

**TOM XLIV**

**2016**

**ZESZYT 2**

---

# **KWARTALNIK FILOZOFICZNY**

**REDAKTOR**

**WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI  
UNIwersytet Jagielloński  
KRAKÓW 2016**

KOMITET NAUKOWY

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

KOMITET REDAKCYJNY

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

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii  
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków  
e-mail: [Kwartfil@iphils.uj.edu.pl](mailto:Kwartfil@iphils.uj.edu.pl)  
[www. kf.edu.pl](http://www.kf.edu.pl)

Skład i łamanie: Zbigniew Białko

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

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności  
Kraków 2016

Printed in Poland

Druk: Drukarnia Technet

Nakład 300 egz.  
Ark. wyd. 11,70; ark. druk. 12,00

## TREŚĆ ZESZYTU 2 TOMU XLIV

### Artykuły

Joanna Hańderek, <i>Kłopoty z tożsamością – kłopoty ze współczesnością</i> . . . . .	5
Radosław Strzelecki, <i>Czas etyki a czas jako chrono-logia</i> . . . . .	29
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, <i>Istota i warunki możliwości poznania prawa naturalnego</i> . . . . .	45
Karol Tarnowski, <i>Manifestacja i proklamacja. Filozofia objawienia Paula Ricoeura</i> . . . . .	57
Krzysztof Mech, <i>O tym, co pre-semantyczne</i> . . . . .	69
Tomasz Kaliński, <i>Sceptycyzm, prawda i Bóg w Apologii Rajmunda Sebonda Michela de Montaigne'a</i> . . . . .	85
Dominik Rogóż, <i>Dobro ponad byciem. Platońskie inspiracje etyki Emmanuela Lévinasa</i> . . . . .	107
Marek Maciejczak, <i>Refleksja i sumienie w Husserlowskiej teorii świadomości</i>	125
Eugeniusz Szumakowicz, <i>Z fenomenologii architektury</i> . . . . .	141

### Przekład

Luce Irigaray, <i>Niewykluczone, że pielęgnowanie dotyku wciąż może nas ocalić</i> (przeł. Katarzyna Szopa) . . . . .	157
---	-----

### Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Jerzy Kopania, <i>Świętych obcowanie w wymiarze osobistym</i> (Anna Grzegorzczak, <i>Moi święci</i> ) . . . . .	173
Jerzy Kopania, <i>Filozofia jest kobietą</i> (Gilles Ménage, <i>Historia kobiet filozofek</i> , przeł. Joanna Usakiewicz) . . . . .	175
Wiesław Szuta, <i>Jubileusz Księdza Profesora Romana Darowskiego</i> ( <i>Fragmenta philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin</i> , red. Wanda Plich, Jerzy Sadowski) . . . . .	177
Wiesław Szuta, <i>Człowiek w relacjach</i> ( <i>Człowiek i relacyjność. Ujęcie socjologiczno-filozoficzne</i> , red. Katarzyna Ciuły-Urbanek, Mariusz Jabłoński, Bogdan Koperski, Bogusław Piotrowski) . . . . .	179
Alfred Skorupka, <i>Dżihad kontra Zachód? Nowe spojrzenie na książkę Benjamina Barbera</i> (Benjamin Barber, <i>Dżihad kontra McŚwiat</i> ) . . . . .	181
Noty o autorach . . . . .	189

## ISSUE 2 VOLUME XLIV

### Articles

Joanna Hańderek, <i>Difficulties with identity</i> . . . . .	5
Radosław Strzelecki, <i>The time of ethics vs. time as “chronology”</i> . . . . .	29
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, <i>The essence of natural law and the conditions that make it knowable</i> . . . . .	45
Karol Tarnowski, <i>Manifestation and proclamation. Paul Ricoeur’s philosophy of revelation</i> . . . . .	57
Krzysztof Mech, <i>On the pre-semantic</i> . . . . .	69
Tomasz Kaliński, <i>Skepticism, truth, and God in Michel de Montaigne’s Apology for Raymond Sebond</i> . . . . .	85
Dominik Rogóż, <i>The good as beyond being. The Platonic inspirations of Levinas’s ethics</i> . . . . .	107
Marek Maciejczak, <i>Reflection and conscience in Husserl’s theory of consciousness</i> . . . . .	125
Eugeniusz Szumakowicz, <i>The phenomenology of architecture</i> . . . . .	141

### Translations

Luce Irigaray, <i>Perhaps Cultivating Touch Can Still Save Us</i> (transl. Katarzyna Szopa) . . . . .	157
---	-----

### Reports – Reviews – Discussions

Jerzy Kopania, <i>The communion of the saints on a personal level</i> (Anna Grzegorzcyk, <i>Moi święci</i> [My saints]) . . . . .	173
Jerzy Kopania, <i>Philosophy is a woman</i> (Gilles Ménage, <i>Historia kobiet filozofek</i> [Histoire des femmes philosophes], transl. Joanna Usakiewicz) . . . . .	175
Wiesław Szuta, <i>The jubilee of Rev. Prof. Roman Darowski</i> ( <i>Fragmenta philosophica. Selected works of Roman Darowski, S.J., published on the occasion of his 80th birthday</i> , eds. Wanda Plich, Jerzy Sadowski) . . . . .	177
Wiesław Szuta, <i>Man in relationships</i> ( <i>Człowiek i relacyjność. Ujęcie socjologiczno-filozoficzne</i> [Man and relationality. A socio-philosophical perspective], eds. Katarzyna Ciuły-Urbanek, Mariusz Jabłoński, Bogdan Koperski, Bogusław Piotrowski) . . . . .	179
Alfred Skorupka, <i>Jihad vs. the West. A new look Benjamin Barber’s book</i> (Benjamin Barber, <i>Jihad vs. McWorld</i> ) . . . . .	181
Notes about the authors . . . . .	189

## ARTYKUŁY

**JOANNA HAŃDEREK**

(Kraków)

### KŁOPOTY Z TOŻSAMOŚCIĄ – KŁOPOTY ZE WSPÓŁCZESNOŚCIĄ

Gdybym chciał trochę dłużej rozwodzić się nad swym pochodzeniem, musiałbym sprecyzować, że urodziłem się w łonie greckokatolickiej społeczności melchitów, którzy uznają zwierzchnictwo papieża, jednocześnie pozostają wierni niektórym obrządkom bizantyjskim<sup>1</sup>.

Jako członek niewielkiej zaratusztriańsko-perskiej mniejszości w hindusko-muzułmańskim społeczeństwie – nigdy nie sądziłem, że mógłbym mieszkać gdzie indziej. Po latach zadaję sobie pytanie: jak wyglądałoby moje życie, gdyby nie definiujące je nierozwiązywalne napięcia między kulturami i krajami, napięcia, które stanowiły podstawę całej mojej pracy<sup>2</sup>.

Stopniowo porzucałem Anglię, którą nasiąknąłem wcześniej za pośrednictwem moich wiktoriańskich podręczników [...]. Franny i Zoomy, Holden Caulfield i Rabin Angstrom spowodowali powolną erozję tej części mnie samego, która dotychczas pozostawała całkowicie angielska. [...] Nie wiedziałem wówczas, że oto dryfuję od jednej postkolonialnej formy subiektywności [...] do drugiej<sup>3</sup>.

Problemy z tożsamością wydają się specjalnością człowieka. Uwikłany w historię, kulturę, rozliczne narracje i relacje społeczne, w mity i wierzenia człowiek próbuje rekonstruować swoje bycie w świecie.

---

<sup>1</sup> A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, WN PWN, Warszawa 2002, s. 25.

<sup>2</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. XIV.

<sup>3</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 7–8.

Wiek XX przyniósł rozwój indywidualizmu, lokując w centrum pytania o tożsamość ten właśnie wewnętrzny wymiar jednostkowości. Dlatego nie dziwi, iż tacy myśliciele, jak Arjun Appadurai czy Homi K. Bhabha, zaczynają od wewnętrznych wyznań. W XX wieku rozwinęło się też pamiętnikarstwo egzystencjalne, a dzieła takich filozofów, jak André Malraux, Maine de Biran, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, wskazują, iż rozważania dotyczące tożsamości człowieka opierają się na egzystencjalnym przeżyciu, na poszukiwaniach autora przekładających się na jego filozofię. Tożsamość stała się zagadką, konstytuowaną w szeregu narracji wymagających skupienia i często próby restytucji „ja”. Paul Ricoeur w książce o znamienym tytule *O sobie samym jako innym* stara się prześledzić znaczenie, status i sens podmiotowości, wchodząc w dyskurs z całą tradycją dwudziestowieczną. Śledząc różne znaczenia podmiotowości, Ricoeur w swej pracy używa określenia „ten-który-jest-sobą”, któremu nadaje różnoraki kontekst i rozmaite znaczenia. Kluczowa dla zrozumienia podmiotowości jest w tej filozofii aktywność podmiotu<sup>4</sup> – jego kontekstowość, relacja z drugim człowiekiem<sup>5</sup>, ale również język<sup>6</sup>, etyka<sup>7</sup> czy poszukiwanie siebie. Z jednej strony podmiot współkreuje relacje i otaczającą go rzeczywistość, z drugiej zaś tworzy swoiste ramy własnego istnienia, poprzez które stwarza siebie. Typowy dla podmiotowości – oprócz dynamiki i relacyjności – jest jej całościowy charakter. „[...] ten-który-jest-sobą poszukuje swej tożsamości właśnie na szczyblu całego życia”<sup>8</sup>.

Inną perspektywę badawczą – wychodzącą poza ten egzystencjalno-hermeneutyczny dyskurs i zmierzającą w stronę etyki – daje Charles Taylor w książce *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Rozważania Taylora organizują się wokół jego koncepcji etyki, a poszukiwanie podmiotowości ma na celu ustalenie podmiotu etycznego. W ten sposób próby określenia kondycji człowieka wkraczają w głęboką problematykę, w której drugi człowiek i aksjosfera odgrywają kluczową rolę. Taylor wskazuje na podmiotowość jako procesualność, możliwość działania i źródło doświadczenia własnego „ja”. Podmiotowość w myśli Taylora posiada jednak pewien szczególny rys.

<sup>4</sup> Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, WN PWN, Warszawa 2003, s. 124 i n.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 298 i n.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 88 i n.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 280 i n.

<sup>8</sup> Tamże, s. 191.

Określamy człowieka jako podmiotowość. [...] odnosimy go do ludzi, mając przy tym na myśli to, że są oni istotami obdarzonymi głębią i złożonością w stopniu wystarczającym do tego, by mogli posiadać tożsamość<sup>9</sup>.

Podmiotowość zatem to podstawowa cecha człowieka, wyróżniająca go na tle innych istot. Dlatego właśnie Taylor odmawia podmiotowości zwierzętom. Analizując opisane w „Science” przykłady rozpoznania w lustrze siebie samych przez szympansy, Taylor podkreśla, że jest to proste behawioralne zachowanie, które wcale nie zakłada głębi rozumienia własnej indywidualności, jednostkowości i samoświadomości. Podmiotowość nie jest też dla Taylora działaniem intencjonalnym – czy jak nazywa je strategicznym<sup>10</sup> – lecz działaniem zorientowanym na sferę aksjologiczną (dobro)<sup>11</sup>.

W swych rozważaniach Taylor łączy kwestię podmiotowości i tożsamości, tłumacząc, że podmiotowość, a więc szczególne działanie wpływające z samoświadomości człowieka, odpowiadające za relację z innymi i nastawienie wobec wartości, staje się warunkiem zaistnienia tożsamości. Podmiotowość odpowiada na potrzebę posiadania tożsamości, warunkuje jej zaspokojenie dzięki orientacji człowieka w świecie kulturowym<sup>12</sup>. Podmiotowość i tożsamość stanowią finalny produkt namysłu człowieka nad rzeczywistością i nad sobą samym. „Podmiotami jesteśmy o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją znajdujemy”<sup>13</sup>. W koncepcji Taylora ujawniają się dwa bardzo ważne aspekty: pierwszy wskazuje na nierozzerwalny związek podmiotowości i tożsamości ze społeczeństwem i jeszcze szerzej z kulturą. Człowiek izolowany, odcięty od świata kultury, społeczeństwa (o ile taka jednostka jest możliwa do pomyślenia) nie byłby w stanie wypracować sobie podmiotowości i przez nią uzyskać tożsamości. Drugi aspekt, jaki ujawnia Taylor, to fakt wyróżnienia podmiotowości jako ściśle ludzkiej cechy i odróżnienia przez to człowieka od świata zwierząt. Społeczny charakter podmiotowości wskazuje, iż w dwudziestowiecznych filozofiach perspektywy zarówno egzystencjalna, jak i kulturowa, etyczna i społeczna stanowią model formułowania tej podstawowej kwestii. Podmiotowość,

<sup>9</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., WN PWN, Warszawa 2001, s. 63.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 67.

zdaniem Taylora i wielu innych myślicieli, choć ma charakter historyczny i kulturowo względny – każda epoka i każda kultura daje inne warunki wyjściowe do konstruowania podmiotowości i tożsamości – jest typowym elementem odróżniającym człowieka od zwierzęcia. Co za tym idzie, dzięki podmiotowości człowiek staje się sobą, próbując zapanować nad oddziałującymi nań determinacjami<sup>14</sup>.

Pytając o człowieka – o jego kondycję, istnienie, sytuację w świecie – należy pamiętać, że jest to pytanie nie tylko stare, niemalże odwieczne, lecz także obciążone ogromną tradycją namysłu nad tym problemem. Należy również uświadomić sobie, że naszą pierwszą odpowiedzią, nasuwającą się nam niemalże od razu, będzie idea podpowiadana nam, czy wręcz wpisana w nas, przez naszą własną kulturę. A zatem to, kim jesteśmy, jest tym, co często możemy wiedzieć o sobie i swojej tożsamości, osobowości, kondycji ludzkiej. Potrzebny jest dopiero zabieg pewnej eksplikacji i dystansu do siebie samego, aby móc na to pytanie odpowiedzieć z innej perspektywy. Już sam fakt uświadomienia sobie, że to, co wiem o moim istnieniu, ma kulturowy charakter, wymaga od nas metaperspektywy. Innymi słowy, to, co uznajemy za naturalne, musimy potraktować jako kulturowy konstrukt, pozbawiony takiej oczywistości, jaką zwykliśmy mu nadawać.

Klasyczne już dziś badania Marcela Maussa przeprowadzone na wielu etnicznych i kulturowych grupach pokazują, że problem ze zrozumieniem, czym jest jednostka, jej podmiotowość i tożsamość, ma ścisły związek ze środowiskiem kulturowym, w jakim ona wyrasta. W badaniach Indian Północnej Ameryki Kwiakiultów Mauss wskazuje na przynależność klanową jako pierwszy element definiujący tożsamość człowieka<sup>15</sup>. Z kolei u Indian z plemienia Zuni przynależność klanowa, pełniąca również zasadniczą rolę, związana jest z porą roku i okresem życia człowieka<sup>16</sup>. Imiona – będące tutaj wyznacznikiem tożsamości – zmieniają się bowiem wraz z porą roku (każdy ma dwa i używa ich stosownie do pory) oraz pojawiają się nowe wraz z wiekiem. Przykład ten wskazuje nie tylko na kulturowe warunkowanie, ale również na pojmowanie tożsamości człowieka jako czegoś, co jest płynne, przechodnie i zależne od okoliczności: tak społecznych, jak przyrodniczych, a często i kosmicznych.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 66.

<sup>15</sup> Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, PWN, Warszawa 1973, s. 488 i n.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 489 i n.



W badaniach Maussa ujawnia się fenomen imienia. Jak pisał Charles Taylor „każdy człowiek musi mieć imię, ponieważ się go wzywa, tzn. zwraca się do niego”<sup>17</sup>. W rozważaniach Taylora założona jest ogólna zasada identyfikacji obejmująca wszystkich niezależnie od ich kulturowej przynależności. W każdej kulturze wraz z rozmową, wezwaniem drugiego, skierowaniem na niego uwagi następuje utożsamienie rozmówcy. Imię jest tu pierwszym momentem identyfikacji. Fakt wagi imienia podkreślony jest przez znaczenie, jakie ono w wielu kulturach ze sobą niesie. Nazwanie kogoś konkretnym imieniem desygnuje nazwanego, przypisuje mu pewne cechy charakteru, a nawet przesądza o jego losie.

W wielu kulturach wierzy się, że imię uchwytuje, a nawet konstytuuje, istotę lub moc osoby. Dlatego też w pewnych społeczeństwach prawdziwe imiona utrzymywane są w tajemnicy przed obcymi, zaś w pewnych tradycjach religijnych [...] przywiązuje się olbrzymią wagę do imienia boga<sup>18</sup>.

Imię zatem wyróżnia człowieka, nadaje mu status, czyni go w pełni człowiekiem. Borges w swym opowiadaniu *Nieśmiertelni* opisał doskonale stan wyjścia poza kondycję ludzką. Tytułowi nieśmiertelni otrzymawszy wieczne trwanie, utracili tak typową dla człowieka temporalność. Zanurzeni w bezczasie, zapomnieli swoich imion, zapominając o sobie, zatracając tożsamość i podmiotowość bycia człowiekiem. Utrata imienia, i to dobrowolna, spotyka również Odyseusza, który uciekając z wyspy Polifema, by uniknąć kary, przedstawia się jako Nikt. Dla Adorna i Horkheimera w *Dialektyce oświecenia* oznacza to utratę samego siebie. Jak piszą filozofowie, Odyseusz za cenę przetrwania utracił własną osobowość, stając się zasadą wydajności dążącą do celu pomimo wszystko<sup>19</sup>.

Imię, wyróżniając, nadaje status podmiotowości. Ch. Taylor wskazując na zabieg odbierania ludziom imion – przez nazistów w obozach czy w więzieniach – ujawnia ów podmiotowy charakter imienia. Wraz z odebraniem imienia człowiek przestaje być podmiotem działań moralnych, a zaczyna być przedmiotem. Dlatego łatwo go zabić lub potraktować jak nieistotną rzecz<sup>20</sup>. Podmiotowość implikowana w imieniu, zarówno w micie Odyseusza opowiadany przez Adorna i Horkhei-

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 71.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IPIŚ PAN, Warszawa 1994.

<sup>20</sup> Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 71.

mera, jak i w ujęciu Taylora, oznacza nabywanie pewnych szczególnych kwalifikacji moralnych, bez których człowiek przestaje być sobą – nawet jeśli przeżyje i osiągnie swe cele.

Mauss, analizując plemiona australijskich Arunta, Loritja i Kaka-du, dodaje do tego aspektu podmiotowego jeszcze jeden bardzo ważny fenomen: łączności i zależności pokoleniowej. Każda kultura opiera się na swoistym przekazie międzypokoleniowym. Jak tłumaczył to bowiem Arnold Gehlen, tradycja i jej ciągłość stanowią podstawowe spoiwo kulturowej rzeczywistości. W plemionach Arunta i Loritja ciągłość ta ma głęboki wymiar kosmologiczny i etyczny. Każdy dziedziczy imię po swoim przodku: dziadku bądź prapradziadku (co drugie lub co piąte pokolenie imię przechodzi z przodka na potomka)<sup>21</sup>. Wraz z odziedziczonym imieniem dziecko przejmuje tożsamość swojego przodka. Nadanie imienia jest więc w tym wypadku utożsamieniem z duchem zmarłego, wpisaniem człowieka w szerszy kontekst kulturowego i kosmicznego trwania.

Podmiotowość człowieka i jego tożsamość są budowane i nabywane na dwóch płaszczyznach: świadomej – jak pokazał bowiem Mauss, wielu ludzi w różnych kulturach rozumie, że za pomocą rytuału została nadana im pewna tożsamość – i nieświadomej – gdzie tożsamość zostaje przyjęta jako stan istnienia niezależny od naszych decyzji. Pomimo tych różnic ma ona charakter czysto kulturowego przepracowywania osobowości ludzkiej.

Pamiętając o historyczności tych konstruktów kulturowych, należy zauważyć, że XX wiek w kulturze Zachodu obfitował w wiele prądów intelektualnych i ruchów społecznych, które kazały jednostkom coraz bardziej świadomie podchodzić do tego, co nazywają sobą, tożsamością czy osobą. Richard Jenkins w *Social Identity*, próbując wyjaśnić, czym są podmiotowość i tożsamość, zaczyna swe rozważania od dość znamiennego obrazu. Czytelnik zostaje poproszony o wyobrażenie sobie, że jest młodą dziewczyną wchodzącą do dyskoteki, pasażerem taksówki jadącej przez ogarnięty zamieszkami Belfast, klientem sklepu wysyłkowego, imigrantem przekraczającym nielegalnie granice kraju<sup>22</sup>.

Zabieg Jenkinsa pozwala uzmysłwić sobie fakt pewnego współkonstyтуowania tożsamości człowieka. Z jednej strony to sam człowiek – mniej lub bardziej świadomie – konstytuuje swoją tożsamość, czyniąc

<sup>21</sup> Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, dz. cyt., s. 470 i n.

<sup>22</sup> Por. R. Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London – New York 2003, s. 1–2.

swoiste identyfikacje: z grupą rówieśniczą, zawodową, klasą społeczną, wyznaniową. Manifestuje też przy tym swoje potrzeby, pragnienia i cele (nierzadko ukrywając pewne cechy swego charakteru czy egzystencji). Z drugiej jednakże tożsamość człowieka jest mu nadawana przez drugiego człowieka. W opowieściach Jenkinsa tożsamość jest wypadkową tego, co jednostka chce sobą reprezentować, czy tego, z czym się utożsamia, oraz tego, co jest jej przypisywane przez drugiego człowieka, z którym jest w interakcji. Ów społeczny charakter, jego interakcyjność, zdaje się mieć podstawowe znaczenie w myśli Jenkinsa, stanowiąc nie tylko punkt wyjścia do badania tożsamości i podmiotowości, ale również główne źródło eksplikacji.

Interakcyjność społeczna i kulturowa tworząca tożsamość człowieka ma wymiar egzystencjalny: odbywa się w relacji jednostek, w zamkniętym gronie, gdyż dotyczy sytuacji prywatnej bądź ograniczonej do bezpośredniej reakcji dwojga ludzi; może też odbywać się w sferze publicznej, światopoglądowej, a nawet politycznej. Jenkins pisze o wszelkich ruchach społecznych, poprzez które ludzie mogą manifestować swe poglądy, potrzeby czy cele, zyskując też własną tożsamość. W takim przypadku często dochodzi do przeniesienia tożsamości indywidualnej na tożsamość społeczną. Człowiek zatem przez fakt bycia aktywistą ochrony środowiska, homoseksualistą, feministą, poprzez przynależność do konkretnego ruchu, zyskuje tożsamość społeczną, a przez fakt emocjonalnego zaangażowania lub zaksjologizowania danego ruchu może również zyskać tożsamość indywidualną<sup>23</sup>.

Te wstępne rozważania przynoszą rozumienie tożsamości jako interakcji społecznej bądź interakcji pomiędzy poszczególnymi ludźmi, stanowiącej podstawę do mniej lub bardziej świadomej konstytucji własnej tożsamości nie tylko dzięki zrozumieniu danej sytuacji, ale również dzięki emocjom, ukrytym potrzebom, pragnieniom, zakładanym celom czy poszukiwaniom jednostki. Tożsamość zatem zostaje zdefiniowana na swoim bazowym poziomie przez Jenkinsa w następujący sposób:

[...] tożsamość (*identity*) może być rozumiana tylko jako proces, jako istnienie lub stanie się. Tożsamość człowieka – czy też tożsamości, mamy tu bowiem do czynienia zarówno z liczbą pojedynczą, jak i mnogą – nigdy nie jest ostateczna i zdefiniowana. Nawet śmierć nie petryfikuje tego dziania się: tożsamość może być bowiem reprodukowana bądź dopiero pośmiertnie nadawana<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 3 i n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 5, przeł. J. H.

Tożsamość jest zatem tym, jak rozumiemy siebie i jak rozumiemy innych ludzi, to sposób patrzenia na byt, gdzie takie określenia jak imiona, zawody, tytuły naukowe stanowią element gry, którą człowiek podejmuje z sobą samym i z rzeczywistością w akcie nabywania tożsamości (a często i jej poszukiwania).

Takie rozumienie tożsamości związane jest wedle Jenkinsa z wymogami codzienności. Jak pokazał Elijah Anderson w swej książce *Streetwise. Race, Class, and Change in the Urban Community*, odkąd tylko człowiek zamieszkał w przestrzeni urbanistycznej, musiał wypracować sobie ów zmysł miejski. *Streetwise*, niczym instykt, pozwala człowiekowi poruszać się nie tylko w wyznaczonym celu, ale w głównej mierze pomiędzy ludźmi, dając rozpoznanie, kto jest kim, a więc kogo należy unikać, a z kim ostatecznie można zamienić kilka zdań. Instykt miejski opiera się na wypracowanym klasyfikowaniu ludzi, dobieraniu ich tożsamości i ocenie, czy stanowią zagrożenie, czy nie<sup>25</sup>. Analogicznie do ewolucji, w której człowiek nabył zdolność poruszania się na dwóch nogach, abstrakcyjnego myślenia czy posługiwania się językiem, w toku przystosowania kulturowego człowiek nauczył się klasyfikować i rozpoznawać innych ludzi – co ułatwia (a czasami wręcz umożliwia) nie tylko przetrwanie, ale również wszelkiego rodzaju relacje.

Kategoria *streetwise* Andersona tłumaczy przekonanie Jenkinsa, że bez tożsamości nie bylibyśmy w stanie funkcjonować w społeczeństwie. Nie mielibyśmy możliwości rozpoznania, kto jest kim i jak postępować wobec poszczególnych ludzi, jakie z nimi budować relacje. Wiedza ta jest podstawą codziennego życia – a zatem tożsamość ma swe źródła w codzienności<sup>26</sup>. Związanie tożsamości z codziennością wyznacza pięć płaszczyzn jej realizacji: językową, polityczną, rynkową, genderową i podróżniczą.

Językowa płaszczyzna budowania tożsamości związana jest ze wspomnianym już nazywaniem, czy też nadawaniem imienia. Zwracając się do kogoś lub przedstawiając siebie, człowiek nie tylko prezentuje, kim jest lub jak postrzega drugą osobę; równocześnie czyni utożsamienie, w którym rozpoznaje określone kwalifikacje swoje bądź drugiej osoby (często zarówno swoje, jak i drugiej osoby, tak jak zwracając się do kogoś po imieniu, identyfikujemy tę osobę jako zna-

<sup>25</sup> Por. E. Anderson, *Streetwise. Race, Class, and Change in the Urbane Space*, University of Chicago Press, Chicago 1990, s. 167 i n.

<sup>26</sup> Por. R. Jenkins, *Social Identity*, dz. cyt., s. 7.

jomą i równocześnie siebie utożsamiamy jako zaprzyjaźnionego czy przyjacielskiego).

Polityczna płaszczyzna tożsamości to nie tylko identyfikacja z danym systemem politycznym, ale również określenie, co jest dla jednostki ważne, wartościowe, słuszne. W tym aspekcie inni uzyskują tożsamość przez nadanie im zadań, celów lub postaw z perspektywy przyjętej aksjologii. Na tej płaszczyźnie identyfikacji dokonuje się również konstytucja tożsamości społecznej umożliwiająca szersze interakcje z innym społeczeństwem, inną religią czy polityką<sup>27</sup>.

Identyfikacja oparta na płaszczyźnie rynkowej rozgrywa się pomiędzy dwiema kategoriami: konsumenta i sprzedawcy, producenta bądź socjotechnika. Jedna strona chce coś zyskać – druga jej to daje. Jenkins, pisząc w podobnym tonie jak Baudrillard, wskazuje, że wybór danego produktu jest już tak naprawdę wyborem pewnego statusu, tak samo sprzedaż produktu jest już oferowaniem pewnej identyfikacji. Rynek, podobnie zresztą jak polityka, kreuje pewne zapotrzebowania, dostarcza modeli tożsamości, w różny sposób – od bardzo ukrytego, gdzie proces przebiega subtelnie, po bardzo dosadny. Zwłaszcza w tych wszystkich produktach, które mają dać człowiekowi nowe zdolności, możliwości, stworzyć moje nowe, lepsze „ja”, widać wyraźnie takie agresywne przepracowywanie potrzeb i włączanie konsumentów w pewien określony model tożsamości. Przez fakt emocjonalnego oddziaływania ludzie często poddają się takiej indoktrynacji, wierząc, że wraz z danym zakupem mogą posiąść dane kwalifikacje (któż nie chciałby być piękny, młody i bogaty).

Przedmiotem identyfikacji przeprowadzanej na polu rynkowym są nie tylko produkty materialne, ale również przemysł, który można by nazwać „duchowym”, dającym/sprzedającym wartości (rozrywka, popkultura), przeżycia i intelektualny rozwój (kursy samokształcenia, psychoterapie, programy religijne). W ten sposób człowiek cały czas nabywa samoświadomość, możliwość rozwoju, cały czas przepracowuje siebie wobec oferowanych mu usług i produktów. Taka identyfikacja prowadzić może jednak do odrzucenia jej przedmiotu czy zniechęcenia, stąd, wedle Jenkinsa, rozwój wszelkich antyglobalizacyjnych czy antykonsumpcyjnych ruchów społecznych – będących swoją drogą też produktem sprzedawanym i nabywanym.

Genderowa płaszczyzna stwarzania tożsamości jest produktem dwudziestowiecznych przemian społecznych. Wprawdzie od zawsze

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 9–10 i n.

kultura stwarzała płęć człowieka, wskazując na modele tak zwanego kobiecego i męskiego postępowania, myślenia, mówienia, działania, odczuwania, wzory potrzeb i celów – jednak, jak pokazała to Butler, dopiero wiek XX pozwolił na wybieranie swego genderowego modelu nieczym stroju. Co najważniejsze, tożsamość genderowa to przyjmowanie modelu, jaki się uznaje za właściwy w postępowaniu w życiu codziennym. Model ten ma jednak zasięg zarówno prywatny, jak i społeczny czy polityczny. Tożsamość genderowa tworzy silne grupy społecznego nacisku i rozprzestrzeniania idei uznawanych za istotne.

Najciekawsza wydaje się płaszczyzna podróży. Wedle Jenkinsa w procesie identyfikacji ważną rolę odgrywają różnica i podobieństwo. Podróżny, emigrant, uchodźca, przypadkowy wędrowiec, turysta, znużony spacerowicz konstituują swą tożsamość poprzez te dwie kategorie i tak samo wobec tych osób postępują ci, którzy uchodzą za tubylców. Niezależnie od przestrzeni (miejskiej, wiejskiej, części świata) pojawienie się kogoś obcego wywołuje różne reakcje: serdeczności, wrogości, antagonizmu, zainteresowania. Obcy jest jak wprowadzony w rzeczywistość kryształ: odbija to, co dobre, i to, co złe. Wobec inności tożsamość pozostałych ludzi umacnia się, czy wręcz zostaje sobie przez nich uświadomiona. Inny w zetknięciu z tożsamością pozostałych ma możliwość dokonania podobnego procesu: zrozumienia siebie. Obcość wydobywa specyfiki.

Proces tożsamości – przetwarzowania jej, modyfikacji czy nabywania – zakłada dwie wyżej wspomniane kategorie: podobieństwa i odróżniania. Tożsamość identyfikuje człowieka z czymś: z poglądami, potrzebami, grupą innych ludzi, zasad, idei. Tak samo tożsamość odróżnia w człowieku to, co jego, własne, wyjątkowe. Według Jenkinsa te dwie kategorie równocześnie oddziałują na człowieka, w swoistej dialektyce tworząc jego tożsamość. Sytuacja podróżnego najlepiej ilustruje ten fenomen. Jest też ona charakterystyczna dla współczesności. Od XX wieku wypracowuje się bowiem w kulturze Zachodu model podróżowania, wakacji, zwiedzania, elementów, które na stałe wchodzi w skład kulturowych zachowań i potrzeb. Dzięki temu modelowi podróż przestaje być tylko zmianą zamieszkania, koniecznością, przykrym obowiązkiem czy ucieczką przed politycznymi bądź ekonomicznymi problemami. Podróżowanie dla przyjemności, dla samego przemieszczania się, oderwania od codzienności czy w celu zwiedzenia nowych, nieznanych miejsc, daje możliwość otwarcia się człowieka na to, co inne, co znajduje się poza obrębem jego kultury. W ten sposób każdy uczestnik kultury (a nie tylko specjalista, badacz kulturowy,

antropolog) może doświadczyć odmienności. Nawet nieprzygotowana jednostka w tym doświadczeniu zyskuje uzupełnienia własnej tożsamości, dookreślenia siebie. Zwłaszcza gdy wraca i konfrontuje się z codziennością, z której wyruszyła.

Problem tożsamości nieuchronnie wiąże się z jej dwoma aspektami: tożsamością indywidualną i społeczną. Jenkins podkreśla w swoich rozważaniach, że te dwa rodzaje tożsamości, choć możliwe do rozdzielania (pierwsza ma zawsze mocniejsze egzystencjalne zabarwienie), stanowią jedność. Nie można rozważać tożsamości indywidualnej bez uwzględnienia społecznej. Innymi słowy, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z dwoma, wzajemnie uzupełniającymi się aspektami bycia człowieka w świecie kultury. Na poparcie swej koncepcji Jenkins przedstawia pięć kluczowych cech tej jedności:

- indywidualizm i zbiorowość tworzą jeden wymiar stawania się człowieka,
- indywidualność i zbiorowość są ze sobą nierozzerwalnie powiązane,
- indywidualna i społeczna tożsamość powstają tylko w interakcjach z innymi,
- proces powstawania i odtwarzania każdej z tych tożsamości ma charakter analogiczny,
- wszelka analiza tożsamości zawsze przeprowadzana jest na granicy pomiędzy tożsamością indywidualną a społeczną<sup>28</sup>.

Wedle Jenkinsa specjaliści badający kulturę dokonują rozróżnienia tych dwóch aspektów tożsamości, patrząc na nie przez pryzmat własnych specjalizacji. Nie dziwi zatem, że psychologia będzie badać aspekt indywidualny tożsamości, a socjologia społeczny. Jak sądzę, filozofia kultury jest dobrym przykładem ujmowania procesu tożsamości na tych dwóch płaszczyznach, poprzez uwzględnienie ich dialektycznego charakteru.

Tę dialektyczność Jenkins ujmuje w trzech porządkach wyłaniania się tożsamości:

- indywidualnym,
- interakcji,
- instytucji.

Indywidualny porządek – akcentując niepowtarzalność, wyjątkowość czy własne „ja” – powstaje na podstawie relacji z innymi. Istotny w tym porządku jest fakt pewnej samodzielności. To „ja” staje się

---

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 9–10.



ośrodkiem budowania własnej tożsamości, będącej samoidentyfikacją. Tożsamość ufundowana na indywidualnym porządku daje pierwotną tożsamość (*primary identity*) nabytą podczas pierwszych lat socjalizacji. Ma ona charakter bazowy i jak zauważa Jenkins, często pozostaje podstawą samoidentyfikacji i samookreślenia człowieka przez całe jego życie. Zmiana w tożsamości pierwotnej wymaga głębokiego przepracowania, niemalże złamania własnej osobowości<sup>29</sup>.

Interakcyjny porządek akcentuje relację z drugim człowiekiem. Tożsamość tak nabywana oparta jest nie tylko na sposobie naszej samoidentyfikacji, ale również na akceptacji takiej naszej identyfikacji bądź jej negacji przez innych ludzi. Jak podkreśla Jenkins, najważniejsza jest w tym przypadku zwrotność. Zarówno akceptacja, jak i negacja tożsamości przez innych wywołują reakcję: walcząc o swój sposób prezentacji bądź poddając się, człowiek wytwarza własną tożsamość. W tym wypadku bardzo dobrze widać wcześniej postulowaną przez Jenkinsa jedność społecznej i indywidualnej tożsamości. Spojrzenie drugiego człowieka nigdy nie pozostawia obojętnym, zawsze wywołuje pewną reakcję, zawsze też nadaje pewien walor postępowaniu tego, na kogo pada<sup>30</sup>.

Instytucjonalny porządek obejmuje identyfikację grupy, budowanie tożsamości danej klasy społecznej, grupy zainteresowań lub potrzeb. Tożsamość ta, choć mogłaby się zdawać całkowicie oparta na tożsamości społecznej, wedle Jenkinsa ma charakter kolektywny. Kolektywność zaś oznacza dlań aktywne lub biernie uczestniczenie jednostek w danej zbiorowości. Innymi słowy, grupa konstituuje się przez udział jednostek. Tożsamość ta staje się tożsamością wspólnotową, akceptowaną i wyrabianą przez poszczególnych ludzi należących do grupy<sup>31</sup>.

Przyglądając się jednak bliżej próbom określenia tożsamości indywidualnej i społecznej oraz relacjom między nimi, jeszcze raz stajemy przed problemem historyczności tych pojęć. Moim zdaniem, cała problematyczność owego zagadnienia bierze się z jego historycznej ewolucji. Tożsamość i podmiotowość, tak jak pojęcia człowieka, czasu, indywiduum, stanowią współcześnie cały splot narastających warstwa po warstwie, niczym w geologii, znaczeń. Dodatkowo, na gruncie filozofii kultury, która z istoty swej ma interdyscyplinarny charakter, po-

---

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 18–19.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 21–22.



jawia się kłopot związany z użyciem tych pojęć w wielu dziedzinach i dyscyplinach naukowych.

Jak sądzę, problem ten może do pewnego stopnia rozjaśnić i przybliżyć praca ucznia Clifforda Geertza – Martina Sökefelda. W swej rozprawie *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology* kwestie tożsamości i podmiotowości Sökefeld umieszcza nie tylko w kontekście ich historycznych znaczeń, ale również odmiennych aspektów znaczeniowych tych pojęć, jakie pojawiają się w różnych dziedzinach naukowych. Znaczenie filozoficzne pojęcia podmiotowości i na nim ufundowanej tożsamości Sökefeld (podobnie zresztą jak wielu badaczy przed nim) lokuje w tradycji kartezjańskiej. To od Kartezjusza, jak wiadomo, zaczyna się myślenie o *cogito* i *ego* jako odrębnej, samostnej względem świata substancji. Do istoty *cogito* należy myślenie, jako samodzielna, specyficzna działalność rozpoznająca świat, posiadająca moc docierania do różnych aspektów rzeczywistości. Myślenie nie tylko poznaje, ale i panuje, gdyż może poprzez naukę zapanować nad światem. W ten sposób pojawia się w dziejach filozofii zachodniej pojęcie podmiotowości jako świadomego, autoświadomego aktywnego myślenia i ośrodka działania. Podmiotowość gwarantuje zarówno wszelkie akty intelektualne, jak i szeroko rozumianą percepcję oraz swoistą wyjątkowość i indywidualność. Jak wspomniałam, takie określenie podmiotowości w duchu postkartezjańskim znajduje się nie tylko u Sökefelda<sup>32</sup>, ale również u Alaina Renauta<sup>33</sup>, Colina Birda<sup>34</sup> czy Charlesa Taylora<sup>35</sup> i wielu innych.

W ten sposób tradycja filozoficzna rozpoczyna interpretowanie podmiotowości jako szczególnego podłoża świadomości, aktywności, ale również wyjątkowości i indywidualności. Podmiot ma bowiem charakter jednostkowy. Każdy człowiek staje się – czy jest – podmiotem, wykorzystując możliwości swej podmiotowości na swój określony sposób. W ten sposób też, jak sugeruje Sökefeld, w tradycji kultury zachodniej pojawia się indywidualizm, rozumiany jako szczególny stan, predyspozycja, zdolność człowieka. Tak rozumiana podmiotowość

<sup>32</sup> Por. M. Sökefeld, *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology*, „Current Anthropology” 40, 1999, nr 4, s. 417 i n.

<sup>33</sup> Por. A. Renaut, *Era Jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wydawnictwo im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 23 i n.

<sup>34</sup> Por. C. Bird, *Status, Identity, and Respect*, „Political Theory” 32, 2004, nr 2, s. 217 i n.

<sup>35</sup> Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 302 i n.

zostaje z kolei przeciwstawiona podmiotowości w rozumieniu kultury Wschodu. Kultura Zachodu buduje koncept podmiotowości w wymiarze „egocentrycznym” czy można powiedzieć inaczej „cogitalnym”, a kultura Wschodu w wymiarze „socjocentrycznym”<sup>36</sup>. Takie ujęcie podmiotowości jest jednak zbyt ogólne i przede wszystkim zbyt kolonialne. Aby uzyskać postkolonialne rozumienie podmiotowości – wychodzące poza powierzchowność i swoisty przesąd intelektualny, Sökefeld proponuje przywrócić się tradycji socjologicznej i antropologicznej użycia pojęć podmiotowości i tożsamości.

Już w filozofii w XX wieku zaczyna się przepracowanie tego konceptu na gruncie postmodernistycznego i postkolonialnego myślenia. Wyrazem takiego nowego podejścia jest koncepcja Michela Foucaulta. Foucault odwraca kartezjańską tradycję. Podmiot nie jest źródłem doświadczenia i poznania, nie stwarza świata swej wiedzy i nie panuje. Podmiot wraz ze swoją tożsamością jest wynikiem oddziaływania nań świata – to kulturowy twór, powstały z paradygmatów, idei i wzorów panujących w danej kulturze i epoce. Dlatego podmiotowość nie stanowi niczego trwałego ani stałego. Nie ma też charakteru samoistnego i fundującego, lecz jest zależna od kulturowych czynników i warunkowana przez nie. Foucault przez otwartość swych wywodów wychodzi poza filozoficzny kontekst, inspirując teorie kulturoznawstwa i socjologii. Dla Sökefelda myśl Foucaulta jest otwarciem znamiennej tendencji panującej w XX wieku: dyskredytującej podmiotowość i nadającej tożsamości ludzkiej charakter kontekstowy.

W sukurs takiej tendencji w filozofii przychodzą psychologia, mówiąca o wielu tożsamościach czy multiplikujących się tożsamościach<sup>37</sup>, i antropologia, wprowadzająca rozumienie tożsamości i podmiotowości jako konstruktu kulturowego, wobec którego ludzie danej kultury dokonują identyfikacji (w mniej lub bardziej świadomy sposób)<sup>38</sup>. Tożsamość zatem, podobnie jak u Foucaulta, nabiera tu charakteru relacyjnego, gdyż zależy od danej kultury. Co więcej, nie jest ona ufundowana na niezmiennym podmiocie, bowiem i ten koncept zmienia się wraz z kulturowymi metamorfozami. Wspomniane już rozróżnienie podmiotowości „egocentrycznej” i „socjocentrycznej” w tym ujęciu może mieć również zastosowanie w postkolonialnej antropologii. Najlepszym tego przykładem są badania Clifforda Geertza. Podkreślając

---

<sup>36</sup> Por. M. Sökefeld, *Debating Self, Identity...*, dz. cyt., s. 430.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 417.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 418.

tradycję kultury zachodniej związanej z pojmowaniem podmiotowości jako czegoś wyjątkowego, aktywnego i indywidualnego, Geertz zestawia doświadczenie podmiotowości zachodniej z analogicznym na Bali. W ten sposób amerykański badacz wykazuje różnicę. Podmiotowość Zachodu ma charakter „podmiotowości-dla-siebie”, a więc skupionej na sobie i budującej własną niepowtarzalność. Tymczasem podmiotowość na Bali ma charakter „podmiotowości-w-sobie”, skupionej na manifestowaniu jedności z grupą społeczną i kulturową, pełnej integracji z tym, co społeczne<sup>39</sup>.

Sökefeld, pisząc o konflikcie tożsamości w społeczeństwie pakietańskiego miasta Gilgit i zamieszkujących tam szyitów i sunnitów, ukazuje kolejny poziom kłopotów związanych z rozumieniem podmiotowości. Jak pokazał Geertz, każda kultura jest swoistym tygłem narodowościowym, etnicznym i kulturowym. Nie ma i nie było kultury monadycznej, zamkniętej w sobie, a przez to opartej na homogenicznym społeczeństwie. To przekonanie towarzyszy Sökefeldowi w jego badaniach terenowych, gdy zauważa, że wszędzie tam, gdzie w sposób otwarty dochodzi do ścierania się wielu kulturowych paradygmatów i wzorów kulturowych, tam, gdzie mieszą się religie i i tradycje, siłą rzeczy dochodzi do multiplikacji podmiotowych konstruktów i tożsamości. Zatem zarówno przestrzeń wielkich metropolii, jak i multietnicznych skupisk staje się wyzwaniem dla żyjących w nich jednostek i pojawiających się modeli podmiotowości, a interpretacje Foucaulta nabierają tam swej szczególnej żywotności.

Jak pokazuje Sökefeld, w Gilgit można dostrzec co najmniej sześć płaszczyzn kształtowania się tożsamości człowieka: przynależność religijną, język, przynależność regionalną, rodową, klanową i polityczną<sup>40</sup>. Co istotne, na wszystkich tych płaszczyznach funkcjonuje jednostka budująca swą tożsamość. Opisując przypadek Ali Hassana, antropolog wskazuje na fakt, iż tożsamość rozwijająca się na tylu płaszczyznach może mieć charakter skonfliktowany. Będąc bowiem szyitą, Ali ma w swojej rodzinie krewnych sunnitów, chociaż mieszka i identyfikuje się z Gilgit i klanem Gujur, to równocześnie łączy go więź krwi z klanem Yeskun; przestrzegając szariat, jednocześnie przestrzega zmodyfikowanego w Gilgit prawa zwanego riwaj. W swej analizie Sökefeld pokazuje, jak życie tego człowieka opiera się na nieustannym przepracowaniu własnej tożsamości, poprzez dokonywanie aktów

---

<sup>39</sup> Por. tamże.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 419.

utożsamienia z daną sytuacją, klanem czy religijnym wymaganiem; Ali raz kieruje się w swym utożsamianiu wymogiem szariatu, innym razem daje pierwszeństwo prawu riwaj, raz opiera swą tożsamość na posługiwaniu się szina, a innym razem przeprowadza identyfikację poprzez ziemię, które zamieszkuje, i ich specyfikę<sup>41</sup>. Nigdy jednak tożsamość ta nie może nabrać charakteru zamkniętego i ukonstytuowanego, gdyż w tak skomplikowanej rzeczywistości kulturowej i społecznej Ali Hassan po prostu by nie przeżył, zamykając się w obrębie jednego systemu tożsamości.

By wytłumaczyć ów problem z multiplikowaną tożsamością oraz ciągłym konstytuowaniem opartym na nieustannym stwarzaniu podmiotowości, charakterystycznym tak naprawdę dla wielu współczesnych ludzi, Sökefeld proponuje odwołać się do Derridy i jego konceptu *differance* (na język polski przełożone jako „różnicie”). Rozbieżność między *difference* i *differance* leży nie tylko w modyfikacji zapisu, ale w samym znaczeniu. *Difference* to różnica. *Differance* to możliwość pojawienia się różnicy, będąca równocześnie ruchem, zróżnicowaniem i przemieszczaniem znaczeń. W ten sposób *differance* uruchamia

[...] zmianę znaczeń rozprzestrzeniającą się i reprodukcją w sieci znaków i symboli. [...] Tożsamość jest strukturą znaczącą, której podstawą jest *differance*, stając się grą rozróżnień i przesunięć. [...] dlatego też tożsamość nie jest fundamentem. Ujmowana przez człowieka tożsamość nie pozostaje niezmienna, a jej znaczenia nieustannie się modyfikują, przechodząc transformację znaczeń i treści<sup>42</sup>.

Pamiętając o powyższych trudnościach, proponuję przyjrzeć się dwóm przedstawicielom filozofii kultury, którzy lokują zagadnienie człowieka na styku problemów związanych z podmiotowością, tożsamością i za tym idącymi kwestiami jednostkowości i bytowania człowieka. Co ciekawe, tożsamość i podmiotowość w koncepcjach tych ujęte są *implicite*, jako kulturowy konstrukt.

Odo Marquard – filozof często zaliczany do grona postmodernistów, sam unikający takiego określenia – daje ciekawy obraz ludzkiego bytu. W *Apologii przypadkowości* pisze wprost: „my ludzie zawsze jesteśmy bardziej dziełem naszych przypadków – niżli naszego wyboru [...] nie jesteśmy bowiem istotami absolutnymi, ale skończonymi”<sup>43</sup>. Dla Marquarda pytanie o człowieka i kulturę prowadzi do jednej konstatacji,

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 422.

<sup>42</sup> Tamże, s. 423, przeł. J. H.

<sup>43</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa Terminus, Warszawa 1994, s. 136–137.

tylko pozornie prostej: przypadkowość i skończoność rządzi ludzkim działaniem. Przyglądając się jednak bliżej jego tekstom, można zauważyć, że przypadkowość ta nie prowadzi do absurdu, nie jest też pasmem zdarzeń, nad którymi człowiek nie ma żadnej kontroli. Jest tylko swoistym fenomenem, związanym z ograniczeniem – skończonością ludzkiego bytu. Dla Marquarda człowiek jest istotą, jak to określił Heidegger, ku śmierci. Perspektywa zamkniętej temporalności staje się istotna w momencie, kiedy człowiek zaczyna działać: poznawać, tworzyć, budować świat kultury. W każdym aspekcie ludzkiego postępowania widać, wedle Marquarda, tę skończoność. To dlatego wszelkie konstrukty naszego „ja” ujmowane w postaci teorii dotyczących podmiotowości i tożsamości mają charakter niepełny, zawsze pomijają pewne aspekty, nie wyczerpując całej specyfiki. Człowiek jest w swej skończoności nigdy niekończącym się wysiłkiem, poszukiwaniem, a nigdy nie jest stałym, określonym podmiotem czy posiadającą określoną tożsamość istotą. Skończoność wpisuje w ludzki byt przypadkowość.

Przypadkowość nie wyklucza racjonalnego, celowego działania, jak chce Marquard, jednak nadaje mu ona niepełny wyraz. Zawsze coś człowiekowi umyka, zawsze coś pozostaje do zrobienia. Przypadkowość współtworzona przez różnorodność: w świecie człowiek spotyka miriadę sytuacji, różnorodnych opcji postępowania, sam reagując na rzeczywistość w coraz to nowy sposób. Dlatego przypadkowość ufundowana jest na różnorodności, ta z kolei oznacza ludzką wolność. Przypadkowość dzięki różnorodności pozwala na korzystanie z wielu aspektów.

Gdy zestawić opowieść Sökefelda o Ali Hassanie z wypowiedzią Marquarda, pojawia się ciekawa interpretacja ludzkiej tożsamości:

[...] jest zatem korzystne dla człowieka – z uwagi na konsekwencje dla wolności – mieć wiele przekonań: nie wcale ich nie mieć bądź mieć tylko jedno, ale mieć ich wiele; korzystne jest też dla niego mieć wiele tradycji i historii, a także wiele dusz...<sup>44</sup>

To, co dla Sökefelda było pewną koniecznością kulturową, dla Marquarda jest przywilejem, jaki może uzyskać świadomy swej sytuacji bytowej człowiek. Marquard wskazuje, że właśnie w różnorodności tkwi swoiste zawieszenie skończoności ludzkiej. I choć nadal jesteśmy byciem-ku-śmierci, to różnorodność, z której czerpiemy, pozyskiwanie nowych opcji i możliwości, rozbija ludzkie niedookreślenie. Jeden akt konstytucji, nabycie jednej tożsamości byłoby w tym kontekście

<sup>44</sup> Tamże, s. 139.

zanurzeniem się w skończoności, poddaniem ograniczeniu naszej kondycji. Jednakże otwarcie na różnorodność i przyjęcie wielu aspektów własnej tożsamości, idei, poglądów powoduje, że człowiek daje odpór i zawiesza swoją skończoność. Ciesząc się wielością, cieszy się całym światem, którego i tak nie byłby w stanie całościowo ogarnąć.

Wedle Richarda Rorty'ego „słowo «ja» jest równie puste, jak słowo «śmierć»”<sup>45</sup> – w swych pismach amerykański badacz podkreśla nie tyle przygodność ludzkiego bytu, co jego wieloznaczność i swoistą nieokreśloność. To dlatego proces kultury jest ciągłym nabywaniem pewnych cech i kompetencji, by zapełnić ową pustkę. Zestawienie „ja” z pojęciem śmierci może dziwić czytelnika tylko początkowo. Wedle Rorty'ego śmierć jest takim samym jak podmiotowość umysłowym konstruktem zrelatywizowanym do kulturowych aspektów przeżywania i nastawienia wobec skończoności. Ponieważ tak naprawdę człowiek nie wie, czym jest śmierć, zmitologizował jej fenomen, nadał jej rangę i realność. Tak samo ponieważ człowiek nie wie, kim jest, zmitologizował swoje własne istnienie, stworzył szereg teorii i opowieści uprzystępniających mu to, nad czym do końca nie panuje i nie może zapanować. Odpowiedzią na takie zmitologizowane myślenie jest filozofia ujmująca człowieka i jego akty myślenia oraz przeżycia w sferze przygodności. Apodmiotowy, multitożsamy człowiek jest przygodnością.

[...] życie każdego człowieka jest wypracowywaniem złożonej idiosynkratycznej fantazji, a [...] ów proces nigdy nie zostaje ukończony przed śmiercią. Nie może zostać ukończony, nie ma bowiem czego kończyć, istnieje tylko sieć relacji, którą można na nowo nicować, sieć, którą czas z każdym dniem rozciąga<sup>46</sup>.

Tym samym człowiek nie jest niczym więcej jak kulturowym konstruktem. W perspektywie niniejszych rozważań kluczowa dla filozofii Rorty'ego jest koncepcja postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu. Teoria ta wyrasta na gruncie kilku założeń (i oczywiście samego momentu historycznego, w jakim Rorty pisze). Wydaje mi się jednak, że dwa spośród wielu czynników zasługują tutaj na szczególną uwagę. Pierwszy związany jest z koncepcją wartości, drugi z koncepcją człowieka.

Rorty opisując podstawę postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu, funduje jego istnienia na praktyce dnia codziennego.

<sup>45</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 46.

<sup>46</sup> Tamże, s. 70.

Opisując multietniczne, multikulturowe społeczeństwo amerykańskie, zakłada istnienie pierwszego czynnika, o którym wspomniałam. Świat wartości w klasycznej metafizycznej wykładni przyjmowany był przez wielu myślicieli według modelu Platońsko-Schelerowskiego – jako istniejących niezależnie od człowieka, wiecznie i transcendentnie bytujących idealnych istności. Wedle Rorty’ego taka filozofia, może nawet piękna w swych opisach, jest jednak nie tylko dość błędna, ale i niebezpieczna. Zakładając, że mamy do czynienia z jednym systemem wartości, że istnieje tylko jedno dobro samo w sobie, piękno samo w sobie i taka prawda, skazujemy nasze myślenie na dość szczególną waloryzację. Szybko może się okazać, że to, co jedna grupa społeczna uważać będzie za wartości najwyższe i czemu będzie przypisywać wieczne trwanie, inna grupa społeczna może negować. W ten sposób konflikt pomiędzy odmiennymi poglądami może się przełożyć na konflikt pomiędzy odmiennymi grupami społecznymi. W artykule *The Demonization of Multiculturalism* Rorty wyraźnie pokazał, że w społeczeństwie o tak złożonej strukturze społecznej i etnicznej jak społeczeństwo amerykańskie wszelkie sztywne założenia mogą się okazać antagonizujące strony i konfliktogenne<sup>47</sup>.

Pierwsze zatem założenie postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu prowadzi do odrzucenia modelu wartości w duchu Platońsko-Schelerowskim. Wartości, które przyjmuje takie społeczeństwo, można by nazwać nie tyle wiecznymi i idealnymi, ile utylitarnymi. Wraz z takim podejściem do świata aksjologicznego pojawia się drugi czynnik: koncepcja człowieka. Człowiek dla Rorty’ego, jak wiemy, jest konstruktem kulturowym. Wszelkie człowieczeństwo pochodzi zatem od kultury, z którą dana jednostka się utożsamia. Wszelkie rozumienie jej podmiotowych decyzji i stanowiska w świecie, czy jej tożsamość, ufundowane są na kulturze, w której wyrasta. Uświadomienie sobie tego fenomenu może zmierzać do uchwycenia prostej prawdy, że wszyscy jesteśmy nosicielami kulturowych tożsamości. Z drugiej strony nikt nie uczestniczy w jednej, wiecznej istocie człowieczeństwa, nie uosabia czegoś, co można by nazwać humanizmem – każdy równoprawnie tworzy swoje człowieczeństwo. To założenie otwiera na innych ludzi. Różnorodność modeli postępowania, przyjmowanych tożsamości, staje się w tym układzie czymś oczywistym i inspirującym. Ale jest to możliwe tylko przy „uznaniu «ja» moralnego, ucieleśnienia racjonalności

---

<sup>47</sup> Por. R. Rorty, *The Demonization of Multiculturalism*, „The Journal of Blacks in Higher Education” 7, 1995, s. 75.



[...] za układ przekonań, pragnień i emocji pozbawionych zaplecza – za atrybuty pozbawione podłoża”<sup>48</sup>.

W ten sposób tożsamość człowieka rozumiana jako wypracowywanie złożonej idiosynkratycznej fantazji zostaje obciążona podmiotowością „ja” moralnego. Dla klasycznych myślicieli Rorty odziera człowieka z jego podmiotowości i zabiera mu warunki umożliwiające działanie. Jak bowiem, zapytaliby idealiści czy jak sam Rorty chce kantyści, można działać, nie posiadając podmiotowości, stałego i niezmiennego ośrodka decyzyjnego? Jak można stawać się sobą, jeżeli cały czas pozostaje się idiosynkratyczną fantazją? Paradoksalnie Rorty pokazuje, że dopiero wówczas można działać. Zdaniem amerykańskiego myśliciela wszelkie klasyczne systemy zamiast w człowieka wierzyły w transcendentne bądź transcendentalne systemy. Rorty wskazuje na praktykę dnia codziennego, w której ludzie z różnych środowisk, klas społecznych i grup etnicznych są w stanie żyć obok siebie, nie dlatego, że wyznają wyższy porządek wartości czy też transcendencji, ale dlatego, że chcą przeżyć. Skazani na siebie, muszą nauczyć się wspólnego języka, zaczynają więc wypracowywać wspólny kod rozumienia i wspólne kierunki postępowania. Faktem jest, że taka analiza nie daje nam górnolotnej etyki z rozwiniętym systemem powinności czy aksjologii, ale według Rorty’ego człowiek tak naprawdę takowej systematyki nie potrzebuje. Inaczej mówiąc, żeby podnieść dziecko, które upadło na ulicy, nie potrzebuję wielkiego systemu etycznego ani przekonania o stałości mojej podmiotowej istoty<sup>49</sup>. Wystarczy, że słysząc płacz, zareaguję na niego. W ten sposób z kolei zaczynam stwarzać siebie, nabywać tożsamości człowieka, który przynależy do takiego, a nie innego środowiska. Dzięki takiej postawie nie waloryzuję też, nie zastanawiam się, czy dziecko, które podnoszę, jest małym muzułmaninem (potencjalny terrorysta?), katolikiem (potencjalny fanatyk religijny?) czy ateistą (potencjalny nihilista?). Działam i poprzez proste akty mojego postępowania konstytuuję rzeczywistość. Kimkolwiek jest to dziecko, jak każdy człowiek odpowiada na moje działanie, a więc wraz z moim działaniem zaczyna stwarzać naszą kulturową rzeczywistość.

Tożsamość, jak pokazał Richard Jenkins, może stać się swoistym spłotem własnych i cudzych narracji dotyczących człowieka. W ten sposób zarówno sama jednostka, jak i ludzie wokół niej konstytuują

<sup>48</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Marjański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 296.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 300.



tożsamość. Homi K. Bhabha pokazuje, w jaki sposób tożsamość staje się właśnie elementem gry, w której drugi człowiek może, narzucając swój ogląd, warunkować tożsamość. Ponadto warunkowanie kulturowe powoduje, iż tożsamość człowieka nabiera dodatkowych kategorii, wobec których budowane jest zarówno poczucie tożsamości, jak i zewnętrzny ogląd klasyfikujący przynależność do kulturowej rzeczywistości.

W celu przeanalizowania problemu tożsamości człowieka Bhabha proponuje przyjrzeć się Franzowi Fanonowi – urodzonemu na Martynice francusko-algierskiemu psychiatrze. W *Peau noire, masques blancs* Fanon wskazuje na sposoby kształtowania tożsamości drugiego człowieka, a dokładniej na odbieranie mu tożsamości pierwotnej, czy podstawowej, i w zawłaszczającym osądzie nadawanie mu nowej, będącej w postrzeżeniu drugiego człowieka właściwą i jedyną.

Musiałem spotkać się ze wzrokiem białego człowieka. Poczulem na sobie zupełnie nieznany ciężar. W białym świecie kolorowy człowiek napotyka trudności z rozwinięciem swojego schematu ciała. [...] Zostałem rozbity tam-tamami, kanibalizmem, upośledzeniem intelektualnym, fetyszyzmem, defektami rasowymi<sup>50</sup>.

Praca Fanona, wedle Bhabhy, przedstawia proces uprzedmiotowienia i zawłaszczania tożsamości drugiego człowieka prowadzący do tego, iż on sam ma kłopoty z samoświadomością i zrozumieniem własnej tożsamości. Tożsamość w tym ujęciu staje się elementem gry kulturowej pomiędzy ludźmi, w której jedni, zawłaszczając, próbują zapanować nad świadomością drugiego człowieka, a inni, podporządkowani, starają się przełamać to uprzedmiotowiające spojrzenie, poszukując własnej, autentycznej tożsamości.

Proces kształtowania tożsamości jest nie tylko zwrotny, ale również oddziałuje na podmiot konstytuujący cudzą tożsamość i na przedmiot jego zabiegów.

Czarna obecność rozwija reprezentatywną narrację zachodniej osobowości: jej przeszłość, przykuta do zdradzieckich stereotypów prymitywizmu i degeneracji, nie utworzy historii postępu obywatelskiego [...]. Wzrok białego rozbija ciało czarnego, a dokonując tego aktu epistemicznej przemocy, narusza swój własny układ odniesienia i zakłóca swe własne pole widzenia<sup>51</sup>.

Uprzedmiotowiające konstytucje drugiego człowieka stają się tym samym uprzedmiotowieniem samego wytwarzającego dany obraz.

<sup>50</sup> F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cyt. za: H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 29.

<sup>51</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 29–30.

Bhabha nie bez przyczyny sięga po prace i doświadczenie Frantza Fanona, gdyż poprzez bazowanie na kolonialnej problematyce daje on opis swoistego laboratorium kształtującego tożsamość człowieka. Działalność kolonizatorska była jaskrawym przykładem oddziaływania na tożsamość drugiego człowieka, gdyż nachalnie klasyfikowała i przypisywała określone cechy tożsamości bez uwzględnienia stanu faktycznego. W ten sposób narzucana przez kolonizatorów tożsamość stawała się zewnętrzna, obca dla skolonizowanych ludzi, czyniąc ich zamkniętymi, niemalże zniewolonymi przez to agresywne działanie. Z drugiej strony widać również wyraźnie, w jaki sposób pracuje sama zwrotność tej relacji uprzedmiotowienia. Kolonizatorzy, wprowadzając swą wizję tożsamości w postrzeganie skolonizowanych, wytwarzają własną tożsamość: nadrzędną, rządzącą, silną, doskonałą. Ta absolutyzacja zamyka w obrębie modelu kolonizacyjnego, nie pozwalając na wprowadzenie modyfikacji i zmuszając do przejścia tego właśnie modelu. Niczym w *Panoptikonie* analizowanym przez Michela Foucaulta, zarówno więźni, jak i strażnik stają się zakładnikami swoich funkcji i swoich wzajemnych relacji. Więźni czyni strażnika dominującym, równocześnie nie pozwala mu swą obecnością zrezygnować z obranej funkcji, gdyż wycofanie się z bycia strażnikiem spowodowałoby uwolnienie samego więźnia. W tym dialektycznym paradoksie, wedle Foucaulta, kryje się prawda o relacjach społecznych, w których wzajemnie wobec siebie odtwarzamy i podtrzymujemy pewne zachowania i kulturowe modele.

Dla Bhabhy ta zwrotność jest istotna, pozwala bowiem wytłumaczyć, w jaki sposób człowiek, zniewalając innych, narzucając im własny model kulturowy, staje się zamknięty i również zniewolony w obrębie własnego modelu. Tożsamość niewolnika jest elementem, wobec którego konstytuuje się tożsamość wolnego człowieka. Dodatkowo mit rozwoju, ewolucji kulturowej, która miała prowadzić do skonstruowania społeczeństwa otwartego, liberalnego, tym samym *postępu obywatelskiego*, jak chce Bhabha, zostaje zdekonstruowany wraz z uwidocznieniem stereotypowego postrzegania innych kultur, w którym widać dawne kolonizatorskie działania. Powracająca kolonialna i rasistowska wykładnia tożsamości ludzi spoza kultury Zachodu demitologizuje ideę *postępu obywatelskiego* oraz rozwoju tożsamości. „Zarówno Murzyn zniewolony swą niższością, jak i biały zniewolony swą wyższością zachowują się w sposób neurotyczny”<sup>52</sup>. *Cień skolonizowania*

<sup>52</sup> F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cyt. za: H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 31.

i *kolonizowania* pozostaje wpisany w model myślenia o własnej i cudzej tożsamości.

Jeżeli potraktować kolonialne praktyki jako laboratorium wypracowywania tożsamości poprzez kulturowe oddziaływanie, widać wyraźnie, iż tożsamość człowieka jest splotem wpływów zarówno historycznych czynników, elementów kulturowego kształtowania społeczeństw, jak i interakcji międzyludzkich, poprzez które to dopiero zaczynamy rozumieć siebie. Tożsamość staje się procesem, w który pozostał zapisany ślad wcześniejszych aspektów, sytuacji i manifestacji innych.

Dodatkowo Bhabha pokazuje, iż proces narzucania tożsamości drugiemu człowiekowi ma na tyle silny charakter – zwłaszcza gdy wytwarza się w kolonialnym układzie supremacji zarówno politycznej, prawnej, jak i społecznej – że potrafi doprowadzić do wewnętrznego konfliktu osobowości człowieka mu poddanego. Wedle Bhabhy bardzo łatwo w sytuacji opresyjnej przyjąć narzucany model tożsamości, który staje się, niczym wdrukowany zapis, niezbywalnym elementem samoświadomości. Wobec supremacji drugiego człowieka, innej kultury, narzucanego obrazu własnego „ja” dochodzi do nieustannego negocjowania z samym sobą oraz nie tylko z tym, kto w sposób dosłowny narzuca swe spojrzenie i rozumienie tożsamości, ale też z niewidzialnym spojrzeniem. Bhabha zauważa, iż w rzeczywistości postkolonialnej wciąż funkcjonuje uprzedmiotowienie kolonialne, które noszą w swej tożsamości wyzwoleni ludzie.

[...] te powtarzające się negacje tożsamości podkreślają niemożność odnalezienia źródła „Ja” (lub Innego) w tradycji reprezentacji pojmującej tożsamość jako zaspokojenie totalizującego i przepelnionego znaczeniem przedmiotu widzenia. Zaburzając stałość ego ukazaną w równoczesności obrazu i tożsamości, tajemna sztuka niewidzialności [...] zmienia sposób, w jaki postrzegamy drugą osobę<sup>53</sup>.

W ten sposób z jednej strony tożsamość jest poddana wpływowi wciąż istniejących stereotypów czy oglądów innego, z drugiej strony nabiera charakteru nieprzejrzystego dla samego jej posiadacza. Uprzedmiotowienie narzucające tożsamość pozbawia człowieka samodzielności, przynosząc chęć bycia niewidzialnym czy czyniąc właściwe cechy tożsamości ukrytymi, zaciemnionymi dla innych.

Bhabha wymienia trzy warunki właściwe dla kształtowania się tożsamości i dla zrozumienia jej funkcjonowania. Są nimi: bycie z innością, samoidentyfikacja człowieka uwikłanego w pragnienia i potrzeby oraz

---

<sup>53</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 35.

sam obraz tożsamości. W przypadku bycia z innością człowiek zmagając się z oglądem innego, a także odpowiadając na inność, współkonstruuje swoją tożsamość. Równocześnie zachodzi też konstruowanie tożsamości tego, kto staje się źródłem naszej samokonstytucji. W drugim przypadku dochodzi do zderzenia własnych potrzeb z potrzebami i wizją drugiego człowieka, własnych możliwości z okolicznościami narzucającymi pewien określony typ działania i rozumienia. W trzecim przypadku następuje ścieranie się własnego obrazu „ja”, własnej tożsamości, z jej zmianą, wynikającą zarówno z upływu czasu (Bhabha bierze pod uwagę fakt, iż człowiek się zmienia, tym samym sam przepracowuje tożsamość, co wpływa na jej obraz), jak i ze zmiany warunków, wobec których tożsamość zostaje nabywana i modyfikowana<sup>54</sup>.

Opowieść o tożsamości Bhabhy łączy, moim zdaniem, wiele wcześniej przeze mnie wspomnianych koncepcji, pokazując w głównej mierze, że człowiek, choć przyzwyczaił się do myślenia o sobie w stałych kategoriach niezmiennego „ja”, jest równocześnie istotą podatną na warunkowanie kulturowe, wytwarzającą siebie samego wobec drugiego człowieka. Tożsamość w takim rozumieniu staje się zapisem przeżycia zarówno wewnętrznego, egzystencjalnego, jak i historycznego, czy też śladem uwikłania w przeróżne zdarzenia, spotkania z innymi ludźmi, konteksty historyczne oraz to, co po danych systemach pozostało w kulturze i pamięci ludzi.

## DIFFICULTIES WITH IDENTITY

### Summary

The article refers to the problem of identity, analyzing its interpretation in relation to contemporary philosophy of culture. Basing my argument on the thought of such thinkers as Ariun Appadurai, Homi Bhabha, as well as 20th century classics, such as Paul Ricoeur or Charles Taylor, I present identity as a conscious answer to cultural conditioning and the involuntary influence of patterns. Referring to contemporary research, identity can be understood on several fundamental levels: existential (introspective), social (answering to social conditions as well as passive inscription into the institutional context) or cultural (the constitution of identity in relation to cultural conditioning). The article can be considered as an attempt to present the possibilities of such an understanding of identity and its formulation on the aforementioned levels.

*Joanna Hańderek*

---

<sup>54</sup> Por. tamże.

**RADOSŁAW STRZELECKI**

**(Kraków)**

## **CZAS ETYKI A CZAS JAKO CHRONO-LOGIA**

Spośród różnych sposobów wytłumaczenia różnorodności i często przeciwstawnego charakteru postaw etycznych, a także różnorodności i antagonistycznego charakteru poszczególnych etycznych koncepcji filozoficznych, szczególnie wartościowe wydaje się kryterium stosunku do czasu. Wydaje się ono intuicyjne zwłaszcza w odniesieniu do indywidualnej postawy etycznej. Naturalny i stale ponawiany lub odmieniany na przestrzeni życia wybór tej lub innej perspektywy czasowej znajduje odzwierciedlenie w moralności, tak jak moralność znajduje odzwierciedlenie w ludzkim przeżywaniu czasu. Inaczej żyje ten, kto żyje chwilą, a inaczej ten, kto mierzy w przyszłość; ten ostatni może na tę przyszłość pracować, ale może też – cierpliwie czy leniwie – czekać na swój dzień. Inaczej żyje ten, kogo zmiażdżyło życie, lub może: ten, kto wybrał, by życie go zmiażdżyło, a inaczej ten, kto nie ma jeszcze przeszłości, lub może: wybrał, by nie mieć przeszłości. Inaczej o przyszłości myśli ten, kto jest sam i po kim choćby potop, a inaczej ten, kto pozostawi po sobie imię, pamięć, dzieci. Ta prawidłowość, ta zwykle niedoceniana oczywistość musi przykuwać uwagę etyka. Artykuł ten ma zatem na celu ekspozycję znaczenia czasu zarówno dla etyki filozoficznej, jak i dla postawy egzystencjalnej człowieka. Zamierzam skonfrontować ze sobą dwa paradygmatyczne ujęcia zagadnienia czasowości – Arystotelesa i Heideggera, za punkt wyjścia i probierz rzetelności przyjmując najwcześniejszą grecką wykładnię fenomenu czasu, która miała się okazać niesłychanie wpływowa w ukształtowaniu zarówno filozoficznego, naukowego, jak i – paradoksalnie – potocznego rozumienia czasu.

Jeżeli prawdą jest, jak sugeruję to wyżej, że rozumienie czasu stanowi istotną – chociaż z pewnością nie jedyną – podstawę rozumienia etyki, to dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że czasowość określa w pierwszym rzędzie samą egzystencję człowieka. Jeśli „być człowiekiem” oznacza „być określonym przez czas”, jaki dokładnie czas mamy na myśli? Czym jest owa źródłowa czasowość jako egzystencjalne określenie naszego człowieczeństwa? Filozofia szybko dostrzegła ten problem i równie szybko podjęła się jego interpretacji w znamiennej dla Greków perspektywie podziału na to, co przemijające, a zatem czasowe, i to, co nieprzemijające, a zatem wieczne, czyli – w greckiej, bo już niekoniecznie np. w podyktowanej przez judaizm<sup>1</sup> interpretacji – pozaczasowe. Gdy na te pierwsze intuicje nakłada się Arystotelesowska koncepcja czasu jako miary ruchu, czas zostaje ujęty w funkcji ogarniania, mierzenia i katalogowania bytu. Zyskuje podług tej interpretacji rangę istotnego przedmiotu i zarazem absolutnie niezbędnego narzędzia naukowej analizy rzeczywistości zmysłowej, ztraca jednak w znacznym stopniu rolę egzystencjalnego określenia bytu ludzkiego. Czas jako znamionująca człowieka czasowość sprowadza się w tej perspektywie myślenia albo do pewnej, przysługującej człowiekowi, prerogatywy poznawczej: do liczenia przez duszę momentów mierzących ruch, do pewnej, choćby i istotnej, pozycji na tablicy kategorii intelektu czy do podmiotowego warunku poznania zjawisk, albo do mniej lub bardziej trywialnie rozumianej skończoności i przemijalności bytu człowieka. Jeżeli zwłaszcza sens czasowego określenia tego bytu sprowadza się do kwestii bycia w czasie, w znaczeniu: bycia ogarniętym przez czas, w którym ostatecznie jednoczy się myślenie o czasie od Arystotelesa przynajmniej do Kanta (bo aprioryczność czasu u Kanta opisuje właśnie pierwotność ramy czasowej względem ogarnianych przez nią zjawisk<sup>2</sup>), lub do – obojętnie jak określonej: antropologicznie, biologicznie, religijnie – skończoności człowieka, czyli zwłaszcza jego przemijalności i śmiertelności, nasza wyjściowa teza o znaczeniu rozumienia czasu dla kształtowania się etyki staje się albo bezsensowna, albo trywialna, czyli również zbyt prosta. Jeżeli jednak istnieje możliwość interpretacji czasu wykraczająca poza funkcję, jaką przypisała mu tradycja filozoficzna pospołu z jego po-

<sup>1</sup> Por. A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, przeł. B. Chwedeń-czuk [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 266–268.

<sup>2</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom I*, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, s. 112–113. Por. również M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 269 i 271.

tocznym rozumieniem, teza nasza w owej alternatywnej interpretacji czasu może znaleźć mocne oparcie.

*Aion*, *chronos*, *kairos* – te trzy pojęcia zarysowują grecką wykładnię czasu w jej wieloaspektowości i różnorodności. Skoncentrujemy się na razie na ich najbardziej podstawowych znaczeniach<sup>3</sup>. Nawet czyniąc to zastrzeżenie, nie możemy uniknąć natychmiastowego rozgałęzienia się sensów ukrytych w tych terminach. W swym pierwszoplanowym i najistotniejszym dla filozofii znaczeniu *aion* opisuje wieczność i tak też używa tego terminu Platon w *Timajosie* dla opisanego sposobu bycia najwyższych zasad i idei. *Aion* oznacza jednak również wiek w sensie pewnego, niekoniecznie zakreślonego precyzyjnie, interwału czasowego, następnie w sensie pewnego okresu czy ery historycznej – co okaże się szczególnie atrakcyjne dla judeochrześcijańskiej wykładni dziejów w perspektywie następujących po sobie epok – a także, jak najbardziej *per analogiam*, w sensie charakterystyki czasowego sposobu bycia pewnego określanego przez *aion* bytu; w ten sposób *aion* opisuje również np. okres życia ludzkiego – dzieciństwo, wiek dojrzały, starość. *Chronos* natomiast opisuje czas jako ciągłość, ilość, miarę, sekwencyjny porządek zdarzeń, jednolite trwanie, oparte na przepływie równych jednostek czasowych – i ten właśnie termin w dokładnie takim znaczeniu zostanie użyty przez Arystotelesa w *Fizyce*. *Kairos* opisuje czas w jego szczególnym aspekcie: jako „ten oto”, „ten właściwy” czas, wyznaczony przez okazję i niepowtarzalne, przemijające okoliczności. *Kairos* to krytyczny, decydujący moment, najbardziej stosowna chwila, dramatyczny, zawiązany w jednym ulotnym momencie splot okoliczności, losu i działania. Czas jako *kairos* ujawnia pewien jakościowy aspekt upływającej chwili, która – jako jedyna właściwa – następuje teraz właśnie, od której teraz właśnie nie można się uchylić, która nigdy już nie powróci, podobnie jak zadanie, które ze sobą niesie – podobnie jak domaganie się działania, które ta chwila ze sobą niesie. Greckiej innowacyjności językowej i niezrównanej precyzji w znajdowaniu i wprowadzaniu do filozoficznego języka słowa najdobitniej uchwytującego dany fenomen dorównuje najwyraźniej grecka subtelność, nakazująca myśli spekulatywnej w obliczu wyzwania tej miary, co pojęcie czasu, natychmiast rozgałęziać się we wszystkich możliwych kierun-

<sup>3</sup> Na temat rozległości filozoficznych i filologicznych perspektyw rozumienia kluczowego w niniejszym artykule pojęcia *kairosu* por. np. K. Bielawski, *Χρόνος (chronos) – καιρός (kairos) – αἰών (aion): czas dla filologa* [w:] *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, red. M. Proszak, A. Szklarska, A. Żymelka, Kraków 2014, s. 63–70. Por. również C. Wodziński, *Kairos*, Gdańsk 2010, s. 7–8.



kach. Chciałbym pokazać, w jaki sposób owo rozgałęzienie greckiego pytania o czas, odpowiadające wielości perspektyw spojrzenia na czas, umożliwia właśnie uwzględnienie tej szczególnej perspektywy, jaką jest etyczne rozumienie czasu.

Zainteresowanie etyka naturalnie kieruje się przede wszystkim ku interpretacji czasu jako *kairosu*. Niemniej nie sposób nie uwzględnić istotnej komplementarności poszczególnych ujęć czasu, ważnej również z perspektywy filozofii moralności. *Chronos* i *kairos* potrzebują się nawzajem; dowodzi tego chociażby fakt, że sam charakter sekwencji nie uprawnia do wyróżnienia żadnego elementu tej sekwencji – co jest doskonale widoczne np. w argumentacji Kanta przy antytezie pierwszej antynomii czystego rozumu<sup>4</sup> – i że tym samym sens rozciągniętego w czasie procesu przychodzi spoza logiki samego trwania i następstwa. W dziejach czy w bycie zachodzi, radykalnie odmienna od zwykłego przepływu piętrzących się wydarzeń, zmiana, która wieńczy chronologiczny proces i pozwala w ogóle dostrzec jego odrębność. Ta zmiana ma już charakter – powiedzielibyśmy za Johnem E. Smithem<sup>5</sup> – kairosowy. Wino dojrzewa w *chronosie*, ale i miara się przebiera w jednej chwili; bohater historii – Cezar czy Luter – tym się różni od przegranego w historii – Pompejusza czy Husa – że podejmuje działanie w chwili najbardziej do tego stosownej i odtąd nic już nie jest w dziejach takie samo. Wzajemne powiązanie i niesłychane napięcie między *chronosem* i *kairosem* jest źródłem sensu każdego z nich. Czyn bohatera nadaje właściwe powiązanie długiemu łańcuchowi zdarzeń prowadzących do tej chwili; paradoksalnie to *kairos* często ustanawia proces w *chronosie*. I podobnie *kairos* nie ma być przecież atomem pośród atomów, lecz punktem kulminacyjnym w pewnej szerszej całości; moment krytyczny jakże często nadchodzi poprzedzany i zapowiadany przez nieskończenie spokojną i jednostajną powszedniość – domenę *chronosa* – i tylko w odniesieniu do niej ujawnia swój dramatyczny wymiar. Czytelnik Dostojewskiego zna doskonale potężny artystyczny efekt nagłej konfrontacji tych dwóch płaszczyzn: gdy w codzienność wypełnioną niekończącymi się rozmowami, gestami zamierającymi w próżni, pić herbaty, niekończącym się czuwaniem i przeliczaniem rubli, charakterystykami kolejnych pań generałowych, kolejnych radców, kolejnych drobnych krętaczy wdziera się nagle dramat – jak w rozmowie Iwana

<sup>4</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom II*, dz. cyt., s. 165–166.

<sup>5</sup> Por. J. E. Smith, *Time, times and the 'right time'. Chronos and Kairos*, „The Monist” 53, 1969, nr 1, s. 4–6.



z Aloszą, w wyznaniu Stawrogina, w śmierci Nastazji Filipowny czy w samobójstwie Swidrygajłowa. Dramat ten zawsze przygotowany jest przez monotonię codzienności, pulsuje i nabrzmiewa pod powierzchnią zjawisk aż do nieuchronnej eskalacji.

Osobna kwestia wiąże się z perspektywami wykorzystania w etyce rozumienia czasu jako *aionu*; są tu możliwe dwie drogi, wytyczone podług rozbieżnych greckich znaczeń tego terminu: pierwsza z nich – Platońska czy w ogóle religijna – polega na problematyzacji stosunku bytu skończonego do wieczności jako korelatu tejże skończoności; druga wykorzystywałaby obustronnie domknięty charakter *aionu* jako epoki w dziejach lub w indywidualnym życiu. W filozofii dziejów od Augustyna i Joachima z Fiore po Hegla i jego uczniów ujawnia się etyczny trop, który poraża rozmachem spekulatywnym, a zarazem może niepokoić. Rzut oka na żydowskie i wczesnochrześcijańskie odczytanie czasu uświadamia, jak dalece otwarty jest czas judaizmu, gdy nadejście Mesjasza stoi wciąż pod znakiem zapytania – i jak wiele zmienia w perspektywie chrześcijańskiej przekonanie, że Mesjasz już był przyszedł i że Paruzja będzie już drugim jego przyjściem. Myślenie o czasie w perspektywie sensu zamkniętej – nawet jeśli jeszcze nie dokonanej – epoki historycznej może opisywać epoki biblijne Boga, Syna i Ducha, może opisywać nieuchronny pochód wolności przez dzieje, ale może też kulminować w wizji tysiącletniej Rzeszy. Otwartość czasu stawia zaś człowieka wobec jego wolności, ale ceną tego indeterminizmu w wymiarze tyleż wspólnotowym, co indywidualnym, jest brak *telosu* i wynikająca z niego źródłowa niepewność, która draży indywidualną egzystencję i przez to może zniszczyć wolną wspólnotę.

Nie sposób jednak przede wszystkim nie uwzględnić faktu, że z tych trzech pojęć: *aion*, *chronos*, *kairos* najbardziej wpływowym – z uwagi na jego przydatność zarówno dla wyjaśnienia potocznego rozumienia czasu, jak i dla samego zaistnienia szeregu nauk pozytywnych – miał okazać się, jak widzieliśmy, na gruncie filozofii przede wszystkim dzięki Arystotelesowi, *chronos*. Konstytutywne cechy czasu jako *chronosa* wskazują na jego procesualny charakter i zezwalają na ujęcie tego, co za pomocą czasu jako *chronosa* ma być mierzone, w perspektywie rozciągniętej w czasie sekwencji. Mamy zatem, po pierwsze, motyw procesu, trwającego przez pewien czas; po drugie, precyzyjne, liczbowe ujęcie zależności między czasem a tym, co przez czas jest mierzone; po trzecie, dysponujemy – np. dzięki definicji Arystotelesowskiej, ujmującej przepływ czasu „ze względu na «przed»

i «po»<sup>6</sup> – ideą pewnego porządku seryjnego i kierunku<sup>7</sup>. Czas staje się ramą, w obrębie której i poprzez którą sekwencyjnie zachodzą dane wydarzenia. Tkwi w tym zarazem podstawa możliwości łączenia wydarzeń w porządku narracyjnym. Chrono-logia stała się warunkiem koniecznym zarówno badania, jak i raportu z badań, ale również warunkiem samej opowieści – nauk przyrodniczych, równie jak historiografii; na gruncie historiografii i historiozofii miała stać się istotną, chociaż nie jedyną, podstawą samego rozumienia dziejów jako dziejów i zarazem, jako narzędzie nauk przyrodniczych, przyczynkiem do zakwestionowania możliwości myślenia o dziejach w perspektywie scalającego je sensu czy mówiąc wprost – *telosu*, zwłaszcza *telosu* religijnego; na gruncie filozofii stała się gwarantem jedności czasu i zarazem otwarciem jego potencjalnie nieskończonego charakteru przy jego rozumieniu podyktowanym dziejom filozofii przez Arystotelesa; jako wykładnia najbliższa potocznemu rozumieniu czasu w najwyższym stopniu zbliża naukowe rozumienie czasu do potocznego i zarazem umożliwia skrajny obiektywizm, czy lepiej może: naiwny realizm w ujęciu czasu przez myśl nienaukową.

Martin Heidegger przekonująco opisał, w jaki sposób metafizyka zachodnia mogła powziąć projekt dominacji człowieka nad bytem. Akceptując to rozpoznanie, chciałbym zwrócić uwagę, że istotnym momentem ukształtowania się tego projektu jest zwłaszcza powstanie rozprawy Arystotelesa o czasie w IV księdze *Fizyki*. Otóż chrono-logiczność najadekwatniej może pozwolić się ująć jako ta wykładnia czasu, która musiała się pojawić w ramach rozumienia bytu wytyczonego przez zachodnią metafizykę u samego zarania jej projektu, tj. u Arystotelesa; chrono-logiczność stanowi właśnie to narzędzie, które umożliwiło w ogóle realizację projektu metafizyki, gdyż *chronos* umożliwia samo katalogowanie bytu. Ze swojej zaś strony metafizyka, ujmująca wszelki byt jako obecny, nie inaczej rozumie również czas: obecności (*Vorhandenheit*) bytu odpowiada współczesność tego, co jest aktualnie dane w poznaniu, czyli uobecnione. Owo uobecnienie (*Anwesenheit*) to nic innego, jak *ousia*<sup>8</sup>. W ten sposób w znacznym stopniu zamknięte zostały inne, wytyczone jeszcze przez pierwszych filozofów greckich, perspektywy myślenia o czasie. Wykładnia czasu na gruncie rozumienia bycia jako obecności prowadzi do jego redukcji do postaci *chro-*

<sup>6</sup> Arystoteles, *Fizyka*, 219 b, przeł. K. Leśniak, Kraków 1968.

<sup>7</sup> Por. J. E. Smith, *Time, times...*, dz. cyt., s. 2–3.

<sup>8</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 36.

*nosa*, a jego funkcji do chrono-logii. Chrono-logiczność naszej kultury, ukształtowanej przez paradygmat metafizyczny, jest być może jej najbardziej niezbywalną cechą.

W obliczu dominacji chrono-logicznej, metafizycznej wykładni czasu pytanie o znaczenie czasu dla etyki jawić się może – jak już to podkreślałem na wstępie – wręcz jako absurdalne. Pomijając możliwość jego chrono-logicznego odczytania jako pytania z zakresu historii filozofii czy historii etyki lub może jako – skądinąd niesłychanie ważnego, jednak zadanego już na płaszczyźnie antropologicznej – pytania nawiązującego do takich aspektów kondycji ludzkiej jak przemijanie czy skończoność, filozofia zdominowana przez myślenie chrono-logiczne nie zrozumie właściwie pytania, gdyż sam czas nie jest przez nią rozumiany źródłowo, a jedynie za pośrednictwem przypisanej mu funkcji mierząco-katalogującej.

Myślenie o czasie, które nie chce pominąć bogactwa źródłowych greckich intuicji, nawiązać musi w tym momencie do pojęcia *kairosu*.

Intuicja ta nie rodzi się w próżni. Podstawowym punktem odniesienia do dalszych rozważań chciałbym uczynić koncepcję czasowości źródłowej Martina Heideggera, ujawniając zarazem newralgiczny charakter koncepcji współczesności, w której zarysowuje się istotny związek myślenia Heideggera o czasie z greckimi, zarówno przedmetafizycznymi, jak i metafizycznymi źródłami. Związek ten istnieje i w obrębie filozofii Heideggera nie ogranicza się, jak to czasem zdaje się sugerować ton argumentacji niemieckiego filozofa, do apoteozy Heraklita i potępienia poheraklityjskiej filozofii greckiej za jej popadnięcie w metafizykę. Nie ma potrzeby w tym miejscu podkreślać, jak dalece narodziny i rozwój projektu metafizyki były w istocie, z perspektywy Heideggera, w dziejach filozofii nieuniknione. Nie powinien nas również zmylić chwilami rzeczywiście silnie antagonistyczny ton Heideggera względem greckich początków metafizyki; w istocie jego koncepcja czasowości jako egzystencjału *Dasein* rozwija się w pełnym zrozumienia dialogu z wielkimi greckimi antenatami tradycji metafizycznej. Kluczowy z mojego punktu widzenia wybór perspektywy rozumienia czasu, która pozwala się uchwycić poprzez grecką koncepcję *kairosu*, pojawia się oczywiście w nawiązaniu do przedmetafizycznej greckiej wykładni czasu, ale istotną intencją Heideggera jest również ukazanie, w jaki sposób źródłowe rozumienie czasu w jego ekstatycznym charakterze przebija również z tych koncepcji, które – jak teoria Arystotelesa – kładą podwaliny pod rozwój metafizyki zachodniej.

Rozbieżność ujęć czasu ma kluczowe znaczenie dla rozbieżności w rozumieniu bycia. Bycie rozumiemy ze względu na czas; przyczyną zapomnienia bycia przez metafizykę jest właśnie odwrócenie tej zależności: to czas jest przez nią wykładany na gruncie uprzedniego rozumienia bycia jako obecności; fakt, że taka wykładnia bycia jest już skrycie zakorzeniona w nader konkretnym – jak widzieliśmy to wyżej – rozumieniu czasu jako współczesności, nie został nigdy w ramach metafizyki dostrzeżony. W rezultacie czas ma znaczenie o tyle, o ile danemu bytowi obecnemu możemy przypisać wewnątrzczasowy charakter. Czas jest przywoływany przez metafizykę tam, gdzie dany byt charakteryzuje „bycie w czasie” – czyli przede wszystkim zmienność. „Bycie w czasie” danego bytu wprowadza, w odniesieniu do samego czasu, wspomniane już wyżej ujęcie go jako ramy, czy może – aby szczególnie uwyraźnić przestrzenne konotacje zastosowanych kategorii – pojemnika, który zawiera w sobie byt i w którego obrębie zachodzą w bycie zmiany, do których opisanie niezbędny jest czas w swojej mierząco-katalogującej funkcji; wprost wyraża to Arystoteles, kiedy mówi o obejmowaniu przez czas bytu<sup>9</sup>. Czas, który może pełnić taką funkcję, musi być pojęty jako *chronos*. Wewnątrzczasowość danego bytu stanowi istotny element jego charakterystyki, ale samo obejmowanie bytu przez czas nic nie zmienia, jeśli chodzi o możliwość pogłębionej analizy czasowego określenia sposobu bycia tego bytu. Przemijanie bytu w tej optyce zachodzi w czasie i poprzez czas, ale sam czas nie jest źródłem sensu przemijania; charakteryzuje byt, ale nie jego bycie<sup>10</sup>. Czas nie wykracza tutaj poza swoją funkcję zewnętrznej miary, przykładanej do zmiennego bytu na sposób obejmowania go.

W punkcie wyjścia Heideggerowska koncepcja czasowości oznacza odsłonięcie w obrębie samej egzystencjalnej struktury bytu ludzkiego istotnej przyczyny tego, co spekulacja metafizyczna traktuje jako *jedyny*, zewnętrzny względem tej struktury czas<sup>11</sup>; następnie zaś oznacza ujęcie tej przyczyny jako czasu pierwotnego, względem którego czas metafizyki – czyli również czas nauki, czas rozumienia potocznego,

<sup>9</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, 221 a-b, dz. cyt.

<sup>10</sup> Być może dlatego Arystoteles podkreśla niszczyielską funkcję czasu. Por. tamże, 221 b.

<sup>11</sup> Nie zmieniają tego ani ontologiczna zależność czasu od duszy u Arystotelesa (*Fizyka*, 223 a), ani Kantowskie ujęcie czasu jako apriorycznej formy zmysłowości. Analiza roli mierzącego czas obserwatora u Arystotelesa czy koncepcja transcendentalnie idealnego czasu u Kanta opisują jedynie podmiotowy warunek zjawisk, nie naruszając zasadniczej koncepcji czasu jako ramy zjawisk.

czas jako chrono-logia – pozwala się ująć jako jego pochodna. Innymi słowy, tam gdzie metafizyka się zatrzymuje w swoim ostatecznym rozpoznaniu czasu w jego charakterze *chronosa*, tam dopiero zaczyna się dociekanie Heideggera, ukierunkowane na odsłonięcie istoty czasu źródłowego w jego ekstazy, którą można rozumieć w jej właściwym charakterze – jak twierdzą – jako *kairos*.

Ten kairosowy charakter czasowości pierwotnej umożliwiłby precyzyjne ujęcie czasowego sensu etycznego przesłania dzieła Heideggera. Tak jak nie sposób przecenić znaczenia Heideggerowskiej koncepcji czasowości w projekcie ontologii fundamentalnej, tak nie sposób również przeoczyć etycznego sensu tejże ontologii, który ujawnia się właśnie na gruncie źródłowej czasowości. Czasowość jest według Heideggera tym kluczowym egzystencjałem, czyli podstawowym charakterem ontologicznym *Dasein*, dzięki któremu możliwe jest w ogóle uchwycenie sensu bycia. Sensem bycia *Dasein* jest troska, gdyż to troska nadaje jedność szeroko rozpiętej sieci egzystencjałów, konstytuujących *Dasein*. Otóż czasowość jest z kolei sensem, a zatem ontologicznym uchwyceniem troski. Idąc dalej, to właśnie dzięki koncepcji czasowości egzystencjalnej może Heidegger wykroczyć poza kategorię obecności i w ogóle twierdzić, że obok bytu *obecnego* – statycznego, zamkniętego w swojej istocie, zdanego na inicjatywę ze strony poznania – może istnieć byt o sposobie bycia polegającym na *otwartości*. Otwartość umożliwia rozumienie bytu ludzkiego w perspektywie jego możliwości bycia; innymi słowy, umożliwia spojrzenie na człowieka jako na wolność. Dzieje się tak, gdyż bycie rozumiemy zawsze – powtórzmy – ze względu na czas. Dla samego *Dasein* czasowość jest zatem tym egzystencjałem, który – obok bycia-w-świecie, przełamującego izolację podmiotu metafizyki nowożytnej – w najwyższym stopniu decyduje o specyficznym dla tego bytu sposobie bycia i zarazem ściśle wiąże ów sposób bycia z jego określeniem przez wolność, które ma już charakter etyczny. Wreszcie – by dopełnić wstępnego szkicu czasowego sensu związku ontologii i etyczności w ujęciu Heideggera – zdecydowanie (*Entschlossenheit*), jako właściwa postać otwartości (*Erschlossenheit*), w której kulminuje etyczny sens *Bycia i czasu*, odsłania pierwotną czasowość jako dynamiczny spłot ontologicznie określających *Dasein* płaszczyzn temporalnych – przyszłości, byłości i współczesności.

Dla naszych rozważań kluczowe staje się oczyszczenie czasowości pierwotnej z chrono-logii. Heidegger zrywa z ideą następstwa sekwencyjnego przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, implikującego *statyczny* model czasu, obliczony na potrzeby poznania obejmowanego

przez ten czas bytu obecnego, na rzecz istotowej jedności płaszczyzn temporalnych i ich *ekstazy*. Ekstazy czasowości polega na tym, że jest ona *ekstatikos* w źródłowym, greckim rozumieniu tego słowa<sup>12</sup>. Czasowość jest u samego źródła „poza-sobą”. Jest zawsze w ruchu: jest „do-siebie” jako przyszłość, jest „z powrotem ku” jako *byłość*, jest „przy czymś” w sensie „dopuszczania napotkania czegoś” jako współczesność. Jej ruchliwość opisują fenomeny „do”, „ku” i „przy”. Wyłączenie sekwencyjności znamiennej dla chrono-logicznego rozumienia czasu każe spojrzeć na czasowość jako na jedność ekstaz: nie następują one po sobie i w ogóle nie ustanawiają porządku chrono-logicznego. Czasowość to stająca się byłą uwspółcześniająca przyszłość<sup>13</sup>. Ruchliwość czasowości opisuje jej dynamikę wzajemnego odniesienia się do siebie poszczególnych płaszczyzn temporalnych, a dla rozumienia ustanawia czas jako całość, również – przy redukcjonistycznym i niewłaściwym rozumieniu – w sensie czasu pochodnego czy potocznego rozumienia czasu jako sekwencyjnego następstwa. Chrono-logia jako ontyczna charakterystyka bytu „będącego w czasie” jest możliwa dopiero na gruncie ontologicznie pierwotnej jedności trzech czasowych ekstaz. Opisuje rzeczywistość, której warunkowi nie byłaby w stanie ukazać; ukazanie tego warunkowi jest już zadaniem pierwotnej czasowości. Rozumienie bytu – w tym również własnego bytu ludzkiego – w perspektywie jego chrono-logicznie określonej rozpiętości w czasie, równie jak jego skończoności, opiera się na trosce o byt. Na gruncie troski możliwe staje się dla *Dasein* bycie całością w wybieganiu ku śmierci. Czasowość jest sensem troski, gdyż jest warunkiem troski jako jedności, to właśnie na jedności czasowych ekstaz opiera się jedność poszczególnych momentów konstytutywnych troski: projektu, rzucenia, upadania.

Przedstawmy sobie zatem trzy pierwotne płaszczyzny temporalne – przyszłość, byłość i współczesność. Przyszłość (*Zukunft*) rozumiana źródłowo opisuje przy-chodzenie do siebie na gruncie możliwości

<sup>12</sup> Grecki przymiotnik *ekstatikos* utworzony jest od rzeczownika *ekstasis*, który z kolei pochodzi od czasownika złożonego *eks-istemi*; etymologicznie cała ta grupa oznacza „staniecie obok”, „od-stąpienie” odpowiednio w formach przymiotnikowej, rzeczownikowej i czasownikowej; *ekstatikos* to zatem albo zdolny/możliwy do wyjścia spoza, skądś, dokądś, albo taki, który takiemu przemieszczeniu już został poddany. Znaczenie to koresponduje w grece ze zbliżonym znaczeniem w mowie potocznej, gdy opisuje stan podniecenia, uniesienia – np. w kontekście religijnym (na podstawie rozmowy z dr. hab. Krzysztofem Bielawskim).

<sup>13</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 491.



bycia. Jest konstytutywnym momentem czasowości jako egzystencjału *Dasein*, umożliwiającym w ogóle projektowy charakter jego bycia. Z tego też powodu – dodajmy od razu – przyszłość będzie uprzywielejoną płaszczyzną temporalną w ujęciu Heideggera. Odpowiednio, byłość – jako określenie *Dasein* przez to, czym ono już zawsze było – jest podstawą rzuconości, na której opiera się projektowość. *Dasein* jako rzucone rozumie swoje bycie – i zarysowane w tym byciu możliwości, które rozpościerają się przed nim jako projektem – w perspektywie tego, jak ono zawsze już było; jest w ścisłym sensie tym, co było, tym, co już zaistniało (*Gewesen*). Przeszłość to bycie-byłym. Dlatego właściwe egzystencjalne określenie przeszłości to byłość (*Gewesenheit*).

Trzecia ekstaza – współczesność – stanowi pewien newralgiczny punkt w argumentacji Heideggera, a to z kilku względów. Po pierwsze, niewłaściwe rozumienie współczesności odpowiada – jak już o tym wspomniałem wyżej – za ukształtowanie się metafizycznego rozumienia obecności jako jedyne go sposobu bycia. Po drugie, na niewłaściwym rozumieniu współczesności opiera się potoczne rozumienie czasu. Zarazem koncentracja wielkich myślicieli metafizycznych na problemie współczesności dostarcza tu istotnych wskazówek. W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger skupia uwagę na Arystotelesie<sup>14</sup>, warto dostrzec, że szereg wypunktowanych tam trudności w chrono-logicznym ujęciu czasu powraca również np. u Augustyna. Teraźniejszość tak dla Arystotelesa, jak dla Augustyna ma status paradoksalny: u Arystotelesa „teraz” zarówno jednoczy czas, jak i dzieli go; kolejne chwile, wkraczające niejako w charakter „teraz”, są od siebie różne (na co Arystoteles bardzo nalega<sup>15</sup>), a zarazem istota „terazowości” zawsze pozostaje taka sama; tranzytywny charakter i podwójna tożsamość „teraz” sprawiają, że czas rozumiany z perspektywy „teraz” nigdy nie jest tożsamy w sobie: pociąga to za sobą od początku trudności z jednoznacznym wpisaniem go w Arystotelesowski porządek ontologiczny i toruje drogę koncepcji „teraz” jako *nie-temporalnego* jądra czasu (w sobie niezmiennego i niepoddającego się zmianie, lecz przez które zachodzi temporalizacja i wraz z nią zmiana) – jak to ujmuje Derrida<sup>16</sup>. Augustyn porusza tę samą strunę co

<sup>14</sup> Por. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 251–284.

<sup>15</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, 219 b – 20 a, dz. cyt.

<sup>16</sup> Por. J. Derrida, *Ousia and Grammé. Note on a note from 'Being and Time'*, wyd. ang. [w:] *Margins of philosophy*, przeł. A. Bass, Chicago 1984, s. 39–40.

Arystoteles, odnotowuje jednak paradoks „teraz” (tylko „teraz”, mówiąc ściśle, istnieje, ale sens jego istnienia opiera się na przeminięciu) głównie po to, by zapytać o doświadczenie upływu i zanikania czasu; w tym przypadku na plan pierwszy wybija się zatem zagadnienie uobecnienia bytu dla świadomości. Teraźniejszość stanowi jedyny wymiar czasu, który pozwala się ująć jako byt i poddaje się poznaniu. Na niej też opiera się funkcja czasu jako warunku i ram poznania. Poznajemy zatem byty poprzez ich terażniejszość dla świadomości; nie wyłączając – podkreślmy – przeszłości i przyszłości: poznanie odnoszące się do przeszłości czy przyszłości nadal jest poznaniem rzeczy przeszłej lub przyszłej w jej terażniejszości. Nadal bowiem mamy tu do czynienia z uwspółcześnieniem rzeczy przyszłych lub minionych dla świadomości.

Powstaje pytanie, na ile koncepcje Arystotelesa i Augustyna, dokumentując tę rolę terażniejszości, odsłaniają zarazem trudności związane z faktyczną petryfikacją bytu przez poznanie, dokonujące się w wyniku izolacji bytu w tej perspektywie czasowej. Analiza Heideggera podejmuje teraz ten właśnie wątek.

Współczesność (*Gegenwart*) stanowi wedle Heideggera – powtórzmy – ten wymiar czasowości, który funduje rozumienie bytu jako obecności (*Vorhandenheit* albo *Zugegensein*)<sup>17</sup>. Aby napotkanie bytu jako bytu obecnego było w ogóle możliwe, w otwartości dokonuje się uwspółcześnianie (*Gegenwärtigen*) tego bytu. W otwartości niewłaściwej byt – w tym również własny byt ludzki – jest ujęty i przede wszystkim odizolowany we współczesności, jako tej perspektywie czasowej, która zezwala na ujęcie go jako przedmiotu poznania i użytecznego narzędzia. Dzięki tej izolacji uwspółcześnianie staje się podstawą upadania *Dasein*. Zamknięte zostaje rozumienie bytu w odniesieniu do pozostałych płaszczyzn temporalnych, czemu odpowiada fakt, że zarówno własny byt, jak i byt tego, co zostaje napotkane, nie są rozumiane w perspektywie swoich możliwości bycia. W ten właśnie sposób współczesność może stać się źródłem redukcjonistycznego ujęcia czasu w metafizyce i w rozumieniu potocznym; ontologicznie patrząc, bytowi nie pozwala się być tym, czym jest, a z czysto etycznego punktu widzenia człowiekowi odmawia się tu wolności. Współczesność ujawnia swój właściwy charakter dopiero dzięki otwartości właściwej: eksta-

<sup>17</sup> Podkreślam to ponownie zwłaszcza dlatego, że ów czasowy sens obecności, bezpośrednio widoczny w łacinie (*praesentia!*), a w ślad za nią w językach romańskich i w ich wpływach na języki germańskie, zdaje się umykać w polszczyźnie. Na ten temat por. zwłaszcza A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005, s. 168 i n.



tycznie przychodzącemu do siebie (przyszłościowo) z powrotem – czyli ku temu, czym zawsze już ono było jako rzucone – zdecydowaniu. Zdecydowanie również współczesnia byt, ale owo uwspółcześnianie nie oznacza izolacji we współczesności, lecz pozostaje – jako że dokonuje się w przychodzeniu do siebie z powrotem – włączone w przyszłość i byłość<sup>18</sup>. Współczesność właściwa to okamgnienie (*Augenblick*). Piśze Heidegger:

Termin ten trzeba rozumieć w sensie aktywnym jako ekstazę. Oznacza on zdecydowane, ale w zdecydowaniu *zatrzymane* zachwycenie (*Entrückung*) *Dasein* tym, co w sytuacji spotykane jest w postaci obejmowalnych zatroskaniem możliwości i okoliczności<sup>19</sup>.

Jasny jest Kierkegaardowski rodowód okamgnienia jako chwili. Podkreślmy też od razu – z uwagi na cel naszej analizy – greckie, kairosove konotacje tego pojęcia. Zarazem istotna dystynkcja w stosunku do rozumienia chwili u Kierkegaarda polega na zerwaniu przez Heideggera z tłumaczeniem okamgnienia z perspektywy „teraz”, znamiennej, jak widzieliśmy, dla metafizycznego rozumienia czasu. „Teraz” opisuje wewnątrzczasowość danego bytu, który powstaje, przemija lub jest obecny w czasie. „Teraz” powstaje jako fenomen czasowy na gruncie współczesności niewłaściwej. Okamgnienie natomiast umożliwia – jako współczesność właściwa – samo napotkanie bytu, który dopiero tak napotkany – jako obecny czy poręczny – może być wewnątrzczasowy i dopiero jako wewnątrzczasowemu może mu przysługiwać określenie przez „teraz”.

Wspomniałem wcześniej, że spośród trzech płaszczyzn temporalnych uprzywilejowane miejsce zajmuje przyszłość jako przychodzenie do siebie na gruncie możliwości bycia. Na tym otwarciu przyszłościowej perspektywy projektowości *Dasein* zasadza się pierwszorzędne znaczenie otwartości ku własnym możliwościom bycia. Przyszłości ściśle powiązana jest ze skończonością. Zdecydowanie jako właściwa otwartość oznacza oto wybieganie ku śmierci. Czasowość właściwa charakteryzuje się skończonością, która wyznacza sens egzystencji jako bycia-ku-śmierci, podczas gdy czasowość niewłaściwa zarysowuje rozumienie czasu – w tym czasu własnej egzystencji – jako wymykającego się określeniu przez skończoność; nieskończoność czasu znana metafizyce koresponduje ze specyficznym doświadczeniem nie-skończoności własnego bycia, znamionym dla niewłaściwej egzystencji;

<sup>18</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 460.

<sup>19</sup> Tamże, s. 474.

egzystencja niewłaściwa unika określenia przez śmierć, dlatego też bycie-ku-śmierci jako wybieganie w otwartą możliwość znajduje tu swoją kontrę w postaci rozumienia śmierci jako absurdalnego, przychodzącego z zewnątrz końca. W otwarciu samej perspektywy skończoności *Dasein* zarysowuje się etyczny sens jedności ekstaz czasowych. Jedność właściwych ekstaz czasowych umożliwia zdecydowanie, które oznacza podźwignięcie własnego losu (*Schicksal*) przez egzystencję. Pisze Heidegger:

*Tylko byt, który z istoty jest w swoim byciu przyszły, tak iż będąc wolny ku śmierci, roztrząskując się o nią pozwala odrzucić się do swego faktycznego „tu oto”, tzn. tylko byt, który jako przyszły jest z taką samą źródłowością byty, może, przekazując samemu sobie odziedziczoną możliwość, przejść własne rzucenie i dla „swego czasu” być okamgnieniowy. Tylko właściwa czasowość, która zarazem jest skończona, umożliwia coś takiego jak los, czyli właściwą dziejowość<sup>20</sup>.*

W tym newralgicznym momencie Heideggerowskiej analizy jasno widzimy sens ekstatyczności czasowości pierwotnej. Zdecydowanie jako projektujące przychodzenie do siebie pozwala *Dasein* wybrać to, czym ono u podstawy swojego bycia już jest. Jest to wolność, gdyż projektujące przyszłościowo podjęcie rzucenia – możliwego dzięki byłości *Dasein* – nie sprowadza się do przyzwolenia na determinację ze strony ontycznie rozumianej przeszłości jako sumy czy serii zdarzeń minionych, wyznaczających łańcuch przyczynowy np. w sensie Kantowskim. Zdecydowanie powraca do rzucenia, by podjąć własne możliwości bycia, a nie ulegać temu, co zdążyło w ich miejsce podsunąć *Się* (*das Man*). Dla egzystencji niewłaściwej znamienne jest rozproszenie, w którym *Dasein* unika projektowania się na najbardziej własne możliwości, za to nieustannie przebiera w możliwościach rozpościeranych przed nim przez konstytuującą *Się* widmową opinię publiczną, nigdy żadnej z nich faktycznie nie podejmując. Podjęcie w wolności tego, czym *Dasein* już jest, opiera się na skończoności, gdyż tylko ona może uwolnić *Dasein* od ułudy nieskończonego przebierania w możliwościach, która odejmuje znaczenie i powagę egzystencji aż do faktycznego uniemożliwienia jej dokonania jakiegokolwiek wyboru, zastąpionego przez kwietyzm postawy estetycznej w sensie Kierkegaardowskim.

Egzystencja właściwa utrzymuje się w swoim czasie. Zdecydowane *Dasein* nie izoluje się we współczesności, lecz to, co współczesne, ogarnia w okamgnieniu, pozostając zarazem w przyszłościowym od-

<sup>20</sup> Tamże, s. 539.

niesieniu do siebie byłego; w ten sposób utrzymuje dziejową ciągłość Siebie. Oznacza to zachowanie jedności egzystencji i we właściwym sensie umożliwia etyczne – bo ufundowane w odpowiedzi na wezwanie ze strony sytuacji – odniesienie do czasu. „Egzystencja w ten sposób czasowa ma «ciągle» swój czas *na* to, czego wymaga od niej sytuacja”<sup>21</sup>. Natomiast egzystencja niewłaściwa, rozproszona, rozbita na poszczególne impresje czasowe (stanowiące efekt presji ze strony Sie) polega na ciągłym traceniu czasu. Polega na zatraceniu się w przedmiocie zatroskania. Gdy czas przecieka między palcami, nie ma już mowy o ciągłości egzystencji.

Oba zacytowane urywki z Heideggera odsłaniają na gruncie ekstatycznej czasowości istotne znaczenie właściwej współczesności jako okamgnienia dla etycznej perspektywy *Bycia i czasu*. W ruchu przychodzenia do siebie jako już byłego – w napięciu między ekstazami przyszłości i byłości – wyłania się okamgnienie. Czy jest to właśnie etyczny *kairos* koncepcji czasowości Heideggera? Z pewnością tak – w tej mierze, w jakiej sięgająca źródeł pytania o bycie ontologia fundamentalna udostępnia zarazem czasowe źródła *ethosu* bytu zdolnego o bycie zapytać. Byłoby jednak rażącym błędem rozbijać jedność ekstatycznej czasowości i na nowo powracać do współczesności, która pozostaje odizolowana w pojedynczej sytuacji. Tylko jako wyłaniające się na gruncie przychodzenia do siebie już zaistniałego może okamgnienie stanowić *kairos* w odniesieniu do czasu pojętego zarówno egzystencjalnie, jak i – podobnie jak uczynił to przed Heideggerem Kierkegaard – egzystencyjnie. To właśnie jako okamgnienie zdecydowanie odwraca upadanie we właściwą otwartość, wprowadza egzystencję w sytuację i otwiera ją na tworzące tę sytuację możliwości. Tylko jako okamgnieniowe może *Dasein* zerwać z jałowym zagubieniem w powszedniości i zawładnąć swoim dniem<sup>22</sup>. Etyczny sens egzystencjalnie rozumianej chwili polega na tym, by ją dostrzec i podjąć, i jej sprostać. Tylko tak podejmująca swoje bycie egzystencja może zachować ciągłość i jedność, jaką zapewnia jej zdecydowanie. Wyczekiwanie, które jest przeciwieństwem okamgnienia, oznacza przepuszczanie czasu między palcami. Okamgnienie oznacza zmierzenie się z nim i uczynienie czasu i tego, co w nim napotkane, swoim czasem i własną możliwością.

<sup>21</sup> Tamże, s. 573.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 520.

THE TIME OF ETHICS VS. TIME AS “CHRONO-LOGY”

Summary

The article is a presentation of the fundamental meaning of time, both for philosophical ethics and for any individual ethical stance. In order to achieve this I confront two paradigmatic approaches to the issue of temporality, starting with the earliest Greek explanation of time, which was extremely influential both in philosophy and in general culture. The Greek concepts of *chronos* and *kairos* were originally taken to be interrelated and intertwined. Aristotle's concept of time gives rise to the domination of a one-sided, “chrono-logical” understanding of time, according to which time is essentially a tool used to catalog beings. Martin Heidegger opposes this domination with his concept of primordial temporality as an ontological mode of *Dasein*'s being. This crucial moment of Heidegger's fundamental ontology marks a significant turn from the “chrono-logical” paradigm and it restores to philosophy an ethical way of thinking about time that makes reference to the Greek concept of *kairos*.

*Radosław Strzelecki*

**ANTONI JARNUSZKIEWICZ SJ**

**(Kraków)**

## ISTOTA I WARUNKI MOŻLIWOŚCI POZNANIA PRAWA NATURALNEGO

Miłość mi wszystko wyjaśniła.

Karol Wojtyła

La philosophie première est une éthique.

Emmanuel Lévinas

Tematem poniższych dociekań są dwie kwestie: pytanie o istotę prawa naturalnego oraz pytanie o warunki możliwości poznania prawa naturalnego. To drugie zagadnienie było tematem referatu konwersatoryjnego<sup>1</sup>. Wśród czytelników tego krótkiego tekstu – jak wcześniej wśród słuchaczy konwersatorium – jest zapewne parę osób, które wątpią czy też nie wierzą w istnienie prawa naturalnego, a ten krótki wywód oraz lektura tekstów znajdujących się w jego tle chciałyby zasiać w nich wątpliwości. Nie będzie to łatwe, ponieważ prawo naturalne jest niewidzialne. Ale o tym za chwilę.

Przyjrzyjmy się dwóm wyzwaniom metodologicznym, jakie stawia problem poznawalności prawa naturalnego. Szukanie w prawie moralnym czegoś niekonwencjonalnego, czegoś, co jest prawdziwe zawsze i wszędzie, metafizycznie prawdziwe, stanowi problem dla moralistów, gdy teorie moralności rozwijane są poza kontekstem ściśle teologicznym, na terenie filozofii moralnej czy filozofii prawa. Karol Wojtyła – czując nieprzystawalność metafizyki ontologicznej, w jej neotomistycznej wersji, do fundowania etyki – postulował, by etyka wypracowała własną metafizykę<sup>2</sup>. Także współcześnie Jakub Gorczyca prag-

---

<sup>1</sup> „Warunki możliwości poznania prawa naturalnego”, tekst wygłoszony w trakcie V Ogólnopolskiego Konwersatorium z cyklu „Styczeń – Ślipko – Tischner. Inspiracje chrześcijańskie w etyce”: *Problem źródeł i motywacji w interpretacji doświadczenia moralnego*, Kraków, 21 kwietnia 2015, Akademia Ignatianum.

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, „Roczniki Teologiczno-

należy znaleźć nowy filozoficzny fundament metafizyczny dla etyki, fundament personalistyczny, inny niż ontologiczny<sup>3</sup>. Myślę jednak, że próba szukania podstawy czy fundamentu teorii moralnej w metafizyce zawsze kończy się rozminięciem z *metaphysicum*, tj. metafizycznością samej rzeczywistości<sup>4</sup> – bo ono jest obecne w samej moralności i stąd tylko można je wydestylować. Skoro Emmanuel Lévinas uzasadnił twierdzenie, że filozofia pierwsza jest etyką („la philosophie première est une éthique”<sup>5</sup>), to sama etyka nie potrzebuje żadnego innego fundamentu czy podstawy. Nie jest to tylko, a nawet wcale, zabawa słowami, ale wyzwanie, by moralność potraktować jako sytuację graniczną do odczytania we wglądzie istotowym jej *metaphysicum*. Jest to więc pierwsze wyzwanie metodologiczne. Rozstrzygnięcia filozofii moralnej, by nie były arbitralne czy konwencjonalne, muszą trzymać się właściwego im *metaphysicum*, zawsze w swoich opisach muszą stosować język odnoszący się do metafizycznej istoty. Metafizyczność jest immanentną właściwością etycznego *eidosu* i bez jego eksplikacji analiza etyczna będzie nieistotna. Odkrycia Lévinasa, że metafizyczność najłatwiej, najpełniej i najistotniej udaje się uchwycić w sytuacjach etycznych i opisać, wychodząc od ich ejdetycznej analizy – są już niepodważalnym dorobkiem odradzającego się myślenia metafizycznego.

Drugie wyzwanie wydaje się bardziej skomplikowane, gdy zgodzimy się ze stwierdzeniami Heideggera i Lévinasa, że naturalne prawo moralne na skutek swojej metafizyczności jest w swojej istocie niewidzialne.

Stąd Heidegger wyrzuca je poza optykę aksjologiczną, próbując zbudować jakąś metaaksjologię określaną jako ontologia fundamentalna, będąca także etyką fundamentalną. Jego odrzucenie optyki aksjologicznej nie jest jednak – jak sam deklaruje – jakimś myśleniem nihilistycznym, „myśleniem przeciw wartościom”<sup>6</sup>. Heidegger poszedł

---

-Kanoniczne” 1959, nr 1–2, s. 99–124 oraz K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 2, s. 5–24.

<sup>3</sup> J. Górczyca, *Per una fondazione metafisica della legge naturale. Alcuni rilievi in prospettiva interpersonale* [w:] *La legge morale naturale*, red. R. Girardi, Lateran University Press, Roma 2007, s. 325–335 oraz J. Górczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 126–140.

<sup>4</sup> Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumienia dialogicznego*, Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum, Kraków 2012, s. 15–66.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982, s. 81.

<sup>6</sup> Heidegger w *Liście o „humanizmie”* (1946) pisze: „Myślenie zwrócone przeciwko «wartościom» nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako «wartość» – «kultura», «sztuka», «nauka», «godność człowieka», «świat» i «Bóg» – jest bez wartości.

„jakoś” tropem Platona. Podobnie później Józef Tischner próbował w swoim „myśleniu według wartości” iść też „jakoś” drogą Platona, przeciwstawiając aksjologii ideę agatologii. Lévinas zamiast filozofować „według wartości” albo „przeciw wartościom”, buduje własną metodologię, którą nazywam „inaczej niż według wartości”<sup>7</sup>. To filozofowanie *inaczej niż według wartości*, a właściwie: *pierwotniej niż według wartości*, Lévinas przedstawia najpierw w bardzo surowy, apofatyczny<sup>8</sup> sposób, a mianowicie: w naszej intuicji metafizycznej musimy wejść w siebie na tyle głęboko, by odkryć w sobie ateistów<sup>9</sup> czy –

---

Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem «wartości» pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swoim Byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – Być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko Byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy Bycia”; M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 111.

<sup>7</sup> Stosownie do jego programów metodologicznych „inaczej niż być” i „inaczej niż wiedzieć”.

<sup>8</sup> Apofatyczne określenia – dziedzictwo judeochrześcijańskiej mistycznej filozofii i teologii – nie chcą promować izolacji od Boga czy Drugiego, lecz chcą opowiedzieć o bliskości, że jest zupełna i bezpośrednia, że jest miłosną *perychorezą*, która wydarza się w *pneumatycznym* wymiarze naszych więzi z innymi, gdzie transcendencji i bliskości nie definiuje się poprzez granice.

<sup>9</sup> „Odnosić się do absolutu jako ateści 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. [...] Aby przyjąć objawienie, trzeba jestestwa, które byłoby zdolne być interlokutorem, jestestwa odseparowanego. Ateizm warunkuje prawdziwą relację z Bogiem καθ'αυτό. Lecz ta relacja



używając mniej apofatyecznej terminologii – odkryć swoją absolutną transcendencję, *par excellence* osobę właśnie. Co więcej, dla tej intuicji metafizycznej krystalizującej się w „pragnieniu metafizycznym” – *metaphysicum* jest niewidzialne<sup>10</sup>. Absolutna transcendencja i bliskość

jest różna zarówno od obiektywizacji, jak i od partycypacji. [...] Bóg niewidzialny nie znaczy tylko Boga niewyobrażalnego, lecz Boga dostępnego w sprawiedliwości. [...] Relacja przedmiot–podmiot nie odzwierciedla jej. [...] Relacja metafizyczna rozgrywa się w stosunkach etycznych. Bez ich znaczenia wziętego z etyki, pojęcia teologiczne pozostają puste i formalne”; E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, s. 49–51 (dalej: TI; tłum. własne – A. J.). Por. także E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, s. 39, 79. Ope-ruję obszernymi cytatami w przypisach ze względu na hermetyczność języka E. Lévinasa.

<sup>10</sup> *Pragnienie* to, zwane *metafizycznym*, czy też pragnieniem Nieskończonego czy Niewidzialnego, albo pragnieniem etycznym, jest swego rodzaju doświadczeniem źródłowym, szczególnego rodzaju fenomenem, który jest enigmą dla zmysłów i dla rozumu, i jego scalających kategorii: „Pragnienie metafizyczne [...] zmierza [...] ku temu co absolutnie inne. Potoczna analiza pragnienia nie widzi racji dla tego osobliwego rozszczenia. U podstaw pragnienia (*désir*) interpretowanego potocznie tkwi potrzeba (*besoin*); pragnienie więc cechowałoby w potocznej analizie jakieś jestestwo (*l'être*) ubogie i niepełne lub takie, które utraciło swoją niegdysiejszą wielkość. Pokrywałoby się więc ze świadomością tego czegoś, co zostało utracone. Byłoby w istocie nostalgią, tęsknotą za powrotem. Jednakże takie pragnienie nie przezuwa nawet tego, co jest prawdziwie inne. [...] Pragnienie metafizyczne ma inne dążenie – pragnie ono tego, co [kryje się] poza (*au-delà*) tym wszystkim, co mogłoby po prostu je spełnić. Pragnienie to jest jak dobroć – to, co Upragnione, nie dopełnia go, lecz właśnie draży. Hojność karmiona przez Upragnione to – w tym sensie – relacja, która nie polega na zniknięciu dystansu czy na zbliżeniu lub, by jeszcze lepiej ująć istotę hojności i dobroci, to stosunek, którego pozytywność pochodzi z oddalenia, z separacji. [...] Niewidzialność [upragnio- nego] nie wskazuje na nieobecność stosunku; implikuje ona stosunki z tym, co nie jest dane i czego nie ma żadnej idei. Wizja jest zgodnością idei i rzeczy: pojmowaniem (*compréhension*), które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładającego miarę do bytów – bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. [...] Pragnienie bez zaspokojenia, które, ściśle rzecz biorąc, rozumie (*entend*) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (*entendu*) jako inność kogoś Drugiego (*Autrui*), i to inność Najwyższego”; TI, s. 3–5. „Porządek Pragnienia – relacji między obcymi, którzy nie brakują sobie nawzajem – pragnienia w swej pozytywności – ustala się przez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc [rozwiązuje właśnie] płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. [...] Idea stworzenia z niczego wyraża wielość niezjednoczoną w żadną całość. Stworzenie jest egzystencją, która, owszem, zależy od Innego, ale nie jak część, która się od niego oddziela. Stworzenie z niczego rozrywa system, stawia jestestwo na zewnątrz jakiegokolwiek systemu, to znaczy tam, gdzie jest możliwa jego wolność.

*metaphysicum*, czyli osoby (ludzkiej czy boskiej), opisywalna jest też bardziej katafatycznie jako twarz<sup>11</sup> i psychizm<sup>12</sup>.

Stwarzanie pozostawia w stworzeniu ślad zależności, lecz ślad niepodobny do żadnego innego: jestestwo zależne bierze z tej wyjątkowej zależności, z tej relacji, samą swoją niezależność, swoją zewnętrżność wobec systemu. [...] Czymś istotnym dla jestestwa stworzonego jest być w separacji wobec Nieskończonego. Ta separacja nie jest prostą negacją. Aktualizuje się jako psychizm i jawi się właśnie jako idea Nieskończonego”; TI, s. 77–78. Pragnienie metafizyczne, które jest doświadczeniem źródłowym relacji etycznej, „[...] jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś ojczyzny zagubionej czy do zagubionej pełni, nie jest nostalgią powrotu – nie jest nostalgią. Jest brakiem w jestestwie, które jest zupełnie i któremu niczego nie brakuje”; E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, s. 175 (dalej: EDE; tłum. własne – A. J.). „To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszcześnie szczęśliwego, potrzebą luksusową”; TI, s. 34.

<sup>11</sup> „Twarz (*le visage*) jest właśnie jedynym otwarciem, w którym znaczenie Transcendentnego nie niweczy transcendencji, sprowadzając ją do wymiaru immanentnego, lecz w którym właśnie transcendencja zachowuje się jako transcendencja. [...] Znaczenie śladu umieszcza nas w relacji bocznej, której nie można sprowadzić do prostoty [intencjonalnego związku podmiotu z przedmiotem] [...] i która odpowiada nieodwracalnej przeszłości. Żadna pamięć nie byłaby w stanie sprostać tej przeszłości, idąc za jej tropem. Chodzi o przeszłość niepamiętną [...], wieczność [...]. Poza Byciem jest tam trzecia osoba, która nie jest definiowana przez Toż-same [...], lecz jest możliwością trzeciego kierunku radykalnej nie-prostoty, która umyka dwubiegunowej grze immanencji i transcendencji, grze charakterystycznej dla bycia, w której immanencja za każdym razem ma przewagę nad transcendencją. Profil przybrany przez przeszłość, nieodwracalną dzięki śladowi, jest profilem «On». To «poza», z którego pochodzi twarz, jest trzecią osobą. Zaimek «On» wyraża właśnie jej nieodwracalność niewyrażalną. [...] Oność (*illeité*) trzeciej osoby jest warunkiem nieodwracalności. Ta trzecia osoba [...], ta oność [...] jest [...] cała Nieskończonym absolutnie innego, który umyka ontologii”; EDE, s. 198–199.

Obecność trzeciej postaci enigmatyzuje innego, ukazując go Drugim (*Autruï*, „drugi to – inny bliski”), nieuchwytnym dla potrzeby i dla intencjonalności uchwytyjącej w pojęcia – „uchwytnym” natomiast bezpośrednio pragnieniem etycznym. Tę szczególną obecność trzeciej postaci – nie do zdefiniowania, bowiem jest to doświadczenie pierwsze – nazywa Lévinas etyką, obecnością etyczną. Ta obecność nadaje spotkaniu z Drugim walor enigmy, struktury, której nie da się ująć pojęciowo i opisać dyskursywnie w kategoriach logiki języka pojęciowego i dyskursywnego – w kategoriach formalnych; obecność ta znaczy się *śladem*: jest obecnością niewidzialną, bo nie do pojęcia, a jednak obecnością *par excellence* obecną i poznawalną, etyczną i osobową; powiedzmy nawet: „niewidzialną dla oczu – lecz widzialną sercem”. „To Pragnienie (*Désir*) albo odpowiedź na Enigmę, albo moralność stanowi intrygę trzech postaci. [...] Ta niezwykła intryga [...], która zawęzła się w Enigmę – jest etyką [...]. Ty włącza się między Ja a On absolutne. Korelacja jest rozerwana”; EDE, s. 215–216.

<sup>12</sup> „Dusza to inny we mnie. Psychizm, jeden-dla-drugiego, może być [nawet] opętaniem i psychozą; dusza jest już ziarenkiem szaleństwa”; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, s. 86.

Osoba, na skutek swego nasycenia transcendencją (*phénomène saturé*<sup>13</sup> Jeana-Luca Mariona), jest niewidzialna w świetle potrzeb – lecz uchwytna czy „widzialna” w świetle pragnienia metafizycznego, tj. w oczywistości etycznej. Owo jawienie się osoby w oczywistości etycznej – a nie *tylko* w oczywistości apodyktycznej – może zostać zignorowane bądź nieprzyjęte jako przesłanka formalnego rozumowania, stąd dotyczące jej dociekania w swojej warstwie konwencjonalnej łatwo zmieniają się w spekulacje, a socjologizmy i psychologizmy współczesności są doskonałą ilustracją tego problemu.

Świadectwo nasycenia transcendencją jest miejscem, w którym przesłanka niekonwencjonalna buduje się i nasycza na tyle transcendencją, że potem żadne rozumowanie nie jest w stanie jej rozmyć w abstrakcyjny aksjomat dowolnie manipulowany („interpretowany”) w spekulacji<sup>14</sup>.

Gdy mówimy o prawie naturalnym, to mamy do czynienia z wymiarem osobowym (tj. etycznym) doświadczenia moralnego, na którym formułujemy istotę szczegółowych norm moralnych. Osoba to podstawa do oceny prawidłowości tego, co w psychologii i antropologii nazywamy osobowością; stąd w pełni normalna i dojrzała osobowość to osobowość respektująca osobę, jej strukturę i dynamikę, stąd też osobowość jako psychiczny sposób przeżywania osoby może być niedojrzała, nienormalna czy wielorako zdysocjowana, a jej funkcjonowanie sprzeczne z metafizycznym, czyli etycznym, czyli osobowym, prawem naturalnym.

Poznanie prawa naturalnego, a więc osoby i jej więzi z innymi osobami, opiera się na innym typie intuicji (czyli doświadczenia bez-

---

Karol Wojtyła odkrył, wbrew ontologicznym dogmatom, tę dynamikę w bliskości oblubieńczej: „Miłość oblubieńcza [...] polega na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja». [...] Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez to drugie «ja» stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. [...] Stwierdzono przecież, że każda osoba z istoty swojej jest nieprzekazywalna – *alteri incommunicabilis*. [...] Najradykałniejsza forma miłości leży w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne «ja» uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwu kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego «ja», a po drugie – że się przy tym owego «ja» bynajmniej nie niszczy”; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 88–89.

<sup>13</sup> Por. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1977, s. 280–325.

<sup>14</sup> Szerzej pisałem o tym problemie w: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do dytyki*, dz. cyt.

pośredniego) niż intuicja zmysłowa i apodyktyczna (logiczna), gdyż jej przedmiotem jest jestestwo wolne (transcendentne), a nie przedmioty tylko relatywnie transcendentne, jak zjawiska świata matematycznego i fizycznego (biologicznego).

Zresztą prawda każdego poznania bazuje ostatecznie na poznaniu bezpośrednim, czyli na intuicji<sup>15</sup>:

- zmysłowej lub apodyktycznej (matematycznej, logicznej) albo
- etycznej (osobowej).

Od strony jestestwa wolnego obie intuicje opierają się na wolności ich afirmacji, mają strukturę wiary: jedna *wiary naukowej*, druga – idąc za dociekaniem Karla Jaspersa – *wiary filozoficznej*.

Intuicje zmysłowa i apodyktyczna zawierają swoje instancje krytyczne (aprioryczność umożliwiającą *wiarę naukową* z jej afirmacjami i pewnością) w strukturach organizmu człowieka (biologii i psychologii, zmysłach, mózgu), które stanowią tzw. *a priori* każdego intencjonalnego *a posteriori* bezpośredniego doświadczenia. W skomplikowanych okolicznościach doświadczenie można wielokrotnie powtarzać (eksperymentować), budować konieczny do precyzyjnych rozstrzygnięć aparat fizyczny (np. teleskop czy mikroskop) i matematyczny (np. metody statystyczne czy rachunek różniczkowy).

Natomiast innej instancji krytycznej wymaga doświadczenie oparte na intuicji etycznej odnoszącej się do jestestwa transcendentnego, do osoby. Nie wystarczy *wiara naukowa* w oczywistość zmysłową czy apodyktyczną, gdyż intuicja etyczna operuje w sytuacji spotkania wolności (transcendencji) dwu jestestw. Istotą wiary w oczywistość etyczną, *wiary filozoficznej*, jest miłość konstytuująca intuicję transcendencji, gdyż tylko miłość ma dostęp do wolności, czyli transcendencji drugiego jestestwa oraz do wolności własnego jestestwa: *tylko miłość jest godna transcendencji*. Intuicja etyczna, ten wymiar poznawczy miłości, wymaga inicjacji w bliskość przez aprioryczność innego rodzaju niż bio-psychologiczna struktura naszego mózgu i zmysłów. W filozofii nazywa się ten aprioryczny wymiar świadectwem trzeciego wolnego (transcendentnego) jestestwa. Spotkanie, poznanie i bliskość jestestw wolnych (transcendentnych) ma charakter trialogiczny.

Bez tej apriorycznej instancji krytycznej, jaką jest trzecia osoba, w poznawaniu jestestwa wolnego (transcendentnego) umknie nam jego

---

<sup>15</sup> Warto zwrócić uwagę na cenną monografię dotyczącą problematyki intuicji: J. Wadowski, *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, Radom 2013.

nasytanie transcendencją. Bez odwołania się do tej trialogicznej struktury napotkamy zjawiska dostępne jedynie zmysłom biologicznym i logice matematycznej, wypływające z transcendencji. Naszego „ja” i „ja” drugiego doświadczymy jedynie na poziomie osobowościowym, lecz poziom konstytutywny, osobowy będzie niedostępny, niewidzialny właśnie. Koncepcja prawa naturalnego zostanie niechybnie zredukowana do znajomości praw natury bio-psychicznej i matematycznej.

Prawo naturalne ma – wbrew pozorom – bardzo wąski zakres treściowy, gdyż opisuje warunki możliwości spotkania wolnych jestestw, takiego spotkania, które nie kompromituje (nie naraża na omińnięcie) absolutnej wolności (transcendencji) każdego z nich i ich *par excellence* bezpośredniej bliskości w spotkaniu. Innymi słowy, prawo naturalne opisuje warunki doświadczania własnej i drugiego wolności i warunki możliwości takiej bliskości, która nie narusza poprzez uprzedmiotowienia (depersonalizacje i derealizacje) własnej substancjalnej wolności (transcendencji) i substancjalnej wolności (transcendencji) drugiego.

W naukach fizykalnych (na poziomie praw natury, czyli na poziomie matematycznym, fizycznym, chemicznym, cybernetycznym, biologicznym i psychologicznym) prawda nie zależy od myślenia życzeniowego, lecz musi być weryfikowalna logicznie i eksperymentalnie. Podobnie w naukach filozoficznych na poziomie osobowym (na poziomie prawa naturalnego strzegącego jestestwa przed uprzedmiotowieniem) prawda nie zależy od myślenia życzeniowego<sup>16</sup>, lecz musi być weryfikowalna obecnością apriorycznego świadectwa stanowiącego autorytatywność poznania, obecnością świadectwa trzeciej osoby, czyli trzeciego wolnego (transcendentnego) jestestwa. Trzeci w trialogu gwarantuje obiektywność i pewność (wiarygodność) aposteriorycznemu bezpośredniemu poznaniu siebie i drugiego, nasyca intuicję transcendencją, odsłaniając transcendencję fenomenów. Inicjowanie w transcendencję przez trzeciego umożliwia poznanie własnego „ja” i „ja” drugiego jako „ja” osobowego, otwiera możliwość afirmacji (ufności) absolutnej wolności (transcendencji) własnej i drugiego oraz bezpośredniej bliskości z drugim (*perychorezy* zamiast *psychozy*). Trudność w poznaniu prawa naturalnego bierze się z braku wrażliwości (zablokowaniu intuicji metafizycznej, czyli etycznej, osobowej) na transcendencję. Kluczowe jest potraktowanie na serio świadectwa Trzeciego, które wprowadza nas

<sup>16</sup> Także miłość erotyczna na poziomie etycznym rządzi się prawem naturalnym, którego ignorowanie prowadzi do urzeczowiania osób będących w takiej relacji.

w widzenie i słyszenie „ze zrozumieniem” i otwiera przed nami fenomeny w ich nasyceniu transcendencją<sup>17</sup>.

Jako fenomen antropologiczny wiara filozoficzna jest sytuacją graniczną, ułatwiającą dociekania warunków możliwości intuicji transcendencji *in statu fieri* inicjowania w miłość czy budzenia miłości w aspekcie przytomności jej prawdy (*emet*)<sup>18</sup>.

Referując dociekania metodologiczne, zarysowywaliśmy także treść prawa naturalnego, czyli metafizycznego prawa konstytutywnego rzeczywistości. Warto teraz doprecyzować sam efekt zabiegów metodologicznych tych dociekań, czyli samą istotę prawa naturalnego. Jest ona elementarnie prosta i w formie najbardziej podstawowej tak można by ją syntetycznie przedstawić: metafizyczne prawo naturalne jest wyznaczone przez metafizyczną kondycję osoby jako absolutnej monady, z jej absolutnie transcendentną wolnością i jej perychoretyczną, triadyczną, niczym nieograniczoną (absolutną) bliskością z innymi osobami. Na poziomie antropologicznym ta metafizyczna struktura przyjmuje w konkretnych sytuacjach – reflektowanych przez psychologię, psychiatrię czy etykę – kształt warunków możliwości komunikacji pomiędzy osobami, szczególnie w procesie odkrywania, uczenia się oraz leczenia komunikacji ludzkiego Ja z samym sobą i z innymi. Są to już dość obszernie przeanalizowane obszary, przede wszystkim przez Emmanuela Lévinasa, a także przeze mnie<sup>19</sup>, w ramach nowej fenomenologii. Nierespektowanie prawa naturalnego prowadzi do utraty kontaktu zarówno z własną ontyczną wolnością, jak i z drugim, na poziomie jego ontycznej wolności. Bez respektowania prawa naturalnego doświadczaniu umyka „nasycenie transcendencją”, a istności są „niewidzialne” i doświadczenie zatrzymuje się na poziomie relacji nieistotnych i powierzchniowych, zniekształcając bliskość i poznanie siebie

<sup>17</sup> Szerzej o tym problemie: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki*, dz. cyt., s. 93–167.

<sup>18</sup> Konsekwentnie, nadzieję filozoficzną można nazwać sytuacją graniczną ułatwiającą dociekania warunków możliwości intuicji transcendencji *in statu fieri* inicjowania w miłość czy budzenia miłości w aspekcie afirmacji jej dobroci (*kalokagatia, eleos*).

<sup>19</sup> A. Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982; A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994 oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki*, dz. cyt., szczególnie par. 4.1; cały tekst w wersji elektronicznej dostępny na: [www.dziuplafilozoficzna.jezuici.pl](http://www.dziuplafilozoficzna.jezuici.pl).



i innego. Problem ten na poziomie refleksji naukowej próbowała już opisać psychoanaliza, badając zaburzenia rozwoju świadomości w pierwszych latach życia człowieka, która ze znacznym opóźnieniem odkryła i przyjęła poziom etyczny doświadczenia jako wymiar metafizyczny. Metafizyczne doświadczenie jako *ethos* jest obecne:

– w procesie odkrywania i afirmacji przez dziecko jego monadycznej<sup>20</sup> i wolnej tożsamości osobowej w przewyciężaniu pierwotnej symbiozy z matką (przewyciężanie to jest katalizowane przez obecność postaci ojcowskiej jako trzeciej postaci *trialogu*, tj. podstawowej sytuacji etycznej w procesie rozwiązywania „kompleksu edypalnego”);

– w procesie odkrywania i afirmacji nowej relacyjności, zasadniczo różnej od relacyjności opartej na pożądaniu i potrzebach, którą psychoanaliza zaczęła w końcu określać terminem etycznym jako miłość *agape*<sup>21</sup>.

Ten proces antropologicznego odkrywania etycznej struktury jako metafizycznego prawa można by określić dwojako:

– jeśli chodzi o odkrywanie i afirmację metafizycznej jednostki, jej *haecceitas*<sup>22</sup>, niepodatnej na urzeczowienie: jako przejście „*od rzeczy do osoby*” jestestwa absolutnie transcendentnego i tym samym nieosiągalnego dla żadnej innej bliskości niż miłość, oraz

– jeśli chodzi o odkrywanie i afirmację metafizycznej relacyjności: jako przejście „*od neantyzacji do perychorezy*”, gdzie Sartre’owska obrona przed bliskością, która grozi urzeczowieniem wolności, przechodzi w bliskość bezpośrednią, perichoretyczną właśnie, w miłość, która nie koliduje z wolnością jednostki i nie redukuje jej substancjalności do rzeczy, będącej przedmiotem ocen, instrumentalnych manipulacji i konsumpcyjnego zawładnięcia ze strony potrzeb i pożądań Ja jako podmiotu relacji.

Odkrycie miłości jako „miary” sensu Lévinas nazwał „rewolucją kopernikańską w filozofii”<sup>23</sup>: „rewolucja kopernikańska, [czyli] sens, którego nie mierzy się przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, by-

<sup>20</sup> Por. M. Jędraszewski, *Osoba jako monada i jej relacje* [w:] tegoż, *Człowiek drogą (do) Boga*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 57–67.

<sup>21</sup> Por. *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, red. D. M. Black, przeł. A. Skórzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

<sup>22</sup> Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki*, dz. cyt., s. 153 przypis 96.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Humanisme et an-archie* [w:] tegoż, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1978 s. 82.



cie jest determinowane przez sens<sup>24</sup>, sens struktury etycznej, czy lepiej: sens osobowej struktury rzeczywistości, czyli miłości<sup>25</sup>.

Miłość w swojej etycznej istocie jest widoczna jedynie wtedy<sup>26</sup>, gdy wyłączy się ją z gry akceptacja–nieakceptacja. Jej żywiołem jest metafizyczna wolność wcześniejsza od konieczności wolności wyboru, a na poziomie decyzji jej żywiołem są afirmacja, zgoda i uszanowanie rzeczywistości pierwotniejsze od oceny i akceptacji<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>25</sup> Decyzje terminologiczne nie wyrastają z arbitralnych konwencji, ale – jako aspekt istotowego opisu – ze źródłowego doświadczenia etycznego: por. szeroki opis w A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki*, dz. cyt., s. 93–131.

<sup>26</sup> Por. J. Wadowski, *Adialogiczność jako współ-czynnik deeidetyzacji a dialogiczny sens bycia*, „Filozofia Dialogu” 2007, nr 5, s. 27–54.

<sup>27</sup> Analizuje to szeroko Emmanuel Lévinas w *Humanisme et an-archie*, dz. cyt., s. 82: „Spotkanie, w którym determinujący przedstawia się zdeterminowanemu, które chciałoby się uważać za źródło odpowiedzialności, może okazać się niemożliwe, jeśli determinującą nie jest Dobroć, która nie jest przedmiotem wyboru, ponieważ opanowuje ona podmiot, zanim będzie miał on czas – to znaczy dystans – konieczny do wyboru. Z całą pewnością nie istnieje ujarzmienie bardziej całościowe niż to uchwycenie przez dobroć, niż to wybranie. Lecz charakter ujarzmiający odpowiedzialności, przekraczający wybór – posłuszeństwa wcześniejszego od prezentacji lub od reprezentacji przykazania zobowiązującego do odpowiedzialności – anuluje się przez dobroć Dobroci, która nakazuje. Ten, który jest posłuszny, odnajduje, poza ujarzmieniem, swoją integralność. Odpowiedzialność niemożliwa do zmienienia nigdy jednak nie przyjęła, nie zaakceptowała w pełni wolności – jest dobrocią. Uchwycenie przez dobroć, bierność «znoszenia dobroci» jest ściśnięciem bardziej głębszym niż to, jakiego wymaga ruch warg naśladujący to ściśnięcie, kiedy artykułuje słowo «oui» [«tak» afirmacji]. Etyka dokonuje tutaj swojego wejścia do dyskursu filozoficznego, ściśle ontologicznego od początku, na zasadzie radykalnego odwrócenia swoich możliwości. Wychodząc od radykalnej bierności podmiotowości Ja, zostało odnalezione pojęcie «odpowiedzialności przekraczającej wolność» (podczas gdy jedynie wolność wyboru powinna była móc uzasadnić i ograniczyć odpowiedzialność), pojęcie posłuszeństwa wcześniejszego od przyjęcia rozkazów; wychodząc od tej sytuacji an-archicznej odpowiedzialności, analiza – bez wątplenia w wyniku nadużycia języka – nazwała Dobrocią” [tłum. własne – A. J.; *le Bien* pisane z dużej litery jest tłumaczone jako *Dobroć* (καλοκάγαθία, tow (ברט), ἔλεος, chesed (חסד), ἀγάπη, lew (לב)].

THE ESSENCE OF NATURAL LAW AND THE CONDITIONS THAT MAKE  
IT KNOWABLE

Summary

The main issues treated in this article are why some people do not believe in the existence of natural law and what are the conditions of its “visibility”. Natural law has two fundamental components: the absolute transcendence of the ontic individual that a person is and the direct proximity of persons, which does not conflict with their transcendence. These components are “invisible” to the axiological relations that are constructed on a matrix of the needs and desires of the individual. Only on the level of a *trialogical* ethical proximity is communication between transcendent entities possible, a kind of ethical intuition. In this article, following the analyses of Emmanuel Lévinas, I claim that ethical intuition has a trialogical structure: besides the subject and the object, there is a third transcendent person, acting as a kind of *a priori* that enables the subject to access to object’s epistemological status of a “phenomenon saturated with transcendence”.

*Antoni Jarnuszkiewicz*

**KAROL TARNOWSKI**

(Kraków)

## MANIFESTACJA I PROKLAMACJA

### Filozofia objawienia Paula Ricoeura

Niech mi będzie wolno na początku dać świadectwo mojego spotkania z Paulem Ricoeurem i złożyć mu osobisty hołd. Znałem prof. Ricoeura przez wiele lat i dane mi było gościć go – wspólnie z kolegami, przede wszystkim ks. Tischnerem – parokrotnie na wykładach i konferencjach inicjowanych i organizowanych przez moich kolegów. Odbyliśmy również w trójkę, wraz z moją żoną, podróż do Łopusznej do domu ks. Tischnera, gdzie uczestniczyliśmy w obiedzie z kapelą góralską; następnie pojechaliśmy do naszego zabytkowego, pięknego domu w Zakopanem, którym Ricoeur wydawał się jakby oszołomiony. Gościliśmy go także, wraz z prof. Skargą, u nas na obiedzie lub kolacji. Rozmawialiśmy o jego rodzinie, filozofii, wierze, Polsce. Pytał się nieśmiało mojej żony, co przywieść swojej żonie z Polski. Był człowiekiem o niezwyklej delikatności i skromności, a także lojalnym w przyjaźni. Ofiarował mi kilka swoich książek. Ricoeur – to jedna z najbardziej świetlnych postaci, jakie dane mi było spotkać w życiu, i jestem wdzięczny Opatrzności i jemu za to, czym mnie obdarował.

Tak się składa, że pojęcie *świadectwa* jest jednym z centralnych terminów słownika filozofii Ricoeura związanych z pojęciem objawienia, o którym chcę tu mówić. W tym krótkim tekście mogę tylko zarysować tło tej filozofii i kilka jej ważnych momentów. Skoncentruję się przede wszystkim na pojęciu manifestacji i jej relacji do objawienia biblijnego oraz – na końcu – właśnie świadectwa.

Wydaje się, że myśl Ricoeura – tego jednego z wielkich twórców filozofii hermeneutycznej – jest u zbiegu kilku wątków, w których centrum znajduje się fenomen *zła* i jego odniesień do rozumu, zarówno

filozoficznego, jak i religijnego. Zło to dla myśli teoretycznej próba zarówno dla *rozumu*, jak i dla, tak drogiej nowożytnemu i współczesnemu człowiekowi, *wolności*. Hermeneutyka Ricoeurowska jest przede wszystkim owocem przepracowania tych dwóch fundamentalnych pojęć w perspektywie nadziei na religijne wyzwolenie od zła. Droga do hermeneutyki wiodła u Ricoeura przez wiele etapów. Motorem jego działań był z jednej strony namysł nad historią pokantowskiej filozofii podmiotu, a z drugiej strony – jak była mowa – pochylenie się nad fenomenem zła, filozoficznie obecnym w późnej filozofii Kanta, ale także wewnątrz francuskiej filozofii refleksji rodem z Maine’a de Birana. Z obu tych nurtów wyłoniła się Ricoeurowska filozofia podmiotu woli, a także filozofia symbolu, której Ricoeur jest wielkim odnowicielem. Przypomnijmy tu w skrócie jeden z punktów wyjścia myśli filozofa: jego interpretację filozofii pokartezjańskiej.

Kartezjusz odkrywa, owszem, niepowątpiewalność *istnienia* myślącego podmiotu – *ego cogito* – ale już nie to, kim (czy czym) to *cogito* jest; prawdzie istnienia świadomości nie odpowiada jakakolwiek prawda o człowieku z tą świadomością nieuchronnie związanym. Człowiek kartezjański jest pusty i odziedziczona metafizyka człowieka nie może się oprzeć złowrogiej hipotezie kartezjańskiego zwodziciela. Filozofia rusza więc na poszukiwanie żywej ludzkiej podmiotowości. Droga wiedzie oczywiście przez Kanta, u którego rozumny kartezjański podmiot okazuje się jednocześnie siedliskiem zakłamania hierarchii zasad i w ten sposób bezzasadności „radykalnego zła”. Od Kanta rozum jest definitywnie rozkazodawcą i poniekąd partnerem dla – tak już ważnej u Kartezjusza – wolności, która u Hegla wciela się w rozum i jawi się jako motor dziejów wyzwania się z alienacji, z zagubienia w inności, w której podmiot traci siebie. Rozum u Hegla zostaje poddany ruchowi historii, który triumfuje nad innością, gubiąc jednak po drodze cały dramatyzm realnego zła. Filozofia rozumu nie zastąpi jednak filozofii wolności, w której ostatecznie rozgrywa się dramat zła i dobra.

Ricoeur tropi zatem nowoczesne próby filozoficznego radzenia sobie z podmiotem, na razie wciąż poprzez rozumność. Zwraca się w kierunku fenomenologii, zwłaszcza ku Husserlowi, którego wprowadził jako tłumacz *Idei I* na rynek francuski. Fenomenologia Husserla wydaje się panować intelektualnie nad rzeczywistością, której sensy konstytuuje podmiot transcendentalny. Lecz sensy te odnoszą się do rzeczywistości ujętej *przedmiotowo*, której wymyka się sfera tego, co bardziej pierwotne – *Lebensweltu*, życia podmiotu zanurzonego

w świecie. Sferę tę Ricoeur analizuje poprzez Heideggera z *Bycia i czasu* i odkrywa wraz z nim – a jeszcze bardziej wraz z Gabrielem Marcellem, za którego ucznia Ricoeur się uważał – sferę pierwotnej partycypacji, *uczestnictwa* w świecie, poniżej sfery racjonalnej obiektywizacji. Tę to sferę Ricoeur nazywa teraz dziedziną „manifestacji” i prawdy jako manifestacji, która nie daje się zredukować do obiektywnej prawdy jako adekwacji myśli i rzeczy. Ten rodzaj prawdy świadczy o pierwotnej *zależności* człowieka od tego, co nim nie jest. Píše Ricoeur: „Zdobycie nowego pojęcia prawdy jako *manifestacji* – i w tym sensie jako objawienia – kieruje rozpoznaniem prawdziwej zależności człowieka, która nie jest bynajmniej synonimem heteronomii”<sup>1</sup>. Oznacza to koniec prymatu podmiotu jako intelektualnego pana rzeczywistości i jej rozumienia.

## WYMIARY OBJAWIENIA JAKO MANIFESTACJI

Manifestacja staje się teraz terenem możliwej hermeneutyki, która musi ją odcyfrowywać poprzez *znaki*. Lecz tak rozumiana manifestacja uzyskuje od razu dwojaki sens.

- 1) Manifestacja jako właśnie opisana sfera pierwotnej przynależności, pierwotne jawienie się rzeczy w ludzkim świecie, poniżej poziomu jakiegokolwiek obiektywizacji. Sfera, która poszukuje sensu w tym, co jawi się bezpośrednio i co ma charakter *przedjęzykowy*. Artykulacja tej sfery ma charakter egzystencjalny – w szerokim tego słowa znaczeniu – i wcale nie musi nosić piętna religijnego.
- 2) Tak rozumiana manifestacja wyraża się jednak przede wszystkim w postaci symboli, mitów – całej „poetyki”, w której centrum jawi się Sacrum. Sacrum jest zatem ośrodkiem manifestacji w drugim znaczeniu: sakralnej wizji świata. W wizji tej to sama natura przemawia *bezpośrednią* obecnością boskości w świecie. Kluczowe jest to, że język jako słowo nie ma dla tej manifestacji pierwszeństwa, a nawet symbolizm pozajęzykowy nie jest tu pierwszy, dlatego musi być nazwany „symbolizmem związanym”, związanym przez naturę. „Symbole przedostają się do mowy w tej mierze, w jakiej elementy świata same stają

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *L'herméneutique de l'idée de la Révélation* [w:] tegoż, *La révélation*, Bruxelles 1977, s. 37.

się przejrzyste, w jakiej więc przeziara przez nie coś transcendentnego. Ta zależność symbolizmu, to jego «związanie» stanowi o różnicy między symbolizmem a metaforą<sup>2</sup>. I dalej: „Gdy mówię o zależności symbolizmu, mam na myśli to, że symbolizm znaczy tylko tyle, ile znaczą wartości sakralne samych elementów [...]. Sacrum natury *ukazuje się – wypowiadając się* symbolicznie. Ukazanie leży u podstaw wypowiedzania a nie odwrotnie. Świętość jest albo czymś bezpośrednio, albo nie ma jej wcale”<sup>3</sup>.

We wspaniałym eseju *Manifestacja i proklamacja (Manifestation et proclamation)*, do którego nawiązuje niniejszy tekst, Ricoeur wymienia parę cech objawienia jako manifestacji, zgodnie z badaniami Rudolfa Otto czy Mircei Eliadego. A więc po pierwsze, jest to element *numinosum*, tego, co przerażające (*tremendum*) i fascynujące (*fascinosum*), który „jest czymś wcześniejszym od mowy i jest wątpliwe, by przeistoczył się w nią całkowicie”. Jego istotą jest moc, skuteczność<sup>4</sup>. Po drugie, są to „hierofanie”, czyli sposoby objawiania się Sacrum, które mają swoją formę i artykulację, lecz w których „Słowu nie przyznaje się żadnych przywilejów”<sup>5</sup>. Po trzecie w manifestacji jawi się ścisły związek symbolizmu sakralnego i obrzędu: „Widzieć świat świętym to równocześnie czynić go świętym i uświęcać go”<sup>6</sup>. Pod tym względem „Funkcją mitu jest ustalenie paradygmatów obrzędowych uświęcających czynności”<sup>7</sup>. Wreszcie symbole „mówią” coś o boskości, zarówno w wymiarze transcendentnym, jak i immanentnym.

I tak figura nieba wspiera symbolikę Najwyższego, w ogólności zaś bóstw transcendentnych. Z owym obrazem nieba wiążą się obrazy wspinaczki, góry lub drabiny, lotu i lewitacji [...]. Z kolei symbolizm ten odnosi się na odwrót do bóstw immanentnych, które ujawniają się szczególnie w hierofaniach związanych z życiem. Symbolizm ten osłabia poniekąd nieprzystępność Najwyższego [...]. Nigdzie tak dobrze jak tu nie potwierdza się istnienie ścisłych związków między sacrum a siłami natury. Nigdzie indziej również tak dobrze jak tu nie widać owego punktu, w którym dochodzi do zerwania z wszelką teologią słowa zwalczającą naturalne sacrum<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Objawienie a powiadamianie*, przeł. J. Godzimirski [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 363.

<sup>3</sup> Tamże, s. 364.

<sup>4</sup> Tamże, s. 358.

<sup>5</sup> Tamże, s. 359.

<sup>6</sup> Tamże, s. 360.

<sup>7</sup> Tamże, s. 361.

<sup>8</sup> Tamże, s. 361–362.

Symbol jest jednak *znaczący*; charakteryzuje się podwójną intencjonalnością: dosłowną (np. plama) i drugą, która nakłada się na pierwszą; w wypadku plamy jako obrazu zła i grzechu „wskazuje poprzez brud fizyczny pewną sytuację człowieka w obrębie sacrum [...]”; sens dosłowny i widoczny wskazuje więc poza sobą coś, co jest *jakby* plamą”. Ta funkcja symbolu przesądza o jego *nieprzejrzystości*. „Nieprzejrzystość ta stanowi o głębi symbolu, głębi nieprzebranej”<sup>9</sup>. Lecz

W odróżnieniu od porównania dokonywanego od zewnątrz symbol stanowi sam ruch sensu pierwotnego pozwalający nam uczestniczyć w sensie ukrytym, a tym samym przyswoić sobie rzecz symbolizowaną, tak iż nie musimy już ogarniać podobieństwa rozumem<sup>10</sup>.

Dlatego jednak symbol domaga się hermeneutyki.

## IDEA PROKLAMACJI JAKO TEKSTU

Zanim przejdziemy do drugiej postaci objawienia, biblijnego objawienia przez *słowo*, które jest w zasadzie całkowicie niezależne od manifestacji sakralnej, zatrzymajmy się chwilę na tak oczywistej roli słowa jako takiego w hermeneutycznej filozofii Ricoeura. Jeżeli obiektem filozoficznej troski jest u niego sfera manifestacji w szerokim sensie, to eksploatacja tej sfery musi spoczywać na rozumiejącym, słownym rozszyfrowywaniu najpierw struktury symboli (i różnicy między symbolem a mitem i alegorią), następnie na badaniu sfery, w której manifestacja obleka się sama w słowo, zarysowując to, co Ricoeur nazywa *wymiarem poetyckim* objawienia słownego. Dlaczego poetyckim? Gdyż objawienie słowne zwraca się do wyobraźni – w szerokim sensie – człowieka, aby dzięki objawieniu przemienił się w „nowy byt”, aby żył „nowym byciem”. Objawienie biblijne mówi bowiem o naszych możliwościach, otwiera przed nami świat, który – zanim przemieni się w świat ustalonych religijnych znaczeń i odpowiadających im praktycznych decyzji – stanowi pewną propozycję adresującą się do szczególnego rozumienia, które – jak sugeruje Heidegger w *Bycie i czasie* – pozwala nam „projektować” inne niż codzienne wymiary naszego świata: „Dla Heideggera rozumienie jest biegunowo przeciwne *znajdowaniu się w położeniu* [czyli tym, co już zastane – K. T.], o tyle, o ile *rozumienie* zwraca się do naszych najbardziej własnych możli-

<sup>9</sup> P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, przeł. S. Cichowicz [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 62–63.

<sup>10</sup> Tamże, s. 63.



wości i odczytuje je w sytuacji, która sama nie może być projektowana, gdyż już jesteśmy w nią wrzuceni”<sup>11</sup>. Lecz jeśli propozycja „nowego bytu” ma być do nas skierowana, musi się to dokonać nie tylko poprzez słowo, które jest ulotne, ale także poprzez *tekst*. Hermeneutyka Ricoeura jest hermeneutyką *tekstu* biblijnego.

W ten sposób stykamy się z problematyką pisma i jego stosunku do mowy. Nie wchodząc w szczegóły tego skomplikowanego zagadnienia, wielokrotnie przez Ricoeura poruszanego, powiedzmy od razu, jak pismo ma się do możliwego objawienia. Ricoeur mówi tu o trzech „przygotowujących pojęciach” (*concepts préparatoires*). Pierwszym z nich jest samo *pismo* jako specyficzny stosunek do rzeczy, o których pismo traktuje: pismo jest intencjonalne, traktuje o czymś zgodnie z formułą: „ktoś mówi coś o czymś – według wspólnych reguł – do kogoś innego”<sup>12</sup>. Tym, co wyróżnia pismo, jest fakt, że odrywa się ono od indywidualnej intencji autora i wchodzi w przestrzeń intersubiektywną o nieograniczonym zasięgu przestrzennym i czasowym. *Drugie* przygotowujące pojęcie to pojęcie *dzieła*. Dzieło oznacza każdorazowe ustrukturywanie według jakiegoś gatunku literackiego: narracji, fikcji, eseju itp. Wreszcie *trzecie* i najważniejsze pojęcie to *świat tekstu*. Świat tekstu to to, o czym tekst mówi, „referencja” tekstu. Nie jest to ani intencja, ani struktura, ani to, *co* się mówi, ale lecz to, *o czym* się mówi. Oto *przedmiot* – wyraźne dziedzictwo fenomenologii Husserla – hermeneutyki<sup>13</sup>. Na bazie tych trzech pojęć Ricoeur dokonuje analizy objawiającej funkcji dyskursu poetyckiego w sensie, o jakim była mowa. Ów dyskurs zawiesza funkcję deskryptywną dotyczącą poznania rzeczy, funkcję, która należy do pojęcia prawdy jako adekwacji, gdyż odnosi się nie do rzeczy, lecz do sfery uczestnictwa. W tym sensie „jedynie język poetycki przywraca naszą przynależność do porządku rzeczy, który poprzedza naszą zdolność do przeciwstawienia sobie rzeczy jako przedmiotów wobec podmiotu”. Język poetycki uwalnia referencję metaforyczną, która nie mówi „*czym* są rzeczy, lecz *jako* co je widzimy”<sup>14</sup>. Metafora – oto narzędzie dyskursu poetyckiego, które odpowiada zdolności symbolizacji obecnej na poziomie manifestacji pozasłownej.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna* [w:] tegoż, *Nazwać Boga*, przeł. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, s. 5–56 (z: *Du texte à l'action*, Paris, rozdz. III: *L'être nouveau et la chose du texte*).

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Ecrits et conférences 2*, Paris 2010, s. 36.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *L'herméneutique de l'idée de la Révélation*, dz. cyt., s. 38–39.

<sup>14</sup> Tamże, s. 40.

Otóż ten wymiar poetycki „kryje w sobie wymiar objawienia nie w sensie religijnym, teistycznym, biblijnym tego słowa – lecz w sensie zdolnym do współbrzmienia z jednym czy drugim aspektem objawienia biblijnego”<sup>15</sup>. Jest tak dlatego, że manifestacja w pierwszym znaczeniu – ów wymiar naszej pierwotnej przynależności – *wyraża się w sposób poetycki „pozwalając być rzeczom”* w postaci „propozycji takiego świata, który mógłbym zamieszkiwać, projektując moje najbardziej własne możliwości”<sup>16</sup>. Poezja zawarta w dziełach objawia, manifestuje, dzięki światu tekstu, który „obalając odniesienie do przedmiotów naszej manipulacji, pozwala ujawnić się światu naszego zakorzenienia”<sup>17</sup>. A świat ten może odsyłać dalej, ku Transcendencji.

### OBJAWIENIE JAKO PROKLAMACJA

Znaną tezę Ricoeura jest to, że dyskurs objawienia biblijnego jest *polifoniczny*, wielogłosowy i że te głosy nie są do siebie sprowadzalne. Jakież to głosy? Przede wszystkim dyskurs *profetyczny*, prorocki, który narzuca się jako pierwszy, ponieważ objawienie kojarzy się z bezpośrednią inspiracją; profetyzm wydaje się odsłaniać sekrety Boga, Jego zamiary wobec świata, zwłaszcza te, które mówią o sądzie nad światem w „ostatecznych czasach”. Kolejny dyskurs, *narracyjny*, ukazuje Boga jako działającego w dziejach. Dyskurs ten opowiada o zdarzeniach, od wyprowadzenia z Egiptu przez namaszczenie Dawida aż po zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego. Wydarzenia jawią się jako działania samego Boga, działania, które fundują opartą na nich opowieść, ale się do niej *de iure* nie sprowadzają. Wydarzenia zmuszają do pytania o ich Sprawcę, sprawcę realnej, a nie fikcyjnej historii, czegoś, co nosi piętno rzeczywistości. W tym punkcie – pisze Ricoeur – rodzi się napięcie między cudami Boga, które każą myśleć o Opatrzności, a dyskursem prorockim, który nieustannie mówi o zagrożeniach, o niepewności jutra, będącego przecież także w ręku ludzkiej wolności, i wydaje się prowokować odpowiedź Boga na niewierność narodu wybranego. Właśnie ze względu na ludzką wolność – wydaje się mówić Ricoeur – nie może być tu mowy o spokojnej syntezie boskiego i ludzkiego, a takie objawienie uniemożliwia dialektyczną syntezę w stylu Hegłowskim. Następny dyskurs – dyskurs *Tory*, czyli prawa moralnego, jest chyba najbardziej złożony i dialektyczny w głębszym niż Heglow-

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 41.

<sup>17</sup> Tamże, s. 42.

ski sensie. Mówi on o przykazaniach („nie będziesz”) w kontekście *wybrania*, uniemożliwiającym tu rozstrzygnięcie sporu między heteronomią a autonomią, której żąda np. dyskurs Kantowski. Ricoeur wymiar etyczny objawienia widzi w trzech aspektach. Po pierwsze, w aspekcie *przymierza*, które umieszcza Prawo wewnątrz szerszego, zbawczego kontekstu. Po drugie, wewnątrz relacji *personalnych*, które poniekąd indywidualizują wymiar etyczny, nie pozwalając się sprowadzić do legalizmu czy świeckiej sprawiedliwości. Po trzecie i najważniejsze, etyka Biblii jest dynamiczna, ponieważ czynnik personalny wewnątrz przymierza steruje dziejowością samej etyki, prowadząc ją coraz bardziej w kierunku wymogu etycznej *świętości*, nieodłącznej od miłości i miłosierdzia. W tym sensie objawienie biblijne „orientuje historię praktyki i rodzi dynamikę instytucji”<sup>18</sup>. Kolejny dyskurs, dyskurs *mądrości*, ksiąg mądrościowych czy Księgi Hioba, zajmuje się namysłem nad metafizyczną stroną ludzkiej egzystencji, jej nędzą w obliczu niepojętości Boga. Księgi mądrościowe są *par excellence* uniwersalizujące, ponad czy poniżej idei *wybrania* narodu żydowskiego, wewnątrz fundamentalnej egzystencjalnej sytuacji człowieka. „Dzięki temu mądrość spełnia jedną z fundamentalnych funkcji religii, którą jest związanie *ethosu i kosmosu*, porządku działania i porządku świata”<sup>19</sup>. W tym dyskursie uprzywilejowane miejsce przypada tej wielkiej medytacji nad sensem ludzkiej egzystencji w obliczu zła, jaką jest Księga Hioba. Księga ta otwiera – ponad doświadczeniem irracjonalności ludzkiego cierpienia, które ma się nijak do winy lub niewinności – wymiar nadziei „pomimo wszystko”, która wciąż jeszcze porusza się w obrębie mądrości mówiącej o niepojętym, sekretnym planie boskiego sensu. Biblijna mądrość – ta uwaga wydaje mi się szczególnie ważna – głosi postawę kontemplacji i pokory poza konfliktem autonomia–heteronomia i poza przeciwieństwem lokalno-dziejowego i uniwersalnego. Wreszcie dyskurs *hymnu*, wielbienia, dziękczynienia i modlitwy. Ricoeur uznając za filozofiami dialogu wagę wymiaru dialogicznego, nie zgadza się na zredukowanie do niego objawienia – gdyż np. narracja biblijna musi mówić o Bogu w modus „On”. Pisze natomiast, że w hymnie wyraża się nowa „kultura uczucia”: „Objawienie jest formowaniem [przez słowo] uczucia, które przekracza zwykłe modalności ludzkiego uczucia”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 25.

<sup>19</sup> Tamże, s. 26.

<sup>20</sup> Tamże, s. 30.

W tak rozumianym wielorakim, polifonicznym objawieniu przejawia się i oznacza siebie ostateczny *referens* wszystkich tych dyskursów: Bóg. Każdy z tych dyskursów przefiltrowuje Go inaczej, poniżej poziomu ściśle teologicznego, zwłaszcza ontoteologicznego. „Słowo «Bóg» wydaje się należeć najpierw do wyrazów preteologicznych wiary. Bóg jest tym, który jest głoszony, wzywany, zapytywany, błagany, dziękowany”<sup>21</sup>. Inaczej mówiąc, „«Bóg» jako punkt odniesienia krąży między prorocstwem, narracją, przepisami, mądrością, psalmami, koordynując te różne i cząstkowe dyskursy, dając im punkt wyjścia, wskaźnik niekompletności”<sup>22</sup>. Gdyż imię Boga, które pada w Księdze Wyjścia 3,14, jest imieniem *nienazywalnym*, imieniem-sekretem, w którym Bóg tyleż się ujawnia, co skrywa. Dlatego, jak pisze Ricoeur, „idea *sekretu* jest jego [objawienia – K.T.] ideą graniczną. Idea objawienia jest ideą o podwójnej twarzy. Bóg, który się ujawnia, jest Bogiem ukrytym, do którego przynależą rzeczy ukryte”<sup>23</sup>. W Nowym Testamencie idea Królestwa Bożego daje się przybliżyć przez przypowieści, paradoksy, hiperbole mów Chrystusa, tę „dziwność”, która rozbijają codzienność w inny wszakże sposób, niż czynią to archaiczne przejawy sacrum. „*Wyjątkowość w zwykłości*, oto logika sensu w przypowieści [...]”. „Z tego względu wyrażenie „Królestwo Boże” może być rozumiane jako *wskaźnik*, który zaznaczają wyrażenia graniczne skierowane ku doświadczeniu granicznym”. Gdyż „mowa religijna korzysta z wyrażeń granicznych jedynie dla otwarcia naszych doświadczeń jako doświadczeń, dla popchnięcia ich ku doświadczeniom granicznym”<sup>24</sup>. Doświadczenia te – sugeruje Ricoeur – mogą być dane jedynie na kanwie „manifestacji” w pierwszym znaczeniu, czyli świata uczestnictwa, do którego przynależymy, a nie w wymiarze myśli naukowej, a nawet spekulatywnej teologii. Nie ma tu wiedzy, jest świat wiary, lecz wiary „pouczonej” przez świat tekstów biblijnych. Dlatego z pewnością nie ma też wiary biblijnej poza słowem.

Czy to jednak oznacza, że poza tekstami nie ma możliwości bezpośredniego dotknięcia tego, o czym objawienie mówi? I co ze sferą sakralnej manifestacji?

<sup>21</sup> Tamże, s. 35.

<sup>22</sup> Tamże, s. 42.

<sup>23</sup> Tamże, s. 33.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Objawienie a powiadamanie*, dz. cyt., s. 372–373.

## HERMENEUTYKA ŚWIADECTWA, CZYLI DOTKNIĘCIE BEZPOŚREDNIOŚCI

Kluczową stroną i przeznaczeniem objawienia jest możliwość jego *przyswojenia* przez człowieka tak, aby mógł on stać się „nowym człowiekiem”. Człowiek – Ja – *może* to czynić. Dlaczego jednak miałby to robić? Dotykamy tu rozległego pola Ricoeurowskiej antropologii, której nie sposób tu omówić. Wspomnimy jedynie krótko o hermeneutyce świadectwa, której Ricoeur dokonuje na kanwie „Pragnienia Boga” oraz „Eseju o Złu” Jeana Naberta<sup>25</sup>.

Człowiek jest „pragnieniem bycia”, pisze Ricoeur za Nabertem i tradycją filozofii refleksji. U Naberta podmiot odsłania siebie bynajmniej nie w pewności istnienia myśli, ale w „egzystencjalnym” rozszczepieniu danym w „afirmacji pierwotnej”. Podmiot afirmuje siebie, ale jako zdwojonego na ułomną empiryczną faktyczność i irrealne „Ja czyste” – pragnienie doskonałości, pragnienie Absolutu. Pojęcie Absolutu pojawia się u Ricoeura wyłącznie na kanwie tekstów Naberta. Jest tak dlatego, że Absolut u Naberta nie jest bynajmniej metafizyczny, lecz immanentnie etyczny, jednakże w sposób, który uniemożliwia proste utożsamienie Ja z Absolutem. Nabertowski podmiot prowadzony przez to, co z kolei Maurice Blondel nazywał „wolą chcącą”, pracuje na rzecz doskonałości, tworząc w sobie i wokół siebie kulturę, wyrażając się w aktach, dziełach, spragniony nie tyle nieskończoności jako takiej, ile doskonałości aksjologicznej i etycznej. Zakłada to ostatecznie ideę Boga, lecz nie Boga jako Bytu, a Boga jako Absolutu świętości. Bóg jest jednak niedosiężny, irrealny, a przecież upragniony – tym bardziej im dotkliwiej podmiot rozpoznaje w sobie i poza sobą zło jako „nieusprawiedliwalne”, irracjonalne i monstrualne. W podmiocie rodzi się *oczekiwanie* na potwierdzenie Absolutu, czyli na absolutnych świadków Absolutu; zwłaszcza na takiego, który mógłby *zrównoważyć* zło i wziąć je na siebie. Tylko absolutny świadek Absolutu może być – w wierze zapośredniczonej w „łańcuchu świadków”, ale i w *bezpośrednim* doświadczeniu – dotknięciem najgłębszego sensu objawienia. Bowiernie tylko dotknięcie przez *rzeczywistość* może przekształcać podmiot w „nowy byt” – nie może tego dokonać nawet najbardziej wzniosła idea. Lecz trzeba mieć ku temu widzące oczy, przygotowane przez posłuszeństwo pragnieniu Absolutu i pracę na jego rzecz. Inaczej mówiąc, świadectwu zewnętrznemu musi towarzyszyć rodzaj świadectwa

<sup>25</sup> J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1966 i tenże, *Essai sur le Mal*, Paris 1955.

wewnętrzny. Ricoeur mówi tu o pracy nad wewnętrznym „ogłoce-  
niem” ze swojego zła i ograniczoności, a także pretensji do całkowitej  
autonomii. Problematyka świadka to bowiem dla filozofa problem  
możliwości uznania rzeczywistości Absolutu w historii, której nie  
mógł zaakceptować ani Jaspers, ani Hegel; a przede wszystkim – raz  
jeszcze – uznania niesamowystarczalności podmiotu, jego zależności  
od niedysponowalnej Inności.

Rozpoznanie świadka jako świadka – to oczywiście objawienie  
*par excellence*. Dyskursy objawienia nie są więc też samowystarczalne  
– przygotowują one jakąś postać *bezpośredniego spotkania* – ten  
termin jest tu chyba niezbędny. Jest to spotkania zbawiające, które ma  
prowadzić do nawrócenia, wiary, osobistego przyłgnięcia. Lecz przy-  
gotowuje je wewnętrzny bezpośredni proces pracy nad „wysiłkiem ist-  
nienia”, który także może być pozasłowny. Nigdzie lepiej nie widać  
pośredniczącego sensu objawienia jako proklamacji. A jednak poetyka  
objawienia zwraca się istotnie do wyobraźni, zanim nie pobudzi wiary.  
I pośrednictwo słowa jest tu rzeczywiście niezbędne.

Czy nie dałoby się jednak odnaleźć bezpośredniości, także dziś,  
z kolei w żywole manifestacji przedślownej? Ricoeur pisze pięknie  
o przeżywaniu sacrum w życiu, w którym na pozór sfera sakralna jest  
całkowicie zdezaktualizowana, a nie tylko zagrożona.

Budować... mieszkać... Czy takie akty mogą być całkowicie zdesakralizowane nie  
tracąc jakiegokolwiek znaczenia? Czyż można zniszczyć symbolikę progu, drzwi, pale-  
niska i wszystkie rytuały wejścia i goszczenia? Czy można całkowicie odrzec z sakral-  
ności narodziny – przyjście na świat, i śmierć – odejście do miejsca spoczynku? Czyż  
można usunąć z nich wszelki rytuał przejścia nie sprowadzając całkowicie człowieka  
do roli narzędzia, nie narażając go na manipulację, która zakończy się likwidacją od-  
padków? Czy można odrzucić wszystkie inne obrzędy inicjacyjne, bez których „prze-  
jście” życia stałoby się po prostu nic nie znaczącym ciągiem przemian?<sup>26</sup>

I dalej:

Czyż słowo, które jest do nas skierowane, my zaś raczej w nim się nie wypowiada-  
my, słowo, które nas stanowi, [...] raczej nie potwierdza sacrum, miast mu zaprzeczać?  
I to jest prawdą, jest nią tak dalece, że słuchanie słowa nie jest możliwe bez przemiany  
wartości *tremendum* i *fascinosum* w posłuszeństwo i żarliwość. *Ze swej strony nie poj-  
muję postawy religijnej, która nie bierze się nade wszystko z „uczucia absolutnej zależ-  
ności”*. *Czyż nie to określa właśnie stosunek człowieka do sacrum, sacrum przemienio-  
nego w elementy słowne i w ten sposób potwierzonego zarówno, jak zniesionego?*<sup>27</sup>

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Objawianie a powiadanie*, dz. cyt., s. 377.

<sup>27</sup> Tamże, s. 378, podkr. K. T.

Co to wszystko oznacza? Zapewne najpierw to, że odpowiedź na problem zła pada z wnętrza dyskursów biblijnych. Lecz dyskurs biblijny zakłada to, co przeddyskursywne, które go w pewien sposób zagarnia: z jednej strony sacrum w świecie, z drugiej podmiot ogarnięty potęgą tego sacrum, która współbrzmi z niezwalczonym „pragnieniem bycia”. Pragnienie to domaga się spełnienia, które wobec fenomenu zła może jednak przyjść jedynie spoza podmiotu, od zbawiającej świętości, która o samej sobie daje świadectwo. W ten sposób słowo – zarówno słowo Biblii, jak i jej hermeneutyki, jakkolwiek byłaby niezbędna – musi się w pewien sposób „ogłocić”, gdyż wskazuje *poza siebie* na bezpośredniość doświadczenia, przeżycia, spotkania, z którego wychodzi i w które wpada z powrotem. Można by powiedzieć, że doświadczenie wypływa z samej „mowy bytu”, wobec której – jak to Ricoeur pisze gdzie indziej – przystoi raczej milczenie niż mówienie<sup>28</sup>. Hermeneutyka ma więc granicę; tą granicą jest z punktu widzenia rozumienia sekret, *tajemnica* niepozbawiona przeciwieństwa sensu! – jak *Nienazywalny Bóg z Księgi Wyjścia* – w której żadna praca pojęciowa i słowna już nie wystarczy, chociaż ta tajemnica chce być wyrażona i wypowiedziana. Rozumienie szuka wiary w sensie bezpośredniego obcowania ze świętością Absolutu, daną zarówno przez słowo, jak przez mowę świata, na którą nie powinniśmy być głusi.

MANIFESTATION AND PROCLAMATION.  
PAUL RICOEUR'S PHILOSOPHY OF REVELATION

Summary

The article is about the notion of revelation in Paul Ricoeur's philosophy. This issue results from considering many factors: the end of modern subjectivity, the role of language in human experience, the phenomenon of evil. The problem of evil is crucial for Ricoeur: how is one to speak about evil in the language of autonomous philosophy? That is why Ricoeur emphasizes the hermeneutics of double revelation: the “manifestation” of the Sacred in the world studied by the great thinkers like Otto, Eliade, and van der Leuw – and the “proclamation” of the divine word in the scriptural tradition of the Old and the New Testament. Ricoeur tries to show that these two modes of revelation are not incompatible, but in fact complement one another. However, he never abandons the strictly philosophical, though post-enlightenment perspective.

*Karol Tarnowski*

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, dz. cyt., s. 352.



## KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

### O TYM, CO PRE-SEMANTYCZNE

W niniejszym artykule chciałbym zapytać o relację zachodzącą pomiędzy procesem samopoznania a tym obszarem, który Ricoeur nazywa pre-semantycznością. Nie będę jednak podejmował problematyki pre-semantyczności, by tak rzec, wprost. Zakładany przeze mnie związek pre-semantyczności z kwestią poznania samego siebie skłania mnie do podjęcia najpierw wielkiego wyzwania zawartego w pytaniu o to, kim jestem.

Γνῶθι σεαυτόν – poznaj samego siebie – to według określenia Michela Foucaulta „formuła założycielska”<sup>1</sup> zachodniej filozofii podmiotu w jego stosunku do prawdy. Hermeneutyka Paula Ricoeura pozostaje wierna sentencji umieszczonej na frontonie apollinińskiej świątyni, a miarą tej wierności są wyzwania, z jakimi chce się zmierzyć. Podejmując delficki imperatyw, filozofia Ricoeura stała się istotnym ogniwem łańcucha wielkich filozofii podmiotu (sokratycznej, augustyńskiej, kartezjańskiej itd.); tego łańcucha, w którym każde kolejne ogniwo, interpretując na nowo poprzednie<sup>2</sup>, podejmuje dyskusję z konkretnymi wyzwaniami „swojego” czasu.

Jakie jest więc to fundamentalne wyzwanie, przed którym staje Ricoeurowska filozofia podmiotu poszukująca odpowiedzi na pytanie: „kim jestem”? Jego diagnoza jest, jak wiadomo, następująca: po kartezjańskim „zwątpieniu w rzeczy przyszło zwątpienie w świado-

<sup>1</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012, s. 23.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, przeł. E. Bieńkowska [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 245.

mość”<sup>3</sup>. Wyzwaniem dla myślenia poszukującego prawdy o człowieku stała się, przenikająca współczesną antropologię, teza kwestionująca świadomość jako jedyne źródło sensu/znaczenia. W spadku po Marksie, Nietzsche i Freudzie otrzymaliśmy ateistyczną niewiarę w Boga zdolnego do stworzenia jakiegoś porządku znaczeń; znaczeń, które człowiek mógłby odkrywać/rozpoznawać w świecie, w historii, czy też w samym sobie (to, co nie istnieje, nie może tworzyć żadnych znaczeń). Ale dla Ricoeura to nie ateizm wielkich mistrzów podejrzeń jest największym wyzwaniem, ale jest nim przede wszystkim podzielane przez nich przekonanie, że źródło możliwych znaczeń (efektów znaczeniowych) leży poza świadomością, że znaczenie nie rodzi się wyłącznie w „obszarze” świadomego podmiotu. Świadomość jest wprawdzie jedynym miejscem ujawniania się znaczeń, ale nie jest ich jedynym źródłem. Innymi słowy, wyzwaniem dla Ricoeura staje się antyfenomenologiczny duch filozofii podejrzliwości, która atakuje fenomenologiczne pojmowanie świadomości za to, że redukując byt do sensu bytu, jednocześnie zredukowała podmiot do bezpośredniej świadomości sensu; „sens i świadomość sensu nie zbiegają się ze sobą”<sup>4</sup>. Szkoła podejrzeń uznaje, że konstytucja sensu jest procesem, w którym dochodzą do głosu ukryte, nieuświadomione siły oddziałujące na świadomość; że „ogniskiem sensu nie jest «świadomość», lecz coś, co jest inne niż świadomość”<sup>5</sup>.

Ale jeśli przeżycia bezpośrednio dane świadomości są symptomem/przejawem czegoś innego, jakiegoś innego ukrytego dla świadomości „obszaru”, w którego obrębie konstytuuje się znaczenie, to z konieczności trzeba uznać, iż to, co się świadomości jawi, nie jest takie, jakie się jawi. Wyprowadzenie źródła znaczenia poza świadomość pozwala potraktować „świadomość w całości jako świadomość «falszywą»”<sup>6</sup>. Naiwna wiara, że „jestem taki, jakim siebie postrzegam”<sup>7</sup>, legła w gruzach. Bezpośrednia świadomość – owo „czujne ja, ja dbałe o własną obecność, zatroskane sobą i przywiązane do siebie”<sup>8</sup>, nie jest już siedliskiem apodyktycznej oczywistości, lecz ulega „nieświadomej» pracy

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 146.

<sup>4</sup> Tamże, s. 146.

<sup>5</sup> Tamże, s. 160.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 271.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja*, dz. cyt., s. 160.

szyfrowania”<sup>9</sup>. Proces rozszyfrowywania świadomości wymaga odpowiedniej metody – regresywnej interpretacji świadomości odsłaniającej genealogię jawnych treści świadomości. Metoda ta, pokazując związki świadomości z tym, co wcześniej było dla niej ukryte, pozwala na poszerzenie pola świadomości o nieuświadomione wcześniej „obszary”.

Innymi słowy, prawda o człowieku leży poza jego świadomością, „ustanowienie filozofii podmiotu jako filozofii świadomości nie jest już możliwe”<sup>10</sup>. Zakwestionowanie bezpośredniej świadomości nie pozostaje bez skutków dla podmiotu. Skoro świadomość nie jest „taka, jak się sobie ukazuje”, to również „podmiot nie jest taki, za jaki się go bierze”<sup>11</sup>. Lekcja mistrzów podejrzeń wzmocniona strukturalistyczną krytyką podmiotu nie zatrzymuje się na krytyce bezpośredniej świadomości podmiotu, ale przynosi ze sobą także groźbę „zniknięcia podmiotu”. Dla Nietzschego „ja myślę” jest wtórne w stosunku do myślenia pozbawionego podmiotu myślenia; „myślenie jest wzajemnym stosunkiem popędów”<sup>12</sup>. Strukturalistyczna krytyka podmiotu skłonna jest twierdzić, że wydarzenie mowy aktualizujące strukturę języka nie potrzebuje podmiotu – podmiot wyłania się z języka. Pierwszeństwo struktury języka oznacza, że *ego* jest wytworem mowy.

Oto wyzwanie, przed którym stoi filozofia wierna przesłaniu apolińskiej wyroczni – odkrywam, że nie jestem tym, za kogo się uważam, moja bezpośrednia świadomość nie daje mi odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Nie tylko nie wiem, kim jestem, ale także, nie wiem, czy jestem czymś więcej niż tylko wytworem języka, czymś więcej niż pianą na powierzchni wody, pod którą kłębią się pozostające w konflikcie siły, nad którymi nie potrafię zapanować. Ze spotkania z myślą antyfenomenologiczną „wychodzi *cogito* okaleczone, *cogito*, które siebie ustanawia, lecz które nie należy do siebie, *cogito*, które rozumie swą pierwotną prawdę jedynie w ramach i wskutek wyznania nieadekwatności, ułudy, zakłamania świadomości bezpośredniej”<sup>13</sup>.

Jak w świetle antyfenomenologicznego wyzwania możliwa jest odpowiedź na pytanie „kim jestem?”. Podjąć to wyzwanie, nie rezygnując z własnego fenomenologicznego nastawienia, to włączyć antyfenomenologiczną rewoltę w obręb własnej refleksji na sposób Hegłowskiego

<sup>9</sup> Tamże, s. 147.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, przeł. H. Igalson [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 240.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 43.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 251.

*Aufhebung*. Pytanie o poznanie samego siebie staje się więc pytaniem o to, jak możliwa jest fenomenologicznie nastawiona filozofia podmiotu, która zaakceptuje krytykę świadomości pojmowanej jako jedyne źródło znaczenia. Odpowiedź jest następująca: „trzeba poświęcić świadomość, aby odzyskać podmiot”<sup>14</sup>, a ceną, jaką trzeba za to zapłacić, jest modyfikacja fenomenologicznej redukcji. Jeśli podmiot ma wyjść obronną ręką z tego starcia z antyfenomenologicznymi koncepcjami znaczenia, to fenomenologiczna redukcja musi zostać przekształcona w taki sposób, aby możliwe było wyprowadzenie genezy znaczenia poza świadomość.

Redukcja fenomenologiczna, biorąc w nawias tzw. naturalne nastawienie i w efekcie redukując byt do sensu bytu, jednocześnie zredukowała podmiot do „czystej świadomości w jej absolutnym bycie”<sup>15</sup>, czyniąc ją jedynym źródłem sensu. W miejsce redukcji transcendentalnej Ricoeur proponuje redukcję (nazywam ją semantyczną), w której konstytucja sensu zostanie zastąpiona przez mowę, a absolutna świadomość przez podmiot „ustanowiony w bycie na poziomie popędów”<sup>16</sup>. Jak do tego dochodzi? Redukcja fenomenologiczna nie była dość radykalna. Redukcja semantyczna nie zatrzymuje się na absolutnej świadomości, owym *residuum* dla wszelkich możliwych znaczeń, ale podążając dalej, poszukuje warunków możliwości odnoszenia się do czegoś poprzez znaczenie, warunków możliwości funkcji symbolicznej. Innymi słowy, redukcja semantyczna pyta, jak w ogóle możliwe jest odnoszenie się do czegoś poprzez znaczenie. Aby jakiegokolwiek odnoszenie było możliwe, potrzebna jest różnica, odstęp zachodzący pomiędzy bytem, który jest oznaczany, a bytem (podmiotem), który nadaje znaczenie. Buber nazywał to pradystansem, a Sartre uwolnieniem się od lepkości bytu. Oto stanowisko Ricoeura w wielkim skądinąd sporze o pierwszeństwo pomiędzy mową a dystansowaniem: akt, w którym wyłania się podmiot, dystansując się wobec siebie i świata, poprzedza mowę. Redukcja semantyczna odkrywa „akt wycofania się, dystansu, stwarzający odstęp, dzięki któremu możliwy jest znak, oraz możliwość nawiązania z wszystkimi rzeczami relacji znaczącej, a nie tylko przyczynowej”<sup>17</sup>. Redukcja osiąga „początek życia znaczącego”<sup>18</sup> wtedy, gdy dociera do

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1975, ks. I, s. 152.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 274.

<sup>17</sup> Tamże, s. 271.

<sup>18</sup> Tamże, s. 267.

tej szczególnej szczeliny w łonie bytu, odstępu stanowiącego różnicę wewnątrz bytu, gdy, zgodnie z lekcją Hegla, rozpoznaje, że byt negując siebie, umożliwia zapośredniczone w znaku odnoszenie się do siebie jako do tego, co inne.

Obok negatywnego wymiaru redukcji semantycznej pojawia się wymiar pozytywny. „Transcendentalne wytworzenie różnicy”<sup>19</sup> umożliwia ukonstytuowanie się tego, który „refleksyjnie kieruje się ku temu co inne”<sup>20</sup>, jako podmiotu. Byt nadający znaczenie odkrywa, że jest centrum nadawania znaczeń, że jest różny od bytu, z którym wiąże go relacja znacząca. Ricoeur powie:

Redukcja jawi się raczej jako coś «transcendentalnego» wobec mowy, jako dana człowiekowi możliwość bycia czymś innym niż jedną spośród natur, możliwość odnoszenia się do rzeczywistości przez oznaczanie jej za pośrednictwem znaków<sup>21</sup>.

Dystans (różnica) i możliwość podmiotowego odnoszenia się do tego, co w akcie dystansowania zostało odsunięte, co uzyskało status bycia-naprzeciw, to ostatecznie dwa aspekty redukcji semantycznej. Możliwość odnoszenia się do bytu wskazuje na podmiot jako swój warunek. „Apodyktyczne jądro formuły «myślę» jest warunkiem transcendentalnym funkcji symbolicznej”<sup>22</sup>. Funkcja oznaczania domaga się podmiotu, który za pośrednictwem znaków ujawnia się jako wola mówienia, jako chęć pokazania/ukazania czegoś. *Ego* odnosząc się do świata, ujmując go w mowie, jednocześnie odnosi się do samego siebie, nosi w sobie możliwość „oznaczania samego siebie w instancji wypowiedzi”<sup>23</sup>. Dlatego „ukazanie się świata i ustanowienie *ego* są wzajemne i symetryczne”<sup>24</sup>. Ricoeur chce pokazać, że wbrew strukturalistom *ego* nie jest tu wytworem języka właśnie dlatego, że w intencji wypowiedzi ustanawia siebie jako źródło odniesienia, które potwierdza siebie jako *ja*, odnosząc się do świata, a zarazem odnosząc się do samego siebie. Mowa obdarzona jest odniesieniem i podmiotowością.

W ten sposób Ricoeur odzyskuje podmiot. I nie jest to podmiot zredukowany do świadomości nadającej sens, ale podmiot egzystujący, podmiot, którego „akt istnienia umieszczony jest na osi pragnie-

<sup>19</sup> Tamże, s. 268.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 173.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 266.

<sup>22</sup> Tamże, s. 271.

<sup>23</sup> Tamże, s. 269.

<sup>24</sup> Tamże.

nia<sup>25</sup>; odkrywający w sobie „modalności zakorzenienia i przynależności<sup>26</sup> do porządku, a może nieporządku pre-semantycznego. Podmiot, który wyłania się z redukcji semantycznej, to podmiot, który aby zaistnieć, afirmować siebie, w istnieniu wyraża siebie w mowie, to *ego*, które w wysiłku istnienia i pragnieniu bycia, „ustanawia siebie w pierwszej prawdzie: jestem, [...] poprzez dzieła, które dają świadectwo temu wysiłkowi i temu pragnieniu<sup>27</sup>. Zarazem redukcja semantyczna zakazuje nam powrotu do bezpośredniej świadomości, odsłania podmiot niezdolny do przyswojenia swej afirmacji istnienia „na krótkiej drodze świadomości<sup>28</sup>; przyswojenie „staje się możliwe na długiej drodze interpretacji znaków. [...] jest to refleksja konkretna, czyli *cogito* zapośredniczone przez całe uniwersum znaków<sup>28</sup>.”

Wniosek z naszych rozważań jest następujący: redukcja semantyczna odsłania rażący dystans pomiędzy pewnością, „że jestem, a otwartym pytaniem, jaki jestem<sup>29</sup>, dystans, który może zostać usunięty wyłącznie za sprawą przyswojenia, w długim procesie interpretacji, znaków rozsianych po ludzkich kulturach. Γνωθι σεαυτόν znaczy teraz: poznaj siebie w świadectwach własnej i cudzej afirmacji istnienia, poznaj siebie w wytworach ludzkiego ducha, które Hegel nazwał duchem obiektywnym (przedstawienia, działania, instytucje, pomniki kultury). Krótko mówiąc, podmiot skrył się za znakami, „rozumienie świata znaków jest środkiem do rozumienia siebie<sup>30</sup>.”

Takie rozstrzygnięcie otwiera właściwą perspektywę dla dalszych rozważań, zapowiadaną od samego początku, która zawiera się teraz w takim oto pytaniu: jakie miejsce w ramach Ricoeurowskiej hermeneutyki podmiotu, której żywiołem jest mowa, zajmuje to, co jest przed wszelką mową? To pytanie można wyrazić jeszcze w taki sposób: jeżeli, na skutek redukcji semantycznej, sens przedmiotowy zostaje zastąpiony przez noemat wysłowienia, bezpośrednia świadomość zostaje zredukowana do podmiotu ustanowionego na poziomie popędów, a dodatkowo dostęp do jakiejś prawdy o podmiocie jest możliwy tylko na długiej drodze analizy znaków, to jakie miejsce na tej drodze do poznania samego siebie zajmuje to, co pre-semantyczne (i gdzie go szukać)?

<sup>25</sup> Tamże, s. 274.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Nazwać Boga*, przeł. R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 67.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja*, dz. cyt., s. 154.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 273.

<sup>29</sup> Tamże, s. 252.

<sup>30</sup> Tamże, s. 273.

Powróćmy jeszcze raz do Husserla. Konstytucja sensu związana jest u niego z intencjonalnym aktem, w którym to, co samo w sobie „nie ma nic z intencjonalności”, staje się intencjonalnym przeżyciem<sup>31</sup>. To właśnie owo przejście od tego, co nieintencjonalne, do intencjonalnego przeżycia Husserl określa jako „nadawanie sensu (*sinngebend*)”, a to, co nieintencjonalne, nazywa datą hyletyczną (materiałową), zmysłowym materiałem. W efekcie fenomenologia Husserla zakłada „szczególną dwoistość i jedność zmysłowej  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  i intencjonalnej  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ ”<sup>32</sup>. Warto podkreślić, że aktywność świadomości konstytuującej sens jest, po pierwsze (jak u Kanta), mimowolna, a po drugie, połączona z odbiorczością danych zmysłowych i zarazem w jakimś zakresie „współ-określana” przez te dane. Dzieje fenomenologii w znaczącej części są dziejami sporu co do sposobu i zakresu tego współokreślania. Dane zmysłowe (hyletyczne) ze względu na ich uprzedniość względem konstytucji sensu możemy nazwać elementami pre-semantycznymi.

Co jednak dzieje się z pre-semantycznością, kiedy w ramach redukcji semantycznej konstytucja sensu zostaje sprowadzona do aktu mowy, a mowa staje się wyrazem wysiłku ustanawiania się podmiotu w bycie? Odpowiedzi należy szukać w sposobie, w jaki mowa zostaje powiązana z pragnieniem bycia i wysiłkiem istnienia. Schemat Husserlowskiej konstytucji sensu uznaje pre-semantyczne za to, co samo w sobie pozostaje na zewnątrz intencjonalnego pola świadomości podmiotu, co jest względem świadomości transcendentne. Jeśli jednak wraz z redukcją semantyczną konstytucja sensu została zastąpiona przez mowę pojmowaną jako wyraz wysiłku istnienia podmiotu pierwotnie ustanowionego w bycie na poziomie popędów, to następuje radykalne przesunięcie punktu ciężkości w poszukiwaniach tego, co pre-semantyczne. Redukcja semantyczna poszukuje tego, co jest przed wszelkim sensem i wszelką mową, w obszarze skrajnej immanencji podmiotu, poniżej poziomu bezpośredniej świadomości. Pre-semantyczne przychodzi nie tylko z zewnątrz, by dać się „pochwycić” przez konstytuującą sens absolutną świadomość, ale zarazem jest tym, w czym podmiot jest zakorzeniony, tym, co, by tak rzec, draży podmiot niejako od wewnątrz. Przystwojenie nie jest chłodnym oglądem, ale zmaganiem się podmiotu z samym sobą.

Przesunięcie punktu ciężkości z pre-semantyczności, która przychodzi ze świata, w stronę pre-semantyczności w człowieku, która

<sup>31</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>32</sup> Tamże, s. 270.



ujawnia się w sposobie, w jaki nadaje on znaczenie światu oraz same-mu sobie, wyraźnie widać tam, gdzie Ricoeur mówi o otwarciu świata poprzez tekst. Wraz z przejściem od mowy w stronę tekstu dokonuje się przejście od *Umwelt*, pojmowanego jako biegun naszych ostensywnych odniesień (referencji) do „rzeczywistości przedjęzykowej”<sup>33</sup>, do *Welt*, świata, który jest projektem naszego „bycia-w-świecie” (w sensie Heideggera), nową „formą życia” (w sensie Wittgensteina), jest efektem naszego nieostensywnego odnoszenia się do świata (referencji nieostensywnej). Miejsce świata zajmuje projekt świata. Zaryzykuję twierdzenie, że obecne w tekście ciążenie w stronę projektu bycia-w-świecie ujawnia się także w mowie. Nie ulega wątpliwości, że pośród trzech funkcji mowy: odniesienia do rzeczywistości, komunikowania się z innymi ludźmi, wyrażania samego siebie, „odniesienie jest podstawowym aspektem mowy”<sup>34</sup>. Ricoeur podkreśla, że referencja mowy ma charakter ostensywny, odnosi się do *Umwelt*. Ale wydaje się, że również do mowy przynależy wymiar referencji nieostensywnej, moc otwierania nowych światów, projektowania i odsłaniania nowych sposobów bycia w świecie. Nie będę tego wątku szerzej rozwijał. Nadmienię tylko, że wskazuje na to, występujący w badaniach Ricoeura, związek między interpretacją obecnej w mowie metafory, która jest dla niego „nowością semantyczną” zawierającą w sobie „moc pouczenia i oświecenia”, mówiącą „nam coś nowego o rzeczywistości”<sup>35</sup>, a zdolnością tekstu do kreowania możliwych światów. Pokazują to także prace Ricoeura z lat 90., a w szczególności fakt wzajemnego przechodzenia w siebie mowy i pisma; nie tylko mowa „powierza się znakom”, ale również pismo aktualizuje się w mowie w procesie przywracania pisma żywej mowie. Jak mówi Ricoeur: „daremna byłaby mowa, gdyby była pozbawiona swych ontologicznych korzeni, sięgających samej struktury bycia”<sup>36</sup>. Mowa wskazuje na swoje pre-semantyczne korzenie; nosi w sobie moc projektowania nowych sposobów bycia w świecie, ponieważ jest dziełem podmiotu zakorzenionego w sferze popędów. Referencja jest jednocześnie autoreferencją<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 251.

<sup>34</sup> P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, przeł. S. Cichowicz [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 347.

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 133.

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *Przyczynek do...*, dz. cyt., s. 351.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *The rule of Metaphor: The creation of meaning in language*, przekł. zbiorowy, London–New York 2004, s. 86–87.

Stajemy teraz wobec takiej oto kwestii. Jeśli znaki są „środowiskiem, *medium*, dzięki któremu istniejący człowiek usiłuje znaleźć swoje miejsce, dokonać projekcji i zrozumieć samego siebie”<sup>38</sup>, to jak za pośrednictwem znaków dotrzeć do tego, co jest przed wszelkim znakiem? Jak interpretacja znaków, która sama jest „czynnością znaczącą”, może dotrzeć do tego, co poprzedza wszelki znak i wszelkie znaczenie? Ricoeurowskie poszukiwanie w człowieku tego, co pre-semantyczne, zmierza w dwóch kierunkach. Kierunki te łączy wspólne zainteresowanie symbolicznym uniwersum, zarazem dzieli sposób pojmowania pre-semantyczności. Na pierwszej drodze Ricoeur podąża śladami Freuda, drugą drogę wyznacza fenomenologia sacrum. Czy te dwie drogi zbiegają się ze sobą, uzupełniając się wzajemnie, czy raczej jest tak, że pozostają one w antynomicznej sprzeczności?

Zacznijmy od Freuda. Ricoeur zmierza w stronę tego, co pre-semantyczne, podążając drogą Freudowskiej metody interpretacji regresywnej. Metoda regresywna przekracza poziom znaczeń, które towarzyszą mowie, i kieruje się w stronę znaczeń najbardziej pierwotnych po to, by następnie odkryć ich pre-semantyczne źródło. Wejście na drogę poszukiwań genealogii sensów danych bezpośredniej świadomości oznacza, po pierwsze, zakwestionowanie świadomości jako jedynego miejsca rodzenia się znaczeń, po wtóre, zakwestionowanie świadomości jako źródła adekwatnego poznania tego, kim jestem. Wraz z zakwestionowaniem bezpośredniej świadomości „znika bezpośrednie ujęcie siebie przez siebie”<sup>39</sup>. Ale jeśli bezpośrednia świadomość ulega nieświadomej pracy szyfrowania („nie ma już «bezpśrednich danych świadomości»”<sup>40</sup>), to regresywna metoda badania znaczeń kieruje swoje spojrzenie na te efekty znaczeniowe, które są wprawdzie dane bezpośredniej świadomości, ale których adekwatna interpretacja domaga się przyjęcia nieświadomych źródeł znaczenia. Z tego względu szczególnej wagi nabierają efekty znaczeniowe (np. marzenia senne), będące wynikiem konstytutywnej aktywności tych obszarów, od których bezpośrednia świadomość jest oddzielona barierą tłumienia. Ricoeur powie:

Tego uczy nas topika Freudowska: znaczenia najbardziej pierwotne organizują się w „miejscu” sensu różnym od miejsca, w którym utrzymuje się bezpośrednia świadomość

<sup>38</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 273.

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, przeł. H. Igalson [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 237.

<sup>40</sup> Tamże, s. 240.

mość. Realizm podświadomości, topograficzne i ekonomiczne traktowanie przedstawień, urojeń, symptomów i symboli – jawią się ostatecznie jako warunek hermeneutyki uwolnionej z przesądów *ego*<sup>41</sup>.

Zakwestionowanie statusu bezpośredniej świadomości jako jedyne-ego źródła znaczenia, a zarazem zwrot w stronę efektów znaczeniowych, które nie przynależą do porządku mowy, stanowią pierwszy krok w stronę pre-semantyczności. Ricoeur przeniósł w badaniach punkt ciężkości z poziomu mowy na poziom bardziej pierwotnych efektów znaczeniowych – na poziom przedstawień (*Vorstellungen*), które nie są „zjawiskiem językowym *sensu stricto*”<sup>42</sup>. Interpretacja regresywna odkrywa, że każde przedstawienie ujawniające się na poziomie bezpośredniej świadomości, takie jak marzenie senne, urojenie, mit, symptom, tworzy całość powiązaną wewnętrznymi relacjami sensu. Te relacje nie tylko pozostają poniżej poziomu mowy, ale co więcej, w nie wpisane są stosunki między siłami odkrywanymi na poziomie dynamiki popędów i pragnień. Ten drugi krok w stronę stosunków między siłami jest właściwym krokiem w stronę tego, co jest poza wszelkim znaczeniem. W ten sposób regresywna interpretacja dotyka „styku siły i sensu”<sup>43</sup>. Wraz z nim Freudowska „hermeneutyka odkrywa energetykę”, tzn. dochodzi do momentu, w którym „«pragnienie daje o sobie znać w ramach i za pomocą procesu symbolizacji»”<sup>44</sup>. Wciąż jednak znajdujemy się na poziomie efektów znaczeniowych, które wprawdzie „nie należą do porządku mowy”<sup>45</sup>, ale nie przekraczają granicy, poza którą toczy się gra popędów i pragnień.

Pytanie teraz jest więc takie: dokąd dociera interpretacja regresywna? W jakim stopniu udało się refleksji zbliżyć do sfery dynamicznych sił, które nie przynależą do sfery sensu? Jaka jest relacja pomiędzy sferą popędów a sferą przedstawień? Relacja ta zostaje wyrażona w języku obsadzania, przesyłania, wradzania się w obszar semantyczności. Ricoeur przywołuje metaforę odrośli, aby wyrazić tę moc przenikania pre-semantycznych sił (popędów, pragnień) w sferę sensu. Popęd powierza siebie swemu efektowi znaczeniowemu – reprezentantowi popędu. Reprezentant popędu „ujawnia popęd jedynie w jego odroślach

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 199.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>43</sup> Tamże, s. 241.

<sup>44</sup> Tamże, s. 235.

<sup>45</sup> Tamże, s. 237.

i przenika w mowę tylko przez przewrotne kombinacje «obsadzeń rzeczy», zanim jeszcze w grę wejdą przedstawienia słowne<sup>46</sup>. Jest on „dobrany przez popęd i przekazany mowie”<sup>47</sup>. Ale to oznacza, że interpretacja regresywna poruszając się w obszarze sensu, pozostaje niezdolna do wyjścia poza ten obszar. Uzasadnia ona istnienie pre-semantyczności na podstawie skutków, jakie wywołują popędy:

[...] popęd jest nam dostępny [...] w swych efektach znaczeniowych, a dokładniej – wypaczeniach sensu; i jakkolwiek pożądanie jako takie pozostaje czymś niewyraźnym, możliwość jego interpretacji zawdzięczamy temu, że popęd wchodzi w obręb mowy w postaci swego reprezentanta psychicznego<sup>48</sup>.

Sfera popędów potwierdza swą realność „za pośrednictwem ich przedstawieniowych reprezentantów”<sup>49</sup>. Na tej zasadzie Ricoeur mówi o szczególnym realizmie empirycznym Freuda:

Psychoanaliza nie może robić z nieświadomości czegoś niepoznawalnego; właściwy jej realizm empiryczny wskazuje wyraźnie, że jest ona poznawalna, poznawalna zaś jest tylko w swoich „przedstawieniowych reprezentantach”. W tym sensie trzeba powiedzieć, że realizm empiryczny Freuda jest realizmem nie uświadomionego przedstawienia, w stosunku do którego popęd jako popęd jest czymś poznawalnym, równym x<sup>50</sup>.

Co możemy o tym obszarze powiedzieć? Dla wyrażenia sfery nieświadomych popędów i pragnień Ricoeur przywołuje Freudowski język siły, do którego „należy całe słownictwo dotyczące dynamiki konfliktów, [...] jest [nim] «stłumienie»; należy do niego również całe słownictwo ekonomiczne, takie jak «nadmiernie obsadzenie», «zanik obsadzenia», «obsadzenie» itd.”<sup>51</sup>. Sfera tego, co pre-semantyczne, zostaje uchwycona za pomocą języka konfliktów; Ricoeur mówi o głębokich konfliktach, które „opierają się wszelkiej redukcji do procesów językowych”<sup>52</sup>. Pre-semantyczne jawi się jako sfera nieokiełzanego i groźnego żywiołu, któremu daleko do jakiejś harmonii, wewnętrznego ładu. Podmiot nosi w sobie

<sup>46</sup> Tamże, s. 236.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 235.

<sup>49</sup> P. Ricoeur, *Świadomość i nieświadomość*, przeł. H. Igalson [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 212.

<sup>50</sup> Tamże, s. 209.

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej...*, dz. cyt., s. 234.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 141.

[...] dzikość [...] popędowego istnienia, wyprzedzającego wszystko pragnienia, które ciągnie [...] wstecz i które wywołuje niedorozwój afektywny – w płaszczyźnie stosunków rodzinnych, w urojeniowej płaszczyźnie dzieła artystycznego, w etycznej płaszczyźnie winy, w religijnej płaszczyźnie strachu przed karą i dziecinnego pragnienia pociechy<sup>53</sup>.

Los człowieka poddającego dzikość swego popędowego istnienia pierwotnej i wtórnej represji przypomina los Mistrza i Małgorzaty z powieści Bułhakowa; tak jak oni nie zasłużył na niebo wyzwolenia z popędów i pragnień, ale co najwyżej na spokój, spokój, który jest osiągalny tylko za cenę uświadomienia i akceptacji dzikości tego, co w człowieku pre-semantyczne.

Zostawmy na moment analizy poświęcone Freudowi i skierujmy nasze spojrzenie w stronę fenomenologii *sacrum*, w stronę Ricoeurowskich poszukiwań elementu pre-semantycznego w strukturze religijnego symbolu. Element pre-semantyczny pojawia się w ramach teorii symbolu, która powstała po okresie zainteresowania lingwistyką, a zwłaszcza metaforą. Warto na marginesie zauważyć, że koncepcja ta modyfikuje wcześniejszą wersję jego teorii symbolu, ujmującą symbol wyłącznie od strony ludzkiej aktywności znaczeniowej. Zmodyfikowana teoria symbolu wprowadza w miejsce podwójnej intencjonalności symbolu dwa wymiary symbolu: pre-semantyczny i semantyczny, przy czym element semantyczny Ricoeur utożsamia z metaforą. Istotne jest tutaj to, że symbol nie daje się sprowadzić do tego, co językowe. Powie on: „Symbol pozostaje zjawiskiem dwuwymiarowym w tej mierze, w jakiej jego oblicze semantyczne odsyła wstecz do niesemantycznego. [...] Symbol ma korzenie”<sup>54</sup>.

Czym jest więc to, co pre-semantyczne w symbolu? „Symbole pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy”<sup>55</sup>. Symbol zawiera w sobie element „nieprzezroczyści”, który ma swoje źródło „w jego zakorzenieniu w obszarach naszego doświadczenia”<sup>56</sup>. Chodzi tu o takie doświadczenia, które nie dają się „wpisać w kategorie logosu lub proklamacji i jej przekazów czy interpretacji”<sup>57</sup>; dla przykładu: doświadczenie sztormu na pełnym morzu, onieśmielenia w obliczu potęgi gór itp. Zakorzenienie w tym, co nieprzezroczyście, a zarazem potężne,

<sup>53</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej...*, dz. cyt., s. 241–242.

<sup>54</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 155.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 139.

<sup>57</sup> Tamże, s. 143.

sprawcze, gwałtowne i wszechogarniające<sup>58</sup> zostaje rozświetlone przez symbol. Wydaje się, że dzikość popędowego istnienia, którą odkrywała interpretacja regresywna, zostaje tutaj wzmocniona przez gwałtowność mocy przychodzących do człowieka ze strony świata. Ale to bliskie Freudowi współgranie natury w nas (popędów) z naturą na zewnątrz nas (świata przyrody)<sup>59</sup> u Ricoeura się załamuje. Dlaczego? Ponieważ „symbol powiązany jest z kosmosem”, kosmosem, który nie jest wyłącznie grą nieokiełzanych mocy, nie jest chaosem, ale świętym uniwersum, w którym człowiek religijny odkrywa strukturę, przynależną do tego uniwersum i stanowiącą jego własną wewnętrzną logikę. Ricoeur powie:

Wewnątrz świętego uniwersum nie ma wielości istot żywych; jest samo życie, które jest świętością, które przenika wszystko i jest widoczne w ruchu gwiazd, w corocznym powrocie do życia roślin i w przemienności narodzin i śmierci. W tym właśnie sensie symbol związany jest ze świętym uniwersum: symbole wkraczają do języka tylko w tej mierze, w jakiej przeświecają przez świat, w jakiej to, co należy do świata, staje się przezroczyście<sup>60</sup>.

Prawami tej logiki są „prawa korespondencji, odpowiedniości między kreacją *in illo tempore* i teraźniejszym porządkiem zjawisk natury i ludzkich działań”<sup>61</sup>. Ale to oznacza, że symbol nie jest zakorzeniony w chaotycznej grze sił przyrody, ale „w trwałych układach życia, uczucia i wszechświata”<sup>62</sup>, ujawnia niekończące się odpowiedniości między elementami świata, włączając w to człowieka, np. między świątynią a modelem niebios, między makrokosmosem a mikrokosmosem, między ziemią uprawną a kobiecymi narządami płciowymi, płodnością matki a łonem ziemi<sup>63</sup>. Ricoeur powie:

Wygłąda to tak, jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytwarzało bezpośredni symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny. Ten pierwotny symbolizm zdaje się odpowiadać najbardziej niezmiennemu ludzkiemu sposobowi bycia w świecie w takich kwestiach, jak: co znajduje się powyżej, a co poniżej, w kwestii podstawowych kierunków, widoku niebios, a także organizacji doczesnej, domów, dróg, ognia, wiatru, kamieni czy wody<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Tamże, s. 147.

<sup>59</sup> Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, przeł. J. Prokopiuk [w:] tegoż, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 159.

<sup>60</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 145.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, s. 148.

<sup>63</sup> Tamże, s. 144.

<sup>64</sup> Tamże, s. 149 i n.

Kluczowy wniosek, którego nie możemy pominąć, jest następujący: Ricoeur nie zawaha się twierdzić, że logika korespondencji ujawniająca się w ramach symbolicznego uniwersum „ma swe źródło w zdolności kosmosu do znaczenia”<sup>65</sup>. Pre-semantyczne zawiera w sobie zdolność do znaczenia. Droga, która prowadziła śladami Freuda, ujawniła, że styk siły i sensu jest stykiem semantycznego nieporządku z porządkiem semantycznym. Podążając drogą fenomenologii sacrum, Ricoeur twierdzi, że pre-semantyczne zawiera w sobie wewnętrzny logos (semantyczny porządek), który pozostaje w związku z logosem ludzkiego myślenia. Pre-semantyczność ma tutaj charakter wyłącznie relacyjny, prefiks *pre* odnosi się do czegoś, co poprzedza ludzką konstytucję sensu, ale nie oznacza czegoś, co można by nazwać chaosem, nieporządkiem semantycznym, brakiem znaczenia, a-logosem.

Czy to oznacza, że analizując Ricoeurowskie poszukiwania tego, co pre-semantyczne, odsłoniłszy drążące jego myśl wewnętrzne napięcie, które ciąży w stronę nierozwiązywalnej sprzeczności? Ricoeur, z jednej strony, podążając za Freudowskim realizmem empirycznym, uznaje konflikt popędów i sił na za mniej lub bardziej chaotyczną grę sił, która nie nosi w sobie żadnego wewnętrznego ładu (dynamika sił nie jest harmonią wprzód ustanowioną); z drugiej strony, idąc za fenomenologią sacrum, skłonny jest twierdzić, że pre-semantyczne nosi w sobie swój własny logos, swoje własne znaczenie, że zawiera w sobie wewnętrzną logikę praw korespondencji, odpowiedniości pomiędzy różnymi elementami uniwersum, którego człowiek jest częścią. Czy jest do pogodzenia wewnętrzny konflikt popędów i pragnień, w których człowiek jest zakorzeniony, z zewnętrzną logiką świata, którego człowiek jest częścią? Pozytywna odpowiedź na to pytanie narzuca się od razu. Przecież już Heraklit twierdził, że wprawdzie „walka jest ojcem wszystkich rzeczy”, ale „najcudniejsza harmonia powstaje przez walkę”; pomimo walki przeciwieństw logos, który „wszystko przenika”, powoduje, że ogień „zapala się według miary i według miary gaśnie”<sup>66</sup>. Idea wszystko przenikającego boskiego logosu nie kwestionuje napięcia pomiędzy przeciwstawnymi siłami i walki między nimi, ale podporządkowuje je porządkującej wszystko zasadzie. Ład jest czymś więcej niż tworząca go walka przeciwieństw. Wydaje się, że ku takiemu rozstrzygnięciu zmierza Ricoeur:

<sup>65</sup> Tamże, s. 145.

<sup>66</sup> Heraklit, fragmenty B30, B8, B53, A8 [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybrał J. Legowicz, Warszawa 1970, s. 76 i n.



Powstaje oto zasadniczy problem, który odnajdziemy sami u kresu naszych badań: problem stosunku między siłą i sensem, między życiem, które jest nosicielem znaczeń, a umysłem, który zdolny jest do powiązania ich w spójną sekwencję. Jeśli życie nie jest już u swych źródeł znaczące, rozumienie jest na zawsze niemożliwe; lecz po to, aby to rozumienie mogło być utrwalone, czyż nie trzeba przenieść w samo życie tej logiki immanentnego rozwoju, którą Hegel nazywał pojęciem?<sup>67</sup>

Warto przywołać dodatkowo jego sugestię, że kosmiczny symbolizm „pozostaje w swego rodzaju podziemnej komunikacji ze sferą naszego libido”<sup>68</sup>.

A jednak taka odpowiedź wydaje się zbyt pochopna. Obraz, który się wyłania z analiz Ricoeura, pozostaje co najmniej dwuznaczny. Rażąca i zbyt jednostronna jest dysproporcja pomiędzy pre-semantycznym ładem na zewnątrz człowieka i pre-semantycznym chaosem wewnątrz niego. Ale nie jest ona przypadkowa. Jej źródeł należy szukać w nieusuwalnej sprzeczności pomiędzy hermeneutyką podejrzliwości i hermeneutyką rekolekcji sensu, między dwiema wizjami pre-semantyczności. Krótko mówiąc, konflikt dwóch hermeneutycznych szkół nie daje się przewyciężyć, a nadzieja, która zawiera się w sentencji „poznaj samego siebie”, załamuje się.

Rozwiązanie Heraklita (i jego następców) zakłada – jako podstawę syntezy dwóch hermeneutyk – ideę wszystko przenikającej zasady, boskiego logosu zdolnego do stworzenia harmonii przeciwieństw – ładu w człowieku i na zewnątrz niego. Rzecz w tym, że przyjęcie idei boskiego logosu oznacza: 1) przejście z poziomu poszukiwania pre-semantyczności, która zawiera w sobie własny semantyczny ład, do poziomu boskiego logosu, metafizycznej zasady łączącej porządek z nieporządkiem, jeśli tak można rzec, przejście od „miękkiej” do „twardej” metafizyki; 2) podporządkowanie hermeneutyki podejrzliwości hermeneutyce rekolekcji sensu, uznanie tej ostatniej za nadrzędną; w ten sposób w sporze między hermeneutykami zasada syntezy zostaje zastąpiona przez zasadę podporządkowania jednej hermeneutyki drugiej.

Najprościej byłoby zamknąć rozważania krótkim stwierdzeniem: spór pomiędzy religijnymi wizjami świata, które twierdzą, że świat zawiera w sobie znaczenie niezależne od człowieka, a hermeneutykami antyreligijnymi, które uznają, że jedynym źródłem znaczenia jest człowiek, pozostaje na gruncie filozofii nierozstrzygalny. Ale na takie roz-

<sup>67</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 184.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 150.

wiązanie filozof poszukujący odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” nie powinien się godzić. Wniosek jest taki: szukając rozwiązania, trzeba przekroczyć Ricoeura.

#### ON THE PRE-SEMANTIC

##### Summary

The article is devoted to the concept of the subject in the philosophy of Paul Ricoeur. Ricoeur creates his vision of the subject in a dispute with the anti-phenomenological thesis of the masters of suspicion, which claims that consciousness is not the only source of meaning. The source of truth about man must be sought outside of consciousness. This leads to a fundamental question: how is it possible to have a phenomenologically oriented philosophy of the subject that accepts the criticism of consciousness understood as the only source of meaning. Placing the source of meaning outside of consciousness leads the author to consider what the pre-semantic is. Ricoeur's search for the pre-semantic takes him in two directions. One is to follow the footsteps of Freud; the second is determined by the phenomenology of the sacred. The author considers the possibility of connecting these two ways of understanding the pre-semantic.

*Krzysztof Mech*

**TOMASZ KALIŃSKI**  
(Kraków)

SCEPTYCYZM, PRAWDA I BÓG  
W *APOLOGII RAJMUNDA SEBONDA*  
MICHELA DE MONTAIGNE'A

ZARYS PROBLEMU

W rozmowie Blaise'a Pascala z panem de Saci pojawia się krótka wzmianka na temat pojmowania przez Michela de Montaigne'a zagadnienia prawdy i religii. Pascal, przedstawiając swemu rozmówcy poglądy wspomnianego filozofa, oznajmia, że twierdził on, że prawda i Bóg współistnieją nierozdzielnie. Wiarygodność i istnienie jednego równoznaczne są z wiarygodnością i istnieniem drugiego; zakwestionowanie jednego stanowi zaprzeczenie drugiego<sup>1</sup>. Zważywszy na fakt, że żyjący w XVI wieku filozof uznawany był za sceptyka, a według wielu wiara religijna leżała na marginesie jego życiowych zainteresowań, warto bliżej przyjrzeć się tej tezie<sup>2</sup>.

Montaigne zostawił po sobie tylko jedno, aczkolwiek obfite w treść, filozoficzne dzieło zatytułowane *Próby (Les Essais)*. Napisał także *Dziennik podróży do Włoch przez Szwajcarię i Niemcy*, jednak jest to pozycja o niewielkiej wadze i trudno traktować ją jako pełnoprawną filozoficzną książkę<sup>3</sup>. Co warte podkreślenia, przekonania Montaigne'a dotyczące kwestii epistemologicznych pojawiają się w większości spisanych przez niego myśli. Niezależnie od tego, czy pisze

<sup>1</sup> B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński i M. Tazbir, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1962, s. 89–90.

<sup>2</sup> J. Hen, *Ja, Michał z Montaigne...*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 117, 160.

<sup>3</sup> Tamże, s. 190–193.

o sprawach codziennych, nawet najbardziej błahych, czy o sprawach wagi państwowej, przy prawie każdej refleksji pojawia się jakiś wręt odnoszący je do kwestii poznania – do miejsca danych spraw w rzeczywistości. Podobnie zresztą ma się rzecz z zagadnieniami o charakterze antropologicznym i egzystencjalnym. Jak we wstępie *Prób* informuje czytelnika filozof, książka jest przede wszystkim o nim samym<sup>4</sup>. A jako że w dużej mierze stanowi refleksję nad kondycją człowieka w świecie, nie tyle jest to próba przedstawienia obiektywnej rzeczywistości, ile wysiłek mający na celu ukazanie jej tak, jak jawiła się w konkretnym czasie i w różnych konkretnych kontekstach samemu autorowi<sup>5</sup>.

Forma, podobnie jak struktura działa, zważywszy na wspomniane wyżej inklinacje autora do pisania epistemologicznych dygresji, może stanowić dla niektórych mniej wnikliwych czytelników źródło problemów interpretacyjnych. Otóż pochodzący z Gaskonii filozof nie tylko rozmieszczał swe przekonania na jeden konkretny temat w różnych rozdziałach książki, co utrudnia ich lokalizację, ale nierzadko wyrażał przekonania ze sobą sprzeczne. Zresztą sam autor wcale tego faktu nie ukrywał i nie dążył do poprawiania sprzecznych treści. Nie było takiej potrzeby, albowiem sprzeczność rozumiana jako zmiana poglądów nie była niczym złym wedle jego filozofii. Można by rzec, że wpisywała się w jego sposób postrzegania świata, jako naturalny efekt autentycznego wyrażania myśli. A wynikało to w prostej linii z przeświadczenia, że ludzkie przekonania są uwarunkowane kontekstem poznawczym, w którym zasadniczą rolę odgrywają m.in. samopoczucie, sympatie i animozje<sup>6</sup>. Pojawiają się też sugestie, że owe sprzeczności stanowią narzędzie do walki z cenzurą, gdzie jedna z antynomii ma stanowić deskę ratunkową na wypadek, gdyby drugie przekonanie na dany temat okazało się niebezpieczne. Owa interpretacja odwołuje się do sytuacji historycznej, w której przyszło żyć francuskiemu filozofowi, a był to czas wojen religijnych<sup>7</sup>.

Abstrahując od powyższych trudności interpretacyjnych, Montaigne swe fundamentalne i usystematyzowane przekonania na temat człowieka i jego możliwości poznawczych zawarł w najdłuższym roz-

<sup>4</sup> M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 29. Wszystkie odwołania i cytaty w artykule odnoszą się do tego wydania.

<sup>5</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne [w:] M. de Montaigne, Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 37.

<sup>6</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 430–431.

<sup>7</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 24, 28–29.

dziale *Prób* zatytułowanym *Apologia Rajmunda Sebonda*. To przede wszystkim tam zarysował przytoczoną przez Pascala tezę o nierozzerwalności Boga i prawdy. Treść rozważanego rozdziału stanowi opis sceptycyzmu wraz z argumentami przemawiającymi za jego przyjęciem – jest pewnego rodzaju demonstracją, a należałoby nawet rzecz – apologią sceptycyzmu.

Zważywszy na zarysowane wyżej trudności i charakterystykę dzieła Montaigne'a, trudno o precyzję przy opisywaniu jego poglądów. O ile przedstawienie metody filozoficznej, którą się posługiwał, nie sprawia poważnych problemów interpretacyjnych, o tyle dokładne określenie jego poglądów w konkretnych sprawach może okazać się niemożliwe, co paradoksalnie wiąże się z obraną metoda. Wobec tego, chcąc spróbować zrozumieć, co Gaskończyk miał na myśli, pisząc o nierozdzielnym istnieniu Boga i prawdy, należy wcześniej poddać analizie epistemologiczny i egzystencjalny kontekst rozważanych słów.

#### THEOLOGIA NATURALIS RAJMUNDA SEBONDA

*Apologia Rajmunda Sebonda* stanowi bez wątpienia dosyć enigmatyczny tytuł dla rozdziału, mającego posłużyć do zarysowania sceptycznego *credo*. Rzecz tym bardziej budząca wątpliwości, że wspomniana w tytule osoba niewiele miała wspólnego ze sceptycyzmem. Rajmund Sebond był lekarzem pochodzącym z Hiszpanii – autorem książki *Theologia naturalis*, w której próbował za pomocą rozumu uzasadnić elementy doktryny chrześcijańskiej. Montaigne zaznajomił się z tym dziełem za sprawą swego ojca, który przyniósł mu je w celu przetłumaczenia z języka łacińskiego na francuski. Filozof spełnił tę wolę (przyczyniło się to do popularyzacji tego tytułu we Francji), co stanowiło dla niego niemały powód do dumy<sup>8</sup>. Być może właśnie ten fakt, jako pewna forma autopromocji, zdecydował o tytule i formie przedstawienia własnej myśli w rozdziale. Jednak już w tym momencie warto zadać pytanie, czy osadzanie przez Montaigne'a swych poglądów filozoficznych na diametralnie różnej myśli ma jakieś głębsze znaczenie, czy też tytuł i początek rozdziału mają jedynie charakter sentymentalny. Większość badaczy jest raczej zgodna, że *Apologia Rajmunda Sebonda* jest w gruncie rzeczy polemiką z rozumowaniem hiszpańskiego lekarza<sup>9</sup>. Zbigniew Gierczyński sugeruje, że powodem takiego postępowania filozofa była próba zachowania pozorów wier-

<sup>8</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 330–331.

<sup>9</sup> J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 162.

ności religii chrześcijańskiej, która została pokazana przez Gaskończyka w nieco innym świetle, niż było to w ówczesnym czasie powszechnie przyjęte. Jako że wspomniany brak ortodoksyjności w myśleniu mógł ze sobą nieść potencjalne niebezpieczeństwo utraty szacunku i mieć negatywny wpływ na relacje z innymi ludźmi, łącznie z izolacją społeczną autora *Prób*, interpretacja ta nie jest pozbawiona podstaw. Gierczyński argumentuje, że gra pozorów i kamuflowanie swych prawdziwych poglądów są charakterystyczne dla stylu francuskiego filozofa<sup>10</sup>. Zdaje się, że w jego opinii częste odnoszenie się do Boga przez Montaigne'a jest realizowane jedynie na poziomie leksykalnym – wyrażenia typu „jeśli dobry Bóg sprawi” nie posiadają konotacji religijnych, a stanowią jedynie pewnego rodzaju środek stylistyczny.

Nastawienie Montaigne'a do Boga i religii jest kwestią sporną. Niektóre interpretacje sugerują, że był chrześcijaninem, inne natomiast podkreślają silne wpływy pogańskie – w szczególności zaczerpnięte z kultury helleńskiej<sup>11</sup>. Nie brakuje także głosów, że francuski filozof był ateistą uznającym wiarę za urojenie i niestroniącym od jej zakamuflowanej krytyki<sup>12</sup>. Temat ten zostanie jeszcze podjęty w dalszej części tekstu, a w szczególności przy zagadnieniu rozumienia przez Montaigne'a kwestii religii i Boga.

Wracając do wprowadzenia rozważanego rozdziału *Prób*, Montaigne zaznacza, że *Theologia naturalis* Rajmunda Sebonda spotkała się z różnego rodzaju obiekcjami. Zarzuty wysuwane przeciwko argumentom hiszpańskiego myśliciela miały dwojaki charakter. Część osób rozpoczynało swą krytykę od podważenia samej idei dzieła, a mianowicie próby uzasadniania religii za pomocą rozumu<sup>13</sup>. Inni – atakujący Sebonda – byli zdania, że problem jego książki nie polega na błędnych zamiarach, lecz na mocy dowodów, a raczej jej braku, przez co niewielkim nakładem sił można było je obalić<sup>14</sup>.

## W CIENIU WIARY

Odniesienie się Montaigne'a do pierwszego zarzutu wobec rozumowań Sebonda może wywołać u czytelnika pewnego rodzaju dezorienta-

<sup>10</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 24, 29.

<sup>11</sup> I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu – Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, VII, 2, Toruń 1958, s. 34.

<sup>12</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 68–72.

<sup>13</sup> J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 161–162.

<sup>14</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 337.

cję. Filozof z jednej strony pochwała intencje i sposób wyrażania myśli przez hiszpańskiego lekarza, z drugiej zaś strony za uzasadnione uznanie racje jego adwersarzy.

Sądzę wszelako, iż w rzeczy tak wysokiej i boskiej, i tak o wiele przewyższającej ludzkie rozeznanie [...], bardzo potrzeba, aby nam Bóg użył jeszcze swej pomocy, iżbyśmy jakąś nadzwyczajną i uprzywilejowaną łaską zdołali tę rzecz pojąć i w sobie pomieścić. Nie sądzę, aby środki czysto ludzkie były do tego w jakikolwiek sposób zdolne. [...] To nie przeszkadza wszelako [...] przystosować prócz tego do użytku naszej wiary przyrodzone i ludzkie narzędzia dane nam przez Boga. Nie ma wątplenia, iż jest to najbardziej zaszczytny użytek, jaki moglibyśmy zrobić z naszego rozumu [...] <sup>15</sup>.

Przebieg rozumowania w tym przypadku ma swój początek w stwierdzeniu, że zagadnienia związane z Bogiem znacznie przewyższają możliwości poznania rozumu ludzkiego. Zdolność pojmowania rzeczy boskich nie tyle ma swe źródło w rozumie, ile stanowi dar od Boga – jest dziełem łaski. Nie znaczy to bynajmniej, że rozum nie powinien podejmować się rozważania kwestii religijnych. Sedno sprawy zasadza się na ustaleniu hierarchii poznania, w której najpierw rodzi się wiara, by następnie kierowany nią rozum, w kontekście jej dogmatów, interpretował różne aspekty rzeczywistości <sup>16</sup>.

Odnosząc się do powyższego, można zauważyć, że prawie zawsze z pojęciami łaski i wiary łączą się pewne problemy. Czy decyzja o przyjęciu łaski należy do człowieka, czy może ma się do czynienia z niezależnym od niego darem od Boga? Czy jest dana wszystkim, czy wybranym? Montaigne, baczny obserwator świata, w którym przyszło mu żyć, zauważa, że w otaczającym go społeczeństwie, wbrew deklarowaniu przez większość ludzi wiary, niezwykle trudno o znalezienie jej autentycznych przejawów. Wnioski swe wyciąga z faktu, że ludzie jedynie sporadycznie kierują się jej zaleceniami; bardziej obchodzą ich własne sprawy niż sprawy Boże. A co za tym idzie, bardziej powszechne jest podporządkowanie religii własnym interesom niż odwrotnie. Filozof nierzadko zaznaczał, że za jego życia, w wyniszczającym Francję konflikcie religijnym nie tyle chodziło o zagadnienia teologiczne co o własne korzyści. W wojnie, w której udział wzięło tysiące ludzi, tylko znikomy procent miał na względzie sprawę wiary <sup>17</sup>. Zapewne niewielu było takich, którzy poznali przekrój społeczno-polityczny Francji tak dobrze jak Gaskończyk. Filozof rozmawiał z ludźmi

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 332.

<sup>16</sup> Tamże, s. 332, 336.

<sup>17</sup> Tamże, s. 333–334.



z najniższych warstw społecznych, ale także gościł u najważniejszych osób w państwie jako doradca, przyjaciel i autorytet<sup>18</sup>.

Niektórzy, m.in. Gierczyński, wyciągają z powyższego akapitu wnioski, że wspomniany wątek stanowi przyczynek do krytyki zjawiska religii. Pojawiają się sugestie, że filozof kwestionuje jej nadnaturalne pochodzenie. Wedle tej interpretacji filozof proponuje uznanie jej naturalnego pochodzenia – Bóg byłby jedynie wyidealizowanym obrazem człowieka, który został wymyślony, niekoniecznie świadomie, ze względu na jakieś praktyczne cele, a niemałą rolę odegrało tu przyzwyczajenie<sup>19</sup>.

Można powtórzyć za Montaigne'em, iż bywa, że owym praktycznym celem są władza, zaszczyty lub dobra materialne (czego najbardziej wiarygodne świadectwo stanowią wojny religijne), niemniej jednak największe znaczenie odgrywa tu pojmowanie religii jako walki ze strachem – w pierwszej kolejności lękiem przed śmiercią, w następnej zaś lękiem przed potencjalnymi mękami w ogniach piekielnych. Potwierdzić taki stan rzeczy może choćby to, że wiele osób, które w zdrowiu i młodości drwią ze spraw religii, nawraca się, gdy śmierć zaczyna zaglądać im w oczy<sup>20</sup>. Gdyby jeszcze wiara formowała w ludziach postawy zgodne z jej treścią, czyli, jak wymienia filozof, dobroci, łagodności, umiarkowania. Niestety w praktyce jest odwrotnie. Jeśli już pojawia się ktoś przejawiający te cechy, to zwykle pochodzą one z jego własnej woli, a nie płyną z wiary<sup>21</sup>.

Innym argumentem, który może świadczyć o naturalistycznym rozumieniu wiary przez Montaigne'a, jest sposób przedstawienia przez niego roli przyzwyczajenia w ludzkim życiu. Nie sposób zaprzeczyć, że religia w dużej mierze przekazywana jest ludziom od najmłodszych lat, a jej treść warunkowana jest przez miejsce urodzenia, tradycję, groźby i obietnice. Czy jest tu przestrzeń na łaskę lub na bezpośrednią relację z Bogiem?<sup>22</sup> Łatwiej w tym kontekście o interpretację, wedle której dane poglądy religijne kształtowane są jedynie przez zwykły przypadek.

Krytykę religii można poprowadzić nie tylko przez wykazanie jej niekonsekwencji praktycznej, ale także przez przedstawienie takich jej aspektów, które zdają się absurdalne, jeśli tylko wskaże się je w innych

<sup>18</sup> J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 110, 236–237.

<sup>19</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 66–69.

<sup>20</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 335–336.

<sup>21</sup> Tamże, s. 334.

<sup>22</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 66–68.

wierzeniach. Za przykład posłużyć może tu osoba Jezusa w chrześcijaństwie – pojmowanego zarazem jako Bóg i człowiek (posiadający dwie natury: boską i ludzką). Dla francuskiego filozofa czymś absurdalnym i niegodnym z rozumowego punktu widzenia jest przypisywanie człowiekowi cech boskich<sup>23</sup>. Stwierdza on:

Ta pycha, aby chcieć odkryć Boga naszymi oczyma, sprawiła, iż jedna wielka osobistość naszej ery przypisuje Bogu postać cielesną. Ona również jest przyczyną tego, co nam się zdarza codziennie, iż przypisujemy wprost Bogu ważne i osobliwszego znaczenia wypadki<sup>24</sup>.

Chrześcijanom, z racji przyzwyczajenia, ów pogląd nie jawi się jako dziwny i sprzeczny z rozumem, niemniej jednak, w mniemaniu Montaigne'a, stanie się taki, gdy przedstawi się go jako przeświadczenie osoby spoza chrześcijańskiego kręgu kulturowego. Podobnie ma się rzecz z opowieścią o wygnaniu z raju czy potopie. Na odrębne potraktowanie zasługuje koncepcja grzechu pierworodnego, która, zdaniem Gaskończyka, jest sprzeczna z powszechnym poczuciem sprawiedliwości. Czymś wielce niezrozumiałym jest karanie ludzi lub obwinianie ich za przewinienia popełnione przez inne osoby, na które oni sami nie mieli żadnego wpływu. Co więcej, skoro Bóg stworzył człowieka jako grzesznego, to nie powinien go za ową grzeszność karać<sup>25</sup>.

Podsumowując wątek sugerujący negatywne nastawienie Gaskończyka do religii, można by rzec, że religia powstała, by realizować ziemskie interesy poszczególnych ludzi, i na skutek przyzwyczajenia, z pokolenia na pokolenie, odgrywała coraz większą rolę w społeczeństwie. Co więcej, to samo przyzwyczajenie, wraz z brakiem głębszej refleksji, sprawiało, że ludzie byli skłonni przyjmować na wiarę treści, które w innym kontekście uznałyby za absurdalne lub co najmniej niesprawiedliwe.

Czy wobec tego można w sposób jednoznaczny stwierdzić, że Montaigne prezentował postawę antyreligijną, gdzie przesłanką dla tego typu wniosków jest wykazywanie przez filozofa, iż wiara jest sprzeczna z rozumem? Argumentację za tym, iż stosunek Montaigne'a do religii nie jest tak oczywisty, można rozpocząć od przytoczenia faktu, że przyjaźnił się on z filozofem Pierre'em Charronem. Gaskończyk w swym testamencie zezwolił przyjacielowi posługiwać się swym her-

<sup>23</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 70.

<sup>24</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 401.

<sup>25</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 70.

bem, ten zaś umierając, wsparł większą częścią swego majątku siostrę Montaigne'a – Leonorę de Camain<sup>26</sup>. Charron, absolwent studiów teologicznych, był cenionym kaznodzieją i żarliwym katolikiem. Zostawił po sobie książkę zatytułowaną – *Mądrość (La Sagesse)* – w której starał się przedstawić myśl Montaigne'a w sposób bardziej systematyczny i uporządkowany, co zresztą przysporzyło mu wiele problemów, bowiem dzieło to krótko po wydaniu znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych. Myśl Charrona można pokrótce scharakteryzować jako sceptycyzm teoretyczny i praktyczny, według którego wątpliwe jest poznanie z jednej strony natury ludzkiej, z drugiej strony zaś norm i powinności. Niejako wbrew temu, filozofowi nie przeszkadza to w twierdzeniu, że człowiek powinien pokornie podporządkować się tzw. prawdzie objawionej i obyczajom kraju, w którym przyszło żyć danej osobie. Mądrość polega jednak na tym, by w swym postępowaniu nie przejawiać fanatyzmu – by być zdolnym do zrozumienia i uszanowania innych obyczajów, mimo że czasem są one odległe od własnego spojrzenia na świat<sup>27</sup>.

Podobne stanowisko można znaleźć również u innych francuskich sceptyków czerpiących pełnymi garściami od Montaigne'a, m.in. u François de La Mothe Le Vayer. Istnieją przesłanki, że ten ostatni nie przejawiał tak głębokiej wiary jak Charron, gdyż ugruntowywał ją głównie na potrzeby realizowania posłuszeństwa obywatelskiego<sup>28</sup>. Mimo wszystko warto zaznaczyć, że sugerował on, iż sceptycyzm przygotowuje człowieka na przyjęcie religii. Dzieje się tak poprzez nabranie krytycznego stosunku do możliwości poznania ludzkiego, co łączy się z nabyciem pewnego rodzaju pokory, dzięki której łatwiej zaakceptować treść prawd objawionych<sup>29</sup>.

W podobnym tonie wypowiada się również Gaskończyk, gdy mówi o sceptycyzmie Pyrrona:

Ta nauka przedstawia człowieka nagim i czczym [...]; ogołoconym z ludzkiej wiedzy i o tyleż bardziej zdatnym pomieścić w sobie boską; depczącym swój sąd, aby uczynić więcej miejsca wierze [...]<sup>30</sup>.

W innym miejscu natomiast stwierdza:

<sup>26</sup> J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 284.

<sup>27</sup> I. Dąmbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 35–40.

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 123.

<sup>29</sup> I. Dąmbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>30</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 383.

Owo, przez poznanie tej mojej chwiejności, przypadkowo, wytworzyłem w sobie niejaką stałość mniemań [...]. Choćby bowiem nowości miała nie wiem jakie pozory, niełatwo coś odmieniam z obawy, bym nie stracił na zmianie. Skoro nie jestem zdolny wybrać, przyjmuję wybór cudzy i trzymam się tam, [...] by się nie toczył bez ustanku. Tak, dzięki łasce bożej, zachowałem się cały [...] w dawnych wierzeniach naszej religii [...] <sup>31</sup>.

Zarysowana wyżej deklaracja stałości wiary, choć należy na nią spoglądać z pewnym dystansem, bez wątpienia wiąże się z konserwatywnymi poglądami społeczno-politycznymi autora. Filozof, podobnie jak La Mothe Le Vayer, był za zachowaniem zastanego porządku <sup>32</sup>.

Wychodząc od powyższego, niektóre słowa Montaigne'a można interpretować nie jako krytykę religii w ogóle – w aspekcie praktycznym – lecz przede wszystkim jako ukazanie tego, w jaki sposób została ona przez ludzi wypaczona, jak daleka jest od swych pierwotnych założeń. Podobnie w teoretycznym ujęciu religii trudno doszukiwać się u Gaskończyka jednoznacznych i mocnych twierdzeń, że jest ona iluzją.

Ze wszystkich ludzkich i starożytnych mniemań dotyczących religii najczęściej prawdopodobne i usprawiedliwione zdaje mi się to, które uznawało Boga jako potęgę niepojętą, pierwotną i utrzymującą wszelakie rzeczy, jako samą dobroć, doskonałość, przyjmującą łaskawie i chętnie cześć i uszanowanie, jakie ludzie jej oddają pod jakim bądź obliczem, jakim bądź imieniem i w jakikolwiek sposób to się dzieje [...]. Ze wszystkich wier, jakie święty Paweł znalazł we czci w Atenach, ta, którą święcili „Bóstwu ukrytemu i nieznanemu” najbardziej mu się jeszcze zdała niewinną i godną usprawiedliwienia <sup>33</sup>.

Powyższy cytat może sugerować, tak jak wskazywali choćby Fortunat Strowski i Boy-Żeleński, że Montaigne przejawiał myślenie religijne, z tym że prawdopodobnie pojmował religię na własny sposób, w pewnym stopniu inspirowany chrześcijaństwem, w pewnym zaś myślą starożytną <sup>34</sup>. Na uwagę zasługuje przedstawiony w tym cytatcie fragment dotyczący religii w innych kulturach. Widoczne jest tu podobieństwo do uniwersalistycznego pojmowania kultury i religii przez Charrona. Niemniej jednak najbardziej znaczącym wątkiem tego fragmentu jest wyróżnienie niepoznawalności Boga. Niepoznawalności nie w sensie kwestionowania Jego istnienia, lecz raczej w sensie podkreślania Jego transcendencji. Można założyć, że Montaigne poj-

<sup>31</sup> Tamże, s. 435.

<sup>32</sup> Z. Kazimierczak, *Michel de Montaigne i Jan od Krzyża – dwaj sceptycy początku ery nowożytnej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIX, 2007, s. 41–42.

<sup>33</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 388.

<sup>34</sup> I. Dąbbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 34.

mował Boga w sposób osobowy (Bóg jako chętnie przyjmujący cześć i uszanowanie), przy czym jedno jest pewne – nawet gdyby założyć, że czuł się chrześcijaninem, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że odrzucał pewne prawdy tejże wiary. Zdradzają to choćby jego przekonania odnoszące się do życia po śmierci. Abstrahując od tego, że zawierają przeświadczenie, iż śmierć jest kresem wszelkiej egzystencji, to przede wszystkim należy podkreślić, że śmierć jest w nich rozpatrywana w kontekście pozareligijnym<sup>35</sup>.

Odnosząc się do zagadnień religii i moralności oraz ateizmu i naturalizmu Montaigne'a, warto wspomnieć o tym, że filozof w swym podejściu do wiary wyraźnie wyróżnia dwa typy wierzących: tych, którzy dostąpili żywej wiary poprzez łaskę od Boga, oraz resztę ludzi, którzy jej nie dostąpili. Wiara tych drugich sprowadza się do powtarzania rytuałów charakterystycznych dla danej społeczności. Wyznacznikiem tego, do jakiej grupy zalicza się dany człowiek, jest jego życie, a konkretnie zgodność tego życia z wyznawanymi przezeń treściami religijnymi. Warto nadmienić, że człowiek autentycznie wierzący nie prowadzi życia politycznego, które zwykle związane jest z walką i krzywdą zadaną drugiemu człowiekowi; jego aktywność społeczna wyraża się przez pomoc drugiemu człowiekowi, a samotność wypełniona jest modlitwą. Przypadkiem skrajnym i najwięcej mówiącym o wierze danej osoby jest jej gotowość na oddanie własnego życia za wiarę<sup>36</sup>.

Myśl Montaigne'a, chociaż istnieją podstawy, by potraktować jako wyraz antyreligijnego nastawienia filozofa, jak czyni to Gierczyński, to gdy spojrzeć się na nią z szerszej perspektywy, jest to zbyt daleko idący wniosek. W odniesieniu do czasów, w których żył Gaskończyk, w kontekście poglądów religijnych jego przyjaciół (jak Charron czy Étienne de La Boétie, któremu został poświęcony odrębny rozdział *Prób – O przyjaźni*<sup>37</sup>), jak i wspomnianych wcześniej fragmentów *Prób*, zdaje się, że trafniej byłoby odczytać ten tekst jako radykalne przeciwstawienie się wojnom religijnym. Można by nawet rzec, że filozof pokazuje, że mają one niewiele wspólnego z religią rozumianą jako relacja człowieka do Boga.

Warto jeszcze zaznaczyć, w kwestii interpretacji tekstu i rozstrzygnięcia na temat stosunku Montaigne'a do religii, że z przesłanki, iż treści religijne całkowicie umykają uzasadnieniu rozumowemu – jak

<sup>35</sup> J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 294–295.

<sup>36</sup> B. Fontana, *Montaigne's Politics: Authority And Governance In The Essays*, Princeton University Press, Princeton, NJ – Oxford 2008, s. 95–96.

<sup>37</sup> J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 81, 84–85.

wskazywał filozof – nie wynika, że są one błędne. Tym bardziej że podkreślał on, iż już samo podejmowanie takiego wysiłku w oderwaniu od wiary jest pozbawione jakiegokolwiek sensu<sup>38</sup>.

Podsumowując, można by rzec, że nawet zakładając ateizm Montaigne'a (i że pojmował on religię np. jako „najwyższy wysiłek naszej wyobraźni ku doskonałości”<sup>39</sup>), trudno oczekiwać, by on sam uznawał owo przeświadczenie za wniosek płynący z rozumu. Ot, byłaby to dla niego po prostu jedna z możliwych interpretacji świata – nie bardziej i nie mniej prawdziwa od przeciwnej. Montaigne za najwyższą i w zasadzie jedyną mądrość uznawał świadomość własnej niewiedzy – „jeśli człowiek sądzi, że coś wie, to znaczy, że nie wie, co to jest wiedzieć”<sup>40</sup>. W tym sensie przypisywanie Montaigne'owi postawy antyreligijnej czy silnie ateistycznej będzie wynikało z tendencyjnego interpretowania jego tekstu. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy jest przypuszczalnie utożsamianie sceptycyzmu z gloryfikacją rozumu i założenie, że ten implikuje naturalizm. Jest to interpretowanie myśli Montaigne'a z perspektywy filozofii oświeceniowej.

## W CIENIU ROZUMU

Obok poruszanego w „apologii” tematu wiary kolejnym istotnym, jeśli nie najważniejszym zagadnieniem, jest kwestia rozumu. Podobnie jak miało to miejsce wcześniej, Montaigne zaczyna swe rozważania od analizy zarzutów kierowanych pod adresem myśli zawartych w *Theologia naturalis* Sebonda. Jak zostało już wspomniane, w pracy hiszpańskiego lekarza obiekcje budziły nie tylko metoda (uzasadnianie wiary rozumem), ale także dowody, które, zdaniem przeciwników, można było łatwo podważyć.

Montaigne początkowo nie szczędzi komplementów wywodom Sebonda (ich szczerość, w kontekście treści apologii, jest wątpliwa), jednak zauważa, że istnieje pewien typ ludzi, dla których „wszystkie pisma zdają się trącić niedowiarstwem”<sup>41</sup>. Oznajmia, że „[...] zdaje się im, iż zyskują łatwiejsze pole, gdy im się da swobodę zwalczania bronią czysto ludzką naszej religii, której nie odważyliby się zaczepić w jej majestacie pełnym powagi i mocy”<sup>42</sup>. Istotny jest tutaj fakt, że filozof

<sup>38</sup> B. Fontana, *Montaigne's Politics...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>39</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 389.

<sup>40</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 47.

<sup>41</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 337.

<sup>42</sup> Tamże.

nie kwestionuje zasadności polemiki z Sebondem na poziomie czysto rozumowym, a można nawet odnieść wrażenie, że potwierdza jej zasadność. Paradoksalnie, nie przepuszcza jednak okazji do stwierdzenia, że czuje odrazę do pychy i dumi, jaka kieruje ludźmi wyrażającymi tego typu przekonania. Reakcja na ten problem, w kontekście obrony Sebonda, jest zaskakująca. Otóż okazuje się, że aby obronić jego rozumowe dowody na prawdziwość religii, należy zaatakować źródło pychy ich adwersarzy, a mianowicie sam rozum. Jak powiada Montaigne: „[...] oni chcą być wychłostani własną różgą i nie cierpią, aby zwalczać ich rozum inaczej jak nim samym”<sup>43</sup>. A wobec tego odpowiedź na zarzuty sformułowane przeciw Sebondowi jest następująca: aby tezy przeciwnika pozbawić rozumowych podstaw, należy także pozbawić rozumowych podstaw tezy, których samemu chce się bronić.

Takie odniesienie się do sprawy można potraktować jako sugestię, że siła i zasadność argumentacji hiszpańskiego lekarza są żadne, a same tezy – irracjonalne. Niemniej jednak byłyby to zbyt daleko idące wnioski. Filozof bowiem nie odnosi się krytycznie do tez, lecz do wniosku, a konkretnie do narzędzia wniosku, czyli rozumu. Jeśli chodzi o tezy jednej i drugiej strony, to choć co do celu argumentacji Sebonda nie ma wątpliwości (chce on udowodnić istnienie Boga), zamiary jego oponentów nie są już tak jednoznaczne. Na początku tekstu są oni przedstawiani jako ci, którzy wskazują na niekonkluzyjność wniosku, gdy jednak Gaskończyk podejmuje z nimi polemikę, opisuje ich jako ludzi „zwalczających bronią czysto ludzką naszą religię”. Jest to o tyle istotne, że filozof zdaje się reprezentować pierwszych, a zarazem przeciwstawiać się drugim. A zatem potwierdza niekonkluzyjność tez Sebonda, lecz jednocześnie dystansuje się wobec postawy zwalczającej religię. W tej sytuacji należy rozróżnić tezy (chrześcijański Bóg istnieje; chrześcijański Bóg nie istnieje) oraz argumentację za tymi tezami, w której Montaigne deklaruje wykazać, że nie sposób udowodnić żadnej z tez, co wynika z niedoskonałości narzędzia argumentacji.

Trudno rozstrzygnąć, czy podejmowanie przez Montaigne’a tematu wiary stanowi tylko pretekst do rozważań o rozumie, czy idą za tym jakieś szczere chęci. Nie ma jednak wątpliwości, że *Apologia Rajmunda Sebonda* w rzeczy samej jest apologią, lecz nie rozumowań Sebonda (które podważa), a sceptycyzmu. W ten oto sposób zagadnienie dowodów na istnienie Boga staje się dla Montaigne’a przyczyn-

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 338.



kiem do przedstawienia racji za słabością ludzkiego rozumu. Co warte podkreślenia – jest przyczynkiem, lecz nie źródłem owej krytyki.

Pojęcie sceptycyzmu może być rozumiane w różny sposób: może charakteryzować postawę negacji – przeczenia danym przekonaniom – czy postawę chwiejności i braku stanowczości<sup>44</sup>. Bywa również, że mianem sceptyków określa się ludzi niewierzących i wrogo nastawionych do religii, a sceptycyzm stanowi synonim pojęcia ateizmu<sup>45</sup>. W ujęciu klasycznym sceptycyzm jest natomiast wyrazem radykalnego wątplenia i zawieszenia sądów<sup>46</sup>.

Myśli Montaigne'a najbardziej odpowiada ostatnia definicja. Wydaje się, że dobrze scharakteryzował ją Pascal w następującym fragmencie dotyczącym Gaskończyka:

Obejmuje wszystko wątpleniem powszechnym i tak dalece ogólnym, że to wątplenie obraca wniwecz samo siebie, innymi słowy wątpi o tym, czy wątpi [...], przecząc zarówno tym, co twierdzą, że wszystko jest niepewne, jak i tym, co utrzymują, że nie wszystko jest wątpliwe; on bowiem nic nie chce twierdzić. To właśnie wątplenie [...], ta niewiedza, będąca niewiedzą w kwestii niewiedzy, którą on nazywa najwłaściwszą formą, stanowi istotę jego nauki, której nie może wyrazić żadnym zdaniem twierdzącym. [...] Nie chcąc tedy rzec „nie wiem”, powiada: „cóż ja wiem?” [...]. Obala przy tym niepostrzeżenie wszystko, co w oczach ludzi uchodzi za pewne, nie po to jednak, by czegoś dowieść z pewnością, jakiej jest jedyną rzeczą, której się przeciwstawia, lecz jedynie po to, by wykazać, że skoro pozory przemawiają równie mocno za różnymi możliwościami, nie ma na czym budować mocnego przekonania<sup>47</sup>.

Przy tak zarysowanym rozumieniu sceptycyzmu można mieć obawy, czy wysiłek jego uzasadnienia nie będzie stanowił pewnego rodzaju paradoksu. Czy można bowiem uzasadniać tezę, wedle której we wszelkie przekonania można wątpić, a wobec tego i w samą tę tezę? Czy uzasadnienie w takim wypadku ma jakikolwiek sens? To nie jedyny problem, gdyż przytoczony cytat może także prowadzić do wniosku, że w gruncie rzeczy Montaigne nie posiada poglądów na różne sprawy, z którymi mógłby się identyfikować.

Wobec takich pytań i wątpliwości ważnym wątkiem poruszonym w rozważanym cytacie jest ujęcie sceptycyzmu jako otwartego na afirmację. Sceptycyzm nie sprowadza się do odrzucania różnego rodzaju sądów jako nieudowodnionych. Jedną z racji wstrzymania się od sądów

<sup>44</sup> I. Dąmbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>45</sup> R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 24.

<sup>46</sup> Tamże, s. 21.

<sup>47</sup> B. Pascal, *Rozprawy...*, dz. cyt., s. 86–87.

jest spostrzeżenie, że ponieważ istnieje wiele, zdawałoby się, wiarygodnych, acz wykluczających się przekonań na dany temat, zatem trudno wybrać jako prawdziwe jedno z nich. W tym kontekście za przejaw sceptycyzmu można uznać zarówno wskazanie, że pewne twierdzenia są niemożliwe do udowodnienia (a przesłanki, na których się opierają, są źródłem paradoksów), jak i ukazanie wielości możliwych interpretacji świata przy jednoczesnym podkreśleniu niemożliwości wyróżnienia lub udowodnienia prawdziwości jednej z nich. W takim ujęciu sceptycyzm nie zakłada braku poglądów, lecz stanowi jeden ze sposobów interpretacji świata. Co więcej, dopuszcza możliwość wyrażania różnych przekonań, jednak wstrzymuje się od jednoznacznego orzekania o ich prawdziwości. Dlatego też nieuzasadnione byłoby twierdzenie, że Montaigne nie ma własnych poglądów, i myślenie, że pojmuje on sceptycyzm w sposób dogmatyczny – tj. uważa, że sceptycyzm jest jedyną słuszną filozofią<sup>48</sup>.

Sceptycyzm, według Gaskończyka, ma swoje podstawy w uświadomieniu sobie ludzkiej marności. Należałoby nawet rzec, że jest tego odzwierciedleniem. Owa marność może mieć charakter egzystencjalno-praktyczny. W tej perspektywie, człowiek nie ma wpływu na to, gdzie i jaki się urodził<sup>49</sup>, podobnie jak bezradny jest wobec nieuchronności własnej śmierci<sup>50</sup>. Autor *Prób* zauważa też, że istota ludzka żyje w świecie, który ją przerasta swym ogromem i niepojętością<sup>51</sup>. Co więcej, zniewolona jest własnymi namiętnościami, takimi jak: ambicja, smutek, chciwość, zawiść, zazdrość i wyuzdanie. To one omamiają jej umysł i go sobie podporządkowują<sup>52</sup>.

W pojmowaniu człowieka jako marnego zdecydowanie ważniejszą rolę niż względy praktyczne odgrywają kwestie o charakterze teoretycznym, przy czym trzeba zaznaczyć, że nie sposób całkowicie rozdzielić tych dwóch porządków. Przyczyną tego jest choćby fakt, że słabość ludzka w sferze egzystencjalno-praktycznej rzutuje na wiarygodność poznania w sferze rozumowej. Montaigne dobrze ilustruje to za pomocą stwierdzenia, że sądy człowieka zależą od jego stanu fizycznego i emocjonalnego. Inaczej funkcjonuje człowiek zdrowy, a inaczej chory. Wedle tej zasady inaczej wyglądają sądy wygłaszane w trakcie jakiegoś poruszenia, a inaczej wypowiedane w spokoju ducha; inaczej

<sup>48</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 435.

<sup>49</sup> Tamże, s. 412.

<sup>50</sup> Tamże, s. 464.

<sup>51</sup> Tamże, s. 339–340.

<sup>52</sup> Tamże, s. 367.

interpretowany jest świat, gdy do głosu dochodzi lęk, a inaczej, gdy przewagę zyskują zarozumiałość i pewność siebie. Gdy jeszcze dodamy, że psychika ludzka jest bardzo niestabilna i czasem najbardziej nawet błahe zdarzenie wywiera na nią ogromny wpływ, to wtedy jej wiarygodność jako narzędzia poznawczego tym bardziej zostaje podważona. Warte wspomnienia jest też to, że na ocenę różnych sytuacji niebagatelne znaczenie ma uczucie sympatii. Mówiąc wprost, człowiek zwykł oceniać ludzi wedle podwójnych standardów. Jeśli kogoś lubi, zwykle go faworyzuje względem pozostałych, a nierzadko traktuje w sposób ulgowy. Na domiar złego owa sympatia często rzutowana jest na czyjeś przedmioty, poglądy, czyny i zdarzenia, które dzięki temu zyskują przychylność i akceptację. Skutkiem tego zasadne jest pytanie, czy w ogóle możliwe jest myślenie oderwane od wzburzeń emocjonalnych? Skąd wiadomo, że wyznawany pogląd nie jest jedynie pochodną radości lub smutku, entuzjazmu lub lęku?<sup>53</sup>

Jednak choć odwoływanie się do sfery emocjonalnej może być przydatne, to nie jest niezbędne do pokazania słabości rozumu, ponieważ to przede wszystkim on sam jest dla siebie źródłem kłopotów. Rozum dąży do znalezienia pewności. Montaigne zauważa, że pewność nie jest tożsama z prawdziwością. Powołuje się przy tym na przykłady z własnego życia, kiedy, mimo że nie dopuszczał do siebie możliwości błędu, to jednak ostatecznie się mylił<sup>54</sup>. Aby jednak nie ograniczać się jedynie do własnych doświadczeń, pokazuje, że błędzenie to rzecz powszechna u najznamienszych myślicieli. Świadczyć o tym może choćby przemijalność dominujących teorii naukowych. Filozof posługuje się tu przykładem koncepcji astronomicznych – podczas gdy w przeszłości uważano, że Ziemia jest nieruchoma, w okresie, w którym przyszło żyć Gaskończykowi, naukę zdominowała przeciwna temu myśl Kopernika. I jak powiada autor *Prób* – w przyszłość zapewne ona także okaże się daleka od stanu faktycznego<sup>55</sup>.

Nie inaczej ma się rzecz z poglądami o charakterze światopoglądowym (etycznym) czy filozoficznym. Jak zostało już wcześniej wspomniane, to miejsce urodzenia, specyficzne wychowanie i przyzwyczajenie powodują, że pewne obyczaje wydają się zasadne, inne natomiast sprawiają wrażenie absurdalnych; jedne rzeczy jawią się jako piękne, inne natomiast budzą odrazę. Dobrze owo przekonanie ilustruje następujący cytat: „Dzieciobójstwo, ojcobójstwo, wspólność kobiet, handel

<sup>53</sup> Tamże, s. 430–434.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 435.

kradzionym, swawola we wszelkiej rozkoszy, nie masz, słowem, nie tak ostatecznego, co by się nie okazało kędyś uświęcone obyczajem jakiegoś narodu”<sup>56</sup>. Zdaniem Montaigne’a problem braku wiarygodności filozofii ma jednak nieco inne podstawy, albowiem uwidacznia się nie tyle w różnicach kulturowych, co w mnogości myśli formułowanych przez wybitnych filozofów. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy przedmiotem dociekań staje się kwestia, zdawałoby się najbardziej podstawowa, a mianowicie dotycząca istoty człowieka. Co filozof, to inne ujęcie osoby ludzkiej. A jeśli człowiek nie wie nic na swój temat, jeśli nie zna istoty bytu wydającego sądy, to na jakiej podstawie może twierdzić, że przedstawiają one prawdę?<sup>57</sup>

O indolencji rozumu może świadczyć także fakt, że wszelkie informacje przez niego analizowane mają swe źródło w zmysłach. Warto przy tym od razu dodać, że ludzie, w porównaniu ze zwierzętami, mają te zmysły najprawdopodobniej uboższe. Filozof opiera ten sąd na obserwacji, że niektóre zwierzęta potrafią doskonale sobie radzić bez zmysłu wzroku czy słuchu, które dla człowieka są podstawowym źródłem wiedzy. Już sam ten mankament implikuje twierdzenie, że nasze poznanie jest niepełne. Stąd, tak jak zmysł wzroku może mieć niebagatelny wpływ na postrzeganie danych dostarczanych przez zmysł słuchu lub dotyku, tak też nie sposób zakwestionować tezy, że możliwe, acz nieznanne człowiekowi zmysły mogłyby mieć duży wpływ na dane płynące z pozostałych zmysłów. A zatem posiadanie jednego zmysłu więcej mogłoby całkowicie zmienić ludzki sposób postrzegania świata. Należy również wspomnieć o hipotetycznej sytuacji, w której treść przekazywana przez zmysły, niezależnie od ich ilości, nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. W takim wypadku niemożliwe byłoby jakiegokolwiek poznanie świata. Montaigne jednak zdaje się stronić od tak radykalnych poglądów<sup>58</sup>. Mimo że dostrzega relatywność poznania zmysłowego<sup>59</sup> i wyraża przeświadczenie, że dane zmysłowe nie odzwierciedlają w pełni przedmiotów, a stanowią tylko specyficzną ich interpretację, nie odrzuca ich wiarygodności całkowicie, lecz skłania się ku przekonaniom Lukrecjusza, które podsumowuje słowami:

Owa rozpacзлиwa i tak mało filozoficzna rada dowodzi nie co innego, jeno iż ludzka wiedza nie może utrzymać się inaczej, jak tylko rozumem nierozumnym, szalonym

<sup>56</sup> Tamże, s. 443.

<sup>57</sup> Tamże, s. 412–414.

<sup>58</sup> Tamże, s. 450–453.

<sup>59</sup> Tamże, s. 457.

i obłądnym; ale lepiej jeszcze jest człowiekowi posługiwać się w potrzebie nim, lub jakimkolwiek innym najbardziej fantastycznym lekarstwem, niż musieć przyznać swą nieuchronną głupotę: prawdę tak bardzo dlań dotkliwą<sup>60</sup>.

Zmierzając ku końcowi tego wątku, należałoby stwierdzić, że Montaigne za główny cel swoich rozważań obiera opisanie otaczającej go rzeczywistości (ze szczególnym uwzględnieniem człowieka) jedynie w kategoriach rozumowych. Niestety, ta władza umysłu jest bezradna wobec wytyczonego jej celu, gdyż poważne problemy napotyka już na początku swej poznawczej wędrówki. Nieprzekraczalną barierą dla rozumu okazuje się pytanie o istotę człowieka – pytanie o to, kim samemu się jest. Człowiek chce ogarnąć swym umysłem świat, choć nie zna pierwszych zasad<sup>61</sup>. Czy wobec tego należy odrzucić rozum, a co za tym idzie, zignorować wiedzę? Nic bardziej mylnego. Francuski filozof już na wstępie zaznacza, że „Ci, którzy nią gardzą, dostatecznie jawią swą głupotę”<sup>62</sup>.

Wnioski płynące z refleksji nad rozumem są podobne do tych będących podsumowaniem rozważań nad wiarą. Znajdująca się w *Apologii Rajmunda Sebonda* myśl krytyczna nie jest skierowana przeciwko rozumowi i wiedzy, lecz przeciw dogmatyzmowi, przy czym ów dogmatyzm może przyjąć formę pozytywną lub negatywną. Montaigne wyróżnia trzy typy postaw wobec wiedzy: przekonanie, że już się posiadało wiedzę, przekonanie, że wiedza jest niemożliwa do poznania, oraz przekonanie, że wciąż poszukuje się wiedzy. Myśl filozofa odzwierciedla ostatnia spośród wymienionych postaw (poznawać, wątpić i nigdy nie zatrzymywać się w swoich poszukiwaniach – to rzecz najbardziej godna filozofa), a pozostałe odpowiadają wspomnianym, negatywnie ocenianym formom dogmatyzmu<sup>63</sup>.

Podsumowując, można by rzec, że sceptycyzm Montaigne’a wyraża ciekawość świata połączoną z pogodzeniem się z własną niewiedzą. W ten sposób *Apologia Rajmunda Sebonda* jest w gruncie rzeczy apologią niewiedzy – nie tej, która poprzedza elementarne poznanie, lecz będącej owocem długich rozważań – niewiedzy oświeconej<sup>64</sup>. Jak filozof stwierdza w jednym z fragmentów *Prób*: „otóż świadomość własnej niewiedzy jest jednym z najpiękniejszych i najpewniejszych

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 452.

<sup>61</sup> Tamże, s. 411.

<sup>62</sup> Tamże, s. 330.

<sup>63</sup> Tamże, s. 380–381.

<sup>64</sup> Tamże, s. 243.

świadczeń słusznego sądu, jakie znam”<sup>65</sup>. Rozum i wiedza, choć pełnią istotną funkcję w życiu człowieka, nie stanowią źródła szczęścia<sup>66</sup>. Inaczej owa światła niewiedza – zawieszenie sądów (sceptyczna ataraksja) prowadzące do spokoju, zbliżenia do natury i dające ulgę w niepokoju, który jest nieodłączną częścią przywiązania do jakichś konkretnych przekonań<sup>67</sup>.

## WIARA, ROZUM A BÓG

Z poruszonych wyżej wątków wyłania się obraz Montaigne’a jako filozofa, który we wszystko, łącznie z rozumem i religią, wątpi. Rozum wraz ze zmysłami jest głównym źródłem poznania świata, ale mimo tej własności podważa wiarygodność samego siebie. Nie inaczej ma się rzecz z religijnością, która choć z założenia nakierowana jest na służbę Bogu, nierzadko Go ignoruje i stanowi narzędzie do realizacji ludzkich, partykularnych interesów. Wobec powyższego można by rzec, że rozum i odpowiadająca religii wiara posiadają pewien wspólny mianownik, a jest nim jakiś brak. W przypadku rozumu jest to brak bezpośredniego dostępu do prawdy; w przypadku wiary – brak bezpośredniego dostępu do Boga. A czym jest prawda w rozumieniu Montaigne’a?

Filozof przyjmuje korespondencyjną koncepcję prawdy i konfrontuje ją z najrozmaitszymi poglądami filozoficznymi. Zauważa, że myśliciele, zderzając się z jakimś trudnym zagadnieniem, zwykle swe tezy podpierają autorytetem rozumu, ale jak już wcześniej wspomniano, ów rozum prowadzi ich w różnych kierunkach. By wyrazić tę kwestię dosadniej, można by nawet stwierdzić, że filozofowie zwykli wymyślać najróżniejsze teorie i argumentować za nimi w arbitralny sposób<sup>68</sup>.

[...] prawdziwy bowiem i pierwotny rozum, któremu kradniemy imię dla fałszywego użytku, mieści się w łonie Boga. Tam jego siedziba i mieszkanie; stamtąd wychodzi, kiedy spodoba się Bogu ukazać nam zeń jaki promień [...]<sup>69</sup>.

„Prawdziwy i pierwotny rozum” w tym kontekście to nic innego jak zdolność do poznania prawdy. Jeśli uznać, że z definicji jedynym narzędziem umożliwiającym poznanie prawdy jest rozum, to człowiek posiada jedynie jego imitację lub namiastkę. W praktyce bowiem je-

<sup>65</sup> Tamże, s. 311.

<sup>66</sup> Tamże, s. 368.

<sup>67</sup> Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 36.

<sup>68</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 412.

<sup>69</sup> Tamże.

dyną sytuacją uzasadniającą tak pozytywne i optymistyczne traktowanie rozumu jest przypisanie go Bogu i tylko Bogu. Montaigne w jednym miejscu stwierdza, że Bóg zna prawdę, zna samego siebie, a i zło Go nie dotyczy<sup>70</sup>. W innym miejscu zaś zaznacza, że wszelkie ludzkie wyobrażenia o Bogu to fantazje (w aspekcie esencjalnym, a nie egzystencjalnym). W tym sensie ludzkie wyobrażenia o Bogu stanowią pewnego rodzaju projekcje<sup>71</sup>.

Widoczny jest tu wewnętrzny konflikt filozofa w sposobie ujmowania Boga – z jednej strony przypisuje Mu najwspanialsze cechy, z drugiej strony zaś, w innym miejscu, wskazuje na całkowitą niewspółmierność owych określeń. W jednym ujęciu zarysowuje, choć niejasno, obraz wszechwiedzącego Boga, w drugim natomiast przedstawia Boga jako niedostępnego ludzkiemu poznaniu, i mimo że Gaskończyk tego wprost nie mówi, można mieć wątpliwość co do Jego istnienia. Ten paradoks, choć trudny do przezwyciężenia, doskonale ukazuje myśl przewodnią francuskiego myśliciela.

Dla ukarania to naszej pychy i pouczenia naszej nędzy i niezdarstwa stworzył Bóg konfuzję i zamieszanie owej dawnej wieży Babel. Wszystko, co podejmujemy bez jego pomocy, wszystko, co widzimy bez światła jego łaski, jest jeno próżnością i szaleństwem<sup>72</sup>.

Montaigne kilkakrotnie powtarza, że prawda jest dostępna człowiekowi, ale tylko dzięki łasce – gdy Bóg mu ją objawi. Filozof oznajmia, że łaska może stać się udziałem wszystkich ludzi, ale za pośrednictwem wybranych. Należy jednak dodać, że owymi wybranymi nie są filozofowie, lecz zwykłe ludzie prości i słabo wykształceni<sup>73</sup>. Naturalnie owo stwierdzenie może być zinterpretowane jako wskazanie, że religia jest domeną ludzi bezrozumnych – mrzonką nie wartą większej uwagi – jednak ze względu na stosunek filozofa do kwestii rozumu może skłaniać także ku przeciwnemu sądowi. W tym drugim przypadku ujawniałoby się przekonanie, że sceptycyzm robi miejsce dla wiary. Religia nie jest bowiem dziełem rozumu, lecz „prostym darem cudzej hojności”<sup>74</sup>. Zdaje się zresztą, że próba oceny religii w kategoriach rozumowych jest czymś wielce odległym od przekonań filozofa. Dużo ważniejszym zagadnieniem jest dla niego sytuacja człowieka wobec

<sup>70</sup> Tamże, s. 378.

<sup>71</sup> Tamże, s. 401.

<sup>72</sup> Tamże, s. 422.

<sup>73</sup> Tamże, s. 378.

<sup>74</sup> Tamże.



problemu łaski, a zasadnicze pytanie dotyczące tej kwestii brzmi: czy i jak można rozpoznać osobę, która ją otrzymała? Czy istnieją w ogóle tacy ludzie? I tu, w zależności od tego, czy uzna się Montaigne'a za teistę, czy za ateistę, można wyróżnić co najmniej dwa szczegółowe modele interpretacyjne jego stanowiska<sup>75</sup>, z zastrzeżeniem, że nic nie stoi nic na przeszkodzie, by połączyć je w jeden ogólny model – najpewniej najbliższy przekonaniom francuskiego filozofa.

Przy założeniu, że Gaskończyk był przeświadczony o nieistnieniu Boga, jego myśl można odczytać jako radykalne zakwestionowanie możliwości poznania prawdy. W tym sensie wiedza w sposób czysto ludzki jest niemożliwa do osiągnięcia, bo przez rozum poznać jej nie można. Jako że byty nadnaturalne, które mogłyby człowieka z nią zaznajomić, nie istnieją, człowiek nie ma dostępu do prawdy.

Jeśli potraktować Montaigne'a jako wierzącego w istnienie Boga, kluczem do zrozumienia jego myśli jest dosłowne potraktowanie jego słów. A zatem zakładając, że Bóg zna prawdę, człowiek może ją poznać tylko wtedy, gdy Bóg mu ją objawi. Bóg nie objawia jej wszystkim, lecz wybranym, a tych można rozpoznać poprzez ich praktykę życiową. Osoba, której została udzielona łaska, to osoba autentycznie wierząca, a zatem podporządkowująca całe życie Bogu i gotowa dla Niego umrzeć. Zwykle są to osoby proste i niewykształcone, co nie jest przypadkowe, albowiem nie idą one za rozumem, za pomocą którego prawdy nie sposób odnaleźć.

Uogólnienie tych dwóch linii interpretacyjnych może dokonać się jedynie poprzez wzięcie ich w nawias i uznanie, że filozof dopuszczał obie możliwości. Na tak zarysowanej płaszczyźnie interpretacyjnej można by pojmować Montaigne'a jako człowieka pesymistycznie nastawionego do możliwości poznania prawdy. On sam jest przekonany, że jej nie posiadał, ani nawet nie jest sobie w stanie wyobrazić, że mógłby kiedyś dostąpić tego zaszczytu. Ot, filozof głosząc swój sceptycyzm, notorycznie podkreśla, że wiedza jest poza jego zasięgiem. Nie znaczy to jednak, że uważa, że prawda jest również nieosiągalna dla innych. Rozważane fragmenty *Apologii Rajmunda Sebonda* nie są bowiem niczym innym, jak przedstawieniem tego, jak hipotetycznie może być poznawana prawda.

Pojawia się pytanie, czy Montaigne dopuszczał inny sposób poznania prawdy niż poprzez Boga? Według Pascala – zgodnie z jego interpretacją przytoczoną w pierwszym akapicie tego tekstu, według której

---

<sup>75</sup> Szczegółowe w sensie: zasadzające się na konkretnych tezach.

dla Gaskończyka prawda jest nierozzerwalnie związana z Bogiem – odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Jeśli nie ma Boga, nie ma nawet cienia szansy na poznanie prawdy, co nie znaczy, że istnienia Boga nie można kwestionować. Otóż można to zrobić, choć nigdy nie będzie to wiedza w znaczeniu *episteme*, bo jedynym gwarantem jej możliwości jest właśnie Bóg i paradoksalne objawienie przez Niego człowiekowi braku swojego istnienia.

Podsumowując, teza o nierozłącznym współistnieniu prawdy i Boga nie tylko nie jest wyrazem gorliwości religijnej filozofa, lecz również nie stanowi redukcji Boga do prawdy czy prawdy do Boga. Wydaje się, że główne jej przesłanie wyraża się w podkreślaniu ogromnego dystansu, jaki dzieli człowieka zarówno od prawdy, jak i od Boga. Dystansu, którego człowiek o własnych siłach nie jest zdolny pokonać. Należy przy tym zaznaczyć, że powodem tak radykalnego rozdzielenia rozumu i wiary jest nie to, że opowieści i inne treści religijne często sprawiają wrażenie nielogicznych, lecz w głównej mierze słabość rozumu. W myśli francuskiego filozofa głównym przedmiotem krytyki jest dogmatyzm, a nie przekonanie o istnieniu Boga. Dogmatyzm rozumiany nie wąsko, w sensie religijnym, lecz w sensie epistemologicznym<sup>76</sup>.

#### SKEPTICISM, TRUTH, AND GOD IN MICHEL DE MONTAIGNE'S "APOLOGY FOR RAYMOND SEBOND"

##### Summary

The principal aim of the article is to present Michel de Montaigne's attitude towards God and religion. Since the French philosopher was closer to classical skepticism, his opinions and reflections are of two kinds. On the one hand, he gives many arguments for the negative aspects of religion and even criticizes some of its important elements. On the other hand, he suggests that there are rational reasons to ignore them. It is essential to point out that for Montaigne religious issues have not only personal, but also epistemological value. They constitute general capacities for reliable cognition. He claims that human nature generates the requirement that "knowledge", understood as full cognition, is impossible to achieve under normal conditions. It simply exceeds the capacities of human cognition. This situation can be changed only by divine intervention. However, in Montaigne's perception of the world, this is a great paradox, since this view can also be put in doubt.

*Tomasz Kaliński*

---

<sup>76</sup> M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 378–380.



**DOMINIK ROGÓŻ**  
(Kraków)

*W sto dziesiątą rocznicę urodzin i dwudziestą śmierci  
Emmanuela Lévinasa: 25 grudnia 2015*

**DOBRO PONAD BYCIEM**

Platońskie inspiracje etyki Emmanuela Lévinasa

Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę<sup>1</sup>.  
Ponad byciem oznacza podmiotowość lub człowieczeństwo<sup>2</sup>.

Historia filozofii jest swoistym dialogiem, który toczy się przez kolejne wieki i angażuje coraz to nowych rozmówców. Metafizyczne wyzwania, które napędzały starożytne dyskusje, do dziś okazują się dla myśli ważną inspiracją. Wciąż poszukujemy przecież tego samego oparcia i sensu – *arché* rzeczywistości – choć zarówno nasze pytania, jak i odpowiedzi wyrażamy w innym języku, w nowym kontekście, w specyficznym momencie dziejów. Ci, którzy zabrali w tej rozmowie głos jako pierwsi, blisko dwadzieścia pięć wieków temu, uczestniczą w niej nieprzerwanie. Choć ich głos został zakłęty w „uroczyście milczących znakach pisma”<sup>3</sup>, a przez to stracił na sile i wyrazistości, to jednak wielu współczesnych myślicieli przywraca mu utracone brzmienie za sprawą interpretacji. W ten sposób starożytne idee wracają do

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, 509 B, przeł. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2003.

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 20.

<sup>3</sup> Platon, *Fajdros*, 275 D, przeł. i oprac. L. Regner, Warszawa 1993.

życia, nabierają nowych kształtów i stają się ważnym argumentem w wielu współczesnych sporach. W XX wieku, poszukując nowej zasady moralności, Lévinas wskrzesił Platońską ideę dobra ponad byciem<sup>4</sup>. To on dostrzegł w niej potencjał, który mógłby nadać etyce wymiar metafizyczny, a więc charakter ruchu od znanego „tu” do nieznanego „tam”, od bycia do dobra. Właśnie ta idea, za sprawą wyrafinowanej interpretacji, stała się koncepcją fundamentalną dla jego filozofii. Odtąd, jak się okaże, dynamika myśli Lévinasa będzie rozgrywać się zgodnie z takim podziałem ról, w którym dobro ma charakter całkowicie transcendentny, a bycie jest tożsame z immanencją. Zasadą etyki, mówiąc inaczej, stanie się ruch, który wyprowadza człowieka poza krąg zainteresowania samym sobą w stronę odpowiedzialności za innego. To ruch, wyjaśnijmy od razu, który okaże się przeciwieństwem mocy pierścienia zapewniającej Gygesowi niewidzialność. „Dobro mieści się ponad wszelką istotą – oto najgłębsza, ostateczna nauka nie teologii, lecz filozofii”<sup>5</sup> – przyzna Lévinas. My natomiast moglibyśmy powiedzieć tak: oto najgłębsza i ostateczna zasada etyki odpowiedzialności.

## 1. PONAD WSZELKĄ ISTOTĘ

Idea dobra ponad byciem znajduje najpełniejszy wykład w *Państwie* Platona. W dialogu, którego dominującym tematem jest dobro jako właściwa zasada *polis* i *psyche*, Sokrates unika odpowiedzi na pytanie o jego istotę. Okazuje się bowiem, że dobro – w przeciwieństwie do sprawiedliwości czy rozważi – nie poddaje się łatwej definicji. W miarę upływu czasu w rozmówcach narasta jednak napięcie. „Nam wystarczy – mówi do Sokratesa zniecierpliwiony Glaukon – jeżeli

<sup>4</sup> Choć nikt nie ma wątpliwości co do ogromnego wpływu Platona na myśl Lévinasa, to jednak ten wątek w różnych opracowaniach filozoficznych jest mało eksponowany. Adriaan Peperzak postawił dobitną tezę, twierdząc, że Lévinas jest odpowiedzialny za potwierdzenie aktualności platonizmu w XX wieku: „[...] Plato’s actuality is proven by at least one of the key figures of twentieth-century philosophy”; A. Peperzak, *Platonic transformations: with and after Hegel, Heidegger, and Levinas*, New York 1997, s. 248.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002, s. 111. W wielu miejscach, chcąc podkreślić zarówno ściśle filozoficzne inspiracje własnej etyki, jak i jej ściśle racjonalny charakter, Lévinas powtarza ten argument: „[...] pojęcie bytu ponad bytem nie pochodzi z teologii. To Platońska idea Dobra, choć nie odegrała roli w zachodniej filozofii, wyrastającej z Arystotelesa, nadaje temu pojęciu godność myśli filozoficznej, a co za tym idzie, nie pozwala sprowadzić go do jakiegś mądrości Wschodu”; tamże, s. 260.

dobro omówisz tak samo, jakżeś omawiał sprawiedliwość i rozważę [...]”<sup>6</sup>. W rewanżu otrzymuje jednak wymijającą odpowiedź: „[...] co to właściwie jest *Dobro samo*, dajmy temu pokój na razie”<sup>7</sup>. Taka konstrukcja dialogu jednoznacznie wskazuje na jego punkt kulminacyjny, a więc przedstawienie wyjątkowego statusu idei Dobra. Sokrates przygotowuje rozmówców do tego momentu w sposób niezwykle staranny. Najpierw omawia zagadnienie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, mówi o porządku w życiu publicznym i prywatnym, a następnie, odwołując się do doświadczeń widzenia i światła, wprowadza ich w „nauki największe” – *mathemata megista* – w problematykę samego Dobra.

Tak więc i przedmiotom poznania – podsumowuje Sokrates – nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę [podkr. – D. R.], coś wyższego i mocniejszego o wiele<sup>8</sup>.

Zdumiony Glaukon odpowiada: „Apollonie! [...] cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!”<sup>9</sup>. Tymczasem Sokrates, jakby pozbawiony pewności i zakłopotany z powodu mało precyzyjnej definicji, szuka dla siebie usprawiedliwienia, mówiąc: „To tyś winien [...], boś mnie zmusił, żebym o nim [o Dobru – D. R.] mówił to, co mi się wydaje”<sup>10</sup>.

Niemal bezpośrednio po tej wymianie zdań Sokrates przywołuje słynną metaforę jaskini, w której idea Dobra zostaje porównana do Słońca i przedstawiona jako wieczna zasada niepodzielnie panująca nad światem doczesnym. „[...] zdaje mi się tak – powiada Sokrates – że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego [...]”<sup>11</sup>.

W jaki sposób rozumieć zatem Platońską formułę „poza wszelką istotą”, którą Sokrates przypisuje Dobru? Dokąd odsyła nas owo „poza” – poza granicę języka, poza granicę wyobraźni czy poza granicę świata? Na czy polega Platońska transcendencja Dobra, słynna „epekeina tes ousias”, która dla Lévinasa okazała się tak inspirująca?

<sup>6</sup> Platon, *Państwo*, 506 D.

<sup>7</sup> Tamże, 506 E.

<sup>8</sup> Tamże, 509 B.

<sup>9</sup> Tamże, 509 C.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, 517 B.

Idea Dobra ma w filozofii Platona status szczególny – to sprawa oczywista<sup>12</sup>. Sokrates, jak się okazuje, ma jednak wyraźne trudności z jej przedstawieniem, ponieważ nie opisuje jej wprost, tak jak innych *aretai*, ale najpierw zwodzi swoich rozmówców, a ostatecznie opisuje zaledwie jej skutki i odwołuje się do analogii. Tak jak słońce, wyjaśnia Sokrates, które dzięki światłu zapewnia widzialność temu, co poznajemy za pomocą zmysłów, tak i dobro, które przekracza porządek bytów, zapewnia poznawalność temu, co rozpoznajemy za pomocą rozumu. A zatem jak słońce ma się do całości świata widzialnego, tak dobro ma się do świata myśli<sup>13</sup>. To porównanie, z pozoru niewyszukane i proste, kryje ważną wskazówkę dotyczącą transcendencji dobra. Wiemy, że słońce jest źródłem światła, a światło jest warunkiem poznawalności świata zmysłowego. Zwróćmy jednak uwagę, że ani słońce, ani światło, które w zasadniczy sposób oddziałują na świat, w pełni do świata nie należą. Co więcej, samo światło jest niepoznawalne, ponieważ nie sposób wpatrywać się wprost w słońce. W konsekwencji, jak pisze Wodziński, „Światło jest «światowe», aczkolwiek nie jest «czymś» z tego świata”<sup>14</sup>. Analogicznie, wyjaśnia Sokrates, można uchwycić specyficzny status idei dobra. Dobro oddziałuje na świat w taki sposób, że przenika poszczególne byty i zapewnia ich intelektualną poznawalność. Tak jak widzimy dzięki światłu, które wydobywa przedmioty widzenia z mroków ciemności, tak też poznajemy istoty rzeczy dzięki dobru, które nadaje przedmiotom myślenia prawdziwość,

<sup>12</sup> Platowska koncepcja dobra jest oczywiście złożona, a w różnych dialogach ujmowana jest z różnych perspektyw – niekiedy komplementarnych, niekiedy zaś trudnych do pogodzenia. O ile w *Państwie* Sokrates wskazuje na dobro „ponad wszelką istotę” (509 B), o tyle w *Filebie* (65 A) opisuje je jako „koincydencję trzech: piękna, proporcji i prawdy”. Por. M. Kavka, *Beyond „Beyond Being”. Nonbeing in Plato and Husserl* [w:] tegoż, *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge 2004, s. 42.

<sup>13</sup> Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 88. Z punktu widzenia podobieństw między etyką Lévinasa a systemem myśli Platonskiej kluczowy jest również fakt, że dobro pozostaje niepoznawalne, a jakiegokolwiek próby jego adekwatnego ujęcia w ramach wiedzy skazane są na niepowodzenie. Również w tym sensie Platonskie dobro jest dla Lévinasa dogodnym synonimem Inności i Transcendencji: „Platon [...] powie, że gdyby sprowadzać dobro do czegoś, co nie jest nim samym, gdyby nie szukać tego, co jest jego istotą, tylko ograniczyć się do szukania jego takich czy innych kształtów w świecie, to wtedy odchodzimy od prawdziwej wiedzy, od *episteme*, zdradzamy nasz intelekt, umysł, *nous*, a schodzimy na teren wiedzy niepewnej, która może mieć rozmaite stopnie [...]”; tamże, s. 85.

<sup>14</sup> C. Wodziński, *Dobre wychowanie. Platonskie przypisy do Nietzschego i Heideggera*, „Przegląd Pedagogiczny” 2008, nr 1, s. 27.



czyli – jak rozumieli to Grecy za sprawą pojęcia *aletheia* – „nieskrytość”<sup>15</sup>. Samo dobro, podobnie jak źródło światła, nie należy jednak do świata myśli, lecz – jak mówi Sokrates – „świeci na jego szczycie”. Zarówno światło, jak i dobro okazują się zatem transcendentne. Źródło światła znajduje się poza światem poznawalnym zmysłowo, a idea dobra przekracza porządek poznania. Ani światło, ani dobro nie są „czymś”, a jedynie określają pewne „jak”, czyli sposób dostępu do rzeczywistości zmysłowej oraz intelektualnej. Światło jest warunkiem widzialności, a więc poznania zmysłowego, dobro natomiast jest zasadą prawdziwości, „nieskrytości”, a więc poznania intelektualnego. Tak jak źródło światła, które oświeca poszczególne rzeczy, znajduje się poza światem zmysłowym, tak też idea dobra, która zapewnia poznawalność bytów, lokuje się poza światem myśli.

Owo „poza”, greckie *epekeina*, wskazuje zatem na transcendencję w szczególnym sensie. Światło, choć jest warunkiem poznania zmysłowego, to jednak samo nie daje uchwycić się za pomocą wzroku. Nie sposób patrzeć przecież prosto w słońce. Idea dobra – analogicznie – choć jest źródłem istnienia oraz prawdziwości bytów, to jednak sama przekracza wszelki byt i nie daje przedstawić się w sposób adekwatny. Transcendencja, „*epekeina tes ousias*”, oznacza zatem to, co w pewien sposób przynależy do znanego nam świata, ale zarazem radykalnie ten świat przekracza. Światło jest warunkiem widzialności, ale samo oślepia, paraliżuje wzrok i w tym sensie okazuje się niewidzialne. Dobro jest źródłem bycia i zasadą rozumowego poznania, ale samo ani nie jest konkretnym bytem, ani nie daje się uchwycić za pomocą rozumu. Intelektualne oglądanie idei dobra, jak twierdzi Sokrates, jest wymagające do tego stopnia, że właściwie wydaje się niemożliwe<sup>16</sup>. Transcendencja światła i dobra nie oznacza „poza” w znaczeniu „meta”, a więc czegoś, co byłoby całkowicie niedostępne. Światło widzimy pośrednio, a dobro poznajemy poprzez jego przejawy. Platowska formuła

<sup>15</sup> Por. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179.

<sup>16</sup> Por. Platon, *Państwo*, 509 B. „Dlatego koncepcja Platona, zgodnie z którą intelligibilne słońce mieści się poza widzącym okiem i poza oświetlanym przedmiotem, dokładnie opisuje postrzeganie rzeczy. Przedmioty nie mają własnego światła, przyjmują światło pozyczne” – pisał Lévinas. Należało by podkreślić, że Lévinas wskazuje tu na przydatność Platowskiej metaforyki światła do opisu postrzegania rzeczy, nie zaś drugiego człowieka. W przypadku relacji społecznych niezbędna okaże się – jak pisałem – „zamiana” metaforyki światła na metaforykę słuchu. Por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 72, 73.

„epekeina tes ousias”, „to, co poza wszelką istotą”, nie odsyła zatem do żadnych „zaświatów”, lecz wskazuje na specyficzną obecność transcendencji w naszym świecie. Tak jak słońce rozświetla świat rzeczy, tak dobro rozjaśnia porządek myśli. Zarówno światło, jak i dobro działają w świecie, choć radykalnie ten świat przekraczają. Ich transcendencja podobna jest do nieuchwytności źródła, które znajduje się „poza” tym, co z niego wypływa. Paradoks dobra polega na tym, że wszystko od niego pochodzi, a zarazem ono samo to wszystko przekracza. Dobro jest warunkiem poznania i właśnie dlatego, jako transcendentny warunek możliwości, wszelkie poznanie przekracza. Jak słusznie pisał Gadamer: „«Dobro» czyni myślenie myśleniem”<sup>17</sup>, ale samo – dodajmy – w porządku myślenia się nie mieści.

## 2. METAFIZYKA JAKO ETYKA

Lévinas starannie eksploruje metafizykę Platona – niektóre jej elementy krytykuje i odrzuca, inne natomiast uznaje za wartościowe i włącza w kontekst własnego projektu etyki. Idea „dobra ponad byciem” jest swego rodzaju kołem zamachowym, które napędza rozumienie etyki jako metafizyki. Jeśli dobro znajduje się ponad byciem, to etyka z istoty rzeczy musi rozgrywać się między dwoma biegunami – między immanencją bycia a transcendencją dobra, między znanym „tu” i nieznanym „tam”. Bycie, jak przekonuje Lévinas, jest synonimem życia zasklepionego w sobie, oscylującego wokół własnych potrzeb, skupionego wyłącznie na strzeżeniu „świętego spokoju” tożsamości. Ekonomia bycia wikła człowieka w nieustanne zajmowanie się samym sobą, a egzystencję przemienia w proces „zachowywania siebie” – „in suo esse perseverare”, by przywołać słowa Spinozy. Właśnie dlatego etyka Lévinasa okaże się wezwaniem do wyjścia poza horyzont bycia albo wręcz nakazem ucieczki od bycia, by odkrywać dobro jako odpowiedzialność za drugiego człowieka. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych idei Lévinasa, substytucja, która ustanawia prymat odpowiedzialności nad wolnością, znajduje źródło w radykalnej interpretacji Platońskiej

---

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 65. W przywołanym tu studium historycznym Gadamer zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię, a mianowicie: Sokrates nigdy nie odnosi do dobra greckiego terminu *eidos*, który oznaczałby zależność dobra względem formy wspólnej dla wielu rzeczy, lecz konsekwentnie określa go mianem *idea*. O wyjątkowej roli dobra świadczy ponadto fakt, że Platon nie zalicza go w poczet kategorii bytu. Por. tamże.

idei „epekeina tes ousias”. Transcendentne dobro, które nie daje się zawrzeć ani w ramach czasu, ani w kategoriach rozumu, „wyznacza” człowieka do odpowiedzialności, a tym samym wysadza go z porządku bycia. „Inaczej niż być” to kluczowa dla etyki formuła, której załączek kryje się właśnie w Platońskiej teorii dobra. Jak pisał Lévinas: „To, co ponad byciem, albo *inne bycia*, albo *inaczej niż być* – które wiążemy tutaj z diachronią, które wypowiadamy jako nieskończoność – Platon rozpoznał jako Dobro”<sup>18</sup>. Wkraczam w porządek etyki o tyle, o ile wykraczam poza porządek bycia. Etyka zaczyna się bowiem tam, gdzie skończoność egzystencji zostanie bezpowrotnie „rozbita” przez nieskończoność odpowiedzialności. Oto kolejny wątek, który określa intelektualne pokrewieństwo między Platonem i Lévinasem:

[...] nie mamy tu do czynienia z teoretykiem wolności i obrońcą inności, ale z dwoma filozofami inności. Każdy z nich – jak pisze Deborah Achtenberg – rozumie ludzką kondycję jako istotowo, zaskakująco i wspaniale otwartą, raczej wrażliwą i dialogiczną niż zamkniętą, samowystarczalną, skoncentrowaną na sobie. Właśnie w tej otwartości każdy z nich znajduje rozwiązanie problemu przemocy<sup>19</sup>.

Wizję życia, które nie jest poddane logice *conatus essendi*, lecz na zawsze pozostaje niespełnione, wydane na impulsy natchnienia i przeniknięte „pragnieniem nieskończoności”, dostrzegł Lévinas w Platońskiej metaforze „duszy uskrzydłonej”<sup>20</sup>. Oglądanie istot rzeczy, a więc dostęp do sfery noetycznej, możliwe jest wyłącznie za sprawą „bożej iskry”, która uskrzydla duszę i wznosi ją na „równinę prawdy”. „Twierdzę – przekonywał Sokrates – że są dwa rodzaje szaleństwa,

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 37.

<sup>19</sup> D. Achtenberg, *Plato and Levinas on Violence and the Other*, „Symposium. Journal of the Canadian Society for Continental Philosophy (CSCP)” 15, 2011, nr 1, s. 189.

<sup>20</sup> Por. *Fajdros*, 246 C. Koncepcja pragnienia, które nie daje się zaspokoić, a tym samym staje się doświadczeniem i ilustracją metafizycznej relacji z nieskończonością, wskazuje na silne pokrewieństwo koncepcji Lévinasa i Platona: „O tym, że w myśli obecna jest idea, której *ideatum* przewyższa zdolność myślenia, świadczy nie tylko teoria intelektu czynnego Arystotelesa, ale też bardzo często filozofia Platona. Przeciwno myśleniu ludzi «przy zdrowych zmysłach» głosi on wartość boskiego szaleństwa, duszy «uskrzydłonej», choć szaleństwo nie ma tu wcale charakteru irracjonalnego. [...] Opętanie przez boga – entuzjazm – nie jest postradaniem rozumu, lecz kresem samotnego czy też wewnętrznego myślenia (które nazwiemy później «ekonomicznym»), początkiem prawdziwego doświadczenia *nowości* i noumenu – jest już Pragnieniem”; E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 40.

jedno, które pochodzi z choroby ludzkiej, drugie zaś, które pochodzi z udzielonego przez bogów przekroczenia miary możliwości ludzkich”<sup>21</sup>. Przejście od złudnych wrażeń zmysłowych do trwałych obrazów pojęciowych nie jest możliwe bez szczególnego rodzaju uniesienia, namiętności i szaleństwa. Dusza, która wznosi się ponad porządek empirii do sfery intelektu, odzyskuje niegdyś utracone pióra i skrzydła, napętnia się bachiczną energią, ulega ekstatycznym impulsom, „gotuje się, kipi i kotłuje w niej”<sup>22</sup>. Dionizyjskie szaleństwo bierze górę nad stoickim spokojem. Ta wyjątkowa „dolegliwość duszy” – jak wyjaśnia Sokrates, nieco zakłopotany młodym wiekiem Fajdrosa – nazywa się Erosem. Właśnie ta metaforyczna ilustracja duszy, która dzięki przekroczeniu miary ludzkich możliwości zbliża się do istoty dobra, stała się dla Lévinasa inspiracją do sformułowania paradoksalnej koncepcji pragnienia jako „nieskończonego w skończonym”. Co więcej, Platońska wizja szaleństwa, które nie niszczy porządku rozumu, lecz go wzbogaca i przekracza, stała się przesłanką dla stworzenia pojęcia racjonalności na nowo – jako nietożsamości, niezaspokojenia i nieadekwacji. „Zrozumiałość – wyjaśniał Lévinas – polega na niezaspokojeniu, na tymczasowym ubóstwie bytu, na jego przebywaniu poza własnym spełnieniem”<sup>23</sup>.

Nie tylko obraz „duszy uskrzydłonej” z Platońskiego *Fajdrosa* okazał się dla Lévinasa inspirujący. Równie intrygująca była przypowieść o egipskim wynalazku pisma, którą Lévinas zaadaptował na potrzeby ważnego rozróżnienia między „Mówieniem” i „Powiedzianym” – *le Dire* i *le Dit*. Choć załączki tych kategorii dają się wytropić we wczesnych pracach Lévinasa, to jednak ich waga ujawnia się dopiero w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Sokrates nie ma wątpliwości, że wynalazek pisma, którym szczyci się Teut, jeden z egipskich bogów, kryje w sobie wyjątkowe niebezpieczeństwo. „Ta nauka – argumentował Teut usiłując przekonać króla Tamuza – [...]

<sup>21</sup> Platon, *Fajdros*, 256 A.

<sup>22</sup> Por. tamże, 251 C.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 101. Uważam, że zagadnienia poznania, rozumu i prawdy należą do najciekawszych kwestii poruszanych przez Lévinasa, choć – niestety – nie są dość szeroko komentowane. Prawda pojęta jako radykalna zewnętrżność, która burzy porządek świadomości, a tym samym nie pozwala rozumowi spocząć w samym sobie, czyli osiągnąć adekwacji noezy i noematu, nie oznacza irracjonalności lub szaleństwa, ale – jak przekonuje Lévinas – nowy typ racjonalności, który zrywa z „ekonomicznym myśleniem” transcendentalizmu i umożliwia metafizyczną relację z transcendencją; por. tamże, s. 40.

obdarzy Egipcjan większą mądrością i znakomitszą pamięcią. To zostało wymyślone jako środek zapewniający mądrość i pamięć<sup>24</sup>. Ani król Tamuz, ani Sokrates nie podzielają jednak entuzjazmu Teuta. Okazuje się bowiem, że pismo jest środkiem nie tyle zapewniającym mądrość i wzmacniającym pamięć, ile – przeciwnie – oziębiającym umysł i siejącym zapomnienie. Pismo – jak wyjaśnia Tamuz –

[...] sprowadzi na umysły tych, którzy się go uczą, zapomnienie, gdyż zaniechają ćwiczenia pamięci, ponieważ zdając się na zapis będą przypominali sobie od zewnątrz pod wpływem obcych znaków, nie zaś od wewnątrz siebie samych pod wpływem własnych<sup>25</sup>.

Jedno z niebezpieczeństw pisma polega więc na tym, że w poszukiwaniu mądrości dusza zwraca się w stronę zewnętrznych znaków, a tym samym porzuca wędrówkę w głąb samej siebie. Zasada jej podmiotowości, którą na nowo zaadaptuje Lévinas, kompletnie się rozpada<sup>26</sup>. Zamiast prowadzić wewnętrzny dialog i podążać ścieżką anamnezy, dusza zostaje skazana na obcowanie z milczącymi znakami pisma, które – w przekonaniu Platona – nie mogą stanowić strony jakiegokolwiek rozmowy. Wskutek braku rzeczywistego dialogu, a więc obcowania z żywym sensem w postaci mowy, dusza staje się oziębiała, niezdolna do intelektualnego wysiłku i odkrywania prawdy na drodze przypominania sobie oglądanych w przeszłości pierwowzorów rzeczy. Milczące znaki pisma to niedoskonały obraz żywych dźwięków mowy – na tym przekonaniu zasadza się argumentacja Sokratesa.

Kolejne niebezpieczeństwo, które kryje się w piśmie, polega na tym, że interpretować może je każdy, a jego autor nie ma wpływu na wielość i różnorodność interpretacji. Sens zawarty w piśmie żyje – można by powiedzieć – „własnym życiem”, uwalnia się od intencji autora i w zależności od tego, kto i jak czyta, ujawnia różne znaczenia. Pismo naraża w ten sposób prawdę na błędne rozumienie i cyniczną drwinę ze strony tych, którzy chcieliby zbliżyć się do niej bez odpowiedniego przygotowania. Lévinas, czerpiąc wprost z Platońskiego *Fajdrosa*, którego –

<sup>24</sup> Platon, *Fajdros*, 276 E.

<sup>25</sup> Tamże, 275 A.

<sup>26</sup> Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 46. Schemat myślenia, który Platon opisał jako rozmowę duszy samej z sobą, milczący dialog wewnętrzny, Lévinas zaadaptuje na potrzeby opisu podmiotowości wezwanej do odpowiedzialności – Toż-Samego nieustannie niepokojonego przez Innego: „Ciche przechodzenie od pytania do odpowiedzi, które według Platona charakteryzuje myślenie, odnosi się już do intrygi, w której zawiązuje się – wychodząc od Innego, który rozkazuje Toż-Samemu – węzeł podmiotowości”; tamże.

*nota bene* – uważał za jedną z najpiękniejszych książek filozoficznych, powie tak:

Między pracą znajdującą zwieńczenie w dziełach, które mają sens dla innych ludzi i które inni mogą nabyć – które są już towarem odzwierciedlanym przez pieniądź – a mową, w której ukazują się jako byt niezastępowalny, w której czuwać i asystuję własnemu ukazywaniu się – jest głęboka przepaść. Ale ta przepaść ziele za sprawą *en-ergei* czuwającej obecności, która nie *opuszcza* swojej ekspresji<sup>27</sup>.

O ile mowa zapewnia mówcy możliwość obrony własnych racji oraz prostowania chybionych prób rozumienia, o tyle pismo – przeciwnie – sprawia, że intencje autora stają się bezbronne, a znaczenie tekstu narażone jest na szereg wadliwych interpretacji. Sokrates wyjaśniał to w taki sposób:

W pewnym stopniu bowiem, Fajdrosie, pismo ma coś osobliwego i doprawdy podobnego do malarstwa. Albowiem jego plody przedstawiają się jakby żywe, jeżeli jednak zapytać je o coś, one bardzo dostojnie milczą. Podobnie też i mowy. Myślałbyś, że one niby mówią coś mądrego, jeślibyś jednak – chcąc się nauczyć – zapytał o coś z tego, co zostało powiedziane, one zawsze wyrażają jedno i to samo. Gdy się ją zaś raz napisało, cała mowa zwraca się wszędzie, zarówno do tych, którzy są z tym obeznani, jak – tak samo – do tych, którym nic nie pomoże, i ona nie wie, do kogo warto przemawiać, do kogo zaś nie. Pojmowana błędnie i narażona na niesłuszne zarzuty potrzebuje ciągle opieki tego, kto ją napisał. On sam jednak nie może ani być na podorzędziu, ani wspomagać jej<sup>28</sup>.

Porównanie pisma do malarstwa nie jest, rzecz jasna, sprawą przypadku. Tak jak malarstwo utrwała na płótnie niedoskonałe obrazy rzeczywistości, tak pismo zaklina w martwych znakach żywy sens mowy. Zarówno malarstwo, jak i pismo oddalają nas zatem od świata idei, od porządku noetycznego poznania, ponieważ skupiają uwagę na wtórnych przedstawieniach wyższego porządku bytów. Mówiąc inaczej, jeśli mowa jest odbiciem myśli, to pismo jest odbiciem mowy, a więc – jak można by powiedzieć – „odbiciem odbicia” myśli. Pismo okazuje się zatem kolejnym stopniem zapośredniczenia sensu, który najpełniej dany jest w bezpośredniej kontemplacji idei. O wyższości mowy nad pismem rozstrzyga właśnie ten specyficznie platoński porządek ontologiczny.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>28</sup> Por. Platon, *Fajdros*, 275 D. Podążając tym platońskim tropem, Lévinas będzie mógł powiedzieć: „Mowa polega na tym, że Inny idzie w sukurs dawanemu przez siebie znakowi, że asystuje własnemu ukazywaniu się przez znaki, że własną obecnością zapobiega dwuznaczności”; E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 96.

Platon – jak wyjaśniał Lévinas – podkreśla różnicę między obiektywnym porządkiem prawdy, bez wątpienia tym, który powstaje na piśmie, bezosobowo, a rozumem w żywej istocie, a żywą mową, która jest „zdolna wspomagać [umysł], świadoma tego, do kogo należy przemawiać, a wobec kogo milczeć”<sup>29</sup>.

Niektórzy twierdzą, że Lévinas jest przede wszystkim fenomenologiem mowy<sup>30</sup>. Trudno o trafniejszą ocenę, ponieważ oryginalna filozofia mowy rzeczywiście stanowi swoisty punkt zborny wielu wątków jego myśli. Mówienie oznacza swego rodzaju „nadwyżkę sensu”, nadmiar znaczenia, który nie daje zawrzeć się w tym, co Powiedziane. Różnica między Mówieniem i Powiedzianym to różnica między sensem, który zmierza do wypowiedzenia, a znaczeniem, które zastyga w określonej materialnej postaci. Mówienie oznacza porządek pierwotny i źródłowy, który poprzedza sferę logosu, a więc tego, co uobecnia się na scenie świadomości, „tu i teraz”. Powiedziane określa natomiast to, co zostało już zrozumiane, a zatem przyswojone przez rozum, który wszelki sens nieuchronnie poddaje operacjom synchronizacji i tematyzacji. Mówiąc prościej: to, co jesteśmy w stanie zrozumieć za pomocą rozumu i języka, nigdy nie wyczerpie całego uniwersum sensu, które kryje się w otaczającej nas rzeczywistości. Słynne Hegłowskie *dictum*: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”<sup>31</sup>, zostaje zakwestionowane. Okazuje się bowiem, że rzeczywistość – jak przekonuje Lévinas – wykracza dalece poza ramy naszego rozumu i wyszykowanych przez nas pojęć. „Mówienie nie wyczerpuje się w Powiedzianym” to znaczy: sens nie rodzi się w tym, co gotowe, a zatem uobecnione za pomocą reprezentacji, lecz wydarza się w relacji, a zatem w dynamicznym żywiole, który skutecznie uniemożliwia „zgęstnienie” i zakrzepnięcie logosu w jedną określoną postać, w solidną bryłę substancji. Przepaść między Mówieniem i Powiedzianym zaszczepia w nas przekonanie – dodajmy: przekonanie dawno zapoznane w tradycji filozofii zachodniej – że zamiast tego, co prezentuje się w sposób ostateczny, w pełni własnej obecności, mamy odniesienie do tego, co Inne, do Transcendencji, która nieodmiennie wymyka się wszelkim próbom uprzedmiotowienia i zawłaszczenia. Jak pisał Lévinas:

<sup>29</sup> Tamże, s. 72.

<sup>30</sup> Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 213.

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 16.



Mowa – wydarzenie nieredukowalne – nie rozgrywa się wewnątrz świadomości, która wszystko, nawet obcość cierpienia, znajduje w sobie; mowa przychodzi do mnie od innego człowieka i rozbrzmiewa w świadomości, stawiając ją pod znakiem zapytania<sup>32</sup>.

Właśnie w taki sposób ujawnia się pokrewieństwo między Platonską krytyką pisma a etycznym znaczeniem mowy. „Sprawiedliwość – jak zwiąże powie Lévinas – to prawo głosu”<sup>33</sup>.

### 3. PLATOŃSKIE METAFORY

Ślady Platońskich inspiracji zdradzają nie tylko idee, lecz także metafory i mity, które znajdujemy w tekstach Lévinasa. Tytuł niniejszej pracy, *Pierścień Gygesa*, wprost odwołuje się do jednego z dialogów Platona, w którym Glaukon – polemizując z Sokratesem – docieka istoty sprawiedliwości. Opowieść o lidyjskim pasterzu i królu, który zмага się z tajemniczą mocą pierścienia, z powodzeniem można uznać za metaforę filozofii zawartą w *Całości i nieskończoności*<sup>34</sup>. Mityczna

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 241. Tak jak Jean Nabert wskazał na dwa rodzaje *cogito*, a mianowicie: „*cogito* poznawcze” (samoświadomość) i „*cogito* etyczne” (idea nieskończoności), tak też Jacques Derrida zwrócił uwagę na – w gruncie rzeczy – dwa rodzaje platonizmu, to znaczy: 1. platonizm, który dał początek określonej tradycji epistemologicznej, odwołującej się do bezpośredniego oglądu istot rzeczy i kontynuowanej bez wątpienia przez Husserla i Heideggera; 2. platonizm, który właśnie za sprawą idei „dobra ponad byciem” dał początek pewnej tradycji myślenia o etyce, a także egzystencji, jako wykraczaniu poza bycie; por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak i B. Baran, Kraków 1992.

<sup>33</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>34</sup> Najważniejsze Platońskie mity, które Lévinas eksploruje i adaptuje na potrzeby własnego projektu „etycznej metafizyki”, to przede wszystkim opowieść o losach Gygesa (*Państwo*), historia wynalazku abecadła przez bóstwo o imieniu Teut (*Fajdros*) i przypowieść o sędzie ostatecznym (*Gorgiasz*). Warto jednak zaznaczyć, że wraz z radykalizacją myśli Lévinasa, od *Całości...* do *Inaczej niż być...*, zmieniają się również mity, do których odwołuje się filozof. O ile figura Gygesa i opowieść o dwuznacznej naturze pisma dominuje w *Całości...*, o tyle w *Inaczej niż być...* akcent pada na mit sądu ostatecznego z *Gorgiasza*, który opisuje radykalnie pojętą sprawiedliwość, całkowitą bezstronność sędziów i podsądnych polegającą na obdarciu wszystkich ze skóry. Jak pisała Tanja Staehler: „The myth of Gyges plays a significant role throughout Levinas’s thought. Yet Levinas undertakes some modifications and even reversals in regard to the original Platonic myth. For him, the myth is not about an unreal thought experiment, but it actually presents an ability that we, as humans, have. We can hide in our invisibility, in the interiority of the ego. We can do so – but we cannot be right as we do so. Using

postać Gygesa, która balansuje na granicy widzialności i niewidzialności, dobrze oddaje kondycję podmiotu moralnego, powstającego w efekcie napięcia między zewnętrżnością i wewnętrżnością – pragnieniem relacji i potrzebą samotności. „Gyges – jak pisał Lévinas – jest symbolem ludzkiej kondycji, bo obejmuje ona możliwość niesprawiedliwości i radykalnego egoizmu, możliwość przyjęcia reguł gry, ale też możliwość oszustwa”<sup>35</sup>.

Platońska figura Gygesa stała się dla etyki Lévinasa niezmiennym punktem odniesienia, ponieważ w trafny sposób ilustruje ambiwalencję człowieka, którego los zawieszony jest między egocentryczną grawitacją bycia a nieskończonym wezwaniem dobra. Etyka Lévinasa nie jest jednak projektem całkowicie jednolitym. Przejście od *Całości i nieskończoności* do *Inaczej niż być lub ponad istotą* oznacza radykalizację koncepcji odpowiedzialności, przewartościowanie sposobu narracji, a także – co w tym wypadku istotne – wprowadzenie nowych metafor<sup>36</sup>. W znacznym stopniu, jak sędzę, przyczynił się do tego Jacques Derrida, pierwszy recenzent prac Lévinasa, a zarazem jego wierny przyjaciel. W 1964 roku Derrida opublikował esej *Przemoc i metafizyka*, który stał się katalizatorem kariery Lévinasa we Francji – dał czytelnikom klucz do jego książek i spowodował gwałtowny wzrost zainteresowania jego wizją etyki. Derrida, który doskonale rozumiał filozoficzny zamiar Lévinasa, postawił mu jednak szereg zarzutów dotyczących stronniczej interpretacji *alter ego* Husserla, chybionej krytyki bycia Heideggera, a przede wszystkim zbyt ontologicznego języka, którym operuje *Całość i nieskończoność*<sup>37</sup>. Lévinas z pewnością tych uwag nie zbagatelizował, lecz krytycznie je sobie przyswoił i w 1971 roku – w ramach „odpowiedzi” – opublikował *Inaczej niż być lub ponad istotą*. To praca, która krąży wokół idei substytucji, operuje zaskakującym

---

the ring of Gyges is radical injustice”; T. Staehler, *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-Side of Ethics*, New York–Abingdon 2010, s. 35, por. także: C. Baeis, *Lévinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility*, Waco 2007, s. 111.

<sup>35</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>36</sup> W *Całości...* Lévinas wielokrotnie odwołuje się do Platońskiej figury Gygesa (por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 55, 93, 197, 212). W *Inaczej niż być...* odwołania do postaci Gygesa (por. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 244, 250) ustępują na rzecz Platońskiej metafory sądu ostatecznego przywołanej w *Gorgiaszu*, a właściwie – na rzecz wyeksponowanej w tym micie wrażliwości, bezpośredniości i skóry, która pozwala opisać etyczną zażyłość Innego i Tego-Samego (por. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 86, 87, 88, 109, 120, 130, 142, 150, 151 etc.). Por. T. Staehler, *Plato and Lévinas*, dz. cyt., s. 106.

<sup>37</sup> Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt.

językiem i po wielokroć odwołuje się do Platońskiej wizji sądu ostatecznego zawartej w *Gorgiaszu*<sup>38</sup>. O ile mityczna figura Gygesa wydaje się najbardziej reprezentatywna dla *Całości i nieskończoności*, o tyle ilustracja eschatologicznej sprawiedliwości sięgającej „nagich dusz” z *Gorgiasza* odpowiada koncepcji radykalnie biernego podmiotu zawartej w *Inaczej niż być lub ponad istotą*<sup>39</sup>. Te dwie metafory nie tylko ujawniają kolejną warstwę platonizmu w myśli Lévinasa, lecz także stanowią ważne uzupełnienie ściśle filozoficznej argumentacji. Metafora sądu ostatecznego, na którym dusze sędziów i osądzanych stawia się jako byty bezcielesne – odarte z wszelkich „ziemskich ozdób”, wolne od zmysłowych ograniczeń poznania – służy Sokratesowi za ilustrację szczególnego rodzaju bliskości, która gwarantuje bezwzględną sprawiedliwość. Bezstronna ocena wymaga bowiem tego, by oddalić wszelkie przeszkody, które mogłyby ją zakłócić, a wziąć pod uwagę wyłącznie to, co „widać na duszy”<sup>40</sup>. Lévinas tymczasem sięga do tego mitu, by zobrazować kondycję podmiotu, który w mówieniu staje się całkowicie „nagi”<sup>41</sup>, wchodzi z drugim człowiekiem w relację wyjątkowej zażyłości, ponieważ odkrywa przed nim to, co nie jest dostępne dla jego zmysłów. Mówienie wydaje nas w ręce innego, dopuszcza go do najgłębszych pokładów tożsamości, jest swego rodzaju „otwarcie-  
w-odpowiedzi”<sup>42</sup>.

*Jeden* otwiera się na *drugiego* tak, jak skóra wystawia się na ostrze, które ją rani, jak policzek nadstawia się na uderzenie. [...] Mówienie, znacząc swoje własne znaczenie, jest оголоceniem nad оголоceniami, ekspresją otwarcia – hiperbolą bierności, która zakłóca spokojne lustro wody, w której ta „refleksja” lub ta iteracja nie dołącza się do оголоcenia *post factum*. [...] Obdarciem z samej skóry, śmiertelną raną, obdarciem aż po śmierć, byciem jako podatność na zranienie<sup>43</sup>.

Największą możliwą bliskość – ponad doświadczeniem i ponad świadomością – którą Sokrates ilustrował za pomocą eschatologicznego obcowania dusz, Lévinas opisał w kategoriach etycznych, odwołując się do pierwotnej funkcji mowy i fundamentalnej zasady odpowie-

<sup>38</sup> Por. Platon, *Gorgiasz*, 523 C–E, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

<sup>39</sup> Por. T. Staehler, *Getting under the skin: Platonic myths in Lévinas* [w:] *Lévinas and the Ancients*, red. B. Schroeder i S. Benso, Bloomington 2008, s. 62.

<sup>40</sup> Platon, *Gorgiasz*, 524 D.

<sup>41</sup> Nagość, jak wyjaśniał Lévinas, nie oznacza braku odzienia, ale znaczenie, które znaczy „zanim rzucimy na nie światło” – znaczenie *per se*, doświadczenie transcendentnej, której synonimem jest drugi człowiek, por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>42</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>43</sup> Tamże, s. 86, 87, 88. Por. również przypis nr 34 w tym rozdziale.

działności. Bliskość, która określa międzyludzkie relacje, nie poddaje się opisowi za pomocą narzędzi geometrii euklidesowej. W świecie międzyludzkich relacji właściwą miarą bliskości jest odpowiedzialność za drugiego człowieka. Radykalna bliskość to radykalna odpowiedzialność, która zasadza się na „sobości odkrytej, ofiarującej się, cierpiącej w swojej skórze”<sup>44</sup>. Bliskość to „dysjunkcja tożsamości”, „bez-interesse-owność otwarcia”, „Inny-w-Toż-Samym”. Oto ostateczne znaczenie Platońskiej formuły „dobra ponad byciem”.

#### 4. CAŁOŚĆ I NIESKOŃCZONOŚĆ

Choć Lévinas adaptuje wiele wątków metafizyki Platona, to jednak szereg elementów jego systemu krytykuje i odrzuca. W pierwszej kolejności tropi takie pierwiastki Platońskiej myśli, które ponad różnicą i odmiennością ustanawiają porządek całości i uniwersalności. „W «Timajosie» Platona – jak pisze Lévinas – krąg Tego Samego obejmuje krąg Innego. Koniec końców, wszystko znajduje ukojenie w Tym Samym, jak u Hegla”<sup>45</sup>. Ostrze krytyki trafia nie tylko w „wielkie narracje” i kosmologiczne mity, które określają inność wyłącznie poprzez odniesienie do nadrzędnej całości. Lévinas kwestionuje również Platońską koncepcję majeutyki, która zakłada, że wszelką wiedzę wyprowadzamy sami z siebie<sup>46</sup>. Wystarczy odpowiednia stymulacja, bodziec w postaci pytania, by dusza – na zasadzie anamnezy – przypomniła sobie niegdyś oglądane idee. Prawda jawi się zatem jako coś, co przychodzi z wewnątrz i nie podważa tożsamości podmiotu, lecz ją wzmacnia. Lévinas, apologeta zewnętrznosci i transcendencji, rozumie nauczanie, wiedzę i prawdę w zupełnie odmienny sposób:

Byt, który przyjmuje ideę Nieskończoności – przyjmuje, ponieważ nie może wywieść jej z siebie – jest bytem nauczany w sposób niemajeutyczny, bytem, którego

<sup>44</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 90.

<sup>45</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, wstęp T. Gadcza, Kraków 1994, s. 146.

<sup>46</sup> Polemizując z Platońską koncepcją majeutyki, a zarazem wskazując na wiedzę jako coś, co podmiot przyjmuje z zewnątrz, Lévinas pisał: „Inny nie jest dla rozumu skandalem, który zmusza go do dialektycznego ruchu, lecz pierwszą nauką. Byt, który przyjmuje ideę Nieskończoności – przyjmuje, ponieważ nie może wywieść jej z siebie – jest bytem nauczany w sposób niemajeutyczny, bytem, którego samo istnienie polega na nieustannym przyjmowaniu nauki, na nieustannym wychodzeniu poza siebie (a zatem na czasowości). Myśleć to mieć ideę Nieskończoności, myśleć to być nauczany. Rozumne myślenie odsyła do nauczania”; E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 240.

samo istnienie polega na nieustannym przyjmowaniu nauki, na nieustannym wychodzeniu poza siebie [...]”<sup>47</sup>.

Prawda przychodzi zatem z zewnątrz, wkrada się do świadomości i rozrywa horyzont myśli tak, jak idea nieskończoności rozrywa wszelkie skończone ramy. Prawda nie jest ani „przywróceniem pamięci”, ani „odsłonięciem”, lecz „objawieniem”, którego nie mogę zaczerpnąć z własnego wnętrza<sup>48</sup>. Myśleć to pozostawać otwartym na sens, którym jest drugi człowiek.

W tym samym duchu Lévinas krytykował ideał autarkii, o którym Sokrates rozprawiał w trzeciej księdze *Państwa*. Platoński mędrzec to człowiek samowystarczalny, zrównoważony i niepodległy, który „sam sobie wystarcza do szczęścia i w przeciwieństwie do innych ludzi najmniej potrzebuje kogoś lub czegoś drugiego”<sup>49</sup>. Zgoła odmienną wizję mądrości i życia kreował Lévinas, który rozumiał człowieka jako istotę wiecznie niespełnioną, dręczoną pragnieniem nieskończoności, pełną mesjańskiego witalizmu.

[...] życie prawdziwie ludzkie – przekonywał Lévinas – nie może pozostać życiem usatysfakcjonowanym w swoim zrównaniu z byciem, życiem spokojnym, że budzi się ono dla innego, to znaczy jest w stałym otrzeźwianiu; że bycie nie jest nigdy – przeciwnie do tego, co twierdzi tyle uspokajających tradycji – swoją własną racją bycia; że słynne *conatus essendi* nie jest źródłem wszelkiego prawa i sensu<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Tamże, s. 240. Prawda jest zewnętrżnością, to znaczy: przychodzi spoza podmiotu i rozbija jego tożsamość. Nie jest zatem – jak chciał Sokrates – wydobywana z wnętrza podmiotu zgodnie z regułami majeutyki. To ważna oś sporu Lévinasa z Platonem: „Istota prawdy nie polegałaby zatem na heteronomicznym związku z jakimś Bogiem, ale na czymś już-znanym, które trzeba odkrywać albo swobodnie odnaleźć w sobie, i do którego dostosowuje się każde nieznanne. [...] To lekcja Sokratesa, który pozwala mistrzowi tylko ćwiczyć majeutykę: każde nauczanie wprowadza do duszy to, co już w niej było. Utożsamianie się Ja – cudowna autarkia Ja – jest naturalnym tygłem tej przemiany Innego w To-Samo”; E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 175, 176, a także: A. Peperzak, *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, West Lafayette 1993, s. 97.

<sup>48</sup> Rozwijając koncepcję separacji, wewnętrzności i „rozkoszowania się” podmiotu, Lévinas również zaznacza jej odrębność wobec Platońskiej metaforyki prawdy: „Platon mówi o duszy, która rozkoszuje się prawdą. [...] W książce tej przeciwstawiamy się całkowitej analogii między prawdą a pożywieniem”; E. Lévinas, *Calość...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>49</sup> Platon, *Państwo*, 387 D i E.

<sup>50</sup> E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Phillipe'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1992, s. 67. Pojęcie życia, którym operuje Lévinas, jednoznacznie wskazuje na swoje zadłużenie w tradycji żydowskiej. Można w nim dostrzec zna-

Stosunek Lévinasa do Platona okazuje się zatem ambiwalentny. Z jednej strony – co usiłowałem wykazać – Lévinas odważnie eksploruje wybrane wątki Platońskiej myśli, z drugiej zaś strony, zdecydowanie odrzuca te elementy jego filozofii, które niebezpiecznie korespondują z pojęciem całości. „Lévinas – jak pisał jeden z krytyków – korzysta z Platona jako źródła inspiracji dla tworzenia nie-totalizującego dyskursu, a zarazem dostrzega w nim «czarny charakter», jeden z najlepszych przykładów myśliciela totalizującego”<sup>51</sup>. Właśnie dlatego, co usiłowałem wykazać, Lévinas jest wielkim entuzjastą idei „dobra ponad byciem” oraz wizji „boskiego szaleństwa”, a zarazem zaciętym krytykiem metafizyki światła, majeutycznej koncepcji wiedzy i autarkicznego ideału życia. Najważniejszą składową etyki Lévinasa, która zdradza Platońską proveniencję, jest doktryna dobra jako transcendencji przekraczającej immanentny porządek bycia. Dobro jest poza bytem i niebytem. Nie można o nim powiedzieć, że jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do jego urzeczywistnienia. Zarazem nie można twierdzić, że go nie ma, bo gdyby zupełnie go nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji<sup>52</sup>. Dobro – jak przekonuje Lévinas – jest metafizyczne. Nie oznacza to jednak, że do naszego świata nie należy. Oznacza to tyle, że dobro przekracza fizykę tego świata i porządek ontologii, ponieważ lokuje się w wymiarze etyki – w przestrzeni wolnej od egocentrycznej grawitacji bycia. „Wizja *Agathon* – jak pięknie pisał Voegelin – nie przedstawia materialnej reguły postępowania, ale kształtuje duszę poprzez doświadczenie transcendencji”<sup>53</sup>.

Na doświadczenie transcendencji wystawia nas również idea nieskończoności, która w horyzoncie świadomości pojawia się w sposób zupełnie wyjątkowy. Nie ulega wątpliwości, że największym jej orę-

---

czenia związane z „mesjańską nadzieją” i obietnicą „życia powiększonego”. Por. A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.

<sup>51</sup> J. Protevi, *Repeating the parricide: Lévinas and the question of closure* [w:] *Emmanuel Lévinas: Beyond Levinas*, red. C. E. Katz, L. Trout, Abingdon 2005, s. 348.

<sup>52</sup> Por. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa* [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>53</sup> E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2015, s. 182. Przywołanie w tym miejscu akurat komentarza Voegelina nie jest, rzecz jasna, przypadkowe. Pośród wielu wybitnych interpretatorów myśli Platona to właśnie Voegelin jawi się jako ten, który w pojęciu transcendencji dostrzegł najważniejsze Platońskie osiągnięcie. Dość wspomnieć, że podstawowy postulat „nowej nauki polityki”, którą rozwijał Voegelin, głosi, by „nie immanentyzować” *eschatonu*, który nieodwołalnie winien pozostać transcendentny. W gruncie rzeczy jest to parafraza myśli ontologicznej Platona.

downikiem w dobie nowożytności był Kartezjusz. W słynnych medytacjach, które wyznaczyły przejście od radykalnego *dubio* do apodyktycznego *cogito*, idea nieskończoności pojawiła się jako istotny „zwor-  
nik” gwarantujący spójność całej argumentacji. Właściwie – jak można by powiedzieć – idea nieskończoności, a więc nieskończona treść, która przekracza porządek myśli, okazuje się zarówno gwarantem istnienia Boga, jak i fundamentem rzeczywistości świata. *Cogito*, w którym nie byłoby tajemniczo obecnej idei nieskończoności, na zawsze pozostałoby „zakłęte” w kręgu niepewności zarówno co do transcendencji Boga, jak i świata. Nieskończoność jako gwarancja zewnętrżności. Tego rodzaju myśl, zakodowana w tekstach Kartezjusza, nie mogła ujść uwadze Lévinasa. Jego poszukiwania obsesyjnie krążyły przecież wokół swego rodzaju „pęknięć”, „nieszczelności” i „śladów”, które w historii filozofii wskazywałyby na transcendencję *par excellence*. Jednym z najważniejszych tego rodzaju „śladów” – zaraz po Platońskiej formule „*epekeina tes ousias*” – stała się Kartezjańska idea nieskończoności. Te dwie koncepcje: Platońska dobra i Kartezjańska nieskończoności wyznaczają dwa strategiczne momenty „etycznej metafizyki”<sup>54</sup>.

#### THE GOOD AS BEYOND BEING. THE PLATONIC INSPIRATIONS OF LÉVINAS’S ETHICS

##### Summary

In the twentieth century Emmanuel Lévinas rediscovered Plato’s idea of the good as beyond being. This idea, which became fundamental in his philosophy, provided him with something that could give ethics a metaphysical dimension. For Lévinas the good is completely transcendent, and being is identified with radical immanence. If the good is beyond being, then ethics must take place between two poles: the immanence of being and the transcendence of the good. For Lévinas being is synonymous with a life directed to satisfying the ego. His ethics is an appeal to overcome this horizon to discover the good as responsibility for another person. The good as beyond being is thus the deepest and the ultimate rule of the ethics of responsibility. Furthermore, Lévinas’s idea of substitution, which gives responsibility primacy over the good, has its roots in a radical interpretation of Plato’s idea of *epekeina tes ousias*.

Dominik Rogóż

<sup>54</sup> Por. T. Staehler, *Plato and Levinas*, dz. cyt., s. 16: „Levinas repeatedly stresses that, for him, the two most important insights in the philosophical tradition are Plato’s idea of the Good beyond Being, and Descartes’ idea of infinity”.



**MAREK MACIEJCZAK**

(Warszawa)

## REFLEKSJA I SUMIENIE W HUSSERLOWSKIEJ TEORII ŚWIADOMOŚCI

Husserl w późnej fazie swojej twórczości określił świadomość jako system intencjonalnych funkcji. Rozrzucone w jego obszernej twórczości uwagi i spostrzeżenia dotyczące świadomości pozwala zebrać w spójną całość współczesna koncepcja systemów samozwrotnych (autopoietycznych). Daje ona szansę zrozumienia źródeł niezwyklej efektywności oraz kruchej autonomii świadomości – jej względnej niezależności od systemów, w których jest umieszczona.

Przedstawię świadomość jako system autopoietyczny, a następnie rolę, jaką pełni w nim refleksja. Refleksja, a właściwie autorefleksja, okazuje się warunkiem powstawania sumienia – moralnego i religijnego aspektu świadomości.

### SYSTEM INTENCJONALNYCH FUNKCJI

Na jedność świadomości składają się trzy aspekty: 1. trwania, czyli reprodukcji, 2. intencjonalności, czyli odróżnienia między noezami i noematami, oraz 3. osobowej, czyli historycznej, tożsamości wobec świata<sup>1</sup>. Kluczem do wyjaśnienia reprodukcji i trwania systemu świa-

---

<sup>1</sup> System autopoietyczny to jedność charakteryzująca się swoistymi relacjami pomiędzy jej składowymi a wytwarzającymi owe składowe procesami: składowe współdziałając, rekursywnie wytwarzają, utrzymują i odtwarzają ten sam kompleks procesów, który jej wytworzył. M. Zeleny, *Autopoiesis: A Paradigm Lost?* [w:] tegoż (red.), *Autopoiesis, Dissipative Structures and Spontaneous Social Orders*, Boulder 1980, s. 4. Luhmann podkreśla, że „podstawowym obiektem teorii systemów nie jest obiekt (ew. rodzaj obiektu) typu «system», ale różnica pomiędzy systemem i środowiskiem”;

domości jest samozwrotność (autoreferencja)<sup>2</sup>. Obejmuje ona również trzy, analitycznie dające się rozróżnić, poziomy: podstawowy, procesualno-strukturalny i systemu (całości). Na poziomie elementów (przeżyć) autoreferencja gwarantuje ich powiązanie, na poziomie procesualno-strukturalnym prowadzi do rozróżnienia procesów i struktur, a na poziomie systemu umożliwia różnicę między systemem świadomości i światem otoczenia, czyli systemami, w których jest umieszczona.

Powiązanie przeżyć – synteza – dokonuje się na poziomie podstawowym.

Przeptyw (świadomość) ma swój początek w punkcie aktualności – prąźródle „teraz”. Aktualizujące się przeżycie przekształcane jest przez fazy retencjonalną i protencjonalną (*Entgegenwärtigung*) w ten sposób, że przy jednoczesnym przemijaniu elementów (przeżyć) zapewnione są nieodwracalność i porządek przeżyć w czasie i trwanie świadomości jako całości<sup>3</sup>. Praimpresja, retencja i protencja – to, co aktualne, to, co minione, i to, co przyszłe, splatając się, tworzą świadomość przedmiotów czasowych. Retencja – „momentalna świadomość minionej fazy” odpowiada za świadomość przeszłości, praimpresja – terażniejszości, a protencja za świadomość przyszłości<sup>4</sup>.

Świadomość na poziomie elementów ma już zapewnioną nieodwracalność i porządek przeżyć w czasie, jak również trwanie jako całości. W systemie nie ma jeszcze czynników zapewniających strumieniowi przeżyć (świadomości) odnoszenie się wstecz do wcześniejszego prze-

N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 1993, s. 115–116. Por. M. Maciejczak, *Fenomenologiczna teoria świadomości* [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii*, red. W. Płotka, Warszawa 2014, t. 1, s. 345–381.

<sup>2</sup> Husserl wyklucza odwołanie się do zewnętrznego, formalnego czynnika wnoszącego ową jedność. W tym przypadku przeżycia stanowiłyby łańcuch następujących po sobie heterogenicznych elementów. Świadomość byłaby linearnym następstwem przeżyć, a nie wewnętrzną samoświadomą jednością (całością) dla siebie. Przedstawiając tworzenie się systemu świadomości, kierując się wskazówkami zawartymi w artykule W. Bergmanna i D. Hoffmanna, *Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewusstseins*, „Husserl Studies” 6, 1989, s. 155–175.

<sup>3</sup> Gdyby aktualne przeżycie nie było kontynuacją minionego przeżycia i zapowiedzią przyszłego, gdyby nie zostały zapewnione nieodwracalność i porządek przeżyć w czasie, jak również trwanie świadomości jako całości, nie można by było doświadczać przedmiotów czasowych (*Zeitobjekte*), których różne aspekty istnieją w pewnym następstwie czasowym. Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 75–78.

<sup>4</sup> Natomiast czysty przepływ nie ma cech ani czasowych, ani przedmiotowych.

życia, a jedynie związek z minionymi przeżyciami. Tworzą się one na poziomie procesualno-strukturalnym.

Refleksyjno-przypomnieniowe zwracanie się ku ciągom minionych przeżyć i ich konstytucja jako jednostek polegają na różnicowaniu w konkretnych sytuacjach doświadczenia modeli i wzorców, które kierują naszym zwykłym, normalnym myśleniem i działaniem. Owe struktury kognitywne pozwalają też na funkcjonowanie sensu przedmiotowego (noematycznego) niezależnie od istnienia rzeczy, od tego, czy świadomość faktycznie kieruje się na przedmiot w danej chwili, w aktualnie spełnianym akcie. Modele i wzorce powiązane w sieć wyznaczają style poznawcze, określają typy możliwych przedmiotów doświadczenia, bieg aktualnego i przyszłego doświadczenia. Każdy obiekt, każdy przedmiot w ogóle (również immanentny), odsyła do pewnej określonej prawidłem struktury, według której mógłby być dany innym odmianom świadomości, możliwym w zarysowanej przez istotę typice<sup>5</sup>.

Dzięki typice świat i jego przedmioty doświadczone są jako uporządkowane w typy: rzeczy doświadczone są jako drzewa, krzewy, zwierzęta; a dokładniej 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.

Odniesienie do typiki, prototypu, ogranicza nieokreśloności i nieadekwatności, umożliwia antycypację w formie prowadzącego, docelowego „obrazu” (*eines Leitbildes*) w określonej, uporządkowanej skali możliwych odmian. Z tego powodu np. w spostrzeżeniu nie chodzi o dowolną egzemplifikacja sensu (pojęcia czy jakiegokolwiek treści doświadczenia), lecz o wyznaczającą w sposób systematyczny konteksty jego doświadczenia<sup>6</sup>. Również w przypomnieniu, jak wykazują bada-

<sup>5</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 77.

<sup>6</sup> D. W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht 1982. Ten stan rzeczy przemawia za koncepcją noematu przedstawioną w cytowanej pracy: noemat jest znaczeniem „skierowanym do świata”, sensem przedmiotowym i jednocześnie sensem pragmatycznym dla podmiotu, który właśnie dzięki niemu potrafi antycypować, czyli znać niejako „z góry”, przedmiot spostrzeżenia.

nia nad pamięcią, potwierdza się obecność prototypów. Obrazy przypomnieniowe odniesione są do pewnego schematu, złożonego z prototypu i transformacji. Także niejasności i luki pamięci wskazują na pewną antycypowaną optymalną daną przypomnienia<sup>7</sup>. Stopniowanie i zorientowanie na pewne *optimum*: „w ogóle jest uniwersalnym prawem świadomości”<sup>8</sup>. To także warunek możliwości połączenia spostrzeżenia i myślenia, doświadczenia i pojęcia, aktów różnego typu i odpowiednio przedmiotów różnych rodzajów.

Sieć modeli i wzorców wyznaczająca style poznawcze typów możliwych przedmiotów doświadczenia i jego przyszły bieg jest umieszczona w szerszym horyzoncie świadomości; w nim znajdują podstawę jej aktowe *modi* skierowania na coś: spoglądanie, uchwytywanie, aktywne zajmowanie się czymś. Husserl wyróżnia horyzonty: 1. wewnętrzny – w przypadku rzeczy, jej uchwycone własności odsyłają do dalszej eksplikacji, 2. zewnętrzny – zbiór możliwych spostrzeżeń przedmiotów współdanych, leżących w tle aktualnej percepcji, oraz 3. dający się zrozumieć horyzont światowy – nieskończona totalność, do którego odsyła każdy horyzont zewnętrzny<sup>9</sup>. 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*)<sup>10</sup>. Poziom procesualny: selekcji, specyfikacji i zabezpieczenia selekcji przeżyć pozwala świadomości dystansować się od obiektów i jednocześnie utworzyć własny „egologiczny czas”, własną „historię doświadczenia”.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, red. M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 280–282, Hua XI.

<sup>8</sup> Hua XI, s. 203, 221.

<sup>9</sup> Hua IX, s. 96.

<sup>10</sup> Ciało dane w spostrzeżeniu zewnętrznym jest częścią naturalnego świata – rzeczą fizyczną wypełnioną jakościami zmysłowymi, a dane w spostrzeżeniu wewnętrznym – polem, nosicielem wrażeń; jest systemem kinestetycznych możliwości „Ja-mogę” – poruszać się wśród rzeczy, zachowywać, oddalać się, zbliżać, dotykać itd. Ja-mogę 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 moc pojawić”; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 81 [dalej: *Idee II*]. Ciało doznaje i porusza się – to punkt zerowy wszystkich zorientowań, centralne „tu”, w stosunku do którego wszystko inne jest „tam”, tzn. otaczające rzeczy są doświadczone jako umieszczone blisko, daleko, na prawo, na lewo itd. To system miejsc, w którym mogą pojawić się daty wrażeń.

Poprzez różnicowanie procesów według ich odmian oraz wybór tematów świadomość nabiera charakteru osobowego (*Ichlichkeit*). Przez zawężenie możliwych relacji i wyborów, a tym samym ułatwiając sobie ich reprodukcję, zyskuje własną pamięć i historię – przeżycia zostają związane z historycznie ukształtowaną strukturą świadomości i jej każdorazowym stanem<sup>11</sup>. Struktura zmienia się w biegu doświadczenia i nie jest sztywno, „z góry” dana. Aktualne przeżycia ujmowane są zawsze w świetle przeszłości systemu, a nowe zjawiska zawsze poprzez kontekst dotychczasowych struktur. Jeśli aktualne doświadczenie nie daje się płynnie zharmonizować w ramach dotychczasowych struktur poznawczych utrwalonych w następstwie wcześniejszych doświadczeń, zostaje oznakowane jako nienormalne i może doprowadzić do zmiany i modyfikacji wymienionych struktur. Procesy zachowania i zmiany struktur świadomości są tożsame z jej upływaniem – świadomość jest nimi: „Świadomość np. może odróżnić spostrzeżenie od przypomnienia, gdyż konstytuując je, jest tym odróżnieniem i tymi różnicami”<sup>12</sup>.

W efekcie może skierować swoją aktywność na różne (dowolne) formy procesów lub też aktualizować różne (dowolne) tematy, to znaczy dysponować w aktualnej sytuacji pewnym repertuarem możliwych reakcji i swobodnie z niego wybierać. Zwracając się do przeszłych doświadczeń, może je na nowo porządkować, tematycznie i noetycznie syntetyzować inaczej niż wtedy, gdy miały miejsce. Może tematyzować niezaktualizowane horyzonty, ujmować całe ciągi czasowe: przeszłe projektować w przyszłość i wstawiać protencjonalnie możliwe doświadczenia w miejsce faktycznej przeszłości; może wiązać zewnętrzne możliwe zdarzenia i ich konsekwencje, a przez wybór antycypowanych zdarzeń inicjować przedsięwzięcia o większym zasięgu czasowym.

Poziom procesualny pozwala świadomości planować przyszłe doświadczenia, „poruszać się”, wychodząc od dowolnego ze swych przeżyć, w trzech wymiarach: przedtem, potem, równocześnie. Na tym poziomie tworzą się struktury selekcjonujące, wyzwalające i kierujące dalszymi selekcjami: selekcje mogą procesualnie wzajemnie się wyzwalać i w ten sposób wzmacniać. Do struktur tego poziomu należy rozróżnienie świadomości (noez) i jej przedmiotów (noematów), pamięci i habitualności – modeli i wzorców. Procesy i struktury razem wzięte zapewniają zwrotny (odwracalny) moment świadomości w stosunku do

---

<sup>11</sup> W. Bergmann, G. Hoffmann, *Selbstreferenz und Zeit*, dz. cyt., s. 161.

<sup>12</sup> Tamże, s. 162.

niezwrotnego strumienia samych przeżyć. Bez procesów nie ma żadnej struktury, bez struktury żaden proces nie wiedziałby nic o sobie: samozwrotność świadomości wyraża się więc w tym, że z jednej strony, przeżycia są dostępne wyłącznie poprzez daną strukturę kognitywną, a z drugiej, owa struktura tworzy się i zmienia w nich i razem z nimi: „świadomość sama tworzy swój program”<sup>13</sup>. Przez kształtowanie i utrzymywanie własnej struktury świadomość wyzwała się od nacisku terażniejszości (*Gegenwart*), dystansuje się wobec otoczenia, wobec swej własnej przeszłości i przyszłości, zwiększa efektywność, szybkość, intensywność i trwałość własnych operacji. To, że świadomość sama tworzy swój program (sama się programuje), stanowi o jej autonomii<sup>14</sup>.

Na ostatnim poziomie autoreferencji świadomość konstituuje się jako całość, jako jednolity system. Staje się ową jednością, całością dla siebie, gdy reprezentuje (doświadcza) całość swoich treści – *cogitationes* – w swojej centralnej części – Ja, identycznym biegunie przeżyć. Świadomość doświadcza siebie dzięki rozszczepieniu Ja (*Ich-Spaltung*) na czyste Ja, czyli biegun podmiotowy systemu spajający przeżycia, oraz biegun przedmiotowy zapewniający tożsamość przedmiotów i jedność świata doświadczenia<sup>15</sup>. Ja nie tylko „towarzyszy przedstawieniom” czy „włada strumieniem”, może ono też obserwować Ja, które aktualnie spełnia akty; z tego powodu Ja nie jest sumą minionych *cogitationes* ani żadnym przedmiotem, a jedynie „wielkością relacyjną”, wyłaniającą się ze stosunku między minionymi *cogitationes* i aktualną samoobserwacją<sup>16</sup>. To swoiste rozdwojenie jest warunkiem refleksji<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 166.

<sup>14</sup> Stąd też kluczowe w fenomenologii zagadnienie różnicy między tym, co immanentne, i tym, co transcendentne, dotyczy w pierwszym rzędzie czasowej autonomii świadomości, gdyż to ona umożliwia dystansowanie się świadomości wobec przedmiotów otoczenia, czyli transcendencję obiektów.

<sup>15</sup> „Ego uchwytuje siebie jednak nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, lecz również jako Ja, które przeżywa to i owo i żyje refleksyjnie (*durchlebe*) w tym lub owym *cogito*”; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 94.

<sup>16</sup> Z tego też względu świadomość do pewnego stopnia nie jest sama dla siebie przejrzysta. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964, s. 165.

<sup>17</sup> Jest też warunkiem fenomenologicznej refleksji. Ja zajętemu światem przygląda się niezaangażowany obserwator, odsłania tezę naturalnego nastawienia, spontaniczne przekonanie o istnieniu świata, które odpowiada podstawowemu określeniu intencjonalności naturalnej świadomości jako świadomości świata, por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 20.

Na poprzednim poziomie autoreferencji (strukturalnej) świadomość utworzyła rozróżnienie *noez* i *noematów* (aktów i intencjonalnych przedmiotów), teraz na poziomie całości świadomość refleksyjna wprowadza dalsze rozróżnienie odnośnie do *noematów* między przedmiotami, które sama tworzy (konstytuuje) i za które całkowicie odpowiada, np. myśli, idee, fantazje itd., oraz przedmiotami, za które odpowiada tylko w części, gdyż wymagają one ponadto zewnętrznej informacji. Rozróżnieniu przedmiotów transcendentnych i immanentnych odpowiadają stosowne typy *noez*: spostrzeżenie udostępnia zewnętrzne przedmioty, natomiast przypomnienie, fantazyjne przedstawienie i myślenie 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 motoryki, którą świadomość musi się posłużyć – nie są dowolnie dostępne. Przedmioty zewnętrzne są związane ponadto z pewnym punktem czasowym i pewną orientacją w przestrzeni. Tak oto za odróżnienia ontologiczne (przedmiotowe) odpowiadają różne rodzaje aktów i struktur poznawczych. Świadomość, różnicując aspekty doświadczenia, sposoby skierowania, nastawienia itd., uzyskuje dostęp do dziedzin rzeczywistości i irrealności, faktu i istoty<sup>18</sup>.

Relacja między systemem świadomości a środowiskiem, wyznaczenie granic, dokonują się w procesie kształtowania się i hierarchizowania systemu i w korelatywnym ustanawianiu swojego środowiska<sup>19</sup>. Dopiero wraz z osadzeniem się przedmiotów nienależących do świadomości świadomość staje się określoną i każdorazowo dającą się oddzielić jednością: jako noetyczno-noematyczna jedność odróżnia siebie od świata otoczenia, jako całości tego, co obce, inne, niemające charakteru świadomościowego. Gdyby świadomość autoreferencyjnie nie rozróżniała zewnętrznych i wewnętrznych przedmiotów i sobie przypisywała wszystkie przedmioty, nie mogłaby ukonstytuować się jako identyczność – całość. W wyniku tego rozróżnienia konstytuuje

<sup>18</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 89.

<sup>19</sup> Świadomość jako system intencjonalny zachowuje tożsamość dzięki funkcjonalnemu zamknięciu: nie otrzymuje swoich elementów ze środowiska i nie wymienia z nim, ale odtwarza w procesie wewnętrznej selekcji. Autoreferencyjnie odtwarza elementy swojej struktury, zwłaszcza pojęcia. Pojęcia mogą się pojawiać i funkcjonować jedynie przez odniesienie do innych pojęć, a nie do jakiś „bytów poza pojęciowych”. Por. M. K. Calvo, *Rozumienie jako autopoietyczna samoobserwacja*, „Przegląd Filozoficzny” 7, 1998, nr 3 (27), s. 181.



świat otoczenia jako niezależny od siebie i przypisuje mu aktywności, którymi sama nie kieruje. Przez operacje tego typu zwiększa się jej złożoność, głębia i gęstość. Tworzy się uwarstwienie, rozbudowują się struktury habitualne i związki między nimi – odpowiednio świat przeżywany zyskuje nowe aspekty czy własności.

Własności habitualne tworzą względnie trwałe rdzeń przekonań, w których Ja „uzyskuje [swoje] specyficzne pierwszoosobowe określenia”, swoją historię, w której każdy typ aktywności ma swoje miejsce wyznaczone przez „prawa współlistnienia i następstwa w czasie egologicznym”<sup>20</sup>. Dzięki niej przeżycia są porządkowane i nie zajmują dowolnego miejsca w strumieniu świadomości. Dają się wyróżnić grupy przeżyć, np. aktywności naukowe, sportowe, doświadczenia zawodowe. Odpowiednio do struktur habitualności tworzą się znane podmiotowi świat, w którym żyje, oraz jego niestematyzowane horyzonty.

## REFLEKSJA

Ja może odnosić się do siebie, jako mające te oto przekonania czy nastawienia. Co więcej, istnieje w ten sposób, że trwale przyswaja własności habitualne, które powstały w następstwie „aktów zajmowania postawy”<sup>21</sup>, i utożsamia się z nimi. Moralnym centrum działania woli i wartościowania jest Ja refleksji (czyste). Refleksją, czyli dociekanie sensu (*Besinnung*), to w istocie autorefleksja (*Selbst-Besinnung*). Dzięki refleksji nad swym postępowaniem człowiek może być prawdziwie wolny<sup>22</sup>.

Poznanie siebie i kształtowanie swojej wolności to dociekanie najwyższych celów życia i reguł postępowania, które umożliwia racjonalne uporządkowanie swojego życia, czyli wybranie właściwych środków, aby osiągnąć owe cele<sup>23</sup>. Refleksja jest świadomością potencjalnych

<sup>20</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 108.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Idee II*, dz. cyt., s. 419–420, tenże, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 97.

<sup>22</sup> Melle dzieli fazy rozwoju refleksji etycznej Husserla na wczesną, przedwojenną, do 1914 roku i późniejszą, powojenną. W pierwszej Husserlowi chodzi o ugruntowanie etyki w aksjologii i o prawa rządzące dziedziną wartości, w drugiej podkreśla on wartość osoby i głosi etykę miłości. Por. U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love* [w:] *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, red. J. J. Drummond, L. Embri, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 231.

<sup>23</sup> Etyka ma odpowiedzieć na ostateczne i najważniejsze pytania dotyczące życia ludzkiego: „co powinienem czynić i jak należy postępować?”, Hua XXVIII, s. 11, 227, 356, XXXVII, s. 9. „Etyka jest ową nauką dyscypliną, a dokładniej ową sztuką

nastawień, rodzajem intencjonalnego nad nimi panowania (*Walten*), warunkiem koniecznym działania woli i wartościowania prowadzącego do wartości podstawowych. Zabiega o to, żeby wszystkie inne wartości były z nimi zgodne (ufundowane). Bez świadomości pragnienia i jego przedmiotu, celów i uznania (*Würdigung*), nie byłoby to możliwe<sup>24</sup>.

Życie etyczne przebiega w otwartym horyzoncie wartości<sup>25</sup>. Ja decydując się na coś, wybiera ze względu na określone wartości, to znaczy wybiera pewne wartości, w tym również siebie samo, a wola przez dobór środków je urzeczywistnia<sup>26</sup>. Wśród duchowych wartości wyróżnia się: estetyczne, epistemiczne, racjonalną miłość własną i miłość swego bliźniego. Poprawne wartościowanie jest dziełem refleksji i jednocześnie aktem odpowiedzialności za siebie, zobowiązaniem wobec siebie. Życie etyczne jest racjonalne, jeśli łączy w sobie dążenie do szczęścia, poznanie wartości i decyzje woli. Refleksja z jednej strony rozwija implikacje etyczne według apriorycznych materialnych praw wartości. Akty wartościowania: podobanie, życzenie, chcenie itd. są kształtowane przez normy wartościowania (*Wertungsnormen*), analogicznie do aktów rozumu (*Vernunftbewußtsein*): postrzegania, myślenia, sądenia itd., które kształtowane są przez normy logiczne. Z drugiej strony refleksja kształtuje postępowanie według zasad: istnienie dobra jest lepsze od istnienia zła, nieistnienie zła lepsze od istnienia zła, istnienie jednoczesne dobra i zła jest lepsze od istnienia samego zła. Jeśli jakieś żądanie nie wypływa z odpowiednich zasad i wartości, nie jest moralne<sup>27</sup>. Jeśli akt woli nie kieruje się na realizację czegoś po-

(*Kunstlehre*), która bada najwyższe cele życiowe, a z drugiej zaś strony próbuje ustalić reguły, które powinny ułatwić działającej jednostce pewne rozumne uporządkowanie życia i zachowania ze względu na te cele"; E. Husserl, *Wykłady z etyki i teorii wartości 1908–1914*, przeł. L. Ostasz, Kraków 1991, s. 5.

<sup>24</sup> Husserl mówi o ewidentnych prawach wywodzenia wartości, prawach wnioskowania o wartościach i normach, por. tamże, s. 9.

<sup>25</sup> Hua XV, s. 405. Późny Husserl zaliczył wartości do podstawowej charakterystyki ludzkiego świata, por. A. Półtawski, *Fenomenologia jako fundamentalna filozofia moralna* [w:] tegoż, *Po co filozofować?*, Warszawa 2011, s. 342.

<sup>26</sup> Hua XXVII, s. 36.

<sup>27</sup> Formalna aksjologia zajmuje się systemem praw rządzących wartościami, relacjami między nimi i wnioskowaniami na ich podstawie. Prawem podstawowym jest zasada niesprzeczności: „Jeśli A jest wartością pozytywną, to nie jest wartością negatywną”, „Istnienie dobra jest lepsze od istnienia zła”, „Nieistnienie zła jest lepsze od istnienia zła”, „Istnienie jednoczesne dobra i zła jest lepsze od istnienia samego zła”; Hua XXVIII, s. 81, 92–93. Te informacje podają za: W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska a etyka* [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, red. W. Płotka, Warszawa 2014, s. 222–260.

zytywnie wartościowego, jest niewłaściwy, jeśli dzieje się przeciwnie, jest właściwy.

Sama świadomość wartości, nawet gdy prowadzi do dobrych czynów, nie czyni podmiotu moralnym, a tylko przyzwoitym, godnym szacunku. O moralnym usposobieniu decyduje etyczna wola, wybranie normatywnej zasady, której realizacja nadaje życiu jako całości nowy kształt, prowadzi np. do odnowy moralnej, nawrócenia itd.<sup>28</sup> Wola jest wolna i jej stanowienie decyduje o wyborze motywacji działań. Wśród różnych rodzajów motywacji aktów (sądzenia, przypuszczania, pożądania, chcenia itd.) wyróżniają się „absolutne motywacje”, gdy np. coś podoba się lub jest dobre ze względu na nie samo. Gdy Ja decyduje się czynić zawsze to, co najlepsze – stara się realizować osiągalne w danej sytuacji dobra, wówczas traktuje zmysłowe wartości (empiryczną determinację swoich zachowań) jako nośniki – warunki możliwości wartości duchowych, podąża za wartościami moralnymi (czystą determinacją)<sup>29</sup>. Prawem woli Ja, zasadą realizacji praktycznie osiągalnego dobra, staje się imperatyw: „Czyń to, co najlepsze w obrębie osiągalnego dobra, w ramach każdorazowej całościowej sfery (*Gesamtsphäre*) praktyczności”<sup>30</sup>. Imperatyw kategoryczny stwierdza, jaka musi być motywacja woli, żeby wola była etycznie dobra, czyli to, czego wola chce, nie tylko powinno być, ale wyraża też bezwarunkowo obowiązujące kryterium bycia etycznie dobrą ewentualnie złą wolą<sup>31</sup>.

## SUMIENIE

Wyróżnionym przypadkiem motywacji jest motywacja rozumowa, ponieważ rozgrywa się ona w „ramach oczywistości”<sup>32</sup>. W intuicji nacechowanej oczywistością, rozpoznając dobro jako dobro, Ja (wola) stwierdza, że przekonania motywujące jego działanie są poprawne i dobro, które wybrało, jest rzeczywiście najlepsze (faktycznie według jego istoty). Dojście do tej oczywistości jest sprawą trudną, ponieważ Ja

<sup>28</sup> „Postępujemy słusznie, jeśli dowolny niezaangażowany obserwator, przenosząc się w nasze położenie, musiałby uznać nasze postępowanie. My przenosimy się sami w rolę nieuprzedzonego obserwatora, gdy nasze własne postępowanie osądzamy według poprawności”; E. Husserl, *Wykłady z etyki...*, dz. cyt. L. Ostasz, Kraków 1991, s. 21.

<sup>29</sup> Hua XXVII, s. 24.

<sup>30</sup> Tak Husserl formułuje imperatyw kategoryczny. E. Husserl, *Wykłady z etyki...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>31</sup> Por. U. Melle, *Edmund Husserl*, dz. cyt., s. 238.

<sup>32</sup> *Idee II*, dz. cyt., s. 311.

ma wziąć pod uwagę nieskończony horyzont przyszłych praktycznych możliwości oraz opiera się na subiektywnej zdolności – najlepszej wiedzy i świadomości tego, co osiągalne. Chcenie ugruntowane w takiej intuicji oczywistości jest zobowiązaniem wobec siebie (powinnością czynności), a także podstawą tworzenia relacji etycznych z innymi.

Gdy okazuje się, że nasze subiektywne przekonania, decyzje i czyny są pod względem etycznym błędne, obwiniamy siebie za niedostateczne wykształcenie naszych zdolności sądenia, wartościowania i preferencji. Świadomość niezgodność z utrwalonymi postawami i przeświadczeniami – wartościami – pełni funkcję sumienia. Retrospektywne zdanie sobie z tego sprawy motywuje nas do ciągłego i odpowiedniego kształtowania naszych zdolności intelektualnych i moralnych. Sumienie jest rodzajem refleksji prowadzącej do wyrobienia pewnych dyspozycji, kierowania się w życiu czysto racjonalnymi normami<sup>33</sup>. Owe dyspozycje tworzą się w walce z irracjonalnymi impulsami, złymi nawykami, fałszywymi ideałami. Podjęte zobowiązanie przekształca całe życie Ja w życie etyczne. Ja decyduje się poświęcić określonemu rodzajowi wartości (np. poznawczym, artystycznym, duchowym, religijnym), trwa w tym postanowieniu, czyni je zadaniem na całe życie. W działaniu tego typu wyraża się i kształtuje jego autonomia. Ja nabiera charakteru osobowego. „Tylko osoba może kształtować etyczną wolę, ponieważ jedynie osoba ma projekt (*conception*) całości i jedności swojego życia, tj. przeszłych i przyszłych horyzontów”<sup>34</sup>.

W sumieniu Ja znajduje wezwanie do doskonalenia się, zachowania autentyczności i obowiązku miłości. Jego etyczna samoocena zależy od tego, w jakim stopniu realizuje ów projekt doskonałej pod względem moralnym osoby. Odwołanie się do imperatywu i zasad nie wystarcza wtedy, gdy odczuwa angażujące go czyste upodobanie – miłość, która różni się od jego aktu wartościowania i radości, jaką niesie realizacja tej wartości. Imperatyw bowiem nie tłumaczy w pełni powołania ani wewnętrznej determinacji, odczuwanego „powinieneś i musisz”, które poprzedza racjonalne uzasadnienie odczuwanego zobowiązania. Nie wymaga się przecież od matki, żeby najpierw zastanowiła się, czy spełnienie potrzeb jej dziecka jest najwyższą wartością w dziedzinie jej praktyki. Dlatego należy odróżnić obiektywną wartość od samej tej wartości jako indywidualnej subiektywnej wartości mi-

<sup>33</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 7.

<sup>34</sup> U. Melle, *Edmund Husserl*, dz. cyt., s. 241.

łości<sup>35</sup>. Nie tylko rozpoznanie dobra jest decydujące, lecz konieczne jest również pełne zaangażowanie się osoby, wybór wartości jako rdzenia postawy.

Możliwość określania postawy (samookreślania się) obejmuje odpowiednio dwa wzorce: religijny – doskonałości absolutnej i świecki – doskonałości względnej, społeczeństwa wolności, rozumu i nauki. Realizują się one we wspólnocie, wyznaczając cel i kierunek jej postępu. Idea doskonałości absolutnej – Boga – stanowi *limes* rozumu teoretycznego i praktycznego<sup>36</sup>. Ideałem etycznego Ja jest świętość (*Seligkeit*), jej przeciwieństwem nieszczęście (*Unselig*), to znaczy życie, w którym próby dążenia do świętości wciąż zawodzą<sup>37</sup>. O tym, czy pozostajemy wierni owemu ideałowi – powinności miłości, czy też odchodzimy od niego, informuje sumienie<sup>38</sup>. Stawianie się podmiotem etycznym, czyli urzeczywistnianie siebie w swoich czynach jako osoby, dokonuje się we wspólnocie, która ma charakter intersubiektywny i dziejowy<sup>39</sup>. We wspólnocie miłości cele i dążenia indywidualne każdego jej uczestnika są takie same i ich członkowie pomagają sobie nawzajem w realizacji osobistego ideału, a owo współdziałanie prowadzi do powstania wspólnoty wyższego rzędu – kultury nacechowanej określonymi wartościami.

## PODSUMOWANIE

Świadomość konstituuje się jako całość, jako jednolity system, gdy reprezentuje (doświadcza) całość swoich treści w centralnej części – Ja, identycznym biegunie przeżyć. Ja porządkując przeżycia, tworzy swój świat; przekonania zachowane i motywujące Ja stają się jego trwałym uposażeniem (*Habe*), zdobytą we wcześniejszych aktach i nieprzemijającą wraz z nimi historią. Na warstwie habitualnej nadbudowują się

<sup>35</sup> Tamże, s. 238.

<sup>36</sup> Szerzej pisze o tym M. Moryń, *Czyste ja a etyka transcendentna* [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. R. Kozłowski, Poznań 2000, s. 179–184.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Wert des Lebens, Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* «Februar» 1923, „Husserl Studies” 13, 1997, s. 209.

<sup>38</sup> Melle cytuje z rękopisu Husserla Ms B I 21, 53a. Tenże, *Edmund Husserl*, dz. cyt., s. 244.

<sup>39</sup> Życie etyczne jednostki splota się z życiem wspólnoty, Ja konstituuje siebie i Innego jako będącego dla siebie Ja, podobnie jak ja sam nim jestem, i jako członka intersubiektywnej wspólnoty. Por. E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, red. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 189.

struktury kategoriałne oraz charaktery etyczne, estetyczne i kulturowe. To, co immanentnie – aktualnie spostrzeżone, przypominane itd., Ja może też sobie wyobrażać we wszystkich czasowych *modi*. Odpowiednikiem Ja wyobrażającego jest świat wyobrażony, Ja ustanawiającego w bycie – świat realny. Ja pozostaje tym samym, o ile zachowuje konsekwencję w aktach zajmowania postaw (*Stellungsnahmen*), gdy przyjmuje przekonania i tematy, tak jak je wcześniej ustanowiło, jako motywy swoich aktualnych postaw. W czasowych horyzontach świadomego życia, wraz z włączeniem się Ja w intersubiektywną komunikację, język, tradycję i historię, Ja nabiera charakteru trwałego stylu – osobowej indywidualności<sup>40</sup>.

Intencjonalna konstytucja i jej wytwory mają charakter historyczny – świat jako horyzont doświadczenia (*Erfahrungsspielräume*) jest korelatem historycznie ukształtowanej działalności poznawczej. Jednostka jest dzieckiem swoich czasów, członkiem jakiejś wspólnoty, która ma własną tradycję tworzoną pracą pokoleń, jej spadkobiercą<sup>41</sup>. Tłem doświadczenia świata jako osobistego horyzontu egzystencji jest doświadczenie świata zinterpretowanego przez wspólnotę (określony świat kultury). Ów świat wspólnotowego doświadczenia, pokoleniowej intersubiektywności przenikniętej „tradycją znaczenia”, względnie stabilny, normalny, określany przez konwencjonalność języka i wspólnotową ideę rzeczywistości i obiektywności, oraz świat osobistej egzystencji to jeden, identyczny świat<sup>42</sup>. Dlatego Ja doświadcza siebie jako ucieleśnione, uspołecznione, jako istota ludzka, należąca do intersubiektywnego świata ludzkiej wspólnoty<sup>43</sup>.

Centrum refleksji moralnej – wartościowania, a także działania woli, czyli postępowania jednostki, jest sumienie. Sumienie prowadzi do racjonalnego uporządkowania życia według podstawowych wartości

<sup>40</sup> *Idee II*, dz. cyt., s. 419–420.

<sup>41</sup> Hua XIV, s. 223.

<sup>42</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, red. R. N. Schmidt, Dordrecht 1993; Hua XXIX, s. 160–165; Hua VIII, s. 467; Hua VI, s. 310.

<sup>43</sup> Hua XV, s. 287. Wszystko, co realne, w tym również Ja empiryczne, konstytuuje się wprawdzie w odniesieniu do Ja i jednego strumienia świadomości, lecz także w odniesieniu do intersubiektywnej świadomości. Por. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, dz. cyt., s. 166, Hua VI. Intersubiektywność to wielość świadomości ujednionych przez wczucie w powiązany zespół, por. *Idee II*, dz. cyt., s. 157.

i zasad na nich opartych. Z różnych typów motywacji wyróżniona jest autodeterminacja woli przez dobro, podjęcie działania ze względu na dobro. Refleksja ocenia nasze decyzje, czyny i przekonania etyczne, jej miarą jest racjonalność motywacji i oczywistość, która ze względu na horyzont przyszłych praktycznych możliwości, wiedzy i świadomości tego, co osiągalne, ma różne stopnie. Rolę sumienia pełni świadomość niezgodności utrwalonych przekonań z wartościami. Sumienie motywuje do ciągłego doskonalenia się, przekształca życie w życie etyczne, w powinność do miłości. Osoba (Ja) ma czynić to, co najlepsze według jej najlepszej wiedzy i sumienia: w drodze namysłu nad sobą kształtować swoją wolę etyczną, zdolność do zmiany sposobu życia wedle własnego projektu jego całości i jedności. Ma kształtować w spontanicznych aktach refleksji, wartościowania i chcenia swoje nawyki i skłonności tak, aby stały się jej trwałymi przekonaniami, postawami, dyspozycjami i co najważniejsze: dochować wierności owemu utworzonemu w swobodnych aktach rdzeniu osoby.

Perspektywy subiektywna i intersubiektywna są skorelowane w aspekcie etycznym, praktycznym – wartościowania, dążenia i norm. Osoba jest najwyższą wartością i częścią wspólnoty osób, z tego względu jej członkowie mają odpowiadać za siebie, troszczyć się wzajemnie o postawę etyczną, kierując się zasadą miłości osoby, co jest również warunkiem realizacji prawdziwie ludzkiej kultury, celu wspólnoty, owej „osobowości wyższego rzędu”<sup>44</sup>. Wewnętrzna motywacja podmiotu jest częścią dążeń wspólnoty, historia podmiotu jest częścią historii ludzkości jako procesu kierowanego według wzorca religijnego, czyli idei doskonałości moralnej absolutnej – bytu najwyższego, idei Boga, lub wzorca świeckiego, czyli idei doskonałości względnej – wolności, nauki i rozumu<sup>45</sup>. Wolę „prawdziwego życia”, zawartą w prawdziwym Ja, i wolę uniwersalną „prawdziwej wspólnoty” przenika ta sama teleologia. Imperatyw kategoryczny: „Czyń to, co najlepsze w obrębie osiągalnego dobra, w ramach każdorazowej całościowej sfery (*Gesamtsphäre*) praktyczności” ma swój odpowiednik w odniesieniu do świata kultury, ponieważ różne kultury są przecież tworem indywi-

<sup>44</sup> W późniejszym okresie Husserl wiąże tematy generalnej woli i powołania nie z imperatywem kategorycznym, ale z absolutną powinnością miłości. U. Mele wskazuje na wykład 1919/1920, por. U. Mele, *Edmund Husserl*, dz. cyt., s. 239.

<sup>45</sup> Przedstawiony opis struktury i zasad działania świadomości nie zawiera jeszcze aspektu politycznego. Por. K. Held, *Fenomenologia świata politycznego*, przeł. A. Gniazdowski, Warszawa 2003.



dualnych wyborów i działań. Ideałem jest najlepsza z możliwych kultur etycznie najlepszej ludzkości, a jego realizacja stanowi nieskończone zadanie, etyczny cel<sup>46</sup>.

## REFLECTION AND CONSCIENCE IN HUSSERL'S THEORY OF CONSCIOUSNESS

### Summary

The world we live in, with its meanings, regularities, and categories of objects is a product of a system of intentional processes. The first part of the paper considers the rules, levels, and parts of the process of the auto-constitution of consciousness. The second part has to do with important aspects of consciousness: reflection and consciousness.

Marek Maciejczak

---

<sup>46</sup> W tym kontekście wewnętrzna motywacja Ja jest częścią dążeń wspólnoty, a indywidualna historia częścią historii ludzkości jako procesu kierowanego przez ideę bytu najwyższego, woli boskiej. Wola czystego podmiotu i wspólnoty podmiotów – intersubiektywności – jest wolą boską, Hua XV, s. 378–386. Owa wola obejmująca wszystkie Ja i ich wytwory przekracza wszystko, co ukonstytuowane czasowo, i jest ostatecznie czynnikiem sprawczym, który racjonalnie kształtuje naturę i świat, orientuje świat i dążenia jednostek i społeczności na doskonałe dobro, od którego pochodzą wszystkie autentyczne wartości. „[wszech-Ja jest] nieskończonym życiem, nieskończoną miłością, nieskończoną wolą, zaś jego nieskończone życie jest jedną i tą samą czynnością, dlatego też jest ono nieskończonym spełnieniem, nieskończonym szczęściem. Wszelkie cierpienie, wszelkie nieszczęście, wszelkie zbłądzenie Bóg przeżywa w sobie, [...] Bóg jest wszędzie, życie Boga żyje we wszelkim życiu. [...] Wszelka doświadczalna rzeczywistość i wszelka nieskończona duchowość stanowi obiektywizację Boga, rozwinięcie boskiej czynności. Ostatecznym sensem bytu jest dobro – i jest to ta z boskich czynności, którą kieruje się ogół boskich działań”; E. Husserl (Ms B II 2, 27a–27b); cyt. za: Lee Chun Lo, *Teleologia świata i idea Boga w fenomenologii Husserla*, przeł. J. Duraj, „Przegląd Filozoficzny” 18, 2009, nr 4 (72), s. 348; por. Hua XXV, s. 278.



## EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ

(Kraków)

### Z FENOMENOLOGII ARCHITEKTURY

Roman Ingarden w swoich dociekaniach i analizach fenomenologicznych wiele uwagi poświęcił estetyce, głównie estetycznej strukturze dzieła literackiego, a także dzieła malarskiego. Znane jest również jego studium *O dziele architektury*, w szczególności w środowisku architektów czy teoretyków architektury, i tam spotyka się niejednokrotnie z zarzutem nieuwzględnienia współczesnych teorii i trendów w pojęciowych podstawach projektowania architektonicznego. Tym wątkiem badawczym nie zamierzam się jednak zajmować w niniejszym artykule, pozostawiając go teoretycznie i może filozoficznie uwrażliwionym architektom.

Jest jednakowoż inne miejsce w dorobku Ingardena, które z dziełem architektonicznym ma związek, chociaż o architekturze nie ma tam w ogóle mowy. Chodzi o związek potencjalny i kontekst czysto ontologiczny. Mam na myśli ostatni, czternasty rozdział drugiego tomu *Sporu o istnienie świata* zatytułowany: *Zagadnienie tożsamości czasowo określonego przedmiotu*. W transpozycji w kierunku teorii architektury i konserwacji zabytków można by zaproponować temat interdyscyplinarny: „Zagadnienie tożsamości obiektów trwających w czasie ze szczególnym uwzględnieniem obiektów architektonicznych”. Taki mógłby być i tytuł niniejszego artykułu. Woląłem jednak tytuł ogólniejszy i swobodniejszy, żeby zasygnalizować otwartość na specyfikę myślenia architektów.

Pewien matematyk powiedział kiedyś, że dobrą zasadą pisania książek nt. abstrakcyjnej matematyki jest przestrzeganie postulatu: „General should be embodied in the concrete” („Ogólność powinna być ucieleśniona w konkretności”). Chciałbym ten postulat metodologiczno-

-metodyczny zastosować także do tematyki niniejszych rozważań, tym bardziej że koresponduje on z postulatem epistemicznym fenomenologów (Husserl, Ingarden) „zaczynania od rzeczy, od doświadczenia”.

Zacznijmy więc nie ogólnie, nie abstrakcyjnie, lecz konkretnie. Historyczną inspiracją niech będzie słynne Heraklitowe pytanie: *Czy można dwa razy wstąpić do tej samej rzeki? – z sugestią odpowiedzi, że nie można.* Ontologia powszechnej zmienności może być rozwijana w sposób teoretycznie niezwykle wyrafinowany. Można bowiem postulować, że nie tylko do ewidentnie zmiennej, bo płynnej rzeki nie można wstąpić dwukrotnie (ani więcej razy), lecz i do nieruchomego zbiornika, np. Czarnego Stawu Gąsienicowego w Tatrach, nie można wstąpić więcej niż jeden raz! Z innej strony, patrząc na kluczowe „wstępowanie”, można by zauważyć, że... nawet jeden raz nie sposób wstąpić do rzeki czy nawet nieruchomego, „martwego” stawu, albowiem wstępowanie nie jest momentem, lecz procesem, zatem w drugiej części tegoż procesu wstępowania obiekt wstępowania jest już inny. W niniejszym studium nie podążymy jednak tak spekulatywnym tropem badawczym czy analitycznym. Chcemy bowiem zbliżyć filozofię do życia, do świata „normalnych, zwykłych” ludzi.

Niech punktem wyjścia będzie parafraza Heraklitowego pytania: *Czy można dwa razy przejść tą samą ulicą Sławkowską w Krakowie?* No i oczywiście moglibyśmy powtórzyć to samo „dzielenie pojęć na czworo”, które odnosiło się do frazy Heraklita. Rzecz jasna, nie będziemy tego robić, lecz powiemy z największą mocą asercji, na jaką nas stać: *Możemy dwa razy, trzy razy, tysiąc razy przejść tą samą ulicą Sławkowską!* I robimy to na co dzień, nawet wtedy gdy na skutek remontów zmieniają się elewacje kamienic stojących przy tej ulicy. Jest to odpowiedź w duchu filozofii zdrowego rozsądku, filozofii pragmatycznej. Proszę zwrócić uwagę, że zadaniem filozofii głębszej (ale nie „za głębokiej”), filozofii fenomenologicznej, jest nie odpowiedź na wyjściowe pytanie, lecz uzasadnienie narzucającej się odpowiedzi zdroworozsądkowej, której spekulatywne kwestionowanie naraziłoby całą filozofię na miano myślenia kuriozalnego z punktu widzenia przekonani przygniatającej większości członków społeczeństwa. Autor tych rozważań spróbuje zrealizować ten cel eksplanacyjny, na miarę swoich możliwości, w dalszej części artykułu. Tymczasem, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, wróćmy do poszerzenia bazy empirycznej dla rozstrzygnięcia problemu identyfikacji i tożsamości obiektów architektonicznych. Czyli... spacerujmy dalej krakowską ulicą Sławkowską, żeby dojść do historycznego, co najmniej w skali europejskiej, Rynku Głównego. Czy

to jest ten sam Rynek, po którym stąpali królowa Bona i Zygmunt Stary? Zapytajmy też bardziej technicznie: czy na powierzchni rynkowych chodników, deptaków lub jezdni można dzisiaj zidentyfikować choćby jeden kamień będący tam w czasach wspomnianych królów, to jest w XVI wieku (przykładowo)?

Istotnym, moim zdaniem, wymogiem jest, by kamień był ponad powierzchnią „zerową” – żeby przynajmniej potencjalnie (ale w sposób pewny!) znajdował się w zasięgu ludzkiej percepcji. Chodzi o to, żeby zajmować się wyłącznie przedmiotami realnymi, efektywnie doświadczalnymi, nie zaś jakimiś „złotymi pociągami”. Zauważmy porównawczo, iż obiekty mikroświata: elektrony, protony, neutrina, czy nawet cząstki Higgosa, spełniają ten warunek. Wracając do makroświata, do Rynku Głównego w Krakowie, wiadomo, że ma on część podziemną, urządzoną swego czasu jako muzeum, tłumnie odwiedzane przez turystów krajowych, a chyba jeszcze tłumniej przez zagranicznych. Tam są niewątpliwie liczne przedmioty z dawnych czasów. Jednak to nie jest Rynek Główny w Krakowie w naturalnym, intencjonalnym sensie. Potrzebny jest „wygląd”, a podziemne muzeum pod Sukiennicami wyglądu nie ma, nie funkcjonuje w codziennej świadomości mieszkańców Krakowa. To jest podobnie jak z konkretnym człowiekiem, na którego składają się jego postura, wygląd, zwłaszcza twarzy, gesty, mowa i wiele innych cech czy składników, ale nie nerka czy wątroba; człowieka nie charakteryzujemy poprzez jego nerkę czy wątrobę. Skoncentrujmy się ponownie na Rynku nadziemnym, czyli właściwym, i stwierdźmy, że jest prawdopodobne, iż na tym Rynku dzisiaj nie ma ani jednego kamienia, ani jednego atomu z czasów, kiedy chodzili po nim królowa Bona i Zygmunt Stary. A mimo to czujemy, że jest to „ten sam” krakowski Rynek. Dlaczego?

Oddajmy głos Ingardenowi:

W wielu wypadkach jest jednak bardzo trudno ocenić, jak daleko może iść wymiana materiału, z którego przedmiot jest zbudowany, jeśli ma on pozostać ten sam. Czy np. ów parasol profesorski byłby jeszcze ten sam, co ów niegdyś kupiony parasol, gdyby pozostała z niego jeszcze np. rączka, ale wszystko inne zostało wymienione? Wydaje się to wątpliwe, a przynajmniej trudno znaleźć jakąś ogólną zasadę, która pozwoliłaby nam tę kwestię rozstrzygnąć<sup>1</sup>.

Jednak nieco wcześniej czytamy:

Ta „tożsamość” przedmiotu trwającego w czasie (rzeczy, istoty żywej, człowieka) jest czymś pierwotnym, czego niepodobna definiować. Ale jeżeli staramy się oddać

<sup>1</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, PWN Warszawa 1987, s. 433.

choćby w przybliżeniu słowami to, co jest nam dane w intuicji, *jaką uzyskujemy w obcowaniu z danym przedmiotem*, to nasuwa się nam następujące powiedzenie: To, że przedmiot, który trwa w czasie, jest „jeden i ten sam” przez cały czas swojego istnienia, nie znaczy nic innego jak tylko, że od pierwszej chwili swego istnienia wciąż pozostaje sobą, bez względu na wszystkie zmiany jakie się w nim «ewentualnie» dokonują, «i bez względu na upływ czasu, w którym trwa» – *aż z jakiegoś powodu przestanie istnieć*. Przedmiot pozostaje sobą, a nie staje się jakimś drugim przedmiotem. To jest w ogóle wykluczone: nie można stać się drugim przedmiotem, pozostając sobą. Trzeba by w ogóle przestać być sobą, ale w takim razie trzeba w ogóle przestać istnieć, a tym samym nie można stać się czymś innym, drugim. Natomiast dopóki jest się sobą, dopóty nie jest się niczym innym ani niepodobna się niczym innym stać. W przeciwstawieniu do procesów przedmiot trwający w czasie nie „składa się” z tego, czym jest w poszczególnych chwilach swego istnienia (nie składa się z faz jak proces!), lecz jest wciąż jeden i ten sam przesuwając się tylko całym sobą w coraz to nową fazę czasu *aż ewentualnie w pewnej terażniejszości przestanie istnieć*. O ile proces „przedłuża się” w czasie, rozciągając się – dopóki się rozgrywa – coraz nową swą fazą na coraz nowy okres czasu, o tyle nie można tego samego powiedzieć o przedmiocie trwającym w czasie. Ten jest wciąż jeden i ten sam, mijając, „przechodząc” przez poszczególne chwile<sup>2</sup>.

Przytoczyliśmy ten fragment, żeby zilustrować styl wywodów Ingardena, ale przede wszystkim dlatego, że modelowo pasuje on do naszego paradygmatycznego przypadku ulicy Sławkowskiej i Rynku jako przedmiotu (obiektu) istniejącego, trwającego w czasie.

Problematyka tożsamości przedmiotów pojawia się w przeróżnych kontekstach, np. w prawniczym (filozofia prawa). Autor wykładu paryskiego, w ramach słynnego seminarium metodologicznego, które od dziesiątków lat odbywa się w École Normale Supérieure, Ugo Berni Canani, zaczyna swój esej pt. *Règles et entités juridiques* (Prawidła i byty prawnicze) słowami:

W swoim „Żywocie Tezeusza” Plutarch mówi o statku wielokrotnie reperowanym do tego stopnia, że nie było w nim już żadnego materiału, który był w statku na początku, i stwierdza, że kwestia „czy statek po takich reperacjach, transformacjach pozostaje, czy nie pozostaje wciąż ten sam” długo zajmowała filozofów<sup>3</sup>.

Jak widać, zajmuje po dziś dzień, czasem w konwencji potocznego filozofowania. Przytoczmy podhalańską anegdotę o siekierce dziadka: Góralowi złamało się stylisko (trzonek) siekierki, więc wymienił je na nowe. Za jakiś czas zniszczyła się, trwale stępiła część metalowa, więc ją też wymienił na nową. Na pytanie, czy dalej jest to ta sama dziadka siekierka, spontanicznie i intuicyjnie chciałoby się wykrzyknąć: „Oczywiście, że ta sama!”

<sup>2</sup> Tamże, s. 423.

<sup>3</sup> *Seminaire de Philosophie et Mathématiques*, Paryż 1995, t. 5, przeł. E. Sz.

Oba fragmenty z Ingardena oraz następne przykłady skłaniają do skonstatowania dwóch ontologicznych perspektyw rozstrzygnięcia kwestii tożsamości w warunkach zmienności: perspektywy *aprioryczno-asertywnej* i *empiryczno-materialowej*. Ta ostatnia bliska jest konserwatorom zabytków decydującym z urzędu o finansowaniu z budżetu państwa takich czy innych obiektów. Oni chcą mieć „twarde” uzasadnienie „obiektywności” decyzji finansowej, żeby uniknąć społecznego zarzutu marnowania środków publicznych z powodu jakichś subiektywnych fantasmagorii. Z drugiej strony postaram się dalej pokazać, że i perspektywa aprioryczno-asertywna ma doniosłe znaczenie kulturotwórcze.

Wróćmy do przykładu Rynku Głównego w Krakowie. Co zatem stanowi podstawę, zasadę jego tożsamości? Co pozwala nam z przekonaniem mówić, że chodzimy po tym samym Rynku co królowa Bona i Zygmunt Stary? Już wiemy, że nie materiał budowlany. Może charakterystyczny kształt Rynku przypominający, w odpowiedniej skali, lutnię? Ten kształt i wizerunek może tkwić w sposób trwały w pamięci i świadomości nie tylko krakowian, ale i Europejczyków licznie odwiedzających historyczną stolicę Polski. To jest niewątpliwie jakiś element tożsamości tego miejsca. Nie mniej ważny wydaje się aspekt geodezyjnej tożsamości miejsca obiektu architektonicznego (jako nieruchomości!). Zilustruję go pewnym przykładem historycznym. Otóż przez wieki i dziesięciolecia istniał w Krakowie jeszcze piąty kopiec (obok czterech bardzo dobrze znanych), tzw. kopiec Esterki (oblubienicy króla Kazimierza Wielkiego). Mimo żydowskiego pochodzenia patronki nie został on zlikwidowany nawet przez hitlerowców w okresie okupacji (zapewne również z powodu jego zaniedbanego wyglądu i otoczenia, jakim były relikty dawnego królewskiego ogrodu w podkrakowskim Łobzowie). Dopiero władze PRL położyły kres istnieniu kopca Esterki. Na Wydziale Architektury Politechniki Krakowskiej po dziś dzień opowiada się anegdotę, jak to pewien profesor architektury zauważył brak kopca na dawnym miejscu i, zaniepokojony, udał się do wojskowego komendanta tego terenu z pytaniem: „Panie pułkowniku, co się stało z kopcem?”. Odpowiedź pułkownika była rozbijająca: „Panie profesorze, niech pan powie, gdzie pan chce mieć ten kopiec. Moi żołnierze przez noc go panu usypią”.

Tak oczywiście nie można robić, gdy przedmiotem troski jest tożsamość historycznego obiektu. Sprawa ma poniekąd ciąg dalszy. Otóż pewne środowiska architektoniczno-magistrackie przymierzają się do odtworzenia kopca Esterki w innym miejscu, planując działać nieco



w stylu owego beztroskiego pułkownika z lat 50. ubiegłego wieku. Wizualnie ta zmiana mogłaby być nawet niezauważalna, zwłaszcza dla dzisiejszego, niedokształconego historycznie przechodnia. Jednak jest praca naukowa geodetów z AGH, która bardzo precyzyjnie ustala historyczną lokalizację kopca w północnej części bieżni obecnie znajdującego się tam stadionu sportowego. Jeśli teraz władze miasta zgodziłyby się na usypanie nowego kopca Esterki w innym, choćby nawet i nieodległym od oryginalnego, miejscu, to ktoś, prędzej czy później, zauważyłby nieautentyczność, czyli fałszywość lokalizacji. W rezultacie taki „nowokopiec” nie miałby szans na miano kopca Esterki, choćby jakoś tożsamego z kopcem historycznym. Natomiast kopiec usypany współcześnie dokładnie w tym samym miejscu ma taką szansę! Obok autentyczności miejsca potrzebna jest jeszcze siła intencji świadomościowej mieszkańców Krakowa, nad czym należałoby popracować. Zaś nowy kopiec na fałszywym miejscu prędzej czy później określony byłby mianem „pseudokopca Esterki” i kompromitowałby inicjatorów takiego przedsięwzięcia. To już lepiej postawić tablicę z obrazem starożytnego kopca i informacją, gdzie dokładnie on stał, skoro „chwilowo” nie można go usypać w miejscu historycznym. Wypada w tym momencie zauważyć, iż ontologia fenomenologiczna, którą tu stosujemy do konkretnej sytuacji i konkretnego problemu przedłużenia tożsamości obiektu architektonicznego, może odegrać istotną i efektywną rolę w praktyce decyzji konserwatorskich oraz decyzji z zakresu polityki samorządowej miasta, a nawet, w przypadku obiektów o znaczeniu ogólnokrajowym czy ogólnonarodowym, polityki ogólnopaństwowej (na szczeblu ministerialnym czy prezydenckim). Tę istotność wymiaru siły intencjonalności (nad którą można pracować i którą można rozwijać, kierując się priorytetami aksjologicznymi), przy jednoczesnej niewystarczalności aspektu materialowego, dobrze ilustrował całkiem niedawny przykład remontowanego kopca Kościuszki, którego fizycznie „nie było” w trzech czwartych. Jednak intencjonalnie cały czas był on w całości!

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na skrajną pod względem może nie tylko materialowym pragmatykę konserwatorską w Japonii. Otóż w Kraju Kwitnącej Wiśni niszczone zabytki są po prostu burzone, a następnie dokładnie rekonstruowane. Zabytek „po japońsku” to jakby algorytm bardzo dokładnej rekonstrukcji danego obiektu. Informację tę zawdzięczam filozofowi kultury Leszkowi Sosnowskiemu, który przez dłuższy czas przebywał w Japonii i obserwował obyczaje tego kraju.

Przenieśmy się z Krakowa do Warszawy. W wyniku działań wojennych to największe miasto Polski uległo totalnej katastrofie ludnościowej i architektoniczno-budowlanej. Powstało pytanie: czy powojenną i dzisiejszą Warszawę można utożsamiać z Warszawą przedwojenną i wcześniejszą? Znany polski pisarz Gustaw Herling-Grudziński, który do odbudowanej Warszawy wrócił dopiero po upadku PRL, stwierdził, kierując się pierwszym wrażeniem, że tego miasta nie poznaje! Poza może fragmentami Krakowskiego Przedmieścia. Zatem czy Warszawa z Pałacem Kultury i Nauki i Placem Defilad (który przed wojną był terenem zabudowanym tradycyjnymi kamienicami) to „ta sama” Warszawa co choćby z lat 1918–1944? Myślę, że Gustaw Herling-Grudziński, w miarę postępującej refleksji, zmieniał zdanie – w wyniku zwiększania się „siły intencji utożsamiającej” generowanej przez aktualny kontekst społeczno-kulturowy.

Przenieśmy się teraz w szczególne miejsce Warszawy, na tamtejszy Zamek Królewski. Znajduje się w nim duża sala, o której napis informacyjny stwierdza, iż „w niej to uchwalono 3 maja 1791 roku pierwszą polską konstytucję państwową”. U współczesnego człowieka mogą pojawić się wątpliwości. Jak to, przecież ta sala została wraz z całym zamkiem zburzona w 1944 roku! Z drugiej jednak strony, jeśli została zrekonstruowana dokładnie na tym samym miejscu, wyznaczonym geodezyjnie, jeśli została szczegółowo zrekonstruowana, z uwzględnieniem detali, to jest już dobra podstawa, żeby zadziałał społeczno-kulturowo-edukacyjny proces wzmacniania intencji utożsamiającej (konstituowanie odpowiednich sensów historyczno-kulturowych). To jest oczywiście możliwość otwarta, ale możliwość realna, wykonalna. Zaś postawienie sprawy i problemu na gruncie i w ramach infrastruktury pojęciowej ontologii fenomenologicznej stwarza sprzyjający „klimat logiczny” dla tego typu przedsięwzięcia.

Powróćmy do Warszawy jako całości, z kontrowersyjnym Pałacem Kultury i Placem Defilad. Podobnie jak w wyżej wspomnianych przypadkach skłonny jestem tu stwierdzić, że nie trzeba ich wyburzać, żeby Warszawa była Warszawą, jak tego i dzisiaj chcą pewni szaleńcy. Te miejsca mogą się „zabliźnić” w ogólnospołecznym procesie intencjonalnego umacniania i pogłębiania tożsamości warszawskiej metropolii. Nowoczesne wielkie miasta muszą się zmieniać. Pałac Kultury jest zaś bardzo dobrą budowlą w sensie standardów światowych. W Moskwie jest kilka obiektów podobnego typu (choćby gmach główny Uniwersytetu Moskiewskiego im. Łomonosowa), ale sami Rosjanie twierdzą, że warszawski pałac jest najzgrabniejszy, najestetyczniejszy. Ponadto jest

on generalnie wzorowany na wysokościowej architekturze nowojorskiej, mieści się w tej samej kategorii co Empire State Building. Zaryzykowałbym twierdzenie, że współczesnej Warszawy nie sposób sobie wyobrazić bez tego „nowowarszawskiego” pałacu z placem, że jakoś wrósł on organicznie we współczesny układ urbanistyczno-architektoniczny metropolii. Co więcej, ewentualna rekonstrukcja przedwojennej zabudowy na Placu Defilad byłaby czymś sztucznym, bynajmniej nie sprzyjającym umacnianiu poczucia tożsamości miasta. Zwłaszcza że zaledwie kilkanaście procent obecnej ludności miasta wywodzi się z populacji przedwojennej.

Pozostajmy jeszcze w Warszawie, ale tym razem daleko od centrum. Mam na myśli zespół pałacowo-ogrodowy Wilanowa oraz Łazienki Królewskie w Warszawie. Te obiekty ulegały historycznie dużym zmianom, też były zrujnowane w wyniku działań wojennych w ostatnich kilkunastu miesiącach II wojny światowej. Nie ma jednak wątpliwości co do tożsamości tych historycznych przestrzeni. W tym momencie wróćmy do historycznego Krakowa wiedzeni tropem pewnej analogii. Niech metodologicznym punktem wyjścia będzie tutaj konferencja naukowa zorganizowana przez architektów ogrodowych z Politechniki Krakowskiej we współpracy z Uniwersytetem Rolniczym w Krakowie. Temat przewodni konferencji sprzed nieco ponad roku brzmiał: *Współczesne zagrożenia ogrodów historycznych*. O konferencji dowiedziałem się *post fatum*, ale jeśli byłbym, założmy, jej uczestnikiem, to wygłosiłbym na niej referat pt. *Współczesne zagrożenia Królewskiego Ogrodu w Łobzowie (kiedyś podkrakowskiego, dzisiaj – należącego prawie do centrum miasta)*.

Ktoś mógłby nawet podskoczyć albo wykrzyknąć ze zdziwienia: „To chyba jakaś fantasmagoria, tego ogrodu już dawno nie ma!”. Jednakowoż spokojna analiza i refleksja, jak uważam, mogłyby ukazać potoczną naiwność czy nawet prymitywność takiej konstatacji. Podążmy za współczesną przewodniczką po Wawelu, a dokładniej po tej części wawelskich zabytków, które obejmują otwarty niedawno, całkowicie zrekonstruowany ogród królowej Bony. Zwiedzający mogą usłyszeć: „Ogród Bony to był mały ogród królewski, wielki ogród królewski znajdował się w Łobzowie, obok letniej rezydencji polskich królów. Został on znacznie zniszczony w czasie potopu szwedzkiego, a następnie ulegał dalszej degradacji”. Można chyba powiedzieć, że ostatni akt tej degradacji dokonał się w 1953 roku z chwilą zniwelowania kopca Esterki (o którym była już mowa wyżej), który stanowił integralną część ogrodu, jak pokazuje to chyba najwybitniejszy znawca tematu

Janusz Bogdanowski w swojej monografii *Królewski ogród na Łobzowie*<sup>4</sup> (widać to już na ilustracji zamieszczonej na okładce).

Z filozoficznego punktu widzenia zasadnicze pytanie ma charakter ontologiczny: czy ogród królewski w Łobzowie, po którym spacerowali m.in. Stefan Batory, Zygmunt III Waza czy Jan III Sobieski (przed i po odsieczy wiedeńskiej), gdzie tego ostatniego wyczekiwała królowa Marysienka, po prostu istnieje, czy też definitywnie nie istnieje? Nie widać go wprawdzie, ale może jest ukryty pod powierzchnią dzisiejszego stadionu WKS „Wawel”, gdzie znajdują się jeszcze relikty tzw. cegły palcówki z ogrodzenia ufundowanego w końcu XVI wieku przez Stefana Batorego (hipoteza historyka architektury Kazimierza Kuśnierza). A może inne jeszcze relikty? Sugeruję ontyczny status „istnienia ukrytego” (pod płytą stadionu sportowego będącego w stanie częściowej ruiny), zdając sobie sprawę, że termin wymaga bardziej szczegółowego omówienia. W związku z tym nasuwa się pytanie: ile zależy tutaj od stanu świadomości społeczno-historycznej mieszkańców Krakowa? Może ludzie nic albo niewiele wiedzą o historycznym, „ukrytym” ogrodzie królewskim w krakowskim Łobzowie, o „krakowskim Wilanowie” („Wilanowie przed Wilanowem”!)? Może jeśliby wiedzieli więcej albo jeśli się dowiedzą więcej, to status „krakowskiego Wilanowa”, czyli historycznego, królewskiego, zabytkowego Łobzowa się zmieni? Sprawa może okazać się dynamiczna (ontodynamiczna), a na pewno jest otwarta. Na razie tyle można zrobić w aspekcie filozoficzno-historycznym w tej konkretnej sprawie.

Zanim przejdziemy do jakże potrzebnych uogólnień i wniosków teoretycznych, rozważmy jeszcze trzy przykłady. Weźmy pod uwagę ateński Akropol, budowany jeszcze przez ojca Sokratesa, kamieniarza, i zapytajmy: czy dzisiejszy Akropol (który *notabene* był natchnieniem Wyspiańskiego w jego wizjach architektonicznych Wawelu) można uznać za łącznik czasowy i duchowy z klasyczną Grecją Temistoklesa, Sokratesa, Platona i innych? Ogólnie (ogólnikowo?) i symbolicznie, na pewno tak. Refleksja przywołuje jednak zarzut powierzchowności. Po pierwsze, jest to przecież ruina, na skutek wielkiej eksplozji materiałów wybuchowych magazynowanych w Partenonie przez okupujących Grecję Turków i zapalonych przez racę wystrzeloną z okrętu ówczesnej potęgi morskiej, Republiki Weneckiej, walczącej z imperium osmańskim. Działo się to jeszcze pod koniec XVII wieku. Po wtóre, białe kolumny doryckie, jońskie czy korynckie, które dla większości

<sup>4</sup> Wydawnictwo Vademecum, Kraków 2001.

ludzi są nieomal symbolem helleńskiej starożytności, nie były wcale białe, kiedy je stawiano. Przypomina o tym nazwa siedziby stoików w Atenach: *stoa poikilé* – kolorowa brama (portyk). A więc wyglądało to zupełnie odmiennie niż dzisiaj. Historyczna intencja utwierdziła jednak to zafalszowanie stanu faktycznego jako symbol identyfikujący (może podobnie jak Pałac Kultury jako symbol Warszawy?!). Henri Bergson mawiał, że nie wystarczy zobaczyć tysiąc fotografii jakiegoś ważnego miejsca, żeby to miejsce poznać naprawdę – trzeba jeszcze w tym miejscu być, żeby bezpośrednio, percepcyjnie i intuicyjnie „wyczuć ducha tego miejsca (*genii loci*)”. Zatem bywalcom dzisiejszych Aten zadaję pytanie: czy na Akropolu i wokół niego, w okolicach Partenonu – między kolumnami i z jakiejś perspektywy, jest jeszcze „coś” z Aten Sokratesa? Choćby coś bardzo małego, jednak uchwytne.

Przykład drugi, również starożytny: syryjska Palmira, przebogata w zabytki starożytności różnych dawnych epok, dzisiaj dewastowana przez islamskich terrorystów. O zabytkach w Syrii czy Libii wiadomo jest (czy może już było?), że lepiej zachowały się niż zabytki samej Grecji. Być może jednak zostaną zniszczone na naszych oczach. W internetowej dyskusji próbowałem „ratować” sytuację koncepcją totalnej odbudowy – to znaczy nie tylko odtworzenia tego, co zniszczyli barbarzyńscy terroryści, ale odtworzenia budowli takiej, jaką była ona np. w III wieku n.e. (sic!). Niezwykle kosztowna inwestycja, ale możliwa i technicznie, i ekonomicznie. Wszystko to, żeby zrekompensować straty zadawane przez współczesnych barbarzyńców. Moja internetowa rozmówczyni na taką propozycję odpowiedziała jednak sceptycznie, a nawet pesymistycznie: „Za taką rekonstrukcją, jakkolwiek byłaby dokładna, nie będzie już stała ręka starożytnych, autentycznych mistrzów kamieniarzy, budowniczych!”. Cóż, może skazani jesteśmy na przemijanie „wielkości tego świata” i najwyższy kunszt konserwatorski temu nie zapobiegnie. Na pocieszenie pozostaje imperatyw walki o istnienie tego, co wartościowe.

Trzeci przykład pochodzi ze współczesnego życia potocznego. Nie dotyczy on historycznych zabytków, lecz obiektów i miejsc subiektywnie wartościowych. Ale to też są ludzkie wartości. Otóż w magazynie akademickim studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego (może wszakże nie tylko tego uniwersytetu) przeczytałem swego czasu wywiad ze znanym telewizyjnym komentatorem sportowym Przemysławem Babiarzem. Redaktor Babiarz jest z wykształcenia aktorem, absolwentem krakowskiej PWST. Mimo prób (np. w teatrze gdańskim) nie zrobił wielkiej kariery scenicznej. Za to stał się „gwiazdą” głównych

Wiadomości TVP. Z motywów wspomnieniowych i sentymentalnych aktor-redaktor Przemysław Babiarz przyjechał kiedyś do Krakowa, żeby odwiedzić miejsca niegdysiejszych studiów, m.in. akademik przy ulicy Pomorskiej. Oto jakie były jego wrażenia, które zakomunikował rozmówcy z magazynu studenckiego: „Mieszkanie w akademiku było jedną wielką rozrywką. Wspominam je z sentymentem. Niedawno zamówiłem sobie pokój w tym hotelu, spędziłem tam dwie noce, ale było to wyjątkowo smutne. Mimo że są to te same pokoje, to bez ludzi to już nie jest to samo miejsce. Stwierdziłem, że więcej tam nie pójde”<sup>5</sup>. Moim zdaniem ta pozornie tylko „zwykła” wypowiedź, ale i autentyczne, głębokie doświadczenie wspomnieniowo-lokalizacyjne są niebanalnym (choć nie teoretycznym) przyczynkiem do „sporu o istnienie i tożsamość świata”.

\*  
\*            \*

Czas na teorię, a przynajmniej próbę uogólnień tego przykładowego „konkretu”, który jednak będzie miał wartość poznawczą dopiero wtedy, gdy stanie się zapowiadającym „ucieleśnieniem” ogólniejszych prawidłowości czy zasad, najbardziej użytecznych w jakiejś profesjonalnej praktyce. Pamiętamy: „General should be embodied in the concrete!”. Na początek tej części rozważań oddajmy po raz trzeci głos klasykowi polskiej fenomenologii Romanowi Ingardenowi:

Niektórzy filozofowie wątpią czy *ta* tożsamość przedmiotu, którą teraz mamy omawiać, jest kategorią ściśle przedmiotową, a więc w samym przedmiocie ucieleśnioną, i uważają ją za pewne „subiektywne” ujęcie przedmiotu przez podmiot poznający. Pierwszy wyraził ten pogląd – o ile wiem – Dawid Hume. Za poglądem tym w nieco zmienionej postaci opowiadał się później Kant. Ale także ci, którzy przeciwstawiali się Kantowi, jak np. Bergson ze swoimi „schematami intelektualnymi” albo E. Mach, albo wreszcie z zupełnie innego punktu widzenia, A. Reinach, byli zdania, że tożsamość przedmiotu trwającego w czasie nie jest w nim immanentnie ucieleśniona, lecz w jakiś sposób i z jakichś powodów tylko narzucona przedmiotowi przez podmiot poznający<sup>6</sup>.

Przed chwilą oddałem głos w kwestii tożsamości obiektów trwających, istniejących w czasie Ingardenowi, zaś ten następnie oddał głos w tej samej kwestii plejadzie czołowych filozofów reprezentujących, co ciekawe, odmienne szkoły czy kierunki myślenia, ale mimo

<sup>5</sup> WUJ, czerwiec 2013, s. 21.

<sup>6</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., s. 422.



to wobec kluczowego rozpatrywanego tu problemu wyrażających zasadniczo to samo stanowisko. To jest silny argument za prawdziwością tego stanowiska stwierdzającego istotną rolę podmiotu, podmiotowości ludzkiej w determinowaniu tożsamości przedmiotów, więc w szczególności np. obiektów architektonicznych. Przy czym nie chodzi tu o popadanie w jakiś „subiektywizm”, lecz raczej o pojmowanie obiektywizmu jako *intersubiektywizmu*. Odnoszę przy tym wrażenie, sądząc po charakterze dalszych wywodów Ingardena, iż polski fenomenolog, być może pod wpływem lokalnego otoczenia naukowego, stara się zbyt upodobnić swoją ontologię fenomenologiczną do „twardo obiektywnych” nauk szczegółowych, zwłaszcza fizyki. To go może odróżniać od Husserla.

W tym miejscu, gdzie chcemy nastawić się merytorycznie na sam problem, bez kontekstów, pójdziemy tropem Hume’a, Kanta, Bergsona czy Reinacha: *bynajmniej nie „subiektywna”, lecz jak najbardziej obiektywna, choć przy rozumieniu obiektywności jako „intersubiektywności”, rola ludzkiego podmiotu w determinowaniu tożsamości obiektu istniejącego w czasie jest niewątpliwa!*

Mamy tu bez wątpienia do czynienia z jakąś społeczną, między-podmiotową „grą” o obiektywność, o tożsamość obiektu, w szczególności obiektu architektonicznego, jakiejś budowli: pałacu, mostu, drogi czy ogrodu. Czy można pokusić się o jakiś „regulamin” tej gry – możliwy do przyjęcia dla wszystkich lub choćby prawie wszystkich zainteresowanych? Z filozoficznego czy fenomenologicznego punktu widzenia kluczowe jest – w rozpatrywanym tu problemie tożsamości czy identyfikacji, i w ogóle – pojęcie *intencjonalności*. Intencjonalność to skierowanie umysłu, świadomości transcendentalnej, logicznej, nie psychologicznej (!), ku przedmiotowi w sensie zrazu epistemologicznym, a następnie często i ontologicznym. W tym drugim przypadku mówimy o fenomenologicznej *konstytucji przedmiotu i sensu*. Jest to główna domena fenomenologii Husserla. Stosunkowo niedawno (lata 80. XX w.) Husserłowską teorię intencjonalności rozpatrywał z zupełnie innej perspektywy, logiczno-językowo-filozoficznej, fiński filozof i logik Jaakko Hintikka. Z mojego podoktorskiego rocznego pobytu we Francji, w roku akademickim 1984/1985, pamiętam, że ta perspektywa i interpretacja były bardzo „modne” w pewnych kręgach filozofów na uniwersytetach w Rennes i Paryżu. Nawet zachęcano mnie do badawczego zaangażowania się w tym kierunku. Ostatecznie logiczno-lingwistyczna perspektywa, proponowana zresztą nie tylko przez Hintikę, ale też np. francuskiego filozofa Francisca Jacquesa (autora obszer-



nego studium *Dialogiques*), wydała mi się zbyt odległa od potocznej intuicji związanej ze światem przedmiotowym i tegoż podmiotowym „brzegiem”. Jednak aby naświetlić przyczyny tej metodologicznej rezygnacji, przytoczmy kilka sformułowań Hintikki, które niewątpliwie zasługują na uwagę: „Wydaje się jednak, że Husserlowi daleko było do pełnej jasności w kwestiach, które poruszał” i „Husserl ma zatem w niebanalnym sensie rację, że konstytuowanie przedmiotów, których dotyczy nasze doświadczenie, nie jest automatyczne, ani też dane wraz z wrażeniami zmysłowymi”<sup>7</sup>. Hintikka, bazując na „logice możliwych światów” Kripkego, rozwija ontologię możliwych światów, zaś reinterpretując Husserla w tym paradygmacie pojęciowym, wytyka mu np., że jego przeciwstawienie materii i formy jest „nie tyle błędne, co niewłaściwie przeprowadzone. Materia nie jest w tym przypadku surowcem zmysłowym, ale zbiorem możliwych światów”<sup>8</sup>. To podejście jest bardziej szczegółowo rozwijane w eseju *Stopnie i wymiary intencjonalności*<sup>9</sup>. W bliskim zagadnieniu tożsamości problemie identyfikacji Hintikka, a także wspomniany wcześniej F. Jacques, posługują się dość technicznym pojęciem identyfikacji krzyżowej (porównawczej, *cross-identification*), polegającej, mówiąc w skrócie, na rozpoznawaniu i stwierdzeniu, które indywidua w jednym możliwym świecie są identyczne z którymi indywiduami w innym możliwym świecie. Teoretycznie rzecz biorąc, jest to głęboki poznawczo paradygmat pojęciowy, wszakże stosowanie go do konkretnych dziedzin przedmiotowych mogłoby okazać się karkołomne; no i znikome byłyby szanse zrozumienia go przez ludzi, którzy podejmują urzędowe decyzje w sprawie obiektów architektury i zabytków. Toteż, ze względów pragmatycznych, pozostaniemy przy tym jednym świecie możliwym, który jest nam najbliższy – doświadczanym świecie realnym. Zaś z pojęć czy terminów używanych przez Hintikkę jeden wydaje się bardzo sugestywny: „stabilność odniesienia przedmiotowego”. Przecież z czymś takim mamy do czynienia w przypadku naszej paradygmatycznej ulicy Sławkowskiej – jako właśnie przedmiotu stabilnego odniesienia.

Główny wniosek teoretyczny całych powyższych rozważań jest następujący: *U podstaw tożsamości publicznych obiektów architektury leży siła intencjonalności różnych społeczno-politycznych grup*

<sup>7</sup> J. Hintikka, *Intencje intencjonalności* [w:] tegoż, *Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. A. Grobler, WN PWN, Warszawa 1992, s. 127 i 145 odpowiednio.

<sup>8</sup> Tamże, s. 146.

<sup>9</sup> Tamże, s. 259–293.

podmiotów. Innymi słowy, jest to swoista gra o miejsce tych czy innych wartości w bycie (społecznym, publicznym itp.). Wartościami są również najzwyczajniejsze interesy tych grup, choć są to „wartości” najniższego pułapu pewnej hierarchii. Tak oto socjologia przecina się z aksjologią.

Rzeczą pożądaną byłoby sformułowanie zestawu (kodeksu?) zasad, które mogłyby wprowadzić do tego rejestru stosunków społecznych czy relacji publicznych (urzędniczych) pewien ład socjoaksjologiczny, z zakresu etyki życia publicznego. Można by go zatytułować: *Ogólniejsze i bardziej szczegółowe zasady ochrony bytowej tożsamości wartościowych historycznie i kulturowo obiektów architektonicznych*. Niniejszym proponuję następujące punkty tego „kodeksu”:

1. Zasada poszanowania geodezyjnej tożsamości miejsca.
2. Postulat wykreowania ducha miejsca – w korespondencji z historią tego miejsca.
3. Zasada zachowania charakterystycznego kształtu i ewentualnie innych cech charakterystycznych.
4. Pewna doza tolerancji dla autorskiej, konserwatorskiej oryginalności przy aranżacji obiektów historycznych i zabytkowych (paradygmatyczny przypadek Karola Estreichera i Collegium Maius).
5. Zasada ciągłości: konieczność liczenia się z tym, co o obiekcie sądziły poprzednie pokolenia.
6. Postulat inteligentnego wypełniania braków ciągłości.
7. Postulat liczenia się z opinią współczesnej społeczności mieszkańców.
8. Postulat adekwatności (z punktu widzenia wzmacniania ducha miejsca) użytkowników obiektu historycznego.

Każdy z powyższych punktów mógłby być opatrzony obszernym komentarzem, nie będę wszakże tego robił, żeby zachować ogólny charakter tego zestawu zasad i postulatów. Może poza punktem 7. Wskazane, w związku z aspektem akceptacji społecznej, byłyby możliwie systematyczne badania socjologiczne, jak np. w studium krakowskiego socjologa Andrzeja Szumakowicza *Kraków w świadomości jego młodych mieszkańców*<sup>10</sup>. Tego typu badania powinny być sukce-

<sup>10</sup> A. Szumakowicz, *Kraków w świadomości jego młodych mieszkańców*, Prace Komisji Socjologicznej PAN, t. 49, Ossolineum, Wrocław 1986, 155 s., czy tegoż autora: *Poczucie więzi z Krakowem wśród młodzieży szkół średnich*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 2, s. 153–169.

sywnie ponawiane i aktualizowane, pełniąc funkcję swego rodzaju „socjologicznego barometru”. Zaś z najnowszej historii architektonicznej Krakowa warto zwrócić uwagę na spory związane z egzystencją i tożsamością takich wielkich obiektów miasta jak hotel „Forum” nad Wisłą (według projektu Janusza Ingardena) czy hotel „Cracovia” (według projektu Witolda Cęckiewicza). Na temat tego drugiego wypowiadał się w mediach pewien profesor filozofii czy socjologii słowami: „[...] sprawę zachowania czy przebudowy hotelu «Cracovia» powinni rozstrzygnąć specjaliści”. Otóż uważam, że jest to stanowisko błędne i niezwykle szkodliwe, osłabiające, czy nawet zrywające, więź społeczną między miastem a jego mieszkańcami. Losy architektoniczne znaczących dla miasta obiektów powinny być rozstrzygane w drodze referendów. Rola specjalistów jest ewidentnie następcza.

Na koniec uwaga ogólnofenomenologiczna. Wszystkie powyższe aplikacje z zakresu, powiedzmy, ontologii obiektu architektonicznego bazują na pojęciach intencji, intencjonalności oraz *siły intencji*. Dla zaakcentowania istotnego momentu „siły” przytoczę na sam koniec rozważań słowa Romana Ingardena z jego słynnego eseju *Człowiek i czas*:

Jestem siłą, która raz w świat sobie obcy rzucona, świat ten sobie przyswaja i ponad to, co zastaje, nowe – dla swego życia niezbędne – dzieła wytwarza. Jestem siłą, która chce się utrwalić – w sobie, w swym dziele [...]. Jestem siłą [...]. Jestem siłą [...] [parokrotne powtórzenie frazy! – E. Sz.]<sup>11</sup>.

Chciałbym dodać tylko, iż owa *siła*, „którą jestem”, może się niewątpliwie odnosić do dzieła będącego wartościowym historycznie i kulturowo obiektem architektonicznym, a zarazem jest to *siła konstytuująca w istnieniu*.

---

<sup>11</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 68.

## THE PHENOMENOLOGY OF ARCHITECTURE

### Summary

The aim of this article is to bring theoretical philosophy, phenomenology, closer to some areas and problems of human, social, and cultural life. The last of these includes architecture and the preservation of buildings and areas of special historical and cultural value. Roman Ingarden considered architecture in two places in his works. The first is in an aesthetic context. The second is a purely ontological context: the problem of the identity of objects existing in time, which he considers in his *The Dispute on the Existence of the World*. The article intends to show that Ingarden's ontological conceptual framework is very close to the practice of architects and monument conservators. The central term proposed is „the strength of intentionality”, which involves not only the activity of specialists, but also of that of the community. The role of sociological research on the subject of social links is especially stressed. In this way sociology overlaps with axiology.

*Eugeniusz Szumakowicz*

## PRZEKŁAD

LUCE IRIGARAY

### NIEWYKLUCZONE, ŻE PIELEGNOWANIE DOTYKU WCIAŻ MOŻE NAS OCALIĆ<sup>1</sup>

Wkraczając w przestrzeń innego, jesteśmy, ogólnie rzecz biorąc, podporządkowani regułom świata, do którego musimy się dostosować, a który z założenia jest neutralny w stosunku do każdej i do każdego z nas. W tym świecie komunikowanie się z innym wymaga neutralizacji jednostkowej egzystencji i przybrania sztucznej i obojętnej postawy, co z kolei odcina nas od naszych zasobów energii. Nadal nie wykształciliśmy naszej naturalnej energii tak, by umożliwiała komunikację opartą na wzajemnym poszanowaniu różnic(y). Energia ta nie jest przez nas pielęgnowana, lecz nieustannie wypierana. Pozostaje ona w pierwotnym stanie, w którym istnieją jedynie stopnie nasilenia, jakie z czasem muszą być uwalniane poprzez rozmaite akty instynktownej dominacji czy chęci podporządkowywania, chyba że zostanie ona przetransformowana w energię neutralną, która nie przestaje wzrastać i dlatego domaga się zredukowania.

#### DIONIZOS I APOLLO: DWIE NIEDOTYKOWE OSOBOWOŚCI

Rzecz w tym, że nasza energia witalna nie jest pielęgnowana jako energia naturalna służąca osobowemu rozwojowi i koegzystencji z in-

---

<sup>1</sup> Pierwotna wersja niniejszego tekstu została napisana z okazji prezentacji Live Satellite i wygłoszona w czasie konferencji zatytułowanej „Eros”, która odbyła się w Uniwersytecie Laurentyńskim w Ontario w Kanadzie 22 maja 2010 roku. Tekst zatytułowany *Perhaps Cultivating Touch Can Still Save Us* został opublikowany po raz pierwszy w czasopiśmie „SubStance” 40, 2011, nr 3, s. 130–140, a przedrukowany w poseminaryjnej książce *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, red. L. Irigaray, M. Marder, Palgrave Macmillan, New York 2015.

nymi. Podtrzymujemy stan sztucznej indywidualizacji wspieranej przez reguły, które są nieodpowiednie dla właściwej nam natury i które nie przyczyniają się do jej transformacji. Ograniczyliśmy się do neutralnych standardów, które zdominowały nasze tożsamości relacyjne, dzieląc nas w naszych relacjach z innym(i) na dwie części: na dziką i instynktowną oraz na formalną i nienaturalną.

Sytuacja ta jest efektem braku pielęgnowania pierwotnej więzi z matką na poziomie zarówno indywidualnym, jak i kulturowym. W naszej tradycji matka została zredukowana do naturalnego źródła, które powinniśmy zdominować i opanować za pomocą kultury. Nie rozważyliśmy kwestii związanych ze źródłem naszego pochodzenia: jesteśmy owocem miłosego zjednoczenia kobiety i mężczyzny, owocem pożądania, który pojawił się na świecie dzięki dziewięciomiesięcznej gościnności kobiety i jej ciała. Cały kontekst relacyjności człowieka został sprowadzony do jedności rodzinnej, w ramach której przetrwał on jedynie w formie podziału rodzicielskich obowiązków: rola opieki przypisana została z natury kobiecie, a ustanawianie zasad zostało przydzielone mężczyźnie-ojcu. Najwyraźniej była to wyłącznie kwestia przydzielania zadań, a nie wyznaczania seksualnych – czy raczej płciowych – ról. Rodzina jako taka nie jest układem, w którym seksualność, prócz reprodukcji, odgrywałaby znaczącą rolę. Co więcej, nawet jej funkcja reprodukcyjna nie jest oczywista. Dlatego też młodzi ludzie dorastają bez świadomości tego, jak inaczej (on lub ona) mogliby spożytkowywać swoją energię, a zwłaszcza energię seksualną, niż przez podporządkowywanie jej oderwanej od rzeczywistości edukacji i regułom społecznym.

Jednakże energia człowieka nie może być spożytkowywana tylko i wyłącznie na potrzeby rozwoju, jak ma to miejsce, a przynajmniej powinno mieć, w świecie roślin. Jest to nade wszystko energia relacyjna, której należy się uczyć i którą należy kształtować we właściwy nam, ludzki sposób. Wciąż brak w naszej kulturze stosownej edukacji. Większość z nas pozostaje rozdarta między niewykształconą energią odnoszącą się do naszej naturalnej przynależności a narzuconym formalnym i skodyfikowanym sposobem zachowania, który nie współgra z naszą naturą. Można powiedzieć, że jesteśmy rozdarci między postawą Dionizosa i Apolla, czyli między bóstwem, które pozostaje wierne swojej naturalnej energii, ale nie jest w stanie jej ucieleśnić, i dlatego krąży między energetycznym brakiem a nadmiarem, a bóstwem, które skłania się ku pięknej aparycji i idealnym kształtom, przedkładając je nad vitalność swojej energii. Ani jeden, ani drugi bóg nie rozwiązał

energetycznego problemu, który powstał na skutek braku pielęgnowania relacji z matką.

Nieukształtowana energia relacyjna wiedzie Dionizosa do regresywnego i prymitywnego wtopienia się w naturalną jednię, do ekstazy komunii z całym światem natury, która w jakiś sposób zastępuje pierwotne współbywanie ze światem matczynym. Dionizos nie osiągnął pełni ucieleśnienia, dlatego lawiruje między życiem, które cechują wzloty i upadki i które nie rozkwita w żadne formy, a ciągłym ruchem, dzięki któremu odnajduje chwilowe stany zawieszenia w ekstazy jedności z naturą. Brak mu ludzkich cech i kiedy pojawia się na ziemi pośród ludzi, towarzyszą mu albo mamki mleczne, albo niańki, których zarazem potrzebuje i które unicestwia po to, by móc celebrować swoją autonomię. Dionizos nie osiągnął ani stanu męskości, ani ucieleśnionego człowieczeństwa. Czasem przybiera postać zwierzęcia czy rośliny, a czasem nakłada maskę. Nie ma twarzy ani wieku. Pojawia się i znika, przybiera rozmaite formy, umiera i znów wraca do życia. Ujawnia się gdzieś, gdzie po chwili go nie ma, jest obecny i nieobecny, zawsze na granicy życia i śmierci, rozdarty między wieloma istotami i bytami. Trwa między jednością naturalnego świata, w którego ekstazy jedni pragnie się rozpląnąć, a wielością kolejnych postaci i wcieleń: nigdy nie pozostaje sam z sobą, nigdy nie jest sobą.

Apollo jest całkowitym przeciwieństwem Dionizosa. Zastyga w jednej tylko pozie i nigdy nie wprawia samego siebie w ruch. Podczas gdy Dionizos cierpi na brak własnej skóry, Apollo jest niemalże wyłącznie skórzaną powłoką. O ile Dionizos nie zna ograniczeń, o tyle Apollo jest ich ucieleśnieniem. Kiedy Dionizos jest w ciągłym ruchu i nie zaznaje spoczynku, Apollo pozostaje nieporuszony w hieratycznej pozie. Podczas gdy Dionizosowi – który jest płynny i sam się upłynnia, szukając schronienia w głębi oceanów lub, przynajmniej, w wilgotnym otoczeniu – bliżej do płynności, Apollo jest wyrzeźbionym ciałem stałym, które pozostaje widzialne i sprowadzone do trwałego, namacalnego kształtu. I wreszcie, o ile Dionizosowi brak ludzkiej, a zwłaszcza męskiej osobowości, o tyle Apollo jest ucieleśnieniem męskiego ideału, który mimo wszystko wciąż sprowadza się wyłącznie do wizji czy marzenia. Ta osobowość jest antycypowana przez spojrzenie jako figura senna. To, co było energią kinetyczną Dionizosa, jest unieruchomione przez marzenie o idealnym pięknie. Ekstaza Dionizosa wynika z wtopienia się w jednię natury, natomiast w przypadku Apolla wynika ona z jego odseparowania się od natury dzięki idealnym, męskim kształtom, które



utrwalają postawę całego ciała. Figura Dionizosa jest równoznaczna z energią seksualną, której brak cielesnych ograniczeń; figura Apolla, z kolei, jest ekwiwalentem idealnego ciała, które zużyło swoją energię, a zwłaszcza energię seksualną, w procesie męskiej indywidualizacji. Pragnienie Dionizosa pozostaje uwikłane w relację z matką czy ze światem matczynym utożsamionym z przestrzenią natury, którą pragnie współdzielić i w którą chce się wtopić. Pragnieniem Apolla, przynajmniej na poziomie marzeń sennych, jest odseparowanie od świata matczynego za pomocą idealnej, trwałej rzeźby przypominającej cielesny kształt.

Można powiedzieć, że dionizyjskość koresponduje z materią pozbawioną odpowiedniej formy, natomiast apollińskość z formą pozbawioną odpowiedniej materii. Co więcej, sztuką Dionizosa jest muzyka, a sztuką Apolla rzeźbiarstwo. Dlatego też ulubionym zmysłem pierwszego boga jest słuch, a drugiego wzrok. Dionizos niemalże zawsze jest ludzkim zarodkiem, który przychodzi na świat i pozostaje rozdarty między dwoma stanami: płodowym a noworodkowym, jest rodzajem czystego życia wciąż poszukującego cielesnego kształtu, swoistym głupcem, który nie wie, jak się wcielić, jaką przybrać formę. Z drugiej strony Apollo będzie czystą formą pozbawioną życiodajnych soków, odciętą od życia nieruchomą postacią, której absolutna doskonałość jest jedyną rzeczą przypominającą coś żywego. Wydaje się niewzruszony, jak gdyby próbował przezwyciężyć jakikolwiek popęd, jakiegokolwiek pragnienie, prócz tego jednego, którym jest trwanie w idealnym kształcie. Jeden z tych bogów wciąż nie narodził się jako człowiek, podczas gdy drugi od dawna jest już martwy. Obaj są bóstwami, które przypominają nieco człowieka, bóstwami, które w pewnym sensie nie ustają w dążeniu do osiągnięcia ludzkiego ucieleśnienia.

## DOŚWIADCZANIE WŁASNEJ SKÓRY DZIĘKI PŁCIOWEJ INDYWIDUALIZACJI

Można zaryzykować tezę, że jesteśmy podzieleni na dwie części: tę, która jest bardziej dionizyjska, i na tę bardziej apollińską, dwie części, które są przeciwstawne i które się uzupełniają. I to częściowo tłumaczy pożądanie, jakie odczuwamy względem siebie. Jednakże pożądanie to jeszcze nie odpowiada naszej naturalnej przynależności, lecz wskazuje na wysiłki męczyzny, który pragnie wyłonić się ze stanu niezróżnico-

wania bez konieczności odnoszenia się do świata matczynego. Wysiłki te kończą się fiaskiem, ponieważ mężczyzna nie bierze pod uwagę, że matka jest kobietą. Jego celem jest zdominowanie natury, a nie pielęgnowanie naturalnej przynależności właściwej człowiekowi. To ostatnie nie ziści się dopóty, dopóki nie rozpoznamy różnicy płciowej między dwoma bytami, które składają się na gatunek ludzki, i dopóki nie uświadomimy sobie, że człowiek jest ukształtowany przez dwie różne tożsamości płciowe, które muszą się nauczyć, jak wchodzić ze sobą w relacje i jednocześnie respektować wzajemną niepowtarzalność.

Dionizos i Apollo przypominają nam o tym etapie naszego stawania się, w którym relacja z innym, a konkretnie z pierwszym innym, będzie bezpłciowa. A ten bezpłciowy stan i status nie stanowi rozwiązania umożliwiającego przezwycięzenie relacji ze światem matczynym opartej na fuzji czy niewyodrębnieniu, lecz oferuje jedynie osiągnięcie neutralnej indywidualizacji niepozwalającej na ukształtowanie energii relacyjnej. Skutkuje to nieustanną cyrkulacją między płynnością a trwałością, dzieląc życie na niekontrolowany przepływ, który nas upłynnia, i na zamknięcie w idealnej formie, uniemożliwiające nam wymianę z innym i pozwalające jedynie na ciągłą kontemplację perfekcyjnych kształtów owej formy.

Nasza tradycja została ustanowiona paralelnie do świata istot żywych. Świat kultury jest organizowany jako zamknięta całość odcięta od żyjącej materii. Przepływ życia, jego rozrost i nieustanna zmienność, będące dążeniem do rozwoju czy cykliczności, zostały poddane kontroli za pomocą logiki reprezentacji, która ustanawia sztuczną i niezmienną rzeczywistość, odseparowaną od teraźniejszości i ucieleśnionej obecności. Nasza kultura zastąpiła żywe byty organizacją i strukturą nazw, obrazów i reprezentacji, które są substytutami rzeczywistej egzystencji, zamiast koegzystować wśród nich i pielęgnować życie. W tym martwym świecie życie jest imitowane poprzez ruch przeciwności i konfliktów, które działają również jako regulatory energii. Jednakże energia ta jest hamowana przez zamknięty świat, w którym może jedynie wzrastać i maleć, nie rozkwitając w formy właściwe istotom żywym. Energia życia jako taka nie została jeszcze wyregulowana przez naszą kulturę: pozostaje u podnóża naszego tak zwanego ziemskiego świata lub jest zarezerwowana na czas naszego pozaziemskiego pobytu. Tu i teraz podporządkowujemy ją sztucznym wytworom, które nie przekształcają jej naturalnych źródeł, lecz jedynie ją rujnują, i tym samym nie rozwiązujemy kwestii związanych z jej funkcjonowaniem

w obrębie relacji międzyludzkich ani tym bardziej nie dostrzegamy jej relacyjnego przeznaczenia.

Bez wątpienia energia jest potrzebna każdemu, kto przychodzi na świat, po to, by móc zyskać witalną autonomię, by móc wzrastać, pracować, tworzyć itd. Jednakże energia nie jest niezróżnicowana. A skoro posiada indywidualne właściwości, to jest też np. upłciowiona. I ta energia musi stać się decyzyjnym elementem naszego człowieczeństwa. Możliwe, że kształtowanie instynktów seksualnych tak, by działały w sposób bardziej ludzki, sprawi, że będziemy w stanie osiągnąć naszą człowieczą indywidualizację. Pierwszym krokiem byłoby porzucenie świata, który funkcjonuje zgodnie z zasadami wytyczonymi przez pary przeciwieństw, i odkrycie, że nasza tożsamość płciowa ani nie stoi w opozycji do drugiej płci, ani nie jest jej uzupełnieniem. Nasza tożsamość płciowa jest zakorzeniona w naturze w sposób autonomiczny i tylko przez podporządkowanie jej kulturze stała się przeciwieństwem należącym do zamkniętego świata, którego podstawą było wyparcie energii seksualnej. Musimy odzyskać tę wciąż żywą energię relacyjną i pielęgnować ją we właściwy nam, ludziom, sposób. W pierwszej kolejności należałoby wziąć pod uwagę dwoistość obu płci, która staje się kluczowym miejscem, gdzie energia ta może być rozwijana. Nie jesteśmy ani zwierzętami, działającymi wedle swoich instynktów głównie po to, by zapewnić przedłużenie własnego gatunku, ani też aniołami, które jawią się jako bezpłciowe i neutralne wobec swojej przynależności płciowej. Jesteśmy ludźmi, dla których przynależność płciowa stanowi istotny wymiar nie tylko w związku z reprodukcją, ale nade wszystko dlatego, że pełni kluczową rolę w konstytuowaniu się naszych tożsamości i naszych relacji ze sobą, ze światem i z innym(i). Jeśli tylko weźmiemy pod uwagę naszą przynależność płciową i to, jak określa ona nasze jestestwo, to osiągniemy człowieczą indywidualizację i nawiążemy relacje z innym(i) w sposób właściwy nam, ludziom. Oznacza to wzięcie odpowiedzialności związanej z poszanowaniem naszego stawania się, naszego wzrastania, naszego ukazywania się światu i innym. Nie jesteśmy już nieodróżnialnymi żyjącymi bytami, których indywidualizacja zależy od ich matek; jesteśmy upłciowionymi indywidualnościami, które muszą troszczyć się o swoją specyficzną, naturalną przynależność i ją pielęgnować.

Wymaga to od nas spożytkowywania energii nie w celu powrotu do niezróżnicowanej jedni z naturą, która jawi się jako substytut matki, lecz w celu stawania się sobą i wchodzenia w relacje ze światem i z innymi

przy zachowaniu pełnej wierności sobie i temu, kim jesteśmy. W istocie nasze „ja” ma wymiar relacyjny, który musimy rozwijać i ucieleśniać w odpowiedni sposób. Dlatego też powinniśmy przezwycięzać w sobie i w relacjach z innymi to ciągle błędzenie między postawą dionizyjską a apolińską, uznając i kształtując właściwą nam cielesność i szanując cielesność innej/innego. Zamiast marnować naszą energię na próby uwolnienia się od tego stanu lub dokonywać regresu do ekstatycznej jedni z uniwersum natury, musimy wykorzystywać ją do wzrostu i rozkwitu naszej płciowej tożsamości. I zamiast zamrażać pokłady naszej energii w idealnym wyglądzie, powinniśmy modulować nasz sposób ukazywania się stosownie do relacji z innymi i względem innych nie tylko przez dobieranie odświętnych strojów i nakładanie rozmaitych masek, ale też przez nasze sposoby rozkwitania i poprzez naszą cielesność. Wiąże się to z dochowywaniem wierności uprzednio danej nam tożsamości i pielęgnowaniem jej bez konieczności wykraczania poza jej granice czy przybierania rozmaitych sztucznych form, wyglądów i masek, które nie korespondują z naszą osobowością.

Rzecz w tym, by stawać się sobą najlepiej, jak to tylko możliwe, aby spożytkowana przez nas energia mogła służyć naszemu ciału i jednocześnie respektować jego granice. A to oznacza, że nie marnujemy naszej energii i że nie przekraczamy granic miejsca i przestrzeni, których inna/inny potrzebuje dla swojego ucieleśnienia. Energia seksualna jest energią, która przyciąga nas w stronę innej/innego, co nazbyt często wiąże się z uczuciem rozczarowania i z utratą siebie z powodu braku seksualnej edukacji. Ta ostatnia zwykle ogranicza się do wiedzy na temat narządów płciowych, zwłaszcza części związanych z reprodukcją. I ma niewiele wspólnego z ludzkim sposobem dzielenia pożądania. Reprodukacja jako taka nie jest przywilejem ludzi, ale wzajemne pożądanie w pewnym sensie mogłoby być tym, co odróżnia człowieka od roślin i królestwa zwierząt, a czego nigdy nie udało się osiągnąć Dionizosowi.

## UZNIANIE WŁASNEJ RÓŻNICY OZNACZA ZGODĘ NA TRAGICZNĄ SAMOTNOŚĆ

Współdzielenie energii seksualnej we właściwy ludziom sposób nie powinno być wykorzystywane do celów innych niż wzajemne pożądanie i miłość, jaka rodzi się między osobami. Chodzi więc o to, by unikać podporządkowania się instynktom reprodukcyjnym i dominacji wszyst-

kich ich form, ale też by uchylać się przed poświęcaniem naszej energii dla ekstatycznej fuzji ze światem natury lub z jakimś substytutem matczynego świata, by nie wspierać żadnych abstrakcyjnych uniwersaliów narzucanych nam przez siły instytucjonalne czy moralistyczne, a zwłaszcza religijne nakazy czy przykazania. Raczej należy utrzymywać energię w sobie i pielęgnować ją w celu dzielenia się, oczywiście nie w nagły i nieprzemyślany sposób, z tą/tym, która/który w nas tę energię rozbudziła/rozbudził. W tym sensie nie jesteśmy jeszcze przygotowani do dzielenia energii między sobą. Owa energia musi być kształtowana tak, byśmy mogli do tego etapu dojrzeć. Musimy uświadomić sobie, że energia ta służy naszym relacjom z innym(i); że wymaga poszanowania dwoistości każdej osoby i jej różnic. W większości przypadków pożądanie rodzi się z konfrontacji różnic, ale zwykle zostają one przez nas unicestwione przez zawłaszczanie tej energii i redukowanie różnic do tego samego. Zachowanie dwoistości danej osoby i jej różnic(y) jest jednym z niezbędnych warunków odzyskania i współdzielenia energii zrodzonej z pożądania.

Przezwyciężenie dualizmu, który ucieleśniają Dionizos i Apollo, w pierwszej kolejności wymaga od nas powrotu do rzeczywistej dwoistości płci. Pary przeciwieństw, które charakteryzują zachodnią logikę, są efektem wyeliminowania dwoistości naszych cielesnych różnic i witalnej energii, której źródłem są dwie płcie. Energia będąca efektem ścierania się wartości przeciwstawnych musi być uwalniana po to, by możliwe było ocalenie życia samego w sobie, podczas gdy energia, jaka rodzi się w wyniku zetknięcia dwóch różnych płci, powinna być zachowana dla utrzymania i rozwijania życia, szczególnie przez dostarczenie jej podstawowego, żywego ucieleśnienia, które wymaga poszanowania różnicy między płciami. Wówczas naturalne istnienie kształtuje samo siebie i osiąga podstawową indywidualizację, którą możemy ulepszać bez wyrzekania się jej i bez konieczności powrotu do etapu charakteryzującego się naprzemienną utratą formy i utratą życia, jak dzieła się to w przypadku Dionizosa i Apolla. Co więcej, pożądanie pobudza energię i w ten sposób wnosi do naszej egzystencji dodatkowe źródło energii, energię życia.

Pożądanie pomaga nam wzrastać i rozkwitać, ale też wymusza na nas, a przynajmniej powinno wymuszać, dbałość o wygląd zewnętrzny. Działa ono nie tylko z korzyścią dla naszego piękna, ale też zachęca nas do dbania o nie, by sprawić przyjemność innym. Aby nie doprowadzić do utraty energii i swojej indywidualności, musimy za wszelką cenę troszczyć się o swoje naturalne piękno, a nie o sztuczny wygląd, który

nie jest związany z naszą naturalną przynależnością. Zamiast deprecjonować ciało na rzecz ubioru i makijażu, powinniśmy kształtować je na dzieło sztuki. Nie chodzi o czerpanie z tego narcystycznej przyjemności, ale raczej o możliwość współdzielenia pożądania z inną/innym. Cieleśne piękno może wspierać pożądanie i nie dopuścić, by sprowadzało się ono do zwyczajnego, instynktownego zachowania. Troska o cieleśne piękno jest jedną z możliwości ustanowienia transcendentnego wymiaru pożądania skierowanego w stronę innej/innego, jako tej/tego, której/którego nie można zredukować do naszych potrzeb. Co więcej, to sposób na ustanowienie tego transcendentnego wymiaru i jednocześnie podtrzymywanie aspektów zmysłowych, które są częścią naszej globalnej tożsamości i dotyczą w szczególności pożądania.

Zbyt często wyobrażamy sobie, że poszanowanie innego zależy od przestrzegania moralistycznych i abstrakcyjnych reguł, które ignorują kwestie związane z ucieleśnionym spotkaniem dwóch pojedynczych istot. Taki sposób regulowania relacji za pomocą zasad obcych naszej prawdziwej tożsamości nie daje odpowiedzi na pytanie, jak spotkać się w różnicy czy jak ocalić naszą indywidualność i energię w procesie dzielenia się z innym(i) w wymiarze globalnym i życiowym. Przywykliśmy do zachowywania się w sposób raczej abstrakcyjny i skodyfikowany, który nie bierze pod uwagę ani naszej naturalnej przynależności, ani naszej wyjątkowości. Przywykliśmy do traktowania spotkania z innym jak z jakimkolwiek innym, czyli z neutralną indywidualnością, którą można zastąpić kimkolwiek i z którą nie wchodzimy w relacje oparte na wymianie, chyba że sprowadzimy ją do trzeciej osoby, którą cechują bezosobowe reguły i zwyczaje. Wówczas nasza energia nie wraca do stanu sprzed zróżnicowania nie dlatego, że dochodzi do fuzji ze światem natury, ale raczej dlatego, że zredukowana zostaje do konwencjonalnych form, które z założenia pasują do wszystkich ludzi. Można powiedzieć, że zamiast jednać się z uniwersalną naturą, jednamy się tylko z pozornie uniwersalną kulturą i z jej potencjalnie uniwersalnymi formami. W obu przypadkach tracimy możliwość spotkania z innym jako innym. W najlepszym przypadku tworzymy z nim lub z nią jakąś niezróżnicowaną grupę lub społeczność, na potrzeby której każde z nas wyrzeka się własnej indywidualności i, co za tym idzie, człowieczeństwa.

By odzyskać nasze człowieczeństwo, musimy zacząć ponownie od naszej niepowtarzalnej cieleśności i od pielęgnowania jej w poszanowaniu różnic(y). Coś, co w mniejszym lub większym stopniu wiąże

się z tragicznym przeznaczeniem, jest tragiczne właśnie dlatego, że jesteśmy dwójgim nieredukowalnych względem siebie istot. Jednakże ten tragiczny los, który oznacza zyskiwanie odpowiedniej indywidualności, tragiczny los, który wiąże się z samotnością, jest częścią naszego ludzkiego stawania się i współbywania.

Ten tragiczny los wytycza również ścieżkę prowadzącą do ochrony i pielęgnowania miłości erotycznej. Jeśli pożądanie jest tym, co skłania nas ku osobie lub ku rzeczom, które rozbudzają nasze pragnienia, to dzieje się tak dlatego, że pozostajemy dwójgim, że podtrzymujemy to pożądanie i przekształcamy je, mając na uwadze międzyludzkie współdzielenie. Bycie dwójgim nie będzie możliwe dopóty, dopóki nie pogodzimy się z tragicznym przeznaczeniem, jakim jest samotność. Jeśli chodzi o pożądanie, to nie mamy żadnej alternatywy poza tragedią, jaką jest średniej jakości komedia. Jednakże istotą tragedii nie jest los jakiegoś bohatera, lecz los każdego i każdej z nas, o ile mamy zamiar doświadczać miłości erotycznej i w niej współuczestniczyć. Niestety nasza kultura nie dostarczyła nam odpowiedniego wzorca, dzięki któremu moglibyśmy z powodzeniem realizować to przedsięwzięcie.

### DOTYK NICZYM ŚWIATŁO UMOŻLIWIAJĄCE NAJINTYMNIJSZE WSPÓLDZIELENIE

Fakt, że nasza kultura faworyzuje wielość zamiast dwójki, uprzywilejowując „patrzanie na”, nie służy kształtowaniu szczęśliwej relacji w procesie dzielenia wzajemnego pożądania. Pielęgnowanie dotyku byłoby bardziej odpowiednim sposobem, ale wciąż brakuje nam takich zdolności. I filozofowie, którzy ostatnimi czasy mówili o dotyku – jak np. Merleau-Ponty, Sartre, a nawet Lévinas – w pewnym sensie podporządkowali dotyk spojrzeniu lub jakiemuś ideałowi. W żadnym razie nie nawiązują oni do pieczyoty, która jest przecież jednym ze sposobów na wyrażanie pożądania i uznawania granic cielesności innej/innego, przywracając jej/jemu w ten sposób jej/jego własną indywidualność. Pieczyota, wręcz przeciwnie, będzie dla tych myślicieli sposobem na unieważnienie tożsamości innej/innego, ułatwiającym jej/jego posiadanie i użycie służące do zaspokojenia własnych pragnień i własnych celów. Jak dotąd u żadnego z nich nie pojawiło się pytanie o współdzielenie pożądania z innym(i) w bardziej ludzki



i etyczny sposób. Nie udaje im się nawet osiągnąć tego stadium, ponieważ nie pielęgnują oni własnych pragnień.

Bóg Eros nie opowiada się za spojrzeniem, jak np. Apollo, ponieważ preferuje dotyk. Nie oznacza to tym samym, że popada on w źródłową ciemność czy w matczyny świat, jak dzieje się to w przypadku Dionizosa, ponieważ Eros podąża za dotykiem, czyli za światłem, które mu przewodzi.

Rzeczywiście, dotyk odgrywa kluczową rolę w percepcji zmysłowej i w nawiązywaniu relacji, lecz nasza kultura zdominowana została przez spojrzenie. Ponadto to spojrzenie jest tylko próbą pochwycenia obiektu spojrzenia, a nie jego kontemplacją. Władza spojrzenia zbyt często przekształcała nasze miłosne relacje w jakiś rodzaj władczoniewolniczej walki, której celem jest podporządkowanie sobie innej/innego przez patrzenie na nią / na niego — jak piszą o tym Merleau-Ponty, Sartre i Lévinas. Poza faktem, że ci trzej filozofowie właściwie wcale nie pokazują, jak słabo w naszej tradycji ceniony jest dotyk ani że jest to wyjątkowy sposób na ustanawianie relacji ze sobą i z innymi, dają oni również świadectwo braku świadomości związanej z niewidocznymi partiami nas samych, kiedy mówią o dotyku. Zatrzymują się na powierzchni skóry. A skoro dotyk pozostaje niedostrzegalny jako taki, to także niektóre części naszego ciała, zwłaszcza te związane z pożądaniem, również pozostają niewidoczne. Dotyczy to w szczególności kobiet, u których błona śluzowa jest jedną z najbardziej wrażliwych części ciała pobudzanych przez dotyk.

Z powodu braku kultywowania dotyku wewnętrzne części kobiecego ciała zostają sprowadzone do ciemności matczynych źródeł. Uniemożliwia nam to doświadczanie i odkrywanie w naszych wzajemnych relacjach tych najbardziej intymnych aspektów. Ambiwalentne uczucia mężczyzny, związane z jego pragnieniem powrotu do ciała matki i do matczynego świata, stanowią przeszkodę w osiągnięciu dojrzałości w miłosnych relacjach, a zwłaszcza w relacjach intymnych; z kolei zlekceważenie przez kobietę erotycznego potencjału, jaki tkwi w wewnętrznych partiach jej ciała, sprawia, że nie jest ona w stanie ułatwić mężczyźnie współuczestniczenia w relacjach na najbardziej intymnym poziomie. Obecnie to współdzielenie jest tym, co niesie ze sobą ryzyko utraty siebie i ucieczki do siebie, do najbardziej osobistej części siebie.

Ta najbardziej intymna część naszych tożsamości już na zawsze pozostanie niewidoczna, ale to właśnie ona konstytuuje tę nieredukowalną część, której nieustannie poszukujemy. Poszukiwania te stały się

przyczyną nostalgicznej wędrówki przynajmniej od czasów Sokratesa, który porównał samopoznanie do procesów mentalnych wyrwanych z naszego wnętrza i uniemożliwiających jego potencjalne dzielenie. Od momentu, w którym Sokrates próbował przezwyciężyć Dionizosa, a Eurypides Ajschylosa i Sofoklesa, człowiek został podzielony na dwie odrębne części i odtąd skazany jest na ciągłe poszukiwanie jedności. Przywracając do życia miłość zmysłową, możemy ponownie podjąć wędrówkę w kierunku naszej indywidualizacji, która jednocześnie nas scala i pozwala na miłosną relację cielesną. Oznacza to, że powinniśmy przestać faworyzować wiedzę umysłową, gdyż szkodzi to wiedzy cielesnej. Musimy ustanowić nowy stosunek do wiedzy, która brałaby pod uwagę istotę dotyku w konstytuowaniu się naszej indywidualności i naszych relacji z innym(i).

Wielokrotnie podkreślałam w swoich pracach, że doświadczenie samopobudzenia (*self-affection*) przez dotyk dwóch warg może okazać się pomocne zwłaszcza kobietom, ale nie tylko, w odkryciu ich własnej, pełnej życia tożsamości. Ujmując rzecz bardziej ogólnie, jednocześnie dwóch części przez ich wzajemny dotyk – np. dotyk dłoni lub powiek – może okazać się pomocne w odzyskaniu nas samych i umożliwić nam współbywanie z innymi bez ryzyka utraty tożsamości przez którąś ze stron. Gest ten wytycza ścieżkę w kierunku wiedzy, która nie wyklucza miłości erotycznej ze sfery życia, a jej kultywowanie czyni erotyczne współdzielenie wydarzeniem. Wiedza ta oparta jest na umiejętności samopobudzenia i dotyczy zarówno zewnętrznych widzialnych partii ciała – skóry, jak i wewnętrznych i niewidzialnych części – błony śluzowej, łącząc je ze sobą i wyznaczając przejście między jedną a drugą. Umożliwia nam doświadczanie tego, co niewidzialne, a co różni się od ciemności naszego pierwszego pobytu w łonie matki i naszych z nią relacji. I wreszcie uzmysławia nam, że ta niewidoczna część musi i powinna brać udział w naszym dorosłym życiu i w naszych relacjach.

Niewidzialne jest nieuchwytnie i niepojęte. I prawdopodobnie jest to powód, dla którego zostało ono wykluczone z kultury, która upodobała sobie dociekliwy racjonalizm i naturalizm, a z tego, co dotykowe, zachowała wyłącznie ucisk i zawłaszczenie. W żaden sposób nie koresponduje ona z dotykiem, który konstytuuje najbardziej intymny rdzeń nas samych i który związany jest z bogiem Erosem i z naszym miłosnym życiem.

## UTRATA DOTYKU Z POWODU TEORETYCZNYCH ZAMIŁOWAŃ

Jeśli coś związanego z Erosem — ale też z Dionizosem i Apollem — zajmuje Sokratesa w jego teoretycznej pasji i w miłości do młodych mężczyzn, to jedność, do której osiągnięcia prowadzi nas Eros i która jest od tej pory wyparta przez interwencję i osąd, jakie docieklivi rozsądek wnosi do miłości. Od tego momentu jesteśmy rozdwojeni w sobie i między sobą przez rozum, który zdominował naszą tradycję, i za sprawą przekonania, że tylko ten, kto posiadał wiedzę, jest cnotliwy; że tylko to, co powodowane wolą rozumu, jest dobre. Obawiam się, że pewna wiedza teoretyczna i intelektualna może uniemożliwić nam bycie cnotliwymi w relacjach z innym(i), ponieważ opiera się na podporządkowaniu innego i nas samych kryteriom, których głównym założeniem jest dominacja, a nie współdzielenie wynikające z naszych różnic, a zwłaszcza z różnic jakościowo naturalnych. By móc dzielić (siebie) z innymi, powinniśmy zaprzestać podporządkowywania miłości i pożądania osądowi tradycyjnego rozumu i wprowadzić innego rodzaju miarę, dzięki której możliwe byłoby wchodzenie w relacje. Miara ta winna być regulowana szacunkiem dla inności innej/innego, a to z kolei wymaga od nas pozostawania w granicach naszych ciał, naszych podmiotowości i naszego świata bez konieczności naruszenia ciała, podmiotowości i naszego świata innej/innego. Jest to kwestia związana z działaniem w sposób etyczny, a nie moralistyczny; polega na respektowaniu miejsca, w którym żyje inna/inny, gdzie egzystuje i istnieje, a nie na zachowywaniu się względem innej/innego zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami, które uznajemy za odpowiednie dla wszystkich, lecz które nie dbają o jednostkową indywidualność. Na przykład niezabicie kogoś czy niezabranie komuś pieniędzy nie jest jeszcze sposobem na dzielenie z nią/nim pożądania.

Nasze kodeksy moralne zbyt często wymierzone były przeciwko pożądaniu i nie pozwalały nam żyć i dzielić miłości. I to one mają wpływ na konstytuowanie naszej indywidualności i na jej ochronę. Doprawdy zaskakujący jest fakt, że ci filozofowie, którzy wyrażali swoje poglądy na temat uprawiania miłości jako tego, co sprzyja utracie indywidualności, wciąż cieszą się w naszej tradycji szacunkiem i mianem person stojących na straży etyki. W przeciwieństwie do nich uważam, że miłość erotyczna musi przynieść każdej ze stron dodatkową indywidualizację. Wymaga to od nas podtrzymywania stanu pożądania w celu przyjmowania innej lub innego, co wiąże się z prag-

nieniem przekroczenia siebie, lecz nie wymaga redukcji tego pożądanego wyłącznie do potrzeb. Możliwe, że energia rozbudzona przez to pożądanie jest miejscem, w którym zyskujemy naszą ludzką naturę i tożsamość, a dotyczy to zarówno nawiązywania relacji z inną/innym, jak i przekraczania własnych granic w tej relacji poprzez szacunek dla odmienności innej/innego.

Szacunek żywiony względem innej/innego nie może wynikać z Sokratejskiej namiętności teoretycznej, która, by tak rzec, była rodzajem dionizyjskiej pasji kierującej Sokratesem w jego dążeniu do osiągnięcia wiedzy. Namiętność ta tożsama jest z wykorzystywaniem energii dionizyjskiej dla własnych korzyści lub, w najlepszym przypadku, dla współżywania z tą samą wersją siebie. Oczywiście nie chodzi wyłącznie o korzyść, jaką daje bezpośredni i niepielęgnowany impuls, jak zazwyczaj ma to miejsce w przypadku Dionizosa. Wówczas instynkt ten zostaje przystosowany do życia, bez konieczności bezpośredniego obcowania, i do wspierania matczyńskich substytutów. Sokrates otacza się mężczyznami i nawet Diotima nie zostaje dopuszczona do tego kręgu wówczas, kiedy pod jej nieobecność filozof przytacza jej słowa, bardziej akcentując rolę płodzenia w miłości aniżeli rolę suplementów energii i indywidualizacji, które mogą zaowocować współdzieleniem pożądanego w różnicy.

Pożądanie zostaje powołane przez Sokratesa do poszukiwania mentalnego Absolutu, który odcina drogę powrotu do świata matczynego. Jedynie piękno i inteligencja młodych mężczyzn są w stanie podtrzymać jego energię, z energią seksualną włącznie, kierując ją w stronę intelektualnego ideału, ponieważ nie może on ryzykować ponownym upadkiem do fizycznej bliskości z naturalno-matczynym źródłem. Próby uniknięcia takiej regresji przez przekroczenie własnych granic dzięki współdzieleniu pożądanego z innym, który jest różny, wydają się Sokratesowi nieznanne. I prawdopodobnie są one nieznanne większości mężczyzn, a dziś także większości z nas.

Jednakże tego rodzaju współdzielenie mogłoby być sposobem na wskrzeszenie energii, która odpowiada naszej naturalnej przynależności i pozostaje w harmonii ze światem natury, w którym żyjemy. Energii, która w naszych relacjach, musi być przekształcana na rzecz poszanowania transcendencji innego. Wymaga to od nas wkroczenia w nową epokę kulturową, w której ideał umysłu lub absolut nie ustanawia prawa uniemożliwiającego nam dzielenie się z innym w wymiarze globalnym. Wypracowywanie ścieżki wiodącej do tego rodzaju dzielenia zobowiązuje nas do kształtowania nowego sposobu pielęgnowania

naszej energii, pielęgnowania, które nie uprzywilejowuje ani spekulatywnego ideału, ani też dyskursu szkodliwego dla poetyckiej, a nawet mistycznej drogi, lecz które bardziej odpowiada rozwojowi naszej globalnej indywidualizacji i naszemu ucieleśnieniu, jak również naszemu dzieleniu w różnicy. Oczywiście obranie takiej ścieżki wymaga od nas przyjęcia logiki innej niż logika Sokratesa – czyli innego sposobu pielęgnowania dotyku i jego dzielenia.

*Z angielskiego przełożyła*  
KATARZYNA SZOPA



## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

### ŚWIĘTYCH OBCOWANIE W WYMIARZE OSOBISTYM

Anna Grzegorzczak, *Moi Święci*, Flos Carmeli, Poznań 2015, 339 s.

Książka Anny Grzegorzczak *Moi święci* należy do osobliwego, rzadko spotykanego dzisiaj rodzaju literatury. Można ją sytuować na pograniczu (może raczej należałoby powiedzieć: na przecięciu) eseju filozoficzno-teologicznego i pamiętnika literackiego. Jako esej jest opisem problemu; jako pamiętnik jest opisem stanu duszy. Problemem Autorki jest kwestia obecności Absolutu w rzeczywistości świata i człowieka; stanem duszy jest stałe pragnienie, by doświadczyć tej obecności. Anna Grzegorzczak jest filozofem i – jak każdy filozof odczuwający świat nie tylko w jego wymiarze naturalistycznym – chciałaby móc rozumowo uzasadnić konieczność istnienia sfery nadprzyrodzonej. Anna Grzegorzczak jest jednak zarazem wrażliwą kobietą emocjonalnie związaną z osobistym odczuwaniem tej sfery. Czy da się jedno z drugim pogodzić? Wydaje mi się, że cała praca filozoficzna Anny Grzegorzczak (przynajmniej po habilitacyjnej rozprawie *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce* z 1995 roku) jest wyraźnym i mocnym usiłowaniem uzgodnienia rozumu z wiarą, usiłowaniem opartym na silnym wewnętrznym przeświadczeniu, iż z jednej strony czysto racjonalistyczne rozważania o Absolutie nie mogą doprowadzić do Boga, z drugiej strony zaś czysto pietystyczne rozwijanie uczuć religijnych odgradza człowieka od świata. Autorka wierzy, iż można dążyć do Boga, przekraczając rozum, ale go nie odrzucając. Książkę *Moi Święci* odczytywać należy jako bardzo osobisty wyraz tego przeświadczenia.

To przekraczanie rozumu w drodze do Absolutu pojmuje Anna Grzegorzczak (odczuwa zarazem) jako wędrówkę na pustynię, śladem wielkich postaci biblijnych – Mojżesza, proroków, Jezusa. Dopiero w przestrzeni pustyni, w jej wymiarze nie tylko, a nawet nie przede wszystkim fizycznym, lecz głównie duchowym, może człowiek uzyskać dostęp do własnej samoświadomości, co z kolei warunkuje przejście od poznania skończonego do poznania nieskończonego, od rozumu do „czegoś trzeciego”, ponadrozumowego. Pustynia jest tu metaforą życia duchowego, obrazem procesu dążenia do tego, co ponadczasowe, bezkresne, ale do czego człowiek może się przybliżyć, czyniąc coraz pełniejszym swoje człowieczeństwo. Na początku tego procesu dokonuje się wzmocnienie nadziei, potem otwiera się horyzont oczekiwania otwartego, co znaczy: oczekiwania na nie-oczekiwane, by wreszcie osiągnąć stan życia po-doczesnego, stan przekraczający możliwość doczesnego rozumienia. Anna Grzegorzczak w całej swej twórczości filozoficznej usiłuje opisać ten proces i dać wyraz swemu oczekiwaniu na nie-oczekiwane.



Wędrowka na pustynię jest w swym najgłębszym wymiarze drogą samotności, szlakiem osobistym, wręcz intymnym. Ma to być jednak dążenie świadome, nie zaś czyste zatopienie się w przeżyciach o naturze mistycznej – mystyk ma własne, dane mu przez Boga poczucie Boskości i nie czyni go przedmiotem analiz. Autentyczne powołanie filozoficzne natomiast jest darem łaski szczególnego rodzaju – uzdatnieniem do pogłębiania stanu, w którym *ratio* i *fides* osiągają jedność. Wędrowka na pustynię jest drogą, na której dokonuje się coraz pełniejsze urzeczywistnianie jedności rozumu i wiary, a więc nie zatracanie, lecz wzbogacanie samoświadomości. A wędrowka świadoma może i nawet powinna być wędrowką z drugim człowiekiem. Anna Grzegorzczak idzie swoją drogą obok innych wędrowców, korzystając z ich doświadczeń pielgrzymowania. W swej twórczości filozoficznej do nich się odwołuje, a za swoją szczególną, rzecz by można: filozoficzną, patronkę obrała Edytę Stein, filozofkę wyniesioną na ołtarze jako św. Teresa Benedykta od Krzyża OCD. W książce *Moi Święci* ukazuje w sposób bardzo bezpośredni, osobisty swoich towarzyszy drogi, swoich „świętych”. To słowo należy w kontekście niniejszego omówienia ująć w cudzysłów, ponieważ święci Anny Grzegorzczak, jej osobiści Święci, o których pisze dużą literą, to nie tylko ci wyniesieni na ołtarze przez Kościół katolicki. Jej przewodnikami, jej partnerami w rozmowie i dyskusji są zarówno św. Tomasz z Akwinu, św. Jan od Krzyża czy św. Teresa Benedykta, jak i Raissa i Jacques Maritain, Wanda Półtawska czy Albert Camus. Tu nie chodzi tylko o to, że zbiór świętych jest o wiele większy od zbioru „oficjalnych” świętych chrześcijaństwa. Chodzi o coś więcej – o to, że to łaska Boża czyni człowieka świętym, a ludzka decyzja jest tylko śmiałą, acz ułomną próbą odgadnięcia Bożych wyroków i pragnieniem dania nam wzorców osobowych. Anna Grzegorzczak idzie jeszcze dalej – świętość może być dana także tym, którzy wedle naszego słabego poznania zdają się pozbawieni łaski wiary.

Anna Grzegorzczak tak kończy swoją książkę: „Doświadczenie Świętych na mojej życiowej drodze zebrało się w końcu w proste i w pełni przekonywujące przesłanie, że rozum i wiara łączą się aż po nonsens [...]. Wbrew rozmaitym doświadczeniom i jałowej gonitwie życia, przymknęłam powieki i próbuję wejść w złotą ciszę; świętą ciszę Boga i moich świętych. W Jego Obecność przez «Świętych Obcowanie»”. To nawiązanie do Tertuliana słów *credo quia absurdum*, do wewnętrznego przekonania, że wiara wykraczając poza rozum, nie unieważnia go, lecz odsłania nowy horyzont. Święci patronowie Anny Grzegorzczak mogą być pomocnikami i przewodnikami dla każdego, kto podejmie pielgrzymkę ku Wieczności. Tej książki nie powinno się traktować jedynie jako lektury i tematu do przemyśleń czy dyskusji. Aby z lektury odnieść rzeczywisty pożytek, należy wczuć się w Autorki przeżywanie świata, podjąć razem z nią próbę pielgrzymowania. Nawet bowiem jeśli czytelnik po lekturze uzna, że nie jest zdolny do wędrowki drogą jej i jej świętych, to sama ta konstatacja może stać się początkiem lepszego rozumienia siebie i otwierać możliwość zrobienia pierwszego kroku. Autorka zamknęła książkę informacją, że zakończyła spisywanie swych rozważań „W Święty Rok Miłosierdzia Bożego”.

JERZY KOPANIA  
(Białystok)

## FILOZOFIA JEST KOBIETĄ

Gilles Ménage, *Historia kobiet filozofek*, przekład, wstęp i przypisy Joanna Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015, 149 s.

Wszystkie wielkie teksty filozoficzne z czasów nowożytnych zostały przetłumaczone na język polski i można jedynie zastanawiać się, który przekład już się zestarzał, tak że przydałaby się wersja nowa; przyszedł zatem czas na przekłady tekstów pomniejszych i zgoła małych, a przydatnych do zrozumienia myśli danej epoki, czy choćby zdolnych sprawić przyjemność współczesnemu czytelnikowi. Jedną z takich prac, całkiem pomniejszych, acz mogących dostarczyć intelektualnej radości intelektualistom naszych czasów, właśnie ukazała się w tłumaczeniu Joanny Usakiewicz. Powstałe pod koniec XVII wieku dziełko francuskiego erudyty Gilles'a Ménage'a *Historia mulierum philosopharum* (pierwsze wydanie w 1690 r.) jest tekstem osobliwym nawet jak na czasy, w których zostało napisane. Siedemnaste stulecie to okres, w którym niejako w spadku po renesansie – ciągle żywe było zainteresowanie antykiem, a w szczególności grecką myślą filozoficzną. Zarazem były to czasy, w których spotkać jeszcze można było erudytów na miarę renesansu. Niewątpliwie należał do nich francuski intelektualista Gilles Ménage (1613–1692) – filozof, prawnik, literaturoznawca, językoznawca, autor pierwszego znaczącego słownika etymologicznego języka francuskiego, ale także poeta tworzący w językach greckim, łacińskim, francuskim i włoskim. Wśród jego wielce obfitego dorobku naukowego, popularyzatorskiego, literackiego, także edytorskiego, szczególnie miejsce zajmuje owa *Historia kobiet filozofek*, a to z racji swej tematyki. Ménage przedstawia bowiem sylwetki kobiet, w większości ze świata starożytnej Grecji, które podjęły trud myślenia filozoficznego. Takie encyklopedyczne zestawy biograficzne poświęcone kobietom należały wówczas do rzadkości i Ménage niewątpliwie z pełną świadomością, wzorując się na Plutarchu, napisał swoistą apologię kobiety jako istoty co najmniej równej mężczyźnie intelektualnie i moralnie. Zresztą swoje dziełko zadedykował kobiecie, Anne Dacier (1654–1720), „z kobiet ile ich jest, ile było, najbardziej uczonej”, jak ją określił w krótkim wstępie, a w zakończeniu ponownie podkreślił, że jest „z kobiet najuczepsza, najwymowniejsza, najzręczniejsza”. Nie tylko Ménage, lecz także jemu współcześni uznawali Madame Dacier za osobę o wielkich przymiotach intelektualnych i wielce wykształconą – dla literatury francuskiej zasłużyła się przede wszystkim swymi przekładami z greki i łaciny, m.in. Homera, Anakreonta, Safony, Horacego. Można więc uznać – choć niewątpliwie z pewną przesadą – że Gilles Ménage wpisuje się w nurt tradycji feministycznej, mimo że zapewne on sam byłby zszokowany wieloma aspektami współczesnego nam feminizmu.

Wartość dziełka Ménage'a mniej jest wartością źródłową – pod tym względem jest ono wtórne, gdyż autor korzystał ze źródeł starożytnych i opracowań jemu współczesnych, choć w dwudziestowiecznej anglojęzycznej literaturze częste są odwołania do niego jako do tekstu źródłowego właśnie. Większą ma ono jednak wartość historyczną i kulturową, ukazując bowiem z jednej strony liczną obecność kobiet w życiu intelektualnym starożytnej Grecji, co pozwala sprostować stereotypową opinię o niskim statusie kobiety w społecznościach dawnych wieków, z drugiej strony zaś zwiększającą się rolę intelektualną kobiet w społecznościach nowożytnych, bez czego Ménage nie napisałby swojej *Historii*. Grono uwzględnionych przez Ménage'a kobiet jest bardzo liczne, ich biogramy sporządzone zostały na podstawie pracowicie przebadanych teks-

tów starożytnych pisarzy i współczesnych autorowi literatów i filologów, choć znalazły się wśród nich także postacie wątpliwe historycznie, nawet mitologiczne, co zresztą zwiększa wartość tej „encyklopedii” jako swoistego zbioru osobliwości. Autor poklasyfikował swoje bohaterki wedle przynależności do poszczególnych szkół filozoficznych, a więc odrębnie omawia platonickie, akademickie, dialektyckie, cyrenaickie, megarejskie, cynickie, perypatetyckie, epikurejskie, stoickie i pitagorejskie, przed nimi zaś opisuje „filozofki o niepewnej przynależności do szkoły filozoficznej”. Niżej podpisany recenzent odbiera żeńskie formy przynależności do szkół filozoficznych jako uroczo brzmiące, co niewątpliwie, zdaniem współczesnych feministek, źle o nim świadczy.

Mamy do czynienia z tekstem, który nie mieści się we współczesnej nam klasyfikacji gatunków literackich, sytuując się nie tyle na ich pograniczu, co raczej poza nimi. Dla uproszczenia można jednak powiedzieć, że jest to dość osobliwe połączenie opowieści biograficznych ze słownikiem biograficznym. Ta zasadnicza odmienność ma niewątpliwie dla współczesnego czytelnika pewien powab, ale musiała być też przyczyną poważnych trudności translatorskich. Przed tłumaczką stanęły trzy rodzaje trudności. Pierwsza trudność brała się z faktu, że Ménage korzystając ze źródeł starożytnych, zamieszcza liczne cytaty w języku greckim, niektóre z nich pozostawiając bez tłumaczenia (mógł zasadnie zakładać, że jego czytelnicy znają w jakimś stopniu grekę), niektóre tłumacząc, a do innych dołączając przekład łaciński sporządzony przez innego tłumacza. Należało to w polskim przekładzie jakoś ujednoczyć, ale w taki sposób, aby czytelnik miał świadomość tej różnorodności. Trzeba przyznać, że Joanna Usakiewicz potrafiła bardzo zgrabnie tę trudność pokonać. Warto przy tym zauważyć, że faktycznie jest to przekład mniej więcej w 90% z łaciny, a w 10% z greki. Druga trudność polegała na tym, że znaczna część biogramów to teksty bardzo krótkie, pisane lakonicznie, nieraz nawet skrótowo. Trzeba więc było w przekładzie nadać im jednolity styl literacki, aby stały się czytelne dla współczesnego odbiorcy. To również tłumacze udało się znakomicie. Trzecia trudność, bardzo zasadnicza, brała się stąd, że Ménage wskazując źródło, z którego korzysta, zazwyczaj nie podaje danych bibliograficznych. Aby jego tekst miał wartość źródłową dla współczesnego czytelnika, należało odnaleźć i wyraźnie wskazać wszystkie źródła, na które powołuje się Ménage. Wymagało to starannej i pracowitej kwerendy. Można z uznaniem stwierdzić, że Joanna Usakiewicz wykonała bardzo dużą pracę edytorską, docierając do oryginałów, które przez Ménage’a zaledwie były wspomniane.

Otrzymaliśmy w rezultacie ciekawy tekst nowożytny odsyłający nas głównie do starożytności, ale też do średniowiecza, a skłaniający do zrewidowania naszego stereotypowego postrzegania intelektualnej i inspirującej roli kobiet w czasach, w których kształtowała się nasza cywilizacja. Omawiana książka dotrzeć powinna do szerokiego kręgu odbiorców. Mogą do niej sięgnąć przede wszystkim filozofowie, jako że w pierwszym rzędzie dotyczy ona filozofii. Ale z pożytkiem korzystać z niej mogą także filologowie, w szczególności filologowie klasycyści, dla których może być ona materiałem źródłowym i porównawczym. Warto ją polecić również historykom i kulturoznawcom, którzy znajdą w niej sporo materiału badawczego. Niewątpliwie też przyniesie może zadowolenie i satysfakcję osobom o nastawieniu feministycznym. Wreszcie z przyjemnością i pożytkiem może do niej sięgnąć każdy, kto interesuje się przeszłością w jej wymiarze kulturowym i antropologicznym. Dodajmy, że atrakcyjność książki zwiększa i jej lekturę uprzyjemnia staranne wydanie, ozdobione ilustracjami, także kolorowymi.

Na zakończenie niniejszych uwag konieczne poczynić musimy refleksję, jak tę książeczkę czytać należy. Oczywiście teksty o charakterze encyklopedycznym czytamy wyrywkowo, sięgając do poszczególnych haseł. W tym wypadku jednak chodzi o coś innego. Dziełko *Ménage*'a można czytać w sposób ciągły, tak jak czyta się tekst literacki. Wszelako problem na tym polega, że współczesny czytelnik, nawet aspirujący do miana humanisty, nie jest już zdolny do tego rodzaju percepcji, która była naturalna i oczywista dla intelektualistów jeszcze pod koniec XVII wieku. Któż bowiem w naszych skomputeryzowanych, czyli (że tak to ujmniemy) obrazkowych czasach, potrafiłby swobodnie czytać tekst łaciński z greckimi wstawkami? Warunkiem koniecznym, a może i wystarczającym, bycia humanistą w XXI stuleciu jest znajomość konferencyjnego języka angielskiego; znajomość języka ojczystego zaś wymagana jest jedynie w stopniu umożliwiającym porozumiewanie się na poziomie podstawowym we własnym kraju. No to weźmy do ręki przekład dziełka erudyty sprzed trzech stuleci i czytamy tekst polski, zatrzymując od czasu do czasu wzrok na fragmentach greckich i łacińskich niczym na pięknych obrazkach. Czytelnik wejdzie wówczas w rzeczywistość wirtualną, przez samego siebie i na własny użytek kreowaną, w której poczuje się, jakby był erudytą. Zaprawdę warto tak postąpić – „quid enim se ipsum nescit decipere, vita nescit laetari”.

JERZY KOPANIA  
(Białystok)

## JUBILEUSZ KSIĘDZA PROFESORA ROMANA DAROWSKIEGO

*Fragmenta philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, red. Wanda Plich i Jerzy Sadowski, Kraków 2015, Wydawnictwo Akademii Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 462 s.

W 2015 roku ks. prof. Roman Darowski SJ obchodził 80. urodziny. Z tej okazji wydano książkę pamiątkową zatytułowaną *Fragmenta philosophica*.

Roman Darowski urodził się w 1935 roku w Szczepanowicach nad Dunajcem koło Tarnowa, do zakonu jezuitów wstąpił w 1951 roku, a święcenia przyjął w 1961 roku w Warszawie. Filozofię studiował w Krakowie, Rzymie i Monachium, a teologię w Warszawie i w Paray-le-Moniel we Francji. Nieprzerwanie od roku 1967 związany jest z Wydziałem Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego, stanowiącym obecnie część Akademii Ignatianum w Krakowie. Przez wiele lat był dziekanem teże uczelni, przyczyniając się do powstania i rozwoju Akademii. Pracował także 10 lat na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). W 1996 roku założył „Forum Philosophicum” – wielojęzyczne pismo filozoficzne o charakterze międzynarodowym.

Jego dorobek naukowy obejmuje ponad 350 publikacji, m.in. książki: *Studia z historii filozofii*, 1980; *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, 1994; *Filozofia człowieka*, 1995, wyd. 5 – 2015; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, 1998; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, 1999; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, 2001; *Ks. Piotr Skar-*

ga SJ (1536–1612). *Życie i dziedzictwo* (wraz ze Stanisławem Ziemiańskim), 2012; *Filozofia jezuitów na ziemiach byłej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, 2013. Pięćdziesiąt prac opublikował w różnych językach obcych, w tym swą podstawową pracę z filozofii człowieka pt. *Philosophical Anthropology*, wydaną w 2014 roku.

Prace Darowskiego obejmują głównie historię filozofii, zwłaszcza polskich jezuitów, oraz filozofię człowieka. Ale nie zapomniał i o swojej małej ojczyźnie, to jest o wsi i parafii Szczepanowice nad Dunajcem, gdzie się urodził i wychował i skąd wyszedł w świat. Wydał na ten temat trzy obszernie tomy (1993, 2004, 2005).

Omawiana książka – jak informują redaktorzy w *Przedmowie* – zawiera pięć podstawowych części tematycznych. Poprzedza je biografia i bibliografia Jubilata, charakterystyka jego poglądów filozoficznych (opracowanie Wiesława Szuty) ze szczególnym uwzględnieniem uprawianej przez niego filozofii człowieka (artykuł Piotra Mazura), a także interesujące refleksje samego ks. Darowskiego pt. *Co bym zmienił w moim życiu, gdyby...* Są też listy z gratulacjami dla Jubilata.

Pierwsza część zawiera artykuły Darowskiego dotyczące filozofii człowieka (antropologii filozoficznej), którą przez wiele lat wykładał, uprawiał i rozwijał. Z treści artykułów wynika, że w refleksji antropologicznej jego zainteresowania skupiały się na następujących problemach: pierwiastek duchowy człowieka, wolność ludzka, człowiek a świat wartości, człowiek a kultura, człowiek jako „absolut”.

Książk Darowski wysoko ceni Piotra Skargę, czemu dał wyraz podczas obchodzonego w 2012 Roku Książki Piotra Skargi. Z tej racji w drugiej części omawianej książki znalazły się teksty poświęcone życiu i działalności słynnego jezuitskiego działacza i kaznodziei. Są to artykuły: *Aktualność Piotra Skargi*, także w wersji angielskiej, oraz *Filozofia i działalność społeczno-polityczna Piotra Skargi (1539–1612)*.

Trzecia część książki, zatytułowana *Filozofia w Polsce*, zawiera prace o charakterze syntetycznym z tego zakresu. Główne miejsce zajmuje tutaj opracowanie *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie* – podane również w wersji angielskiej: *Polish Contributions to World Philosophy*. Opracowania te powstały w ramach prac Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk, a opublikowane zostały pierwotnie w pracach zbiorowych pod red. Ireny Stasiewicz-Jasiakiewicz: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, Kraków–Warszawa 2009; wersja angielska pt. *The Contribution of Polish Science and Technology to World Heritage*, 2010.

Na czwartą część książki, zatytułowaną *Filozofia jezuitów*, składają się artykuły dotyczące filozofii jezuitów w Polsce. Są tutaj dwa teksty syntetyczne oraz kilka szczegółowych opracowań wybranych wybitnych jej przedstawicieli. Na uwagę zasługują zwłaszcza opracowania poglądów dwóch współbraci zakonnych autora – zmarłego przed kilku laty ks. prof. Piotra Lenartowicza (1934–2012) i zmarłego w minionym roku ks. prof. Tadeusza Ślipki (1918–2015). Jest też zwięzłe opracowanie filozofii Stanisława Ziemiańskiego SJ. Wszyscy oni to wybitni przedstawiciele jezuitskiego ośrodka filozoficznego w Krakowie.

Czwartą część zamyka wspomnienie o znanym historyku filozofii, autorze popularnej wielotomowej *Historii filozofii*, przełożonej także na język polski, Fredericku Coplestonie, który był profesorem Darowskiego w okresie jego studiów doktoranckich w Rzymie.

*Miscellanea*, czyli *rozmaitości*, to piąta część tomu, na którą składają się teksty należące do różnych dziedzin. Świadczą one o różnorodności zainteresowań piarskich Darowskiego. W tej części znajdziemy m.in.: zwięzłą historię Akademii

*Ignatianum* w Krakowie, biografię i opis działalności kardynała Zenona Grocholewskiego, artykuł o ateizmie w badaniach nad filozofią Boga, refleksje z okazji dwudziestopięcioletnia wprowadzenia stanu wojennego w Polsce, relację z uroczystości, podczas której litewski profesor filozof z Wilna, Romanas Plečkaitis, otrzymał tytułu honorowego profesora *Ignatianum* oraz tekst dotyczący dziejów winnicy w Szczepanowicach nad Dunajcem.

Księga *Fragmenta philosophica* to niezwykle zróżnicowana publikacja, z której można się sporo dowiedzieć i o Jubilate, i o problemach, którego go nurtowały podczas długiej pracy dydaktycznej i naukowo-pisarskiej, oraz o ludziach, z którymi współpracował i o których pisał. Równocześnie *Fragmenta philosophica* rzucają też trochę światła na środowisko filozoficzne w Polsce w ogóle.

Redaktorom i współautorom należą się słowa uznania, Jubilatowi zaś życzymy dalszej owocnej działalności.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)

## CZŁOWIEK W RELACJACH

*Człowiek i relacyjność. Ujęcie socjologiczno-filozoficzne*, red. Katarzyna Ciuły-Urbaneck, Mariusz Jabłoński, Bogdan Koperski, Bogusław Piotrowski, Wydawnictwo Novum, Krosno 2015, 203 s.

Na przełomie 2015/2016 roku środowisko filozofów i socjologów zgrupowane wokół Instytutu Filozofii Akademii *Ignatianum* w Krakowie (aktualni i byli uczniowie ks. prof. Romana Darowskiego SJ) oraz związane bliższą lub luźniejszą współpracą z Wydawnictwem Novum z siedzibą w Krośnie (z dr n. społ. Katarzyną Ciuły-Urbaneck) wydało pracę zbiorową *Człowiek i relacyjność. Ujęcie socjologiczno-filozoficzne*. Są to młodzi filozofowie i socjologowie, a także przedstawiciele innych dyscyplin naukowych (psychologia, pedagogika, nauki polityczne, zarządzanie). Współautorów tej interdyscyplinarnej monografii łączy refleksja koncentrująca się wokół człowieka i jego relacji do otaczającej go rzeczywistości.

Relacja w kontekście filozoficzno-psychologiczno-socjologicznym jest głównym wątkiem recenzowanej książki, na którą składają się trzy rozdziały. Pierwszy, zatytułowany *Relacja – teoretyczne impresja*, obejmuje pięć artykułów. Pierwszy artykuł, Pawła Prüfiera *Relacja w deskrypcji socjologicznej – teoretyczna oferta metamorfozy współczesnego społeczeństwa*, wprowadza w pogłębioną refleksję nad społeczeństwem. Drugi, Tomasa Ćwiertniaka *Człowiek i społeczeństwo w świetle filozofii realistycznej*, inspirowany refleksją Arystotelesa i Tomasa z Akwinu, ukazuje relacje jednostki w aspektach określonych jako zmysłowość, metafizyka i transcendencja. Małgorzata Eisenhardt-Binkowska (*Znaczenie postawy głównym aspektem relacji jednostki ze światem*) ukazuje szeroki kontekst postawy, która jest odpowiedzią na poznanie i doświadczenie rzeczywistości, w której żyjemy. Autorka tekstu *Relacyjność podmiotu w filozofii dialogu*, Jolanta Pikul-Mlekoć, podkreśla, że prawdziwe spotkanie, relacja *Ja–Ty*, prawdziwy dialog, muszą być umieszczone w przestrzeni etycznej, w kontekście aksjologicznym. Wanda Plich w ostatnim tekście tego rozdziału (*Filozoficzne poziomy*



*relacji człowieka: zmysły, metafizyka, transcendencja*) ujmuje człowieka w relacjach ze światem, które najczęściej przyjmują postać postaw i nastawień. Wskazuje też, że metafizyka człowieka wraz z jego transcendencją prowadzą do przekroczenia doświadczenia ludzkiego ujmowanego fizykalnie (tylko i wyłącznie zmysłowo).

Na rozdział drugi, *Wymiar relacji w aspekcie jednostki społecznej*, złożyły się cztery teksty: Mariusza Jabłońskiego *Różnorodne relacje człowieka z Bogiem w myśli Edyty Stein*; Anny Dobrychłop *Świadomość relacji ze sobą drogą do zrozumienia innych* (wskazuje na ważność samooceny i samoakceptacji oraz na to, że obraz siebie ma duży wpływ na funkcjonowanie człowieka i jego relacje z otoczeniem); Bogdana Koperskiego *Człowiek w relacji do kryzysu wewnętrznego – teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego* (zwraca uwagę na wartość, jaką widział Dąbrowski w osobach o wyjątkowej wrażliwości psychicznej dla społeczeństwa). Artykuł *Raskolnikow – studium opętania ideą* Mirelli Zajęgi jest psychologiczną analizą idei opętania i przekraczania granic człowieczeństwa na przykładzie głównego bohatera *Zbrodni i kary* Dostojewskiego.

*Relacyjność w przedsiębiorstwie* to tytuł trzeciego rozdziału, na który składają się trzy artykuły: Bogusław Piotrowski (*Praca zespołowa w aspekcie psychologiczno-ekonomicznym*) wskazuje, że są istotne różnice pomiędzy grupą a zespołem w funkcjonowaniu organizacji; Katarzyna Ciuły-Urbanek (*Kultura organizacyjna w systemach zarządzania a kultura ciągłego doskonalenia i jej znaczenie dla przedsiębiorstwa*) odwołuje się do kultury ciągłego doskonalenia, która ukształtowała się na bazie japońskich systemów zarządzania. W tekście tym podjęto także wizualizację charakterystycznych elementów poszczególnych typów kultur organizacyjnych. Danuta Szwajca i Małgorzata Gąsiorek (*Kultura organizacyjna jako fundament w budowaniu reputacji przedsiębiorstwa*) pokazują znaczenie kultury korporacyjnej w kształtowaniu reputacji przedsiębiorstwa w obszarze wartości etycznych w polskich realiach.

Tematem wiodącym monografii jest człowiek i jego relacyjność. Autorzy wskazują różne aspekty relacji. I tak, relacja może obejmować wzajemne powiązania i wtedy stwierdzimy, że jest: stosunkiem, zależnością, układem, związkiem, koneksją, proporcją. Relacja także zachodzi między ludźmi, wtedy określamy ją najczęściej jako: znajomość, więź, więzy, kontakt, powiązania, styczność, spójnie. Najogólniej o relacji możemy powiedzieć, iż jest odzwierciedleniem oddziaływania między dwoma bądź większą liczbą podmiotów, przedmiotów, cech, obiektów matematycznych itp. W psychologii i socjologii o relacji mówimy przede wszystkim w kontekście relacji interpersonalnych (międzyludzkich, społecznych, więzi społecznej). W filozofii (metafizyce) relacje to nade wszystko przyporządkowanie czegoś czemuś, rozumiane bądź jako czynność odniesienia, bądź jako sposób bytowania pomiędzy kresami odniesienia. W ramach tak rozumianego przyporządkowania wyodrębnia się następujące czynniki: podmiot relacji, kres relacji, powód relacji<sup>1</sup>. Relacja ma również istotne znaczenie w teorii poznania, matematyce i logice. W tych dyscyplinach dziedziną relacji to zbiór przedmiotów, które pozostają w relacji do czegoś. Przeciwdziedzina to zbiór przedmiotów, do których coś pozostaje w relacji. Pole relacji, z kolei, to zbiór przedmiotów należących do dziedziny

<sup>1</sup> Więcej na temat relacji filozoficznej (metafizycznej) por. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 753–757.



lub przeciwdziedziny. Wyróżniamy (w logice) wiele relacji, a szczególnie: relacje ancestralną, porządkującą, relacje wewnętrzne i zewnętrzne.

Książka jest dopracowana technicznie i edytorsko, zawiera streszczenia artykułów w języku polskim i angielskim oraz interesujące noty o autorach, także sposób cytowania i forma przypisów są w miarę jednolite we wszystkich artykułach poszczególnych rozdziałów. Odnosi się jednak wrażenie, iż brak jest odpowiedniego wprowadzenia do tak zróżnicowanej tematycznie monografii, jak również adekwatnego zakończenia lub posłowania. Zamieszczony *Wstęp* spełnia tylko funkcje pobieżnego streszczenia. Czytelnik tej publikacji, tak wieloaspektowego, interdyscyplinarnego przedsięwzięcia wydawniczego, pełnego szczegółowych wątków zaczerpniętych z różnych dziedzin nauki, potrzebowałby obszerniejszej informacji o treści monografii.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)

## DŹIHAD KONTRA ZACHÓD? NOWE SPOJRZENIE NA KSIĄŻKĘ BENJAMINA BARBERA

Benjamin R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2004, 484 s.

Głośna na cały świat książka Benjamina R. Barbera<sup>1</sup> pt. *Dżihad kontra McŚwiat* ukazała się po raz pierwszy na rynku anglojęzycznym w roku 1995, a po polsku – w przekładzie Hanny Jankowskiej – w roku 1997. Od tamtych lat minęło więc już sporo czasu, jednak książka ta doczekała się wielu kolejnych wydań zarówno w Polsce, jak i w innych krajach. Wydaje mi się, że warto nad nią ponownie się pochylić (a kto jeszcze tego nie uczynił, ten może zostanie zachęcony tą recenzją), w świetle przerażających wydarzeń politycznych, takich jak wojna w Syrii i powstanie tzw. państwa islamskiego tam oraz w Iraku, ataków terrorystycznych w Paryżu z listopada 2015 roku, czy w ogóle w kontekście Arabskiej Wiosny. Dlatego w tej pracy chciałbym przybliżyć Państwu te główne idee tej książki, które mogą być istotne po ponad 20 latach od czasu jej opublikowania, oraz przytoczyć kilka własnych refleksji na temat interpretacji jej treści.

Zacznijmy od wyjaśnienia kluczowych dla autora pojęć. Najpierw Dżihad.

Pierwszy scenariusz, wywodzący się od rasy, zapowiada się niezwykle ponuro: nawrót wielkich grup ludzkości do form plemiennych, czemu towarzyszyć będą krwawe wojny, groźba bałkanizacji państw narodowych, gdzie kulturę podlega się przeciw kulturze, ludzi przeciw ludziom, plemię przeciw plemieniu. Jest to Święta Wojna, toczona w imię dziesiątków zaściankowych wierzeń, przeciw wszelkim formom wzajemnej zależności, współpracy społecznej i wzajemności, a więc przeciw technologii, kulturze masowej i zintegrowanym rynkom, przeciw nowoczesności jako takiej i przeciw przyszłości, w której nowoczesność się rodzi<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Benjamin R. Barber – urodzony 1939 roku, filozof polityczny i politolog amerykański. Był wykładowcą doradcą polityków z Ameryki i ze świata, m.in. prezydenta Billa Clintona.

<sup>2</sup> B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2004, s. 6.

## Następnie McŚwiat.

Drugi scenariusz maluje tę samą przyszłość w niezwykle atrakcyjnych barwach, przedstawiając siły ekonomiczne, technologiczne i ekologiczne, które narzucają integrację i ujednolicenie, mesmeryzując ludzi na całym świecie szybką muzyką, szybkimi komputerami i „szybkim jedzeniem” (*fast food*). MTV, Macintosh i McDonald’s to ich symbole. Za ich sprawą ludzkość zmienia się w jeden wielki park tematyczny, McŚwiat połączony środkami komunikacji, informacji, rozrywką i handlem<sup>3</sup>.

Barber pisze, że oba te procesy zachodzą jednocześnie. Ponadto obie tendencje, Dżihad i McŚwiat, przejawiają się niekiedy w tym samym kraju i w tej samej chwili. Czytamy, że w zawyłym labiryncie historii zdarza się, że Dżihad nie tylko buntuje się przeciw McŚwiatowi, ale z nim współdziała, a McŚwiat nie tylko Dżihadowi zagraża, lecz też pozwala mu się odrodzić i wzmocnić. Tworzą własne przeciwieństwa i potrzebują się wzajemnie. Dżihad i McŚwiat mają jednak wspólną cechę: wydają wojnę suwerennemu państwu, a tym samym podkopują jego instytucje demokratyczne<sup>4</sup>. Natomiast w *Posłowie* do swojej książki amerykański uczony pisze, że głównym jej tematem nie są ani Dżihad, ani McŚwiat, tylko demokracja i zagrożenia czyhające na nią w świecie, gdzie siły komercji oraz siły reagujące na komercję zwarły się ze sobą w walce. Albowiem gdy ekcesy McŚwiata znajdują się pod kontrolą, wspólnoty krwi i ducha nie będą musiały wypowiedać mu wojny<sup>5</sup>.

Pojęcie „McŚwiat” zdaje się bliskie koncepcji G. Ritzera, który pisał o „makdonaldyzacji społeczeństw”. Według tego badacza McDonald’s jest podstawą jednego ze zjawisk mających największy wpływ na współczesne społeczeństwo, zjawiska, którego reperkusje sięgają daleko poza miejsce, gdzie się zrodziło, poza Stany Zjednoczone i branżę szybkich dań. Wywiera ono wpływ na wiele różnych przedsięwzięć, a nawet na sposób życia znacznej części świata. Ów wpływ prawdopodobnie będzie coraz szybciej rósł<sup>6</sup>. McDonald’s stanowi tu świetny przykład, paradygmat zjawiska o szerokim zasięgu, które nazywa makdonaldyzacją, a polega na tym, że w coraz to nowych sektorach społeczeństwa Stanów Zjednoczonych, a także reszty świata, zaczynają dominować zasady działania baru szybkich dań<sup>7</sup>.

Wedle Ritzera makdonaldyzacja występuje nie tylko w branży zbiorowego żywienia, lecz także w sferach edukacji, pracy, opieki zdrowotnej, podróży, wypoczynku, żywienia dietetycznego, w życiu rodzinnym i właściwie we wszystkich aspektach życia społeczeństwa. Wykazuje ona wszelkie oznaki procesu, który jest nieuchronny i dosięga instytucji i regionów świata na pozór nań odpornych<sup>8</sup>. W skrócie można powiedzieć, że McDonald’s odniósł sukces, ponieważ zapewnia konsumentom, pracownikom i kierownikom sprawność, wymierność, przewidywalność i możliwość sterowania<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 6.

<sup>4</sup> Tamże, s. 7–10.

<sup>5</sup> Tamże, s. 472–473.

<sup>6</sup> G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństw*, przeł. L. Stawowy, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2005, s. 14.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

<sup>8</sup> Tamże, s. 15.

<sup>9</sup> Tamże, s. 30.

Z punktu widzenia klientów bary szybkiej obsługi mają wiele wad, do których należą: stosunkowo wysokie koszty, złudzenie zabawy i realności, fałszywa zyczliwość, brak magiczności, zagrożenie dla zdrowia i środowiska, homogenizacja i dehumanizacja. Makdonaldyzacja ma wprawdzie zalety, ale jej nieracjonalność bierze nad nimi górę. Jest niezmiernie ważne, byśmy sobie zdawali sprawę, co jest w niej nieracjonalne, gdyż większość z nas pozostaje pod wpływem pochlebnych opinii, jakie we własnym interesie szerzą wszędzie o sobie same systemy zmakdonaldyzowane<sup>10</sup>.

Aby się obronić czy uciec przed makdonaldyzacją, można podejmować różnorodne działania. Ritzer ma jednak słabą nadzieję, że odwróca one tendencję do makdonaldyzacji, nawet gdyby je podjęła większość z nas<sup>11</sup>.

Pojęcie McŚwiata jest też moim zdaniem blisko związane z pojęciem globalizacji, o którym w ostatnich latach wiele się mówi. Wedle Zbigniewa Brzezińskiego globalizacja w wyraźny i nieuchronny sposób ma etykietkę *made in the USA*. Jako naturalna doktryna hegemonia światowego nosi znamiona swojego pochodzenia i propaguje je na zewnątrz. Bez swojej narodowej podstawy globalizacja – nawet jeżeli termin ten byłby użyteczny jako narzędzie analityczne – nie stałaby się doktryną politycznie potężną i budzącą kontrowersje na całym świecie. Cechy te nabyła dopiero wtedy, gdy uległa zinstytucjonalizowaniu, podobnie jak religia zdobyła moc wraz z powstaniem Kościoła, a komunizm wraz z utożsamieniem go z systemem sowieckim. Symbioza z istniejącą, niedającą się zignorować rzeczywistością staje się na dobre i na złe nieodłącznym elementem tożsamości doktryny<sup>12</sup>.

Jak czytamy dalej u Brzezińskiego, zarówno w swojej retoryce politycznej, jak i w polityce państwowej Stany Zjednoczone powinny traktować globalizację w mniejszym stopniu jako ewangelię, w większym zaś jako szansę na poprawę warunków życia. Zmniejszyłoby to udział ideologii w podejściu Ameryki do globalizacji. Dążenie do otwarcia rynków i obniżenia barier handlowych nie powinno być celem samym w sobie, lecz sposobem na poprawę warunków gospodarczych na całym świecie<sup>13</sup>.

Książka Barbera zaczyna się od słów „Koniec historii nie nastąpił...”<sup>14</sup>. W ten sposób nasz uczony polemizuje ze słynną tezą Francisa Fukuyamy, że liberalna demokracja zatriumfowała po upadku komunizmu na całym świecie, ustanawiając swoisty Hegłowski „koniec historii”. Jednak może jest to tylko pozorna polemika, ponieważ dzieło *Dżihad kontra McŚwiat* nie zawiera żadnej alternatywy dla ustroju demokratycznego, a przeciwnie, jak już pisałem, stanowi próbę jej obrony. Nawiązując do Fukuyamy, można więc chyba powiedzieć, że „koniec historii” wedle Barbera jednak nastąpił, niemniej istnieją potężne siły polityczno-gospodarcze, które mogą zagrozić pokojowi na świecie i stabilności tego „najlepszego ze wszystkich możliwych” ustrojów.

Nasz autor poddaje krytyce kulturę masową. Jego zdaniem cztery główne składniki kultury masowej – film, telewizja, książki i parki tematyczne<sup>15</sup> – internacjonalizują się i amerykanizują. W tym sektorze informacji następują ciągłe fuzje i ten szal jednocze-

<sup>10</sup> Tamże, s. 246.

<sup>11</sup> Tamże, s. 386.

<sup>12</sup> Z. Brzeziński, *Wybór: dominacja czy przywództwo?*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 174.

<sup>13</sup> Tamże, s. 187.

<sup>14</sup> B. R. Barber, *Dżihad...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>15</sup> Tamże, s. 134.

nia się, w imię wolnego wyboru i wolnych rynków, może wytworzyć monopol, który bardziej zagrozi wolności, niżby to się mogło kiedykolwiek przyśnić takim megamonopolistom jak John Rockefeller (senior) czy Andrew Carnegie<sup>16</sup>.

Wiek XX to stulecie kina. Lecz rozwój filmu nastąpił kosztem wyobraźni, która umiera. Te nieustalone jeszcze koszty ponosi społeczność, której tradycyjnym spoiwem było słowo, ponosi je także dobro publiczne, wymagające aktywnego komunikowania się rozumnych obywateli, uzbrojonych w umiejętności pisania i czytania<sup>17</sup>. W dzisiejszej telewizji znajdziemy tylko seks, przemoc i pieniądze<sup>18</sup>; można dopowiedzieć, że to samo jest widoczne w Internecie. Bez trudu daje się zauważyć, że współczesna kultura masowa głosi kult ciała i seksualności. Pisze o tym choćby Brian McNair:

Pod nazwą „kultura obnażania” rozumiem medialną dostępność seksu, nagości na pokaz i ekshibicjonizmu, których obfitość rzucała się w oczy w społeczeństwach kapitalistycznych końca dwudziestego wieku i które nadal, już w wieku dwudziestym pierwszym, stanowią jedną z ich najbardziej widocznych i kontrowersyjnych cech. [...] Środki przekazu współtworzą kulturę, w której publiczna nagość, voyeueryzm oraz nacechowane seksualnie spojrzenie są dozwolone jak nigdy przedtem, a nawet się do nich zachęca<sup>19</sup>.

W ten sposób współczesna kultura wypacza rozwój moralny, intelektualny i duchowy człowieka. Już Platon w *Uzecie* pisał przecież wyraźnie, że miłość cielesna jest tylko stopniem/etapem na drodze ku pełnej, prawdziwej i bardziej duchowej miłości; ten aspekt dzisiejsza kultura zagubiła.

Wiadomo, że dzieci mogą się utopić w wodzie o głębokości kilkunastu centymetrów. Lecz płycizny telewizji są jeszcze bardziej zgubne<sup>20</sup>. Prawdziwym koniem trojańskim McŚwiata, zagrażającym obcym kulturom i nieprzyjacielskim państwom, nie są jednak CNN ani BBC, lecz MTV<sup>21</sup>.

Bez skomasowanego wysiłku pedagogów telewizja raczej nie będzie zachęcać do uczenia się: umiejętniej unicestwia zdolność do krytycyzmu, niż ją rozwija<sup>22</sup>. Książki są dziś reliktem zanikającej powoli kultury słowa, tej wartości, bez której demokracja nie może się obejść. Telewizja edukacyjna to sprzeczność sama w sobie<sup>23</sup>. Bodźce, jakie oferuje komercja, mają dla literatury bardziej niszczycielskie skutki niż niegdysiejsze zakazy cenzury<sup>24</sup>.

Według Barbera Chiny chcą być drugim Singapurem, tj. zamożnym państwem z silną władzą polityczną i ograniczoną demokracją. Chińczycy bowiem nie chcą ustąpić w sprawach politycznych. Deng Xiaoping powiedział: „Gęby na kłódkę, a zrobię

<sup>16</sup> Tamże, s. 135.

<sup>17</sup> Tamże, s. 138.

<sup>18</sup> Tamże, s. 140.

<sup>19</sup> B. Mc Nair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, przeł. E. Klekot, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2004, s. 5.

<sup>20</sup> B. R. Barber, *Dżihad...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>21</sup> Tamże, s. 163.

<sup>22</sup> Tamże, s. 179.

<sup>23</sup> Tamże, s. 184.

<sup>24</sup> Tamże, s. 190.

z was bogaczy!”). Ustrój Chin można określić jako „market-leninizm”. W Państwie Środka w każdym praktycznie domu jest antena satelitarna, a to oznacza, że w każdym domu jest McŚwiat. Chińczycy boją się jednak demokracji, ponieważ myślą, że przyniosłaby im ona anarchię. Niewątpliwie siły Dżihadu i McŚwiata mają w Chinach szczególny charakter. Kraj ten rzeczywiście coraz bardziej przypomina Singapur: każdy może robić, co chce, byle w polityce trzymał gębę na kłódkę<sup>25</sup>.

Główną areną, na której Dżihad ściera się z McŚwiatem, nie są ani miasto, ani wieś, ani śródmiejskie slumsy, ani bogate przedmieścia, lecz jest nią niespokojna dusza młodego pokolenia. Atak może być przypuszczany na państwa, ale głównym celem jest młodzież<sup>26</sup>. Oni będą twórcami XXI wieku, a także jego ofiarami. Dżihad i McŚwiat pozostają w zawieszaniu w rozdartych duszach, które nie są w stanie ani odrzucić jednego lub drugiego, ani oby dwu przyjąć<sup>27</sup>.

Konflikt między demokracją a Dżihadem nigdzie nie przejawia się tak dobitnie, jak w świecie muzułmańskim, gdzie zrodziła się sama idea Dżihadu, choć świat ten z pewnością nie ma na nią monopolu. Wiadomo, że islam to religia złożona i w żadnym wypadku nie można go utożsamiać z Dżihadem, z drugiej jednak strony jest względnie niegościnnie wobec demokracji, a co za tym idzie tworzy środowisko sprzyjające zaścianowości, oporowi wobec modernizacji, odrębności i wrogości wobec „innych”. A wszystko to składa się na zjawisko, które autor nazwał „Dżihadem”<sup>28</sup>.

Święta wojna jest więc cechą nie tylko islamu, ale wszystkich fundamentalizmów. Prądy umiarkowane i liberalne istnieją w islamie, lecz obecnie mniej dają o sobie znać niż nurt wojowniczy. Jednakże w świecie islamu religia i państwo powstały równocześnie i są nierozłączne<sup>29</sup>. Demokracja natomiast zawsze potrafiła dostosować się jakoś do religii, Dżihad zaś zacieklej zwalcza McŚwiat niż demokrację<sup>30</sup>.

Te rozważania Barbera warto porównać z uwagami Francisa Fukuyamy na temat islamu i demokracji z jego najnowszej książki. Amerykański uczony w ciekawy sposób porównuje wydarzenia Arabskiej Wiosny do Wiosny Ludów w Europie w roku 1848. Zaznacza, że obecnie jeszcze trudno przewidzieć wszystkie konsekwencje polityczne Arabskiej Wiosny dla krajów regionu<sup>31</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że również w Europie proces demokratyzacji był długi, chaotyczny i pełen przemocy, o czym często zapominamy, gdy wydaje nam się, że ustrój ten już wiele wieków temu zadomowił się na naszym kontynencie. Z tym że w świecie arabskim, w przeciwieństwie do rewolucji europejskiej, ludzi motywował nie tyle nacjonalizm, ile religia. Europejskie siły postępowe w XIX wieku zostały zdławione przez autorytarne władze państw absolutystycznych, tym niemniej tego „płomienia zmian” nie udało się całkowicie zgasić. Natomiast Arabowie w Egipcie zostali powstrzymani przez władze wojskowe w kwestii islamizacji państwa. Pozostałe kraje tego regionu wciąż są pogrążone w chaosie,

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 286–296.

<sup>26</sup> Tamże, s. 300.

<sup>27</sup> Tamże, s. 301.

<sup>28</sup> Tamże, s. 322.

<sup>29</sup> Tamże, s. 323.

<sup>30</sup> Tamże, s. 329.

<sup>31</sup> F. Fukuyama, *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2014, s. 428.

a w Syrii i Iraku rozwinęła się prężna organizacja terrorystyczna tzw. islamskiego kalifatu. Islam niewątpliwie komplikuje wykrystalizowanie się liberalnych demokracji w świecie arabskim; religia ta np. nie akceptuje rozdziału państwa od Kościoła. Tym niemniej, twierdzi Fukuyama, islam też może z biegiem czasu ewoluować w swojej postawie wobec demokracji, podobnie jak to uczynił Kościół katolicki po II Soborze Watykańskim<sup>32</sup>. Póki co Arabom wydaje się bardziej odpowiadać identyfikacja z islamem niż identyfikacja z demokracją liberalną. Idee rewolucji 1848 roku zostały porwane przez narodowe nacjonalizmy, a ruchy społeczno-polityczne Arabów na początku naszego wieku zostały zagarnięte przez islam<sup>33</sup>.

W świetle tych twierdzeń można by postawić tezę, widoczną już w tytule tej recenzji, że islamski Dżihad przeciwstawia się przede wszystkim cywilizacji zachodniej. Barber pisze, że McŚwiat to wytwór kultury masowej, amerykańskiej<sup>34</sup> – a więc naszej cywilizacji. Wiąże się on z westernizacją innych cywilizacji. Radykalny islam, który rozprzestrzenił się na Bliskim Wschodzie w wyniku Arabskiej Wiosny, zdecydowanie mu się przeciwstawia. Już Samuel Huntington pisał, że cywilizacja islamska jest ambitnym rywalem naszej społeczności. Muzułmanie w wielu przypadkach odrzucają naszą kulturę i nasze wartości (szczególnie te demokratyczne), pragnąc kierować się własną tradycją, dla której nasza ma stanowić zagrożenie. Na pewno widać w tej postawie resentyment Arabów wobec Zachodu spowodowany epoką imperialną, w której nasza cywilizacja narzucała im swoją władzę. W celu kształtowania konstruktywnych relacji międzycywilizacyjnych państwa zachodnie powinny z pewnością prowadzić niezwykle rozsądną politykę na Bliskim Wschodzie. Bo przecież nie da się spokojnie żyć w świecie, w którym mieszka ponad miliard muzułmanów, a ich region jest nieustannie wstrząsany rewolucjami i innymi konfliktami.

Kłóące się narody rozprawiają o nowym ładzie światowym – pisze Barber – ale starcie Dżihadu z McŚwiatem stwarza nowy światowy nieład, w którym niewiele miejsca pozostaje dla demokracji<sup>35</sup>.

Dzisiaj, jak zauważa Alan Durning, słowa „konsument” i „osoba” stały się synonimami<sup>36</sup>. Można wybrać produkt innego wytwórcy i zapewnić mu zysk (i na tym polega różnicowanie), w żadnym wypadku jednak nie wolno nie wybrać żadnego produktu i nie zapewnić zysku nikomu<sup>37</sup>. Rynek bynajmniej nie wygląda na idealny instrument regulacji i kontroli dobra publicznego, a niedośzli demokraci, którzy upatrują w nim źródło regulatorskich norm i demokratycznych wartości, całkiem chyba stracili rozum<sup>38</sup>. Chociaż na przestrzeni dziejów da się zauważyć korelację między demokracją a kapitalizmem, to demokracja wytworzyła kapitalizm, a nie odwrotnie<sup>39</sup>. Retoryka konsumentów opiera się na słowie „ja”, obywatele mają wspólny język jako „my”<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> Tamże, s. 434.

<sup>33</sup> Tamże, s. 435.

<sup>34</sup> B. R. Barber, *Dżihad...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>35</sup> Tamże, s. 343.

<sup>36</sup> Tamże, s. 349.

<sup>37</sup> Tamże, s. 179.

<sup>38</sup> Tamże, s. 371.

<sup>39</sup> Tamże, s. 373.

<sup>40</sup> Tamże, s. 381.

Przeciwno tej postawie konsumpcjonistycznej współczesnego świata, którą piętnuje Barber, wypowiedział się również Zbigniew Brzeziński:

Musimy zadać sobie pytanie, czy przyjęty przez nas styl życia i niemal wyłączone akcentowanie stanu posiadania jako wyznacznika dobrego życia jest faktycznie zdrową odpowiedzią na realia wzajemnie powiązanego świata.

By dać jeden konkretny przykład, na każdym stu Amerykanów mamy mniej więcej osiemdziesiąt osiem samochodów. Na każdym stu z miliarda mieszkańców Indii przypada półtora samochodu. Pomyślcie tylko o brakach energii, zanieczyszczeniu i zmianach klimatycznych, które wyniknęłyby, gdyby Hindusi, Chińczycy i inni zdecydowali, że receptą na dobre życie jest upodobnienie się do nas. Toteż nasz praktyczny problem, który jest częściowo gospodarczy, a częściowo filozoficzny, jest w ostatecznym rozrachunku problemem globalnym. I jest to coś, o czym również powinniśmy zacząć myśleć<sup>41</sup>.

W analizowanej książce czytamy dalej, że demokracji potrzebne są nie tylko głosy wyborcze, ale i zdrowy rozsądek, nie tylko poglądy, ale ich racjonalne uzasadnienie. Historia nauki i techniki jest w najlepszym wypadku ambiwalentna. Środki techniczne, jakimi dziś rozporządzamy, kryją w sobie potworny potencjał<sup>42</sup>. Demokracja opiera się bowiem na społeczeństwie obywatelskim i cnotach obywatelskich. Nowe technologie telekomunikacyjne nie muszą być wrogiem jednemu ani drugiemu, ale żadnego nie tworzą, jeśli nie pokierują nimi ludzie żyjący już w społeczeństwie obywatelskim i jemu oddani<sup>43</sup>.

Znaleźliśmy się w epoce zaniku społeczeństwa obywatelskiego, w której obywatele ani nie mają swoich instytucji, ani nie mogą się wypowiedzieć<sup>44</sup>. Jedyne obowiązki obywatela w krajach uchodzących za najbardziej utrwalone demokracje przedstawiają się następująco: być biernym i dać się obsługiwać (albo prześladować) molochowi biurokratycznego państwa, dla którego słowo „obywatel” nic już nie znaczy, albo uznać egoizm i radykalny indywidualizm sektora prywatnego, gdzie „obywatel” też nic nie znaczy. Głosować, by odwołać z urzędu publicznego kanalie, i/lub poprzeć swoim głosem i dolarami inne kanalie, które wprowadzone na urząd ochronią jego prywatne interesy<sup>45</sup>.

W powyższych słowach nasz uczoney wyraźnie stwierdza, że demokracja jest dzisiaj zagrożona. Można tutaj nawiązać jeszcze do rozważań Emmanuela Todda, który pisał o zmierniku imperium amerykańskiego, a więc tej najpotężniejszej z demokracji, będącej niejako „latarnią” dla całego „wolnego świata”.

Todd twierdzi, iż celem Stanów Zjednoczonych nie jest już obrona porządku liberalno-demokratycznego, który powoli zanika w samej Ameryce. Sprawą nadrzędną staje się zaopatrzenie w różnorodne dobra i kapitał; najważniejszym celem strategicznym zaś jest obecnie polityczna kontrola zasobów światowych<sup>46</sup>. Cóż to za gospodarka –

<sup>41</sup> Z. Brzeziński, B. Scowcroft, *Ameryka i świat. Rozmowy o globalnym przebudzeniu politycznym*, przeł. D. Rossowski, Wydawnictwo JK, Łódź 2009, s. 244.

<sup>42</sup> B. R. Barber, *Dżihad...*, dz. cyt., s. 428.

<sup>43</sup> Tamże, s. 436.

<sup>44</sup> Tamże, s. 448.

<sup>45</sup> Tamże, s. 448–449.

<sup>46</sup> E. Todd, *Schyłek imperium. Rozważania o rozkładzie systemu amerykańskiego*, przeł. A. Szeptycki, K. Mączyńska, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2003, s. 28.



pyta – w której usługi finansowe, ubezpieczenia i handel nieruchomościami rozwijały się w latach 1994–2000 dwa razy szybciej niż przemysł, by w końcu przekroczyć o 23% jego produkcję?<sup>47</sup>

Stany Zjednoczone odgrywają znaczącą rolę w świecie już nie ze względu na swoją produkcję, lecz ze względu na konsumpcję, która ma dla światowej gospodarki kluczowe znaczenie wobec spadku ogólnego popytu, będącego naturalnym następstwem liberalizacji handlu<sup>48</sup>.

Amerykańskie imperium przestanie istnieć około roku 2050. Wynika to z dwu podstawowych słabości Ameryki. Po pierwsze, jej potencjał gospodarczy i militarny jest niewystarczający, by utrzymać na dotychczasowym poziomie kontrolę i eksploatację naszego globu. Po drugie, jej ideologia zdecydowanie traci swój uniwersalistyczny charakter i nie pozwala już w równy sposób traktować ludzi i narodów, ani by zapewnić im pokój i dobrobyt, ani by ich eksploatować<sup>49</sup>.

Todd pisze, że żaden rozsądny człowiek nie ma zamiaru zniszczyć Stanów Zjednoczonych, poniżyć ich lub zrobić im – Bóg tylko wie jakiej jeszcze – krzywdy. Świat potrzebuje Ameryki; pragnie jednak, by znów stała się sobą, czyli aby była – jak kiedyś – liberalnym i demokratycznym krajem o sprawnej gospodarce. Nie można oczywiście wymagać zbyt wiele; historia ludzkości, tak jak ewolucja gatunków, nigdy tak naprawdę się nie cofa; nie ma powrotu do *status quo ante*. Tak jak nie ożyły dinozaury, tak samo szczodroblive imperium amerykańskie z lat 50. pozostaje już tylko marzeniem<sup>50</sup>.

Poglądy Todda nie są jednak odosobnione, bo w podobnym tonie wyraża się wspomniany już Francis Fukuyama w swojej ostatniej książce, gdzie pisze, że amerykańskie instytucje polityczne podlegają widocznemu regresowi od roku 1970<sup>51</sup>.

Zdaniem Barbera, aby stworzyć ramy dla wskrzeszenia demokratycznego statusu obywatela, trzeba przede wszystkim odbudować społeczeństwo obywatelskie, ten pośredni trzeci obszar między przerośniętym, lecz coraz mniej skutecznie funkcjonującym sektorem władzy państwowej a rozrastającym się jak nowotwór prywatnym sektorem rynku<sup>52</sup>. Jako wskazówkę dla pozytywnego ładu światowego nasz autor podaje konfederalizm – sprawia on wrażenie bardziej obiecującej strategii, pozwala bowiem już istniejącym państwom narodowym na oddolne stworzenie związku na skalę globalną<sup>53</sup>.

Książkę Barbera na pewno warto znać, bo jest już poniekąd klasyką filozofii społecznej, politycznej i cywilizacyjnej – wiele zawartych w niej uwag nie traci dzisiaj na aktualności, a ponadto koresponduje z poglądami innych uczonych.

ALFRED SKORUPKA  
(Katowice)

<sup>47</sup> Tamże, s. 77.

<sup>48</sup> Tamże, s. 80.

<sup>49</sup> Tamże, s. 91.

<sup>50</sup> Tamże, s. 228.

<sup>51</sup> Por. więcej: F. Fukuyama, *Political Order...*, dz. cyt., s. 454–466.

<sup>52</sup> B. R. Barber, *Dżihad...*, dz. cyt., s. 449.

<sup>53</sup> Tamże, s. 455.

## NOTY O AUTORACH

**Joanna Hańderek** – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się filozofią kultury i filozofią współczesności, przede wszystkim problematyką postkolonializmu, globalizacji, multikulturalizmu i wykluczenia, opublikowała *Metamorfozy i muzea* oraz *Czas i spotkanie*, pisze filozoficznego bloga <https://handerekjoanna.wordpress.com>.

**Radosław Strzelecki** – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ, opublikował m.in. *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy Bycia i czasu Martina Heideggera* oraz *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*.

**Antoni Jarnuszkiewicz SJ** – dr, emerytowany wykładowca Akademii Ignatianum w Krakowie, zajmuje się filozofią współczesną, filozofią dialogu, fenomenologią, problematyką chrześcijaństwa oraz ateizmu; opublikował m.in. *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas; Miłość i Bycie. Studium z metafizyki; Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*.

**Karol Tarnowski** – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zajmuje się fenomenologią, filozofią dialogu, filozofią Boga, myślą postsekularną.

**Krzysztof Mech** – dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Religii Instytutu Religioznawstwa UJ, opublikował m.in. *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*; zajmuje się filozofią religii, filozofią Boga, współczesną hermeneutyką, problematyką wiary.

**Tomasz Kaliński** – doktorant w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ.

**Dominik Rogóż** – doktorant w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się współczesną etyką i antropologią, przede wszystkim problemami odpowiedzialności, sprawiedliwości społecznej i tożsamości osobowej; współpracuje z Instytutem Myśli Józefa Tischnera.

**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*.

**Eugeniusz Szumakowicz** – dr hab., profesor w Instytucie Ekonomii, Socjologii i Filozofii Politechniki Krakowskiej, autor ponad 40 publikacji naukowych, w tym trzech książek: *Granice sztucznej inteligencji* (2000), *Świat przyrody, świat człowieka* (2007), *Intelektualny spacer po matematyce z domieszką filozofii* (2012).

**Luce Irigaray** – urodzona w Belgii francuska filozofka, psychoanalityczka i językoznawczyni, dyrektorka Instytutu Filozofii w Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu, kojarzona ze szkołą psychoanalityczną i feminizmem różnicy. W najnowszych książkach *To be Two* (2000), *The Way of Love* (2004), *Sharing the World* (2008), *In the Beginning, She Was* (2013) konsekwentnie rozwija swoją koncepcję etyki różnicy płciowej; jej prace tłumaczyli na język polski m.in. Krystyna Kłosińska, Agata Araszkiewicz, Sławomir Królak.

**Katarzyna Szopa** – dr, pracuje w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zajmuje się współczesnymi teoriami feministycznymi; jej praca doktorska dotyczyła nowego materializmu w myśli L. Irigaray; uczestniczyła w seminariach prowadzonych przez Luce Irigaray, Rosi Braidotti i Simona Critchleya.

**Jerzy Kopania** – prof. dr hab., filozof i etyk, wykładowca Akademii Teatralnej im. Al. Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalarskiej w Białymstoku; zajmuje się nowożytną myślą filozoficzną, w szczególności kartezyjanizmem, oraz etyką i bioetyką; autor przekładów klasycznych tekstów filozoficznych z XVII wieku.

**Wiesław Szuta** – dr, kierownik Zakładu Nauk Humanistycznych i Społecznych w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu oraz wykładowca filozofii i etyki w Wyższej Szkole Zarządzania w Częstochowie; pracuje także w gliwickim Wydziale Studiów Społecznych Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa w Poznaniu. Zajmuje się etyką fundamentalną, etyką medyczno-pielęgniarską oraz chrześcijańską antropologią filozoficzną i synejdezjologią.

**Alfred Skorupka** – dr, studiował filozofię i psychologię na Uniwersytecie Śląskim, zajmuje się filozofią cywilizacji, etyką i etyką prostomyślności, recentywizmem.

