiegoś niepowodzenia, jest smutny, jest w rozpacz, cierpi (psychicznie bądź fizycznie, albo i tak, i tak), a „współodczuwający” go nie lubi, nienawidzi, to jego wróg najgorszy i potrafi wyobrazić sobie, jak cierpi (czyli ma weń „wgląd empatyczny”). Ktoś zatem cierpi, a ktoś inny raduje się z jego cierpienia. Jakie uczucie panuje w trzeciej ćwiartce?

– Okrucieństwo, nierzadko powiązane z zemstą.

Klimat „etyczny” panujący w tej ćwiartce jest odwrotnością etosu lekarskiego. Jest to ćwiartka nie tych, którzy walczą z bólem i cierpieniem, ale tych, którzy temu cierpieniu „kibicują” lub wręcz to cierpienie świadomie i z radością zadają; to zatem ćwiartka mścicieli, katów i oprawców.

U ludzi łagodnych i szlachetnych może pojawić się wątpliwość, czy taka sytuacja w ogóle jest możliwa. Czy człowiek – potrafiący wnikać w uczucie innego człowieka, a zatem zdolny do empatii – może cieszyć się, że inny człowiek cierpi? Tak, taka sytuacja jest możliwa; co więcej, często spotykana. Dajmy kilka przykładów. Najpierw niezwykle wyrazisty i barwny, choć literacki. Przypomnijmy sobie scenę tortur z *Pana Wołodyjowskiego*; wachmistrz Luśnia nadziewa na pal Azję Tuchajbejowicza i dba o to – wczuwając się w cierpienia ofiary – aby kaźń trwała jak najdłużej („– Ruszaj! A powoli”). Przypomnijmy sobie łacińską sentencję, która była pewnym podsumowaniem pogańskiej mentalności rzymsko-antycznej: „zemsta jest rozkoszą bogów”. Podobnie zresztą u barbarzyńców: *Quid viro forti suavius quam vindicta manu querere?* (Czyż jest coś bardziej rozkosznego dla silnego męża niż zemsta? – miał rzekomo zauważyć Attyła, wódz Hunów.) Weźmy surowego Tertuliana, który wyznawał, że będzie patrzył na torturowanych w piekle „nienasyconym wzrokiem”, weźmy też łagodnego Błażeja Pascala, który notował, że Bóg się śmieje, gdy widzi jak złoczyńcy

do piekła spadają. Przypomnijmy na koniec – przeskakując ponownie kilka stuleci i zmieniając radykalnie kontekst etyczny – jak Józef Stalin wyobrażał sobie (podobno) szczęście: „Zaplanować artystyczną zemstę na wrogu, wykonać ją co do joty, a następnie pójść do domu i położyć się spokojnie spać”. Czy Stalin był pozbawiony zdolności empatii? Aby zaplanować „artystyczną zemstę”, czyli zastawić na wroga wyrafinowaną pułapkę, trzeba umieć wniknąć w jego myślenie i uczucia; umieć przewidzieć, jak się zachowa w danych okolicznościach. Stalin miał tę umiejętność nadzwyczaj rozwiniętą.

Można, na szczęście, dostrzec działanie pewnego mechanizmu tonizującego, który utrudnia popadanie w wysokie rejestry okrucieństwa i mściwości. Kiedy mianowicie naszemu nieprzyjacielowi źle się dzieje, nasza niechęć do niego słabnie (mechanizm ten jest zarazem rewersem, odwrotnością i dopełnieniem, mechanizmu wcześniej zasygnalizowanego, że nasza sympatia do przyjaciela zmniejsza się, kiedy mu się szczególnie powodzi; jest to zatem pewien łącznik, po przekątnej, między pierwszą i trzecią ćwiartką).

Owo żałowanie człowieka, któremu przydarzyło się nieszczęście, wprowadza nas do ostatniej ćwiartki. A zatem „czującemu” coś w życiu „nie wyszło”, jest smutny, cierpi, jest w rozpacz, a „współodczuwający” jest do niego przychylnie nastawiony, lubi go, kocha. Jakie uczucie będzie panowało w czwartej ćwiartce?

– Żal, współczucie.

Jest to więc ćwiartka zawierająca najszlachetniejsze z uczuć zawartych na wykresie; jest najbliższa potocznemu i etymologicznemu rozumieniu empatii jako współodczuwania w cierpieniu wraz z żałowaniem. Jest też – zauważmy na boku – ściśle związana z etosem lekarskim. Lekarz bowiem wkracza do naszego życia zwykle nie wtedy, kiedy nam się dobrze dzieje, nie w chwili chwały, powodzenia, „szczęścia i zdrowia”, ale przeciwnie, kiedy przydarza nam się jakieś nieszczęście: wypadek, choroba, cierpienie i ból. Wkracza jednak nie jako ten, który z tego naszego nieszczęścia się raduje (jak kat i oprawca), ale jako ten, który nam współczuje i próbuje pomóc. Lekarz jest tedy anty-oprawcą⁴.

⁴ Dlatego szczególnie kulturowy dysonans, zgrzyt – który może być wręcz odbierany jako diaboliczność, demoniczność, odwrócenie dobra i zła – pojawia się wtedy, kiedy lekarz zamienia się w oprawcę, albo staje się jego asystentem; mam na myśli niektórych nazistowskich lekarzy pracujących w obozach koncentracyjnych („Doktor Śmierć”).

Od tej pory, pisząc o empatii, będę się koncentrował na tej ćwiartce; na tej zatem odmianie empatii, którą można określić jako empatia pozytywna (życzliwa) związana z bólem i cierpieniem.

*
* *

Muszę przyznać, że inspiracją do tej mojej próby wnikięcia w pojęcie i zjawisko empatii był pewien wiersz Czesława Miłosza⁵. Przytoczę jego fragmenty i krótko skomentuję.

Mój miły pomocnik, nieduży tygrysek,
Śpi słodko na biurku obok komputera
I nic nie wie, że Pani jego ród obraża.

Koty bawią się myszą czy półżywym kretem,
Myli się jednak Pani, to nie z okrucieństwa.
Po prostu widzą rzecz, która się rusza.

Bo jednak zważmy, że tylko świadomość
Umie na chwilę przenieść się w to Inne,
Współ-odczuć mękę i panikę myszy.

I tak jak kot, jest cała przyroda,
Obojętna niestety na zło i na dobro
...
Tak, niewątpliwie, one są niewinne:
Pająki, modliszki, rekiny, pytony.
To tylko my mówimy: okrucieństwo.

Nasza świadomość i nasze sumienie
Samotne w bładym mrowisku galaktyk
Nadzieję pokładają w ludzkim Bogu.

Który nie może nie czuć i nie myśleć,
Który jest nam pokrewny i ciepłem i ruchem,
Bo Jemu, jak oznajmił, jesteście podobni.

Ale jeżeli tak, to lituje się
Nad każdą schwytaną myszą, skaleczonym ptakiem.
Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie.

⁵ Cz. Miłosz, *Do pani profesor w obronie honoru kota i nie tylko (Z okazji artykułu «Przeciw okrucieństwu» Marii Podrazy-Kwiatkowskiej)* [w:] Cz. Miłosz, *Na brzegu rzeki*, Kraków 1994, s. 58–59.

Fundamentalne jest tutaj spostrzeżenie Miłozsa, że okrucieństwo pojawiło się w świecie dopiero wtedy, kiedy pojawiła się istota zdolna „na chwilę przenieść się w to inne”; „współ-odczuć” mękę i panikę. Okrucieństwo pojawia się więc dopiero wtedy, kiedy pojawia się istota zdolna do empatii i zarazem – by tak rzec – nieanielska, zdolna do agresji i nienawiści. A zatem „nienawistna empatia” jest źródłem i warunkiem okrucieństwa w świecie. Kleszcz spadający na ofiarę jest tak samo okrutny jak dachówka spadająca na głowę przechodnia. Pytony, modliszki, koty i tygrysy nie wnikają empatycznie w ból, cierpienie ofiary, tylko „robią swoje”, czyli poruszają się po „torowiskach instynktu”. Zwierzęta nie tylko nie są okrutne, ale też – jak sądzi Miłozs – istnieją „poza dobrem i złem”. Kolejny ważny wątek, to wątek teodyceowy. Jeśli bowiem istnieje dobry i wszechwiedzący Bóg i jest On „pokrewny nam ciepłem i ruchem” oraz – ma się rozumieć – pokrewny nam w zdolności do empatii, „współ-oczuwania” (przy czym i tę zdolność ma w najwyższym stopniu rozwiniętą), to „wszechświat jest dla niego jak ukrzyżowanie”. Dlaczego? Bo od kilku miliardów lat niezliczone pokolenia zwierząt rodzą się na tej planecie, odczuwają mękę i panikę i w bolesnej agonii umierają. A od niedawna dotyczy to również młodzietkiego gatunku *homo sapiens* (w tym wypadku jednak cierpienie jest bardziej intensywne, bo zapośredniczone przez świadomość i pamięć). Dobry i empatyczny Bóg z twórcy świata pełnego walki i bólu zamienia się w główną ofiarę takiego świata – oto Miłozsa pomysł na teodycę⁶.

Podkreślmy więc: empatia jest zdolnością „neutralną moralnie”, jest umiejętnością wnikania „w to inne”, co może być połączone z dobrą i złą intencją. Jest zatem niezwykle wyrafinowanym narzędziem (tylko najbardziej skomplikowana istota w przyrodzie jest do niej zdolna), które może być używane i do dobrego, i złego. Jak nóż do krojenia chleba i do ranienia⁷. Posiada więc, powtórzmy, dwie odmiany; nienawistną, prowadzącą do zawiści i okrucieństwa, oraz życzą-

⁶ Nic dziwnego, że wiersz ten spotkał się z dużym odzewem wśród profesjonalnych filozofów. Odpowiedzieli nań – między innymi – Leszek Kołakowski i Jan Andrzej Kłoczowski. Jest to, zauważmy, wiersz bardzo „pascalowski”. Miłozsa przeraża „milczenie tych nieskończonych przestrzeni”. Jeśli więc – podobnie jak w „zakładzie Pascala” – nie chcemy być samotni w „błędym mrowisku galaktyk”, nadzieję musimy pokładać nie w zimnym Bogu filozofów (w jakimś Absolucie, niezmiennym fundamencie bytu), ale w Bogu „ludzkim”, pokrewnym nam ruchem i ciepłem.

⁷ Zdolność do empatii jest przydatna na przykład przy grze w karty. Wolno jednak powątpiewać, czy jest to w tym przypadku zaleta moralna.

liwą, prowadzącą do współradowania się i współczucia. Trawestując św. Pawła, rzecz można: „Jeśli miałbyś empatię, a miłości byś nie miał, będziesz jak cymbał brzmiały”. Albowiem empatia pozbawiona życzliwości i miłości staje się umiejętnością złowrogą, niebezpieczną.

Nasuwa się zatem pytanie, czy warto propagować empatię, czy warto „ćwiczyć się w tej umiejętności”, skoro może ona prowadzić zarazem do czegoś bardzo dobrego i do czegoś bardzo złego, skoro ma ona swój udział i w tym, co w ludzkim gatunku najpiękniejsze, i w tym, co najszpetniejsze? Czy bilans nie wychodzi na „zero”, a może nawet jest „ujemny”? To pytanie prowadzi nas do sporu antropologicznych optymistów z antropologicznymi pesymistami. Czy ludzie to istoty z natury łagodne i społeczne (jak wierzył Jan Jakub Rousseau), czy ludzie to drapieżni egoiści (jak sądził Thomas Hobbes). Czy zatem ludzkie *spécialités* gatunkowe – myślenie, rozumność oraz zdolność do empatii – są zaletami, czy skazami? Są ekwipunkiem istot łagodnych i braterskich, czy „drapieżnych monad”? Czy nasz gatunek jest – cytując Pascala – „chlubą czy zakałą wszechświata”?⁸ Czy nie lepszy byłby świat pozbawiony istot świadomych i empatycznych, świat zatem bez okrucieństwa, ale też bez dobroczynności? Mam skłonność do pesymizmu, tym razem jednak jestem po stronie umiarkowanych optymistów: to dobrze, że człowiek jest, to dobrze, że ludzkość jest. Ludzkość – *summa summarum* – jest raczej chlubą niż zakałą wszechświata. A zatem nasze *spécialités* gatunkowe, rozum i świadomość oraz empatia, przynoszą więcej dobroczynności niż okrucieństwa. Sądzę, że trafna jest następująca formuła, która dotyczy zarówno strony rozumnej człowieczeństwa, jak i strony empatycznej (zważmy bowiem, że – w świetle powyższych wywodów – człowiek to nie tylko *homo sapiens*, ale też *homo empathicus*). Otóż postęp oświecenia, czyli wzrost poziomu wiedzy i wykształcenia w społeczeństwie, nie gwarantuje – i nie prowadzi automatycznie – do wzrostu poziomu moralnego społeczeństwa (jak wierzyli naiwni – jak się okazało – ideolodzy oświecenia w XVIII wieku); w długim jednak czasie i biorąc pod uwagę pewną średnią – czyli niekoniecznie u wszystkich jednostek – sprzyja takiemu wzrostowi (są bowiem ludzie wykształceni i dranie zarazem; wykształcenie zaś nie zmniejszyło ich niegodziwości, ale pozwoliło im z większą swobodą i skutecznością zło czynić). I analogicznie wzrost

⁸ Myśl Pascala brzmi tak: „Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; [...] chluba i zakała wszechświata”. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1977, s. 177–178.

umiejętności empatii, wzrost poziomu empatii nie gwarantuje – i nie prowadzi automatycznie – do wzrostu poziomu moralnego społeczeństwa, w długim jednak czasie sprzyja takiemu wzrostowi. Dlaczego? Albowiem *homo sapiens* i zarazem *homo empathicus* nie jest z natury – wbrew pogładowi Thomasa Hobbesa – drapieżną, egoistyczną monadą, nie jest też z natury łagodnym społecznikiem i altruistą; jest istotą pogmatwaną, „chaotyczną”, „zbiegiem sprzeczności”; w dużej jednak skali sympatia i gatunkowa solidarność, elementy wspólnotowe przeważają nad wrogością i sobkostwem. Dlatego też wzrost wiedzy (oświecenia) oraz wzrost umiejętności empatii – oparte na owym delikatnie przeważającym „elemencie wspólnotowym” – w długim czasie prowadzą do postępu moralnego. Należy zatem propagować empatię, ćwiczyć się w empatii, nie oczekując wszakże „cudu”, czyli radykalnej i szybkiej poprawy kondycji moralnej społeczeństw i ludzkości.

Wiąże się to z jeszcze jednym mechanizmem, o którym należy wspomnieć. Empatia i sympatia, empatia i miłość wzmacniają się wzajemnie (wzmacniają się „dialektycznie”). Od powierzchownej sympatii – poprzez empatię, wgląd w uczucia, w osobowość innego – do głębszej sympatii, która z kolei skłania do jeszcze intensywniejszej empatii i rodzi jeszcze większą sympatię. Ludzie powierzchownie się znający, poprzez empatię, zbliżają się do siebie, wzmacniają i zacieśniają więź społeczną. Słuszne wydaje się, w tym kontekście, spostrzeżenie Romana Krznarica, który powiada, że empatia jest niewidzialną siłą, która trzyma ludzi razem⁹. Jest więc rodzajem ludzkiej, specyficznej, duchowej grawitacji. Dotyczy to jednak tylko owej empatii pozytywnej, empatii życzliwej. Sprawa z empatią negatywną, nienawistną jest bardziej skomplikowana; ona bowiem równocześnie i łączy, spaja, i dzieli, różnicuje; jest więc z jednej strony silnym klejem, z drugiej siłą oddzielającą, odróżniającą i alienującą. Krótko mówiąc: kiedy mam empatyczny wgląd w mego ziomka, rodaka i odnajduję w nim tę samą nienawiść do wroga, to działa spajająco; kiedy zaś mam empatyczny wgląd we wroga i odnajduję w nim nienawiść do siebie, to czyni go w moich oczach jeszcze bardziej groźnym i obcym (na empatii wszak oparte jest domniemanie antysemityzmu, polonofobii, rasizmu, itp.).

Podkreślmy: oczekiwanie cudu (radykalnej moralnej poprawy naszej cywilizacji i ludzkości), związane z empatią – obecne i w publicystyce, i w filozofii – jest nieuzasadnione, a w każdym razie przed-

⁹ Por. R. Krznic, *Empathy is the invisible force that holds society together*, <http://www.theeuropean-magazine.com/roman-krznic--2/994-homo-empathicus>.

wczesne. Najbardziej może głośnym ostatnio przykładem takiego oczekiwania są poglądy Jeremiego Rifkina, twórcy pojęcia *homo empathicus*, który głosi nadejście „cywilizacji empatycznej”¹⁰. Najpierw wspólnotą empatyczną była rodzina, potem klan, potem naród, a obecnie zmierzamy do tego, że dla każdego człowieka taką wspólnotą empatyczną będzie ludzkość. I to jest etap spełnienia: ludzkość stanie się braterską poprzez empatię. Empatia zakreśla, wraz z postępem, coraz szersze kręgi, aż wreszcie osiągnie krąg – w ramach ludzkości – największy (który zresztą rozrasta się dalej, bo obserwujemy coraz większą empatię wobec zwierząt). Przypomina to trochę optymistyczną wizję Teilharda de Chardin. Wydaje się jednak, że nie uwzględnia ona owej ciemnej strony empatii, czyli empatii negatywnej, wrogiej, nienawistnej. Z kolei koncentracja na tej ciemnej stronie, leży u podłoża niezwykle wpływowej obecnie koncepcji Carla Schmitta, która znajduje się na antypodach wizji Rifkina. Wszelkie ludzkie wspólnoty tworzą się poprzez wyobrażenie wroga. Kluczowa jest więc więź negatywna. Ludzkość to zbiorowisko wojowników, którzy grupują się w drużyny rodowe, klanowe, wreszcie narodowe, a w tych grupach ważny jest wódz i silna więź. Jaka więź? Powtórzmy: negatywna (wnikam empatycznie w osobowość mojego rodaka i znajduję w niej tę samą nienawiść do wspólnego wroga i ta nienawiść nas zbliża do siebie, łączy nas). Nienawiść – a nie sympatia – jest w tym wypadku głównym klejem, spoiwem społeczności; a jej koniecznym składnikiem jest empatia, bez której nie wiedziałbym, że mój druh nienawidzi wroga podobnie jak ja. W ten oto sposób mamy współczesną odśłonę sporu russoistów ze zwolennikami Hobbesa. Zauważmy, że Schmitt wydaje się bardziej radykalny niż Hobbes. Hobbes uważał, że wrogość, walka wszystkich ze wszystkimi, jest czym naturalnym, ale złym i należy tak ułożyć stosunki społeczne (absolutna władza suwerena), aby ową wrogość stłumić. Carl Schmitt zdaje się natomiast uważać, że owa naturalna wrogość jest czymś dobrym i ubolewa, że liberalno-demokratyczna organizacja społeczeństwa ową wrogość tłumi (przypomina to trochę koncepcję Nietzschego o hamowaniu przez rozum, apolińską filozofię i litościwe chrześcijaństwo cennej i źródłowej „woli mocy”).

Rozważmy jeszcze jedną kwestię. Wskazywaliśmy na dobrodziejstwa związane z empatią pozytywną, czy może jednak być jej za dużo? Czy pojawiają się jakieś zagrożenia, kiedy posuwamy się za daleko

¹⁰ Por. J. Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Londyn 2009.

„w prawo” na naszym empatycznym wykresie? Czyli kiedy iloczyn miłości i zdolności do empatii osiąga bardzo wysokie rejestry. Wydaje się, że tak. Nieskończona empatia i nieskończona miłość są być może do udźwignięcia dla Boga, ale nie dla człowieka¹¹. Taki ktoś byłby świadom ogromu cierpienia w świecie – nie tylko w ogóle, ale i w szczególności – oraz dogłębnie współodczuwałby z cierpiącymi; głód, wojny, śmiertelne choroby, matki tracące dzieci, dzieci tracące matki. To wszystko odbywa się teraz i pomnożone przez rozmiar globu i liczebność ludzkości (nie wspominając już o zwierzętach) daje miliony cierpiących. Dogłębne z nimi współodczuwanie prowadziłyby zapewne do cierpienia nie do zniesienia. Są przykłady ludzi niezwykle wrażliwych, „nad-empatycznych”, których doprowadziło to do zguby. Weźmy Simone Weil i Edwarda Stachurę. Weil, świadoma ogromu wojennych cierpień, współodczuwając z głodującymi w obozach, odmawiała sobie jedzenia, co doprowadziło ją do zagłodzenia się na śmierć. Być może owa nadzwyczajna zdolność do empatii kryła się za jej przekonaniem, że „życie jest niemożliwe”. Podobnie Stachura – wedle którego pusty śmiech dziewczyny „obrażał smutek wszechświata” – popadał w coraz głębszą melancholię, znaczoną coraz piękniejszymi literackimi tekstami oraz próbą wydobycia się z tego smutku poprzez buddyjskie zapomnienie o „ja”, co ostatecznie skończyło się – najpierw nieudaniem, a następnie udaniem – targnięciem się na życie. Pamiętajmy zatem o owym wszechobecnym cierpieniu, ale nie przesadzajmy, nie zadrażajmy się. Słuszna wydaje się rada Czechowa, aby w każdym domu, w którym szczęśliwa rodzina zasiada do sytej wieczerzy, dzwonił dzwonek alarmowy, przypominając o tych, którzy nie mają ani domu, ani wieczornego posiłku. Dzwonek ten jednak dzwoni tylko w czasie wieczerzy, a nie cały czas.

Jest też inne zagrożenie związane z nadmiarem empatii. Empatia skłania do wyrozumiałości, która niewątpliwie jest zaletą moralną; potrafimy postawić się w sytuacji innego człowieka i zrozumieć różne okoliczności (nie tylko zewnętrzne, ale i wewnętrzne), które mogły przyczynić się do tego, że popełnił jakiś błąd. Nadmierna empatia może jednak wyrozumiałość zamienić w pobłażliwość, a to już wada.

Podsumujmy: warto ćwiczyć się w empatii, nie pokładając w niej nadmiernych nadziei. Nie stanie się ona panaceum na bolączki ludzkiego świata.

¹¹ Przypomnijmy: „Świat dla niego jak ukrzyżowanie”. Ukrzyżowany Bóg może cierpieć w nieskończoność, ukrzyżowany człowiek umiera.

FOUR VARIATIONS ON EMPATHY

Summary

This article deals with the notion and phenomenon of empathy from an ethical, rather than psychological, point of view. I distinguish four types of empathy: two connected with a sympathetic approach to another human being (“shared rejoicing” and “compassion”), two connected with a hostile approach (“envy” and “cruelty”), for empathy is wrongly associated only with a merciful penetration of the interior of a suffering human. The capacity for empathy is typical of the humankind and consists of what Miłosz described as the fact that “consciousness can, for a moment, move into this Other”. It is, thus, a basis and a condition not only for what is beautiful in the human world but also what is ugly (animals can be predatory but are not cruel). Therefore, expecting a radical moral improvement of our civilization as well as of the human kind connected with an increase in empathy, for instance in the vision of the “emphatic civilization” proclaimed by Jeremy Rifkin, seems unjustified, or at least premature.

Jacek Breczko

MAŁGORZATA JANTOS

(Kraków)

CZY DECYDUJEMY O SWOJEJ ŚMIERCI?

„Jeśli nie wiesz, jak umierać, nie trap się. Wkrótce Natura dobrze cię tego nauczy. Zrobi to najrzetelniej; nie musisz się kłopotać”.

Montaigne

Odpowiedź zdaje się oczywista. Nie mamy wyboru. Każdy z nas umrze. Tak więc rozpatrywanie powyższej sprawy w kategoriach decyzji wydaje się być nielogiczne. Nie chodzi zapewne o to, czy akceptujemy lub nie akceptujemy śmierci. Ona po prostu wcześniej, czy później nastąpi. W pytaniu postawionym w tytule chodzi o inny sposób i czas podchodzenia do naszej śmierci.

Pytanie pojawiło się także w tekście Johna Hardwiga¹, który napisał:

Nie wiem, jak to jest w przypadku innych osób, ale mnie te rozważania pomogły. Jestem teraz spokojniejszy, myśląc o konfrontacji ze śmiercią. Zakończenie życia, jeśli wymagałby tego ode mnie obowiązek, może mimo to być trudne. Według mnie jednak, o wiele straszniejsze byłoby umieranie w samotności albo okradanie moich bliskich z przyszłości po to, aby zyskać troszkę więcej czasu dla siebie. Mam nadzieję, że gdy przyjdzie czas, w którym będę miał obowiązek umrzeć, zdam sobie z tego sprawę, dodam odwagi moim bliskim, aby także uświadomili go sobie – i mężnie go wypełnię².

Hardwig zastanawiał się w swoim tekście, czy istnieje wiele osób, które nie posiadają w sobie świadomości decydowania o obowiązku własnej śmierci. Analizując je, posłużył się przykładem Oatesa, uczestnika wy-

¹ J. Hardwig, *Czy mamy obowiązek umrzeć?* [w:] *Wokół śmierci i umierania*, ss. 281–295, Kraków 2006.

² Tamże, s. 301.

prawy kapitana Scota na Biegun Południowy. Oates był zbyt chory, aby móc kontynuować wyprawę. Wiedział, że może opóźnić poruszanie się współtowarzyszy. Miał tego świadomość i dlatego wyszedł w nocy w stronę śnieżycy, popełniając samobójstwo. Przykłady można mnożyć w nieskończoność. Wielu odkrywców, żołnierzy, traperów w czasie trudnych wypraw – mając świadomość uciążliwości swojej osoby i zagrożenia dla innych – decydują się na samobójstwo, aby nie stać się powodem śmierci pozostałych osób. Ludzie potrafiący poprzez wybór własnej śmierci ochronić inne życia są oceniani pozytywnie. Traktuje się ich, jak heroicznych bohaterów. W 1941 roku w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu ojciec Maksymilian Kolbe w wieku 47 lat podjął decyzję przejścia na siebie wyroku śmierci za współwięźnia, który miał rodzinę. Kolbe, chroniąc innego człowieka, podjął się obowiązku śmierci w imię jego ocalenia. Społeczność chrześcijańska bardzo wysoko oceniła gest przejścia cudzej śmierci i ojciec Maksymilian Kolbe został beatyfikowany, a następnie kanonizowany.

W 1984 roku amerykański polityk, pisarz i prawnik Richard Douglas „Dick” Lamm wypowiedział się w mediach na temat samobójstw wspomaganych przez lekarzy. Media zanotowały wypowiedziane przez niego zdanie, że ludzie mają nie tyle obowiązek żyć, ile obowiązek umrzeć. Lamm wyjaśniał, że jego zdaniem tak brzmieć winna ogólna deklaracja, będąca apelem do ludzi starszych, którzy świadomie rezygnując z możliwości korzystania ze wszelkich maszyn przedłużających życie ułatwią życie następnym pokoleń. Jego tragiczne prognozy odnoszące się do przyszłości zabezpieczeń funkcjonowania społeczeństwa w obszarze opieki zdrowotnej zdobyły mu pseudonim „Gloom Gubernator”.

Daniel Callahan, amerykański bioetyk w 2009 roku napisał, że rosnące koszty technologii medycznych spowodują zapaść finansową wszystkich krajów. Zaproponował w swojej książce *Setting Limits*, aby intensywne leczenie, miało miejsce do 85 roku życia pacjentów, a potem następowało wygaszanie terapii i leczenia i pozostawienie przede wszystkim opieki. Książka Callahana wywołała bardzo ostrą reakcję w USA. Pomiędzy w ferworze krytyki jej główne pytanie, a zarazem i przesłanie, że należy się zastanowić nad stosowaniem niezwykle kosztownych technologii medycznych u kresu ludzkiego życia. Nowoczesna medycyna jest szansą na przedłużenia ludzkiego życia, na stworzenie najwyższej jego jakości, jednak ta technologia będzie i jest dostępna w niewielu krajach na świecie. Coraz więcej społeczeństw stawia sobie pytanie, w jaki sposób powinno wyglądać finansowanie

służby medycznej, czy jest możliwość poradzenia sobie z pytaniem dotyczącym sprawiedliwego podziału oferty medycznej. Sprawiedliwego w odniesieniu do członków jednej społeczności – obywateli tego samego kraju, ale także sprawiedliwego w odniesieniu do mieszkańców wielu państw, czy kontynentów.

Prognozy demograficzne są dość precyzyjne: za 15 lat jedna trzecia ludzi na świecie przekroczy 65 lat, a wśród nich aż połowa będzie mieć więcej niż 75 lat. W Polsce to zjawisko wystąpi nieco później, za jakieś 20 lat. Dość nagle i gwałtownie zestarzeją się roczniki urodzone w latach 50., czyli *Baby Boom*, powojenny wyż demograficzny. To pokolenie już teraz wchodzi frontem w starość, co czwarta osoba w naszym kraju skończy 65 lat. Polskie społeczeństwo starzeje się podobnie jak reszta świata, a to stawia przed nim nowe wyzwania, nie tylko zdrowotne, ale i społeczne. Jeszcze nie tak dawno w grupie chorych po 65 roku życia dominowały choroby kardiologiczne, obecnie ich miejsce zajmują nowotworowe. Już teraz dotyczą one 65 proc. osób po 60. roku życia, a najwięcej zachorowań przypada na wiek między sześćdziesiątką a osiemdziesiątką. W ciągu najbliższych 10-15 lat nastąpi podwojenie liczby nowych chorych i to z jednego powodu: coraz więcej ludzi dożywa sędziwego wieku. Znaczna część społeczeństwa jest zdania, iż na leczenie ludzi starszych państwo powinno przeznaczać większe środki, ale kiedy w ankietach stawia się pytania szczegółowe: kto powinien mieć dostęp do leczenia, jeśli środki są ograniczone to osoby po sześćdziesiątce spadają na czwarte miejsce w kolejce, po dzieciach do 18. roku życia, głównych żywicielach rodziny i osobach chorujących na minimum dwie ciężkie choroby. Jako społeczeństwo uznajemy zatem konieczność leczenia ludzi starszych, ale nie w pierwszej kolejności. Znaczna większość, 80 proc. ludzi starszych, cierpi na jakąś chorobę przewlekłą, zaledwie 20 proc. starzeje się fizjologicznie, bez chorób. Po 75. roku życia pojawiają się „choroby ze starzenia”, z powodu uszkodzeń narządów i tkanek, począwszy od neuronów, powięzi mięśni. Żyjemy już wtedy na rezerwach, jeśli cokolwiek się wydarzy, ustrój nie będzie w stanie się zaadaptować, komórka już nie potrafi się podzielić, raczej umrze. A gdy zaczyna się dzielić, „ucieka” w komórkę nowotworową.

Pytań i trudnych zagadnień dotyczących sprawiedliwości w obliczu zmniejszających się rezerw finansowych świata, czy też jego malejących zasobów naturalnych, wobec starzejących się społeczeństw – będzie coraz więcej; zaś rozwiązań satysfakcjonujących wszystkich mieszkańców ziemi trudno się spodziewać.

Harry Brighouse napisał:

Żadna teoria sprawiedliwości nie zyska poparcia ze strony wszystkich istniejących koncepcji dobra: czy fundamentalista islamski, hollywoodzki liberał, baptysta z południa Stanów Zjednoczonych i trockista mogliby razem przyjąć jedną określoną teorię sprawiedliwości, nie porzucając przynajmniej jednego ze swych dotychczasowych poglądów?³

Pytań wynikających z tytułu niniejszej rozprawy jest wiele.

Na początku ważna jest odpowiedź na pytanie, czy człowiek ma obowiązki wobec innych związane z długością i jakością swojego życia. Nie chodzi o to, czy inni mają nam stwarzać komfort naszego życia, ale czy ja mam obowiązki wobec innych. Jesteśmy coraz bardziej niepewni wobec świata wartości etycznych, zarzucani przez oczekiwania i wskazówki wciąż ewoluujących systemów moralnych nie nadążamy za nowymi osiągnięciami medycyny, które z kolei stawiają nas wobec trudnych problemów bioetycznych. Dość wspomnieć etykę autentyczności Charlsa Taylora, etykę troski o siebie Michela Foucaulta, etykę Innego Emanuela Lévinasa, etykę pragnienia Jacquesa Lacana. Z jednej strony pojawiają się pytania powstające na bazie nowych wyzwań, z drugiej powstaje mnogość etyk, wśród których są lub nie ma odpowiedzi na powyższe pytania.

Odpowiedzialność moralna istnieje wtedy, kiedy człowiek odpowiada za swoje zachowanie. Jednakże, aby taki rodzaj odpowiedzialności zaistniał, sprawca jakiegokolwiek czynu musi spełniać wiele warunków. Musi być istotą świadomą, działającą w sposób wolny itp. Dojrzewanie osobowe (moralne) polega między innymi na dorastaniu do odpowiedzialnego działania. Wtedy, kiedy uświadamia sobie, że czegoś dokonał i chce wziąć za to odpowiedzialność, która staje się faktem psychologicznym.

Pytanie jest trudne i skomplikowane. Z jednej strony dotyczy schorowanej i późnej starości, z drugiej zaś ludzi chorych terminalnie. Starość jako obiekt zainteresowania socjologów, filozofów, lekarzy towarzyszyć będzie coraz większej ilości prac naukowych, wypowiedzi, koncepcji. Przychodzi jej czas, o czym w 1983 roku pisał Philippe Aries.

Teraz będzie wiele prac na temat starych ludzi [...] wkrótce powstanie cała biblioteka dzieł o starości⁴.

³ H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, Warszawa 2007, s. 56.

⁴ G. Minois, *Historia starości*, Warszawa 1995, s. 15.

Starzy ludzie w minionych epokach nie bywali obiektem ani specjalnej troski, ani podmiotami wyodrębnionymi, nigdy nie tworzyli jednorodnej kategorii, dającej się wydzielić spośród reszty społeczeństwa. Nie dzielono życia ludzkiego na etapy, tak, jak to czynimy teraz. Życie zaczynało się z chwilą rozpoczęcia pracy i kończyło śmiercią. Stary człowiek był tylko sędziwym, mało sprawnym fizycznie dorosłym.

Historię Europy od czasów starożytnych do obecnych charakteryzuje ciągła zmienność politycznej i społecznej roli starców. Zarówno w społeczeństwach pierwotnych, jak i w rozwiniętych stosunek do starości cechują te same sprzeczności.

W społeczeństwach wcześniejszych cywilizacji rola ludzi starszych wyglądała podobnie: Turko-Mongołowie szanowali wyłącznie starców cieszących się dobrym zdrowiem, natomiast niedołężnych pozostawiali samym sobie. Indianie Ojibwa znad jeziora Winnipeg porzucali lub przeznaczali na rytualną ofiarę najstarszych mieszkańców wsi, podobnie zachowywali się Indianie Siriono z puszczy boliwijskiej. Na Syberii w okresach głodu – ludzie starzy w porozumieniu ze społecznością wsi popełniali samobójstwa. Podobna praktyka miała miejsce na wyspie Hokkaido. Losy ludzi starych zależały od zasobności społeczeństw: im bogatsze było społeczeństwo – tym bezpieczniejsze było życie ludzi starych.

W przypadku prehistorycznego imperium Inków społeczeństwo nie odrzucało starców, ale dawało im zajęcia i utrzymanie. Wcześniej Indianie zabijali starców i dopiero po podboju dokonany w XII wieku przez Manco Capaca wprowadzono nowy ustrój, który zabezpieczał byt ludzi starszych.

W cywilizacjach, które nie znały pisma – ludzie wiekowi pełnili tradycyjnie rolę żywych archiwów. Starcy byli doradcami władców i tworzyli w każdym plemieniu nieformalną radę wspierającą swoją wiedzą rządzących. Stare kobiety stawały się *mamacuna*, czyli matronami; cieszyły się wielkim szacunkiem i miały za zadanie pouczać młode kobiety.

Herodot pisał, że nie zostawia się starców ich własnemu losowi, bo zgodnie z obyczajem córki są zobowiązane utrzymywać rodziców. Los starych ludzi nie mających dzieci był dość żalony. W starożytnej Grecji dość często spotyka się przypadki ludzi, którzy popełniali samobójstwo, broniąc się tym samym przed samotną starością.

Rozwój historii politycznej starożytnego Rzymu szedł w kierunku ograniczania władzy starych ludzi. Ich złotym okresem był czas republiki: wtedy to starcy skupiali w swoich rękach bogactwa

i władzę, rządzili zarówno w rodzinie, jak i w państwie. Jak pisał Seneka:

Słaby to człowiek i tchórz, kto śmierć zadaje sobie z powodu bólu, ale głupi, kto żyje tylko po to, by znosić ból⁵.

Europa nowożytna podchodzi do starości w różny sposób. Już na początku XVII stulecia pojawiają się kontrakty podpisywane przez starszych ludzi z ich dziećmi. Za czasów Karola V w wielu miastach zaczęto tworzyć miejskie służby pomocy społecznej; pierwsza z nich powstała w roku 1525 w Ypres. W 1600 roku założono przytułek dla starców w Haarlemie. Właściwie tylko Anglia stworzyła wtedy skuteczny system dobroczynności organizowanej przez państwo, którego podstawą była „Ustawa o ubogich” (*Poor Law*) z roku 1601.

Na początku XVIII stulecia wśród ludności Europy było 5–7% starych ludzi, pod koniec tego wieku – już do 10%. Wzrost liczby ludności i przedłużenie długości życia ludzkiego zmieniały oblicze świata. Jednak akceptacja starości nie przebiegała łatwo, ani szybko. W 1757 roku ksiądz Clement, kanonik z Saint-Louis-en-Louvre spisał *Rozmyślenia o starości*. I tam przygotowywał ludzi w podeszłym wieku do śmierci. Pisał o tym, że naturalną sytuacją w świecie jest przygotowywanie się do odejścia ze świata. W 1733 roku markiza de Lambert w *Traktacie o starości* umieściła między innymi następujące uwagi:

Trzeba bez oporu poddawać się naturze, a nie buntować się przeciwko niej. To najlepszy przewodnik, jakiego możemy mieć. Nie warto się buntować przeciw działaniu czasu. Jest od nas silniejszy⁶.

Pisała to kobieta, która zmarła w wieku osiemdziesięciu siedmiu lat. Pobożna i spokojna starość przygotowuje do śmierci – słowa marki-zy wkomponowują się w pytanie dotyczące zagadnienia obowiązku śmierci.

Wiek XIX charakteryzował się wyraźnym wzrostem liczby ludzi dożywających podeszłego wieku i spadkiem liczby urodzeń. Przybywanie ludzi starszych zmusiło medycynę, socjologię, demografię do powstawania coraz bardziej pogłębionych analiz. Inna sytuacja była w Stanach Zjednoczonych. Tam przyrost naturalny był znaczny. W 1871 roku ksiądz Raynal pisał o swoich obawach dotyczących samowystarczalności kraju pod względem wyżywienia ludności. Wcześniej w 1798

⁵ Seneka, *Listy moralne do Lucjusza*, LVIII, Warszawa 1961, s. 55.

⁶ J-P. Bois, *Historia starości*, Warszawa 1996, s. 136.

roku Thomas Robert Malthus ogłosił alarm dla Europy. Według jego koncepcji przyrost środków spożycia dokonuje się w postępie arytmetycznym, a przyrost ludności w geometrycznym. Należy więc, jak twierdził Malthus, stosować rozsądne środki zapobiegawcze, aby nie dopuścić do wzrostu śmiertelności spowodowanej niedożywieniem. Malthus namawiał ludzi do ograniczenia przyrostu naturalnego.

W 1896 roku Paul Robin założył we Francji Ligę Odrodzenia Ludzkości, w której kaznodziejski maltuzjanizm typu angielskiego nałożył się na jego wersję francuską. Robin i jego zwolennik Eugene Humbert zwracali uwagę na wzrost ludności, nie zauważali jednak faktu, że zwiększająca się liczba ludności to nie tylko ilość urodzin, ale także i to, że mieszkańcy się starzeją i tym samym zmniejsza się umieralność.

W historii ludzkości śmierć była postrzegana jako rzecz normalna dotycząca wszystkich. I zawsze było tak, od antyku do XX wieku, od najdawniejszych czasów starzy ludzie zawsze żałują czasów młodości, a młodzi obawiają się nadejścia starości. W każdej epoce starość zawsze rodziła paradoksalne reakcje, sprzeczne i przeciwstawne zachowania. Pogodzonej z losem markizie de Lambert przeciwstawić można zbuntowaną starość Swifta. Starzy ludzie zawsze istnieli, ale ich obecność nie zawsze była odczuwana w jednakowy sposób. Zmienna także była reakcja na śmierć, która w okresach wcześniejszych była obecna w życiu ludzi. Potem, równoległe z rozwojem medycyny i przedłużaniem życia, śmierć stawała się tematem skrywanym, usuwanym, nie stosownym, tabu, czy jak pisał Philippe Aries „śmiercią odwróconą”. Jesteśmy świadkami „otwartego protestu przeciw śmierci”⁷, „następuje odrzucenie śmierci”⁸.

Śmierć zostaje wyparta z codziennego życia ludzi, nie mówi się o niej, nie wymienia, ludzie już nie umierają, ale „odchodzą”, „opuszczają nas”.

Śmierć przestano uważać za konieczne zjawisko naturalne [...] Gdy nadchodzi śmierć, uważa się ją za przypadek, rezultat niemocy lub jakiejś niezręczności, coś o czym trzeba szybko zapomnieć. [...] Śmierć musi być zatem dyskretna: „na czubkach palców”⁹.

I równocześnie, w sposób jak najbardziej zrozumiwały zaczynają w XX wieku znikać wszelkie problemy z nią powiązane. Przestaje istnieć

⁷ Ph. Aries, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993, s. 253.

⁸ Tamże, s. 254.

⁹ Tamże, s. 262–263.

żałoba, zarzucono zwyczaj składania kondolencji, ludzie uwalniają się od wszelkich jej form.

Żałoba jest *extension of modesty*, praktykowaniem skromności. Jest to niewątpliwie postawa najbardziej popierana przez zdrowy rozsądek, który dopuszcza pewne manifestowanie uczuć, zastrzegając jednak, że musi być ono skryte¹⁰.

Równoległe z intensywnie rozwijającą się technologią medyczną przedłużającą życie powstaje coraz więcej pytań i zagadnień, które wiążą się z procedurą umierania. Wśród nich wymienić można te, które wywołują najwięcej kontrowersji: czy wolno zrezygnować z podtrzymującej przy życiu terapii, która jest medycznie wskazana, lecz niechciana przez pacjenta; czy wolno zrezygnować z terapii podtrzymującej przy życiu przez jej czynne przerwanie; czy człowiek ma prawo podjąć decyzję zaprzestania procedur medycznych (w tym resuscytacji krążeniowo-oddechowej oraz wspomaganego oddychania), innych niż podstawowe zabiegi pielęgnacyjne, łagodzenie bólu z chwilą utraty przez niego zdolności do świadomego podejmowania decyzji (procedura znana jako „testament życia” (ang. *living will* lub *advance directive*).

Ludzie chcą decydować o sposobie i momencie własnego umierania i śmierci, ale okazuje się, że to prawo jest im odbierane. Nie jest więc tak, że człowiek odczuwający potrzebę zakończenia własnego życia, niekiedy określający tę potrzebę jako obowiązek śmierci (z wielu powodów, wśród których można by wymienić świadomość terminalności choroby, uciążliwość dla członków rodziny), może podjąć jakąkolwiek decyzję. I tutaj także powstaje wiele pytań: czy samobójstwo z pomocą lekarza jest moralnie uzasadnione, czy pomoc w samobójstwie jest moralnie usprawiedliwiona; czy medycznie wspomaganą pomoc w samobójstwie powinna zostać prawnie dozwolona. Jednoznacznie twierdzącej odpowiedzi na pytanie o wspieranie ludzi chcących popełnić samobójstwo w sytuacjach uzasadnionych, kiedy nie są w stanie sami tego zrobić – udziela między innymi R. Brand w artykule *The Morality and Rationality of Suicide*. Napisał tam:

Moralny obowiązek innych osób w stosunku do kogoś, kto rozważa samobójstwo, jest przypadkiem ogólnego obowiązku wyświadczania pomocy osobom znajdującym się w poważnej opresji, przynajmniej gdy można to uczynić nie ponosząc samemu zbyt wielkiego kosztu. [...] Jeśli dany człowiek postanowił, że zakończy swoje życie, gdy tylko będzie w stanie, i jeżeli jest jasne, że [...] potrzebuje on pomocy, mamy moralny obowiązek udzielić mu jej¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 252.

¹¹ *Wokół śmierci i umierania*, Kraków 2009, s. 54.

W 1997 roku sześciu filozofów amerykańskich wystosowało list do Sądu Najwyższego USA z prośbą, aby podtrzymał decyzję sądów niższych instancji przyznającą prawo do pomocy w samobójstwie. Argumentacja apelu filozofów opierała się przede wszystkim na odrzuceniu przekonań religijnych i światopoglądowych, nie zezwalających na popełnianie samobójstw. Wszak, jak pisali, konstytucja USA nie opiera się na żadnych przekonaniach i nie zezwala na żadne zakazy z nich wynikające.

Krytycy argumentacji prawa do decydowania o sobie podważają ją na wiele sposobów. Między innymi mówi się o niebezpieczeństwie błędów medycznych, niebezpieczeństwie nadużyć, niepożądanych następstwach ubocznych. Słowem sprowadza się dyskusję do eutanazji.

Na polskim gruncie rzetelna dyskusja dotycząca niniejszego tematu ze względu na znaczne podporządkowanie świadomości społecznej zasadom religijnym – w chwili obecnej jest niemożliwa.

Chcę więc teraz zająć się innym zagadnieniem, które ma już w Polsce swój początek, a które wymieniłam wyżej. Testament życia (*living will* lub *advance directive*). Jest to oświadczenie woli śmierci w określonej z góry sytuacji. Sytuacji, kiedy człowiek pozbawiony jest możliwości i prawa do dysponowania własnym życiem. Testament życia oznacza zobowiązanie lekarzy do niepodejmowania pewnych działań, a nie do zaprzestania działań już podjętych.

Jest to deklaracja o mocy prawnej, oświadczająca wolę człowieka zaprzestania wobec niego w chwili wystąpienia trwałej utraty zdolności do świadomego podejmowania decyzji, procedur medycznych (w tym resuscytacji krążeniowo-oddechowej oraz wspomaganego oddychania), innych niż podstawowe zabiegi pielęgnacyjne, łagodzenie bólu i innych objawów, oraz karmienie i nawadnianie, o ile służyć one mają dobru pacjenta. Projekt takiego oświadczenia zaproponował po raz pierwszy w USA w roku 1967 prawnik Luis Kutner. Nazwano je testamentem życia (*living will*) lub testamentową dyspozycją życiem. Problem w tym, że Kutner należał do Euthanasia Society of America. Kontekst, w jakim zaproponowano po raz pierwszy spisanie testamentowej dyspozycji życiem, wiązał się więc wprost z prawem do wyboru momentu śmierci. Pod koniec lat 60. sytuacja ta uległa zmianie, chodziło raczej o to, by pacjenci mogli podejmować suwerenne decyzje co do rodzaju opieki medycznej, jakiej sobie życzą. Testamentowa dyspozycja życiem uznawana jest dzisiaj we wszystkich stanach USA, Australii, Kanadzie, Norwegii, Zelandii, a także w szeregu krajów europejskich (Szwajcarii, RFN, Zjednoczonym Królestwie).

Pomysł testamentu życia po raz pierwszy pojawił się w Polsce w debacie publicznej w 2008 roku. W Konstytucji RP przy ocenie dopuszczalności testamentu najważniejsze znaczenie mają dwa przepisy: art. 30 stanowiący, że przyrodzona i niezbywalna godność człowieka „jest nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych” oraz art. 38 zapewniający ze strony Rzeczypospolitej Polskiej „każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”. Profesor prawa Seweryn Sołtys w „Rzeczpospolitej” 8 grudnia 2008 roku napisał:

Konstytucyjna obietnica prawnej ochrony życia ludzkiego ma swoje granice. Wynikają z konieczności obrony innych ważnych wartości, w tym takich na przykład, jak godność obywatela i jego państwa zagrożonego zbrojną napaścią. Czy zatem art. 38 konstytucji stoi na przeszkodzie wprowadzeniu testamentu życia? Byłby on taką przeszkodą, gdyby życie było wartością absolutną i gdyby nie było tak, że ludzie nie mają prawa (również moralnego) swoim życiem w żadnych okolicznościach dysponować. Rozumiem, że może to porównanie jest niezbyt trafne, ale przecież z wielkim szacunkiem odnosimy się do osób, które świadomie oddały swoje życie, by ratować już nie tylko życie cudze, ale też inne dobra o wysokim standardzie aksjologicznym (np. dobra kultury materialnej). Jeśli zatem można zrezygnować z własnego życia w takich okolicznościach, to dlaczego nie można tak uczynić, gdy w grę wchodzi, jako alternatywa, beznadziejne cierpienie, upokorzenie, roślinna vegetacja?”

W polskim prawie nie ma zakazu wyrażania zgody na przyszłość i jest ona traktowana jako klasyczne oświadczenie woli pacjenta. Brak tak wyrażonej zgody na czynność medyczną powinien być dla lekarza wiążący. Sprzeciw pacjenta powinien być bowiem uwzględniony, gdy:

[...] został uzewnętrzniony w sposób wyraźny i jednoznaczny, ze świadomością dokonanego wyboru i przyjętych preferencji, zwłaszcza gdy związek czasowy między oświadczeniem a zabiegiem jest dostatecznie ścisły¹².

Zatem pacjent powinien dostatecznie wyraźnie zaakcentować swoje zdanie lekarzowi, mimo braku koincydencji czasowej sprzeciwu i planowanej czynności medycznej. Wątro zastanowić się czy oświadczenie *pro futuro* powinno zostać przez lekarza uwzględnione, mimo pełnej zmiany sytuacji, w której znalazł się pacjent, a zatem również zmiany okoliczności, przy których oświadczenie zostało złożone. Inną decyzję może bowiem podjąć zdrowy człowiek nie uświadamiający sobie przyszłego stanu zdrowia, a także inna osoba znajdująca się na pograniczu życia i śmierci. Instynkt przetrwania człowieka jest tak silny, że

¹² Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 27 października 2005 roku, III CK 155/05, OSNC 2006, z. 7–8, s. 137.

może zaważyć na zmianie decyzji. Oczywistym jest, że zgoda lub jej brak może zostać odwołana na skutek zmiany okoliczności. Kłopotliwa sytuacja z punktu widzenia prawa zachodzi, gdy pacjent z powodu choroby nie jest już w stanie świadomie zmienić decyzji, jaką podjął, będąc w pełni sił. W takim wypadku należy uznać, że lekarz jest związany wcześniejszą decyzją pacjenta pod warunkiem, że została wyrażona świadomie, wyraźnie i dobrowolnie.

Zgodnie z art. 9 Europejskiej Konwencji Bioetycznej, lekarz ma obowiązek brać pod uwagę wcześniej wyrażoną wolę pacjenta. Wyrazem podjętych prac nad wprowadzeniem takiej konstrukcji na grunt prawa polskiego, jest projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw. Zgodnie z tym projektem, zamiast zgody, pacjent będzie mógł wyrazić trzy rodzaje sprzeciwów: sprzeciw na udzielenie świadczenia zdrowotnego po zasięgnięciu niezbędnych informacji; sprzeciw *pro futuro* zwykły, wyrażony na piśmie w okresie nie dłuższym, niż 6 miesięcy; sprzeciw *pro futuro* kwalifikowany, wyrażony w przypadku bezpośredniego zagrożenia życia pacjenta, które jest wynikiem ciężkiej lub też nieuleczalnej choroby. Warto również zaznaczyć, iż powyższy projekt dopuszcza możliwość uwolnienia się od odpowiedzialności karnej i cywilnej przez lekarza, w przypadku dokonania przez niego czynności medycznej, pomimo wcześniej wyrażonego sprzeciwu zwykłego, gdy takie działanie zostaje podjęte w interesie pacjenta.

W beznadziejnych sytuacjach procesu chorobowego, obowiązkiem lekarza jest przede wszystkim łagodzenie bólu i innych objawów związanych z cierpieniem pacjenta (opieka paliatywna). Te powinności określa Europejska Konwencja Praw Człowieka oraz Kodeks Etyki Lekarskiej. Jednak presja społeczna i praktyka kliniczna każe lekarzom ratować życie pacjentów za wszelką cenę. Bardzo często, korzystając z nowoczesnej technologii medycznej, podejmuje się nieproporcjonalne środki lecznicze oraz diagnostyczne. W wielu przypadkach, nowoczesna medycyna wydłuża i pogłębia cierpienie u kresu życia, podczas gdy pod opieką paliatywną pacjenci mogliby umierać w komforcie. Należy rozróżnić zakończenie cierpienia z zakończeniem życia.

Poselski projekt zmiany w ustawie o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta autorstwa Jarosława Gowina, wprowadzał do dokumentu kilka artykułów, które między innymi definiowały uporczywą terapię i testament życia oraz określały zasady złożenia testamentu życia. Zapis dotyczący życia miał być rozszerzeniem wyrażenia zgody do leczenia lub jej braku przez pacjenta. Kontrowersje społeczne wzbudziła jednak

forma wyrażenia dyspozycji na przyszłość. Niedostateczna ilość informacji dotycząca nowego projektu, dostarczona przez media, obudziła głosy sceptycznych krytyków, zaliczających testament życia do biernej eutanazji lub nazywających tenże pomysł „furtką do zachowań proeutanatycznych”. W efekcie strona poselska wycofała się z wprowadzenia projektu.

Testament życia, zarejestrowany w centralnym rejestrze krajowym, stanowiłby wytyczną w postępowaniu personelu medycznego. Nierepektowanie jego treści przez lekarzy i innych pracowników opieki zdrowotnej pociągałoby konsekwencje prawne. Projekt ustawy zaznacza możliwość ukarania personelu medycznego drogą sądową na wniosek rodziny pacjenta lub pełnomocnika medycznego. Zdefiniowanie uporczywej terapii w prawodawstwie oraz zapis prawa pacjenta do niestosowania jej wobec niego ograniczyłyby jej stosowanie, chociażby ze względu na potencjalne sankcje prawne.

Obecnie, polski system zdrowia nie jest w stanie zagwarantować realizacji podpisanego za granicą testamentu życia, a złożenie go mają możliwość mieszkańcy między innymi Stanów Zjednoczonych, Niemiec, Kanady, Australii czy Węgier. Z uwagi na brak dyrektyw w polskim prawodawstwie, obywatele innych państw leczący się w Polsce nie są chronieni swoją deklaracją. Projekt ustawy o zmianie ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta zakłada możliwość wykonania testamentu życia utworzonego w innym kraju. Kryterium jego wypełnienia jest jednak zgodność zakresu treści z treścią polskiej deklaracji.

Jeśli pacjent nowojorskiego szpitala ma na ręce fioletową gumową bransoletkę z napisem DNR (*Do Not Resuscitate* – Nie Reanimować), lekarze nie ratują mu życia za wszelką cenę. Czy podobną formę decydowania o własnym losie, czyli tak zwany testament życia, wprowadzi polski parlament? W krajach anglosaskich przed wielu laty zastosowano protokół DNR, punkt po punkcie, bardzo precyzyjnie określający, kiedy nie należy podejmować reanimacji. Tę procedurę warto byłoby skopiować na grunt polski. Należałoby zdefiniować, kiedy kończy się terapia, a zaczyna „uporczywość terapeutyczna”. Zauważmy przy tym, że terapia uporczywa to nie to samo, co terapia daremna. Przez terapię daremną rozumiemy poddawanie pacjenta zabiegom w sytuacji, kiedy nie ma już żadnych szans na wyleczenie, nawet tych uciążliwych i eksperymentalnych. Lekarz kontynuujący w takiej sytuacji leczenie postępuje zdecydowanie wbrew arkanom sztuki medycznej.

Siostra Barbara Chyrowicz w „Tygodniku Powszechnym” w zeszłym roku napisała:

Testament życia, w którym pacjent zapisze: „Proszę mnie nie leczyć, kiedy absolutnie nie da się mnie już wyleczyć”, nie byłby potrzebny przy założeniu, że lekarze nie podejmują działań daremnych. Nikt nie będzie zresztą winił lekarza za to, że nie potrafi leczyć nieuleczalnych jeszcze chorób, może natomiast winić za bezsensowne poddawanie pacjenta zabiegom, które nie mogą już mu przywrócić zdrowia, budzą w nim tylko złudne nadzieje. Bardziej ludzkie jest wówczas uznanie ludzkiej śmiertelności¹³.

Dyskusja na temat pełnomocnictw medycznych, a szczególnie testamentu życia, rozpoczęła się, jak pisałam wyżej, w Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Szerzeniem wiedzy o *living will* zajęły się naukowe stowarzyszenia medyczne. Jednym z nich było Kalifornijskie Stowarzyszenie Medyczne, które zaproponowało pięć wersji testamentu życia, określających zakres potencjalnie prowadzonych w przyszłości procedur medycznych. Wybór istniał między życzeniem nieprowadzenia uporczywej terapii w stanie terminalnym, określeniem dopuszczalnych procedur medycznych oraz życzeniem przedłużania życia jak długo będzie to możliwe. Brak dyrektyw prawnych ograniczał jednak personel medyczny do kierowania się zapisaną wolą chorego. W 1990 r. Kongres USA przyjął ustawę federalną o samostanowieniu pacjentów, która określała również status testamentu życia. Aktualnie dokument może być sporządzony osobiście lub na urzędowym formularzu. Oryginał należy do pacjenta, zaś kopia powinna trafić do osobistego lekarza, który to w momencie przyjęcia pacjenta do szpitala, przekazuje dokument do pozostałych dokumentów medycznych. Poza tym, każdy pacjent przyjmowany do szpitala, ma obowiązek podpisania deklaracji, zgodnie z którą miałoby postąpić lekarze na wypadek utraty przez niego świadomości. Świadomość społeczna i debata publiczna o kresie życia sprawiły, że w 2007 roku 41% Amerykanów deklaroowało, iż sporządzili testamentu życia.

W Niemczech od 2009 roku funkcjonuje federalna regulacja prawna dotycząca ustanawiania i respektowania testamentu życia. Sytuacja przed wprowadzeniem nowej możliwości do prawodawstwa wyglądała jednak zupełnie inaczej niż w Polsce. Już w 2005 roku ok. 10% Niemców posługiwało się spisana deklaracją na przyszłość odnośnie zakresu leczenia na wypadek utraty świadomości. Sporządzano ją na wzór formularza funkcjonującego w Austrii, bądź własnymi słowami

¹³ B. Chyrowicz, *Śluchaj mnie, kiedy odchodzę* [w:] „Tygodnik Powszechny”, nr 32, 2013.

określano zakres leczenia, który miałby dotyczyć potencjalnego chorego. Po wprowadzeniu regulacji, istnieje kilka możliwości wyrażenia swojej woli. Najbardziej preferowanym rozwiązaniem jest wypełnienie jednego z kilku ogólnodostępnych formularzy i potwierdzenie jego wiarygodności notarialnie. Taki dokument, lekarz rodzinny umieszcza w ogólnokrajowym rejestrze i w sytuacji wymagającej zasięgnięcia opinii pacjenta, który znajduje się w stanie, w którym nie może podjąć decyzji, zainteresowany lekarz szpitala lub innej jednostki opieki zdrowotnej ma możliwość sprawdzenia w systemie woli chorego. Inną możliwością wyrażenia swojej woli, jest sporządzenie w dowolnej formie podpisanego dokumentu informującego o zakresie leczenia. Napisana nawet odręcznie deklaracja, powinna być przekazana przez potencjalnego pacjenta do dokumentacji medycznej. Nie potwierdzona notarialnie i nie umieszczona w krajowym rejestrze informacja, nie jest jednak wiążąca dla lekarzy.

Jak więc widać, w naszej polskiej sytuacji wciąż nie jesteśmy gotowi podjąć tematów, które zostały przedyskutowane i doczekały się rozwiązań w wielu miejscach na świecie. Wciąż jesteśmy jak rodziny, w których członkowie nie są w stanie rozmawiać o śmierci. John Hardwig napisał:

Jeśli nagle utracę podmiotowość moralną, dostanę się w ręce systemu prawno-medycznego, który bez skrupułów zlekceważy moje przekonania etyczne i zrobi to, co będzie dla mnie najlepsze, bez względu na konsekwencje, jakie to będzie miało, oraz znaczenie dla moich bliskich. A nie jest to bynajmniej tym, czego bym sobie życzył¹⁴.

Zdaje się, że wciąż za bardzo obawiamy się śmierci.

Nasz strach przed śmiercią doprowadził do zmasowanych ataków na nią. Wciąż zabiegamy prawie o każdą przedłużającą życie metodę, którą moglibyśmy zastosować. Wciąż zbyt często czujemy się moralnie zdeterminowani do przedłużania życia – prawie każdej formy życia – o tyle, o ile to możliwe; tak jakby najlepszą śmiercią była ta, którą jak najdłużej można odwlekać.

Nawet nie pytamy o sens zawarty w śmierci – tak jesteśmy zajęci usiłowaniem, by ją odwlec¹⁵.

Kiedy zaś mamy przemyślane zagadnienia związane z własną śmiercią i chcemy uniknąć perturbacji związanych z naszym stanem, który mógłby być początkiem trwania poza świadomością, czekamy na decyzje urzędników, księży, polityków, którzy za nas zdecydują, co będzie dla nas najlepsze.

¹⁴ J. Hardwig, *op. cit.*, s. 297.

¹⁵ Tamże, s. 299.

DO WE DECIDE ABOUT OUR DEATH?

Summary

Along with intensively developing, life-prolonging medical technology, various issues arise related to the procedure of dying. May one give up life-sustaining therapy that is medically recommended but undesired by the patient? May one resign from making use of medical procedures (through something known as a *living will or advance directive*)? People do want to decide about the manner and the time of their own death but they are deprived of this right. Is a suicide committed with the help of a doctor morally justified? Should a medically supported suicide should be permitted by law?

The idea of a *living will* first appeared in Poland in public debate in 2008. In Polish law there is no prohibition against expressing consent for the future and it is treated as a classical declaration of the patient's will. According to Article 9 of the European Convention on Bioethics, the physician is obliged to take into consideration the patient's will expressed in advance. At present, the Polish health system is not capable of ensuring the implementation of a *living will* signed abroad. The Bill on the Amendment to the Act on Patient Rights and the Patient Rights Spokesman assume the possibility of implementing a *living will* created in another country.

If a patient in New York has a bracelet with the inscription DNR (Do Not Resuscitate), doctors will not attempt to save his life at any cost. Shall the Polish Parliament introduce a similar form of deciding about one's own life, namely so-called a *living will*?

Małgorzata Jantos

PRZEKŁAD

WITOLD PŁOTKA

(Gdańsk)

O FENOMENOLOGII KONSTYTUCJI PRZESTRZENI. WPROWADZENIE DO TŁUMACZENIA*

PODSTAWOWE INFORMACJE HISTORYCZNE
O „D 17” I ZAKRES TEMATYCZNY MANUSKRYPTU

Wydany w 1940 roku manuskrypt Edmunda Husserla z zakresu teorii poznania przyrodniczego o konstytucji przestrzeni został opatrzony przez wydawcę tytułem: *Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem przestrzenności przyrody (Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur)*. Wydawca manuskryptu, Marvin Farber, jeden z animatorów wczesnego rozwoju ruchu fenomenologicznego w Ameryce¹, zapewnia o należytej autoryzacji manuskryptu i informuje, że pełen tytuł tekstu (zamieszczony na kopercie) brzmi: *Przewrót nauki kopernikańskiej w zwykłej światowo-naocznej interpretacji. Pra-zasada Ziemia nie rusza się. Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem cielesności, przestrzenności natury w pierwotnym sensie nauk przyrodniczych. Całość koniecznymi badaniami początkowymi (Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit*

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS1/00594.

¹ Na temat twórczości Farbera i jego roli w promocji fenomenologii w Ameryce pisze szerzej Bogdan Baran; zob. B. Baran, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza*, Inter esse, Kraków 1990, s. 26–30.

der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen). Farber ponadto dodaje, że manuskrypt spisał pomiędzy 7 i 9 maja 1934 roku.

Tę ostatnią informację potwierdza Karl Schuhmann, odnotowując powstanie tekstu w *Husserl-Chronik*². Jak dodaje Schuhmann, manuskrypt pierwotnie spisano na 20 kartkach, zaś w Archiwum Husserla w Leuven skatalogowano go pod sygnaturą „D 17”. Warto dodać, że cały zbiór manuskryptów o sygnaturze „D” (podzielony na 19 podzbiorów) jest poświęcony zagadnieniu *Pierwotnej konstytucji* („*Prakonstytucji*”) (*Primodiale Konstitution* („*Urkonstitution*”)) i obejmuje pisma z różnych okresów twórczości Husserla, poczynając od pism z lat 1907–1910, przez manuskrypty z okresu po przejściu do Fryburga (1917–1926), aż po późniejszy okres (1931–1934). Manuskrypty ze zbioru „D” traktują przede wszystkim o problemach konstytucji przestrzeni w kontekście pytania o ruch kinestetyczny, o problemie konstytucji przedmiotu i bytu jednostkowego oraz o asocjacji i „normalności”. Z powodu utrudnionego dostępu do tych manuskryptów³, były one dotąd przedmiotem niewielu opracowań. I tak, Ichiro Yamagichi sięgał do nich przy pytaniu o konstytucję intersubiektywności⁴, zaś Ulrich Claesges wykorzystuje część z nich dla rekonstrukcji Husserlowskiej fenomenologii kinestez jako podstawy konstytucji przestrzeni⁵.

Bezpośrednio po zakończeniu prac nad „D 17”, a dokładniej po 10 maja 1934 roku, Husserl kontynuował rozważania nad konstytucją przestrzeni, prezentując rezultaty tych rozważań w 30-stronicowym manuskrypcie („D 18”), zredagowanym i opublikowanym w 1940 roku przez Alfreda Schütza⁶. Z historycznego punktu widzenia, okres spi-

² Zob. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977, s. 446.

³ Do dzisiaj nie opublikowano większości manuskryptów badawczych o sygnaturze „D”, te zaś, które są dostępne – poza „D 17” są to jeszcze „D 18” oraz „D 12 IV” – nie zostały poddane krytycznej edycji. Warto zaznaczyć, że Dieter Lohmar z „Husserl-Archiv” na Uniwersytecie w Kolonii przygotowuje taką edycję pod roboczym tytułem *Späte Texte zur Raumkonstitution (D-Manuskripte)*.

⁴ Zob. I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston (MA), London 1982, s. 106.

⁵ Zob. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964. Na marginesie można odnotować, że Claesges nie korzysta bezpośrednio z manuskryptu „D 17”.

⁶ Zob. E. Husserl, *Notizen zur Raumkonstitution I*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1 (1) (1940), s. 21–37; tenże, *Notizen zur Raumkonstitution II*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1 (2) (1940), s. 217–226.

sania „D 17” przypada na czas wzmożonych prac Husserla pomiędzy francuskim wydaniem *Méditations cartésiennes* (1931) oraz opublikowaniem *Krisis* (1936). Nie wystarczy jednak zauważyć, że w 1934 roku Husserl zasadniczo pracował nad tematyką świata życia (*Lebenswelt*), która była wprowadzeniem dla rozważań nad kryzysem nauk, albowiem sytuacja w tym czasie, pomijając kwestię przejścia władzy w Niemczech przez nazistów, była bardziej złożona.

Przede wszystkim należy podkreślić, że wraz z publikacją w 1931 roku francuskiego tłumaczenia *Medytacji*, autor nie porzucił przedstawionego tam projektu, lecz dążył do jego pogłębienia i ponownego opracowania, aby w rezultacie móc opublikować niemieckie, poprawione wydanie tego dzieła. Proces wydawniczy wraz z tłumaczeniem tekstu Husserla trwał dwa lata, ale już w kilka tygodni po zakończeniu prac nad tekstem przeznaczonym dla francuskiego wydawcy, autor pisał w liście do Romana Ingardena (datowanym na 26 maja 1929 roku) o niezadowolającym poziomie tej pracy, twierdząc, że przepracowania wymaga przede wszystkim transcendentna teoria konstytucji *alter ego*⁷. Według Donna Weltona, opracowanie przez Husserla nowego tekstu *Medytacji* podyktowane było nie tyle brakami w prezentacji teorii intersubiektywności, co raczej konfrontacją z filozofią Martina Heideggera⁸. Niezależnie od tego, od 1929 roku Husserl pracował nad nowym systematycznym wprowadzeniem do fenomenologii. Ostateczny plan tego, jak często pisał w wymianie epistolarnej, „fundamentalnego dzieła” ukończono w 1930 roku; obejmował on pięć tomów, z których każdy traktował o różnych poziomach konstytucji (od świadomości egologicznej, przez konstytucję świata, aż po pytanie o konstytucję obiektywności i Boga)⁹. Wraz z postępującymi pracami nad systemem filozofii fenomenologicznej, sam projekt ulegał uprecyzjowaniu, zawężeniu i ostatecznie nie miał wiele wspólnego z francuskimi *Méditations cartésiennes*. Jeszcze na końcu 1933 roku Husserl wspo-

⁷ Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. III. Die göttinger Schule*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. przez K. Schuhmanna, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston (MA), London 1994, s. 248.

⁸ Na ten temat, zob. D. Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington (IN), Indianapolis (IN) 2000, s. 117–130.

⁹ Plan ten przytacza Iso Kern; zob. I. Kern, *Einleitung des Herausgebers* [w:] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, wyd. przez I. Kerna, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, s. xxxvi–xl.

minał (w liście z 30 grudnia do Gustava Albrechta) o swoich planach na następny rok; wyrażał chęć podjęcia na nowo prac nad „paryskimi *Medytacjami*”, chociaż projekt ten musiał ostatecznie ustąpić miejsca „podstawowej pracy” z fenomenologii czasu i czasowania (*Zeitigung*)¹⁰. Przy pracach nad książką o czasie Husserlowi pomagał Eugen Fink. Ostatecznie jednak projekt systematycznego dzieła z filozofii fenomenologicznej ustąpił dążeniom do zachowania dziedzictwa Husserla w formie archiwum jego rękopisów¹¹.

Mając zatem na uwadze to, co działo się na przełomie 1933 i 1934 roku, wydaje się, że „D 17” należy odczytywać raczej jako prezentację podstawowych rozważań nad jednym z poziomów konstytucji, a dokładniej – konstytucji przestrzeni i cielesności, niż jako tekst, który później miał stać się fragmentem *Krisis*. W tym kontekście „D 17” jest ważnym elementem w całości „systemu” Husserla z lat 30. Ponadto, będąc opublikowany w 1940 roku, czyli 10 lat przed pierwszymi publikacjami w ramach krytycznego wydania dzieł zebranych w serii *Husserliana*, manuskrypt „D 17” może wnieść pełniejsze zrozumienie Husserlowskiego sposobu filozofowania. W zamierzeniu Husserla tekstu tego nie spisano dla publikacji, lecz raczej należy go uznać za tzw. manuskrypt badawczy. Jak można się przekonać z lektury prezentowanego tekstu, charakteryzuje się on skrótowością ujęcia, zdania często ustępują miejsca równoważnikom zdań, a nawet prostemu wyliczeniu kilku związanych z omawianym tematem zagadnień. W tekście uderza nie tylko nietypowe słownictwo, ale również ciągle opracowywanie kolejnych możliwości ujęcia diskutowanego zagadnienia, najczęściej bez jasnego ustosunkowania się Husserla do całego wachlarza przedstawionych możliwości. Z tego powodu lektura „D 17” pozwala na zapoznanie się z fenomenologią będącą niejako *in statu nascendi*, a więc na etapie stosowania metod wariacji ejdetycznej i *Wesenschau*, całość realizowana pod rygiem redukcji transcendentalnej. W „D 17” Husserl „waży” różne możliwości rozumienia przestrzeni i jej konstytucji, zawieszając przy tym roszczenia do prostego opisu rzeczywistości (jak w przypadku rozważań nad hipotetyczną ludzkością na obcej planecie). W rezultacie autor porusza szereg istotnych problemów fenomenolo-

¹⁰ Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. IX. Familienbriefe*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. przez K. Schuhmanna, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston (MA), Lontón 1994, s. 98–99.

¹¹ Wspomina o tym Ronald Bruzina; zob. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends In Phenomenology, 1928–1938*, Yale University Press, New Haven (CT), London 2004, s. 56.

gicznych, od problemu konstytucji, przez pytanie o intersubiektywność i cielesność, aż do problemu zakorzenienia nauki i wiedzy w świecie życia.

TRANSCENDENTALIZM I KONSTYTUCJA

Pytanie o konstytucję przestrzeni sytuuje Husserla na gruncie transcendentalnego sformułowania fenomenologii. Pobieźna lektura „D 17” może sugerować, że sformułowanie to wikła się w typowe dla idealizmu aporie, redukując istnienie świata do absolutnego podmiotu. Przeciż – podobnie jak w *Ideach I*¹² (1913) – w omawianym manuskrypcie autor określa *ego* jako „źródło całego rzeczywistego i możliwego sensu istnienia”¹³, w tym też istnienia przestrzeni. Dla Ingardena samo słowo „konstytucja” jest wieloznaczne i zależnie od rozważanego zagadnienia, czy to percepcji, czy też czasu, należy je inaczej rozumieć; wydaje się jednak, że wielość znaczeń ostatecznie presuponuje metafizyczną koncepcję „wytwarzania” relatywnego bytu w absolutnej świadomości, ponieważ:

We właściwym sensie autonomiczna jest tylko czysta świadomość. Wszystko zaś, co konstytuuje się w świadomości, nie jest autonomiczne, lecz właśnie zależne bytowo, nie może mieć swego fundamentu bytowego w sobie samym¹⁴.

W „D 17” problem konstytucji od początku towarzyszy dociekaniu nad przestrzenią. Świat jako przestrzenny – pisze Husserl – powstaje w „postępującej konstytucji przedstawienia świata [w oparciu o] już gotowe przedstawienie świata”¹⁵, lecz jako cielesny posiada sens „na wyższym poziomie konstytucji [...] w oparciu o doś-

¹² Według Husserl, „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla «re» indiget ad existendum”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 158.

¹³ Zob. E. Husserl, *Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem przestrzenności przyrody*, s. 218; zob. przekład zamieszczony w niniejszym tomie „Kwartalnika Filozoficznego” na s. 203–220 (dalej jako: E. Husserl, *Fundujące badania...*).

¹⁴ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 września–17 listopada 1967)*, z jęz. niem. przeł. A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 207. Zob. także: tenże, *Zagadnienie konstytucji i sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla* [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 543–546.

¹⁵ E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 204.

wiadczenie”¹⁶ lub „jako sens wyższego rzędu”¹⁷. Pytanie o konstytucję dotyczy więc sposobu ujmowania świata jako przestrzennego, zaś zadaniem fenomenologii jest opis różnych poziomów rozumienia świata jako przestrzennego. Dlatego w rezultacie pytanie o konstytucję przestrzeni należy rozumieć następująco: w jaki sposób obowiązuje sens przestrzeni?, przy czym to „obowiązywanie” należy pojmować jako „ważność” konkretnej prezentacji fenomenu.

Gdy zatem Husserl wiąże pytanie o konstytucję przestrzeni z transcendentalizmem, ten ostatni należy rozumieć specyficznie. Wydaje się bowiem, że dla autora „D 17” konstytucja nie oznacza skonstruowania takiego rozumowania, w którym określone warunki możliwości są zarazem konieczne i wystarczające dla przedstawienia przestrzeni jako przestrzeni; Husserl dąży raczej do opisu możliwych, a w dalszej kolejności istotowych struktur ujmowania fenomenów jako przestrzennych. Z tego też powodu w „D 17” nie pada pytanie o to, czym jest przestrzeń, lecz raczej o to, jak się ona konstytuuje, a więc jak ujmuje się przestrzeń jako przestrzeń. Adekwatna odpowiedź na to pytanie nie może poprzestawać na statycznym przedstawieniu istotowych struktur przestrzenności, ponieważ nie może to wyjaśnić nienaocznych sposobów ujmowania przestrzeni, jak w przypadku ujmowania Ziemi jako kuli¹⁸. Dlatego też w „D 17” konstytucję pojmuje się inaczej niż w *Ideach I*, a mianowicie w kontekście fenomenologii genetycznej, która uprawomocnienia danego sensu nienaocznego, poszukuje w pierwotniejszych „warstwach”, które postulatywnie powinny charakteryzować się naocznością i oczywistością¹⁹. Autor jednak ostrzega, że „nie należy zapominać o przeddaności i konstytucji, które przynależą do apodyktycznego *ego*”²⁰; uwaga ta jest o tyle ważna, o ile uwzględni się, że proces konstytucji nie ma charakteru liniowego, lecz zawsze jest konstytucją dla kogoś. Związanie konstytucji z *ego* nie ma natury idealistycznej, ponieważ konstytucja przestrzeni jest możliwa tylko ze względu na *ego*, ale i samo pojęcie *ego* można zbudować w oparciu o konstytucję przestrzeni (a dokładniej – jako ciała żywego przeciwstawionego bryłom cielesnym w świecie). Stąd też konstytucja w „D 17” nie tylko dotyczy przestrzeni jako przestrzeni, ale i współkonstytuo-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 207.

¹⁸ Zob. tamże, s. 204, 212, 215.

¹⁹ Zob. tamże, s. 204–205, 208.

²⁰ Tamże, s. 218.

wanego *ego*, które ujmuje się jako żywe ciało. Ten sposób postępowania kieruje Husserla od prostego stwierdzenia przestrzenności przyrody i konstatacji problematyczności przyrodniczego pojęcia przestrzeni (jako nienaocznego) do poszukiwania podstawy przestrzenności w żywym ciele ujmowanym jako zerowy punkt zorientowania przestrzeni oraz jako zerowy punkt odniesienia sensu oraz konstytucji transcendentalnej.

ŻYWE CIAŁO I KONSTYTUCJA PRZESTRZENI

O ile na poziomie fenomenologii statycznej rzecz, czyli przedmiot percepcji, można ująć jako syntezę różnych przedstawień jej wyglądów, z których dany jest tylko jeden wyróżniony, zaś inne są obecnie jedynie horyzontalnie²¹, o tyle na poziomie fenomenologii genetycznej horyzontalny charakter doświadczenia wskazuje na centrum swego zorientowania, czyli właśnie na podmiot współkonstituujący to, co dane. Podmiotu zaś nie pojmujemy się tutaj jako abstrakcyjnego bieguna aktów, lecz jako podmiot cielesny, który jest korelatem jedności percypowanego przedmiotu. Filozofem, który jako pierwszy wyeksponował ten ostatni element przestawiony w „D 17”, jest Maurice Merleau-Ponty. W *Fenomenologii percepcji* (1945) odwołuje się on do tekstu Husserla w dwóch miejscach. Jak argumentuje francuski filozof, operując jedynie pojęciem doświadczenia percepcyjnego i syntezy horyzontów, jeszcze nie uzasadniamy (w sensie fenomenologicznym) jedności percypowanego przedmiotu:

Właśnie dlatego ustanowienie się przedmiotu wykracza poza doświadczenie percypcyjne oraz syntezę horyzontów, tak jak pojęcie *uniwersum*, to znaczy dokonanej, wyraźnej całości, w której wszystkie stosunki wzajemnie się określają, wykracza poza pojęcie *świata*, to znaczy otwartej i nieokreślonej wielości, w której różne stosunki dopiero nawzajem się implikują²².

²¹ Według Husserla, „Rzecz jest z koniecznością dana w samych tylko «odmianach przejawów», przy tym z koniecznością rdzeń, jaki stanowi to, co «rzeczywiście przedstawione», jest ujęciowo otoczony horyzontem czegoś «współdanego» w niewłaściwy sposób i czegoś bardziej lub mniej mgliście nieokreślonego”. E. Husserl, *Idee...*, s. 138. Zdaniem Johna Drummonda, problem konstytucji przedstawienia rzeczy przez wielość i jej wyglądów w syntezie *tego samego* przedmiotu jest właściwym problemem percepcji wzrokowej; w tej sprawie zob. J. J. Drummond, *On Seeing a Material Thing in Space: The Role of Kinaesthesia in Visual Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 40 (1) (1979), s. 20.

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, posłowiem opatrzył J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 89.

Sięgając do „D 17”, zauważa się, że dla konstytucji pojęcia uniwersalnej przestrzeni, wymaga się konstytucji kontinuum doświadczenia przestrzeni, co znajduje egzemplifikację w fenomenie postrzegania w świecie brył cielesnych; nie jest jednak tak, że jedność konstytuuje się w tej wielości, lecz sama wielość funduje się jako poszczególne rzeczy²³. Dlatego też konstytucja zamiast być liniowa ma raczej charakter holistyczny. Potwierdzają to fenomenologiczne analizy fenomenu „podstawy” („*Boden*”) konstytucji, w szczególności fenomen gruntu dla ruchu i spoczynku. Jak podkreśla Merleau-Ponty, idąc za Husserlem:

W świecie samym w sobie wszystkie kierunki i wszystkie ruchy są względne, co równa się stwierdzeniu, że w ogóle ich nie ma. Nie byłoby faktycznego ruchu i nie miałbym pojęcia ruchu, gdybym nie postrzegał ziemi jako „gruntu” wszystkich spoczynków i wszystkich ruchów, który poprzedza ruch i spoczynek, ponieważ ją zamieszkuje, i podobnie nie byłoby kierunku bez bytu, który zamieszkuje świat i który swoim spojrzeniem wykreśla w nim pierwotny kierunek-punkt odniesienia²⁴.

Fenomen podstawy i gruntu pełni ważną funkcję w analizowanej w „D 17” konstytucji przestrzeni. Rzeczywiście, jak twierdzi Husserl, bez podstawy lub pewnego gruntu nie można mówić o ruchu lub spoczynku; opis tego fenomenu pokazuje jednak, że: „Tej «podstawy» nie doświadcza się pierwotnie jako ciała, lecz staje się ona ciałem-podstawą na wyższym poziomie konstytucji świata w oparciu o doświadczenia”²⁵. A zatem podstawa lub grunt współkonstruuje ruch i spoczynek, ale jako takie nie są obecne w doświadczeniu w sposób apodyktyczny, wymykają się bowiem bezpośredniemu uchwyceniu. Dopiero wtórnie, czyli „na wyższym poziomie konstytucji świata”, podstawa uzyskuje pełen sens fundowania ruchu i spoczynku. Proces ten ma charakter otwarty, albowiem określa „horyzonty możliwego ruchu”²⁶.

Rozważając kolejne fenomeny ruchu (latającego ptaka, poruszających się ludzi, pojazdów latających itd.), Husserl dowodzi, że podstawa sama może mieć charakter relatywny. Autor „D 17” uważa, że pojmowanie ruchu zmienia się wraz ze zmianą określonej „cielesnej podstawy”, czyli danego układu odniesienia. Jak pisze Husserl:

[...] mogę znajdować się w jadącym pojeździe, który jest moją cielesną podstawą, mogę się także przemieszczać w wagonie kolejowym, a wówczas moją cielesną podstawą

²³ E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 205.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 451.

²⁵ E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 204.

²⁶ Zob. tamże, s. 205.

będzie najpierw ta bryła cielesna, która niesie mnie w ruchu, a w tym wypadku wagon kolejowy, etc.²⁷

W opisywanych przypadkach podstawą jest pojazd, w którym się poruszam, ale na wyższym poziomie konstytucji, on sam konstytuuje się jako będący w ruchu. Bezpośrednio jednak dany jest ruch krajobrazu przesuwanego się na zewnątrz relatywnej podstawy oraz spoczynek przedmiotów wewnątrz tej podstawy. Stąd podstawą jest pojazd, a nie grunt, po którym się porusza.

Jakie konsekwencje niosą te analizy dla pojmowania żywego ciała? Co ciekawe, w „D 17” Husserl nie rozważa istotowych różnic pomiędzy bryłą cielesną (*Körper*) i żywym ciałem (*Leib*), co było lejtmotywem *Ideii II* (1912, 1915)²⁸. Jest raczej tak, że w omawianym manuskrypcie ten podstawowy poziom konstytucji przestrzenności i cielesności jest już z góry założony. Dlatego w pierwszym momencie może wydawać się, że żywe ciało jest podstawą i gruntem dla konstytucji zorientowania w świecie przestrzennym; to przecież – można argumentować – ze względu na ciało bryły cielesne jawią się w określony sposób, z pewnego punktu widzenia i z pewnej strony. Utożsamienie podstawy z żywym ciałem jest jednak przedwczesne, zakłada bowiem solipsystyczną konstytucję ciała żywego, przed którą Husserl ostrzegał już w *Ideach II*²⁹. W „D 17” rozumienie podstawy jest szersze, chociaż zachowuje ono odniesienie do ciała żywego. Husserl pisze:

Ruch z konieczności jest relatywny, ponieważ doświadcza się go ze względu na jakąś „cielesną podstawę”, którą z kolei doświadcza się jako nieruchomą i w jedności z moim cielesnym żywym ciałem³⁰.

W „D 17” żywe ciało nie sprowadza się zatem jedynie do „punktu zorientowania”, lecz ponadto jest korelatem w konstytucji przestrzeni i ruchu. W tym sensie, rozważania z manuskryptów „D” przekraczają wąskie ramy pojmowania ciała żywego jako zerowego punktu zorientowania w *Ding und Raum* (1907) oraz w *Ideach II*³¹.

²⁷ Tamże, s. 207–208.

²⁸ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 47–48, 192–208, 217–228, 240–244, 310–347, 404–424.

²⁹ Zob. tamże, s. 227–228.

³⁰ E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 207.

³¹ Zob. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, wyd. przez U. Claesgesa, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, s. 281; tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. 81–82.

Opisując żywe ciało jako zerowy punkt zorientowania, Husserl odnosi się do tej istotowej cechy ciała, że człowiek chodząc, może oddalać się lub przybliżać do różnych rzeczy, lecz nie jest w stanie oddalić się od własnego ciała. Przede wszystkim jednak to żywe ciało jest centrum, „z którego” postrzega się całą otaczającą rzeczywistość.

W manuskryptach „D” Husserl przestrzega przed pospiesznym wyróżnieniem spostrzeżeniowych funkcji ciała żywego. W „D 18” pyta: „Czy to, co okulomotoryczne nie jest tym, co pierwsze, do którego wszystko inne się cofa, o ile funduje wizualną przestrzeń?”³², dodając od razu: „To założyłem zbyt wcześnie”³². Zdaniem Husserla, akt spostrzeżenia konstytuuje się dzięki pierwotniejszym aktom, a mianowicie dzięki ruchowi żywego ciała. Jak dowodzi autor, spostrzeżenie dokonuje się w określonej sytuacji, a to oznacza, że odsyła do danego punktu zorientowania, lecz sam ten punkt konstytuuje się w pierwotnym ruchu; jednym słowem, nie można mówić o konstytucji przestrzeni, bez przyjęcia fundującej funkcji żywego ciała³³. W „D 12 IV” (1931) wyraźnie odróżnia się dwa poziomy konstytucji przestrzeni. Na pierwszym poziomie wyróżnioną pozycję zajmują akty percepcji, konstytuujące się w aktach okulomotorycznych; na tym poziomie konstytucji abstrahuje się od modyfikacji „ja idę” lub „poruszam się w przestrzeni”. Jak zauważa Husserl, na tym niższym poziomie można uwzględnić te kinestezje, które nie mają wpływu na zmianę perspektywy, jak na przykład „ruchy ramion, ruchy palców, oczu etc.”³⁴. Dopiero na wyższym poziomie konstytucji uwzględnia poruszanie się, a więc bierze pod uwagę możliwą zmianę systemu „poruszam się”. Tutaj też „jednocześnie porusza się głowa i oko w głowie, zarazem ręka, ramię, palec itd.”³⁵ Uwzględniając oba poziomy konstytucji, widzimy, że żywe ciało współkonstytuuje przestrzeń i w tym znaczeniu, jak czytamy w „D 17”, relatywna podstawa pozostaje w „jedności z moim cielesnym żywym ciałem”³⁶.

³² E. Husserl, *Notizen zur Raumkonstitution II...*, s. 222.

³³ Jak pisze Husserl: „System miejsc jest korelatem systemu stanowisk kinestetycznych”. Tamże, s. 224.

³⁴ E. Husserl, *Die Welt der Lebendigen Gegenwart und die Konstitution der Ausserleiblichen Umwelt*, „Philosophy and Phenomenological Research” 6 (3) (1946), s. 339.

³⁵ Tamże.

³⁶ E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 207.

ELEMENTY FENOMENOLOGII GENERATYWNEJ A PROBLEM WIEDZY

Nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia fenomenologii genetycznej żywe ciało jest centrum zorientowania percepcji przestrzeni; nie należy jednak zapominać, że także ujęcie ciała żywego jako ciała właśnie jest możliwe dzięki konstytucji przestrzeni wokół podmiotu. Rzecz w tym, że konstytucja nie jest relacją przestrzeni do podmiotu, gdzie sama przestrzeń jawi się podmiotowi w określony sposób ze względu na umiejscowienie podmiotu, lecz także podmiot ujmuje samego siebie jako cielesny, pozostając w relacji do przestrzeni. Ten aspekt fenomenologii konstytucji przestrzeni jest szczególnie wyraźny w „D 17” w przypadku analizy fenomenów podstawy i gruntu. Wydaje się jednak, że analizy te nie wyczerpują się w analizach ciała, bowiem oba fenomeny umożliwiają także rozważenie pytania o wiedzę. Nie należy zapominać, że „D 17” traktuje, jak podkreśla Husserl na samym początku manuskryptu, o „*transcendentalnej teorii poznania przyrodniczego*”³⁷, a więc o konstytucji niebezpośredniej wiedzy o świecie w naukach naturalnych.

W manuskrypcie wyróżnionym problemem jest pytanie o konstytucję nieintuicyjnego przekonania, że Ziemia jest kulą, a dokładniej – ciałem niebieskim, otoczonym przez inne ciała. Przekonanie to Husserl włącza do, jak pisze, światopoglądu kopernikańskiego³⁸. Śledząc złożony proces konstytucji tego przekonania, autor wskazuje na kilka jego faz. Z góry należy stwierdzić, że ciała niebieskie konstytuują się jako pewne bryły w procesie apercypującego przeniesienia sensu bryły cielesnej z tych brył, które otaczają człowieka na Ziemi na te, które widzi z Ziemi. Ruchy gwiazd pojmuje się zaś dzięki apercypcji ruchu brył cielesnych na Ziemi. Podobnie jak jednak rzeczy na Ziemi należy odnieść do pewnego układu odniesienia jako gruntu, również ruch gwiazd jest możliwy, gdy przyjmie się pewien „grunt”. Tym „gruntem” jest sama Ziemia, którą można rozumieć jako „ciało podstawowe”. Następnie Ziemię można wyobrazić sobie jako kulę i jako ciało niebieskie poprzez przeniesienie sensu z obserwacji odległych brył na obserwację Ziemi jako kuli (jak pisze Husserl, „Ziemia mogłaby być także tak mała, że mógłbym ją obracać ze wszystkich stron i przez to stałaby się w bezpośredni sposób przedstawieniem kuli”³⁹).

³⁷ Tamże, s. 203.

³⁸ Zob. tamże, s. 205.

³⁹ Tamże, s. 212.

Do tego punktu analiza konstytutywna wydaje się nie wzbudzać zastrzeżeń.

Zdaniem Husserla, analiza konstytutywna fenomenu wiedzy właściwej naukom powinna pytać – na wyższych poziomach konstytucji – o „ugruntowanie” tej wiedzy⁴⁰. To, że jej podstawowe struktury można opisać w oparciu o genezę z doświadczenia bezpośredniego (tj. o naoczne uchwycenie bryły fizycznej, jej ruchu itd.), nie oznacza jej transcendentalnego „wykazania”, ponieważ niedostatecznie jasno opisało się podstawę możliwych apercypujących przeniesień. Jak argumentuje się w „D 17”, wiedza konstytuuje się dzięki historycznemu horyzontowi właściwemu danej wspólnoty⁴¹. Pisząc o „podstawie”, autor nie odnosi się zatem jedynie do fenomenu gruntu i ruchu, ale ponadto do konstytucji wiedzy w określonym horyzoncie czy to wspólnotowym, czy też historycznym. Okazuje się więc, że konstytucja wiedzy, a także opisane przeniesienia sensu, są możliwe jedynie dzięki pozostawaniu w istotowym związku z pewną historią, która przekracza egzystencję pojedynczej osoby, czyli z pewną „prahistorią”, która ukonstytuowała naukę Galileusza i Kopernika. Co więcej, sama historia jest korelatem określonej wspólnoty, czyli transcendentalnego My. Podobny opis konstytucji wiedzy wykracza poza ramy fenomenologii genetycznej, wymagając przejścia na pozycję tzw. fenomenologii generatywnej⁴². Na tym poziomie analiz *ego* współkonstytuuje się z My i historią, Ziemia zaś jest wspólną podstawą i warunkiem jedności tych elementów; Husserl opisuje ten fenomen jako „zamieszkiwanie”.

Mając na uwadze powyższe ustalenia, centralny fragment „D 17”, w którym Husserl stwierdza, że „Ziemia się nie rusza”⁴³ należy rozumieć trojako. Przede wszystkim stwierdzenie to realizuje zapowiedziany w oryginalnym tytule manuskryptu „przewrót nauki kopernikańskiej”. Źródłowo doświadcza się bowiem Ziemi jako nieruchomej, ale to źródłowe doświadczenie funduje wyższy poziom konstytucji nauki o przestrzenności przyrody. Po drugie, wyróżniając przekonania zako-

⁴⁰ Jak podkreśla Husserl: „Apercepcyjne przeniesienie dokonało się w ten sposób, że jedynie wskazuje potwierdzającą naoczność, zamiast faktycznie konstytuować się jako ostatecznie dowiedzione”. Tamże, s. 206.

⁴¹ Zob. tamże, s. 214.

⁴² Najpełniejsze przedstawienie Husserlowskiej fenomenologii generatywnej zawiera praca Antony’ego Steinbocka; zob. A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1995.

⁴³ E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 208.

rozenione w pierwotnym świecie, Husserl w rzeczywistości rehabilituje *doxa* jako poziom fundujący wyższe stopnie wiedzy, w tym także wiedzę naukową, charakterystyczną dla rewolucji kopernikańskiej⁴⁴. Innymi słowy, *doxa* współkonstruuje wiedzę naukową, co odpowiada Husserlowskiej koncepcji zakorzenienia nauki w świecie życia (*Lebenswelt*). Wreszcie, przytoczone słowa opisują generatywne ufundowanie wszelkiego rozumienia; tutaj „Ziemia” jest metaforą uniwersalnego systemu odniesienia możliwego sensu. A zatem stwierdzenie: „Ziemia się nie rusza”, w rzeczywistości oznacza, że nie da się przekroczyć uniwersalnego systemu odniesień, wraz z jego z góry ukonstruowaną historią i wspólnotą, słowem – nie da się wyjść poza „zamieszkiwany” świat⁴⁵.

„WCZESNY” CZY „PÓŹNY” HUSSERL? PERSPEKTYWY BADAWCZE

W polskiej tradycji recepcji filozofii Husserla utrwaliło się przekonanie o dwóch zasadniczych fazach rozwoju jego fenomenologii: „wczesnej” i „późnej”. Oba określenia, poza odniesieniem czasowym, wiążą się także z grupą charakterystycznych – jak się argumentuje – cech danego okresu. I tak, o ile „wczesna” filozofia Husserla jest związana przede wszystkim z próbą ustanowienia filozofii jako ścisłej nauki, która kieruje się „zasadą wszelkich zasad” i widzi podstawę nauki w abstrakcyjnym *ego*, o tyle „późna” faza – uważa się – wyrasta z rozczarowania wcześniejszymi dążeniami, skupiając uwagę badacza na problemie świata życia i na kryzysie nauk. Wydaje się, że jeżeli różnica pomiędzy „wczesną” i „późną” fenomenologią Husserla sprowadza się do „zerwania” lub „zaprzeczenia”, podział ten jest nieadekwatny i zamiast pogłębiać zrozumienie tej filozofii, ogranicza raczej możliwe badania. Dobrym przykładem jest w tym kontekście „D 17”, który

⁴⁴ Na temat rehabilitacji *doxa* w filozofii Husserla, zob. B. Waldenfels, *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu* [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, zebrali i wstępem opatrzyli Z. Krasnodębski, K. Nellen, słowo wstępne K. Michalski, przeł. Z. Krasnodębski i inni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 103–129.

⁴⁵ Z tego powodu Husserl stwierdza: „Ziemia nie może stracić swego sensu jako «miejsca praojczyzny», jako arki świata, podobnie jak moje żywe ciało nie może stracić sobie właściwego sensu istnienia jako praciała [*Urleib*], z którego każde żywe ciało uzyskuje część jego sensu istnienia, a ponadto my ludzie w naszym sensie istnienia poprzedzamy zwierzęta etc.” E. Husserl, *Fundujące badania...*, s. 218. Dodaje również, że: „Istnieje tylko jedna ludzkość i Ziemia”. Tamże, s. 219.

w pierwszym momencie, nie tylko w świetle periodyzacji filozofii autora *Kryzysu*, zdaje się uzasadniać konieczność tego podziału. Bądź co bądź, w omawianym manuskrypcie na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie powszechnej relatywności w świecie życia oraz problematyka ciała, zazwyczaj wiązana z „późną” fazą rozwoju filozofii Husserla. Niemniej jednak, bliżej przyglądając się tej filozofii, sytuacja okazuje się bardziej złożona, odkrywając interesujące perspektywy badawcze nad „D 17”.

Przede wszystkim należy zauważyć, że rozważania nad ciałem i przestrzenią są charakterystyczne właściwie dla całego okresu rozwoju fenomenologii transcendentnej, od 1907 roku, gdy Husserl prowadził wykłady *Ding und Raum*, przez prace nad *Ideami II*, problematykę intersubiektywności oraz pasywnych syntez i świata życia, aż po pytanie o źródło geometrii i kryzys nauk. I chociaż można dostrzec, że Husserl zmienia podejście do problematyki przestrzeni w późniejszym okresie (w latach 30.), należy to raczej rozumieć jako krok poddyktowany względami metodologicznymi; podejście transcendentalne, znajdujące wyraz w postulacie analizy pod rygorem redukcji, wymaga bowiem ciągłego zawieszania osiągniętych wyników i ponowienia badań⁴⁶. Interesujące może się w tym kontekście okazać skonfrontowanie rozważań z „D 17” z tymi, przedstawionymi w *O pochodzeniu geometrii* (1936)⁴⁷. W obu tekstach Husserl podejmuje się fundujących badań nad przestrzennością, w rezultacie dociekając podstaw nauki w świecie życia. Równie interesujące perspektywy badawcze otwierają się przed nami, gdy weźmiemy pod uwagę również najwcześniejszą fazę twórczości naukowej Husserla. Nie należy zapominać, że problem konstytucji przestrzeni dotyczy także możliwości matematyki, a ściślej – geometrii. Już od 1886 roku niemiecki myśliciel podejmował filozoficzne dociekania nad przestrzenią, również w kontekście tematu przestrzeni naocznej i geometrycznej⁴⁸. Te wczesne rozważania Husserla można badać, z jednej strony, pod kątem reakcji na psychologi-

⁴⁶ Ten aspekt metody fenomenologicznej rozwijam, w: W. Płotka, *Husserlian Phenomenology as Questioning: An Essay on the Transcendental Theory of the Question*, „Studia Phaenomenologica” 12 (2012), s. 311–330.

⁴⁷ Zob. E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991, s. 9–37.

⁴⁸ Zob. E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*, wyd. przez I. Strohmeyer, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston (MA), Lancaster 1983, s. 262–416, w szczególności s. 275–293.

styczne teorie pojmowania przestrzeni⁴⁹, z drugiej zaś można pytać o wpływ tych rozważań na filozofów tamtego czasu⁵⁰. Z kolei w ostatniej dekadzie XIX wieku Husserl rozważał możliwość pojęcia geometrii przez pryzmat teorii mnogości, co w pewnej mierze wydaje się odpowiadać niektórym elementom konstytucji przestrzeni z „D 17” (np. ujmowanie brył jako zbiorów relatywnych do podstaw)⁵¹.

Niezależnie od sporu o zasadność podziału na „wczesną” i „późną” filozofię Husserla, fenomenologia konstytucji przestrzeni i cielesności wciąż – także w kontekście współczesnych badań – prezentuje interesującą propozycję rozumienia rozszerzonego i ucieleśnionego poznania, przede wszystkim wobec popularnych naturalistycznych i redukcjonistycznych koncepcji filozofii umysłu i kognitywistyki⁵². Biorąc pod uwagę przedstawione perspektywy badawcze, „D 17” wydaje się ważnym elementem w badaniach nad fenomenologią.

⁴⁹ Carl Stumpf wydał swoją pracę *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* w 1873. W tym kontekście zob. list Husserla do Stumpfa z lutego 1890 roku; zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. I. Die Brentanoschule*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. przez K. Schuhmanna, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston (MA), London 1994, s. 157–164.

⁵⁰ Zob. np. S. Sarkar, *Husserl's Role in Carnap's „Der Raum”* [w:] *Language, Truth and Knowledge. Contributions to the Philosophy of Rudolf Carnap*, red. T. Bonk, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston (MA), London 2003, s. 179–190.

⁵¹ Postulat pojmowania geometrii w kategoriach teorii mnogości Husserl sformułował w 1894 roku; zob. E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, z tekstami uzupełniającymi wyd. przez B. Ranga, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston (MA), London 1979, s. 430–431.

⁵² W tej sprawie zob. S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London, New York (NY) 2008 oraz F. Mattens, *Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind*, „Husserl Studies” 25 (2009), s. 97–120. Na gruncie rodzimej filozofii możliwości wykorzystania fenomenologii w kognitywistyce opisywał ostatnio Marek Pokropski; zob. M. Pokropski, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

ON THE POSSIBILITY OF A PHENOMENOLOGY
OF THE CONSTITUTION OF SPACE. INTRODUCTION
TO THE TRANSLATION

Summary

The article reconstructs the main topics presented by Husserl in his “D 17” research manuscript entitled *Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature*. The author claims that in the “D 17” manuscript Husserl introduces a non-idealistic concept of constitution, i.e., he understands constitution as a correlation of the ground (*Boden*), a living body, and a perceived object. A phenomenological analysis of the phenomenon of the ground, however, leads to generative phenomenology, which introduces intersubjectivity and history into the process of constitution.

Witold Plotka

EDMUND HUSSERL

FUNDUJĄCE BADANIA NAD FENOMENOLOGICZNYM ŹRÓDŁEM PRZESTRZENNOŚCI PRZYRODY

Niezależnie od wielu powtórzeń i poprawek, w każdym razie, niniejsze kartki są fundujące dla fenomenologicznej nauki źródłowej [*Ursprungslehre*] o przestrzenności [*Räumlichkeit*], o cielesności [*Körperlichkeit*], o przyrodzie w sensie nauk przyrodniczych, a przez to o transcendentalnej teorii poznania przyrodniczego. Pozostaje jednak otwarte, czy nie byłyby konieczne jeszcze jakieś uzupełnienia.

Różnica: świat w otwartości świata otoczenia [*Umwelt*] – w ustanowionej w myśli nieskończoności. Sens tej nieskończoności – „świat egzystujący w idealności nieskończoności”. Jaki jest sens tego istnienia, świata, który istnieje jako nieskończony? Otwartości nie da się w pełni pomyśleć, w pełni przedstawić, lecz [jest] już *implicite* uformowaną horyzontalnością. Otwartość obszaru – wiedzieć, że za chwilę dojdę do granicy Niemiec – później nadejdzie terytorium francuskie, duńskie etc. Nie przemierzyłem i nie poznałem tego, co leży w horyzoncie, wiem jednak, [że] inni poznali kolejny fragment, dalej znowu jeszcze inni dalszą część – przedstawienie [*Vorstellung*] syntezy aktualnego pola doświadczenia [*Erfahrungsfelder*], które umożliwi przedstawienie Nie-

* Manuskrypt ten napisano pomiędzy 7 i 9 maja 1934 roku. Jego całkowicie informacyjny charakter oraz niekompletność dają żywy obraz pracy Husserla. Na kopercie sporządzono następujący opis: „Przezwrot nauki kopenhaskiej w zwykłej światowo-naocznej interpretacji. Pra-zasada [*Ur-Arche*] Ziemia nie rusza się. Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem cielesności [*Körperlichkeit*], przestrzenności natury w pierwotnym sensie nauk przyrodniczych. Całość koniecznymi badaniami początkowymi”. Publikacja manuskryptu została należycie autoryzowana (przyp. red.). [Podstawa przekładu: E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* [w:] *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, red. M. Farber, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1940, s. 307–325; angielski przekład autorstwa Freda Kerstena, zob. E. Husserl, *Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature*, trans. by F. Kersten [w:] tenże, *Shorter Works*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1981, s. 222–233 i francuski przekład autorstwa Didiera Francka, zob. E. Husserl, *L'arche-originaire Terre ne se meut pas*, traduit par D. Franck [w:] tenże, *La Terre ne se meut pas*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989, s. 11–29. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS1/00594; przyp. tłum.].

miec, Niemiec w granicach Europy i przez to jej samej itd. – wreszcie [przedstawienie] Ziemi [*Erde*]. Przedstawienie Ziemi powstaje jako syntetyczna jedność analogicznie do tego, jak pole doświadczenia pojedynczego człowieka staje się jednością pola doświadczenia w postępującym i powiązanim doświadczeniu. Tylko dlatego, że przyswajam sobie w sposób analogizujący relacje innych, ich opisy i ustalenia, tworzę uniwersalne przedstawienia. Wyraźnie należy odróżnić:

(1) czynienie naocznym horyzontów gotowego „przedstawienia świata” [„*Weltvorstellung*”], zupełnie jak tworzy się koncept w apercepcyjnych przeniesieniach i myślowych antycypacjach;

(2) sposób postępującej konstytucji przedstawienia świata [w oparciu o] już gotowe przedstawienie świata, na przykład świat otoczenia murzynów albo Greków, w przeciwieństwie do kopernikańskiego świata nauk przyrodniczych w nowożytności.

My kopernikanie [*Kopernikaner*], my ludzie nowoczesności mówimy:

Ziemia [*Erde*] nie jest „całością przyrody”, [lecz] jest jedną z gwiazd w nieskończonej przestrzeni świata [*Weltraum*]. Ziemia jest ciałem kulistym, co prawda nie można jej zobaczyć na raz w całości i przez jedną [osobę], lecz raczej [ujmuje się ją] w pierwotnej [*primordialen*] syntezie jako jedność pojedynczych doświadczeń powiązanych ze sobą nawzajem. Ale przecież jest jakąś bryłą cielesną [*ein Körper*]! Aczkolwiek pozostaje dla nas doświadczeniową podstawą dla wszelkich ciał w doświadczeniowej genezie naszego przedstawienia świata. Tej „podstawy” [„*Boden*”] nie doświadcza się pierwotnie jako ciała, lecz staje się ona ciałem-podstawą [*Boden-Körper*] na wyższym poziomie konstytucji świata w oparciu o doświadczenia, to zaś znosi jej pierwotną formę-podstawy [*Boden-form*]. Staje się ona ciałem totalnym [*Totalkörper*]: nosicielem wszystkich brył cielesnych, [które] dotąd można było doświadczyć empirycznie w pełni (normalnie) ze wszystkich stron, w sposób, w jaki się je doświadcza, chociaż nie bierze się tutaj jeszcze pod uwagę gwiazd jako ciał. Odtąd jednak Ziemia jest wielką bryłą, na której jesteśmy, a z niej zawsze pojawiają się dla nas i mogą się pojawić mniejsze ciała, poprzez rozczłonkowanie lub podział.

Jeżeli Ziemia dochodzi do konstytutywnej ważności [*konstitutiven Geltung*] jako bryła cielesna – a z drugiej strony gwiazdy uchwytuje się jako przejawiające się w dalszym oddzieleniu, jako bryły cielesne, lecz jedynie niedostępne w całości, tak też powstają przedstawienia spoczynku i ruchu, które muszą być im [tj. gwiazdom] przypisane. Ruch

następuje na Ziemi lub w Ziemi, poza nimi lub niezależnie od nich. W źródłowej postaci przedstawienia [*Vorstellungsgestalt*] sama Ziemia się nie rusza i nie spoczywa, ruch i spoczynek mają pierwotnie sens ze względu na nią. Później jednak Ziemia się „porusza” lub spoczywa – zupełnie tak samo jak ciała niebieskie, a Ziemia jako jedna spośród nich. W jaki sposób ruch i spoczynek osiągają odpowiednio uzasadniony sens istnienia [*Seinsinn*] w tym rozszerzonym lub na nowo ukształtowanym „światopoglądzie” [„*Weltauschauung*”] – [jak uzyskują] swoją możliwą niezawodną naoczność, oczywistość? Bez wątplenia nie jest to apercypcyjne przeniesienie, ale, jak zawsze, można go [tj. sens istnienia ruchu i spoczynku] wykazać [*ausweisen*].

W ogólności zbudowanie tego światopoglądu, naoczności [*Anschauung*] pojedynczej bryły cielesnej, naoczności przestrzeni, naoczności czasu, naoczności związku przyczynowego w przyrodzie – wszystko to przynależy do siebie nawzajem.

Bryły cielesne poruszają się dzięki źródłowej funkcji naocznościowej Ziemi jako „podstawy” [„*Boden*”], *resp.* jako ciała rozumianego źródłowo [*Ursprünglichkeit*] w rzeczywistym lub możliwym poruszaniu się i zmianie. [Bryły cielesne] rzucone w górę, lub w jakikolwiek inny sposób, nie wiem dokąd, poruszanie się – ze względu na Ziemię jako grunt [*Erdboden*]. Bryły cielesne w przestrzeni ziemskiej będąc-ruchomymi [*beweblich-haben*] mają horyzont możliwego ruchu, gdy zaś ruch dobiega końca, doświadczenie jednocześnie zarysowuje możliwości dalszego ruchu, ewentualnie wraz z możliwością nowej przyczyny ruchu przez pchnięcie itd. Ciała rzeczywiście istnieją w otwartych możliwościach, które urzeczywistniają się w ich ruchu, zmianie (niezmiennosc jako jedna z możliwych form zmiany). Ciała znajdują się w rzeczywistym lub możliwym ruchu, zaś możliwość [jest] zawsze możliwością otwartą na rzeczywistość, na dalszy ciąg, na możliwą zmianę kierunku etc. Bryły cielesne istnieją także „pośród” [„*unter*”] możliwych i rzeczywistych brył, z kolei korelatywnych brył doświadczają się w sposób rzeczywisty lub możliwy, w ich rzeczywistych ruchach, zmianach etc., w ich rzeczywistych „warunkach” [„*Umständen*”]. Możliwości, które z góry [*voraus*] są *a priori* otwarte; i jako te, jako istniejące [*seiende*] możliwości posiadają one naoczne możliwości przedstawienia [*anschauliche Vorstellbarkeit*], swoje naoczne [sposoby] wykazania. Mają to wszystko jako modi, które należy do bytu [*Sein*] bryły cielesnej i wielości ciał [*Körpermannigfaltigkeit*].

Jedność „światopoglądu” [„*Weltanschauung*”] musi potwierdzać możliwość świata we wszelkich postępujących apercypcjach świata –

jako tę możliwość oraz jako uniwersum otwartych możliwości, które tworzą podstawę rzeczywistości świata. Rdzeń rzeczywistego doświadczenia (ontycznie to, co się doświadcza w świecie z danej [strony] i same te strony oraz co ewentualnie obowiązuje już jako znana rzeczywistość na podstawie syntezy doświadczenia) określa się jako rdzeń doświadczenia, rdzeń, poprzez który się go [tj. świat] antycypuje i określa się jako wolną przestrzeń możliwości: a to oznacza, przestrzeń możliwości, które się wciąż powtarzają i zgadzają ze sobą. Świat wciąż się konstytuuje i w końcu – pod względem przyrody jako elementu możliwego do wyabstrahowania – konstytuuje się w horyzontalności [*Horizonthaftigkeit*], w której byt konstytuuje się jako rzeczywisty w określonych możliwościach bycia [*Seinsmöglichkeiten*]; [świat] określa się potem w pojęciach i sądach w ontologii, a wraz z nimi „rozważa się” formę świata [*Weltform*], zaś w jej ramach porusza się wszelkie indukcyjne relatywnie ustalone przewidywanie oraz określone oczekiwania i przebieg rzeczywistego doświadczenia, własnego i komunikatywnego, [przewidywanie], które można odpowiednio udowodnić lub odrzucić, wskazując jego aktualność.

Rzeczywiste doświadczenie, [które] dookreśla się indukcyjnie w ramach rzeczywistych możliwości, przenika syntetycznie horyzont i uchwytuje jednostkę [*Stück*] [w sposób] rzeczywistie naoczny oraz jako potwierdzony byt danego obszaru świata [*Weltfeld*] – w rezultacie ciała istnieją w spoczynku i w ruchu, jako niezmiennie i zmienne, dla mnie i ewentualnie dla nas w rzeczywistej wspólnotcie. Ale tym, co się tutaj szczególnie narzuca, jest aspekt tego, że nie wszystko się jeszcze rozstrzygnęło, że w horyzontalnych możliwościach wciąż ustanawia się sens dla w pełni ukonstytuowanego świata. Tutaj obowiązuje: bezruch dany jest jako ostateczny i absolutny i podobnie ruch: mianowicie [są tak dane] na podstawie pierwszego w sobie stopnia konstytucji ziemi jako podstawy.

Spoczynek i ruch tracą jednak swój absolutny charakter, gdy tylko Ziemia staje ciałem świata w otwartej wielości [*Mannigfaltigkeit*] otaczających ją ciał. Bezruch i ruch są z konieczności relatywne. I jeżeli teza ta jest problematyczna, dyskusja nad nią jest możliwa tylko dlatego, że nowożytna apercpcja świata jako świata nieskończonych horyzontów kopernikańskich nie powstaje dla nas z rzeczywistego światopoglądu potwierdzonego przez apercpcje świata („aperpcja” świata, apercpcja w ogóle, to świadomość obowiązywania wraz z sensem bycia świata i ze wszystkimi stopniami konstytucji). Apercpcyjne przeniesienie dokonało się w ten sposób, że jedynie wskazuje potwier-

dzającą naoczność, zamiast faktycznie konstytuować się jako ostatecznie dowiedzione.

Jak właściwie można myśleć o ciele fizycznym, o jego miejscu, jego usytuowaniu czasowym, trwaniu i postaci, [jak myśleć o nim] jako rozpoznawalnym i ponownie rozpoznawalnym, określonym w sobie, a przy tym możliwym do określenia? Wszelkie dowodzenie, wszelkie potwierdzenie wciąż tworzącej się i już stworzonej apercpcji świata – jako wciąż postępującym apercpcyjnym przeniesieniem, w których „*ten*” sam świat konstytuuje się jako sens wyższego rzędu na podstawie już ukonstytuowanej obiektywności i świata, stając się ostatecznym i w pełni ukonstytuowanym światem z właściwym mu trwałym stylem, który się wciąż konstytuuje – wszelkie dowodzenie ma swój subiektywny punkt wyjścia i ostatecznie zakorzenia się [*Ankergrund*] w Ja, które może coś dowieść. Potwierdzenie nowego „przedstawienia świata”, [świata] tego zmienionego sensu, ma swoje pierwotne zaczepienie i ostateczną podstawę w moim polu spostrzeżeniowym i w zorientowaniu przedstawienia fragmentu świata wokół mojego ciała żywego jako ciała centralnego pośród innych [ciał]; wszystko to dane jest wraz z ich własną naoczną treścią istotową [*Wesensgehalt*] w spoczynku lub w ruchu, w zmianie lub jako niezmienione. Tutaj już tworzy się pewna relatywność spoczynku i ruchu. Ruch z konieczności jest relatywny, ponieważ doświadcza się go ze względu na jakąś „cielesną podstawę” [„*Bodenkörper*”], którą z kolei doświadcza się jako nieruchomą i w jedności z moim cielesnym żywym ciałem [*körperlicher Leib*]. To ostatnie [tj. żywe ciało] może być w ruchu jako poruszające się, ale w każdej chwili może później doprowadzić się do spoczynku i następnie doświadczyć siebie jako stojące. Naturalnie, zrelatywizowana podstawa cielesna jest jednak relatywnie w spoczynku lub relatywnie w ruchu ze względu na grunt [*Erdboden*], którego nie doświadcza się jako ciała – [w sensie] rzeczywiście źródłowego doświadczenia. [Rozważmy] relatywną „podstawę cielesną”: mogę znajdować się w jadącym pojeździe, który jest moją cielesną podstawą, mogę się także przemieszczać w wagonie kolejowym, a wówczas moją cielesną podstawą będzie najpierw ta bryła cielesna, która niesie mnie w ruchu, a w tym wypadku wagon kolejowy, etc. Pojazdu doświadcza się jako nieruchomego. Gdy jednak wyglądam, stwierdzam, że on się porusza, chociaż widzę, że to krajobraz na zewnątrz jest w ruchu. Wiem, że wsiadłem do wagonu, widziałem już poruszający się wagon z ludźmi w środku, wiem, że oni, jak ja, gdy do niego wsiadę, zobaczą otoczenie w ruchu, etc. Znam sposoby odwrócenia doświadczenia bezruchu i ruchu dla zabawkowego wago-

nu, do którego często wskakiwałem i z którego później wyskakiwałem. To wszystko odnosi się jednak przecież naprzód do podstawy [*Boden*] wszelkich relatywnych podstaw cielesnych, do gruntu [*Erdboden*]: w apercpejji implikującej [*impliziert*] całą sferę pośredniości [*Mittelbarkeiten*] i odwołującej się do niej dla potwierdzenia.

Gdy więc „myślę” o Ziemi [*Erde*] jako poruszonej bryle cielesnej – wówczas, aby móc o niej tak myśleć, w najbardziej źródłowym sensie, tj. osiągając dla niej możliwą naoczność, w której jej możliwość bycia bryłą cielesną mogłaby być bezpośrednio oczywista, potrzebuję jeszcze jednej bryły, podstawy [*Boden*], do której kierowałoby się wszelkie doświadczenie brył cielesnych, a wraz z tym wszelkie trwające doświadczenie bytu w spoczynku i w ruchu. Należy tutaj podkreślić: mogę ciągle trwać dalej na ziemi [*Erdboden*] i w jakiś sposób wciąż pełniej doświadczyć jej „cielesnego” bytu [„*körperliches*” *Sein*]; ma ona swój horyzont dlatego, że mogę na niej chodzić, a chodząc po niej mogę doświadczyć wciąż więcej [rzeczy], które się tam znajdują. Podobnie [jest] z innymi ludźmi, którzy w swej cielesnej postaci po niej [tj. ziemi] chodzą i wspólnie ze mną mogą doświadczyć wszystkiego, co się znajduje wokół nas i mogą dojść do porozumienia na ten temat ze mną. Ziemię poznaję po kawałku, doświadczałem przy tym oddzielności części, które są właściwymi bryłami cielesnymi, określającymi swój byt [*Sein*] w spoczynku i w ruchu – a więc relatywnie do spoczywającej i wciąż fundującej ziemi [*Erdboden*]. Mówię o możliwie „spoczywającej Ziemi [*Erde*]” – ale tej „Ziemi” nie da się doświadczyć w spoczynku jako jednorodnego gruntu [*Erdboden*]; nie można jej nawet doświadczyć jako bryły cielesnej [*Körper*] i w ogóle jako „jakiejś” bryły [„*ein*” *Körper*], która nie tylko miałaby swoją rozciągłość i swoją jakość, lecz ponadto [miałaby] także swoje „miejsce” [„*Ort*”] w przestrzeni, która [mogłaby] zmieniać swoje możliwe miejsce i pozostawać w spoczynku lub w ruchu. O ile nie posiadam żadnego przedstawienia jakiejś nowej podstawy [*Boden*], jako podstawy, [w odniesieniu do] której Ziemia [*Erde*] może zachować sens w postępującym i powtarzającym się ruchu jako skończona bryła cielesna [*Körper*], która pozostaje w ruchu lub w spoczynku, oraz o ile nie posiadam żadnego przedstawienia wymiany podstaw [*Böden*], gdzie obie podstawy [*Böden*] stają się bryłami cielesnymi [*Körper*], o tyle też sama Ziemia [*Erde*] jest podstawą [*Boden*], lecz nie żadną bryłą cielesną [*Körper*]. Ziemia [*Erde*] się nie rusza – być może mógłbym powiedzieć, że ona się rusza, to jednak może tylko dotyczyć dowolnego kawałka Ziemi [*Erdstück*], który sam wydziela lub wydziela go ktoś inny, [a który] pozostaje w spoczynku lub

się porusza, ponieważ jest jakąś bryłą cielesną [*Körper*]. Ziemia [*Erde*] jest całością, której części – gdy pojmujemy ją jako [części] w sobie, jako oddzielone lub możliwe do oddzielenia – są bryłami cielesnymi; ale [Ziemia] jako „całość” nie jest żadną bryłą cielesną. Tutaj całość „składa się” z bryłowatych części, ale z tego powodu [całość nie jest] żadną bryłą cielesną.

Jak to więc jest z możliwością nowej „bryłowatej” podstawy [*Boden-*, *Körper*’], czy też z nowymi „Ziemiąmi” [„*Erden*’], [które byłyby] podstawą dla doświadczenia brył cielesnych, i przez to umożliwiłyby Ziemi [*Erde*] stanie się normalną bryłą cielesną [*Körper*], podobnie jak ma to miejsce w przypadku innych cielesnych podstaw [*Bodenkörper*]? Od razu można zaznaczyć, że nie ma sensu mówić o jakiejś pustej przestrzeni świata w sensie, w jakim mówimy o nieskończonym świecie „astronomicznym”, jako o przestrzeni, w której znajduje się Ziemia [*Erde*], tak jak znajdują się tam inne bryły [*Körper*], które otaczają Ziemię [*Erde*]. Otaczająca przestrzeń dana jest jako system miejsc – tj. jako system możliwych końców ruchów ciał. W systemie tym zapewne znajdują się wszystkie ziemskie [*irdischen*] bryły cielesne, które mają odpowiednie „miejsce” [„*Stelle*’], lecz nie ma tam samej Ziemi. Zapewne inaczej przedstawiałaby się ta sprawa, gdyby „można pomyśleć” [„*Denkmöglichkeit*’] zamianę podstaw [*Böden*].

Obiekcja: Czy trudność konstytucji Ziemi jako bryły cielesnej nie jest jednak wyolbrzymiona? Ziemia jest przecież całością implikowanych części, [z których] każda może zostać efektywnie [*reellen*] oddzielona i [stać się] bryłą cielesną, która ma swoje miejsce [*Ort*] – i tak oto Ziemia ma wewnętrzną przestrzeń jako system miejsc lub (nawet jeżeli nie pojmujemy jej w sposób matematyczny) jako kontinuum miejsc, które odsyła do pełnej podzielności na części. Z tych samych powodów, każda dowolna podzielna bryła cielesna ma także swoje miejsce [*Ort*] ze względu na inne części. Jednakże przestrzeń wewnętrzna i zewnętrzna Ziemi tworzy jednorodną przestrzeń. A może pozostaje coś jeszcze? Każda część Ziemi może się poruszać. [W tym sensie] Ziemia ma ruchy wewnętrzne [*Innenbewegungen*]. Podobnie: każda zwykła bryła cielesna jest nie tylko podzielna, lecz ma swoje odkształcenia i swoje trwałe wewnętrzne ruchy, podczas gdy jako całość może trwać na miejscu w przestrzeni lub na swój sposób je zmieniać. Tak więc Ziemia ma odkształcenia i trwałe ruchy wewnętrzne etc. Jak jednak może się ona poruszać jako „całość”, jak można to w ogóle pomyśleć? Czy może jednak nie jest tak, że [Ziemia] trwale posuwa się do przodu – dla tego

zaś brakuje „podstawy” [„*Boden*”]. Czy ruch, a także cielesność [*Körperlichkeit*] mają dla niej w ogóle jakiś sens? Czy jej miejsce w całości przestrzeni [*Allraum*] jest więc rzeczywiście jej „miejscem”? Z drugiej strony, czy całość przestrzeni nie jest właśnie systemem miejsc wszystkich brył cielesnych, które następnie nie dzielą się na implikowane części Ziemi (jako podzielone i ruchome) i swobodne bryły zewnętrzne? Czym są te osobliwości „naoczności przestrzeni”, *resp.* przestrzeni tego stopnia?

Rozważmy jednak jeszcze zewnętrzne bryły cielesne – swobodne bryły, które nie są implikowanymi częściami ziemi – oraz żywe ciała [*Leiber*]. „Moje żywe ciało” i „inne żywe ciała”. Postrzega się je jako bryły cielesne w przestrzeni, zawsze na pewnym miejscu, a jednak [pozostają] niespostrzeżone, chociaż możliwe do ujęcia [*wahrnehmbar*] (lub doświadczane w zmodyfikowany sposób) jako wciąż trwające, wraz z tym trwaniem rozpościerające się w ruchu i spoczynku (także ruchu wewnętrznym i wewnętrznym spoczynku).

[Weźmy pod uwagę] moje żywe ciało [*Leib*]: w doświadczeniu źródłowym nie posiada ono ani żadnego ruchu, ani spoczynku, tylko ruch wewnętrzny, jak i spoczynek wewnętrzny, w odróżnieniu od zewnętrznych brył cielesnych. W „idę” [„*ich gehe*”], w ogóle w każdym „poruszam się” kinestetycznie – nie wszystkie bryły cielesne wokół mnie „poruszają się”, nie porusza się też cała ziemia [*Erboden*]. Do spoczynku brył cielesnych należy bowiem to, że elementy brył cielesnych „poruszają się” względem mnie kinestetycznie lub nie, zależnie od tego, czy stoję w miejscu *etc.* Nie mam żadnego ciągłego ruchu; stoję spokojnie lub się poruszam, w ten sposób posiadam moje żywe ciało jako centrum, a bryły cielesne wokół mnie [dane są] w spoczynku lub w ruchu, zaś podstawa [*Boden*] jako nieruchoma. Moje żywe ciało ma rozciągłość *etc.*, ale nie zmienia miejsc lub pozostaje bez ruchu w tym sensie, w jakim zewnętrzne bryły cielesne są dane w ruchu jako oddalające lub jako przybliżające się, albo w bezruchu, blisko lub daleko. Również podstawy [*Boden*], po której porusza się lub nie moje żywe ciało, nie doświadczają się jako bryły cielesnej, jako *całkowicie* poruszonej lub spoczywającej. Inne żywe ciała są bryłami cielesnymi w spoczynku i ruchu (zawsze: dalszego-ruchu [*Fort-Bewegung*], w sensie przybliżania lub oddalania się ode mnie), ale pozostają one żywymi ciałami w modi „poruszam się”, przy czym to Ja [*Ich*] jest „innym Ja”, dla którego moje żywe ciało jest bryłą cielesną i dla którego wszelkie zewnętrzne bryły cielesne, które dla niego nie są żywymi ciałami, są tymi samymi [bryłami], które są mi dane. Również każde żywe ciało,

które dla mnie jest obcym żywym ciałem, jest dla wszystkich innych Ja, z wyjątkiem jego własnego ciała żywego, identycznie tą samą bryłą cielesną i tym samym żywym ciałem tego samego Ja; [tak samo] dla każdego [innego] Ja moje żywe ciało jest tą samą bryłą cielesną i zarazem tym samym żywym ciałem tego samego Ja, które dla nich samych jest innym Ja, [ale] którym sam jestem dla samego siebie.

Ziemia [*Erde*] jest dla wszystkich tą samą Ziemią, na niej, w niej, ponad nią te same bryły cielesne, na niej dźwierzą władzę – „na niej” etc., te same cielesne podmioty, podmioty żywych ciał, które dla wszystkich są bryłami cielesnymi w zmienionym sensie. Dla nas wszystkich Ziemia [*Erde*] jest jednak podstawą [*Boden*], nie zaś bryłą cielesną we właściwym sensie. Teraz przyjmijmy, że byłbym ptakiem i mógłbym latać – lub też: spoglądam na ptaka, który także przynależy do Ziemi. Mogę go zrozumieć, wczuwając się w niego jako lecącego. Ptak siedzi na gałęzi lub na ziemi, skacze wokoło i następnie odlatuje: podobnie jak ja istnieje on w swoim doświadczeniu i czynnie, gdy jest na Ziemi i doświadcza podstawy, doświadcza różnych brył cielesnych, także innych ptaków, innych żywych ciał i cielesności ja [*Leibesich*] etc. – zupełnie tak jak ja. Ale ptak odleciał – to jest jak chodzenie według kinestez, przy czym wszelkie przebiegi przejawów, które ponadto można ujmować jako spoczynek i ruch brył cielesnych, zmieniają się podobnie jak przy chodzeniu. O tyle tylko inaczej, o ile [dla ptaka] pozostawanie w spoczynku i „bycie niesionym przez wiatr” (co jednak nie należy rozumieć cieleśnie) jest złożeniem doświadczenia [*Erfahrungskombination*] z „poruszam się” i skutkuje „pozornym ruchem”; to samo, lecz w innym sposób, zachodzi przy „zmianie położenia w locie” i przy pozostawaniu w spoczynku. To ostatnie kończy się jako „spadanie”, przez co ptak już dalej nie leci, lecz siedzi na drzewie lub na ziemi i przy tym może skakać etc. Ptak idzie po ziemi, na której posiada doświadczenia [charakterystyczne dla] nie-latania, podobnie jak my; odlatuje, przylatuje i znowu kieruje się z powrotem: powracając [ptak] znowu ma te same sposoby ujmowania spoczynku i ruchu jak ja, który jestem związany z ziemią [*Erdgebunder*]; latając i powracając ma on jednak inne kinestezy (właściwe jego lataniu), które motywują inne sposoby przejawiania, lecz analogicznie zmienione, które jednak w tej zmianie zachowują znaczenie spoczynku i ruchu; tam też kinestezy lotu i kinestezy chodzenia tworzą właściwy system kinestetyczny dla samego ptaka; rozumiemy ptaka, rozumiejąc właśnie te oczekiwania jego kinestez etc. To, co spoczywa ma właściwy system przejawów, który wciąż się tworzy jako nie-chodzenie, nie-latanie etc.

Rozważmy wskakiwanie i wyskakiwanie z poruszających się brył cielesnych; odwrócenie przebiegu przejawów przynosi [doświadczenie] spoczynku i ruchu w znany sposób, nie tylko dla mnie, lecz dla każdego – tak też z konieczności rozumiem każde [Ja]. Rozumiem ich wskakiwanie jako takie [czyli jako wskakiwanie]. Rozumiem bryłę cielesną pojawiającą się w moim polu widzenia, pojawiającą się np. „z pustej przestrzeni” jako spadającą, rozumiem ją właśnie jako spadającą. „Jak” to [jest możliwe]? W odniesieniu do ziemi są one mi dane w ruchu przez zmieniające się kinestezy i ewentualnie mogą się oddalać, a przez to mogą zachować przejawianie się w spoczynku – to samo oznacza dla mnie spoczynek, gdybym nie poruszał się kinestetycznie. Mógłbym tak [czynić] w odniesieniu do brył cielesnych, które nie poruszają w nad-ziemskiej [*über-irdischen*] przestrzeni; byłoby to możliwe, gdybym latał. Mogę jednak rzucać w górę kamieniami, a spadając z powrotem znowu wyglądają jako te same. Rzucać mogę z większą lub mniejszą siłą; zasadniczo posiadam przy tym analogiczne przejawy do ruchów na podstawie Ziemi [*Boden der Erde*], dzięki temu doświadczam ich jako w ruchu. Tak samo jest z bryłami cielesnymi, które toczą się jak kule etc., [gdy] zostały poruszone przez uderzenie [lub] odpowiednio rzucone etc. Należy także przypomnieć o doświadczeniu ruchu spadania przy upadku z wyższych ziemskich brył cielesnych, [na przykład] z dachu domu [lub] z wieży.

Poruszone ciało fizyczne (pojazd), na nim zaś moje żywe ciało niczym sterowiec [*Leib-Flugschiff*]. „Mogę latać tak wysoko, że Ziemia wydaje się kulą”. Ziemia mogłaby być także tak mała, że mógłbym ją obracać na wszystkie strony i przez to stałaby się w bezpośredni sposób przedstawieniem kuli. Odkrywam zatem, że jest ona wielką, kulistą bryłą cielesną. Lecz to właśnie jest pytanie, czy i jak [Ziemia] staje się bryłą cielesną [*Körperlichkeit*], [mianowicie] w tym sensie, że Ziemia byłaby właśnie jako bryła cielesna pośród innych [brył] „astronomicznych”, pośród innych ciał niebieskich. Równie mało można powiedzieć, gdy wyobrażę sobie ptaka lecącego bardzo wysoko, że mógłby on przy tym doświadczyć Ziemi jako ciała, podobnie jak innych [ciał]. Dlaczego nie? Ptak [lub] samolot poruszają się dla nas ludzi na Ziemi, zaś dla samego ptaka i dla ludzi w samolocie tylko o tyle, o ile doświadczają Ziemi jako „ciała”-stałego [*Stamm-, körper*’], „ciała”-podstawy [*Boden-, körper*’]. Ale czy samolot nie może [pełnić podobnej funkcji] fundowania jako „podstawa”? Czy mogę poruszyć podstawę i bryłę cielesną przeciwnie do podstawy i przez to pomyśleć w inny sposób pierwotne stany moich ruchów? Czym byłyby ta zmiana apercpejji

i jak byłoby z [możliwością] jej wykazania? Czy nie muszę tego całego rozważania nad tym, jaki sens ma w ogóle Ziemia jako moja podstawa, jako podstawa mojej cielesności, odnieść do tematu samolotu dla konstytutywnego obowiązywania (według formy)?

Czy nie jest podobnie, gdy przecież zakładam w rozumieniu obcego żywego ciała moje pierwotne ciało i wszystko, co do niego należy? Tutaj jednak w zrozumiały sposób z konieczności obowiązuje istnienie innego [podmiotu]. Trudność ponownie pojawia przy gwiazdach. Aby „doświadczyć” ich jako brył cielesnych i pośrednio móc je uchwycić, muszę już być człowiekiem na Ziemi, która jest moją pierwotną podstawą. Być może da się powiedzieć: nie ma tutaj żadnej trudności, gdybym mógł i moglibyśmy latać, a przy tym mielibyśmy dwie Ziemie jako cielesne podstawy. Przez to jedna bryła cielesna byłaby podstawą [Boden] dla innej. Co jednak oznaczają dwie Ziemie? Dwa kawałki jednej Ziemi z ludźmi. Oba razem byłyby jedną podstawą i byłyby zarazem bryłami cielesnymi jedna dla drugiej. Miałyby wokół siebie wspólną przestrzeń, w której jako bryła cielesna każda miałaby ewentualne miejsce dla ruchu, ale [byłby to] ruch relatywny zawsze wobec innych brył cielesnych i niezrelatywizowany do ich wspólnej syntetycznej podstawy. Pytamy właśnie o tę relatywność miejsc właściwą wszelkim ciałom i charakterystyczną dla ruchu i spoczynku: ze względu na które z tych cielesnych podstaw [pojmujemy ruch]?

W sposób źródłowy może ukonstituować się tylko „ta” ziemia [„der” *Erdboden*] z otaczającą ją przestrzenią ciał; to jednak z góry zakłada, że moje żywe ciało jest już ukonstituowane i znam innych wraz z otwartymi horyzontami innych; [horyzonty zaś] dzielą się na przestrzeń-w [*Raum-im*] przestrzeni, która otacza Ziemię jako otwarte bliskie-i-dalekie pole [*Nah-Fern-Feld*] brył cielesnych, nadając ciałom sens ciał ziemskich, a przestrzeni [sens] przestrzeni ziemskiej. W tym znaczeniu całość My [*Wir*], ludzi, „zwierząt” jest ziemska, a przy tym nie istnieje żadne przeciwieństwo tego, co nie-ziemskie [*nich-irdisch*]. Sens ten zakorzenia się i ma swoje centrum-zorientowania we mnie i bliższych My, którzy żyją wspólnie [ze mną]. Jest jednak możliwe, że ziemia [*Erdboden*] się poszerzy, jak w przypadku, gdy nauczę się rozumieć, że w przestrzeni mojej pierwotnej ziemi [*ersten Erdbodens*] istnieją wielkie statki powietrzne, które poruszają się w niej [na Ziemi] przez dłuższy czas: na jednej z nich się narodziłem, [tam] żyje moja rodzina i [ona] była moją podstawą istnienia [*Seinsboden*], aż do czasu, gdy dowiedziałem się, że jesteśmy jedynie żeglarzami na wielkiej Ziemi etc. W ten sposób wielość miejsc ziemskich, domostw może stać się

jednością miejsc ziemskich. O tym jednak [piszę] dalej w niezbędnych uzupełnieniach.

Jeżeli Ziemia [*Erde*] konstytuuje się wraz z żywą cielesnością [*Leiblichkeit*] i z cielesnością fizyczną [*Körperlichkeit*], konieczne jest również, aby [dane] było „niebo”, które byłoby obszarem możliwych doświadczeń przestrzenności tego, co znajduje się – ze względu na ziemię [*Erdboden*] – na zewnątrz mnie i nas wszystkich. Lub też konstytuuje się otwarty horyzont możliwej do pokonania przestrzeni; wychodząc od dowolnego punktu w przestrzeni, w którym mogę się znaleźć, [dany jest] zewnętrzny horyzont, granica (horyzont globalny), gdzie to, co można doświadczyć jako rzecz oddaloną, znika wraz z oddalaniem. I odwrotnie: mogę oczywiście sobie wyobrazić, że spostrzeżone w oddali „punkty” są bryłami cielesnymi, które przybliżają się i mogą się przybliżać, aż do momentu, gdy dotkną ziemi [*Erdboden*] etc. Ponadto mogę sobie wyobrazić, że są to jakieś miejsca rodzinne [*Heimstätten*].

Rozważmy jednak to: każdy z nas ma swoją „historyczność” [*„Historizität”*], która zakorzenia się [*beheimatet*] w odpowiednim *ego*. Jeżeli urodziłem się jako dziecko marynarza, otrzymałem także część wychowania na statku, to jednak jeszcze nie pozwala mi scharakteryzować [statku] jako statku dla mnie w odniesieniu do ziemi – przynajmniej tak długo, jak nie powstanie żadna jedność, która sama byłoby moją „ziemią”, moją praojczyzną [*Urheimat*]. Lecz moi rodzice nie są pierwotnie związani [*urbeheimatet*] ze statkiem, [ponieważ] posiadają jeszcze stare domostwo [*Zuhause*], jakąś inną praojczyzną [*Urheimat*]. Mówiąc ogólnie, do zmiany miejsc rodzinnych (gdy miejsce rodzinne posiada zwykły sens mojego własnego, danego lub rodzinnego terytorium) przynależy to, że każde Ja ma praojczyznę – to zaś przynależy do każdego pierwotnego ludu [*Urvolk*] z jego pierwotnym terytorium [*Urterritorium*]. Oczywiście każdy lud z jego historycznością oraz każdy wyższy lud [*Übervolk*] (nad-naród [*Übernation*]) sam ostatecznie zamieszkuje na „Ziemi”, a wszelki rozwój i wszystkie relatywne historie posiadają taką zakorzoną własną prahistorię [*Urhistorie*], której są epizodami. Co prawda jest przy tym możliwe, że ta prahistoria byłaby w pełni współdzielona przez żyjące i rozwijające się narody, tylko że one wszystkie dla siebie leżą w otwartym, nieokreślonym horyzoncie Ziemi.

Weźmy teraz [pod uwagę] gwiazdy, po tym jak pokazaliśmy możliwości latających statków (mogłoby to także określać miejsca rodzinne); te powstają w „doświadczeniu” (to jest w historyczności, w której konstytuuje się świat, a w nim cielesna przyroda fizyczna, przestrzeń

naturalna i czasoprzestrzeń, ludzkość i uniwersum zwierząt) jako jedynie „statki powietrzne”, „statki kosmiczne” Ziemi, z nich wychodzą i do nich wracają, są zamieszkane i kierowane przez ludzi, którzy zamieszkują je dla siebie samych jako ziemię [*Erdboden*], jako ich arkę [*Arche*] zgodnie z ich ostatnią generacją i źródłem historycznym. Teraz rozważmy przy tym także „gwiazdy” – początkowo [dane jako] punkty świetlne i plamy świetlne. W ramach tworzącego się doświadczenia [gwiazdy] apercypuje się jako odległe bryły cielesne, chociaż bez żadnej możliwości sprawdzenia tego w doświadczeniu w pierwotnym sensie, [a więc] wykazując ich możliwość w wąsko [rozumianej] bezpośredniości. „Ciała niebieskie”: są one nam (lub ewentualnie innym) dane zupełnie tak, jak dane są bryły cielesne, czyli jako przypadkowo i faktycznie czasowo niedostępne [w całości]; obserwujemy je dzięki empirycznie doświadczalnym wnioskowaniom, [obserwujemy] ich miejsce, indukcyjnie [doświadczamy] ich ruchu etc., jak gdyby były bryłami cielesnymi takimi jak każde inne. Wszystko to jest zrelatywizowane do arki ziemi i „kuli ziemskiej” oraz na nas samych, ludzi na Ziemi, a dzięki całej ludzkości [*Allmenschheit*] odnosi się także do obiektywności. A co z samą arką Ziemią? Nie jest ona jeszcze ani bryłą cielesną, ani gwiazdą pośród gwiazd. Jedynie gdy przedstawiamy sobie nasze gwiazdy jako wtórne arki z jej możliwymi populacjami ludzi etc., fingujemy [*fingieren*] samych siebie jako przeniesionych tam ku tamtej ludzkości, lecąc tam w jakiś sposób. Jest to zupełnie jak z dziećmi urodzonymi na statkach, chociaż trochę inaczej. Gwiazdy są przecież hipotetycznymi bryłami cielesnymi w utrwalonym sensie-jak-gdyby [*Als-ob-Sinne*], i tak samo jest z hipotezą, że są one jakimiś rodzinnymi miejscami w określonym sensie poszczególnego rodzaju.

Ujednoczenie przestworzy niebieskich – nawet dzięki iteracji – prowadzi do kolejnych pytań fenomenologicznych. Czym jest owa istotowa i dana z góry możliwość współkonstytucji wraz z ziemskim światem jego [tj. ujednoczenia] istnienia [*Sein*] w istotowym sposobie bycia [*Seinsart*]? Wraz z hipotetyczną interpretacją widzialnych gwiazd jako odległych brył cielesnych i w istotowej formie możliwej granicy zdążania w dal, z góry jest już dana otwarta nieskończoność świata ziemskiego, posiadającego nieskończoność możliwego istnienia odległych ciał. Rozumiemy to ujednoczenie bez zbędnych dalszych [rozważań] tak, że sama Ziemia jest bryłą cielesną, na której poruszamy się wkoło w sposób przypadkowy; wraz z tymi problemami, które teraz rozważamy, stoimy właściwie przed wielkim problemem uprawomocnienia sensu uniwersalnej, czysto fizycznej nauki „przyrodniczej” – nauki

astronomiczno-fizycznej, która działa w nieskończoności „astronomicznej” w sensie naszej fizyki nowożytnej (w szerszym sensie astrofizyki) oraz [operuje] wewnętrzną nieskończonością, nieskończonością kontinuum i sposobem do atomizacji lub kwantyfikacji – [jak w] fizyce atomowej – w otwartym bezkresie [*endlosikkeit*] lub nieskończoności. W tych naukach o nieskończoności całej przyrody [*Allnatur*] naturalnym sposobem obserwacji jest ujmowanie żywych ciał [*Leiber*] jako jedynie przypadkowo ujednostkowionych brył cielesnych [*Körper*], które z tego powodu mogłyby – w sposób możliwy do pomyślenia – całkowicie przestać istnieć; dlatego przyroda jest możliwa bez organizmów, bez zwierząt i ludzi. Niewiele brakuje także, żeby stwierdzić, a czasami nawet stwierdza się poważnie, że istnieje tylko czysta faktyczność [*Faktizität*], stan rzeczy [*Tatsächlichkeit*] określony przez prawa przyrody w świecie, gdy także struktury animalnych żywych ciał życia psychicznego (przyczynowo) wiążą się z pewnymi bryłami cielesnymi lub rodzajami ciał; ponadto można myśleć, że właśnie tak pojmowane rodzaje ciał byłyby prostymi bryłami cielesnymi. Jak można też stwierdzić, podobnie myśli się o Ziemi, [wykazując, że] dawniej nie było na niej żadnego „życia” i dopiero po dłuższym czasie wykształciły się wysoce skomplikowane substancje organiczne i przez to na Ziemi powstało życie zwierzęce. Jako obowiązujące przyjmuje się także, że Ziemia jest tylko jednym z przypadkowych ciał świata [*Weltkörper*], jednym pośród innych; niemal komicznie byłoby chcieć myśleć jak Kopernik, że Ziemia jest środkiem świata „jedynie dlatego, że przypadkowo na niej żyjemy”, uprzywilejowana przez swój „spoczynek” [„*Ruhe*”], przez wzgląd na który wszystko, co poruszone pojmuje się jako poruszone. Wydaje się, że w naszej przyrodoznawczej naiwności (przynajmniej nie, jeżeli [naukę przyrodniczą] traktuje się wyłącznie jako [naukę] teoretyczną, lecz raczej jeżeli ona wierzy w to, iż zdobywa absolutną prawdę o świecie, chociaż jedynie na relatywnie różnych stopniach wypełnienia) przełamaliśmy to, co wcześniej uznawaliśmy za obowiązujące. Być może fenomenologia wspiera kopernikańską astrofizykę – ale także antykopernikanizm, według którego Bóg stworzył Ziemię w określonym miejscu w przestrzeni. Być może jest jednak tak, że na płaszczyźnie fenomenologii obliczenia i teorie matematyczne, które następują po Koperniku, astrofizyka, a przez to i cała fizyka, zachowują ważność w swoich granicach – zupełnie odrębne pytanie dotyczy tego, czy czysta biologia fizyczna – która jednak powinna być przy tym biologią – może utrzymać sens i ważność.

Zastanówmy się zatem. Jak powinniśmy osiągnąć ważność obowiązywania Ziemi jako pewnej bryły cielesnej, jako jednej gwiazdy pośród innych gwiazd? W pierwszym momencie [Ziemia jest dana] tylko jako możliwa [gwiazda]. Rozważmy jednak inną możliwość. Przyrodnik zgodziłby się [ze stwierdzeniem], że jest zwykłym faktem to, iż w ogóle widzimy gwiazdy. Powiedziałby: czy równie dobrze nie mogłoby być tak, że [gwiazdy] – w tym także słońce – byłyby tak daleko, że w ogóle by ich dla nas nie było? Mogłyby być niezauważone z powodu mgły. Tak samo mogłoby być we wszystkich epokach historycznych – żylibyśmy zatem w generatywnej historyczności i posiadalibyśmy nasz ziemski świat, naszą Ziemię i przestrzenie ziemskie, w tym też latające i unoszące się ciała etc., wszystko dokładnie jak dotychczas, jedynie bez zauważonych i możliwych do doświadczenia przez nas gwiazd. Być może mielibyśmy także fizykę atomową, mikrofizykę, ale żadnej astrofizyki lub makrofizyki. Należy jednak rozważyć, jak dalece te pierwsze uległyby zmianie. Posiadalibyśmy nasze teleskopy i mikroskopy, nasze jeszcze subtelniejsze instrumenty do mierzenia; posiadalibyśmy naszego Newtona i prawo ciężenia, moglibyśmy odkryć, że ciała fizycznie oddziałują na siebie nawzajem dzięki grawitacji, że ciała fizyczne mogą być przy tym ujmowane jako podzielne, jako całości części brył fizycznych, które zarazem stosują się jako odrębne bryły fizyczne do swej grawitacji i działają według praw mechanicznych, przynoszą skutki etc. Odkrylibyśmy, że Ziemia jest „kulą” i jest podzielna na [mniejsze] bryły fizyczne, że jako całkowita jedność części cielesnych działa grawitacyjnie jako totalność na wszystkie inne oddzielone bryły fizyczne, które są widoczne lub nie w przestrzeni Ziemi. Wiedzielibyśmy przy tym, że istnieją bryły fizyczne, które w pierwszym momencie mogliśmy postrzegać tylko przez teleskopy i wciąż lepsze teleskopy jako [znajdujące się] wciąż i wciąż dalej ponad tym, co leży w naturalnie postrzeganym obszarze. Moglibyśmy wówczas powiedzieć, że w końcu żadna naturalna bryła cielesna o dowolnych rozmiarach nie byłaby i nigdy nie mogłaby być niedostępna naszemu zmysłom. Bez spostrzeżenia ich i bez bezpośredniej wiedzy o nich, nawet gdy te odległe bryły zestawia się hipotetycznie ze zwykłymi bryłami fizycznymi, możemy rozumować przez indukcję oraz w oparciu o relacje grawitacji etc., [możemy] oszacować istnienie [Dasein] takich „gwiazd”. Ziemia byłaby w końcu fizyczną bryłą cielesną, zupełnie jak każda inna [bryła] i ponadto miałaby gwiazdy wokół siebie. Faktycznie mamy już na horyzoncie gwiazdy i w sposób naukowy opisujemy je w możliwych do skalkulowania relacjach fizycznych

do Ziemi i ujmujemy [Ziemię] jako równoznaczną z tym, co w fizyce jest bryłą cielesną pośród innych brył. W ogóle nie zmieniamy również fizyki.

Wszystko to jednak zmierza do tego: nie należy zapominać o przedaności [*Vorgegebenheit*] i konstytucji, które przynależą do apodyktycznego *ego*, do mnie i do nas, jako o źródle całego rzeczywistego i możliwego sensu istnienia [*Seinssinnes*] oraz całego możliwego rozszerzania, które mogłoby się wciąż dalej rozbudowywać w już ukonstytuowanym świecie, który rozwijałby się historycznie. Nie należy popełniać błędów, w istocie błędów, zakładania z góry nieuzasadnionego naturalistycznego lub dominującego ujęcia świata; następnie [nie należy popadać w błąd] ujmowania historii ludzkości i historii gatunków antropologicznie lub psychologicznie w ramach indywidualnego i wspólnotowego rozwoju, [nie należy] rozumieć wykształcenia się nauki i danej interpretacji świata jako zrozumiałej samo przez się oraz jako przypadkowego zdarzenia na Ziemi, które równie dobrze mogłoby się zdarzyć na Wenus lub na Marsie. [Dotyczy to] także Ziemi i nas ludzi, mnie z moim żywym ciałem i jak w [horyzoncie] mojej generacji, mojego ludu etc. Również ta cała historyczność [*Geschichtlichkeit*] nierozzerwalnie przynależy do *ego* i w istocie nie jest możliwa do powtórzenia, lecz raczej wszystko [odsyła do] tej historyczności transcendentalnej konstytucji jako właściwego trzonu i jako rozszerzającego się trzonu – wszystko, co się na nowo odkrywa jako możliwość świata jest związane z sensem istnienia, który jest już ustanowiony. Z tego, jak można następnie myśleć, należy przyjąć: Ziemia nie może stracić swego sensu jako „miejsca pracojczyzny”, jako arki świata, podobnie jak moje żywe ciało nie może stracić sobie właściwego sensu istnienia jako praciąlo [*Urleib*], z którego każde żywe ciało uzyskuje część jego sensu istnienia, a ponadto my ludzie w naszym sensie istnienia poprzedzamy zwierzęta etc. Przy tym jednak, nie da się z konieczności nic zmienić w tej konstytutywnej dostojności lub porządku wartości, jeżeli zrównuje się (ujednolica) żywe ciało z bryłą cielesną, albo fizyczne żywe ciało [*körperlichem Leib*] z bryłą cielesną, [jeżeli] ludzkość [pojmuje się] jako gatunek zwierzęcy pośród innych gatunków oraz [jeżeli] Ziemię w końcu [pojmuje się] jako ciało świata pośród innych brył świata. Równie dobrze mogę o sobie myśleć, że znajduję się na księżycu. Dlaczego nie miałbym myśleć o księżycu jako o czymś podobnym do Ziemi, a przy tym jako o miejscu zamieszkałym przez zwierzęta? Zapewne mógłbym odlecieć z Ziemi jako ptak, który przeleciałby na odległe ciała lub też pomyślny [o sobie] jako o pilocie samolotu, który wylatuje i ląduje tam [tj. na

księżycu]. Mogę też sobie pomyśleć, że tam istnieją już ludzie i zwierzęta. Pytam się jednak, „jak oni tam przybyli?” – podobnie pytam po przybyciu do pewnej nowej wyspy, na której odnajduję pismo klinowe: jak te ludy tam dotarły? Wszystkie zwierzęta i wszystkie żywe istoty oraz wszelki byt [*Seiende*] ma w ogóle sens istnienia tylko z mojej konstytutywnej genezy, to zaś ma „ziemski” pierwowzór. Fragment Ziemi (niczym bryła lodu) może się oddzielać, to zaś umożliwi konkretna historyczność. Nie oznacza to jednak, że równie dobrze można pomyśleć o księżycu lub o Wenus jako o pramiejscach [*Urstätten*] w pierwotnym oddzieleniu [*Urtrennung*] i że byłoby faktem, iż Ziemia jest tylko dla mnie i naszej ziemskiej ludzkości. Istnieje tylko jedna ludzkość i Ziemia – im przynależą wszelkie fragmenty, które się [od niej] oddzielają lub oddzieliły. Jeżeli jednak tak jest, nie powinniśmy powiedzieć za Galileuszem, że *par si muove*? A może wręcz przeciwnie, że ona się nie rusza? Wprawdzie nie jest tak, że [Ziemia] spoczywa w przestrzeni, chociaż mogłaby się poruszać, lecz tak, jak staraliśmy się to przedstawić powyżej: jest ona arką, która w pierw umożliwia sens wszelkiego ruchu i spoczynku jako modus ruchu. Jej spoczynek nie jest jednak żadnym modusem ruchu.

Teraz można [to] źle ocenić, że jest to po prostu sprzeczne z całym przyrodniczym poznaniem rzeczywistości i jej realną możliwością. Jest możliwe, że pewnego razu entropia [*Wärmetod*] doprowadziłyby wszelkie życie na Ziemi do końca lub że na Ziemię spadłyby jakieś ciała niebieskie etc. Ale jeżeli w naszym myśleniu można odnaleźć nawet najbardziej nieprawdopodobną hybrydę filozoficzną – nie uciekniemy od konsekwencji [rozjaśnienia] konieczności każdego nadania sensu bytowi [*Seiendes*] i światu. Nie [uciekniemy] także przed problemem śmierci, jak pojmuje ją w nowy sposób fenomenologia. W terażniejszości [*Gegenwart*], jestem niejako obecny [*Gegenwärtiges*] w trwającym umieraniu, inni umierają dla mnie, gdy nie znajduję z nimi obecnego powiązania. Lecz jedność poprzez przypomnienie przenika moje życie – żyję jeszcze, chociaż w inny sposób i dalej przeżywam życie, które leży za mną i którego sens tego za-mną [*Hinter-mir*] leży w powtórzeniu i powtarzalności. Tak żyje to My [*Wir*] w powtarzalności i dalej żyje samo w formie powtarzalności historii, podczas gdy indywiduum [*Einzelne*] „umiera”, tj. inni nie mogą go dalej „pamiętać” na sposób wczucia, lecz tylko w przypomnieniu [o naturze] historycznej, w którym podmiot pamięci może zastąpić [to indywiduum].

Tym, co przynależy do konstytucji jest sama absolutna i ostateczna konieczność; na tej podstawie dopiero w pierwszej kolejności mogą

się ukonstytuować wszystkie myślowe możliwości [*Denkbarkeiten*] jako ostatecznie ustanowione. Jaki sens mogłyby mieć zderzające się w przestrzeni masy, w jednej przestrzeni, absolutnie ujednoczonej i przedstawionej *a priori*, jeżeli wyeliminowałoby się konstytuujące życie? Jednakże sama taka eliminacja nie ma sensu, jeżeli w ogóle, jako eliminacja przez i w konstytuującej subiektywności. *Ego* żyje i poprzecza wszelki rzeczywisty i możliwy byt [*Seienden*], każdy byt sensu, czy to realnego, czy irrealnego. Ukonstytuowany czas świata zawiera więc w sobie czas psychologiczny, a to, co psychiczne odsyła z powrotem ku temu, co transcendentalne – ale przecież nie [dokonuje się to] w ten sposób, że można wprost zmienić to, co obiektywnie psychiczne w to, co transcendentalne i przede wszystkim, że można całkiem spójnie założyć, z jakiegokolwiek abstrakcyjnie i relatywnie uprawnionego punktu widzenia, ujednoczony świat oraz [mówiąc] ściślej, przyrodę i powiązaną z nią psychofizycznie psychikę; w praktyce można [tym założeniem] całkiem dobrze operować (budując i używając nauki dla ludzkiej praktyki naturalnej), lecz nawet to nie pozwala na zmianę w to, co transcendentalne i na wysuwanie przeciwko fenomenologii zarzutu z wpływających stąd paradoksów.

Tłumaczył: WITOLD PŁOTKA
(Gdańsk)

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

HUMANISTYKA W POSZUKIWANIU ZGUBIONEJ MĄDROŚCI

Anna Grzegorzczuk, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 292.

Współczesna humanistyka przeżywa głęboki kryzys i dotyczy on nie tylko humanistyki polskiej, lecz przede wszystkim humanistyki europejskiej i amerykańskiej. Przez humanistykę nie rozumiem tutaj poszczególnych nauk humanistycznych, takich jak historia, etnografia czy socjologia, te bowiem uprawiane są w zasadzie zgodnie z właściwymi dla siebie zasadami metodologicznymi i podlegają własnym trendom rozwojowym, lecz humanistykę w sensie ogólnego namysłu nad naturą ludzką oraz sferą intelektualnej i duchowej aktywności człowieka. Tak pojmowana humanistyka stanowi część wspólną metafizyki i antropologii filozoficznej. Pod wpływem postaw postmodernistycznych filozoficzna humanistyka stała się grą bez reguł na pustych słowach. W tej sytuacji każde pojawienie się dzieła bogatego treściowo i zawierającego głębokie przemyślenia jest wydarzeniem o wielkim znaczeniu. A za takie właśnie dzieło uważam tekst Anny Grzegorzczuk *Humanistyka i Obecność*.

Profesor Anna Grzegorzczuk jest autorką szeregu książek, z których każda stanowi rezultat przemyśleń głębokich i oryginalnych. W ciągu ostatnich dziesięciu lat na szczególną uwagę zasługują: *Filozofia nieoczekiwanego* (2002) analizująca wyczerpywanie się racjonalnych źródeł europejskiej kultury; *Filozofia światła Edyty Stein* (2004) ukazująca zasady filozofii rozwoju duchowego jako nowej, tworzącej się dyscypliny humanistyki, w swych założeniach i celach nawiązującej do starożytnego rozumienia filozofii jako ćwiczeń duchowych; *Ponad kulturami* (2010) i *Obecność wartości* (2010), w których formułowana jest propozycja wyjścia z sytuacji kryzysowej poprzez powrót do metafizycznych źródeł naszej cywilizacji, wejście w sferę Tajemnicy z nadzieją dojścia do Wartości Absolutnej. Posługując się metodą właściwą fenomenologii, ale korzystając też z ujęć hermeneutycznych, Anna Grzegorzczuk bardzo wyraźnie ukazuje ograniczenia metody fenomenologicznej, niezdolnej do wyjścia poza sferę czystej świadomości, i proponuje własne, choć inspirowane Edyty Stein metodą wczucia, podejście umożliwiające wyjście poza czystą świadomość w wymiarze ludzkim i wkroczenie w sferę świadomości Absolutnej. Nowa książka, *Humanistyka i Obecność*, jest zasadniczym rozwinięciem i pogłębieniem tych wątków.

Ten dość obszerny tom składa się z szesnastu rozdziałów zawierających analizy kwestii dla humanistyki najistotniejszych. Część z nich była już wcześniej publikowana, teraz jednak stały się częściami spójnej całości. Omawianie kolejnych rozdziałów zbyt daleko wykraczałoby poza ramy recenzji, więc sformułuję jedynie ocenę podsta-

wowych aspektów autorskiego wywodu. Zresztą uwagi szczegółowe, które mógłbym poczynić, miałyby charakter nie omówienia krytycznego (gdyż w zasadzie podzielam stanowisko Autorki i przyjęty przez nią sposób i kierunek analizy), lecz dyskusji, a nie uważam, aby takie było zadanie recenzenta (może przecież napisać tekst polemiczny). To, co uważam za najistotniejsze i co stanowi, moim zdaniem, o wartości tomu, można wymienić w następujących pięciu punktach.

Po pierwsze, na uznanie i szacunek zasługuje przyjęta przez Autorkę perspektywa rozważań. Można ją określić jako perspektywę mądrościową. W sytuacji, gdy dominujące w ostatnich latach postawy filozoficzne oparte są na subiektywnych odczuciach, którym nadaje się rangę ogólnie obowiązującą, powrót do takiej postawy staje się po prostu koniecznością, jeżeli nie chcemy zatracić własnej tożsamości cywilizacyjnej. Anna Grzegorzczuk uzasadnia to ukazując z całą wyrazistością konieczność powrotu do postawy odpowiedzialności i uczciwości intelektualnej.

Po drugie, szczególnie cenne jest wyraziste uzasadnienie, jak bardzo odejście od podstawowych wartości filozoficznych i humanistycznych naszej cywilizacji i łączące się z tym zatracenie właściwych kategorii opisu zagraża całej humanistyce, uniemożliwiając zrozumienie świata i człowieka. Anna Grzegorzczuk przejrzyście i przekonująco argumentuje (ta argumentacja przewija się przez całość książki), że bez odzyskania zatraconego odczucia wartości czeka nas tragedia aksjologiczna prowadząca do utraty ludzkiej godności.

Po trzecie, tok wywodów charakteryzuje się tym, co bardzo rzadko występuje w polskiej humanistyce filozoficznej, a mianowicie połączeniem osobistego zaangażowania badawczego (więcej: bardzo emocjonalnego podejścia do rozważanej problematyki) z dużą kulturą logiczną. Emocjonalne ujmowanie danych kwestii zazwyczaj prowadzi do subiektywizacji i nieliczenia się z logiką; tutaj mamy do czynienia z logicznymi wywodami, a podejście osobiste wyraża temat i zarazem wciąga czytelnika w dyskurs z Autorką.

Po czwarte, na podkreślenie zasługuje erudycja Autorki. Chodzi nie tylko o liczne odwoływania się do poszczególnych twórców, ale przede wszystkim o wyraźnie uwidocznioną znajomość treści. Autorka nie powołuje się po prostu na tego czy innego myśliciela, lecz ukazuje jego stanowisko w sposób umożliwiający uchwycenie istoty jego poglądu. W sytuacji, gdy mamy do czynienia z obfitością przekazów jedynie powielających cudzą myśl, takie wnikliwe i rozumiejące przedstawienie jest bardzo cenne, a przede wszystkim może stanowić rzeczywiste wsparcie własnych ustaleń.

Po piąte wreszcie, omawiane dzieło prezentuje myśl własną Autorki. Uważam, że jest to najważniejszy argument uzasadniający uznanie tej książki za wybitną. Chciałbym być dobrze zrozumiany, więc wyrażę się wprost i bezpośrednio. Otóż w zdecydowanej większości współczesne polskie teksty filozoficzne ograniczają się do omówienia jakiegoś zachodniego (z reguły angielskiego lub amerykańskiego, rzadziej francuskiego czy niemieckiego) żyjącego filozofa bądź do powielenia po raz kolejny tego, co już zostało powiedziane o tym czy innym klasyku. Zazwyczaj w tekście nie znajdujemy niczego, co pochodziłoby od jego autora. Anna Grzegorzczuk odwołuje się do autorów pierwszorzędnych (Husserl, Heidegger, Edyta Stein, Ricoeur, z polskich autorów Kołakowski czy Stróżewski) nie po to, by o nich opowiadać, lecz aby wskazać na podstawę bądź inspirację swoich ustaleń. To nie jest powielenie czy choćby nawet jakieś rozszerzenie cudzych myśli, lecz ukazanie i uzasadnienie własnego stanowiska. Świadczy to nie tylko o poziomie rozważań, lecz także o poziomie naukowym Autorki. Z całym

przekonaniem twierdzą, że Anna Grzegorzczak jest pierwszoplanową postacią polskiej humanistyki filozoficznej.

To ogólne wartościujące opisanie książki jako całości chciałbym dopełnić wskazaniem tych fragmentów bądź aspektów, które oddziaływały na mnie szczególnie. Będzie to oczywiście wskazanie subiektywne, ale dlatego właśnie uzasadniające dodatkowo moją ocenę. Poprzez takie wskazania zarazem ocenę kolejne rozdziały. Przede wszystkim chcę z aprobatą podkreślić, że przyjęta przez Autorkę perspektywa mądrościowa jest zarówno dobrym punktem wyjścia, jak i podstawą dla formułowanych diagnoz i ocen (zob. rozdz. I i II). Zgadzam się z twierdzeniem, że źródłem kryzysu kultury jest zerwanie z Mądrością, co przejawia się w wielu wymiarach, m.in. w zagubieniu myślenia symbolicznego; zarazem z uznaniem odnotowuję fakt, że Autorka godzi owo myślenie symboliczne z realizmem metafizycznym. Sądzę też, że ma ona rację, upatrując w takiej zgodności warunek konieczny wykraczania poza sferę czysto ludzką i wkraczania w sferę Transcendencji. I chyba się nie mylę sądząc, że stanowi to, wedle Autorki, warunek konieczny odrodzenia humanistyki; jeśli tak, to zgadzam się w pełni. Dodam tylko na marginesie, że w tym kontekście zbytnio dowartościowana została postawa Z. Baumana; ale być może takie odczytanie bierze się z moich uprzedzeń. Nie jestem też w stanie ocenić, na ile semiotyka Greimasa (rozdz. III) może tutaj pełnić rolę wyjaśniającą, ale to z kolei bierze się z moich ograniczeń (nie znam tej teorii wystarczająco dobrze); niewątpliwie jednak odczytanie metody Greimasa jako przechodzenia od analizy semiotycznej do fenomenologicznej jest inspirujące.

Duże wrażenie wywarły na mnie rozdziały od IV do VIII włącznie. Rozważania w nich zawarte należą formalnie do estetyki, ale tutaj zyskały jakby nowy wymiar – kategorie, którymi posługuje się Autorka, ukazują piękno w różnorodności jego przejawów jako czynnik kreatywny myślenia, a tym samym jako czynnik głębokiego rozwoju humanistyki. W szczególności uważam za bardzo głębokie ujęcie ikony jako medium poznania absolutnego, jak też wskazanie, że degeneracja ludzkiego wymiaru świata dokonuje się w procesie zastępowania ikony idolem. Pozwolę sobie ocenić, że te rozdziały będąc tekstami o pięknie, same w sobie są piękne. Tutaj przy okazji chciałbym zaznaczyć, że na pochwałę zasługuje dobór materiału ilustracyjnego oraz jego kompozycja edytorska.

Dość trudno jest mi się ustosunkować do rozdziału IX, poświęconego językoznawstwu transcendentnemu Anny Wierzbickiej, a to dlatego, że mam inną ocenę tej autorki. Niemniej jednak chciałbym podkreślić adekwatność przedstawienia stanowiska Wierzbickiej, a szczególnie wskazać na zastanawiającą i inspirującą interpretację językoznawstwa jako humanistyki obecności.

Rozdziały X i XI zawierają, moim zdaniem, najtrudniejszy wymiar rozważań. Problem ujęcia w swoistej jedności dochodzenia do Prawdy – które to dochodzenie ja rozumiem (jak sądzą, w zgodzie z Autorką) jako przekraczanie ograniczeń prawdy ludzkiej z miłością człowieka skierowaną ku drugiemu człowiekowi i realizującą się w niesieniu pomocy – mieści w sobie zbyt wiele treści, aby można go było ująć w ściśle wyznaczone ramy tematyczne. Dlatego za trafne uważam ograniczenie się do jego wymiaru praktycznego. Pełniejsze opisanie wymagałoby odrębnej monografii, do napisania której gorąco namawiałbym Autorkę. Ograniczenie się do wymiaru praktycznego nie uniemożliwia jednak przejścia do kwestii zasadniczych, a dokonane to zostaje (w rozdz. XII i XIII) poprzez ukazanie heroicznego postawy Edyty Stein godzącej się na złożenie ofiary cierpienia z intencją zbawienia własnego narodu. Sposób, w jaki

Anna Grzegorzczak odczytała i zinterpretowała postawę Edyty Stein, pozwala czytelnikowi zrozumieć, na czym polega osiągnięcie najwyższego stopnia poznania poprzez ofiarę z siebie złożoną Bogu. W tej interpretacji odsłania się głębia chrześcijańskiej prawdy o Odkupieniu i Zbawieniu. Koncepcja *metanoi* poprzez cierpienie jest głęboka i wstrząsająca zarazem. Dopelnieniem tych rozważań jest dokonana (w rozdz. XIV) swoista, bardzo głęboka interpretacyjnie, konfrontacja Edyty Stein ze św. Teresą z Avila – będąca analizą dwu dróg prowadzących do tej samej Mądrości.

Bardzo odkrywcze jest skonfrontowanie postawy duchowej (jeśli tak można powiedzieć) Edyty Stein z postawą filozoficzną Heideggera (w rozdz. XV). Autorka ukazuje tutaj (nie zawaham się tego tak określić) duchową wyższość Edyty Stein nad zamkniętym w swej narracji filozoficznej Heideggerem. W istocie Edyta Stein przeciwstawia się Heideggerowi w dwu podstawowych aspektach: swoje otwarcie przeciwstawia jego zamknięciu, a swoje oparcie w Byciu przeciwstawia jego mówieniu o byciu. Postawa Edyty Stein to postawa dialogu; postawa Heideggera to postawa monologu. Dlatego to Edyta Stein może stać się źródłem odrodzenia humanistyki, a nie Heidegger. Tak przynajmniej rozumiem zamysł Anny Grzegorzczak, a jeśli właściwie rozumiem, to szkoda, że teza ta nie została bardziej wyraźnie wyakcentowana, mam bowiem wątpliwości, czy nie narzucam na omawiany tekst własnego widzenia.

I wreszcie z całkowitym przekonaniem akceptuję wyrażone przez Autorkę (w rozdz. XVI) przeświadczenie, uzasadniane przecież w całym toku rozważań, że podstawą ludzkich egzystencji we wszystkich kulturach stanowi paradoksalna z pozoru jedność horyzontalności i wertykalności. Ludzkie życie w perspektywie przyszłości doczesnej i ludzkie dążenie do transcendencji muszą stanowić egzystencjalną jedność, aby możliwe było życie godne człowieka, a więc aby tym samym możliwa była kultura jako przestrzeń tych działań, które wynoszą człowieka ponad naturę. Bez tej jedności kultura albo w ogóle jest niemożliwa, albo degeneruje się w miarę jak ta jedność zanika. I bardzo bym pragnął, aby Anna Grzegorzczak miała rację utrzymując, że współczesna kultura i towarzysząca jej humanistyka powróci do tej utraconej jedności, stając się znów przestrzenią otwartą na Mądrość. Nie twierdzę, że to nierealne, ale nie ma we mnie tyle optymizmu. Zdaję sobie jednak sprawę, że jeśli powrót do tej jedności okaże się niemożliwy, oznaczać to będzie kres naszej cywilizacji.

Powyższe uwagi dalece nie wyczerpują bogactwa treści omawianej książki. Są jedynie odzwierciedleniem osobistego stosunku recenzenta do przedstawianych i uzasadnianych tez. Ich celem było uzasadnienie i potwierdzenie wysokiej oceny wystawionej książce. Z pełną odpowiedzialnością twierdzę, że w ostatnim ćwierćwieczu nie ukazała się w Polsce praca z zakresu filozoficznej humanistyki o tej randze i znaczeniu. Nie mogę więc porównać jej z inną pracą. Jeśli miałbym wskazać na jej odpowiedniki, to widziałbym je w tekstach francuskiego filozofa Paula Ricoeura. Nie chodzi mi o to, że Anna Grzegorzczak ma dość wyraźne nastawienie hermeneutyczne i do myśli Ricoeura często się odwołuje; bardziej ważkie są u niej wpływy fenomenologii, szczególnie w wersji Edyty Stein. To, co jakby łączy P. Ricoeura i A. Grzegorzczak, to swoisty rodzaj filozoficznego wczucia rodzący osobiste zaangażowanie emocjonalne połączone z wnikliwością i logicznością analizy. Mam nawet wrażenie (choć oczywiście należałoby je bliżej uzasadnić), że to dzięki bliskości z postawą Ricoeura i poprzez jego nastawienie filozoficzne Anna Grzegorzczak zaczęła odczytywać myśl Edyty Stein i tą myślą się inspirować, jak też to sprawiło, że nie stała się jedynie komentatorką niemieckiej filozofki, lecz zaczęła kroczyć własną drogą filozoficzną. Jest oczywiście pewna

różnica o charakterze bardziej metodologicznym: Ricoeur pisał swoje teksty wyłącznie w dyskursie filozoficznym, w zasadzie nie posługując się aparaturą krytyczną, podczas gdy teksty Anny Grzegorzczak są tekstami naukowymi, stworzonymi zgodnie z regułami warsztatu badawczego. Ta różnica nie ma jednak znaczenia w aspekcie filozoficznego pokrewieństwa. Można byłoby uznać, że omawiany tekst należy przyrównać do książek tak znanych polskich humanistów, jak Kołakowski i Bauman (z uwzględnieniem oczywiście wszelkich różnic). Jednak uważam, że zachodzi tu zasadnicza różnica, która czyni takie porównania mało zasadne, mianowicie głośne teksty zarówno Kołakowskiego, jak i Baumana są eseistyką filozoficzną, podczas gdy teksty Anny Grzegorzczak mają charakter tekstów naukowych. Dlatego z przekonaniem twierdzę, że książka Anny Grzegorzczak wyróżnia się tak dalece, że nie da się jej porównać z publikacjami z ostatnich kilkunastu lat.

JERZY KOPANIA
(Białystok)

FILOZOFIA JEZUITÓW NA ZIEMIACH POLSKICH POD ZABORAMI

Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, wyd. Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 390.

Niniejsza pozycja dopełnia lukę w historii filozofii jezuitów w Polsce. Brakowało właśnie tylko opracowania filozofii jezuickiej na naszych ziemiach w XIX wieku. Dzięki Romanowi Darowskiemu mamy już domkniętą historię filozofii jezuickiej od XVI do XX wieku w Polsce, a więc od początku powstania zakonu. Poprzednio ukazały się następujące książki R. Darowskiego związane z filozofią jezuitów: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001. A całościowe opracowanie historii filozofii jezuitów w Polsce jest ważne, bo po pierwsze, zakon prowadził różnorodne szkoły i kształcił elity, szeroko oddziaływał na społeczeństwo, a po drugie, wydał wybitne postaci na polu szeroko pojętej filozofii, by wspomnieć tylko Skargę, Śmigleckiego, Morawskiego, Siwka czy Ślipkę. Zaznaczmy także, iż na początku XIX stulecia działał jeszcze sławny jezuicki astronom – Marcin Poczobut uwieczniony przez Mickiewicza w *Panu Tadeuszu*, a w pierwszej połowie XX wieku do odnowy duchowej zakonu przyczynił się polski generał jezuitów Włodzimierz Ledóchowski.

Praca składa się z trzech części: próby syntezy filozofii jezuitów na ziemiach polskich pod zaborami, słownika pisarzy i wykładawców, który zawiera biografie oraz bibliografie podmiotowe i przedmiotowe, jak również omówienie i ocenę ich poglądów, oraz antologii tekstów, z tym, że antologia dotyczy ważniejszych postaci i nie jest zamieszczona na końcu książki, lecz po omówieniu poszczególnych jezuitów. W części słownikowej, najobszerniejszej, umieszczone są też podstawowe wiadomości o wykładawcach filozofii, których dorobek do tej pory nie był znany. Dział ten obejmuje nie tylko jezuitów polskich, ale również zagranicznych, którzy wykładali na naszych zie-

miach w tamtym okresie. W części końcowej zamieszczony jest też rozdział dotyczący publikacji jezuitów zagranicznych, które zostały przełożone na język polski. Książka zawiera na końcu obszernie streszczenie w języku angielskim (s. 357–373). Dedykowana jest pierwszemu papieżowi z zakonu jezuitów – Franciszkowi.

Generalnie praca obejmuje wiek XIX, jednak w przypadku kilku autorów sięga wieku XX (Cozel, Nuckowski, Schaaf, Mika). Niektóre biografie są dłuższe, inne zaś krótsze, w zależności nie tyle od ważności dorobku danego jezuita, co od dostępności źródeł i zaawansowania prac o nim. Szczególnie dużo miejsca poświęca autor Marianowi Morawskiemu, którego uważa za najwybitniejszą postać jezuitską w XIX wieku. Mimo wielu opracowań, myśl Morawskiego wymaga dalszych, pogłębionych studiów.

R. Darowski wyróżnia jezuicką filozofię związaną z nauczaniem oraz filozofię pozaszkolną, która ma jednakże swe źródła w nauczaniu. Filozofię szkolną rozpatruje zaś od strony teorii, dokonując głównie przeglądu przepisów dotyczących jej nauczania (*Ratio studiorum* oraz inne dokumenty kościelne i zakonne), oraz od strony praktyki, czyli ukazując, jak to nauczanie wyglądało w rzeczywistości.

Teoria nauczania filozofii opierała się głównie na wytycznych zawartych w *Ratio studiorum*, które w 1832 roku zostały, w stosunku do tych z 1599 r., znacznie zmienione. Celem studiów filozoficznych teraz nie było jedynie przygotowanie do studiów teologicznych, ale także przygotowanie słuchaczy do innych dziedzin, rozwój intelektualny i doskonalenie woli. Na pierwszym roku należało zapoznać słuchaczy z logiką, metafizyką i matematyką, na drugim – z fizyką (filozofią przyrody) i etyką, na trzecim zaś poruszyć te zagadnienia z metafizyki i fizyki, które opuszczono poprzednio lub które wymagają pogłębionych studiów. Zalecano również zapoznanie się z wyższą matematyką. Logikę zaleca się poprzedzić wprowadzeniem do filozofii wraz z krótką jej historią. Obszerniej należy zająć się w logice kryteriami prawdy. Metafizykę podzielono na ontologię, kosmologię, psychologię i teologię naturalną. W obrębie fizyki należy poruszyć zagadnienia właściwości ciał, dynamikę, mechanikę, hydrostatykę, hydraulikę, aerostatykę, pneumatykę, elementy astronomii, wiadomości o świetle, ciepłe, elektryczności, magnetyzmie, a także podstawy chemii. Można także dać podstawowe informacje z historii naturalnej. Trzeba nauczać teorii, ale też praktyki przez stosowanie doświadczeń i informować o nowych odkryciach. Na etyce należało poruszyć zagadnienia celu człowieka, prawa naturalnego, prawa publicznego, moralności ludzkich czynów, powinności wobec Boga, bliźniego i siebie samego. A zatem przedmiotem wykładów nie jest już, jak dawniej, *Etyka* Arystotelesa. W pewnym zakresie nastąpiło też odejście od wykładania filozofii według Stagiryty i otwarcie się na nowsze prądy filozoficzne i wyniki nauk przyrodniczych. Profesor filozofii ma nie odstępować od nauki, jaką przyjmują powszechnie akademie.

W końcu XIX wieku nastąpiło, po ogłoszeniu przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* (1879), ożywienie filozofii i teologii tomistycznej. W wyniku tego powstał neotomizm, który upowszechnił się w nauczaniu kościelnym. W odrodzeniu tomizmu, jeszcze w I połowie XIX wieku, uczestniczył polski jezuita Józef Alojzy Dmowski, a w II połowie XIX wieku także Marian Morawski.

Głównym ośrodkiem edukacyjnym na terenie zaboru rosyjskiego było Kolegium Połockie (od 1782 r. zorganizowano tam studia filozoficzne dla jezuickich kleryków), które w 1812 r. zostało przekształcone w akademię. Inicjatorem i fundatorem kolegium był Stefan Batory, a pierwszym przełożonym Piotr Skarga, równocześnie rektor Akademii Wileńskiej. W kolegium pobierały nauki osoby świeckie, a także klerycy jezuitcy,

zaś w akademii także bazylianie oraz klerycy i księża diecezjalni. Z roku 1810 pochodzi ciekawy zbiór tez z całości filozofii: *Propositiones ex universa philosophia*. Jeden znany egzemplarz tego druku znajduje się w Archiwum TJ w Krakowie. W związku z tym został w całości reprodukowany w książce (s. 26–45). Zbiór liczy 74 tezy, z czego 62 tezy dotyczą szeroko rozumianej fizyki ogólnej i szczegółowej oraz matematyki, a pozostałe 12 tez dotyczy logiki, metafizyki ogólnej i szczegółowej. W ramach matematyki czystej są np. tezy związane z rachunkiem różniczkowym. Zaś w obrębie filozofii ścisłej gł. nacisk położony jest na kryterium prawdy: czy możemy coś w ogóle na pewno wiedzieć i w jaki sposób możemy to poznać. Do poznania prawdy konieczna jest *vera evidentia* (prawdziwa oczywistość), która posiada różne odmiany: oczywistość uzyskiwaną poprzez zmysł wewnętrzny w przypadku przedmiotów wewnętrznych oraz oderwanych od charakterze intelektualnym; oczywistość pozyskiwaną przez zmysły zewnętrzne, na które oddziałują zewnętrzne przedmioty; oczywistość opartą na powszechnej zgodzie rozumu ludzkiego, czyli osąd natury wspólnej wszystkim (dotyczy gł. życia moralnego) i wreszcie oczywistość, która odwołuje się do autorytetu ludzkiego. Metafizyka kontempluje byty „nadmysłowe”, które są dane jako ogólne właściwości bytów, wyodrębnione z nich poprzez abstrakcję, a także byty istniejące w rzeczywistości, które jednak nie są dostępne naszemu zmysłowemu poznaniu. Metafizyka dzieli się na ogólną, która mówi o bycie w ogóle, czyli o zasadach dotyczących wszystkich bytów oraz szczegółową, która zajmuje się określoną dziedziną bytów. Byt zaś można rozpatrywać z trojakiego punktu widzenia: jako byt sam w sobie (ontologia), jako byt będący przyczyną dla innych bytów lub będący skutkiem działania przyczyny – uprzączynowany (etiologia), jako byt realnie istniejący (kosmologia). W obrębie psychologii, która stanowiła dział metafizyki szczegółowej, zwracają uwagę głównie twierdzenia dotyczące duszy ludzkiej. Zastanawiające jest to, iż brakuje tez z etyki, która wszakże była wykładana. W tezach z całości filozofii rzucają się zrazu w oczy dwie sprawy: ograniczenie spekulacji na rzecz zagadnień przyrodniczych oraz odniesienia do filozofii Kanta, z którym się polemizuje i podejmuje próby odpierania i zwalczania jego poglądów. Jak widać, student podchodzący do obrony tez (dysputy) musiał być wszechstronnie przygotowany. Tendencje ogólnoeuropejskie, ale także rosyjskie przepisy szkolne preferujące praktyczne umiejętności, spowodowały ograniczenie zagadnień teoretycznych.

Akademia Połocka zasadniczo podlegała generałowi zakonu, który wówczas rezydował w Połocku, ale władze carskie miały też wpływ na program studiów. Akademia posiadała trzy wydziały: Teologiczny, Nauk Filozoficznych i Wyzwolonych oraz Języków (starożytnych i nowożytnych). Wydział Nauk Filozoficznych i Wyzwolonych składał się z czterech klas: 1. Logika i Metafizyka, 2. Fizyka, 3. Matematyka stosowana, 4. Wymowa. Akademii przysługiwało prawo nadawania stopnia doktora w zakresie teologii, prawa kanonicznego i prawa cywilnego. Kadra wybitnych wykładowców, która przybyła do Połocka po kasacie zakonu z różnych zachodnich krajów, zapewniała wysoki poziom nauczania. Wraz z usunięciem jezuitów z Białej Rusi (1820) zamknięto Akademię. Gmach przekazano pijarom, a zbiory przewieziono do Petersburga.

Ze względu na historyczne i kulturowe znaczenie Krakowa, jezuici dążyli do otwarcia domu w tym królewskim mieście. W wyniku kasaty zakonu w 1773 r. utracili trzy duże placówki w Krakowie. W 1868 r. kupili posiadłość przy ul. Kopernika w dzielnicy Wesoła i rok później przenieśli się do istniejących tam budynków, uprzednio przystosowanych do ich potrzeb. To zapoczątkowało powstanie *Collegium Cracoviense*

Societatis Jesu. Studia filozoficzne jezuitów miały różne, zmienne dzieje, stąd krótko, czasami znów dłużej odbywały się w Starej Wsi, Chyrowie, Tarnopolu czy Nowym Sączu. Od 1926 r., z przerwą w okresie II wojny, kiedy gmach kolegium był przeznaczony na szpital wojenny, studia filozoficzne są realizowane w Krakowie przy ul. Kopernika.

Do znaczących filozofów jezuickich wieku XIX R. Darowski zalicza M. Morawskiego, pioniera neotomizmu, którego *Wieczory nad Lemanem* przełożono na siedem języków, dalej J. A. Dmowskiego, autora *Institutiones philosophicae*, które obejmowały całość ówczesnej filozofii, a także W. Buczyńskiego, J. Angioliniego i F. Kautnego. W treści przeważała filozofia w duchu arystotelesowsko-tomistycznym, z wątkami esencjalistycznymi, egzystencjalnymi i nielicznymi suarezjańskimi. Morawski twierdził, iż przedmiotem filozofii jest wszechbyć, który obejmuje byt w sobie (*ens ontologicum*), byt w wiedzy (*ens logicum*) oraz byt w woli (*ens morale*), którym to bytom odpowiadają trzy dziedziny: metafizyka, logika i etyka. Wedle Morawskiego metafizyka dzieli się na ogólną (ontologię) i specjalną, która z kolei obejmuje teodyceę (naukę o Bogu) oraz naukę o świecie. Ta ostatnia zaś dzieli się na naukę o świecie duchowym (pneumatologię lub psychologię) i naukę o świecie materialnym (kosmologię). Morawski odrzucał raczej teorię hylemorfizmu i skłaniał się ku swoistej odmianie koncepcji atomistyczno-dynamicznej.

Aby zorientować się w treści filozofii jezuickiej końca XIX wieku, warto przyglądnąć się tezom z całości filozofii, które ukazały się drukiem w 1894 r. Owe *Theses ex universa philosophia*, pomieszczone niemalże na 70 stronach, były broniene w publicznej dyspacie w Kolegium Krakowskim przez scholastyka jezuickiego Piotra Stopę. W omawianej książce R. Darowski zamieścił przegląd treści tez, natomiast w 2007 r. wydał osobno reprint tego rzadkiego druku z 1894 r. Druk zawiera 190 tez łącznie z podstawowych dziedzin filozofii (logiki z teorią poznania, ontologii, kosmologii, psychologii, teologii naturalnej i etyki). Zaskakuje duża liczba tez i ich bogactwo tematyczne. Dziełko prezentuje filozofię neotomistyczną z niewielką ilością wątków suarezjańskich. W tezach z logiki i teorii poznania mówi się np., iż za prawdy podstawowe i pierwotne, pierwsze zasady poznania, które nie wymagają dowodzenia, ponieważ są same przez się oczywiste i prawdziwe, uznaje się trzy prawdy: „pierwszy fakt”, czyli własne istnienie; „pierwszą zasadę”, czyli zasadę niesprzeczności oraz „pierwszy warunek”, czyli zdolność umysłu do poznania prawdy. Przyjmuje się zasadę realizmu bezpośredniego, uznając zmysły zewnętrzne za zasadniczo wiarygodne źródło poznania. W tezach z psychologii mówi się np. o tym, iż zarówno dusza jak i ciało stanowią wewnętrzne „składniki” osoby ludzkiej. Dusza jest formą ciała i jest ona cała w całym ciele ludzkim i cała w jakiegokolwiek jego części.

Na zamieszczonych w książce ilustracjach przedstawiono znaczące postaci tamtego okresu, 8 stronicowy dyplom doktorski M. Morawskiego wystawiony przez generała jezuitów oraz XIX i XX wieczne (dla porównania) wizerunki Akademii Połockiej i Kolegiów jezuickich, w których jezuiti prowadzili studia filozoficzne. Rzucą się w oczy nie najlepsza strona techniczna niektórych ilustracji.

Oprócz indeksu osobowego autor pomieścił też indeks nazw geograficznych, co ułatwia lekturę tekstu. Dokładna bibliografia (często z sygnaturami) umożliwia łatwe dotarcie do materiałów źródłowych.

Dyskusyjne zdaje się być stwierdzenie autora jakoby M. Morawski był „najwybitniejszym filozofem polskim XIX w.” (s. 267). Owszem, był bez wątpienia wybitną postacią, filozofem i teologiem, ale czy najwybitniejszym filozofem polskim? W XIX

stuleciu działali wszakże także wybitni uczniowie Hegla: Libelt i Cieszkowski, ponadto Wiszniewski, Wroński, Struve, Mahrburg, Pawlicki.

Jasna struktura książki, reprodukcje rzadkich druków, słownik i antologia czynią z tej książki potrzebną, cenną i oczekiwaną pozycję wypełniającą lukę w działalności filozoficznej jezuitów w Polsce. I słowa uznania dla R. Darowskiego, który podjął się niełatwego przecież zadania opracowania całości dziejów filozofii jezuickiej na naszych ziemiach. Autor opracowania ma pełną świadomość tego, iż niejeden problem w omawianej książce należałoby dopracować, dopełnić czy ulepszyć. Ale to zostawia już młodszemu jezuitom, świadomy tego, że stworzył pewne podwaliny pod przyszłe badania. A w następnych opracowaniach należałoby pokusić się m. in. o obszerniejszą ogólną syntezę filozofii jezuitów w XIX wieku na ziemiach polskich pod zaborami oraz pokazanie miejsca tej filozofii w kontekście krajowym i europejskim. Chociaż, jak powiada autor, nie będzie to łatwe, bo „wszelkie próby uogólnień, mniej lub bardziej zniekształcają rzeczywisty jej obraz”.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

PRZEDMIOT POCZWÓRNY

Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, przedmową opatrzył S. Wróbel, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 234.

Powstanie realizmu spekulatywnego to prawdopodobnie najgłośniejsze wydarzenie w ostatniej dekadzie historii filozofii najnowszej. Po wyczerpaniu się paradygmatu postmodernistycznego głód nowości na filozoficznym rynku idei był tak silny, że każda koncepcja próbująca wnieść powiew świeżości mogła liczyć na życzliwe zainteresowanie. Trudno więc dziwić się, że propozycja przywrócenia przedmiotowi rangi centralnej kategorii ontologicznej, która wyszła od kilku myślicieli wywodzących się ze stosunkowo różnych formacji intelektualnych, odbiła się szerokim echem w środowisku filozoficznym. Wśród realistów spekulatywnych prym wiedzie Graham Harman. Wydawnictwo Naukowe PWN zdecydowało się zapoznać polskich czytelników z jego koncepcją, publikując *The Quadruple Object* (2011) w przekładzie Marcina Rychtera. W polskim tłumaczeniu książka nosi tytuł *Traktat o przedmiotach*.

Harman w recenzowanej pozycji przedstawia własną teorię przedmiotu. Sytuuje swoją koncepcję w obrębie tradycji stworzonej przez Kazimierza Twardowskiego, Alexiusa Meinonga i Edmunda Husserla, starając się połączyć ją z filozofią Martina Heideggera. Sednem tej koncepcji jest idea „poczwórnej struktury” przedmiotu, którą Harman rozwija w dziesięciu rozdziałach *Traktatu o przedmiotach*.

Rozdział pierwszy krytykuje dwa podstawowe podejścia do przedmiotu, jakie według Harmana występują w filozofii. Pierwsze z nich określa on jako „podkopywanie”, ponieważ zakłada ono, że przedmioty stanowią jedynie powierzchniowy efekt, pod którym czai się jakaś głębsza siła (np. arche lub substrat). Drugie podejście Harman nazywa „rozprasaniem”, gdyż przyjmuje ono, że przedmioty są zbędnymi dodatkami do właściwości i relacji, które są czymś bardziej ewidentnym (s. 11–16). Autor *Traktatu o przedmiotach* dystansuje się od obu tych stanowisk ze względu na ich redukcjonizm.

Według niego spotykamy zawsze jednostkowe przedmioty. Harman ma tu na myśli nie tylko przedmioty rzeczywiste, lecz także przedmioty fikcyjne, zbiorowe, symboliczne. Harman podkreśla jednak, że pomimo tej różnorodności wszystkie przedmioty posiadają taką samą strukturę (s. 17–20). Jej pierwszą osią jest odmienność przedmiotu od jego własności. W opinii Harmana odkrycie tego rozróżnienia zawdzięczamy Platonowi, który jednak umieścił je nie w obrębie przedmiotu, lecz opisywał jako podział na sferę indywiduów i idei (s. 27). Dopiero Arystoteles umieścił ową „szczelinę” (*riff*) wewnątrz samego przedmiotu. Tak też Harman widzi w tym względzie swoje ujęcie przedmiotu jako należące do arystotelesowskiej tradycji substancji. Odrzuca jednak takie cechy substancji jak prostota, naturalność czy niezniszczalność (s. 28–29).

W rozdziale drugim, rekonstruując problemy fenomenologii w wydaniu Husserla, Harman omawia konflikt między przedmiotami intencjonalnymi a ich nieustannie zmieniającymi się własnościami (s. 39). Harman zaznacza, że zamiast mówić o przedmiotach intencjonalnych woli określać je jako „zmysłowe”, co bardziej sugestywnie pokazuje, że mamy dostęp do tych bytów. Harman wprowadza tu również pojęcie „własności ejdetycznych”, które definiuje jako konieczne, przeciwstawiając je „własnościom zmysłowym” jako akcydensowym (s. 41). Te pierwsze nigdy nie są dostępne w ludzkim poznaniu. Należałoby je porównać do kałłuba, dzięki któremu statek płynie, choć jako zanurzony pod wodą jest zawsze przed nami skryty (s. 44).

Rozdział trzeci przedstawia pojęcie „przedmiotu rzeczywistego”, który stanowi rewers przedmiotu zmysłowego (s. 53). Harman wyjaśnia to rozróżnienie, odwołując się do Heideggerowskiej koncepcji narzędzia. Kluczowa dla niego jest odmienność dwóch możliwych sposobów istnienia narzędzia: obecność i poręczność (s. 59). W teorii Harmana przedmiot rzeczywisty cechuje obecność, zaś przedmiot zmysłowy poręczność. Tę ostatnią Harman rozumie jako zniekształcanie przedmiotu przez relacje, w jakie wchodzi on z innymi bytami. Relacje odnoszą się bowiem zawsze tylko do określonego aspektu danego przedmiotu, przez co dokonują jego uproszczenia. Harman podkreśla, że to zjawisko zachodzi także w relacjach między bytami nie-ludzkimi (np. ogień nawiązuje relację z łatwopalnością bawełny) (s. 65). Natomiast przedmiot rzeczywisty, podobnie jak własności o tym statusie, pozostaje zawsze ukryty w próżni (s. 70). Zatem na początkową strukturę przedmiotu składa się oś lewa, gdzie mamy przedmiot rzeczywisty (PR) i przedmiot zmysłowy (PZ) oraz oś prawa, którą tworzą własności rzeczywiste (WR) i własności zmysłowe (WZ). Można też ją scharakteryzować stwierdzając, że wymiary rzeczywisty (z rozbięciem na przedmiot i własności) i zmysłowy stanowią oś górną i dolną (s. 74).

W rozdziale czwartym Harman rozwija interpretację „jedynej myśli” Heideggera, którą jest według niego problem napięcia między nieobecnością (poręcznością) i obecnością, czyli odpowiednio napięcia między narzędziem i zepsutym narzędziem (s. 75–79, 84–88). Według Harmana, gdy narzędzie się psuje, wtedy zwraca naszą uwagę i staje się obecne dla naszej świadomości. Wówczas nie mamy do czynienia z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ występuje on poza wszelkimi relacjami (s. 76–78). Harman stwierdza tu również, że Heidegger nie przedstawia teorii czasu, ponieważ dla niego istnieje wyłącznie zbiór pojedynczych chwil, bez jakiegokolwiek ciągłości. Najpełniejszy wyraz znajduje to w jego koncepcji „okamgnienia” (s. 83). Końcowa część rozdziału przedstawia krytykę podstawowego założenia korelacionizmu (nazywanego też przez Harmana „filozofią dostępu”), zgodnie z którym posiadamy dostęp wyłącznie do obiektów

tów znajdujących się w myślach i możemy wypowiadać sądy jedynie o nich, nigdy o samych bytach (s. 88–99).

Rozdział piąty omawia zagadnienie „przyczynowości niebezpośredniej”. Harman przedstawia tę koncepcję porównując ją do teorii okazjonalizmu, głoszącej, że rzeczy nie oddziałują na siebie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem Boga. Autor *Traktatu o przedmiotach* modyfikuje ją, przyjmując, że w kontakt wchodzi ze sobą tylko przedmioty zmysłowe, ponieważ Harman zakłada, że przedmiotowi rzeczywistości przysługuje pełna autonomiczność. Nie mogą więc oddziaływać na niego żadne inne przedmioty, jak jest w przypadku przedmiotów zmysłowych. Jednak one, zgodnie z teorią okazjonalizmu, są zapośredniczone przez podmiot, który je odbiera, sam będąc przedmiotem rzeczywistym (s. 106–108). Harman podkreśla asymetrię kontaktu między przedmiotem rzeczywistym i zmysłowym, zgodnie z którą w danej relacji zawsze tylko jeden przedmiot jest rzeczywisty: ten, który odbiera daną rzecz. Nie wyklucza to, że ów odbierany przedmiot też może być rzeczywisty, wymaga to jednak zaistnienia drugiej, odwrotnej relacji (s. 109–112).

Rozdział szósty poświęcono interpretacji Heideggerowskiej czwórni. Harman kładzie nacisk na to, że jej składowe nie oznaczają czterech rodzajów bytu (s. 122). Według niego ziemia i bogowie reprezentują to, co skryte, zaś niebo i śmiertelni to, co jawne. Harman wprowadza również drugie, komplementarne, ujęcie czwórni, odnoszące się do podziału na jedność i wielość. Ziemia w takim ujęciu stanowiłaby pojedynczą i zarazem jednolitą siłę, śmiertelni doświadczaliby całości życia w horyzoncie śmierci, zaś bogowie symbolizowałyby wielość jako taką, a niebo ukazywałoby mnogość widocznych dzięki niemu przedmiotów (s. 124–125). Harman rekonstruuje ten schemat już u wczesnego Heideggera, odwołując się do jego pracy z 1919 roku, i uznaje go za bardziej interesujący niż ten przedstawiony w 1949 roku (s. 127).

Harman uważa Heideggerowską czwórnię za niewystarczającą do właściwego opisu przedmiotu, dlatego w rozdziale siódmym przedstawia „nową czwórnię”. Stanowi ona rozwinięcie koncepcji Heideggera, uzupełnionej założeniami wywiedzionymi z fenomenologii Husserla. Na nową czwórnię składają się następujące wymiary: „czas” (oś PZ-WZ), stanowiący konflikt między przedmiotem zmysłowym a wielością „jego skrzących się na powierzchni” zmysłowych cech; „przestrzeń” (oś PR-WZ), będąca napięciem między przedmiotami rzeczywistymi, które znajdują się poza dostępną nam sferą, a ich własnościami zmysłowymi, które istnieją tylko wtedy, gdy są napotykanne; „istota” (oś PR-WR), która to relacja nigdy nie jest dana w doświadczeniu; oraz „eidos” (oś PZ-WR), odpowiadający za rozpoznawanie tego, czym dany przedmiot jest (s. 140–144). Na ten konstrukt Harman narzuca ponadto sieć „rozszczepień i fuzji”, którymi są „powab”, „konfrontacja”, „przyczynowość” i „teoria” (s. 151–153).

Rozdział ósmy wprowadza koncepcję „psyche”. Harman sądzi, że psychika nie przysługuje wyłącznie zwierzętom (w tym człowiekowi), lecz wszelkim przedmiotom. Nie oznacza to jednak, że każdy stosunek do świata zewnętrznego przypomina widzenie lub odbiór intelektualny (s. 157). Harman sygnalizuje związek swojej koncepcji z tradycją panpsychizmu. Łączy je to, że odrzucają wyróżnioną rolę człowieka w uniwersum metafizycznym, uznając odmiennność jego ontologicznego statusu za przesąd. Według ontologii wróconej ku przedmiotom, relacja człowieka do świata pod żadnym względem nie jest uprzywilejowana (s. 168). Każdy przedmiot, odnosząc się do innego przedmiotu, dokonuje bowiem jego karykaturalnego uproszczenia, jak przedstawiono to w rozdziale trzecim (s. 172, por. 65). Harman preferuje jednak posługiwanie się

pojęciem „polipsychizmu”, aby podkreślić, że choć wiele bytów wykazuje psychiczne odniesienie do rzeczywistości, to jednak nie u wszystkich można je stwierdzić. Nie chodzi w tym przypadku o wykluczenie takich przedmiotów jak kurz lub plastikowe kubeczki, lecz przedmioty „uspione”, znajdujące się poza wszelkimi relacjami (s. 174). Harman nie przedstawia tu jednak żadnych przykładów tego rodzaju przedmiotów.

W rozdziale dziewiątym Harman prezentuje swój projekt jako „ontografię”, która „wyznacza punkty orientacyjne i szczeliny tektoniczne we wszechświecie przedmiotów” (s. 177). Uruchamia tu jeszcze jedno porównanie służące lepszemu wyrażeniu sedna jego teorii. Jest to paralela z kartami do grania. Harman odwołuje się do ich podziału na figury i kolory. W przypadku jego poczwórnej struktury mielibyśmy dwa „kolory”, czyli przedmioty i własności oraz cztery figury należące do tych dwóch kolorów. W rezultacie możemy mówić o psie jako o: psie trefl (przedmiocie zmysłowym), psie karo (jego zmysłowych własnościach), psie pik (przedmiocie rzeczywistym), oraz psie kier (jego rzeczywistych własnościach) (s. 178–184).

Rozdział dziesiąty szkicuje portret realizmu spekulatywnego. W opinii Harmana jego tożsamość wyznacza w głównej mierze sprzeciw wobec korelacionizmu (s. 193). Jak podkreśla jednak Harman, przedstawiciele realizmu spekulatywnego nie zajmują zgodnego frontu we wszystkich kwestiach. Istnieją między nimi na przykład jednak różnice odnośnie Kantowskiej koncepcji rzeczy samej w sobie. Harman, w przeciwieństwie do Quentina Meillassoux, popiera ją, choć lokuje niedostępność przedmiotu nie na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz ontologicznej (s. 195). Autor *Traktatu o przedmiotach* zaznacza, że jest to bardzo pobieżny zarys realizmu spekulatywnego, którego dokonuje po to, aby pokazać, że nie jest on szkołą w ścisłym tego znaczenia, lecz raczej żłobkiem, z którego wyrastają różne trendy filozoficzne (s. 196). Ich wspólną ambicją jest dowartościowanie relacji przedmiot-przedmiot, która jest znacznie rzadziej współcześnie opisywana niż relacja podmiot-przedmiot (s. 198). Harman podsumowuje swoje rozważania, mówiąc, że interesują go nie materia czy własności przedmiotów, lecz same przedmioty. Jego projekt jest jednak nie tylko filozofią przedmiotów, lecz również „filozofią rozdwojeń” (s. 200). Ponadto jego ujęcie przedmiotu nie redukuje go do żadnego z jego czterech wymiarów jak inne koncepcje, lecz „zbiera ziarna prawdy obecne we wszystkich tych koncepcjach” (s. 202).

W ocenie książki zaczęte od najpoważniejszego zarzutu, jaki moim zdaniem można jej postawić. Jest to brak klarowności w przedstawianiu podstawowych założeń. Paradoksalnie to właśnie uporządkowana konstrukcja wyводу Harmana pozwala dostrzec jego braki. Trudno znaleźć w nim miejsca, gdzie faktycznie znaleźlibyśmy pogłębione charakterystyki przedmiotu rzeczywistego i zmysłowego oraz własności zmysłowych i ejdetycznych. Autor *Traktatu o przedmiotach* przedstawia wiele metafor mających przybliżyć wizję poczwórnej struktury, jednak większym pożytkiem dla czytelnika byłoby przedstawienie ściślejszych definicji składających się na nią poszczególnych konceptów. Ponadto Harman wprowadza wiele nazw typów relacji, które pojawiają się w jego rozważaniach właściwie raz czy dwa (jak np. „powab”), choć zostają zilustrowane diagramami (zob. s. 153). Są to zabiegi efektywne, ale niezbyt efektywne. Harman stwierdza co pewien czas odnośnie swoich założeń, że „powinny być już jasne” (s. 43). W mojej opinii takie nie są.

Wątpliwe jest też zastosowanie rozwiązań zaproponowanych przez Harmana w opisie poczwórnej struktury przedmiotu. Należy podkreślić, że problemem nie jest tu odstępstwo od ortodoksji studiów Heideggerowskich, ale naginanie koncepcji Hei-

deggera do uzasadnienia własnych tez, nieraz wprost przeciw samemu autorowi *Bycia i czasu*. Chodzi przede wszystkim o całkowite utożsamienie przez Harmana koncepcji różnicy ontologicznej (bytu i bycia) z problemem skrytości i nieskrytości, które w dodatku odniesiono do różnicy w obrębie samego przedmiotu. Ta z kolei jest przedstawiona w niezbyt przejrzysty sposób w kontekście pojęć poręczności i obecności oraz zależności i niezależności, które Harman, nadawszy im odwrotny sens niż Heidegger, stosuje w trudno zrozumiały sposób. Równie dyskusyjne jest uznanie, że w Heideggerowskiej czwórni można zobaczyć podział na ontologiczną jedność i wielość (zob. 76–79).

Harman często podkreśla posthumanistyczny wymiar swojej filozofii, zgodnie z którym człowiek nie posiada wyróżnionego – mówiąc po Schelerowsku – stanowiska w kosmosie. *Traktat o przedmiotach* niweluje różnice ontologiczne między człowiekiem i resztą bytów. Warto jednak podkreślić, że zasadniczym dążeniem współczesnego posthumanizmu jest taka transformacja wizji uniwersum ontologicznego, która pociągnie za sobą zmianę w dotychczasowej etyce i obejmie jej prawami ogół bytów. Na podstawie książki Harmana trudno jednak byłoby stwierdzić, na czym miały polegać *ethos* świata przedmiotów.

Graham Harman wydaje się bardzo specyficzną osobą. Na przykład z przedmowy do wydania angielskiego jego autorstwa dowiadujemy się o perypetiach wydawniczych wiążących się z publikacją *The Quadraple Object* oraz o stopniowym zyskiwaniu przez niego sławy (s. 3–6). Ten narcyzm łączy się z przekonaniem o odkrywczości własnej koncepcji i górnolotnością w jej przedstawianiu.

Abstrahując od postaci Harmana i jego teorii warto zwrócić uwagę na specyfikę polskiego wydania *Traktatu o przedmiotach*. Przedmowa pt. *Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu* autorstwa Szymona Wróbla w kompleksowy sposób przedstawia nurt realizm spekulatywnego, omawiając jego krytykę korelacyjizmu i ujęcie substancji, czyniąc to w sposób, jak mi się wydaje, bardziej wnikliwy niż sam autor *Traktatu o przedmiotach*. Tak też próby przybliżenia poczwórnej struktury przedmiotu są przekonujące i przystępne, być może nawet bardziej zrozumiałe niż ma to miejsce w pracy Harmana.

Również komentarz tłumacza książki Marcina Rychtera, filozofa związanego ze środowiskiem czasopisma „Kronos”, wyjaśnia bardzo wiele. Widoczna jest w nim sympatia do Harmana, która przejawia się w dużej dozie wyrozumiałości wobec jego nawet najbardziej nietrafionych poczynań, które Marcin Rychter określa eufemistycznie – np. jako „karkołomne” (s. 220). W posłowniu Rychter odnosi się do najbardziej kontrowersyjnej kwestii związanej ze swoim przekładem, którą jest tytuł książki. Rychter pisze, że nie przetłumaczył go dosłownie jako „poczwórnego przedmiotu”, ponieważ mógłby się on kojarzyć z czymś poczwarnym (przypominającym poczwagę). Nie zgadzam się z tym zastrzeżeniem i sądzę, że tytuł *Przedmiot poczwórny* podkreślałby silną inspirację Heideggerem, nawiązując do wypracowanego w polskim uzusie translatorskim tłumaczenia *Geviert* jako „czwórni”. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że tłumaczenie Rychtera nie stosuje się konsekwentnie do terminologii polskich przekładów Heideggera. Pisze np. o „istnieniu”, a nie „byciu” (s. 65), sygnalizując ten zabieg, ale go nie uzasadniając (s. 26). Ponadto niewłaściwe wydaje się odsyłanie czytelnika do angielskiego przekładu dzieła Heideggera zamiast do niemieckiego oryginału, gdy nie ma polskiego tłumaczenia (zob. s. 54). Odnosnie przekładu terminologii Harmanowskiej, Rychterowi przysługuje prawo pierwszeństwa. Jego rozwiązania translatorskie wydają się trafione,

choć nie wszystkie są oczywiste, jak np. tłumaczenie *polarity* jako „rozdwojenia”, a nie „polaryzacji”.

Porównując polskie wydanie z oryginałem nie sposób nie zwrócić uwagi na prze wagę rodzimego wydania, które charakteryzuje bardzo ciekawa szata graficzna, m.in. sposób paginacji, która, jak się domyślam, ma podkreślać nowatorski charakter *Traktatu o przedmiotach*. W recenzjach książek filozoficznych rzadko wspomina się o ich okładkach, jednak tu warto to uczynić, ponieważ okładka zaproponowana przez Wydawnictwo Naukowe PWN jest bardzo estetyczna, zwłaszcza w porównaniu z nijaką okładką oryginału.

Traktat o przedmiotach stanowi element współczesnego dyskursu filozoficznego. Nie oznacza to jednak, że jest on przez to poznawczo wartościową pozycją. Dlatego sędzę, że można sięgnąć po *Traktat o przedmiotach*, lecz należy to uczynić ze sporą dozą sceptycyzmu.

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ
(Kraków)

NOTY O AUTORACH

Jan Woleński – prof. dr hab., emerytowany pracownik Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się epistemologią, filozofią prawa, logiką filozoficzną, filozofią lingwistyczną; autor bardzo licznych publikacji polskich i obcojęzycznych, spośród których wiele poświęconych jest dorobkowi Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Marek Maciejczak – dr hab., profesor w Katedrze Teorii Poznania Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Zakładzie Filozofii Politechniki Warszawskiej, zajmuje się teorią znaczenia i teorią świadomości, opublikował książkę *Świadomość i sens. Kant, Brentano, Merleau-Ponty, Husserl*.

Wojciech Zalewski – student filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, interesuje się filozofią egzystencjalną, filozofią dialogu i fenomenologią.

Adam Workowski – dr, pracownik Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, zajmuje się fenomenologią, filozofią człowieka, filozofią wartości; opublikował książkę *Ontologiczne podstawy posiadania*.

Magdalena Malecka – doktorantka w Akademii Ignatianum w Krakowie, zajmuje się filozofią współczesną (fenomenologia, hermeneutyka, teoria symbolu, filozofia egzystencji, filozofia spotkania, współczesne odrodzenie metafizyki) i podstawami feminizmu i postfeminizmu; przygotowuje pracę doktorską na temat enigmatyczności i fenomenologii kobiety.

Andrzej Marzec – doktorant na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zajmuje się dekonstrukcją, widmontologią, posthumanizmem, *gender studies* oraz lacanowską teorią kina, redaktor „Czasu Kultury”. Obecnie realizuje grant Narodowego Centrum Nauki pt. „Słabe ontologie – teorie filozoficzne i praktyki artystyczne ponowoczesności”.

Natalia Anna Michna – doktorantka w Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ, interesuje się filozofią hiszpańską, filozofią sztuki, estetyką, historią sztuki, literaturą iberoamerykańską, a szczególnie zajmuje się filozofią José Ortegi y Gassetta oraz Stanisława Ignacego Witkiewicza, przygotowuje pracę doktorską na temat idei katastroficznych w Europie na przełomie XIX i XX wieku, w Hiszpanii i Polsce.

Jacek Brezcko – dr hab., adiunkt w Studium Filozofii i Psychologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku, zajmuje się historią filozofii polskiej, historią idei, historiozofią, filozofią kultury i polityki. Opublikował m.in. książkę *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej*.

Małgorzata Jantos – dr, pracownik Zakładu Filozofii i Bioetyki Collegium Medicum UJ, zajmuje się filozofią dialogu, antropologią filozoficzną, bioetyką, a szczególnie deontologią i tanatologią.

Witold Płotka – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, interesuje się możliwościami i ograniczeniami fenomenologii wiedzy, przede wszystkim w sformułowaniu Edmunda Husserla, ostatnio opublikował artykuły: *Fenomenologia między internalizmem i eksternalizmem. Sformułowanie problemu oraz Is Authentic Being a Virtue?*

Jerzy Kopania – prof. dr hab., filozof i etyk, wykładowca Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie, Wydziału Sztuki Łalkarskiej w Białymstoku, zajmuje się nowożytną myślą filozoficzną, w szczególności kartezjanizmem, oraz etyką i bioetyką; autor przekładów klasycznych tekstów filozoficznych z XVII wieku.

Jerzy Sadowski – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie; zajmuje się filozofią przyrody i nauki, ekofilozofią, etyką ekologiczną, estetyką przyrody i krajobrazu, filozofią patriotyzmu i filozofią kultury.

Magdalena Holy-Łuczaj – absolwentka filozofii i filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, doktorantka w Zakładzie Historii Filozofii w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się historią filozofii współczesnej, historią filozofii polskiej oraz antropologią filozoficzną.