

teologii liberalnej, której przeciwieństwem było dla niego dogmatyczne trwanie przy niewzruszonej tradycji, angażuje się również w prace nadżywieniem i reformą liturgii ewangelickiej, będąc zdecydowanym przeciwnikiem jej zracjonalizowania. Opowiada się za chrześcijaństwem, którego miarą jest wolność, a fundamentem – doświadczenie religijne¹³.

Otto nie cieszy się dobrym zdrowiem, cierpi na często powracające stany depresyjne, co też zmusza go do wcześniejszego przejścia na emeryturę. W październiku 1936 roku przeżywa wprawdzie upadek z wieży w Staufenberg koło Marburga (który wielu biografów interpretuje jako próbę samobójczą), umiera jednak 6 marca następnego roku.

Odbywa też wiele podróży, odwiedzając między innymi Indie, Japonię, Chiny, Afrykę Północną, Palestynę, podczas których żywo interesuje się innymi religiami, przede wszystkim hinduizmem i buddyzmem, łącznie z ich oryginalnymi formami liturgii, a co za tym idzie różnorodnymi doświadczeniami religijnymi. Podczas jednej z nich, najprawdopodobniej w roku 1911, odwiedza synagogę w Kairze. Tam to właśnie jego udziałem staje się ważne przeżycie religijne. Tak je opisuje:

Mała, spowita półmrokiem, sala. Nie jest dłuższa niż na dziesięć metrów, szeroka na mniej niż pięć. Z góry pada słabe światło. Brązowa boazeria na ścianach, osmalona od trzydziestu wiszących tam lampek oliwnych. Wokół ścian ławki ze składanymi siedzeniami, jak te w chórach mnichów zakonów zebranych. Na ścianie wysoka szafa [z Torą] w wąskiej ścianie, a w środku mały ołtarz¹⁴ z szerokim pulpitem. Przez labiryntowe przejścia w getcie, dwoma parami ciemnych schodów, przyprowadził mnie tu Chajjim El Malek. To jedna z tych synagog w starym stylu, niedotknięta jeszcze ręką świata Zachodu. Jest ich tu około czterdziestu. Większość z nich to fundacje osób prywatnych, znajdujące się w ich domach, utrzymywane podobnie jak kaplice domowe, obsługiwane przez rabinów i zwolenników starego stylu, są miejscami modlitwy i szkołami talmudycznymi jednocześnie. Jest szabat i przez ciemne, niesamowicie brudne drzwi korytarza dochodzi do nas melodia recytowanych modlitw i czytań biblijnych – ta na poły śpiewana na poły mówiona kantylna, którą Synagoga przekazała w spadku Kościołowi i Meczetowi. Dźwięk staje się głośny i za chwilę można już odróżnić pewne regularne modulacje i intonacje, które – podobnie jak główne motywy – zmieniają się i następują po sobie. Na próżno z początku ucho pragnie odróżnić od siebie poszczególne słowa, chwytając je. I już chce poniechać tego wysiłku, gdy nagle rozplywa się wir głosów i... uroczysty strach oblatuje wszystkie członki, wyraźnie i jasno podnosi się:

Qadosz, Qadosz, Qadosz 'Elohim 'Adonaj e'wa'ot
male'u ha-szamajim wa-ha-'arec k'wodo!

Słyszałem *Sanctus, Sanctus, Sanctus* śpiewane przez kardynałów w Bazylice Świętego Piotra, i *Swiat, Swiat, Swiat* w Katedrze na Kremlu, i *Hagios, Hagios, Hagios* intono-

¹³ Tamże.

¹⁴ Tewa (bima) – miejsce, z którego odczytuje i interpretuje się Torę.

wane przez Patriarchę Jerozolimy. W jakimkolwiek języku rozbrzmiewają te najwznioślejsze słowa, jakie spływały z warg ludzkich, zawsze osiągają najgłębsze pokłady duszy, wzbudzając i dotykając z potężnym dreszczem tajemnicy ponadświatowego, które śpi tam poniżej. Bardziej niż zwykle [stało się to jednak] tu, w tym nędznym miejscu, gdzie zabrzmiały w języku, w którym najpierw usłyszał je Izajasz, [wychodząc] z ust narodu, który jako pierwszy je odziedziczył¹⁵.

To osobiste doświadczenie religijne właśnie daje początek *Das Heilige*. Stąd stanowi najbardziej odpowiednie wprowadzenie do jego analizy, zawierając nadto wiele wątków i nastrojów rozwiniętych w nim w sposób systematyczny.

2. RELIGIA W JEJ CZĘŚCI IRRACJONALNEJ I RACJONALNEJ

Aby uchwycić zamysł i strukturę *Świętości* ważne są jej pierwsze, często pomijane w analizach, strony. Podtytuł książki brzmi: *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa¹⁶ i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Autor rozpoczyna od uwagi, iż każde „teistyczne pojęcie Boga” (*theistische Gottesidee*), szczególnie zaś to chrześcijańskie, określa bóstwo za pomocą racjonalnych pojęć (np. wola, świadomość, rozum), mających charakter absolutny, doskonały. Jako że takie orzeczniki nazywamy jasnymi i wyraźnymi *pojęciami*, dostępnymi myśleniu i definiowaniu, stąd przedmiot pozwalający się ująć na sposób pojęciowy nazwiemy *racjonalnym*. „Istota bóstwa” (*Wesen der Gottheit*) stanowi taki przedmiot i dlatego – jak wyjaśnia Otto – możemy ją nazwać czymś racjonalnym, a religię, która istotę tę za taką uznaje, za religię racjonalną. Dzięki tak ujętej istocie bóstwa możliwe jest wyrażanie wiary, jako przekonania (między innymi o jej boskości), w jasnych pojęciach, w przeciwieństwie do czystego uczucia, nie pozwalającego na to. Właśnie tu ma swoją podstawę wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami, gdyż dysponuje ono nie tylko wielością racjonalnych pojęć, ale są one nadto szczególnie zrozumiałe i wyraziste, a to znaczy precyzyjniejsze, bo bardziej jednoznaczne¹⁷.

Otto od razu jednak przestrzega przed pewnym błędnym rozumieniem swego stanowiska, a polegającym na wniosku, iż racjonalne

¹⁵ R. Otto, Am Sabbat, *Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für die Gebildeten aller Stände*, 25 (1911), s. 708–710 (przekł. własny).

¹⁶ W tym miejscu może warto zwrócić uwagę, iż polski przekład *Idee des Göttlichen* jako „pojęcie bóstwa” dość mocno zawęża termin oryginalny, który w tłumaczeniu dosłownym, tj. jako „idea boskości”, byłby bardziej adekwatny.

¹⁷ *Świętość*, s. 28–29.

orzeczniki wyczerpują treściowo istotę bóstwa. Nie jest tak, gdyż są one „istotnymi orzecznikami syntetycznymi” i są racjonalne tylko w odniesieniu do tego, co irracjonalne w istocie bóstwa. Idzie on nawet dalej, wskazując na „przeciwieństwo racjonalizmu i głębszej religii”, a w tej antonimii chodzi

[...] o jakąś szczególną różnicę jakościową w nastroju i w treści uczuć samej pobożności. Różnica ta jest w istotny sposób uwarunkowana tym, czy element racjonalny w pojęciu bóstwa przeważa nad elementem irracjonalnym, czy go całkowicie wyklucza, czy też jest wręcz przeciwnie¹⁸.

W ten sposób jaśniejszym staje się podtytuł *Das Heilige*, w którym autorowi w pierwszym rzędzie chodzi o unaocznienie elementu irracjonalnego i racjonalnego w pojęciu bóstwa, ale także – co ważniejsze – o opisanie relacji między nimi, a konkretnie o pierwszeństwo i wyższą rangę jednego z tych elementów, co ma ostatecznie zaowocować ukazaniem istoty religii. Otto ubolewa nad silnymi w jego czasach tendencjami racjonalistycznymi, obecnymi zresztą nie tylko w obrębie teologii i religioznawstwa, a badającymi religię za pomocą pojęć naturalnych, stosowanych w obszarze każdego innego wymiaru. Podążając jednak tą utartą drogą ówczesnych badań wielu dyscyplin, usilnie szukających tego, co specyficzne w różnych obszarach i zjawiskach, Otto krytykuje w refleksji nad religią zamykanie oczu na to, „co jest szczególnie właściwe przeżyciu religijnemu” i co dochodzi do głosu jedynie w jego obrębie. Warto zwrócić uwagę, iż zapowiadając cel swoich badań (treść religii), Otto przywołuje doświadczenie religijne, nie zaliczane przez niego do zakresu elementu racjonalnego, ale do obszaru „głębszej religii”. Ubolewa też nad zbyt silnym akcentowaniem w religii (chrześcijańskiej) tego, co doktrynalne i dydaktyczne, kosztem tego, „co niewysłowione, co żyje tylko w uczuciu”¹⁹.

I tak realizując swój – dość wyraźnie apologetyczny – zamysł poszukiwania tego, co specyficznie religijne, Otto wskazuje na kategorię „świętości”, która „występuje tylko w dziedzinie religii”²⁰. Czyni jednak od razu uwagę, iż słowo to ma bardzo silne konotacje moralne, które prowadzą do określania mianem „świętości” czegoś idealnie dobrego i doskonałego pod względem moralnym, w sensie „świętego

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 30–31; 128; por. S. Holm, *Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto* [w:] *Rudolf Ottoa Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, dz. cyt., s. 73.

²⁰ *Świętość*, s. 32.

obowiązku” czy też „świętego prawa”. To zaś, co jest przedmiotem jego poszukiwań jest czymś odmiennym, bardziej fundamentalnym niż „dobro”, a przede wszystkim – będąc przymiotem „głębszej religii” – stoi w opozycji do powierzchownego racjonalizmu. Tak to wyraża:

To, o czym mówimy i co usiłujemy poniekąd sprecyzować, a mianowicie sprowadzić do uczucia, żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią²¹.

Wyrazić ma to neologizm słowotwórczy: „numinosum”, pochodzący od łacińskiego „numen” (istota boska, wola boża, potęga bóstwa), występującego już wcześniej – co Otto sam przyznaje – u N. L. hr. Zinzendorfa (1700–1760) (*sensus numinis*) i J. Kalwina (1509–1564) (*divini numinis intelligentia*). *Numinosum* oznacza więc „świętość bez jej elementu moralnego, a zwłaszcza [...] bez jej elementu racjonalnego”²². Autor tak opisuje treść tego terminu:

[...] mówię o szczególnej numinotycznej kategorii znaczeniowej i wartościującej, a również o numinotycznym usposobieniu, które występuje zawsze tam, gdzie ona ma zastosowanie, tzn. tam, gdzie jakiś przedmiot uważa się za numinotyczny. Ponieważ ta kategoria jest *sui generis* doskonała, dlatego jak wszystko, co pierwotne i podstawowe, nie da się zdefiniować w sensie ścisłym, lecz tylko daje się badać. Możemy dopomóc czytelnikowi w jej zrozumieniu jedynie w ten sposób, że będziemy usiłowali doprowadzić go poprzez nasze dociekania do takiego punktu jego własnej jaźni, w którym ona sama będzie musiała się rozbudzić, ożywić i dojść do jego świadomości²³.

Kilka aspektów tego fragmentu jest godnych podkreślenia. Najpierw to, iż numinotyczność pojawia się jako reakcja na obiekt numinotyczny, będący warunkiem koniecznym jej zaistnienia. Mamy też w przypadku numinotyczności do czynienia z kategorią szczególnego rodzaju – doskonałą i pierwotną zarazem, która wymyka się zwykłej definicji pojęciowej, adekwatnej do wyrażenia treści każdego innego (zwykłego) zjawiska. Z tej też racji – wbrew daremnym wysiłkom bezradnego wobec niej, gdyż płytkiego i upraszczającego, racjonalizmu – nie ma się do numinotyczności dostępu na drodze wiedzy jako „metody” przyswojenia jej sobie, ale można ją jedynie „pobudzić, obudzić, jak wszystko to, co pochodzi «z ducha»”²⁴. Otto twierdzi więc, iż numi-

²¹ Tamże, s. 33.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ *Das Heilige*, s. 7.

notyczność jest całkiem inna (*ganz anders*) niż wszystko to, co składa się na sferę świecką, a nawet różni się istotnie od racjonalnych aspektów religii. W tym sensie *numinosum* nie tyle nie można zrozumieć, co – ze swej natury – nie pozwala się ono zrozumieć. Dzieje się tak dlatego, iż nie ma do niego dostępu z zewnątrz, a przybliżyć go można jedynie na drodze dzielenia się doświadczeniem religijnym. I stąd, zamierzając opisać elementy, czy też momenty (*Momente*) – głębiej wyrażające ulotność – numinotyczności, Otto zachęca do zatrzymania się nad „momentem silniejszego i możliwie jednostronnego pobudzenia religijnego”, wyjaśniając od razu czytelnikowi jego dzieła: „Kto tego nie potrafi lub kto w ogóle nie posiada tego rodzaju momentów jest proszony, by nie czytał dalej”²⁵. Ta – zdradzająca wyraźny ekskluzywizm – uwaga dość jasno unaocznia, w której części religii autor szuka jej istoty i kto może do niej dotrzeć, a mianowicie wyłącznie człowiek mający silnie emocjonalne przeżycia religijne.

Takiego czytelnika właśnie zaprasza Otto do poszukiwań momentów *numinosum*, które to – z racji ich natury – można wyłącznie rozpoznać, wskazać na nie i je opisać, nie zaś ująć za pomocą pojęć w schemat racjonalnej teorii. Dlatego też na narzędzie swoich badań wybiera metodę fenomenologiczną i introspektywną.

3. UCZUCIA RELIGIJNE

Opis elementów *numinosum* Otto rozpoczyna w obszarze wspomnianych intensywniejszych stanów emocjonalnych, doświadczanych w kontekście religii, poszukując tu „właściwych uczuć religijnych” (*eigentlich religiöse Gefühle*). I tak, pominiawszy uczucia wdzięczności, zaufania czy też ufności, jako występujące również w innych płaszczyznach życia człowieka, analizuje „uczucie «zależności»” (*Gefühl der „Abhängigkeit“*) Schleiermachera (1768–1834)²⁶. W „zależności od Boga”, akcentowanej przez autora *Mów o religii*, Otto nie widzi jednak specyfiki wymiaru religijnego, podając dwa powody. Zgodnie z pierwszym, „uczucie zależności” od Boga różni się od innego rodzaju zależności jedynie stopniem, intensywnością, nie zaś inną jakością, której Otto szuka. Drugi powód polega na tym, iż Schleiermacher pragnie

²⁵ Tamże, s. 8.

²⁶ *Świętość*, s. 36; W swojej *Glaubenslehre* z roku 1821 Schleiermacher posługuje się zwrotem *Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit* – „uczucie absolutnej zależności”.

sam określić treść uczucia religijnego, to znaczy, podejmując autonomicznie akt zależności, to on poddaje się Bogu, co z uczucia zależności czyni „samo-poczucie” (*Selbst-Gefühl*), czyli bardziej poczucie siebie, niż odczucie zależności od Boga²⁷.

Otto przeciwstawia temu ujęciu właściwe – jego zdaniem – uczucie religijne, którym jest „uczucie zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*). Doświadczył go Abraham, gdy starając się uratować Sodomę po raz kolejny zwraca się do Boga słowami: „Odważę się jeszcze mówić do mego Pana, choć jestem prochem i pyłem” (Rdz 18, 27)²⁸. W tym momencie Patriarcha odczuł nie tylko uczucia pobożnej zależności od Absolutu, jako Początku całego wszechświata, ale stanął przed Bogiem-Stwórcą, jako jego stworzenie. I stąd w obecności Boga doświadczył on nie tylko bycia stworzonym (*Geschaffenheit*), lecz bycia stworzeniem (*Geschöpflichkeit*)²⁹, przeżył nie tylko zależność od Boga, ale jako „proch i pył” stanął przed swoim Stwórcą. I właśnie takie doświadczenia bycia stworzeniem, jako momenty *numinosum*, pragnie Otto uchwycić, opisać i pobudzić w czytelniku³⁰.

Nasz autor dokonuje tego, głównie wskazując na specyficzne uczucia religijne, to znaczy takie, których człowiek wierzący doświadcza jedynie w stosunku do Boga, w odróżnieniu od uczuć naturalnych, np. międzyludzkich³¹. To one właśnie prowadzą najszybciej i najpewniej do momentów *numinosum*. Uczucia te pozwalają na uchwycenie elementów irracjonalnych w „świętości”, wymykających się poznaniu spekulatywnemu. Dzieje się tak dlatego, iż wszystkie uczucia – ze swej natury – pojawiają się w odniesieniu do (jakiegoś) przedmiotu (*objektbezogen*), będąc jego uchwyceniem (*Objekterfassung*). I stąd radość jest radością z czegoś, lęk – lękiem o coś, a miłość – uczuciem do kogoś. Natomiast w przypadku uczuć religijnych jest to przedmiot numinotyczny, który nie jest jednak przez Otto szerzej charakteryzowany. Oznacza to, iż uczuć nie rozumie on jako zwykłych stanów emocjo-

²⁷ *Świętość*, s. 36–37.

²⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekł. z języków oryginalnych, Czeszochowa 2008. Wszystkie cytaty biblijne podano w tym przekładzie.

²⁹ *Das Heilige*, s. 11; 23–24.

³⁰ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg–München 1971, s. 36–37.

³¹ H. Willenborg, *Das Heilige zwischen Gefühl und Emotion. Die klassischen Emotionstheorien von Charles Darwin, Wilhelm Wundt, William James und William McDougall im Vergleich zu Rudolf Ottos gefühlszentrierten Religionstheorie des Numinosen*, Leipzig–Berlin 2011, zwł. s. 55; 114–129.

nalnych, ale są to – jego zdaniem – „niejasne treści wyobrazeniowe o charakterze emocjonalnym”, czyli rodzaj przedpojęciowego i całościowego (intuicyjnego) poznania³².

Kolejnym wyróżnikiem uczuć religijnych jest ich głębia, przyprawiająca człowieka o stany „głęboko wewnętrznego drżenia i osłupienia duszy”, „zachwytu” i czaru, do czego nie prowadzą uczucia naturalne, prezentujące się w tym kontekście jako wyjątkowo płytkie³³. Skutkuje to całkowitym pochłonięciem – tu nad wyraz biernego – człowieka wierzącego przez *numinosum* i zatopienia się w nim. Otto akcentuje wielokrotnie intensywność uczuć religijnych, a w jego opisach przeżyć religijnych znajdziemy tylko nieliczne delikatne czy słabe stany emocjonalne. To jednak nie intensywność przesądza o specyfice tych uczuć, ale ich (inna) jakość. Trudno ją wyrazić, gdyż – zdaniem autora *Świętości* – staje się ona wyraźna dopiero w przeżyciu.

Niemniej jednak podaje on pewien wyróżnik tej wyjątkowości uczuć religijnych, którą stanowi specyficzna reakcja ciała, pojawiająca się jedynie w ich obrębie³⁴. Reakcja ta zostaje opisana na przykładzie numinotycznego lęku, którego odmienny charakter zostaje wydobyty poprzez porównanie z naturalnym lękiem.

Godne uwagi jest to, że ten szczególny lęk przed „tym, co budzi grozę”, wywołuje także reakcję na ciełe, która nigdy nie występuje w takim stopniu przy naturalnym lęku i strachu: „lodowate zimno ogarnęło jego członki”, „gęsia skórka wystąpiła mi na plecach”. „Gęsia skórka” jest czymś „nadprzyrodzonym”. Kto zdolny jest do głębszej analizy duchowej, ten musi dostrzec, że tego rodzaju „lęk” różni się od naturalnego strachu nie tylko stopniem czy natężeniem i bynajmniej nie jest tylko jakimś szczególnym wyższym jego stopniem. Istota jego jest całkowicie niezależna od stopnia intensywności. *Może* on być tak silny, że przenika do szpiku kości, że jeżą się włosy i trzęsą się członki, ale może też występować w lekkim wzruszeniu oraz jako ledwie zauważalne i przemijające uczucie³⁵.

Uczucia religijne są najwyraźniejszym znakiem momentów *numinosum* analizowanych w *Das Heilige*, które spróbujemy poniżej zaprezentować.

³² *Das Heilige*, s. 57, przyp. 1; R. Otto, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1929, s. 384; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, dz. cyt., s. 44–45.

³³ *Świętość*, s. 43; 62.

³⁴ M. Josuttis, *Du mußt dein Leben ändern! Religion als Erfahrung* [w:] J. Hermann, A. Mertin, E. Valtink (Hrsg.), *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München 1998, s. 251.

³⁵ *Świętość*, s. 42.

4. NUMINOSUM JAKO HARMONIA KONTRASTU *MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS*

Najwłaściwszym określeniem *numinosum* pozostaje łaciński termin „mysterium”, którego polskim odpowiednikiem jest „tajemnica”. Otto nie ma jednak na myśli tajemnicy rozumianej (potocznie) jako coś niewiadomego, co jednak takim kiedyś być przestanie, czy też niezrozumiałego (problematycznego), co ostatecznie pozwala się zrozumieć. *Mysterium* pozostanie zawsze czymś „całkiem innym”, niepojętym i obcym. Wskazuje na to najwyraźniej właśnie sfera religijna, z której *mysterium* pochodzi, jako radykalnie inna, „nie z tego świata”. Stąd – jak twierdzi Splett – „poprzez słowo »tajemnica« zostaje niejako określony formalny aspekt *numinosum*”³⁶. Tu też staje się jasne, iż *mysterium* jest w swej istocie elementem irracjonalnym jako takim, a jego treść dochodzi do głosu jedynie w przeżyciu religijnym, któremu towarzyszą intensywne uczucia. Stąd tylko poprzez „wzucie”, „współ-czucie” i „odczucie” tajemnica *numinosum* może zostać częściowo odsłonięta, natomiast każda próba jej racjonalnego wyrażenia skutkuje „spłaszczeniem” tajemnicy, a tym samym nie ma się tu już do czynienia z prawdziwą religią, a jej namiastką, z przekazem religijnym „z drugiej ręki”³⁷.

Kluczowym momentem *numinosum* jest *mysterium tremendum*. Tajemnica *tremendum* wywołuje w człowieku uczucia grozy, przerażenia i zgrozy. Jednym z najbardziej wymownych jego przykładów jest fragment Księgi Izajasza (6, 1–5), której autor spotyka Boga wraz z towarzyszącymi Mu serafinami, stojącymi przed Jego obliczem i zakrywającymi przed Nim swoje twarze z wołaniem: „Święty, święty, święty PAN, Bóg Zastępów” (Iz 6,3). A sam Izajasz dodaje: „Bieda mi! Jestem zgubiony, bo jestem człowiekiem o nieczystych wargach i mieszkam wśród ludu o nieczystych wargach, a Króla PANA Zastępów, widziały moje oczy” (Iz, 6,5). W tekście tym – przywoływanym przez Otto kilkakrotnie, jako model doświadczenia religijnego („uczucie zależności stworzenia”) – szczególnie dobitnie dochodzi do głosu kontrast między świętym Bogiem, a grzesznym i nędznym człowiekiem, co przyprawia go o drzenie i odczucie własnej nicości.

Otto szkicując *mysterium* jako *tremendum* wyróżnia w nim trzy aspekty: element gniewu Boga, element wszechmocy (*majestas*) oraz

³⁶ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, dz. cyt., przekł. własny, s. 37.

³⁷ *Świętość*, s. 51–52; por. tamże, s. 39.

element mocy (energii). Gniewu Boga – stanowiącego „ideogram”, czyli termin jedynie podobny do zwykłych pojęć, a w istocie jakościowo inny – nie należy rozumieć w analogii do ludzkiego gniewu, gdyż w przypadku tego pierwszego mamy do czynienia z elementem tajemnej i skrytej siły („skondensowana elektryczność”), którą cechuje przede wszystkim nieprzewidywalność i samowola³⁸. Wobec takich cech ludzki umysł i racjonalna refleksja stają całkowicie bezradne. Elementy wszechmocy i mocy (energii) wyrażają nieprzystępność i przemoc *tremendum* jako tajemnicy niepozwalającej się nigdy oswoić. Jej ważną cechą jest ciągła zmienność, będąca wyrazem „napięcia i dynamiki” prowadzących do „ferworu”³⁹. Warto zauważyć, iż większość przykładów właściwych uczuć religijnych przytacza Otto właśnie w kontekście *tremendum*, jemu też poświęcając dużo więcej uwagi i miejsca, niż czyni to w przypadku drugiego elementu *numinosum* – *fascinans*.

Dopełniającym i kontrastującym *tremendum* jest *fascinans* – tajemnica „pociągająca, czarująca i fascynująca”. Towarzyszą jej wyłącznie takie pozytywne i ekscytujące uczucia – nigdy nie pojawiające się w *tremendum* – jak: miłość, miłosierdzie czy współodczuwanie. Tylko powierzchownie przypominają one przyjemne uczucia międzyludzkie, jak na przykład radość czy szczęście, gdyż te ostatnie pochodzą ze sfery świeckiej i są „dobraami profanicznymi”. *Fascinans* wyróżnia niezwykła intensywność (aż po ekstazę), uszczęśliwiająca bycie owładniętym przez *numen*, co dobrze oddaje termin „błogosławieństwo”, a nade wszystko – co też przesądza o jego specyfice – „moment zachwytu”. Stąd *fascinans* nie jest jedynie „cudowne” (*Wunderbare*), ale „pełne cudowności” (*Wundervolle*)⁴⁰.

Fascinans ujawnia się szczególnie wyraźnie w uroczystości (*Feierlichkeit*) i tęsknocie za zbawieniem (*Sehnsucht nach Heil*). Mamy więc w tym przypadku do czynienia z atmosferą typową dla kultu. Uroczystość bywa tu tym intensywniejsza, im bardziej niezrozumiała lub po części tylko zrozumiała i tajemniczy (mysteryjny) język jej towarzyszy. Stąd też stosowane w liturgii zawołania, jak *alleluja*, *sela* czy *kyrie eleison* sprawiają tak intensywne jej przeżywanie, na dłużej wywołując w wiernych odczucie *mysterium*. W tym kontekście Otto zwraca uwagę przede wszystkim na liturgię prawosławną i rytuały buddyjskie, jako tajemnicze oraz niesformalizowane, krytykuje natomiast kształt

³⁸ Tamże, s. 44.

³⁹ *Das Heilige*, s. 27.

⁴⁰ Tamże, s. 42, 61, 44 (s. 42 – pobrzmiewa tu niemieckie słowo: *Wunder* – „cud”).

nabożeństw ewangelickich – sztywnych, pozbawionych głębi i ducha, a stąd nieporuszających⁴¹. I tak, w tym ostatnim rodzaju liturgii to, co fascynujące w *numinosum* nie może pociągać, gdyż jest zastępowane tym, co racjonalne. Pisząc o szkodliwej ewolucji spuścizny Lutra, Otto tak to wyraża:

Coraz bardziej pozbawiała kult właściwie kontemplacyjnych, specyficznie „pobożnościowych” elementów. Element pojęciowy i doktrynalny, element idealny doktryny wziął górę nad tym, co niewysłowione, co żyje tylko w uczuciu, czego nie można przekazać jako czegoś pouczającego. Kościół stał się szkołą, a jego pouczenia dochodziły faktycznie do jaźni coraz bardziej tylko „przez wąską szczelinę rozumu” [...]⁴²

Jednak dopiero w swoim podwójnym charakterze, w postaci harmonii kontrastu *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, *numinosum* odsłania swoją pełnię (całość) i głębię (napięcie), oddziałując na człowieka wierzącego niezwykle absorbująco. Dobrze wyraża to cytowany przez Otto wers wiersza: „Co budzi we mnie grozę – to ciągnie mnie do siebie”⁴³. W harmonii kontrastu nie chodzi ani o zmieszanie obydwu elementów, ani o przemianę jednego w drugi, bądź o rozwój jednego uczucia z drugiego, ale o współ-istnienie przeciwieństw, dających wielkie napięcie, a objawiające się siłą, z jaką *numinosum* przyciąga.

Analizując teksty biblijne, pisma różnych autorów, doświadczenia religijne, sztukę (*Kunst*), architekturę (*Baukunst*), czy też dzieła muzyczne, niemiecki badacz odkrywa je jako „miejsca” odsłaniania się *numinosum*. Warunkiem jest tu jednak posiadanie szczególnego daru (*divinatorische Natur*) – na który zwrócił on już uwagę czytelnikowi, pragnącemu kontynuować lekturę, na początku dzieła – czytanie tekstów biblijnych „w duchu”, czy też znajomość przeżyć tego rodzaju z własnego doświadczenia, pozwalające otworzyć się na wpływ *numinosum*. W architekturze, u której początków – zdaniem Otto – stoi to, co magiczne, odnajduje on budowle, które wyrażają *numinosum* niezwykle silnie, zwłaszcza wtedy, gdy człowiek nie jest tego świadom:

Nie ulega wątpliwości, że sztuka dysponuje tu środkiem wywoływania bez refleksji pewnego całkiem szczególnego wrażenia, a mianowicie właśnie wrażenia czegoś magicznego. Ale teraz to magiczne jest niczym innym, jak utajoną i ukrytą formą *numinosum* [...]⁴⁴.

⁴¹ Tamże, s. 47–48, 133, 84–85.

⁴² *Świętość*, s. 128.

⁴³ *Das Heilige*, s. 42.

⁴⁴ *Świętość*, s. 93.

I tak Otto podaje tu przykłady świątyni buddyjskich, czy gotyckich katedr, w tym katedry w Ulm, której wieża nie jest dla niego jedynie „magiczna, [a] jest czymś numinotycznym”⁴⁵. Akcentuje też znaczenie pustki i ciemności w architekturze, jako wyjątkowo sprzyjających pojawieniu się *numinosum*. Odpowiednikiem tego w liturgii jest cisza, milczenie albo szept, jako jedyna stosowna forma mówienia do Boga. W muzyce, która według Otto nie pozwala się opisać, akcentuje on frazy *pianissimo*, za przykład podając Mszę h-moll Bacha, a w niej *incarnatus*. Wspólnym mianownikiem tych wszystkich cech jest to, iż nie wyrażają one *numinosum* wprost, ale wskazują na nie, zapowiadają, czy przybliżają doń. Tu jeszcze od innej strony ukazany zostaje język, jakim opisuje się tajemnicę – *mysterium*⁴⁶.

5. „ŚWIĘTOŚĆ” JAKO HARMONIA ELEMENTÓW IRRACJONALNYCH I RACJONALNYCH

Choć w swoim studium Otto silnie akcentuje elementy irracjonalne, wraca pod koniec swego dzieła do tytułowej „świętości”, która nie tylko, jako konieczne, zawiera w sobie elementy irracjonalne i racjonalne, ale – jak twierdzi – „występują [one tu] w zdrowej i doskonałej harmonii”⁴⁷. Treści racjonalne, ze swoimi precyzyjnymi pojęciami, pozwalają schematyzować (Kant) elementy irracjonalne, a stąd „świętość” jest zeschematyzowanym *numinosum* i dopiero to pozwala określić ją mianem kategorii całościowej. „Świętość” jest więc kategorią *a priori*. Splett twierdzi, iż *a priori* nie oznacza w *Das Heilige* „konstrukcji myślowej poprzedzającej wszelkie doświadczenie”, ani też leżącej u podstaw każdego doświadczenia zasady poznającej świadomości, lecz Otto chodzi raczej o najbardziej pierwotną podstawę ducha, rodzaj niejasnego poznania syntetycznego, za pomocą którego *numinosum* i „świętość” zostają w rzeczywistości uchwycone⁴⁸. Religijne *a priori* stanowią też z pewnością uczucia religijne, z ich głęboko poznawczym i ekskluzywnym charakterem.

Wydobываяc w tej części dzieła znaczenie racjonalnej części religii Otto twierdzi, iż pozwala ona na rozwój – w znaczeniu osiągnięcia pełni kształtu – religii prymitywnych, aż po ich najdoskonalszą formę,

⁴⁵ Tamże, s. 94.

⁴⁶ Tamże, s. 88–97.

⁴⁷ Tamże, s. 155.

⁴⁸ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, dz. cyt., przekł. własny, s. 50; por. *Świętość*, s. 131, 151.

jąką jest chrześcijaństwo. Warstwa racjonalna religii chroni ją przed popadnięciem w fanatyzm czy mistycyzm, zaś irracjonalna – zapewniająca jej żywotność i głębię – przed szczególnym niebezpieczeństwem, jakim byłoby stanie się banalnym racjonalizmem. Taka harmonia pozwala dopiero religii – przede wszystkim chrześcijaństwu – stać się „religią doskonałą, religią kultury i religią [całej] ludzkości”⁴⁹. Stąd też, w kontekście chrześcijaństwa, Otto podsumowuje:

Nie wpływ na kulturę, nie stosunek do granic rozumu i człowieczeństwa, który – jak sądzono – można było wyznaczyć wcześniej i bez niej, nie jej strona zewnętrzna może stanowić ostatecznie miarę dla oceny jakiejś religii jako religii. Tylko to, co jest jej własnym wnętrzem, idea samej świętości – i to, jak jakaś poszczególna religia odaje jej sprawiedliwość albo nie – może być jej miarą⁵⁰.

6. DYSKUSJA

6.1. Wydaje się, że trwała obecność zrębów *Das Heilige* w naukowej refleksji, ale też w potocznym ujmowaniu najważniejszych treści religii, świadczy o jego znaczącym wpływie na jej rozumienie i praktykowanie. Swoją niezwykłą popularność *Świętość* zawdzięcza w dużej mierze usytuowaniu w niej przedmiotu analiz na styku filozofii, teologii i psychologii, co zresztą stanowiło cechę charakterystyczną refleksji naukowej jej autora. W swojej skoncentrowanej na introspekcji metodzie fenomenologicznej udaje się Otto uchwycić i plastycznie opisać tajemniczość i inność religii, z tworzonym przez nią nastrojem, pociągającym charakterem przeżyć religijnych oraz z jej swoistym językiem. Ponadto w analizach Otto przekonuje również zaakcentowanie elementów i warunków powstania religijnej atmosfery, jak forma budynku sakralnego, język liturgii, kształt obrzędów, czy „pomoc” w tym względzie ze strony różnych odmian sztuki. W tych sprzyjających warunkach łatwiej rodzi się doświadczenie religijne, a ono właśnie, w formie osobistego przeżycia, stało się ważnym impulsem do powstania analizowanego tu dzieła. W tym względzie udało się niemieckiemu badaczowi ukazać religię jako zjawisko fascynujące. Ma to o tyle istotne znaczenie, iż we współczesnym w dużej mierze zracjonalizowanym, stechnicyzowanym i coraz bardziej odzieranym z wszelkiej tajemnicy świecie, religia, odróżniająca się zarówno rytuałami, formami liturgicznymi, jak i specyficznymi

⁴⁹ *Das Heilige*, s. 170–171.

⁵⁰ *Świętość*, s. 179.

tradycjami, wcale nie staje się przez to mniej atrakcyjna, a wręcz przeciwnie – pociąga⁵¹.

Zarówno metoda badawcza, jak i użyty w analizach język są podporządkowane przedmiotowi analiz, jaki stanowi doświadczenie religijne, a w jego obrębie zwłaszcza uczucia. Otto wybiera na tytuł swego głównego dzieła niemieckie słowo rodzaju nijakiego (*das*) *Heilige*, neutralne właśnie, a w ten sposób otwarte na przypisywanie mu różnych treści. Konsekwencją tego jest jednak jego dość zdecydowanie bezosobowe brzmienie, co zostaje jeszcze wzmocnione wymową samych analiz zakrywających osobowy charakter „świętości”. Podobnie obco, a zarazem religijnie, brzmi *numinosum*, nie budząc określonych – np. buddyjskich czy chrześcijańskich – skojarzeń, a tym samym mając szerszy zasięg i mocniejsze oddziaływanie.

W prezentowanej tu pozycji jej autor świadomie posługuje się plastycznym, bogatym, ale mało precyzyjnym językiem. Ma to na celu wywołanie w czytelniku uczuć religijnych, czy pobudzenie opisywanych stanów, będących raczej skutkiem „uderzenia we właściwą nutę”, aniżeli zrozumienia poprzez jasny wywód⁵². Stąd też książkę w oryginale czyta się bardzo trudno, przede wszystkim ze względu na dowolnie stosowaną interpunkcję, a często po prostu jej brak, używanie wielu cudzysłowów i – co paradoksalne – za sprawą odautorskich objaśnień. Dlatego przekład pomaga w owocnej lekturze. Ponadto Otto jest w *Das Heilige* mało systematyczny, czasem wręcz chaotyczny, stąd też można odnaleźć tu rwane wątki, powroty do podjętych już (zaczątkowo) tematów, czy nader częste niedopowiedzenia.

6.2. Duże znaczenie dla kształtu *Świętości* i doboru środków, po które sięgnął jej twórca, ma towarzyszący mu wyraźnie *zamyśl apologetyczny*: to on wyjaśnia pragnienie ukazania istoty religii jako fenomenu odrębnego (jakościowo innego), a stąd odpornego na krytykę ateistyczną, oraz wyraźne podkreślenie elementu irracjonalnego. Bo choć Otto dostrzega w religii część racjonalną i irracjonalną, to swoją uwagę poświęca zasadniczo tej drugiej. Dzieje się tak dlatego, iż to, co irracjonalne w religii, a więc głównie intensywne doświadczenia, a w ich obrębie przede wszystkim specyficzne uczucia religijne, stanowią centrum religii w jej odrębności. To, co racjonalne (pojęcia, przekonania,

⁵¹ Akcenty nadane w tym względzie przez Otto podejmie i rozwinie w swoim ujęciu religii w ramach psychologii analitycznej Carl Gustav Jung (1875–1961).

⁵² W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley [i in.] 1985, s. 8.

refleksja) nie może stanowić istoty religii, gdyż jest znane, jednoznaczne (jasne i wyraźne), a stąd też jednowymiarowe i niezdolne do wyrażenia *mysterium*. Tu wyjaśnia się osobliwa realizacja zamiaru Otto ukazania harmonii religii w jej części irracjonalnej i racjonalnej, przybierająca faktycznie formę analizy doświadczenia religijnego.

Dalszą konsekwencję pozycji Otto stanowi jego ekskluzywizm. Niemiecki badacz zwraca się, w omawianym tu studium, zasadniczo do osób znających opisywane przez niego intensywne uczucia religijne z własnego doświadczenia, gdyż te nie pozwalają się adekwatnie opisać, a jedynie pobudzić i ożywić⁵³. Postulowany tu projekt *Świętości*, w formie harmonii elementów irracjonalnych i racjonalnych, ich wzajemnej relacji i nadawanej im wartości, może stać się impulsem do tego rodzaju współczesnych badań w ramach różnych tradycji religijnych, a dotyczących przykładowo ich zainteresowania światopoglądem naukowym i logiczną koherencją, jako obecności w ramach tych tradycji treści racjonalnych. Będą one z pewnością większe np. w katolicyzmie i protestantyzmie, zdecydowanie słabsze zaś w tradycji ortodoksyjnego judaizmu.

Ekskluzywizm Otto naprowadza nas na jeden z najciekawszych i fundamentalnych komponentów analizowanej koncepcji *Świętości*, mianowicie na uczucia specyficznie religijne. Dokonując zastrzeżenia, zgodnie z którymi uczuć tego typu nie wyróżnia jedynie intensywność (choć za pomocą takiej cechy Otto zazwyczaj je opisuje), ale inna jakość, najważniejszym ich wyróżnikiem pozostaje silna reakcja ciała (np. „gęsia skórka”). Nie znając głębiej psychologii emocji, autor nie zdawał sobie z pewnością sprawy, iż wszystkie intensywne emocje wyróżnia silny komponent fizjologiczny (przykładowo przyspieszony rytm serca, silne pocenie się). Trudno też wyobrazić sobie uczucia specyficznie religijne, które musiałyby tworzyć odrębną kategorię, a których człowiek doświadcza jedynie w stosunku do Boga/bóstwa. Jeżeli nie są one uczuciami naturalnymi (np. międzyludzkimi), musiałyby być w jakiś sposób nienaturalne, czyli nadnaturalne, to znaczy nadprzyro-

⁵³ W licznych aspektach analizy religii w *Das Heilige* mocno przypominają *Varieties of Religious Experience* Williama Jamesa, którego Otto cytuje i na którego się powołuje. Chodzi o takie przykładowe wątki, jak rola doświadczenia religijnego, wspomniany ekskluzywizm, akcentowanie przedmiotu religijnego, wyższość *tremendum* (u Jamesa „podwójnie urodzeni”) nad *fascinans* („raz urodzeni”) czy też niedocenianie elementów racjonalnych, historycznych i inicjacyjnych jako warunków zaistnienia doświadczenia religijnego, por. D. Capps, *Men, Religion, and Melancholia: James, Otto and Erikson*, New Heaven–New York 1997, s. 78.

dzone? Teza ta, szczególnie w obszarze psychologii religii, nie jest dziś do utrzymania, a przez niektórych bywa określana po prostu jako „psychologiczna niedorzeczność”⁵⁴. O religijnym charakterze uczuć nie przesądza ani ich intensywność, ani uroczysty charakter, ale czynnik poznawczy, na który składa się na przykład religijny kontekst (nabożeństwo) oraz także intencja i motywacja (pragnienie modlitwy) osoby ich doświadczającej⁵⁵.

Idąc za Friesem, Otto przypisuje jednak uczuciom jeszcze inną właściwość, a mianowicie, są one rzekomo źródłem poznania. To, czego w stosunku do religii nie potrafi rozum, czyli adekwatnego uchwycenia jej istoty i wyrażenia oryginalności, potrafią uczucia. W nich bowiem – w formie silnych przeżyć religijnych – wierzący osiąga głębi religii, doświadczając jej. I tak uczucia (religijne) są dla Otto alternatywnym wobec rozumu źródłem poznania, rodzajem modusu dostępu do rzeczywistości „świętości”. Stąd od uczucia religijnego przechodzi on poznawczo do przedmiotu numinotycznego⁵⁶. Zdaje się przy tym nie dostrzegać, iż – choć w uczuciach tkwi czynnik poznawczy, dochodzący do głosu np. w lęku jako ostrzeżeniu przed niebezpieczeństwem, czy w miłości wskazując na wartość tego, kogo się kocha – za pomocą uczuć nie można dokonywać percepcji rzeczywistości⁵⁷. Aczkolwiek uczucia „mówią” coś zarówno o doświadczającym ich człowieku, jak i o doświadczanym przez niego otoczeniu, to komunikatu tego nie można nazwać poznaniem, a jedynie sposobem przetwarzania informacji. Autor *Świętości* myli się twierdząc, iż uczucia są w stanie uchwytować (poznawczo) przedmiot, gdyż przedmiot (psychologiczne „zdarzenie”) wyzwała jedynie uczucia, będąc odbieranym przez podmiot jako coś ciekawego, budzącego lęk itp. Powstaje też pytanie, czy u Otto wszystkie rodzaje uczuć występujących w kontekście przeżyć religijnych, są uczuciami specyficznymi religijnymi. Do tej kategorii należy zaliczyć z pewnością „uczucie zależności stworzenia”. Ale czy uczuciem specy-

⁵⁴ W. Baetke, *Das Phänomen des Heiligen. Eine religionswissenschaftliche Grundlegung* [w:] C. Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977, s. 355.

⁵⁵ B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przekł. H. Machoń, Kraków 2009, s. 109–212.

⁵⁶ A. Vergote, *How can psychology cope with religion?* „Archiv für Religionspsychologie”, 24 (2003), s. 45.

⁵⁷ G. L. Clore, *Dlaczego emocje potrzebują procesów poznawczych* [w:] P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji*, przekł. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 159–204.

RUDOLF OTTO'S *DAS HEILIGE* AND THE ISSUE OF THE (MISSING)
DEFINITION OF RELIGION

Summary

Nowadays an intensive debate is under way over the issue of religion. The discussion is carried on without making precise what is 'religious' and without giving a definition of religion. The weakening of religious traditions during the process of the progressive individualization and privatization of religion, the great popularity of different kinds of spirituality, and the resulting indefiniteness of what is considered to be religious all show the difficulty of defining and understanding religion in various scientific disciplines. In this situation one is eager to reach for Rudolf Otto's notion of what is essentially religious, still considered by many disciplines as a 'classic' definition of religion.

The aim of this article is not only to present the possibilities, difficulties and failures of Otto's concept of religion presented in *Das Heilige*, but also to undertake a discussion concerning the content, boundaries, and specificity of what is religious. The main areas of analysis include: emotional aspects (specifically religious feelings), cognitive aspects (notions, creeds, beliefs), harmony of contrasts of *mysterium tremendum* et fascinans as a model of religious experience, and the role of social factors in practicing faith.

Henryk Machoń

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

(Wrocław)

NIEŚWIADOMOŚĆ I PALINGENEZA A INDYWIDUALIZM WOLUNTARYSTYCZNY WINCENTEGO LUTOSŁAWSKIEGO

W autobiograficznym *Jednym łatwym żywocie* Wincenty Lutosławski w taki oto dziwny sposób przedstawia powód zawarcia związku małżeńskiego z hiszpańską poetką Sofitina Casanovą:

W ogóle trudność sytuacji polegała na tym, że chcąc cel osiągnąć, musiałem wobec wszystkich i wybranej [...] wyrażać uczucia, których nie odczuwałem [...]. Nie miłość mną powodowała, lecz jakiś mus psychiczny¹.

I nieco dalej:

Choć sama Sofitina wyznając mi swą miłość zastrzegła, że nie chce mnie wiązać i że nie miałyby pretensji, gdybym się cofnął, ja nie myślałem się cofać, tylko chciałem konsekwentnie najrychlej ten cel osiągnąć, który był mi narzucony jakimś nieubłaganym przeznaczeniem. Poznałem wówczas w pełni, czym może być przeznaczenie, konieczność fatalna losu, wynikająca z zapomnianych rachunków i dobrowolnie je przyjąłem².

Nie w tym rzecz, by dochodzić rzeczywistych powodów, dla których Lutosławski poślubił kobietę, z którą miał później kilka córek, i z którą po wielu latach się rozstał. Chodzi o pogląd samego Lutosławskiego, o jego sposób wyjaśnienia tego zdarzenia, sposób, który wydaje się niezgodny z głoszonym (także w *Jednym łatwym żywocie*) przez polskiego filozofa kultem woli i autodeterminacji. Na szczególną uwagę zasługuje też „wróżba”, która zdarzyła się już 24 godziny po poznaniu Luto-

¹ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933, s. 153.

² Tamże, s. 154.

ślawskiego z Sofitiną. Młoda pisarka ofiarowała polskiemu filozofowi swoją książkę wraz z dedykacją. Lutosławski książkę przyjął, po czym – jak to określa – „na pół bezwiednie” dopisał pod dedykacją polskie słowa: „ta kobieta będzie moją żoną”. Lutosławski komentując swój czyn tłumaczy, że nie był on spowodowany ani działaniem świadomej woli, ani też pragnienia. Twierdzi, że wszystko odbyło się „automatycznie”, i że zdarzenia tego „wytłumaczyć niepodobna bez sięgania w zapomnianą przeszłość minionych żywotów i stosunków, jakie między nami w tych żywotach zachodziły”³.

Cała ta historia, wraz z komentarzem Lutosławskiego uwikłana jest, jak widać, w dwie interesujące nas kwestie: nieświadomość i palingenezę. Pojawia się zasadnicze pytanie, przewodnie dla całych tych rozważań: czy Lutosławski będąc radykalnym zwolennikiem konstytutywnego dla podejmowania decyzji znaczenia wolnej woli, mógł jednocześnie w sposób prawomocny powoływać się na palingenezę i bliżej nieokreślone stany nieświadome i czynności automatyczne? Sam filozof znakomicie zdawał sobie sprawę z trudności związanych z próbami pogodzenia kategorii woli i nieświadomości. Pisał: „Schopenhauer widział w nieświadomości atrybut woli, chociaż idee woli i nieświadomości wzajemnie się wykluczają”⁴.

1. KRYTYKA POJĘCIA NIEŚWIADOMOŚCI

Lutosławski w kilku swoich książkach niezmiennie podkreśla, że nie istnieją nieświadome stany psychiczne. Świadomość myśli, uczuć i pragnień jest, według polskiego filozofa, tak samo podstawowym warunkiem dla życia psychicznego, jak dla zjawisk fizycznych – przestrzeń⁵. Lutosławski powtarza za św. Augustynem i Kartezjuszem, że skoro ja sam jestem najlepiej dla siebie samego znany i skoro jaźń czy dusza utożsamione zostają z wola⁶, to moje chcenie i dążenie nie mogą być dla mnie czymś nieznanym. Chcieć czegoś, dążyć do czegoś można tylko świadomie; myśl czy pragnienie, których sobie nie uświada-

³ Tamże, s. 146.

⁴ W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, Genève 1912, s. 45.

⁵ Zob. W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925, s. 102.

⁶ „Moja wewnętrzna jaźń to nie moja ręka, nie moje oczy, ani nawet mój mózg ani moje nerwy, lecz to jedynie moja wola, moje dążenia, które mnie różnią od innych osobistości” (W. Lutosławski, *Logika ogólna, czyli teoria poznania i logika formalna*, Kraków 1907, s. 53).

miamy nawet bardzo mgliście – nie istnieją, a to oznacza, że myśl nieświadoma byłaby myślą niczyją, a zatem nie byłaby nawet myślą⁷. Co więcej, Lutosławski powołuje się, niczym Kartezjusz, na oczywistość samoświadomości, dzięki której wiemy o naszym życiu psychicznym.

Pomysł, że istnieją stany nieświadome psychiki uważa Lutosławski za równie rozpowszechniony i równie szkodliwy, co koncepcję paralelizmu psycho-fizycznego. Obie teorie, będące – jak pisze Lutosławski – dziedzictwem niemieckiego materializmu, mają ciągle jeszcze silne wpływy w psychologii współczesnej⁸. Polski filozof rozpoznaje i ocenia paralelizm i teorię nieświadomości przede wszystkim na gruncie aksjologii. Obie, przenosząc na teren psychologii fizyczny determinizm, zaprzeczają idei wolnej woli i świadomego wyboru, a tym samym uwalniają podmiot działający od odpowiedzialności za własne czyny. Lutosławski proponuje charakterystyczną dla swoich pedagogicznych skłonności metodę walki z tego rodzaju koncepcjami. Oto nie wystarczy obalenie teorii, dowodzi autor *Rozwoju potęgi woli*, trzeba jeszcze zwalczyć pewną skłonność, bardzo silną zarówno u ludzi pierwotnych, jak i współczesnych. Każę ona „uniknąć odpowiedzialności, poszukując poza nami przyczyn naszych działań, zamiast szukać ich we własnej świadomości”⁹. Słabość świadomie działającej woli i uleganie zmysłom i instynktom najłatwiej przypisać jakimś tajemniczym, nieodpartym i ode mnie niezależnym przyczynom. Od wieków bywały one nie tylko substancjalizowane, ale i personifikowane, przede wszystkim pod postacią pierwotnych bóstw. Lutosławski mówi wprost: nieświadomości czy podświadomości przypisywana jest boska wszechmoc, która jednocześnie odmawiana jest Stwórcy. Nieświadomość jako ukryta w człowieku namiastka Boga tak naprawdę jest nieludzkim tyranem o trudnych do przewidzenia wymaganiach, wyzbytym tego, co dla człowieka zrozumiałe, tj. świadomości i wolności¹⁰, a kierującym się zwierzęcymi instynktami i automatyzmem. Nieświadomość przestaje więc być pojmowana jedynie jako proste zaprzeczenie świadomości, jako jej brak; staje się czynnikiem aktywnym, decydującym i dominującym.

Lutosławski nie odnosi tych zarzutów do żadnej konkretnej teorii filozoficznej czy psychologicznej, chociaż na początku swych rozważań wspomina o nieświadomości u Schopenhauera i przede wszystkim,

⁷ Zob. W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, s. 103.

⁸ Zob. W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 34.

⁹ Tamże, s. 47.

¹⁰ Zob. tamże, s. 53.

o – wpływowej w owym czasie – pedagogice Herbarta, później zaś odnosi się do pism raczej mniej znanych dzisiaj autorów¹¹. Jednak celne porównanie nieświadomości do wszechmogącego Boga daje się zastosować do kategorii nieświadomości lub podświadomości w każdej innej teorii, także w psychoanalizie Freuda. Na swój sposób, w języku metafizyczno-teologicznym wyraża to, co w terminologii epistemologicznej zarzucał psychoanalizie Popper – nefalsyfikowalność. Rzec by można, iż „wszechmoc” nieświadomego polega na tym, że ma ono zawsze „rację”, tj. nie sposób znaleźć zachowań, myśli i gestów, które by zaprzeczały nie tylko jego wszechogarniającemu wpływowi na świadomość, ale które by nawet negowały samo istnienie nieświadomości. Dzieje się wręcz odwrotnie – wszystko „niezbicie potwierdza” nieustanny i dogłębny wpływ nieświadomości na całe ludzkie życie. Inny krytyk psychoanalizy Ernest Gellner mówi tu o „chytrości” podświadomego. Pisze:

Spryt Podświadomości i wachlarz używanych przez nią środków wydaje się niewyczerpany. [...] Świadomość nie wie nic o swym przeciwniku. Podświadomość natomiast dysponuje każdą informacją na jej temat. Nie ukryją się przed nią żadne dane ani żadne szyfry. Przewaga nie ogranicza się bynajmniej do wywiadu. Jest tak samo druzgocąca w zakresie siły rażenia. Biedna Świadomość odwołuje się do ideałów, wartości, ogólnych norm postępowania [...]. Podświadomość natomiast spuszcza z łańcucha potężne hordy Id – tabuny srogich, niepowstrzymanych dzikusów, którzy potrafią wszystko obrócić w perzynę, którzy wdierają się w wątle szafce naszej psychicznej fasady niczym gorący nóż w masło¹².

Ten dosyć długi cytat bardzo dobrze, jak sądzę, pokazuje, że zarzuty wobec psychoanalizy nie przedawniły się od czasów Lutosławskiego. Rzec jednak w tym, iż Gellner nie neguje bynajmniej istnienia w jakiejś formie stanów podświadomych. Lutosławski, który jest mniej skłonny akceptować realny byt nieświadomości, nieustannie podkreśla jej negatywny status: jest ona tylko sposobem mówienia o czymś, co

¹¹ Nie da się jednak wykluczyć, że Lutosławski znał w jakimś stopniu teorię Freuda, a nawet Junga. Tomasz Mróz krótko omawia pochodzący z 1912 roku list Lutosławskiego do Kazimierza Twardowskiego: „W dalszej korespondencji podzielił się z Twardowskim refleksją, z którą ten zapewne by się zgodził. Lutosławski chciał, w swoich wykładach w Genewie, ostro potraktować dzieła Freuda i Junga”, lecz – jak napisał – „pohamowałem się, bo lepiej budować niż burzyć, nawet to, co niepotrzebne” Zob. T. Mróz, *Kazimierz Twardowski i Wincenty Lutosławski. Z dziejów polskich dyskusji filozoficznych*, „Ruch Filozoficzny” 2008, nr 4, s. 590.

¹² E. Gellner, *Uwodzielski urok psychoanalizy, czyli chytrość antyrozumu*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1997, s. 89–90.

umknęło naszej świadomości lub nie pojawiło się w jej zasięgu, lub wreszcie po prostu nie należy do sfery świadomości, lecz fizjologii. Przyznawanie realnego bytu nieświadomości, wywodzi polski filozof, podobne jest do mówienia, że istnieje realnie „nieznalezione”, czyli rzeczy, których po prostu nie możemy znaleźć. Lutosławski zdaje się dowodzić, całkiem niezależnie od Wittgensteina, że oto język wodzi nas za nos, kreując quasi-byty i nieistniejące problemy... Kiedy mówi się o kimś, że nie miał świadomości własnych uczuć czy dążeń, nie wynika z tego bynajmniej, że jego uczucia lub pragnienia były nieświadome. Taki wniosek nie ma dla Lutosławskiego sensu, bo oznacza, że moje uczucia lub pragnienia są poza moją jaźnią i nie należą do mnie. Stwierdzenie to mówi po prostu o nieokreśloności uczucia lub pragnienia, nieokreśloności, z której jaźń jednak zdaje sobie sprawę. Istnieje także wiele czynności nazywanych nieświadomymi, które są w istocie automatyzmem psychologicznym. Chodzi tu, oczywiście, o znany fenomen częstego i bezrefleksyjnego wykonywania rutynowych działań. Wedle Lutosławskiego, w tego rodzaju czynnościach nie uczestniczy dusza, czyli jaźń, lecz jedynie ciało, działając „pod wpływem pierwotnie świadomego kierunku duszy”¹³. To w gruncie rzeczy automatyzm nie tyle psychologiczny, ile raczej fizjologiczny. Skąd jednak ciało – substancja rozciągała – „wie” cokolwiek o wskazaniach duszy – substancji nierozciąglej? Jak Lutosławski poradził sobie z odwiecznym problemem wzajemnego wpływu dwóch niewspółmiernych substancji?

Zanim znajdziemy odpowiedź na te pytania, należy jeszcze przywołać dwa mylące, zdaniem Lutosławskiego, sposoby użycia słowa „nieświadomość”. Chociaż jestem zawsze świadomy moich myśli, uczuć i pragnień, mogę absolutnie nie wiedzieć, skąd owe przeżycia we mnie się wzięły, tj. mogę nie wiedzieć na przykład, że dotarły do mnie z zewnątrz od jakiejś innej duszy. Świadomość przecież, wyjaśnia polski filozof, „wskazuje tylko na stan wewnętrzny duszy, nie zaś na to, co poza nią się dzieje”¹⁴. Lutosławski konkluduje:

W takich wypadkach zachodzi nieświadomość stosunku dusz, nie zaś treści życia psychicznego¹⁵.

Taka nieświadomość może dotyczyć nie tylko pochodzenia doznań, ale i obejmować mój własny wpływ na inne ciała lub dusze. W takich razach mówi się o nieświadomym działaniu duszy. Nieświadomość stosunku

¹³ W. Lutosławski, *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne*, Warszawa 1900, s. 113.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 114.

jaźni nie jest wszelako regułą we wzajemnych relacjach dusz – stanowi ich szczególnie przypadek i dotyczy również – jak zobaczymy – relacji dusza–ciało. Inny przypadek niewłaściwego zastosowania określenia „nieświadomy” ma miejsce, według Lutosławskiego, gdy ktoś twierdzi, że „nieświadomie znalazł rozwiązanie jakiegoś zadania”, tak naprawdę zaś, zupełnie „zapomniał o świadomej pracy myśli, która go do rozwiązania owego zadania doprowadziła”¹⁶. Brzmi to mocno enigmatycznie, bo jak można zapomnieć, że prowadziło się poważną pracę myśli, zmierzającą do rozwiązania problemu... Lutosławski nie proponuje tu żadnej odpowiedzi i wyjaśnienia (choć kwestię tę dosłownie powtarza w znacznie późniejszym *Zarysie metafizyki polskiej*). Będąc skazanym na domysły, mogę jedynie domniemywać, że może chodzić o zacieraanie się w pamięci dokładnej drogi wiodącej do rozwiązania.

Niemniej problem pamięci i zapominania ma znaczenie dla rozważań o nieświadomości, albowiem, zdaniem Lutosławskiego, tzw. nieświadome to przede wszystkim zapomniane, pamięć z kolei niezbędna jest dla konstytuowania się świadomości. Lutosławski mówi: myślenie bez pamiętania nie istnieje.

Był całkowicie pozbawiony pamięci nie mógłby ani myśleć, ani chcieć; nie byłby już bytem duchowym, i nie byłby nawet bytem świadomym, albowiem stany świadomości zestawione obok siebie, ale bez zachowania ciągłości, nie mogłyby ukonstytuować żadnego bytu, żadnego trwałego podmiotu¹⁷.

Rzeczy zapomniane nie odchodzą w jakieś miejsce zwane nieświadomością – tu autor *Zarysu metafizyki polskiej* ponownie zwraca uwagę na niefortunne użycie języka, sugerujące, że w życiu duchowym istnieją przestrzenie, wzorowane na rzeczywistości cielesnej. Co się zatem dzieje, gdy zapominamy? Lutosławski nie odpowiada na to pytanie ani jasno, ani wyczerpująco, ale trzeba sobie uświadomić, że współczesna psychologia i neurologia również mają problem z wytłumaczeniem fenomenu pamięci. Polski filozof wprowadza pojęcie psychemu i tak je wyjaśnia:

Jestem, odczuwam, spostrzegam, myślę, chcę i pozostaję w swej istocie i substancji tym samym, podczas gdy moje wrażenia, odczucia, spostrzeżenia, uczucia, myśli i akty woli – jednym słowem, wszystkie moje psychemy – poddane są zmianom, które wyznaczają etapy subiektywnego trwania i służą także do ukonstytuowania idealnej i obiektywnej formy ciągłego czasu, odmierzanego ruchem w przestrzeni¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 113.

¹⁷ W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 56.

¹⁸ Tamże, s. 74.

Świadomość (jaźń) jest zatem tym, co stałe, cechą zaś psychemów jest sukcesywne pojawianie się i znikanie w trwającej świadomości. Lutosławski, jak się wydaje, twierdzi, że psychemy są odpowiednim przetworzeniem odbieranych przez mózg zewnętrznych bodźców. Mózg nie myśli, i nie stanowi źródła uczuć ani woli. Nasz filozof porównuje go do biura, w którym załatwiane są interesy właściciela jakiegoś majątku. Ale to nie biuro jest właścicielem, choć to z niego wychodzą rozkazy dla całej administracji¹⁹. Mózg, wedle Lutosławskiego, jest jedynie „organem ruchów”, co oznacza, że przyjmuje wszelkie ruchy pochodzące z zewnątrz i przekształca je na „ruchy atomów mózgu”, „a dopiero te ruchy, a raczej ich ekwiwalenty duchowe u monad, stanowiących mózg, są przez duszę odczuwane jako wrażenia zmysłowe”²⁰. Jaźń nie jest mózgiem, jaźń, zgodnie z wielowiekową tradycją, uznana została za byt niematerialny, w pewnej mierze związany z ciałem. Zapominanie stanowi skutek obfitego napływu bodźców do mózgu i groźby nadmiernego zaabsorbowania świadomości zbyt licznymi danymi. O ile jednak świadomość dąży do zachowania własnej ciągłości, czyli zapamiętywania możliwie największej ilości psychemów, o tyle cielesnemu mózgowi przypisana zostaje funkcja zapominania:

Skoro przypisujemy mózgowi bycie źródłem naszych doznań zmysłowych, oczywiste jest, że mózg można by uważać za organ zapominania raczej, niż za instrument pamięci²¹.

Ta dość dziwna konkluzja tłumaczy się zapewne inspiracją platońską. To zdaniem Platona przecież, ciało dla duszy było więzieniem w podwójnym znaczeniu: ontologicznym i epistemologicznym. W pierwszym przypadku dusza traciła samoistność bytową, stając się pod pewnymi względami zależna od ciała. W drugim – oszołomiona zmysłowością i pogrążona w cielesnych ciemnościach, traciła jasność umysłu i zapominała nabytą w dotychczasowym życiu wiedzę.

2. TEORIA POLIPSYCHIZMU

Tłumaczenie to nie wyjaśnia wszakże, co się dzieje z treściami zapomnianymi. Lutosławski sądzi, że teoria tzw. polipsychizmu w miarę zadowalająco na to pytanie odpowiada i jednocześnie rozwiązuje zasadnicze aporie teorii nieświadomości. Polipsychizm, znany już w mo-

¹⁹ Zob. W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, s. 25.

²⁰ Tenże, *Z dziedziny myśli*, s. 337.

²¹ Tenże, *Volonté et liberté*, s. 57.

nadologicznych koncepcjach Giordana Bruno i Leibniza, pojawia się później w pewnym dziele Bolzana (*Athanasia*, 1825), pośród polskich mesjanistów, a także u francuskiego, mało znanego propagatora hipnozy i polizoizmu, Duranda de Grosa. Wedle głosicieli tej doktryny, człowiek jest duszą posługującą się, niczym narzędziem, ciałem, które z kolei jest „całym społeczeństwem istot do mnie podobnych, o różnych zakresach działania”²². Te istoty, czyli monady, zwane duszami lub świadomościami pomocniczymi, znajdują się na różnym stopniu rozwoju²³. „Być może są one w trakcie stawania się duszami ludzkimi”²⁴ – stwierdza polski filozof. Znaczna ilość dobrze rozwiniętych monad pomocniczych sprzyja lepszemu opanowaniu ciała, a tym samym doskonaleniu centralnej jaźni. I tu Lutostawski sądzi, że znalazł odpowiedź na pytanie o status stanów nieświadomych: „Wszystko to, co pospolicie uchodzi za nieświadomą duchową działalność, jest dziełem tych dusz pomocniczych”²⁵. Zdaniem Lutostawskiego, polipsychizm najlepiej tłumaczy paradoks zjawiska zwanego nieświadomością. Dzięki przyjęciu tej idei, nie ma potrzeby wyobrażać sobie rzeczy zgoła absurdalnej, czyli istnienia jakichś myśli poza naszą świadomością. Stany zwane błędnie nieświadomymi nie znajdują się zatem w świadomości centralnej jaźni, lecz również nie znajdują się poza jakąkolwiek świadomością; istnieją w jednej lub wielu pomocniczych świadomościach. W teorii polipsychizmu wzajemny związek duszy i ciała zmienia się w relację pomiędzy monadami duszy i monadami cielesnymi. Dualizm staje się pluralizmem spirytualistycznym, a wszystko, co wydawało się

²² Tenże, *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne*, s. 337.

²³ Autor monografii o genezie i historii nieświadomości, Bartłomiej Dobraczyński, tak charakteryzuje polipsychizm: „Zarówno sam termin, jak i teoria polipsychizmu zostały stworzone przez francuskiego magnetyzera z drugiej połowy XIX stulecia, podpisującego się jako Durand (de Gros). Filozoficznego poloru nadał teorii polipsychizmu, opierając się na monadologii Leibniza, Colsonet (1880). Zarówno Durand (de Gros), jak i Colsonet twierdzili, że każda z dających się wyodrębnić anatomicznie części organizmu posiada coś na kształt własnej psychiki z osobnym ‘ja’. Każda z tych ‘podjaźni’ jest zdolna zarówno do przyjmowania wrażeń, jak i do bardziej złożonych operacji organizowania własnej pamięci oraz skomplikowanych czynności intelektualnych. Suma tych niższych jaźni konstituuje nasze nieświadome życie psychiczne, a kontakt z nimi można nawiązać dzięki hipnozie. Wszystkie te niższe jaźnie podlegają czemuś, co można by nazwać ‘naczelnym *ego*’, które w tej koncepcji jest utożsamione z naszym powszednim stanem świadomości”. (B. Dobraczyński, *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 2001, s. 123.)

²⁴ W. Lutostawski, *Volonté et liberté*, s. 55.

²⁵ Tenże, *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne*, s. 337.

dotąd skutkiem działalności tajemniczej, zwierzęcej nieświadomości, od tej pory ma źródło w wielu świadomościach. Psychemy wędrują najprawdopodobniej po monadach tworzących ludzką duszę i ciało, pojawiają się i znikają, co świadomość centralnej jaźni rejestruje jako przypomnienie sobie i zapominanie lub też jako nieoczekiwane objawienie, epifanię czy nagle olśnienie. Być może tak należy tłumaczyć „mus psychiczny” i „automatyzm”, które popchnęły Lutosławskiego do podjęcia decyzji o ślubie. W życiu Lutosławskiego było kilka nieoczekiwanych dla niego samego wydarzeń, nazwanych przez Jana Skoczyńskiego „prywatnymi objawieniami”. Skoczyński wymienia dwie takie iluminacje. Pierwsza, „świecka” i kartezjańsko-platońska, „dzięki której Lutosławski odkrył duszę – podstawową substancję wszechświata”²⁶ miała miejsce w roku 1885, drugą, patronem której był Pascal, w pełni religijna, „uczyniła Lutosławskiego zdolnym do przyjęcia prawd wiary wyrażonych w dogmatach Kościoła”²⁷ i wydarzyła się w roku 1900. W obu przypadkach „objawienia” spadły na człowieka wcześniej mało zainteresowanego kwestiami duszy czy też zupełnie niezaangażowanego w sprawy wiary i Kościoła. Myślę, że do tego rodzaju zdarzeń można zaliczyć decyzję o małżeństwie, zwłaszcza, że robi to sam Lutosławski²⁸.

Jednak polipsychizm jako teoria wyjaśniająca lub lepiej – niwelująca zjawiska nieświadome – popada w podstawową trudność, która tkwi już w samej jej wieloświadomościowej zasadzie. Nie wiadomo mianowicie, jaki jest status wszystkich jaźni pomocniczych wobec jaźni głównej, a ich wszystkich – wobec całości, jaką jest konkretny człowiek. Inaczej mówiąc: czy jest jakieś centrum koordynujące działania osoby ludzkiej albo chociaż scalające poczynania poszczególnych monad? Pytanie to jest zasadne, zwłaszcza że swej kierowniczej funkcji został przez Lutosławskiego pozbawiony mózg, jako byt złożony, cielesny, a zatem niedoskonały. Lutosławski, co prawda, nalegał, by odróżniać jaźń od osobistości i sądził, że dystynkcja ta skutecznie porządkuje wieloświadomościowy bałagan. Trzeba koniecznie zdać sobie

²⁶ J. Skoczyński, *Prywatne objawienia Wincentego Lutosławskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, z. 2, s. 98.

²⁷ Tamże.

²⁸ „Raz tylko jeszcze w życiu w 14 lat później zdarzył mi się równie ważny czyn bezwiedny i niewytłumaczalny, gdy po dwudziestu latach niewiary w Kościół i jego obrządki, nagle bez żadnej zmiany przekonań, poszedł do spowiedzi. Potem zawsze od najwcześniejszych lat dzieciństwa kierowałem się rozumną wolą świadomą celów, rozważającą motywy i dobierającą środki”. W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, s. 146.

sprawę, dowodził filozof, że to, co się jawi zarówno w sferze psychicznej, jak i fizycznej, czyli osobistość, jest zgoła czymś odmiennym od jaźni:

Im jaśniej ktoś sobie uświadamia samego siebie, tym łatwiej odróżnia, co jest czynem jego własnej jaźni, od czynów tej osobistości, w której żywocie dana jaźń przyjmuje udział główny, lecz nie jedyny²⁹.

I stwierdzenie kluczowe:

[...] tylko to do jaźni należy, co leży w świadomości, a wszystko, czego jaźń świadomą nie jest, musi być dziełem innych jaźni, składających się na życie danej osobistości³⁰.

Wynika z tych słów, że istnieją sfery całkowicie poza kontrolą jaźni, monady wiecznej i centralnej dla życia człowieka. Można jednak zapytać, czy istnieje coś takiego jak świadomość osobistości, a jeśli tak, to co ją tworzy? Lutosławski przeczył, by jaźń składała się ze zmiennych psychemów; dlatego można sądzić, że to, co jawi się każdemu z nas na poziomie podstawowego doświadczenia wewnętrznego, będzie właśnie świadomością osobistości, budowaną nieustannie z potoku psychemów. Ale czy na świadomość tę składają się wszystkie jaźnie (główna i pomocnicze) i czy świadomość osobistości jest jakby świadomością zbiorczą? Prawdopodobnie treści świadomościowe jaźni jakoś uczestniczą w świadomości osobistości; wywody Lutosławskiego wskazują również na to, że świadomość jaźni pomocniczych jest osobistości znana w sposób niewyraźny i powierzchowny lub wręcz – nieznana jest w ogóle.

3. TELEPATIA I INNE ODDZIAŁYWANIA

Tak czy inaczej, wszystkie jaźnie pomocnicze tworzą sferę, której – w stosunku do jaźni głównej – trudno nie nazwać nieświadomością. Wniosek taki wydaje się w pełni uprawniony, bo skoro świadomość jaźni głównej pokrywa się w znacznej mierze ze świadomością osobistości, to i to, czego nie wie ona o życiu jaźni pomocniczych, tego nie wie osobistość, a niewiedza ta dotyczy przecież monad stanowiących część jej jestestwa. Dla Bartłomieja Dobroczyńskiego związek między

²⁹ W. Lutosławski, *Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna*, Kraków 1907, s. 55. Osobistością nazywał Lutosławski aktualne wcielenie jaźni, to co jawi się każdemu jako konkretny człowiek, w czasie i przestrzeni.

³⁰ Tamże, s. 55–56.

polipsychizmem a nieświadomością nie ulega wątpliwości. Autor ten, przedstawiając zasadnicze rysy polipsychizmu, pisze wprost:

Suma tych niższych jaźni konstituuje nasze nieświadome życie psychiczne, a kontakt z nim można nawiązać dzięki hipnozie³¹.

Lutosławskiego nie interesuje hipnoza, bo też znacznie mniej zajmuje go możliwość dotarcia do świadomości niższych, pomocniczych jaźni. Wydaje się, jakby kwestia ta była dla Lutosławskiego przesądzona i oczywista: wyższa jaźń nie poznaje w sposób wyraźny jaźni niższych („nie posiadamy środków dla zbadania życia tych pomocniczych monad”³²), co najwyżej może nad nimi bardziej lub mniej skutecznie panować. Interesuje natomiast polskiego myśliciela zagadnienie wzajemnej komunikacji wyższych jaźni, czyli telepatia. Wiele miejsca telepatycznym związkom dusz poświęcił Lutosławski zwłaszcza w *The World of Souls*, książce wydanej co prawda w 1924 roku, pisanej jednak (za wyjątkiem ostatniego rozdziału) ponad dwadzieścia lat wcześniej. Problem telepatii rozpatrywany jest tu bardzo szeroko, jako rodzaj międzyludzkiej komunikacji. Komunikacja, pisze Lutosławski, kojarzona jest przede wszystkim z językiem mówionym i pisanym, opartym na skonwencjonalizowanych znakach i polega na oddziaływaniu poprzez język jednej jaźni na drugą. Potrzeba wyrażanej w ten sposób komunikacji jest tak silna, że nastąpiło utożsamienie języka z myśleniem, podczas gdy słowa są tylko metodą wyrażenia myśli, konieczną do przekazania ich innej osobie, ale nie zawsze najpełniejszą. Niedoskonałość języka jako pośrednika wynika z prostego faktu, że jest on właśnie pośrednikiem. Czymś prostszym i łatwiejszym do pojęcia jest komunikacja bez żadnych mediów – bezpośrednie oddziaływanie jednej duszy na drugą³³. Istnienie telepatii nie ulega wątpliwości, uważa Lutosławski, a jednym spośród autorytetów tego dowodzących jest tak kompetentny psycholog jak William James. Wszystkim „racjonalistom” negujących realność tego fenomenu trzeba uświadomić, że ich błąd polega na bezkrytycznym zaufaniu zmysłom. Ponadto, umiejętności telepatyczne muszą być rozwijane poprzez naukę i ćwiczenia, podobnie zresztą jak każde inne. Lutosławski wprowadza dość szczególnie warunek udanego rozwoju telepatycznych ćwiczeń, prawdopodobnie inspirowany pragmatyzmem Jamesa:

³¹ B. Dobroczyński, dz. cyt., s. 123.

³² W. Lutosławski, *Logika...*, s. 62.

³³ Zob. W. Lutosławski, *The World of Souls*, London 1924, s. 79.

„Zatem, aby wypróbować telepatię, musisz najpierw wierzyć w jej istnienie, podobnie, by doświadczyć istnienia innych osób, zaczynasz od personifikowania wszystkiego poza sobą. Wiara w zdolność czy we władzę, którą pragniemy osiągnąć lub doświadczyć zawsze jest niezbędnym warunkiem jej zaistnienia³⁴.

Swego rodzaju zdolności telepatyczne posiadają również wybitni wodzowie i przywódcy, dysponują nimi wielcy odkrywcy i naukowcy. Potrafią nie tylko dobrze wykorzystywać przyrodzone im talenty przywódcze oraz wiedzę, ale również dysponują siłą pozwalającą bezsłownie oddziaływać na ludzkie umysły i emocje. Intuicja, zdolność sugestii, albo – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – charyzma, to wszystko różne wersje telepatycznych oddziaływań, do których zapewne zaliczyć można „prywatne objawienia” samego Lutosławskiego. Cechą większości relacji telepatycznych oddziaływań jest brak udziału w nich woli i świadomości – najczęściej ze strony odbiorcy, ale czasem i u podmiotu oddziałującego. Zjawisko telepatii może być przyczyną tak zwanego natchnienia. Wedle Lutosławskiego, „dusza natchniona znajduje się pod wpływem istoty doskonalszej, która nią kieruje”³⁵, i może chodzić tu o Boga, ale też o jakąkolwiek inną nadludzką lub ludzką jaźń. Znajdująca się pod wpływem wyższej jaźni natchniona dusza na ogół w niewielkim stopniu osobiście uczestniczy w dokonywanych dziełach: „Gdy w świadomości natchnionego nie ma śladu jakiegokolwiek własnego wysiłku lub rozumowania, staje się prawdopodobnym, że całe dzieło należy przypisać kierującej wyższej istocie”³⁶.

Telepatia, zdaniem Lutosławskiego, to metoda bezpośredniej komunikacji pomiędzy jaźniami. Jednak szczególna to komunikacja, bo jednostronna – stawiająca jedną z komunikujących się stron w sytuacji biernego, bezwolnego i nie w pełni świadomego odbiorcy. Ponadto, Lutosławski dopuszcza sytuacje, w których również dusza oddziałująca nie musi być w pełni świadoma ani mocy swojego wpływu na inne jaźnie, ani w ogóle wywierania jakiegokolwiek wpływu. Nic tedy dziwnego, że – podobnie jak w przypadku relacji międzyjaźniowych zachodzących w jednej osobistości – tak i w odniesieniu do komunikacji telepatycznych nietrudno tu o interpretacyjny wytrych, jakim jest kategoria nieświadomości. Jean Wahl w swojej książce o anglosaskiej

³⁴ Tamże, s. 81. Należy tu wyjaśnić, że Lutosławski uważał doświadczenie osoby za absolutnie pierwotne. W pierwszych, znanych religiach, siły przyrody lub cała natura są traktowane jako osoba, z czasem stają się wieloma bóstwami (zob. tamże, s. 78).

³⁵ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 107.

³⁶ Tamże, s. 108.

filozofii zwanej przez niego „pluralistyczną” poświęcił kilka stron Lutosławskiemu. Napisał m.in.:

I oto tutaj spirytualizm staje się spirytyzmem: istnieją tajemnicze sposoby komunikacji pomiędzy duszami; to, co nazywamy nieświadomością jest tajemniczym oddziaływaniem innych dusz na naszą własną³⁷.

Wiele wskazuje na to (była już o tym mowa), że kategoryczne zaprzeczenie Lutosławskiego jakoby miał coś wspólnego ze zwolennikami istnienia stanów nieświadomych, ma głównie językową podstawę, tj. niezgodę na nielogiczne przypisanie świadomej z natury istocie, czegoś, co by tej naturze zaprzeczało. Poza tym, jak sądzę, spirytualistę Lutosławskiego zniechęcało do teorii nieświadomości skojarzenie stanów nieświadomych z seksualizmem i zwierzęcością. Uczynienie z animalnych popędów zasadniczej siły sprawczej ludzkich działań niewątpliwie obrażało to, co Lutosławski rozumiał jako godność i przeznaczenie człowieka. Jednak zacytowane zdanie z książki Wahla pokazuje, że nieświadomość można rozumieć w sposób, który by nie wykluczał wzniosłych kwestii duchowych. Dobroczyński widzi korzenie idei nieświadomości już u Platona, Plotyna i św. Augustyna, a także pośród wielu średniowiecznych mistyków³⁸. W rozwiniętej postaci pojawia się ona u tak różnych myślicieli, jak: Leibniz, J. F. Herbart, Fichte, C. G. Carus, Schopenhauer, Nietzsche i E. von Hartmann. Istnieje więc wiele sposobów pojmowania nieświadomości i trudno jednoznacznie ją zdefiniować. Dobroczyński podaje trzy cechy, które można uznać za wspólne dla wszystkich istniejących teorii nieświadomości:

- po pierwsze, szeroko rozumiany mentalny (także: psychiczny, umysłowy, duchowy) lub bezpośrednio z nim powiązany (fizjologiczny, parapsychoiczny czy metafizyczny) charakter jej desygnatu,
- po drugie, całkowity lub częściowy brak daności tego desygnatu w ramach wewnętrznego doświadczenia,
- po trzecie, przekonanie, iż owa nieświadomość wpływa w mniejszym lub większym stopniu na równie szeroko rozumiane psychologiczne (bądź też organiczne, a nawet duchowe) funkcjonowanie człowieka³⁹.

Wymienione warunki spełniają polipsychizm i spirytualizm Lutosławskiego. To, co można by u niego uznać za nieświadome, czyli

³⁷ J. Wahl, *The Pluralist Philosophies of England and America*, English transl. by F. Rothwell, London 1925, s. 58.

³⁸ Zob. B. Dobroczyński, dz. cyt., s. 27–46.

³⁹ B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005, s. 31–32.

działalność jaźni pomocniczych w osobistości, a także telepatyczne oddziaływanie jaźni wyższych na niższe, wszystko to ma mentalny charakter, pozostaje poza wewnętrznym doświadczeniem i wpływa na różne sfery ludzkiej osoby. Jak jednak pogodzić twierdzenia tej teorii o uleganiu wpływom i bezwolnych działaniach jaźni z głoszonym już we wczesnych pracach indywidualizmem, personalizmem, kultem woli i wreszcie eleuteryzmem, czyli filozofią wolności? O woli Lutosławski pisał: „Wola nie istnieje ani w materii, ani w ideach; znajduje się tylko w autonomicznej jednostce, świadomej swojej autonomii i swoich związków z innymi różnymi od niej jednostkami”⁴⁰. I nazywał wolę „tym, co najwyraźniej konstytuuje charakter” jednostki⁴¹. Wartościująco przeciwstawiał indywidualistę wyznawcy uniwersalizmu. Ten pierwszy mówi: „Ja istnieję najbardziej realnie, a poza mną inne byty, takie jak ja sam”⁴². Uniwersalista z kolei twierdzi: „Tylko całość naprawdę istnieje, ja zaś jestem jedynie przejawem bytu”⁴³. Przeczy on istnieniu wolnej woli i czuje się nieustannie od czegoś zależny, czy to będzie Bóg, idea czy materia, społeczeństwo, czy państwo. „Idealną realizacją indywidualizmu” natomiast był według Lutosławskiego, ustrój I Rzeczypospolitej, wraz z zasadą jednomyślności (*liberum veto*), będącą wyrazem poszanowania wolności każdej jednostki i każdej mniejszości.

Nawet jeżeli polipsychizmu i spirytualizmu, wbrew powyższym ustaleniom, a zgodnie z intencjami Lutosławskiego, nie traktować jako jeszcze jednej z wielu teorii nieświadomości, to w dalszym ciągu pozostaje do wyjaśnienia sprzeczność pomiędzy, z jednej strony, skrajną wręcz apologią wolnej woli i jednostkowej autonomii, z drugiej zaś – postulatem istnienia w mojej osobistości niepojętych dla mnie monad oraz głoszeniem telepatii, uznawanej przez Lutosławskiego za wyższą formę komunikacji, faktycznie jednak uprzedmiotowiającej ludzką jednostkę. Lutosławski stara się oczywiście osłabić możliwość wyrowadzania takich wniosków. Zaznacza więc, że to, co zwane jest nie-

⁴⁰ W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 11.

⁴¹ Tamże. W *Logice* zaś precyzował fundamentalne cechy jaźni: „wolność czyli wszechmoc [...]; nieśmiertelność [...] i miłość czyli słoneczność. [...] Jaźń, jako pierwsza przyczyna, jako jedna z twórczych mocy świata, jest wolną, a nawet wszechmocną w swym wiekuistym istnieniu, bo wszystko może, co zechce, jeśli w woli wytrwa i wspomóże się wolą wyższą, zawsze obficie spływającą jako łaska Boża” (*Logika ogólna*, s. 86).

⁴² W. Lutosławski, *In Search of True Beings*, „The Monist” 1896, nr 3, s. 351.

⁴³ Tamże.

świadomym, czyli w nomenklaturze polipsychizmu – jaźnie pomocnicze, ma jedynie zdolności odbiorcze (jest pasywne)⁴⁴. Twierdzeniu temu na pozór przeczy opisana przez Lutosławskiego sytuacja, w której to ciało właśnie może niejako na duszę wpływać, a mianowicie przy spowodowanym chorobą zwiększeniem intensywności doznań zmysłowych, prowadzącym nawet do zawieszenia psychicznych (a zatem pochodzących od duszy) działań. W rzeczywistości jednak, jak precyzuje Lutosławski, chociaż „osłabienie ciała utrudnia nam czynności umysłowe, to nie dlatego, że ciało jest do tych czynności potrzebne, tylko dlatego, że dusza, zajęta jednostronnymi wrażeniami przez ciało dostarczanymi, sama zawiesza swe własne niezależne od ciała czynności”⁴⁵. Niestety, z wypowiedzi tej wynika, być może trochę wbrew intencjom Lutosławskiego, że co prawda to dusza podejmuje decyzję o „zawieszeniu” swych działań, ale robi to pod przemożnym wpływem ciała... Wedle wyrażonego wprost przez polskiego filozofa poglądu, ciało w znacznym stopniu ogranicza możliwości duszy i dostarcza mu nieustannych cierpień. Z drugiej strony, dusza ma ograniczony wpływ na działania ciała, zwłaszcza na te związane z fizjologicznymi procesami. Jako remedium na to wyraźne osłabienie pozycji woli, Lutosławski konstruuje w swej filozofii istotny motyw, nazwany przez Bogumiłę Truchlińską „elitaryzmem kulturowym”. Zanim jednak kwestia ta zostanie dokładniej omówiona, trzeba jeszcze przyjrzeć się, w jaki sposób Lutosławski usiłuje wyeliminować deterministyczne, a więc niezgodne z własnymi założeniami, konsekwencje telepatycznej komunikacji. Oto najwyższa i najdoskonalsza monada, jaką jest Bóg nie może posiadać absolutnej wszechmocy, kłóciłoby się to bowiem z istnieniem w świecie niedoskonałości. Przyjęcie takiego rozwiązania, nazwijmy je „aporią boskiej wszechmocy”, nie wymaga ciągłego powoływania się na „niewytłumaczalne wyroki” i pozwala na korzystanie z własnego rozumu przy objaśnianiu doświadczanego świata⁴⁶. Nie ma więc mowy o całkowitej zależności ludzkiej duszy od Boga: „Może On oddziaływać na miliony swoich sług, czasem i na mnie samego, ale wiem, że nie zawsze na mnie działa, mogę oprzeć się Jego działaniom, jeśli tego pragnę”⁴⁷.

⁴⁴ Zob. W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 59.

⁴⁵ Tenże, *Z dziedziny myśli*, s. 120.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 118.

⁴⁷ W. Lutosławski, *In Search of True Beings*, s. 355.

4. ELITARYZM – TAK ZWANA NIEŚWIADOMOŚĆ JAKO SKUTEK NATURALNEJ HIERARCHII

Brak boskiej wszechmocy pozwala zatem na dokonanie przeze mnie aktu wolnej woli. Mogę oprzeć się żądaniom Istoty Najwyższej, ale również mogę zapanować nad innymi, niższymi od siebie jaźniami pomocniczymi. Lutosławski pisze:

Jeśli wyobrazimy sobie żyjące i świadome byty, które kierują wszystkimi naszymi organicznymi czynnościami, i które, ponadto, uzdolnione są względem nas do posłuszeństwa, już przez to samo nasza wola zostanie poszerzona i wzbogacona⁴⁸.

W tym ujęciu, koncepcja polipsychizmu nie tylko więc nie ogranicza woli, lecz wręcz daje jej szansę na nieograniczony niemal rozwój. Chodzi tu przecież nie o panowanie nad całkowicie bierną materią, ale nad tworzącymi ciało, świadomymi, obdarzonymi własną wolą, żywymi monadami, zdolnymi do zakłócenia normalnej pracy jaźni głównej. Owładnięcie ciałem przez duszę może nawet objąć całkowicie mimowolne czynności fizjologiczne, jak oddychanie, praca serca itp., czego żywym dowodem są znakomicie wyćwiczeni hinduscy jogini. Zachodzi tu analogiczna prawidłowość jak przy oddziaływaniu telepatycznym: spotęgowana wola wyższej jaźni może zapanować nad jedną lub wieloma jaźniami niższymi. Jak pisze Bogumiła Truchlińska, wszelkie różnice pomiędzy ludźmi, zarówno na poziomie intelektualnym, moralnym, jak i twórczym, związane są w filozofii Lutosławskiego ze stopniem doskonałości monad, który z kolei buduje ich hierarchię. Ale stopień doskonałości, czyli miejsce w monadycznej hierarchii nie jest czymś gotowym i zastanym:

Doskonałość to nie tylko uposażenie, wrodzone talenty, ale i «najwyższa czynność», a więc pewien ideał i cel, wyzwalające aktywizm⁴⁹.

Obowiązkiem dusz wyższych jest nieustanne dążenie do osiągnięcia jak najwyższej doskonałości poprzez pracę nad sobą⁵⁰ i utworzenie elity kulturalnej i politycznej narodu i ludzkości. Panowanie elity nad

⁴⁸ W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 59.

⁴⁹ B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918–1939*, Lublin 1998, s. 135.

⁵⁰ W *Logice* czytamy: „Każdy z nas może w każdej chwili życia przygotowywać chwile takie rozkwitu istnienia przez ustawiczne ćwiczenia jaźni w opanowaniu stopniowym osobistości” (*Logika*, s. 90).

niższymi duszami ma być wyzbyte przemocy i zachowywać indywidualną wolność każdej z nich. W swym projekcie doskonałego państwa, Lutosławski klasyfikuje ludzi według przyjętej przez siebie hierarchii, rozdziela prawa i obowiązki, co – jak słusznie zauważa Truchlińska – stanowi „w pewnym sensie zaprzeczenie filozofii wolności”⁵¹. Wydaje się wszakże, iż Lutosławski, pozostając tu pod silnym wpływem Platonskiej koncepcji duszy i państwa, sprzeczności w swych poglądach nie mógł dostrzec. Jego zdaniem bowiem, im bliżej Boga i jego woli poczyniała znajdować się wybitna dusza lub inaczej – im bardziej odchodziła od „hamujących ją mechanicznych konieczności i przymusów”, tym bardziej czuła się w swej działalności wolna, tworząc „coraz to bujniejsze bogactwo form wszelkich, harmonijnie swą różnorodnością wyrażających wszechmiłość, wszechmoc i wszechmądrość Ducha Świętego”⁵². Podobny miał sąd o wpływie ludzkiej duszy wyższej na duszę niższą:

Kto chce jaźń swą rozwinąć i uświadomić sobie, powinien starać się o ten rozwój życia wewnętrznego. Ta ruchliwość wewnętrzna jaźni rozwija się tym korzystniej, im więcej dana jaźń ma stosunków z jaźniami wyższymi⁵³.

W hierarchii nie ma więc niczego, co by uwłaczało wolności, zdaje się mówić Lutosławski. Wyższe monady, z racji swej duchowej dojrzałości, w naturalny sposób wywierają kształcący wpływ na niższe, te zaś, jako słabsze duchowo, poddają się mu, czasem świadomie, czasem nieświadomie. Jednak wydaje się, że – zgodnie z przedstawionym wyżej rozumowaniem Lutosławskiego – nawet nieświadoma percepcja nie powinna być uznana za jakąkolwiek formę zniewolenia, bo tak naprawdę poszerza ulegającej wpływowi monadzie zakres jej wolności. Jak już powiedziano, sytuacja ta wpływa również korzystnie na duszę wyższą, umacnia bowiem jej wolę. Dodatkowo trzeba wyjaśnić, że opisywane procesy stanowią dla Lutosławskiego jedynie wyboistą drogę do prawdziwej utopii wolności – Królestwa Bożego na Ziemi.

⁵¹ Tamże, s. 138.

⁵² W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 231–232. Można tu przy okazji zauważyć, że w zdaniu tym Lutosławski zaprzecza wcześniejszemu pogładowi o braku wszechmocy Boga. Wydaje się, że w późniejszym okresie życia polski filozof coraz bardziej skłaniał się do poglądu o wszechmocy Boga. Świadczy o tym bardzo mocno trzecia część *Metafizyki*, pisana po II wojnie światowej, pt. *Odkrycie Boga*, gdzie wśród wielu zdań dotyczących omawianej kwestii, znajdujemy takie stwierdzenie: „stworzenie człowieka i świata poza czasem nie uwłacza wszechmocy Bożej, a nawet ją wyolbrzymia”. Zob. W. Lutosławski, *Metafizyka*, opr. T. Mróz, Drozdowo 2004. s. 233.

⁵³ W. Lutosławski, *Logika*, s. 92.

Ale nie tylko hierarchiczne stosunki między jaźniami mają wytłumaczyć to, czego Lutosławski nie chce nazwać nieświadomością. Niektóre aspekty funkcjonowania woli – zwłaszcza u doskonalszych jaźni – dotyczą również tego zagadnienia. Widać to wyraźnie w wywodzie, w którym Lutosławski, stosunkowo systematycznie, objaśnia swoje rozumienie wolności. Polski filozof polemizuje przede wszystkim z Kantem, choć nazwisko to w tekście nie pada. Charakteryzując tzw. wolność mędrca Lutosławski pisze:

Działając zawsze jednak zgodnie z sumieniem, nie potrzebuje on nigdy żałować tego, co uczyni, ani wahać się co do tego, co ma uczynić: drogę ma zawsze jasno wskazaną przez obowiązek i rozum. Taki człowiek zawsze czuje się wolnym, w porównaniu z tymi, którzy zawsze ulegają zewnętrznym wpływom lub własnym przemijającym żądom⁵⁴.

Jednakże ową wolność mędrca można uczynić ogniwem w długim łańcuchu przyczyn i skutków, można ją potraktować jako efekt wielu zróżnicowanych oddziaływań, okoliczności, dziedzicznych wpływów, co inaczej mówiąc, oznaczałoby uznanie wolności za szczególny rodzaj determinacji. W związku z tym, Lutosławski proponuje zamiast koncepcji wolności od czegoś – korzystam tu oczywiście z określenia Isaiaha Berlina, a nie polskiego filozofa – przyjąć jako bardziej właściwe, pojęcie wolności do czegoś, a to prawdopodobnie dlatego, że tak pojmowana wolność w większym stopniu odnosi się do podmiotowej aktywności. Lutosławski mówi zatem o wolności wyboru i wolności twórczej. Wolność wyboru, powiada autor *The World of Souls*, to właściwie to samo, co istnienie jaźni. Wybór może być dwojakiego rodzaju. Przede wszystkim, wpływa zwykle z doświadczeń i dążeń jaźni, czyli z jej charakteru. Ale charakter może ulec zmianie, bo – twierdzi Lutosławski – jaźń się rozwija. Dzieje się to za sprawą drugiego rodzaju wyboru, który szczególnie interesuje Lutosławskiego: wyboru, dającego nowy początek, stwarzającego coś, czego jeszcze nie było i niezależnego od tego, co już było, wyboru, można by rzec, zawieszonoego w zupełnej pustce, nieobliczalnego i nakierowanego wyłącznie na przyszłość, wyboru dającego nieograniczoną możliwość czynu. Ta wolność, jak się wyraża w *Logice* Lutosławski – „straszna wolność”⁵⁵, wywodząca się z wolności podarowanej ludziom przez Boga chrześcijaństwa, otwiera przed jaźnią oszałamiające „tajemnice wszechbytu”, znacznie przekraczające nasze możliwości intelektualne i emocjonalne, i prowa-

⁵⁴ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 223.

⁵⁵ W. Lutosławski, *Logika*, s. 18.

dzi „wierzące” jaźnie do „bezmiarów wszechmocy słonecznej”⁵⁶, czyli jakiejś wielkiej, pełnej miłości wspólnoty wszystkich jaźni... Skąd jednak bierze się ów nagły i nieobliczalny wybór? Oto źródłem takich nieoczekiwanych zwrotów jest „siła i wolność woli”, która „polega nie tylko na tym, że z kilku możliwości wybieramy jedną, lecz także na tym, że możemy wstrzymać skutki pewnych działań, zawiesić sąd lub oprzeć się w pewnej mierze ruchom fizycznym”⁵⁷. W nieco inny sposób nasz filozof objaśnia to zjawisko w *Volonté et liberté*. Życie duszy ludzkiej nie ogranicza się do naturalnego biegu psychemów, twierdzi Lutosławski. Wola jest władna całkowicie odmienić spodziewany kierunek ich przepływu, zwalniać, wstrzymywać lub przyspieszać⁵⁸. To „wstrzymywanie” i „zawieszanie” wygląda niemal jak „sprawianie czegoś niebyłym” u Kierkegaarda i Szestowa. Ale zawiesić prawa logiki i fizyki, anulować, to co się już wydarzyło – wszystko to leży w gestii Boga, który może – jak sądził Szestow – uczynić *wszystko*, odpowiadając na absurdalną wiarę człowieka. Wiara Lutosławskiego jest wiarą w możliwości własnej woli, nieznane i niespodziewane dla samej jaźni, a zatem stojące poza jej naturą i... świadomością. Trzeba tu wszakże dopowiedzieć, że istnieje jeszcze wola działająca w znacznie bardziej ekstremalny i szalony sposób, a jest to wola twórcza realizująca wolność twórczą. Polega ona na przekraczaniu nie tylko własnych autodeterminant, ale i przyzwyczajęń charakterystycznych dla ogółu świadomych jaźni. Wolność twórcza odsłania możliwości przedtem nieznane, dotyczy dziedziny sztuki i myśli i stanowi rzadkie i wyjątkowe zjawisko. Wydaje się, że Lutosławski starał się zmarginalizować „nieświadome” poczynania woli, ograniczając je tylko do ludzi wybranych, genialnych, czyli niezwykłych.

Tak oto elitaryzm broni polipsychizmu i spirytualizmu Lutosławskiego przed zarzutami niespójności i zaprzeczaniu *de facto* własnym podstawom. Jeśli nie jest to szczególnie skuteczna obrona (bo przecież wolność zostaje pogwałcona, czego nie zmienią żadne wyższe racje i cele), to dlatego, że prawdopodobnie nie sposób na gruncie woluntarystycznego indywidualizmu pogodzić ze sobą każdej odrębnej, jednostkowej wolności, czego klasycznym przykładem może być przypadek monadologii Leibniza, podpierającego się godzącą indywidualne sprzeczności, ale też mającą cechy zewnętrznego determinizmu, harmo-

⁵⁶ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy*, s. 229.

⁵⁷ Tamże, s. 228.

⁵⁸ Zob. W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 118.

nią przedustanowioną. Nieświadome, niczym zły duch, prześladuje eleuteryzm, upodabniając się nawet do krytykowanej przecież przez Lutosławskiego Schopenhauerowskiej woli, ślepej i animalnej, u polskiego filozofa ubranej w piękne i wzniosłe szaty platońskich uniesień.

5. PALINGENEZA – TOŻSAMOŚĆ I PONOWNIE PAMIĘĆ

Jednakże nie tylko tak nielubiana przez Lutosławskiego nieświadomość i w pełni akceptowana telepatia stanowiły wewnętrzne zagrożenie dla spójności myśli twórcy eleuteryzmu. Palingeneza była kolejnym spośród Lutosławskiego nieortodoksyjnych pomysłów, tym razem zdecydowanie najbardziej przez niego faworyzowanym i szczegółowo opisanym. Pisał:

Palingenezą nazywamy periodyczny powrót na ziemię tych samych duchów w ludzkiej postaci, co się wyraża w teoretycznym przeświadczeniu o preegzystencji jaźni i w praktycznym postanowieniu własnego powrotu, czyli reinkarnacji⁵⁹.

Próbując znaleźć potwierdzenie dla słuszności palingenezy, Lutosławski odwoływał się do autorytetów wielkich aryjskich cywilizacji Indii i Grecji, gdzie w pierwszej, nawet zwalczający się bramini i buddyści zgadzali się co do prawdziwości palingenezy, a w drugiej – wielcy mędrcy od Orfeusza i Pitagorasa, przez Platona, Plotyna do Damaskiosa – wszyscy byli zadziwiająco jednomyślni – palingeneza istnieje... Lutosławski z upodobaniem przedstawia całą galerię późniejszych myślicieli, którzy, jego zdaniem, byli wyznawcami tego poglądu, łącznie z polskimi romantykami i mesjanistami. Tłumaczy też (a robi to kilkakrotnie i w wielu miejscach swoich dzieł), że palingeneza jest całkowicie zgodna z dogmatami chrześcijańskimi, i że nigdy nie została przez Kościół potępiona. Przytacza rozmaite relacje osób, które „przypominają” sobie niewidziane w tym życiu miejsca (choć lojalnie zastrzega, że niektóre z tych relacji mogą być fałszywe, bo wywołane na skutek czyjeś nadmiernej fantazji lub „sugestii magnetyzera”), opowiada o reminiscencyjnych snach, a wszystko to po to, by dowieść prawdziwości swej hipotezy. Jednym z argumentów ma być przekonanie o istnieniu analogii ewolucji ducha do ewolucji gatunków zwierzęcych i roślinnych, co „ukazuje nam potrzebę wielu żywotów ziemskich dla każdego indywidualnego ducha i przygotowanie stopniowe w takim szeregu

⁵⁹ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy*, s. 233.

żywołów tego, co się w obecnym żywocie pojawia jako szczyt ludzkiej duchowej doskonałości”⁶⁰. Z typową dla siebie silną wiarą Lutosławski wyjaśnia, że założenie o zachodzeniu tego rodzaju ewolucji lepiej pasuje do metody twórczej Boga, w której bardziej ceni się świadome wysiłki i powolne budowanie niż nagłe, niespodziewane dokonania. Jeżeli jednak u kogoś, u jakiejś osobistości, pojawią się, niepoprzedzone żmudnymi ćwiczeniami umiejętności, niewątpliwie będzie to dowodziło, że w poprzednich żywotach człowiek ten umiejętności te posiadał. Popper powiedziałaby zapewne, że jest to, podobna do psychoanalizy, niefalsyfikowalna, a więc nienaukowa teoria, tutaj jeszcze z typową dla Lutosławskiego przewagą perswazji nad dowodzeniem... Palingeneza, w rozumieniu Lutosławskiego, zdejmuje z Boga odpowiedzialność za ludzkie postępowanie, zarówno dobre, jak i złe, dobrze za to tłumaczy panujące pośród ludzi nierówności w zdolnościach, moralności, a nawet upośledzenia, którą są karą za grzechy popełnione w poprzednich wcieleniach. „Po cóż szukać czyścica gdzieś w nieznanym nam świecie – pyta Lutosławski – gdy dla bystrych oczu życie doczesne jest oczywistym czyścicem dla wszystkich, co jeszcze Świętymi nie są?”⁶¹. Palingeneza, jak sądzi polski filozof, jest sprawiedliwa: nie tylko obarcza pokutą jaźń za jej przeszłe winy, ale daje szansę na poprawienie się w kolejnych, przyszłych żywotach, tak by własną pracą i wysiłkiem „osiągnęła stan, do którego była przez Boga powołana”⁶².

W indywidualistyczno-woluntarystycznej filozofii Lutosławskiego palingeneza wydaje się jednak rodzić podobne problemy jak nieświadomość. Przypomnijmy przytoczoną na wstępie wypowiedź Lutosławskiego z *Jednego łatwego żywota*, w której o decyzji pierwszego małżeństwa autor pisze, że została podjęta bez udziału jego woli, bezwiednie, oraz że jej źródła należy szukać w przeszłych żywotach. Trzeba tu zadać kilka oczywistych pytań: czy można odpowiadać za grzechy i świadomie oraz skutecznie za nie pokutować, jeśli się ich nie pamięta? czy ślady zasług i występków pochodzących z poprzednich, obcych wcieleń nie rozbijają integralności i poczucia tożsamości tego, co nazwał Lutosławski osobistością? i wreszcie – jak się ma bezwiedne i bezwolne decydowanie do maksymalizowania woli i wzmacniania jaźni? W ramach etyki helleńsko-chrześcijańskiej, z którą przecież utoż-

⁶⁰ Tamże, s. 260.

⁶¹ Tamże, s. 266.

⁶² Tamże.

samał się Lutosławski, nie sposób na pierwsze pytanie odpowiedzieć twierdząco. Pytanie drugie, przy negatywnej odpowiedzi na pytanie pierwsze, ma w gruncie rzeczy, tylko retoryczny sens. Jak bowiem konstruować tożsamość osobistości, gdy nic się nie wie o źródle własnych zachowań, zdolności i nawet niektórych myśli? Lutosławski mógłby na to odpowiedzieć, że tożsamość osobistości jest jedynie czymś wtórnym i przejściowym, podczas gdy znacznie istotniejsza dla dziejów świata będzie tożsamość jaźni. Tożsamość ta nie wynika bynajmniej z treści świadomości. Treścią świadomości są przecież zmienne psychemy. I dlatego „moja tożsamość jest przedmiotem świadomości i pamięci, lecz nie zależy ani od świadomości, ani od pamięci, ani od myśli mojej lub woli”⁶³. Innymi słowy, mogę zdać sobie sprawę z bycia sobą, mogę łączyć fakty z różnych okresów mojej przeszłości i na ich podstawie konstruować sobie własną biografię, ale w żadnym razie akty te nie konstytuują mego intuicyjnie wyczuwanego bycia tym a nie innym, które jest absolutnie pierwotne i nie daje się skonceptualizować. Krótko mówiąc, tożsamość jaźni jest obiektywna, ponadczasowa i ponadprzestrzenna. Ale pytanie o relację pomiędzy tożsamością osobistości i tożsamością jaźni przypomina inne, pokrewne pytanie, na które Lutosławski również nie odpowiada: jak się ma świadomość osobistości do świadomości jaźni?

Aby zneutralizować wątpliwości związane z zachowaniem tożsamości (osobistości i jaźni), w książce *Z dziedziny myśli* (1900) Lutosławski dowodzi, że nie pamiętamy wydarzeń z okresu, gdy prowadziliśmy bezcielesny żywot, gdyż zapewne nic godnego uwagi się nam nie przytrafiło (!), tak jak nie pamiętamy zdarzeń z okresu wczesnego dzieciństwa. Wreszcie Lutosławski konstatuje, że „pamięć nie jest niezbędnym warunkiem świadomości”⁶⁴, co jak wiemy całkowicie przeczy cytowanemu wyżej stwierdzeniu z późniejszego o 12 lat dzieła *Volonté et liberté*, gdzie polski myśliciel krytykował niedorzeczność idei nieświadomości, zwłaszcza gdy uzna się nieświadomość za rodzaj zapominania. Jednak w *Logice* znajdujemy dość niezwykły wywód o pamięci, który dość mocno komplikuje sensy dotychczasowych ustaleń. Pamięć zostaje tu nazwana „wyjątkowym stanem” polegającym na „wycofaniu się z terażniejszości w przeszłość”⁶⁵. Pamięć zależy od emocji – gdy bywają silne, wtedy nagle przypominamy sobie więcej, „gdy ból lub

⁶³ W. Lutosławski, *Logika*, s. 107.

⁶⁴ Tenże, *Z dziedziny myśli*, s. 125.

⁶⁵ Tenże, *Logika*, s. 85.

rozkosz najsilniej jaźń pochłaniają, pamięć zanika”⁶⁶. Stąd Lutosławski pyta: czy pamięć jako własność szczątkowa stopniowo zaniknie, czy też raczej rozwinie się tak, by móc w jednej chwili zawrzeć cały wieczny żywot jaźni? A może jedno z drugim zostanie pogodzone w nagłym wyjściu z czasu i przestrzeni, jak podczas mistycznego zapamiętania się?

Pamięć i bezpamiętny zachwyt – to są kolejne fazy jaźni; tak jak w zewnętrznej budowie ciała serce kolejno się kurczy i znów rośnie, chłonąc w siebie krew uprzednio wysłaną – tak jaźń kolejno się skupia, wspominając przeszłość i nową terażniejszość stwarza w doskonałym zachwycie⁶⁷.

Słowa te sugerują, że świadomość jaźni (choć nie jej tożsamość, która jest absolutnie pierwotna i nie podlegająca zmianom) tworzy się pomiędzy odwiecznym rytmem przypominania sobie przeszłości i zapomniania jej w momentach zachłyśnięcia się terażniejszością. Z kolei w wydanej w 1925 roku *Nieśmiertelności duszy* znajdujemy wyjaśnienie, że zapominanie przeszłych żywotów należy tłumaczyć brakiem należytej wyćwiczonej pamięci u niedojrzałych duchów, a także Bożym planem „gdyż pamięć przeszłości utrudniałaby pokonywanie trudności obecnych”⁶⁸. Całość tej argumentacji nie jest właściwie argumentacją, lecz raczej zbiorem prawd podanych do wierzenia i to podanych w dość bezładny sposób. Wygląda to tak, jakby polski filozof był do tego stopnia absolutnie przekonany o słuszności bronionego poglądu, i do tego stopnia wierzył głęboko w wymienione przez siebie autorytety (Grecy, Hindusi, polscy mesjaniści i wielu innych), że całkowicie zaniedbał przekonywanie nieprzekonanych, ufając prawdopodobnie, że głosi prawdy, które bez trudu przyjmą jako swoje „wyższe jaźnie”, „niższe” zaś i tak czeka długotrwała ewolucja⁶⁹. Trzeba tu jednak

⁶⁶ Tamże, s. 85.

⁶⁷ Tamże, s. 86. Na uwagę zasługuje tu próba przywrócenia przez Lutosławskiego pamięci jako jednej z władz umysłu. Hannah Arendt pisze o roli, jaką odegrali w zapomnianiu o pamięci św. Tomasz i Duns Szkot: „zagubili oni jedną z trzech władz umysłu wymienionych przez Augustyna. Spośród wymienianych przez niego pamięci, intelektu i woli zniknęła pamięć, szczególnie związana z rzymską kulturą zdolność, która wiąże człowieka z przeszłością. Strata ta okazała się bezpowrotna; już nigdy w naszej tradycji filozoficznej pamięć nie osiągnęła rangi intelektu i woli”. Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 170.

⁶⁸ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 288.

⁶⁹ Na tę, nazwijmy ją „wieszczą”, cechę filozoficznego pisarstwa Lutosławskiego zwracał też uwagę jego przyjaciel William James, który pod wieloma względami doceniał twórczość Polaka, jednak jego wydanej w 1899 roku książce *Seelenmacht*.

dodać, iż Lutosławski zdawał sobie sprawę, że zajmuje się kwestiami, w których dowód ma nikłą wartość. Komentując pogląd Leibniza o istnieniu monad, stwierdzał: „Wniosek ten nie da się udowodnić – jest on tylko hipotezą metafizyczną, z której wypływa objaśnienie świata”⁷⁰; o „hipotezie” eleuteryzmu zaś twierdził, iż zrodziła się ona w wyniku intuicji i introspekcji i zweryfikowana być może jedynie poprzez zastosowanie jej w całym życiu jak największej ilości osób⁷¹.

Jeśli chodzi o pytanie trzecie (przypomnę: jak się ma bezwiedne i bezwolne decydowanie do maksymalizowania woli i wzmacniania jaźni?), mógłby na nie odpowiedzieć sam Lutosławski i niemal tymi samymi słowami, którymi konstatował sprzeczność, jaka ma miejsce u Schopenhauera pomiędzy wolą a nieświadomością. Tutaj niewątpliwie, domniemane praktyczne skutki palingenezy podobne są skutków działania nieświadomości.

6. OD ROZDARCIA DO UTOPII JEDNOŚCI

Do podsumowania tych rozważań, niech poprowadzą uwagi Wita Jaworskiego o historiozoficznym znaczeniu palingenezy:

Koncepcja palingenezy nie zakładała zatem dualizmu świata – absolutnego, wiecznego i świata zmiennego, względnego, historycznego. Względne cechy i działania jednostki były bowiem uwarunkowane przez „absolutną”, nieśmiertelną jaźń. [...] Palin-

Abriss einerzeitgemassen Weltanschauung poświęcił kilka krytycznych uwag. Pisze o tym Piotr Gutowski: „James przewiduje, że dla profesorów filozofii książka ta będzie z pewnością zbyt naiwna, bo pozbawiona technicznego żargonu. Zaznacza, że w swoich własnych pracach także stara się unikać profesjonalnego języka, ale nawet jemu tezy w niej zawarte wydają się słabo uzasadnione. Dodaje jednak życzliwie, że do tego rodzaju książki nie można stosować zwykłych reguł krytyki: «Niezależnie od uchybień ma ona swoją wartość; jest to bardziej Ewangelia, Akt, niż książka, a takie akty zawsze znajdują drogę do tych, których dotyczą». [...] Jamesa niepokoiło m.in. to, że Lutosławski nie przywiązywał wagi do uzasadnienia głoszonych tez. Spirytualistycznego pluralizmu nie można było bowiem po prostu ogłosić w czasie, gdy triumfy świecił z jednej strony idealistyczny monizm, a z drugiej ewolucyjny materializm”. (P. Gutowski, *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, ss. 139, 140; autor cytuje fragment listu Jamesa do Lutosławskiego wg: *The Correspondence of William James*, ed. I. K. Skrupskelis, E. M. Berkeley, Charlottesville and London 1992–2004: University Press of Virginia, vol. 8, s. 538).

⁷⁰ W. Lutosławski, *Logika*, s. 20.

⁷¹ Zob. W. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 127.

geneza w tym znaczeniu była negacją ortodoksyjnej eschatologii, „umieszczającej” to, co wieczne poza czasem historycznym, poza doczesnością⁷².

Lutosławski rzeczywiście, nie tylko w swojej filozofii, ale i w życiu dążył do zatarcia granic między tym, co absolutne i tym, co względne, ale w taki sposób, by to, co względne stopniowo wyzbyło się swojej przypadkowości, jednocząc się Absolutem. Tego rodzaju historiozofia czyniła go spadkobiercą millenarystów i mesjanistów (nie tylko polskich), a także tych wszystkich, którzy uznawali naszą doczesną egzystencję za karę lub tymczasowe zbłądzenie, i którzy uważając się za obdarzoną tajemną wiedzą elitę ludzkości, podejmowali niewdzięczny trud przemiany krnąbrnych, nieświadomych niczego grzeszników w chodzące po ziemi anioły. Eric Voegelin nazywał tych „natchnionych proroków” nowożytnymi gnostykami i widział w ich szeregu tak różnych ideologów, jak wszelkiego rodzaju socjalistów i komunistów, narodowych socjalistów, a nawet liberałów. Najbardziej prawdopodobnym źródłem tej terestrializacji chrześcijańskiego eschatonu jest filozofia Kanta z jej radykalnym oddzieleniem bytu i powinności. Rozdzielenie to dotyka również ludzkie istnienie. Jak to ujmuje Isaiah Berlin: „Wolna jednostka Kanta jest istotą transcendentalną, poza dziedziną przyczynowości przyrodniczej”⁷³. Jaźń empiryczna ostro zostaje odróżniona od jaźni transcendentalnej. To do tej ostatniej należy przywilej moralnego prawodawstwa, to ona dyscyplinuje jednostkę nakładając na nią samograniczenia i obowiązki. Kantowskie rozdwojenie, przejęte i na różne sposoby modyfikowane przez Fichtego, Hegla, Marksa i romantyków (a także pragmatystów, Nietzschego, Bergsona i wielu innych) doprowadziło, jak dowodzi Berlin do rezultatów, które niewątpliwie przerażyłyby Kanta. Zaczęto oto głosić, że tylko ci, którzy w pełni pojęli, co to znaczy być wolnym, to jest ci – nazwijmy ich gnostycką elitą – którzy potrafili dotrzeć do nie skażonej jaźni są w stanie ujawnić prawdziwe przyczyny ludzkiego zniewolenia, zła i powszechnej deprawacji. Skrajnym efektem takich deklaracji było powstawanie parareligijnych sekciarskich organizacji, ekstremalnych, nierzadko terrorystycznych partii politycznych, krwawe rewolucje i wyniszczające wojny. Oczywiście, absurdem byłoby insynuowanie Lutosławskiemu niszczyielskich zamiarów. Przeciwnie – jego cele były niezwykle chwalebne. Przezna-

⁷² W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincen-tego Lutosławskiego*, Kraków 1994, s. 94.

⁷³ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 139.

zeniem duszy miała być „ciągle wrastająca doskonałość, polegająca na stopniowym rozszerzeniu jej sfery działania”⁷⁴, i choć „na obecnym szczeblu naszego rozwoju” ostateczny cel wędrówki duszy nie jest znany, ale najbliższy można określić jako zdobywanie wiedzy o przeszłości i terażniejszości, by owocnie określić cele przyszłościowe. Najważniejszym zaś celem całej ludzkości jest osiągnięcie dobra, pojmowanego jako powszechne poczucie solidarności i „wzajemnej pomocy w dążeniach do wiedzy i piękna”⁷⁵. Interesujące, że bardzo podobne idee głosił współczesny Lutosławskiemu myśliciel amerykański, przyjaciel Williama Jamesa, uznawany za neoheglistę, Josiah Royce. Lutosławski poznał go podczas swego pobytu w Ameryce, jednak z jakichś powodów nie obdarzył szczególną atencją, prawdopodobnie rozpoznając w nim (częściowo słusznie) nieuleczalnego idealistę⁷⁶. Royce, choć z jednej strony twierdził, że odrębna i autonomiczna jednostka konstrytuje się tylko w społeczności, z drugiej jednak uznawał silne jednostki za podstawę społeczeństwa. Jednostki powinny pracować nad sobą, kształtując najistotniejszą według Royce’a cnotę – lojalność. Lojalność i lojalność wobec lojalności innych i swojej własnej może zbudować drogę do powstania idealnej społeczności nazywanej przez Royce’a Wielką Wspólnotą⁷⁷. Lutosławski wychodząc od całkowicie innego sposobu rozumienia jednostki i jej tożsamości zmierza w tę samą, co Royce stronę: idealnej wspólnoty idealnych jednostek. Zarówno u Royce’a, jak i u Lutosławskiego Wielką Wspólnotę tworzą małe wspólnoty – mamy do czynienia ze społecznościami zdecentralizowanymi, zdetatyzowanymi, działającymi nie na podstawie odgórnych nakazów, lecz w oparciu o inicjatywę i przedsiębiorczość świadomych jednostek. Rozszczepienie bytu i powinności zarówno u Kanta, Schopenhauera, Royce’a, Marksa, Nietzschego, Bergsona i nawet u Hegla („chytrość rozumu”, dwie moralności – jednostkowa i uniwersalna, dialektyka pana i niewolnika) stwarza sytuację metafizyczną, w której część rzeczywistości lub (i) mnie samego pozostaje nieznaną, nie-uświadomioną, chociaż na mnie oddziałująca. Lutosławski, który pozostawał przede wszystkim pod wpływem Platona i Leibniza, również

⁷⁴ W. Lutosławski, *Z dziedziny myśli*, s. 126.

⁷⁵ Tamże, s. 127.

⁷⁶ „Idealizm szlachetnego Harrisa w Waszyngtonie lub Royce’a w Harvard University wydawał mi się równie dziecinny, jak pozytywizm Bragi w Lizbonie” (W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 200).

⁷⁷ Zob. na temat szerzej: Z. Ambrożewicz, *Lojalność i zbawienie. Josiaha Royce’a droga do utopii*, „Diametros” 2011, nr 29, s. 1–21.

uległ temu przemożnemu kantowskiemu „rozdwojeniu”, aczkolwiek usilnie temu zaprzeczał i – podobnie jak wielu innych – dążył do jego przezwyciężenia. W sferze jednostkowej przezwycięzenie miało się dokonać jako duchowe wyewoluowanie doskonale świadomej, „słonecznej” i twórczej jaźni, w sferze międzyjednostkowej – jako spojona wszechogarniająca miłością społeczność doskonałych duchów.

THE UNCONSCIOUS AND PALINGENESIS IN WINCENTY LUTOSŁAWSKI'S
VOLUNTARISTIC INDIVIDUALISM

Summary

In the paper I discuss the presence of two ideas in Wincenty Lutosławski's thought: the unconscious and the palingenesis of souls. The existence of the unconscious was rejected by Lutosławski as opposed being to his view on the free will. However, despite the Polish philosopher's firm statements, I argue that the idea of unconscious states, on the one hand, is an integral element of Lutosławski's voluntaristic and spiritual pluralism, and on the other hand, seems to be the reason for many tensions and inconsistencies in it. The idea of palingenesis was in turn entirely approved and propagated by Lutosławski; nevertheless, like the theory of the unconscious, it causes serious difficulties in the framework of his philosophy. I also try to show how Lutosławski seeks to overcome these difficulties and inconsistencies.

Zbigniew Ambrożewicz

STANISŁAW BUDA

(Kraków)

ZŁO FILOZOFICZNE

Filozoficzne mocowanie się z problemem zła, a właściwie ze złem samym, wydaje się wysiłkiem ze wszech miar bardziej heroicznym niż odpieranie rozmaitego zła dotykającego nas w realnym życiu. Brzmi to skandalicznie, ale sam fakt, którego dotyczy, stanowi po prostu filozoficzny skandal: żadna ludzka tragedia – ani indywidualna, ani społeczna, nie jest w stanie przewyższyć tragedii, w jaką wikła się podmiotowość podejmująca problem zła samego.

Po pierwsze: przed decyzją o podjęciu problemu zła nie ma ucieczki. Przenika on wszystkie dziedziny filozoficznych rozważań. Nie sposób go zmarginalizować, bo rodzi pytania i obawy o samo filozofowanie. Stanowi więc filozoficzną konieczność. Po drugie: podczas gdy w każdej innej sytuacji mamy do czynienia z czymś złym (ze złem czegoś), filozof usiłuje wytropić i stanąć oko w oko ze złem samym. Po trzecie: z racji swej niereferencjalności, filozoficzne traktowanie zła nie jest możliwe z pozycji obserwatora, z jakiegoś metapoziomu; nie stanowi refleksji nad złem, lecz podejmuje niebezpieczną, bo otwierającą się na jego oddziaływanie grę z nim samym. Nie możemy więc stosować wyrażenia typu „filozofowanie na temat zła”; będziemy najczęściej używać bardziej neutralnego określenia „filozofia zła”. Po czwarte: filozofia – jako mocująca się ze złem – nie może się obyć bez skategoryzowania doświadczenia zła. Nie znaczy to, że filozofujący bazuje w związku z tym na osobistych przeżyciach, bowiem w samym filozofowaniu – i tylko w nim – uobecnia się doświadczenie zła samego. Doświadczenie musi zaś uwzględniać pierwszą osobę, jej indywidualność (Ja). Po piąte: podjęcie problemu zła nie jest próbą teoretycznego ogarnięcia go, a więc uchwycenia jego prawdziwej natury. Oznaczałoby to wykazanie

jego konieczności lub choćby możliwości, tymczasem intuicja podpowiada, że samo zło (czyli zło bezwzględne) jest nieuzasadnione, więc niemożliwe. Mamy zatem do czynienia z problemem Niemożliwego, a dokładniej z problemem problemu Niemożliwego. Jest to problem, którego nie można w żaden sposób rozwiązać, a którego poniechanie rodzi wszelkie zło. Wyzwaniem dla filozofa jest nieustanne zmaganie się z nim, bez nadziei na jego pokonanie. Jedynym sensem tego zmagania może być absorbowanie w jakiś sposób aktywności zła samego. Po szóste: podjęcie problemu zła samego nie jest zmaganiem się z nim na własną odpowiedzialność. Z racji partycypowania wszelkiej aktywności w aktywności filozoficznej (w filozofowaniu), podejmujące ów problem filozofowanie bierze odpowiedzialność za wszelkie dobro i zło.

Zastanówmy się krótko nad wybranymi wątkami tak rozumianej filozofii zła.

ZŁO CZEGOŚ A ZŁO SAMO

Złe jest coś konkretnego, w konkretnych okolicznościach. W tym sensie powiemy na przykład, że zły jest przedmiot (wykonany wadliwie i zagrażający zdrowiu lub życiu sprzęt, defekt genetyczny organizmu, głupi czy dezinformujący program TV, trujący grzyb w koszyku grzybiarza), stosunki międzyludzkie (trójkąt miłosny, stosunki kazirodzkie, powiązania polityków z mafią), sytuacja (skrajnie trudne warunki drogowe, zaskoczenie przez żywioł, osaczenie przez agresywnie zachowującą się bandę, zsyłka na Sybir), niesprawiedliwy system społeczny, prawo, doznanie (cierpienie, załamanie psychiczne), myśl, zamysł, poglądy, przekonania (zabobon, rasizm), ideologia, gest, słowo (niecenzuralne, obrażające, oszczercze), dzieło sztuki (obliczone bardziej na skandal, rozgłos, niż posiadające wartości estetyczne), uczynek (zadanie komuś bezsensownego bólu, kradzież, kłamstwo, zdrada, terror, gwałt), postępowanie (lenistwo, zakłamanie, oddawanie się nałogom), obyczaj (z naszego punktu widzenia np. masowe krwawe ofiary z ludzi u Azteków czy sati u Hindusów), czas, los (pełen przeciwności, fatalny, tragiczny), życie (pełne hulanki i swawoli, puste, wypełnione walką z „wiatrakami”, obsesjami, złudzeniami), wola, charakter, człowiek (złoczyńca, zbrodniarz), grupa ludzi („złe towarzystwo”, banda, mafia), duch (szatan), Bóg (manicheizm, gnostycyzm), świat (np. u Schopenhauera).

W ten sposób mówimy również np. o złu wojny, złu demoralizacji, złu cierpienia, złu choroby, złu śmierci. Chodzi ciągle o zło czegoś,

jednak wydaje się, że w takich wypadkach bliżsi jesteśmy mówienia o czymś, co jest złe zawsze i wszędzie. Oto przykładowe słowa wyrażające wielkie, prawie esencjalne zło: cierpienie, nieszczęście, dramat, tragedia, potworność, gehenna, kataklizm, niesprawiedliwość, system totalitarny, wojna, eksterminacja, niegodziwość, grzech, upodlenie, zwyrodnienie, zezwierzęcenie, nikczemność, zbrodnia, trwoga, śmierć, piekło, zbrodniarz, zwyrodnialec, demon, szatan.

Często nazywamy po prostu złem: (1) to, co zakłóca pewien uświęcony (uznany za dobry) porządek (np. rewolucję, wojnę, świętokradztwo, zdradę); (2) to, co przeszkadza czynieniu zadość utrwalonym w jakimś środowisku normom (np. plotkę, oszczerstwo, demoralizację nieletnich, agresywną reklamę, zbyt szybkie przemiany demograficzne czy obyczajowe, przymusowe masowe migracje – deportacje); (3) to, co zmusza nas – choćby na jakiś czas – do rezygnacji z realizacji wartości wyższego rzędu (np. głód, bezrobocie, nędzę, chorobę, kalectwo, katastrofy, kataklizmy, niesprawiedliwość); (4) to, co nas dezorientuje, zakłóca naszą samoświadomość, ubliża naszej godności.

Ogólnie biorąc, złym, a nawet złem, wydaje się wszystko to, co bezzasadnie ogranicza naszą autonomię, czy ogólniej, wolność. Gdyby zaś dobrym (*resp.* dobrem) nazwać wszystko, co ją zasadnie rozwija, mielibyśmy do czynienia z przeciwieństwem na zasadzie wzajemnej negacji, zapośredniczonej jednak przez czynnik, jakim jest wzrost naszej autonomii. W ten sposób jeśli coś służy temu wzrostowi – jest dobre, jeśli go spowalnia, ogranicza – jest złe (np. prawdomówność jest dobra, nieprawdomówność, czyli skłonność do kłamania – zła).

Stosujemy też rozróżnienie: dobrze – źle. Są to określenia stopniowalne, używane w charakterze modalnym. Oceniają, po pierwsze, bycie pewnych, zachodzących lub postulowanych przedmiotów (*resp.* faktów). Mówimy np. „dobrze, że to zrobiłeś”, „lepiej tego nie rób”, „gorzej już być nie może”, „byłoby dobrze, gdyby udało się zlikwidować głód na Ziemi”; wyrazimy opinię „źle się stało, że ten zbrodniarz w ogóle się narodził”, ale komuś powiemy „dobrze, że (w ogóle) jesteś”. Tego typu modalne wypowiedzi mają charakter nadrzędny względem przypisywania czemuś lub komuś cechy dobroci lub zła. Oceniają bowiem fakt posiadania tych cech. Ale również, po drugie, wyrażają ogólne sądy dotyczące takich cech bądź faktów („Jedna kropla miłości jest więcej warta niż ocean dobrych chęci i rozumu” – B. Pascal); po trzecie – ogólne sądy i postulaty dotyczące bycia w pewien sposób określonym („Lepsza cnota w błocie, niż niecnota w złocie” – M. Rey; „zasadniczo dobrze się dzieje, gdy autonomia człowieka wzrasta, źle – gdy

ulega pomniejszeniu”); po czwarte – także sądy i postulaty dotyczące bycia czegoś w pewien sposób określonego („Jeden ojciec znaczy więcej niż stu nauczycieli” – G. Herbert); po piąte – dotyczące określonej jakości bycia („Być może człowiek jest szlachetny i postępuje szlachetnie dlatego, że jest szlachetnie? A to oznacza, że jego sposób bycia jest szlachetnością samą. Być szlachetnie jest więc jego sposobem istnienia...”¹); po szóste – dotyczące modyfikacji sposobu bycia czegoś lub kogoś w ogóle („Istnienie wartości pozytywnej samo jest wartością pozytywną” – F. Brentano; „wartości pozytywne powinny zaistnieć...” – M. Scheler; „Męstwo akceptacji lęku przed bezsenssem jest linią graniczną, do której może dojść męstwo bycia” – P. Tillich); po siódme – dotyczące bycia jako takiego („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” – Księga Rodzaju).

Ze względu na co dokonujemy takich ocen? Ze względu na wartość bycia poszczególnych przedmiotów. Zakładamy, że bycie czegoś może być lepsze lub gorsze, albo po prostu dobre lub złe. Zauważmy jednak, że nie mamy możliwości generalnego porównywania wartości bycia przedmiotów; nie sposób porównać wartości bycia całkiem dowolnych przedmiotów (np. bycia kwiatu w ogródku i bycia okularów na nosie, bycia mnichem buddyjskim i bycia teorii względności); nie można zestawić w ten sposób ich wszystkich w jednej hierarchii. Nie sposób stwierdzić, których przedmiotów bycie jest bezwzględnie dobre (*resp.* lepsze), a których bezwzględnie złe (*resp.* gorsze). Podobnie ze stwierdzeniem, że bycie czegokolwiek jest lepsze niż nie bycie niczego. Nie wynika to z niedoskonałości naszego poznania i rozeznania, lecz z tego, że bycie samo nie jest wielkością skalarną. Jeśli wartość bycia przedmiotu A da się porównać z wartością bycia przedmiotu B, jest to możliwe tylko poprzez odniesienie obu z nich do bycia jakiegoś przedmiotu C.

Zauważmy, że ocena pewnego X-a nie musi iść w parze z oceną jego bycia. To ostatnie możemy oceniać jako dobre, podczas gdy sam X może być oceniany jest jako zły, i *vice versa*. Powiemy, na przykład, że ból jest czymś złym, ale jego bycie jest w pewnych sytuacjach dobre, gdyż informuje nas o poważniejszym niebezpieczeństwie; powiemy, że dobrze jest, że złoczyńca wybiera w sposób wolny, choć akurat wybiera źle. Z drugiej strony, uznajemy, na przykład, że wygrana wysokiej sumy w Lotto jest zawsze czymś dobrym, choć równocześnie przyznamy, że z pewnego punktu widzenia niedobrze się stało, że człowiekiem,

¹ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 84.

na którego tym razem wskazał ślepy los jest bardzo majątny X; dobrem jest wysoka inteligencja, jednak źle, że posiada ją szatan; talent artystyczny jest niewątpliwie czymś dobrym, jednak szkoda, że został nim obdarzony bardzo leniwy i marnujący go Y; dobre jest dostatnie i spokojne życie, jednak źle, że wiedzie je pewien malwersant.

Choć przykładom tym daleko do formalnej precyzji, wystarczająco jednak pokazują, iż pełna ocena przedmiotu wymaga odwołania się zarówno do jego treści, jak i do okoliczności, w których ta treść się realizuje. Ścisłe rzecz biorąc, wymaga odwołania się do intencji konstytuującego go podmiotu, bo tylko wówczas możemy mówić o przedmiocie i podmiocie, i tylko wówczas możemy akty oceniać jako dobre lub złe, a właściwie: jako akty dobra lub zła. Takie niezależne od nas fenomeny, jak śmierć, choroby czy kataklizmy, a również nieodłącznie towarzyszącą naszym działaniom tragiczność, postrzegamy jako złe w sposób wtórny – ze względu na akty dobra i zła, których sami jesteśmy źródłem. Ograniczając się do schematu podmiot – przedmiot, przyjmujemy zazwyczaj, że każdy z konstytuowanych przez podmiot przedmiotów powinien być dobry i jego bycie powinno być dobre, choć trzeba się zgodzić, że w pewnych sytuacjach dobre jest bycie przedmiotów złych. Krótko: każdy akt powinien być wartościowy, przez co rozumiemy, że jego przedmiot powinien być zasadnie. Cóż jednak znaczy „być zasadnie”? Z perspektywy działającego podmiotu, każdy z jego aktów w momencie jego dokonywania wydaje się być zasadnym. Zdarzają się jednak akty, które ktoś inny lub później sam ich podmiot ocenia jako bezwartościowe, a nawet jako antywartościowe. W obydwu przypadkach chodzi o akty, których podmiot nie powinien podejmować, których bycie jest bezzasadne, przy czym w drugim przypadku jest ono wręcz przeciw-zasadne.

Co oznacza bycie bez-zasadne? Co znaczy bycie nie-powinno? Nasuwająca się zrazu najprostsza odpowiedź, że jego źródłem jest jakiś zawiniony przez podmiot brak, np. brak dostatecznego rozeznania, nie trafia w sedno sprawy. – Nikt z rozmysłem nie podejmuje działania, o którym wie, że byłoby całkowicie pozbawione wartości; nikt nie potępi tego, kto był zmuszony poświęcić jakąś powinność dla innych, wyższych powinności. Ewa w Raju złamała Boży zakaz, a nie powinna... Judasz zdradził, a nie powinien... Ich czyny nie znajdują usprawiedliwienia nie dlatego, że nie wiedzieli, co tak naprawdę czynią, lecz właśnie dlatego, że wiedzieli. Pytanie jednak, jakie powinności kazały im to uczynić, i czy źródłem ich działań były w ogóle jakies powinności.

Gdybyśmy źródło aktów bez-zasadnych chcieli dostrzegać w całkowitym zerwaniu z dotychczasowymi zasadami, podmiot czyniłby to zapewne w imię jakichś nowych zasad, uznanych przez siebie za bezwzględnie ważniejsze od dotychczasowych, i dodatkowo wykluczające się z nimi. Ale takie wykroczenie przeciw własnym zasadom trudno uznać za zupełnie bezzasadne. Musiałoby się bowiem odbywać w oparciu o jakąś bardziej generalną zasadę, pozwalającą na porównanie owych starych zasad z nowymi. Wówczas jednak te drugie nie mogłyby już być bezwzględnie ważniejsze od pierwszych, więc nie mogłyby się z nimi bezwzględnie wykluczać.

Staramy się tutaj wytropić akty, których nie można usprawiedliwić żadnymi zasadami. J. Nabert przywołuje w tym kontekście metaetyczne doświadczenie „nieusprawiedliwialnego”². Chodzi m.in. o akty szczególnej niegodziwości czy podłości, które trudno byłoby zakwalifikować jako proste uchybienie pewnym normom. Próbując je zreflektować, zmuszeni jesteśmy uznać, że ich racje wymykają się naszym sądom. Również nasza negatywna reakcja na „nieusprawiedliwialne” nie znajduje dostatecznych racji. Co więcej, uświadamiamy sobie, że sami bywamy źródłem takiego zła, czasem nawet pomimo faktu nieuchybiania żadnym normom.

Uczynienie czegoś wbrew własnej powinności i wbrew wszelkiej racji nie jest zwykłym złamaniem normy, lecz zakwestionowaniem wszelkich norm. Wydaje się być ono desperackim aktem transcendowania całego etosu na zasadzie czystej negacji. Negujemy go i nie chcemy go zastępować innym; negujemy dla samego negowania. Akty takie możemy określić jako akty zła; powiemy, że przejawia się w nich zło samo.

AKTY ZŁA – AKTY DOBRA

Ponieważ akty zła nie czynią zadość żadnym powinnościom, formalnie rzecz biorąc, nie powinno ich być. Stwierdzając to, zakładamy jednak pewną nową powinność: powinny być akty powinne (odwołujące się do powinności), nie powinno być natomiast aktów nie-powinnych (nie odwołujących się do żadnych powinności). Ogólnie: powinna obowiązywać dychotomia akty powinne – akty nie-powinne. Akty zła stawiają właśnie pod znakiem zapytania ową powinność. Zdają się za-

² Por. J. Nabert, *Elementy etyki*, a szczególnie *Esej o złu*.

wierać następujący przekaz: ponieważ powinność jest zawsze zrelatywizowana do konkretnego etosu, nie można wykazać czegoś takiego, jak powinność etosu w ogóle. W tym sensie akty zła sytuowałyby się niejako „poza dobrem i złem”. Co więcej – o ile akty złe (sytuujące się więc w obrębie etosu) byłyby zawsze interesowne, akty zła możemy uznać za bezinteresowne.

Akty dobra mają jeszcze jeden wspólny rys z aktami zła, choć pod innymi względami są ich radykalnym przeciwieństwem. Można powiedzieć, że ich również nie powinno być; także one są nieusprawiedliwalne, ponieważ wykraczają poza powinności etosu. Jednak w przeciwieństwie do aktów zła, które ostentacyjnie łamią normy, akty dobra nie czynią tego. Zaś zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że o ile pierwsze z nich kontestują etos jako etos, drugie go utwierdzają. Każdy z aktów dobra, oprócz tego, że realizuje pewną powinność zawierającą się w etosie, stanowi i – często heroicznie, a nawet tragicznie – realizuje własną, wykraczającą poza etos powinność, która utwierdza tamtą powinność i powinność jako taką³. Utwierdza tym samym nie tylko konkretny etos, lecz również etos w ogóle. Akt dobra, transcendując wszelką powinność, nie sytuuje się w obrębie jakiegoś meta-etosu. Stanowi utwierdzający sam siebie i utwierdzający wszelką powinność akt samoutwierdzającego się dobra. Jest aktem czystej, źródłowej woli, więc również źródłowej wolności i odpowiedzialności. Powiemy, że przejawia się weń dobro samo.

Akty zła kontestują, natomiast akty dobra przełamują wspomnianą dychotomię: akty powinny – akty nie-powinny⁴. Powinność można ujmować dwojako: jako zrelatywizowaną do określonego etosu, bądź jako utwierdzającą wszelki etos. O aktach tej drugiej powiemy, że po-

³ Szkieletową tu koncepcję aktów dobra warto byłoby zestawić z P. Tillicha koncepcją „męstwa bycia”. Główna różnica wydaje się następująca. – Akty „męstwa bycia” mają charakter „afirmacji przewyciężającej negację”, przede wszystkim negację niebytu doświadczanego w rozmaitych typach egzystencjalnego lęku. Natomiast heroiczność aktów dobra nie wynikałaby z potrzeby utwierdzania cokolwiek wbrew czemuś, co zdaje się je podważać; nie wynikałaby w ogóle z żadnej potrzeby ani nie miałyby charakteru reakcji, ponieważ to ona stanowi własną powinność.

⁴ Na asymetrię kategorii dobra i zła zwracało uwagę wielu filozofów. Pisze B. Skarga: „Istnieje jakaś głęboka niewspółmierność dobra i zła, przeciwieństwo jakiegos szczególnego rodzaju. [...] Dobra i zła nie łączy prosta wzajemna negacja” (zob. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 106 i n.). Najczęściej, jak to jest np. u E. Lévinasa, dobro sytuuje się po stronie transcendensu, natomiast zło po stronie bytów.

winy bezwzględnie być i są jako bezwzględnie powinny, ponieważ ich powinność utożsamia się z ich byciem. Natomiast aktów zła nie można pojmować jako samoutwierdzającego się zła. Jak zobaczymy, są one raczej samopograżaniem się, zmierzaniem w stronę autodestrukcji. Wprawdzie można powiedzieć, że – w przeciwieństwie do aktów dobra – ich bezwzględnie nie powinno być, ale ta bezwzględna nie-powinność jest jednak zrelatywizowana względem bezwzględnej powinności aktów dobra. Akt zła nie jest sam w sobie bezwzględnie nie-powinny; okazuje się takim jedynie w świetle ukazującego jego bezwzględną nie-powinność aktu dobra. Kontestowanie przez akt zła powinności jako takiej nie jest jej kwestionowaniem, bo kwestionowanie czegoś (negacja) dokonuje się zawsze dla jakiejś racji, a więc w imię jakiejś nadrzędnej powinności. Generalne kwestionowanie powinności musiałoby się dokonywać w imię generalnej nie-powinności, jako zaprzeczenia wszelkiej powinności. Wówczas jednak odwoływałyby się do powinności nie-powinności. Akty zła nie kwestionują więc generalnie powinności, nie negują samej możliwości aktów dobra. Kontestują wszelką powinność nie przeciwstawiając jej niczego. To samo możemy wyrazić (obchodząc zasadę podwójnego przeczenia) mówiąc, że przeciwstawiają jej NIC. Owo NIC, to właśnie kontestowanie powinności jako takiej, nie-powinność sama⁵. O ile bezwzględna powinność wynika z bezwzględnie wolnego zobowiązania, bezwzględna nie-powinność jest kontestacją podejmowania zobowiązań (a więc wszelkiej powinności i odpowiedzialności).

Akt zła jest, jak się wydaje, w istocie rozpaczliwym wołaniem o bezwzględne utwierdzenie powinności, o bezwzględny akt dobra. Jednak eksklamacyjny charakter kontestacji wszelkiej powinności nie wyraża próśby czy apelu do innych podmiotów o akty dobra, nie jest w ogóle aktem komunikacji. Aktów dobra nie można bowiem rozumieć jako pozytywnej odpowiedzi na owo wołanie. Nie są też próbą jego zagłuszenia czy wyciszenia. Ich samoutwierdzania nie można w ogóle pojmować jako reakcji na cokolwiek.

Co więc wyraża ów krzyk i rozpacz? Nie jest to rozpacz z powodu własnej niemocy, bo zakładałoby to wolę mocy. Tutaj zaś mamy do czynienia z wolą nie-mocy, więc z nie-wolą. Zarówno zobowiązanie, jak i kontestowanie wymagają mocy woli, czyli wewnętrznego zdetermi-

⁵ Przypomnijmy w tym miejscu Markiza de Sade, który poszukuje absolutnej podstawy wszelkich wartości projektując coraz głębiej kontestujące je akty zła. Ciekawą wersję takiego zgłębiania zła znajdujemy w *Dzienniku złodzieja* J. Geneta (por. J.-P. Sartre, *Święty Genet. Aktor i męczennik*).

nowania do działania. O ile jednak bezwzględne zobowiązanie świadczy zarazem o mocy woli i o woli mocy (w tym wypadku obie wzajemnie się generują), bezwzględna kontestacja zobowiązań wykorzystuje pierwszą z nich do wygaszania drugiej i w konsekwencji do samowygaszania. Chodziłoby o wzrost mocy woli (celem) wygaszania woli mocy. Nie może jednak dojść do całkowitej samodestrukcji, ponieważ ta wykluczałaby możliwość woli nie-mocy, możliwość kontestowania aktów dobra. Rozpacz nie może więc wynikać z uświadomienia sobie ostatecznego zrelatywizowania aktów zła względem aktów dobra, więc z niemożliwości całkowitego dopełnienia się tych pierwszych: po pierwsze, niemożliwości zupełnego samozniewolenia (wola nie-mocy wymaga mocy woli, kontestowanie wymaga istnienia), po drugie, zrelatywizowania kontestacji aktów dobra względem aktów dobra (nie-moc aktu zła jest tym większa, im większa jest moc aktu dobra). Przejawiana w akcie zła wola nie-mocy jest tym większa, im większy jest kontestowany przezeń akt dobra.

Wyobraźmy sobie inteligentnego pasożyta wewnętrznego, nie akceptującego żadnych zachowań swego żywiciela, których celem nie byłoby zapewnienia mu (tj. pasożytowi) korzystnych warunków. Jeśli żywiciel po prostu wzrasta w siłę, zapewne służy to również pasożytowi. Jeśli jednak będzie próbował wykorzystywać ją do działań, które nie służą pasożytowi lub wręcz szkodzą mu, ten będzie je blokował. Może to czynić poprzez paraliżowanie żywicielowi tych jego funkcji, które nie są bezpośrednio związane z potrzebami pasożyta. Prowadzi to do sytuacji, w której pasożyt przejmuje kontrolę nad wszystkimi funkcjami swego żywiciela, który traci na jego rzecz swą autonomię. Możemy powiedzieć, że pasożyt tak doskonale wypełnia jego wnętrze, że nie jest już on środowiskiem jego życia, nie jest nawet jego nosicielem – zamienia się po prostu w jego maskę. Kontynuując naszą analogię, wnioskujemy, że w ten właśnie sposób pasożyt nie-woli się: redukuje swą wolę mocy, swe zobowiązania, swą odpowiedzialność. – Swojego żywiciela przestaje traktować jako narzędzie realizacji swoich celów, bo wszystkie jego cele zostały już osiągnięte. Dla siebie nic już więcej uczynić nie może. Jego wola mocy wygasła do minimum, utożsamiając się ze zredukowaną wolą żywiciela. Nie ma wobec niego zobowiązań, bo zawłaszczył go sobie całkowicie. Nie jest względem niego odpowiedzialny, bo maska nie jest dlań żadnym partnerem. A jednak grymas tej maski jest niemym krzykiem rozpacz... Co więcej – jest nim już sam gest jej zakładania... Dlaczego?

DEMONICZNOŚĆ, CZYLI MEANDRY ZAWIERZENIA

Odrzucenie powinności nie oznacza braku winy. Krzyk rozpacz jest właśnie aktem uznania swojej winy. Ale czy winnym nie jest wyłącznie ktoś, kto wcześniej do czegoś się zobowiązał i nie dotrzymał tego zobowiązania, ktoś, kto jednak akceptuje łamane przez siebie normy? Okazuje się, że jest jeszcze głębszy wymiar winy: dawanie fałszywej nadziei, fałszywe zobowiązanie; J. Tischner powiedziałby: zdrada⁶. Kontestując akt dobra, kontestując samą jego możliwość, akt zła musi się doń w jakiś sposób odnieść. Aby odnieść się do czegoś, czego możliwość się odrzuca, trzeba to traktować jako ułudę. Kontestowanie aktu dobra polega na traktowaniu go jako ułudy, czyli jako aktu maskującego własny brak – a więc jako maski właściwej temu aktowi i zarazem maski, pod którą kryje się kontestujący go akt zła. Skoro jednak kontestowanie ułudy pozbawione jest nadziei na jej przezwycięzenie, samo jest aktem bez-nadziejnym. Jest świadome tego, iż samo konstytuuje się jako ułuda, a więc w istocie jako maska. Mamy tu do czynienia z odwróceniem poprzedniej sytuacji, nawiązującej do metafory z pasożytem zamieniającym swego żywiciela w maskę. Tutaj sam żywiciel zamienia siebie w maskę. W czyją maskę? W maskę podmiotu, który mu się zawierzył.

Zawierzenie się podmiotu B podmiotowi X rozumiem jako sytuację aksjologiczną, na którą składają się cztery podstawowe momenty. Pierwszym z nich jest żywione przez B i podtrzymywane przez X przekonanie, że X sytuuje się na bezwzględnie wyższym stopniu doskonałości aksjologicznej niż B. Drugim jest otwieranie się X-a na B, apelowanie doń o wejście w jego wnętrze (o zawierzenie się wnętrzu X-a, które ze swej istoty pozostaje dla B tajemnicą). Trzecim jest treść tego apelu: zapewnienie, że wnętrze to będzie dla B doskonale spolegliwe i użyteczne w realizacji jego nieskończonych pragnień. Czwartym jest zobowiązanie się X-a do nieskończonego zgłębiania własnego wnętrza, aby B mógł w nim realizować swoje pragnienia, osiągając przy tym coraz wyższe stopnie doskonałości. Innymi słowy, X odwołuje się do takich motywów działania B, które zaprzeczają pojmowaniu go jako

⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990. – Zdradzić, znaczy „coś więcej, niż tylko nie być wiernym. Znaczy: najpierw obiecywać wierność, a następnie zdradzić” (s. 215). Na pytanie o genezę zdrady, Tischner skłania się ku odpowiedzi, iż jest ona „odmową usprawiedliwienia istnienia innego człowieka, pojętą w imię przeświadczenia, iż ja sam istnieję istnieniem nieusprawiedliwionym. Zdradzam, bo sam zostałem zdradzony” (tamże).

analogonu wewnętrznego pasożyta; ze swej strony wskazuje zaś takie motywy swego działania, które nieskończenie wykraczają poza rolę postulowanego przez T. Kotarbińskiego spolegliwego opiekuna.

Przyjrzyjmy się kwestii zawierania się nieco dokładniej. Jej model idealny wyglądałby następująco. Czyn (akt) możemy rozumieć jako apel osoby X do Bliźniego B o zawierzenie jej się, apel połączony z otwarciem przez X wewnątrz siebie przestrzeni, która – jak zapewnia – będzie dla B odpowiednia. Dokładniej, zapewnia go o przestrzeni, która będzie mu odpowiadać, czyli że będzie to przestrzeń, w której będzie mógł rozwijać wartościową (sensowną) aktywność. Jeszcze dokładniej: zapewnia go, że sam będzie mu odpowiadał, czyli że jego aktywność wychodzi na wprost jego oczekiwań. Ponieważ ma ona polegać na zgłębianiu przezeń własnego wnętrza celem wolnego wkroczenia doń B, ma być autentyczna i bezinteresowna. Zapewnienie X-a o tym, że będzie odpowiadał B, jest zapewnieniem o swojej gotowości do nieskończonego samozgłębiania i nieskończonego z nim dialogu. Ogólnie biorąc, jest gwarancją, że dialog taki jest wartościowy (ma sens); jest wzięciem na siebie nieskończonej odpowiedzialności za wartościowość B i za ukierunkowanie jego dalszej aktywności systematycznie powiększającej tę jego wartościowość. Trzeba jednak równocześnie założyć, iż X zawiera się analogicznie pewnemu Y-owi, gwarantującemu mu z kolei wartościowość jego aktywności. Ale to nie wystarcza. Aby bowiem brać na siebie nieskończoną odpowiedzialność za B, X albo sam musi być Nieskończonym, albo powinien zawierzyć się ostatecznie Nieskończonemu (N). Dopiero w ten sposób uzyskuje dostateczne utwierdzenie potencjalnie nieskończonej głębi swego wnętrza i jego potencjalnie nieskończonej wartościowości. Przyjmijmy więc trójdzielny schemat zawierzenia się: N – X – B. Ograniczmy się na razie do relacji między X i B oraz relacji między X i N. Trzeba uznać, że X zawiera się N bez żadnego wyrachowania ani fałszu. Otwiera się przed nim całkowicie, bez reszty; ufa zresztą, że jest dlań pod względem aksjologicznym całkowicie transparentny. Zrozumiałe jest też, że N nie może odsłonić się przed X-em w ten sam sposób: jego wyższa pozycja aksjologiczna wyklucza możliwość przeniknięcia jego wnętrza przez zajmującego odpowiednio niższą pozycję X-a. Dlatego granice danej mu do dyspozycji przestrzeni są dlań niewidzialne (a więc i samo wnętrze N jest dlań niewidzialne), w przeciwnym razie czułby się przez nie krępowany. Dokładniej biorąc, granice te są postrzegane jak horyzont, który można w dowolną stronę przekraczać. Pojawia się pytanie, czy uwagi te pozostaną w mocy, jeśli – uchylając niejako założenie

idealizacyjne – przyjmujemy, że owo bezwzględne zawierzenie się X-a realizuje się poprzez jego (względne) zawierzenie się innym osobom, które apelują doń o zawierzenie się im, i które uznaje za sytuujące się na wyższej niż jego pozycji aksjologicznej. Nie chodziłoby więc o nasze konieczne codzienne zaufanie do rozmaitych osób w rozmaitych sprawach, lecz o autentyczne aksjologiczne zawierzanie się (do osób, którym się w ten sposób zawieramy, stosujemy jednolity symbol Y). Otóż, zawierając się w ten względny sposób, X ma świadomość, iż z racji skończoności Y-a, jego – mówiąc obrazowo – pełne zanurzenie się w nim nie jest ani wskazane, ani możliwe. Nie należy jednak wnioskować, że zawierając się, będzie się starał ukryć przed Y-iem jakąś część własnego wnętrza lub po prostu wchodzić w jego wnętrze tylko częściowo. Jeśli przez względne zawierzenie się Y-owi ma on realizować zawierzenie się bezwzględne, musi je traktować jak potencjalnie nieskończenie wydłużającą się drabinę, która, choć nieco pochylona, prowadzi jednak w górę. Dlatego w naszym idealnym modelu możemy abstrahować od względnego zawierzenia się. Czy analogicznie jest odnośnie do relacji między apelującym o zawierzenie X-em i adresatem jego apelu (B)? Wydawałoby się, że w tym wypadku intencje X-a nie muszą być całkowicie czyste, jego apel nie musi być apelem w dobrej wierze – jego wnętrze pozostaje bowiem dla B nieprzeniknione. Przyjmując jednak jego równoczesne zawierzenie się Nieskończonemu, nie widać powodów, dla których jego intencje względem B nie miałyby być dobre i czyste.

Jeśli natomiast odrzucimy założenie o zawierzeniu się Nieskończonemu, wówczas mamy do czynienia z zarysowaną wyżej sytuacją, w której kontestujący akty dobra X zdradza zawierającego mu się B, czyniąc się jego maską. – I na tym przede wszystkim polega jego wina. Zaś świadomość winy rodzi rozpacz. Ale ich źródłem jest inna wina i inna rozpacz. Powiedzieliśmy, że akt zła może zaistnieć jedynie w odniesieniu do aktu dobra, na tle którego widoczna jest dopiero jego bezwzględna nie-powinność. Podejmowana przez X kontestacja, jego odpowiadanie na akty dobra, jest bowiem możliwe tylko w ramach kontestowanej przez siebie odpowiedzialności (nie może być inaczej, skoro mówienie dobru „nie” polega na przeciwstawianiu mu NICZEGO). X jest winien wobec Y, a nade wszystko wobec Nieskończonego, tego że egzystuje tylko i wyłącznie kontestując generowaną przez nich odpowiedzialność. Jest winien tej odpowiedzialności, której zawdzięcza możliwość i siłę swej kontestacji, a więc możliwość swego istnienia. Ta paradoksalność jego egzystencji, to jego zrelatywizowanie względem

czegoś, co – w jego mniemaniu – jest tylko czczą ułudą, jest również źródłem jego rozpacz. X rozumuje następująco: Nieskończony jest tylko moją maską, Y jest tylko moją maską, więc i ja nie mogę być w stosunku do B niczym więcej. Czemu więc istnieję i rozpaczam? Jedyne po to, by dać świadectwo owej totalnej ułudzie, by wykrzyzczeć brak bezwzględnej prawdy i dobra. Im doskonalszy (według mnie – pozornie) będzie kontestowany przeze mnie akt dobra, tym mocniej będzie brzmiał mój krzyk. Po co krzyczę? Właśnie w imię bezwzględnej prawdy i dobra.

Jeśli jednak czyniąc zło kryję się pod cudzą maską i sam dla innych jestem tylko maską, jeśli więc jestem równocześnie zamaskowanym i maskującym, znaczy to, że nie czynię tego w swoim imieniu. Kontestuję dobro posługując się nie swoim imieniem; a może nie jestem wtedy sobą, może ktoś posługuje się moim imieniem? Kimże on jest i kimże jestem wtedy ja sam? Pod maską kryje się zawsze demon. Chodziłoby tu, na ile to możliwe, o filozoficzne rozumienie demonizmu⁷. Wydaje się, że pewnym analogonem demona mógłby być ów wewnętrzny pasożyt, który podporządkowuje sobie swojego żywiciela, czyniąc to jednak za jego przyzwoleniem. Demon w tym sensie jest kimś, komu oddaję siebie, by czynił swoje w moim imieniu. Tracę względem niego swój transcendentny charakter. Oddaję mu swoje imię do dyspozycji. Odtąd moje imię jest jego imieniem: jestem bez-imienny. Odtąd moja

⁷ Pisze J. Tischner: „Chodzi o pokazanie zakorzenienia mniejszego zła w większym złu i większego zła w złu największym. Innymi słowy: chodzi o wskazanie, że zło mniejsze jest tylko przejawem zła największego. Logika przejawu sugeruje, że w ‘złym człowieku’ działa ‘demon’. [...] Nie chodzi przy tym o demonizm realny [...], lecz o fenomen demoniczności, który [...] Przedstawia zło obdarzone inteligencją. Zło demoniczne działa. Nie działa jednak na ślepo [...]. Demonizm wie w kogo, gdzie i kiedy uderzyć. [...] Przede wszystkim jednak uderza tam, gdzie przeczuwa rosnące dobro. Racją działania demonizmu jest odwet w stosunku do dobra za to, że odważa się być dobrem. [...] Zło demoniczne ukazuje się jako rzeczywistość, w której mamy udział. Nie w tym sensie jednak, iż sami jesteśmy demonami, lecz w tym, że w naszym działaniu i poprzez to działanie może się przejawiać fenomen demoniczności. Ale czy mając udział w złu – w czymś, czego nie chcemy – jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy?” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 37–38); K. Tarnowski: „Otóż demoniczność jest z całą pewnością samym sednem mrocznej i tragicznej strony rzeczywistości, kwintesencją tajemnicy zła. [...] Jej istota polega m.in. na tym, że przerasta ona siły człowieka, że człowiek musi się wprowadzić przed nią bronić, ale często nie może, a co gorsza, znajduje czasem w nim samym skrytego soju sznika”. Zob. K. Tarnowski, *Odpowiedzialność Boga – odpowiedzialność człowieka*, [w:] *Bóg i Auschwitz. O Edycie Stein, wizycie Papieża Benedykta XVI i Bogu w mrokach dziejów*, red. ks. M. Deselaers, ks. L. Łysień i ks. J. Nowak, Kraków 2007, s. 229.

wola jest jego wolą: jestem bez-wolny. Jestem więc maską demona (w tym sensie posługuje się on moim imieniem). Przyzwalając na to, nie dysponując więc już swoim imieniem, sam również muszę kryć się pod cudzą maską, muszę posługiwać się cudzym imieniem.

Próbując jednak odpowiedzieć na pytanie o źródło przyzwolenia na zawłaszczenie mego imienia, muszę odwrócić logikę tego rozumowania: najpierw uznaję się za zdradzanego, ponieważ ten, komu się zawierzyłem, okazuje się w istocie moją maską; następnie przyznaję (przed samym sobą), że sam zdradzam, ponieważ moje wnętrze nie znajduje utwierdzenia swej potencjalnie nieskończonej głębi i wartościowości; okazuje się, że za moim imieniem nie kryje się żadna głębia, i Bliźni, który mi się zawierzył, znajduje się w analogicznej sytuacji: znajduje w moim wnętrzu tylko iluzoryczną głębię, w istocie wchłania go tylko iluzja mojej maski. Logikę tego rozumowania możemy określić jako logikę zdradzanego X-a. Wedle niej demonem okazuje się nie tyle ktoś, komu zezwalam działać w moim wnętrzu, w moim imieniu, ale przede wszystkim ktoś, komu najpierw się zawierzyłem, a kto okazuje się krępować mnie w swoim wnętrzu, uniemożliwiając mi swobodne w nim transcendowanie w moim własnym imieniu. Perspektywa transcendowania okazuje się dla mnie złudzeniem; ten, komu się zawierzyłem pozoruje ją dla jakichś własnych celów. Wydawało mi się, że działam w swoim imieniu, a tymczasem on odbiera mi imię. Chcąc nie chcąc działam w jego imieniu, które okazuje się stanowić maskę dla mojego imienia. Z kolei moje imię okazuje się stanowić tylko maskę dla Bliźniego, który mi się zawierzył. Również On, podobnie jak ja, okazuje się być w istocie bezwolny. Kto tu więc okazuje się demonem? – Ten, komu się zawierzyłem, a który mnie zdradza, ale również ja, któremu ktoś się zawierzył, a którego zdradzam. Czy z tej sytuacji mam jakieś wyjście? Jak sugerowaliśmy, nie mam żadnego wyjścia poza totalną kontestacją zawsze pozornych aktów dobra. Ostatecznie wszystko rozgrywa się pomiędzy mną i „Nieskończonym”, który okazuje się być Wielkim Zwodzicielem. Nie ma już mowy o jego nieskończonej transcendencji i nieskończeniu wyższej pozycji aksjologicznej. Skoro mnie potrzebuje, na pewno nie jest wart mojego nieskończonego zawierzenia się.

ZŁO SAMO A FILOZOFOWANIE

Jakie znaczenie ma w ostatnich ustaleniach wpływ czasu? Z jednej strony sugerują one archaiczność kwestii zawierzenia się, tzn. jej nierozzerwalność z funkcjonowaniem osoby jako osoby; nie jest przy tym

istotne, czy zawierzenie się okaże się iluzją, czy nie; wydaje się, że można nawet dopuścić sytuację, w której relacja ta od samego początku wydaje się X-owi iluzoryczna (nie było więc żadnej zdrady, dokładniej – X ma od początku świadomość bycia zdradzonym i zdradzającym). Z drugiej strony jednak ustalenia te zdają się dopuszczać dwojaki rozwój sytuacji: (1) trwanie w pierwotnym zawierzeniu, (2) zaprzestanie trwania w nim (w związku z nim użyliśmy określenia „okazało się, że...”). Ten drugi przypadek wprowadza do naszych rozważań czas, zdarzeniowość. Postuluje mianowicie zajście takiego zdarzenia (faktu), które podważa lub wręcz obala moją ufność względem Nieskończonego (nie musimy tu rozważać przypadku wystąpienia braku ufności względem Y, interesuje nas bowiem nieufność absolutna). Pytając o przyczynę takiego absolutnego zerwania ufności (*resp.* zerwania absolutnej ufności), wykluczamy możliwość jej usytuowania po stronie Nieskończonego, nawet jeśli okazuje się on Wielkim Zwodzicielem (nie ma powodów, aby dopuszczać sytuację, w której temu ostatniemu zabraknie możliwości dalszego zwodzenia mnie). Przyczyna tego musi przeto leżeć po mojej stronie, a dokładniej, we mnie samym. Musi ona powodować, że tracę absolutną wiarę w sens zawierzenia się⁸.

Jeśli zwątpienie ma być absolutne, nie może być spowodowane jakimś zdarzeniem ze świata zjawisk (przypadkowym). Tym, co mnie konstytuuje, jest świat myśli, a dokładniej samoświadomość. Konstytuuje się ona w sposób ciągły, jest nieskończonym procesem samotranscendowania. To właśnie w trakcie tego procesu dochodzi do powodującego moją absolutną nieufność zdarzenia Z, które uświadamia mi, że moja samoświadomość jest iluzją, że nie jest w istocie samo-świadomością, tzn. że ma ona charakter demoniczny. Mamy tu do czynienia ze swoistym paradoksem: oto bowiem Z wiąże się z nową samoświadomością S₂, która jest efektem samotranscendencji samoświadomości dotychczasowej S₁, i która ujawnia, że ta ostatnia była iluzją, a jednocześnie

⁸ Oto kilka znamienych fragmentów eseju M. Deselaersa, który na swój sposób usiłuje zdiagnozować i opisać taki stan rzeczy: „Powiedzenie *Bogu* ‘nie’ jest wynikiem *śmiertelnego lęku przed miłością*, obawą, że tożsamość mojego ‘ja’ mogłaby się rozpląnąć w pustce i nicości [...], że przestało się ufać obietnicy i cofa się kredyt zaufania. [...] Ten lęk jest lękiem przed *Bogiem*, który jest przeciwko mnie i który grozi mi nicością, unicestwieniem. [...] To w sercu [jako siedlisku dobra i zła] [...] *Bóg* zostaje zastąpiony przez idola. (...) Odwrócenie się od tajemnicy, od przestrzeni, w której spotyka się *Boga* sprawia, że przestrzeń ta jawi się jako pusta i zimna. Traci ona wszelkie znaczenie i oznacza już tylko ‘nicość’. Wtedy *Bóg* jest dla mojego świata umarły”. Zob. M. Deselaers, *Bóg a zło. Rozważania antropologiczno-teologiczne* [w:] *Bóg i Auschwitz...*, dz. cyt., s. 156–158).

sama okazuje się iluzoryczna⁹. Wynikałoby z tego, że Z jest nieudaną próbą samotranscendencji. Próbując wyjść poza swój horyzont, odbijam się od niego i pozostaję ciągle wewnątrz. Owa próba jest nieudana z mojej winy, co znaczy, że w istocie nie próbuję wyjść poza prawdziwy horyzont. Okazuje się, że mój horyzont jest fałszywym horyzontem, stanowi tylko projekcję mnie samego. Skoro jednak horyzont okazuje się iluzją, Z nie może być traktowane jako po prostu nieudana próba przekroczenia go. Nic nie dałyby kolejne próby przełamania go. Trzeba też uznać, że nic nie dałyby w tym względzie próby modyfikacji tego horyzontu. Jeśli Z ma skutkować nieufnością absolutną, musimy założyć, że konstruując ów horyzont wykorzystaliśmy wszelkie posiadane środki i nie zaniedbaliśmy naprawdę niczego; że sięgnęliśmy najgłębiej, jak potrafimy. Znaczy to, że jego konstrukcja musi być oparta na fundamencie filozoficznym, w najgłębszym znaczeniu tego słowa (a więc również na refleksji metasystemowej)¹⁰. Zdarzenie Z możemy określić zarówno jako filozoficzną próbę przełamania horyzontu, jak i jako próbę przełamania filozoficznego horyzontu. Ponieważ świadomość tego zdarzenia oraz świadomość jego konsekwencji (zerwanie absolutnej ufności) mają charakter filozoficzny, możemy je utożsamiać z samym Z. Wydaje się nawet, że zdarzenie to możemy również utożsamiać z tym, co dotychczas traktowaliśmy jako jego skutek, a więc z kontestacją dobra samego. W ten sposób nasz indywidualny czas, czas związany z funkcjonowaniem osoby jako osoby, okazuje się zanurzony w czasie filozoficznym – o ile odnośnie do czystej aktywności filozoficznej można jeszcze w jakimś sensie mówić o czasie.

Okazuje się, że wszelkie nasze dotychczasowe rozważania i kategorie można by teraz reinterpretować jako dotyczące również samego procesu filozofowania, a więc jako metafizyczne. Tak otwiera się przed nami nowe pole metafizycznych rozważań. Chodziłoby generalnie o filozofowanie jako transcendowanie (filozoficznych) ho-

⁹ W ten sposób S_2 musiałaby być zawsze poprzedzana przez S_1 , która jest aktem zawierzenia się Nieskończonemu. U progu procesu samotranscendowania nie może być więc świadomości zdrady.

¹⁰ Sokratejski wątek związku zła z myśleniem filozoficznym, dokładniej mówiąc – z jego brakiem, podjęła H. Arendt (por. *Myślenie* oraz *Odpowiedzialność i władza sądzienia*). Nasza propozycja zasadniczo różni się od jej koncepcji. Swoją uwagę koncentruje Arendt na przyczynie trudności oddzielania tego, co słuszne i niesłuszne, dobra i zła, przez człowieka w jego konkretnym życiu. Twierdząc, że „zło może być spowodowane przez brak myśli”, chodzi jej o to, iż niedostatek myślenia jako myślenia u dowolnego z ludzi skutkuje niedostatecznym rozwojem jego samoświadomości, a w szczególności świadomości aksjologicznej.

ryzontów, w szczególności zaś o filozofowanie jako źródło dobra i zła. Na początku sygnalizowaliśmy tragiczność sytuacji, w jaką wzięła się podmiotowość podejmująca problem zła samego. Oczywiście jest to tylko perspektywa sugerowana przez niniejszy tekst, którego – przyznając – wiele skrótowa, w dużym stopniu intuicyjna argumentacja, niekoniecznie musi przekonywać.

PHILOSOPHICAL EVIL

Summary

The author attempts to confirm the shocking thesis introduced at the outset, that the philosophical struggle with the problem of evil and precisely with evil itself proves to be more heroic than fighting off the greatest real-life misfortunes. The considerations are based on several metaphilosophical assumptions.

Nonetheless, the most significant inspiration for the assumptions is outlined by J. Nabert's meta-ethical experience of the „unjustifiable”. One of the key theses of the article can be formulated as follows: acts of evil consist in unreasoned rebellions against the act of good. Metaphorically speaking, acts of evil are in fact a desperate cry for the absolute affirmation of a duty and for the absolute act of good. The final conclusions suggest the philosophical roots of this attitude and call for their future, metaphilosophical study.

Stanisław Buda

ROMANA KOLARZOWA

(Rzeszów)

CIERPIENIE. NIEPOKOJĄCA OBECNOŚĆ ELIFAZA Z TEMANU

Niemal cały dyskurs, toczony w tradycji zachodniej wokół problematyki cierpienia, docierał do sentencji, która stała się mądrością obiegową: cierpienie uszlachetnia. Jest w tej sentencji ukryta archaiczna zawartość, która wzbudzić by mogła opór niejednego intelektualisty, zwłaszcza żywiącego przekonanie, że – cokolwiek by o tym miały do powiedzenia różne odmiany współczesnej antropologii – realnie istnieje linia demarkacyjna pomiędzy cywilizacją a jej brakiem. Ta wiedza potoczna zawiera doświadczenia swoistej pedagogiki społecznej, wypracowanej w kulturach archaicznych; zakładała ona, że nie sposób przekroczyć jakiegoś etapu życia społecznego bez doświadczenia znacznego stopnia deprywacji. Mogło to być co najmniej odosobnienie, brak snu czy brak pożywienia. Im bardziej doniosła była zmiana społecznego statusu jednostki, tym bardziej dotkliwe były towarzyszące jej zmiany rytuały deprywacyjne¹. Kluczem do „przejścia” do dorosłości, do wtajemniczonych była gotowość poddania się „próbom” oraz sprośnięcie im. Rytuały inicjacyjne, oparte na deprywacji psychosensorycznej (głównymi elementami są doświadczenie fizycznego bólu i upokorzenia) wbrew chęci przypisania ich „dzieciństwu ludzkości”, nadal są praktykowane; co więcej – utrzymują się właśnie w środowiskach bardzo ekskluzywnych².

¹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przekł. B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, rozdz. 6: *Obrzędy inicjacji*.

² S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przekł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 175–176.

Ilekróć spotykam się z tym „sensotwórczym” zdaniem, tylekróć same odnajdują się niejaki wątpliwości. Napisałam sensotwórcze – ponieważ jestem przekonana, że sentencje w rodzaju przytoczonej są formułami racjonalizacyjnymi. Nie odsłaniają „obiektywnych praw”; mają one inny cel – znany, krytycznie wydobyty przez Nietzschego: godzić nas z tym, co zbyt okropne, żeby znosić to bez żadnej (miłosiernej) zasłony. Służą zatem nie odsłanianiu, ale zasłanianiu. Nawet jednak krytyczne potraktowanie procedury kulturowych zasłon nie kwestionuje ich przydatności czy wręcz ważności; ten sam Nietzsche, opisując (w *Narodzinach tragedii z ducha muzyki*) charakter apollońskiego pozoru, kończy ten opis apologią tego, co pozwala łagodzić trudną nieraz do zniesienia samą surowość życia oraz prawdę o tej surowości. Być może, pozór taki pełni rolę jeszcze bardziej znaczącą: nie samą surowość on przesłania, ale jej alogiczność i daremność. Stworzenie sensu byłoby zanegowaniem tej daremności i ustanowieniem swoistej „wyższej logiki”.

Wszelako ani krytyka czysta, ani krytyka, przekształcająca się w apologię nie podnosi kwestii – w moim przekonaniu – bardziej nawet istotnej, niż sama natura zabiegu tworzenia/wprowadzania (jakiegoś) sensu w sytuacji, potocznie odczuwane i konstataowane jako okropne, absurdalne i nie do zniesienia. Tę kwestię sformułowałabym tak: w jaki sposób i w jakim stopniu te zabiegi sensotwórcze znieczulają nas na okropność?

Wzorce kulturowe, skonstruowane w tradycji zachodniej, eksponują pierwiastek heroiczny: miarą wielkości ducha jest zdolność znoszenia cierpienia. Sama ta zdolność jest prezentowana jako wartość i nazywana męstwem. Bohaterem, czyli tym, kto zgodnie z tym wzorcem osiąga szczyty człowieczeństwa, jest ten, kto umie dokonywać właściwych wyborów. A sam wzorzec wybory właściwe ustanawia jako wybory przeciwko sobie: aspirować do heroizmu to podejmować się sprostać społecznie zadanyemu obowiązkowi – przeciwko jednostkowemu szczęściu, opowiadać się po stronie wyrzeczenia, a przeciwko własnej przyjemności, godzić się na cierpienia, przenosząc je ponad subiektywne odczucie radości. Rewersem heroizmu jest deprecjacja przyjemności – łatwo sklasyfikowanej jako hedonizm. W tej łatwej (czy nie ułatwionej?) klasyfikacji umyka znaczący szczegół tego zabiegu, który można by określić jako odpodmiotowanie: aspiracja do heroizmu pociąga za sobą wzięcie w nawias tego, co subiektywne, a co najmniej uznanie tego subiektywnego (a więc osobistego) za rzecz „z natury” mniejszej wagi od tego, co poza- i ponadosobiste.

Scheler, który frontalnie podjął z tymi wzorcami polemikę³, wprost określa ten rewers jako zdradę radości i wiąże z postawą, określaną jako antyeudajmonizm, a przypisywaną (głównie)⁴ Kantowi. Polemika Schelera, choć oddająca wszystkim, co im należne, nie kwestionuje jednak samego aksjomatu, na którym opierają się poglądy krytyce poddane. Więcej, Scheler sam akceptuje ów aksjomat, ustanawiający podział radości i przyjemności na wyższe i niższe; jeśli ma za złe Kantowi jego antyeudajmonizm, to nade wszystko dlatego, jakoby Kant nie dość był wrażliwy na te wyższe, duchowe, przyjemności oraz nie znajdował dostatecznego zrozumienia dla radości innych, niż płytkie.

Mimo polemicznej formuły, Scheler wpisuje się w krytykowaną tradycję i to w taki sposób, że wzmacnia wątpliwość, czy proponowane przezeń formuły usensownienia cierpienia nie są swoistymi analgetykami. Pomimo zdecydowanego zastrzeżenia, pozostawiającego czerpanie satysfakcji z doświadczenia cierpienia „durniom lub cierpiącym na algofilię”, koncepcja cierpienia jako oczyszczenia i przyjaciela duszy⁵ wręcz budzić może podejrzliwość. Nie wobec tego, że jest postawą nierealistyczną – z całą pewnością są i mogą być osoby, tak właśnie werbalizujące swoje doświadczenie cierpienia. Podejrzliwość dotyczy najpierw tego, co może być przez tę werbalizację przesłonięte. O performatywnej właściwości mowy wiemy dość, aby zdawać sobie sprawę, że to samo doświadczenie, rozmaicie opowiedziane/opisane, może mieć diametralnie różną wartość; zawiedzione uczucia czy nadzieje w jednej redakcji mogą być bolesnym doświadczeniem straty; w innej – przynoszącym wyzwolenie wyzwaniem się iluzji. Każda z tych redakcji wydaje się opisywać inny rodzaj doświadczenia; odczucie, że obie dotyczą jakiegoś przeżycia traumatycznego, pozostaje nieostre i niejednoznaczne⁶.

Podejrzliwość wtóra dotyka kwestii, podejmowanej przez teorie krytyczne: mianowicie pozycji podmiotowej⁷. Czyli kwestii, znanej

³ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przekł. i wstęp A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

⁴ M. Scheler, dz. cyt., s. 61–64.

⁵ Tamże, s. 53–58.

⁶ Trzeba zasygnalizować problem *prawdziwości* relacji podmiotu o doświadczeniu traumatycznym. Zob. rozważania D. LaCapry, *Studia nad traumą; jej krytycy i powikłane losy* [w:] D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przekł. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 139–184; szczególnie cenna jest analiza mistyfikacji narracji traumatycznej (*casus* B. Wilkomirskiego, tamże, s. 162–65). Por. także: S. Žižek, dz. cyt., s. 8–9.

⁷ O roli pozycji podmiotowej zob. D. LaCapra, *Wobec wydarzeń granicznych: sytuowanie Agambena* [w:] D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym...*, s. 185–246.

jako „kto mówi”? Inne jest bowiem znaczenie świadectwa cierpiącego podmiotu (można bez zastrzeżeń uznać podmiotowe prawo do kształtowania własnych przeżyć, bez względu na domniemania, że może to kształtowanie przebiegać wedle metody lisa, który nie mógł osiągnąć winogron); inne zaś – teoretycznej tematykacji cierpienia. Gdy filozof mówi o cierpieniu i gdy jego pozycję podmiotową trzeba określić np. jako obiektywizującą, a więc taką, która nie tylko sytuuje go „na zewnątrz” rozważanego zagadnienia, ale też z założenia wyklucza jakąkolwiek formę zaangażowania (np. empatię), ujawnia się myśl niedobra: że oto dostaje się nowa porcja argumentów, możliwe, że nade wszystko retorycznych, nie zaś merytorycznych tym raczej, którzy radzi by cierpienie bagatelizować. Oczywiście, cudze cierpienie. Albo też, co gorsza (a czego w żadnym razie wykluczyć nie można) – argumenty te są przeznaczone dla tych, którzy chcieliby cierpienie (nadal cudze) fundować, a co najmniej dopuszczać jako niezbędne, a zatem sensowne. Dla jakiegoś – rozumie się – dobra. Wspomniany zatem wcześniej analgetyk miałby zastosowanie w samej rzeczy niesubiektywne: jego celem byłoby wspomaganie anestezji na tę dozę cudzego cierpienia, którą dopuszcza się jako nieodzowną dla (jakiegoś) dobra.

Skrócony rejestr takich dóbr, dla których aktem założycielskim jest cudze cierpienie, sporządził Wolfgang Sofsky⁸. Znajdują się w nim ład społeczny, wiara, władza, sprawiedliwość, prawda..., to, czemu chętnie przyznaje się rolę niezbędnych elementów trwałego porządku świata. Dla utrzymania tego porządku niezbędne są tortury, egzekucje, masakra⁹ – albowiem „Wielkie idee kosztują niezliczoną ilość ofiar”¹⁰. Przydatne, wręcz niezbędne jest więc takie zredukowanie zdolności empatycznych, aby cierpienie – budząc strach – nie skłaniało do współodczuwania z ofiarami. Skuteczność takiego działania pewników o uszlachetniającej, a także oczyszczającej mocy cierpienia jest tu historycznie potwierdzona. Mniej natomiast miejsca poświęcano innemu aspektowi tej skuteczności: temu mianowicie, w jakiej mierze znieczulenie na cudze cierpienie można (czy wręcz należy) uznać za jeden z bardziej znaczących czynników, kształtujących zarówno najnowszą część historii europejskiej, jak i najzupełniej aktualne

⁸ W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, przekł. M. Adamski, Wrocław 1999.

⁹ U Sofsy⁹ego odpowiednio: rozdz. 5 (s. 83–100), rozdz. 7 (s. 120–137), rozdz. 10 (s. 174–191).

¹⁰ Tamże, s. 222.

dyskursy, poświęcone tyleż kwestiom politycznym, co szczegółowym zagadnieniom etycznym¹¹.

Nie ma racji Sofsky, gdy uznaje za nieprawdziwe

[...] szeroko rozpowszechnione przekonanie, że ludzkim okrucieństwom potrzebny jest dystans społeczny i dehumanizacja drugiego człowieka. To tak, jakby przyjąć założenie, że ludzie potrafią zamęczać i zarzynać tylko te stworzenia, które nie są przedstawicielami ich własnego gatunku¹².

Przeczy tu zresztą wcześniejszym rozważaniom, dotyczącym znaczenia *śmierci społecznej* w rytuałach egzekucyjnych¹³. Ale przede wszystkim pomija kwestię nader istotną: dehumanizacja ofiar pozwala na zadawanie im cierpienia bez poczucia winy – bo taki jest utrwalony wzorzec kulturowy odnoszenia się do stworzeń z innych gatunków. To, nawiasem mówiąc, jest zagadnienie odrębne, marginalnie tylko obecne w dyskursie o cierpieniu¹⁴.

Analiza fenomenu masakry nie uzasadnia przedstawionej konstatacji – we własnym Sofsky'ego ujęciu masakra to „polowanie z nagonką, podpalanie, dokonywanie gwałtów, zabijanie”¹⁵ – polowanie, w którym – czego autor jest świadomy – całkowicie niweluje się różnicę między ludźmi i zwierzętami.

Na jednym z podwórek wisiały na drągu dwa psy, w stodole znaleźli porwane ubranie kobiety. Kilka kroków dalej leżało jej ciało. Spod schodów dobiegało [...] kwilenie małego chłopczyka. Jeden z roześmianych kamratów pochwyił go za gardło, uniósł w górę i zaciskał dłoń tak długo, aż kwilenie ustało. [...] W jednej z obór leżała krowa w kałuży krwi. Ktoś wbijał niezliczoną ilość razy swoją szablę w to zwierzę¹⁶.

Jeszcze bardziej jednoznacznie strategia dehumanizacji jest przedstawiona w rozważaniach o torturach.

¹¹ Przy wszystkich wątpliwościach, jakie pozostawia lektura Agambena, trzeba się jednak zgodzić z (hipo)tezą o polityzacji etyki, najpełniej realizującej się jako *biopolityka*. Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008; zwł. Cz. III, *Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności*, rozdz. 4. „*Polityka, czyli kształtowanie życia narodu*”, s. 196–210.

¹² W. Sofsky, dz. cyt., s. 182.

¹³ Tamże, s. 133.

¹⁴ Wielką zasługą LaCapry (nie etyka ani bioetyka) jest wytrwale upominanie się o włączenie w ten dyskurs cierpienia *zwierząt nie-ludzkich*. Zob. D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym...*

¹⁵ Tamże, s. 177.

¹⁶ Tamże, s. 176.

Tortura tworzy linię demarkacyjną pomiędzy przyjacielem, wrogiem i obcym, pomiędzy obywatelem i barbarzyńcą, człowiekiem cywilizowanym i dzikim, pomiędzy wierzącym i poganinem. Oddziela ludzi od nie-ludzi¹⁷ [podkr. R.K.].

Opór autora, podejmującego analizę zagadnień, uznawanych za społeczne tabu, przed dostrzeżeniem konsekwencji własnych rozważań (aż do negowania narzucających się wniosków) może poważnie niepokoić.

Podejrzliwość wobec obiektywistycznych tematykacji cierpienia, wraz z wątpliwościami wobec rozmaitych strategii nadawania mu sensu, podsuwa domniemanie, że istoty cierpiące są tu najmniej ważne. Problematiczne jest samo przyznanie im autonomii – taka strategia oznaczałaby zaakceptowanie ich prawa do wypowiedzi w sprawie własnej oraz do uznania takich wypowiedzi za głosy równorzędne. To jednak byłoby sprzeczne z tym, co wydaje się o wiele bardziej pożądane: z utrzymaniem „racjonalizującego dystansu” wobec cierpienia. Dystans ten umożliwia najpierw to, co Žižek, za Lacanem, nazywa

[...] fetyszystycznym zaprzeczeniem: „wiem, ale nie chcę wiedzieć, że wiem, więc nie wiem. Wiem, ale odmawiam poniesienia konsekwencji własnej wiedzy, bo chciałbym móc dalej postępować tak, jakbym nie wiedział¹⁸.”

Ta odmowa przyjmowania do wiadomości choćby tego, że elegancko nazwany „problem cierpienia” jest już konstrukcją, faktycznie rozpadającą się na cierpiące istoty (a wtedy traci swoją elegancję i bezpieczną abstrakcyjność) pomaga – niekiedy przynajmniej – wysuwać wobec cierpiących roszczenia. W poczuciu bezpiecznego, bo „obiektywnego” oddzielenia od nich oraz w poczuciu słusznych racji tych, którzy – jako że nie podpadają (przynajmniej tu i teraz) pod status cierpiących, a więc istot zmarginalizowanych przez „abnormalność” swojej sytuacji – mogą sami siebie określać jako „należących do zasadniczego trzonu jednorodnego społeczeństwa”¹⁹. Intuicję tę wzmacnia spostrzeżenie specyficznej „kariery”, jaką zarówno w obiegu wiedzy potocznej, jak i na poziomie dyskursywnym zrobiło pojęcie *normalności*:

¹⁷ Tamże, s. 87.

¹⁸ S. Žižek, dz. cyt., s. 57. W związku z tym opisem fetyszystycznego zaprzeczenia nasuwa się kwestia, czy aby nie odnajduje się jego śladów u Sofsky’ego, w tym osobliwym, a niepokojącym rozdźwięku pomiędzy materiałem analizowanym i spostrzeżeniami cząstkowymi, a frontalnym zakwestionowaniem tego, co one ujawniają.

¹⁹ W. Sofsky, dz. cyt., s. 87.

ustalanie co nią jest, diagnozowanie tego, co od niej odbiega i poszukiwanie coraz to nowych jej „markerów” stało się wręcz kulturową obsesją.

I to jest, jak się zdaje, sednem, ukrytym w całym paradygmacie uszlachetniającej mocy cierpienia. Cierpienie jest odstępstwem od normalności: jest rdzeniem (pathé) patologii. Jest więc swoistym pewnikiem, że czymś słusznym jest patologię badać, mówić o niej, ale przecież nie udzielać jej głosu. Aby roszczeniowość tę uczynić skuteczną, to znaczy uczynić jej racje dominującymi w większości dyskursów, przedstawia się te racje w taki sposób, aby negowały głębokie (acz nie zawsze w pełni świadome) przeświadczenie o abnormalności cierpienia. Podnosi się więc jego powszechność i uniwersalność – bo dopiero ta okoliczność wydaje się stosownym usprawiedliwieniem dla wymagań, stawianych cierpiącym; i dla samej okoliczności, że stawia im się wymagania, dotyczące ich kondycji. Dyskursywna ekspozycja powszechności i uniwersalności cierpienia, bardzo skutecznie zacieraając specyfikę kondycji cierpiącej jednostki, odwraca uwagę również od jej społecznego usytuowania; czyli mówiąc wprost – od tego, że takie jednostki (oraz grupy społeczne) są wykluczane ze wspólnot normalnych. Wykluczenie może być skutkiem już istniejącego źródła cierpienia (choroba, niepełnosprawność, wiek) jak i przyczyną „uzasadnionych” cierpień (pochodzenie etniczne i społeczne, wierzenia i przekonania, płeć); jego oczywistość również zaciera się w ekspozycji esencjalistycznego kamuflażu.

Nieskrepowana roszczeniowość wobec cierpiących jest wielokierunkowa. Doskonale znane są roszczenia wobec cierpiących w przeszłości – występują powszechnie w analizach niektórych aspektów Shoah: że oni byli tacy bierni, że nie dość heroicznie umierali... że w tej bierności było coś patologicznego; że wobec tego trzeba by przynajmniej te niedostatki bodaj narracyjnie jakoś uwznioślić²⁰. Taki zabieg wirtuozowsko przeprowadza, (na rachunek Primo Leviego i jego świadectwa), Giorgio Agamben²¹. I znajduje nadzwyczaj wnikliwego analityka (oraz kontestatora) tej praktyki... Dominick LaCapra, podejmując analizę Agambenowskiego *Co zostaje z Auschwitz*, przeprowa-

²⁰ G. Kołacz, *Czasami trudno się bronić*, przedm. M. Kula, Warszawa b.d.w., s. 10–13; 151–153.

²¹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*. *Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przekł. S. Królak, Warszawa 2008. O zawłaszczaniu przez Agambena pozycji podmiotowej świadka oraz o niebezpieczeństwach postapokaliptycznej etyki (i estetyki) wzniosłości; zob. D. LaCapra, dz. cyt., s. 188–192.

dził bardzo złożoną krytykę etyki wzniosłości²², skrywającą nie tylko budzące wątpliwości uroszczenia (do „mówienia w imieniu”)²³, ale i nie mniej wątpliwe konsekwencje:

[...] idea, że Auschwitz delegitymizuje wszelką istniejącą dotąd etykę i odwołania do niej, w tym wszelkie pojęcie przyzwoitości i godności, paradoksalnie stwarza ryzyko gwarantowania pośmiertnego (postapokaliptycznego?) zwycięstwa nazistom. [...] odsuwa na bok wnikliwą analizę zastosowania takich koncepcji przez same ofiary i ocalałych, [podkr. – R.K.] jak również podejmowanych przez nich prób zachowania jakiegoś poczucia godności i przyzwoitości w sytuacjach niemożliwych [...] Ryzykuje ona raczej przekazanie koncepcji przyzwoitości Himmlerowi jako jego dziedzictwa niż podjęcie walki o nią i ponowne jej przemyślenie (na przykład poprzez krytykę każdego niekorzystnego jej użycia do odróżnienia człowieka od nie-człowieka, w tym zwierzęcia, które nie powinno samo w sobie być zredukowane do nagiego życia ani rozumiane w kategoriach neo-Heideggerowskich, jako niemające świata ani formy życia)²⁴.

LaCapra zwraca wprost uwagę na eskalację wykluczenia, jaką jest zawłaszczanie głosu historycznie wykluczonych i kategoriyczne orzekanie o nich poza i ponad ich świadectwami. W mocy pozostaje kwestia, podniesiona wcześniej: na ile „logika” (i estetyka) wzniosłości, wraz z tym, do czego jest stosowana, tzn. do transfiguracji cierpienia innych²⁵, może służyć banalizacji (bardzo użytecznej) i samego cierpienia, i wykluczenia cierpiących. A także – poprzez tę wielokrotność wykluczenia – ułatwieniu procedury aż nadto znanej: wskazania/ustanowienia cierpiącego winnym swojej kondycji. Odnosząc się do przyjętej przez Agambena figury cierpienia granicznego (*Muselman* w Auschwitz) oraz do retorycznego uniku (*Muselman* „[...] znalazł się w takiej strefie człowieczeństwa [...]”²⁶) LaCapra puentuje

[...] pogląd ten wydaje się ponownie znosić rolę oprawców jako sprawców [...] w tworzeniu kondycji, którą Agamben próbuje zrozumieć. [...] chodzi tu o obwinianie ofiary w sposób, który nie różni się aż tak bardzo od „gestów” SS. *Muselmänner* nie „znaleźli” się tak po prostu w strefie upodlenia, zostali tam wkopani, wciągnięci i wbici²⁷.

Finalnie zatem paradygmat heroiczny, kodowany w sentencji o oczyszczającej oraz uszlachetniającej mocy cierpienia oraz wraz z „logiką” i estetyką wzniosłości, przesłaniając faktyczne wykluczenie cierpią-

²² D. LaCapra, dz. cyt.

²³ Tamże, przyp. 40, s. 235.

²⁴ Tamże, s. 235–236.

²⁵ Tamże, s. 199.

²⁶ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 63.

²⁷ D. LaCapra, dz. cyt., s. 241.

cych, służy zawłaszczeniu prawa reprezentacji – wypowiedania się o tym, co naprawdę czuje i czego naprawdę chce człowiek cierpiący. Zawłaszcza się więc jego pozycję podmiotową, a zawłaszczenie to, tak samo, jak uzurpacja reprezentacji, zdają się być łatwiejsze, niż dopuszczenie świadectwa. Łatwiejsze – i bardziej pożądane, gdyż daje niemal nieskrępowaną możliwość wiktyimizacji: ustanowienia cierpiących ofiarami, odpowiedzialnymi za to, w jakim położeniu się znaleźli oraz za to, jak w tym położeniu powinni się zachowywać; czyli – w efekcie – także odpowiedzialnymi za dobre samopoczucie uzurpujących sobie prawo reprezentacji, którzy sami siebie obsadzają w podwójnej roli: reprezentantów oraz świadków.

Najbliżej zrozumienia tej dwuznaczności cierpienia, które jest rezultatem przemocy, rozumianej bardzo szeroko, bo jako dążenie do zawłaszczenia drugiego człowieka, znalazł się w moim przekonaniu Emmanuel Lévinas.

Ostatecznym doświadczeniem wolności nie jest śmierć, lecz cierpienie. Wie o tym dobrze nienawiść, która usiłuje pochwycić nieuchwytne i ze swej wysokości upokorzyć innego człowieka bólem, sprawiającym, że będzie on istniał jako czysta bierność; [...] Cierpiący podmiot musi wiedzieć, że został urzeczowiony, ale w tym celu musi właśnie pozostać podmiotem. Człowiek ogarnięty nienawiścią pragnie obu tych rzeczy naraz²⁸.

Lévinasowska konstatacja, że cierpienie to stan, który można scharakteryzować jako niewładanie sobą jest oczywista w konfrontacji z jedną z głównych tez *Całości i nieskończoności*: że człowiek kocha życie i znajduje szczęście w rozkoszowaniu się nim (Tischner wolał mówić o smakowaniu), płynącym z zaspokajania swoich potrzeb. Jest to konstatacja radykalnie negująca ustanawiane sentencjami o oczyszczającej i/lub uszlachetniającej mocy cierpienia roszczenia, wysnuwane z paradygmatu heroicznego i z uzasadnianej nim deprecjacji hedonizmu, rozumianego jako używanie/smakowanie życia; jest to również wypowiedzenie wprost skrywanego przez antyeudajmonizm, a ujawniający się jednak w roszczeniu heroicznego znoszenia cierpienia (adresowanym do „naznaczonych”), przeświadczenia o jego abnormalności i – ostatecznie – o możliwości znalezienia dlań usprawiedliwienia w samej ofercie. Dla tej łatwości wiktyimizacji figurą nadal znaczącą jest Elifaz z Temanu, niosący pociechę cierpiącemu Hiobowi doszukiwaniem się jego możliwych

²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 288–289.

przewin²⁹. Pojmując życie szczęśliwe jako zaspokajanie, wręcz afirmację potrzeb, Lévinas rozumiał również, że:

Rozpaczać nad życiem można tylko dlatego, że źródłowo życie jest szczęściem. Cierpienie oznacza zanik szczęścia i niesłusznie się powiada, że szczęście to brak cierpienia. Szczęście nie polega na braku potrzeb [...] ale na zaspokojeniu wszystkich potrzeb³⁰.

Tu o cierpieniu nie mówi się ku uspokojeniu (i znieczuleniu) tych, dla których (na razie) jest to „kwestia zewnętrzna”. Dopuszcza się rozpacz. I dopuszcza się „myśl graniczną” jako ostateczną afirmację życia.

Uciekamy od życia do życia. Samobójstwo odsłania się jako możliwość bytu, który jest już w stosunkach z Innym [...] Tylko byt zdolny do poświęcenia jest zdolny do samobójstwa. [...] Ale tragizm samobójstwa i poświęcenia świadczy o radykalnym umiłowaniu życia³¹.

Bez roszczeń do „uzasadniania” cierpienia i do cudzego męstwa; bez nakładania obowiązku heroizmu. Radykalne uznanie okoliczności, w których śmierć może być ostatnim aktem woli (zanim tę wolę unicestwi cierpienie) oraz granicznym aktem afirmacji życia kwestionuje racje Elifaza; wątpić jednak należy, czy skłoni go do ich niepowtarzania.

SUFFERING. THE DISTURBING PRESENCE OF ELIPHAZ OF TEMAN

Summary

The article concerns the relationship between heroic patterns of culture and anesthesia and its consequences. The considerations are focused on the well-known maxim *suffering ennobles*. Basing herself on the work of W. Sofsky and D. LaCapra, the author shows that the reverse of heroism is a depreciation of the direct testimony of the suffering. Discourse on suffering has the nature of rationalization, serving to maintain a distance from suffering. The form of this discourse assumes both the exclusion of the suffering and the appropriation of their personal position. Such discourse is based on anti-eudaimonism and the „hidden rule” that defines suffering as a deviation from normality. This justifies both the exclusion of the suffering and of claims addressed to them. These claims involve phantasms of heroicity and an aesthetics of the sublime: those afflicted by suffering *should* accept their condition exactly as defined by the heroic paradigm.

Romana Kolarzowa

²⁹ Jak silnie jest zakorzeniona potrzeba ustanawiania „winy” cierpienia w samym cierpiącym, pokazuje nadal powszechna w wielu środowiskach (kulturowych i społecznych) praktyka uzasadniania choroby rozmaitymi przewinieniami; w przypadku choroby dzieci wskazuje się występki dorosłych krewnych.

³⁰ E. Lévinas, dz. cyt., s. 124.

³¹ Tamże, s. 171.

KATARZYNA KORNACKA

(Poznań)

„A BÓG POZWOLIŁ, BY COŚ TAKIEGO
SIĘ WYDARZYŁO”.
HANSA JONASA TEODYCEA PO HOŁOKAUŚCIE

Światło Nieskończonego nie ma formy
i przybiera kształt – dobry lub zły – tylko w odbiorcy.

A zatem wszystko zależy od nas.

Musimy starać się najlepiej jak potrafimy,
by nadać boskiemu światłu formę błogosławieństwa, a nie klątwy¹.

I. AUSCHWITZ. „JAK BÓG MÓGŁ POZWOLIĆ,
BY COŚ TAKIEGO SIĘ WYDARZYŁO?”²

Hans Jonas, urodzony w Niemczech w roku 1903 filozof żydowskiego pochodzenia, zaprzyjaźniony z Hannah Arendt, uczeń Heideggera, Bultmana i Husserla, nazywany bywa niekiedy „filozofem życia”³. W Polsce jest on znany głównie za sprawą dwóch dzieł. Pierwszym z nich jest *Religia gnozy*, drugim zaś *Etyka odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, w którym skupił się filozof na społecznych oraz moralnych problemach, jakie zrodziły się we współczesnym świecie na skutek rozwoju technologii. Kolejnym ważnym dziełem Jonasa, opublikowanym w roku 1963, jest praca z zakresu bioetyki, pt. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, kontynuacją

¹ Nachman z Braclawia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996, s. 59.

² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 33.

³ Por. J. A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga* [w:] H. Jonas, dz. cyt., 5–13.

zaś owych rozważań z pogranicza biologii i filozofii stała się wydana w roku 1985 książka zatytułowana *Technik, Medizin und Ethic. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*.

Wszystkie wymienione tu dzieła Jonasa nie sytuują go zasadniczo w nurcie filozofii żydowskiej, którą jest filozofia uprawiana przez Żydów w żydowskim kontekście, tj. w odniesieniu do tradycji judaizmu. W żadnej bowiem ze wspomnianych książek filozof nie nawiązuje, wprost przynajmniej, do myśli judaistycznej, lecz porusza w nich problemy kulturowo uniwersalne, związane z historią filozofii, filozofią moralności lub bioetyką. Okazuje się jednak, iż Jonas, wychowanek filozoficznej szkoły niemieckiego egzystencjalizmu, nie był jednak w stanie uciec przed swoją żydowskością i nie mógł nie odnieść się do dramatu *Shoah*, tym bardziej że w Auschwitz wraz z milionami innych Żydów zginęła również jego matka. Tak więc, w roku 1984 wygłosił on w Tybindze odczyt zatytułowany *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, który w roku 2003 został opublikowany w języku polskim, wraz z dwoma innymi esejami filozofa⁴. Tekst Jonasa, w którym filozof zadaje pytanie o przyczynę milczenia Boga podczas Zagłady oraz stara się na to pytanie odpowiedzieć, uchodzić może za jedną z możliwych prób rozwiązania problemu, którego *de facto* nikt nie jest w stanie rozstrzygnąć w sposób sprawdzalny: nie można bowiem w sposób weryfikowalny rozwiązać kwestii dotyczącej pochodzenia i natury zła, ani, tym bardziej, nie można wykazać z całą pewnością istnienie bytów metafizycznych w taki sposób, by nie natrafić na stosowną kontrargumentację⁵. Mimo owej oczywistej niesprawdzalności przedstawionej przez Jonasa koncepcji Boga oraz zła, tezy filozofa uchodzić mogą, przynajmniej pozornie, za oryginalne. Niewątpliwie wpisują się też one w ogromny blok tematyczny, jakim jest żydowska teodycea „po Auschwitz”, ponieważ kwestia dobroci i wszechmocy – uznawanych przez wyznawców judaizmu za atrybuty Boga – musiała się nieuchronnie pojawić w myśli filozofów, którzy podczas Holokaustu stracili

⁴ Pierwszy ze wspomnianych tu esejów nosi tytuł *Przeszłość i prawda. Późny dodatek do tak zwanych dowodów na istnienie Boga*, drugi, omawiany w niniejszym artykule, zatytułowany jest *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, trzeci natomiast esej to *Materia, duch i stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*. Wszystkie trzy eseje opublikowano w tomiku pod tytułem *Idea Boga po Auschwitz*. Zob. H. Jonas, dz. cyt.

⁵ „Można więc pracować nad pojęciem Boga, choć nie można podać dowodu na Jego istnienie; praca taka jest filozoficzna, jeśli nie zapomina o ścisłości pojęcia – a to znaczy również: o jego związku z ogółem pojęć”. Zob. H. Jonas, dz. cyt., s. 32.

rodziny, przyjaciół, domy i którzy jednocześnie, właśnie jako wyznawcy judaizmu, byli głęboko przywiązani do judaistycznego dogmatu, jakim jest wiara w Bożą dobroć i omnipotencję. Zarazem, paradoksalny wydaje się w tym kontekście fakt, iż, na przykład, Fakenheim, Berkovits, Heschel, Buber czy Rubenstein nie stworzyliby swoich naprawdę wyrafinowanych i oryginalnych koncepcji Boga, człowieka i świata, o ile nie zaistniałoby wcześniej absolutne zło Zagłady, które domagało się wyjaśnienia. W kontekście *Shoah* weryfikacji domagał się także tradycyjny – biblijny i rabiniczny – pogląd na istotę Absolutu. Jednocześnie, stwierdzić należy, iż każdy z przywołanych tutaj żydowskich myślicieli był świadom, że wypracowane przezeń teorie stanowić mogą tylko propozycje zrozumienia problemu zła oraz tragizmu Zagłady, jak również są one pewną próbą pogodzenia się z wszelkimi konsekwencjami Holokaustu, pośród których nie najmniejszą wcale rolę odgrywać zaczął zwykły ludzki lęk przed poczuciem bezsensu egzystencji i osamotnieniem, na skutek eliminacji z życia człowieka sfery nieskończonego *sacrum*, które dla wielu – niegdyś głęboko wierzących ludzi – spłonęło w krematoriach obozów koncentracyjnych wraz z milionami istnień.

Wydaje się, że właśnie z tego powodu również Jonas postanowił zabrać głos w obronie żydowskiego Boga, który w czasie Zagłady nie sprawił żadnego cudu⁶, aby wśród cierpiących ocalić wiarę w siebie samego, a tym bardziej w swą dobroć i komplementarną wobec dobroci wszechmoc. Filozof poczuł się zatem zobligowany do tego, by dokonać reinterpretacji biblijnej i talmudycznej idei Boga w kontekście tragedii Holokaustu. Żydowski myśliciel stwierdza bowiem wyraźnie już we wstępie do swego eseju:

Sądzę jednak, że ceniom zmarłych winien jestem swego rodzaju odpowiedź na ich dawno ucichły krzyk do milczącego Boga⁷.

Milczenie Boga w obliczu bezgranicznego cierpienia Jego wyznawców stanowi więc, w odczuciu Jonasa, problem, który musi, zresztą po raz kolejny, zostać rozwiązany na płaszczyźnie filozoficznej. Auschwitz rozumiane tu jako denotacja absolutnego zła, wraz ze wszystkimi egzystencjalnymi implikacjami, które bezpośrednio i pośrednio wpływają

⁶ Tamże, s. 43: „[...] zapewne można by oczekiwać, że dobry Bóg czasem złamie swa zasadę nawet skrajnego powściągnięcia własnej mocy i dokona ingerencji ratującym cudem. Lecz żaden taki cud się nie wydarzył; przez lata oświęcimskiego szału Bóg milczał”.

⁷ Tamże, s. 31.

na moralną kondycję jednostek oraz społeczeństw, stanowi wydarzenie szczególne w historii ludzkości i jej cierpień. Jak bowiem zauważa filozof, skierowane do Boga pytanie Hioba o przyczynę zła i cierpienia „od zawsze było głównym pytaniem teodycei, zarówno ogólnej, jak i szczególnej”⁸, czyli odnoszącej się do istnienia zła, które znosić muszą Żydzi – naród wybrany. Według Jonasa, na pytanie o przyczynę cierpienia narodu wybranego udzielono już w przeszłości różnych odpowiedzi. Tak więc, cierpienie Żydów można było wyjaśnić winą, jakiej dopuścić się oni mieli wobec Boga, koniecznością dawania świadectwa wiary w Jedyne, a także soteryczną ideą męczeństwa niewinnych: „Dzięki ich ofierze jaśniało światło obietnicy, ostatecznego dokupienia przez nadchodzącego Mesjasza”⁹. Jednakże w obliczu wydarzenia Auschwitz – masowej zagłady całego narodu, mężczyzn i kobiet, starców i dzieci – wyjaśnienia te zawodzą, są niewystarczające i nieprzekonujące: „Wierność czy niewierność; wiara czy niewiara; wina czy kara; próba, świadectwo czy nadzieja; potęga czy słabość, bohaterstwo czy tchórzostwo, upór czy oddanie – nic takiego nie wchodziło tutaj w grę”¹⁰. W obozach koncentracyjnych Żydzi, zauważa Jonas, nie ginęli przecież za wyznawaną przez się wiarę, lecz za samą przynależność do narodu, któremu nadludzy Niemcy nakazali wyginąć: „Żydzi umierali dlatego, iż byli członkami tego narodu, które nazizm postanowił wyeliminować: to ich właśnie, potomków proroków, szaleństwo nazizmu upatrzyło sobie do unicestwienia”¹¹. Ich śmierć poprzedzała „dehumanizacja przez skrajne poniżenie i niedostatek”. W Auschwitz zatem, co podkreśla Jonas, „w Przymierze nie wierzyli ani oprawcy, ani ich ofiary”¹².

W tym momencie nie sposób nie zgodzić się z Jonaszem, który podobnie jak R. L. Rubenstein, odrzuca ideę Boga – Pana historii¹³. Taki Bóg nie może już istnieć, ponieważ owo Przymierze, które zawarł ze swoim ludem na górze Synaj, okazało się iluzją lub kłamstwem wobec tragedii *Shoah*, a wszelkie próby usprawiedliwiania zła, na jakie Bóg,

⁸ Tamże, s. 32.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 32 i n.

¹¹ Tamże, s. 33.

¹² Tamże.

¹³ H. Jonas, dz. cyt.: „Natomiast dla żyda, który ziemski świat postrzega jako miejsce Bożego stworzenia, Bożej sprawiedliwości, Bożego odkupienia, Bóg eminentnie jest Panem historii – i tu ‘Auschwitz’ nawet w oczach wierzących żydów kwestionuje tradycyjne pojęcie Boga”.

Pan historii, wówczas przystał, nie są w stanie wyjaśnić cierpienia, na przykład, żydowskich niemowląt ginących w krematoriach bądź zabijanych w jeszcze bardziej okrutny sposób przez oprawców narodu – jakoby – wybranego przez Boga. Skoro więc ów Bóg, Pan historii, „po Auschwitz” już nie istnieje, konieczna jest konstrukcja nowej koncepcji, która odpowiadałaby, po pierwsze, na ludzką potrzebę obcowania z metafizyką, pojmowaną tu jako odczuwanie głębszego sensu istnienia, po drugie zaś, dałaby się pogodzić z dramatem Zagłady, lub nawet pozwoliłaby ów dramat, do pewnego przynajmniej stopnia, wytłumaczyć. Właśnie dlatego filozof musi odpowiedzieć na pytanie „Jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło”?¹⁴

II. BÓG UWIKŁANY W ŚWIAT. JONASA KONCEPCJA ABSOLUTU

Podobnie jak pozostali myśliciele żydowscy, którzy „po Auschwitz” odczuli konieczność opracowania nowej filozofii Boga judaizmu, również Jonas zdawał sobie sprawę z faktu, iż jego własna koncepcja Boga i stworzenia stanowić może jedynie mit – opowieść, w którą można uwierzyć, lecz nie jest ona nigdy racjonalnie poznawalna bądź weryfikowalna empirycznie¹⁵. Tworzenie mitu kosmogonicznego i ontologicznego jest jednak, według żydowskiego myśliciela, uprawomocnione na gruncie filozofii, skoro niczym więcej, jak tylko mitem była przecież platońska teoria idei czy też arystotelesowska nauka o nieruchomym poruszycielu. Teologia bowiem, zauważa filozof, nie jest wiedzą spekulatywną, chociaż jej domeną są „zagadnienia najwyższe”¹⁶, które wciąż na nowo muszą się stawać najistotniejszym przedmiotem dyskursu filozoficznego i których żaden system filozoficzny nie jest w stanie pominąć, jako że stanowią one – bądź też ich negacja – fundament tegoż systemu.

Rozpoczynając zatem swoją mityczną opowieść, stawia Jonas tezę, iż:

Na początku mocą niedocieczonego wyboru, boska podstawa podjęła decyzję, że powierzy siebie przypadkowi, ryzyku i niezmierzonej wielorakości form stawania się, wchodząc „w przygodę czasu i przestrzeni”¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 34.

¹⁵ Według Jonasa, „mit jest instrumentem obrazowych, ale wiarygodnych przypuszczeń, które Platon dopuszcza tam, gdzie myśl wychodzi poza granice wiedzy”.

¹⁶ Tamże, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 34.

Wejście zaś owej boskiej podstawy w czas i przestrzeń było „totalne”: podczas procesu kreacji Bóg wyrzekł się samego siebie i był On „bezw warunkowo immanentny w stworzeniu”¹⁸. Innymi słowy, Bóg przestał istnieć jako odrębny byt, a Jego transcendentja miała powrócić dla świata dopiero u kresu dzieła stworzenia, wraz z pojawieniem się człowieka, jego wolności i wiedzy:

[...] aby świat zaistniał, Bóg zrzekł się swego własnego bytu; pozbawił się swego Bóstwa, aby je na powrót otrzymać od odysei czasu, obładowane przypadkowym plonem nieprzewidywalnego doświadczenia czasowego, przemienione czy też może zniekształcone przez nie. [...] Wraz z powstaniem człowieka transcendentja przebudziła się ku samej sobie¹⁹.

W tym momencie, nie sposób nie dostrzec tutaj pewnej istotnej niekonsekwencji myśli Jonasa, który w swoim micie połączył koncepcję transcendentnego Boga Biblii i Talmudu z zupełnie odmienną od niej koncepcją Boga mistycznej myśli żydowskiej. Zgodnie zaś z tą ostatnią koncepcją, To-co-Boskie jest absolutnie immanentne w stosunku do dzieła kreacji, Bóg zaś, w takim ujęciu, staje się „wszystkim we wszystkim”. Jego *logos* przenika bowiem całą rzeczywistość²⁰. Połączenie przez Jonasa tych dwóch, zupełnie odrębnych, a nawet przeciwstawnych w stosunku do siebie, idei teozoficznych wydaje się mało przekonujące, a teoria, którą filozof przedstawia, jawi się jako dosyć niespójna, skoro z jej analizy, nie wynika z całą pewnością, czy bóstwo jest immanentne czy też transcendentne względem tego-co-stworzone. Jest to zaś kwestia zasadnicza, jeśli chodzi o filozoficzne postrzeganie statusu ontycznego i Boga, i świata. Okazuje się bowiem, że, w świetle teorii Jonasa, również istota tego-co-stworzone zmieniła się w procesie kreacji: do czasu pojawienia się człowieka była ona czymś boskim lub

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 34–36.

²⁰ Omawiając założenia teoretyczne szkoły kabały luriańskiej, G. Scholem przytacza pogląd Mojżesza ben Jakoba Kordowera (1522–1570) na kwestię stosunku Boga i świata: „*En-Sof*” – mówi – można również nazwać myślą [myślą świata], ‘jako że wszystko, co istnieje, zawarte jest w Jego substancji. Obejmuje On wszystko istniejące, jednakże nie na modłę rozdzielonego, izolowanego istnienia tu, w świecie, lecz raczej istnienia całościowej, jednorodnej substancji, gdyż [przy tym sposobie istnienia] rzeczy istniejące i On są Jednym, nierozdzielone ani niezróżnicowane, ani nieprzejawione na zewnątrz; Jego substancja obecna jest w Jego *sefirot*, i On sam jest wszystkim, a żadna rzecz nie istnieje poza Nim’”. Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 281.

z bóstwem tożsamym, potem zaś została z boskości odarta. Nie wiadomo także, dlaczego dopiero wraz z pojawieniem się ludzi nastąpić miało owo „przebudzenie się transcendencji ku samej sobie”. Jeśli więc nawet, zgodnie ze słowami Jonasa, przedmiotem analizy jest tutaj jedynie mit, to jednak i od niego można się chyba domagać wewnętrznej koherencji, a przynajmniej uzasadnienia, dla którego połączył autor w swej teorii dwa zupełnie odrębne ujęcia Absolutu, silnie osadzone i na równi uprawomocnione w tradycji żydowskiej²¹.

Wracając jednak do wywodu samego Jonasa, wraz z pojawieniem się człowieka dobiegł okres niewinności stworzenia, jako że wraz z wolnością, wolą i wiedzą ludzką do głosu doszła również odpowiedzialność lub brak odpowiedzialności za to, co jest przemijające, jak również za to, co jest wieczne i nieskończone:

Wizerunek Boga, zapoczątkowany przez świat fizyczny, [...] przechodzi pod problematyczną pieczę człowieka, który może go spełnić, ocalić bądź zepsuć swym czynem. Właśnie na tym zatracającym zderzaniu się jego czynów z Bozym losem, ich oddziaływaniu na stan wiecznego bytu polega ludzka nieśmiertelność²².

Człowiek jest zatem, w myśli Jonasa, współtwórcą świata, a nawet istotą odpowiedzialną za samego Boga, skoro akty ludzkie wpływają na losy bóstwa. Człowiek jest również w stanie zmieniać metafizyczny porządek świata. Może on zatem – poprzez akty pozytywne – podtrzymywać istnienie Boga, tak jak Bóg z kolei, w myśli judaistycznej, wciąż na nowo stwarza i nieustannie podtrzymuje istnienie stworzenia. Człowiek może też – poprzez zło, jakie wyrządza – doprowadzić do sytuacji, w której Bóg zniknie z horyzontu ludzkiego myślenia i odczuwania, przysłonięty przez ogrom cierpienia, którego nie był On w stanie odsunąć od ludzi czy choćby umniejszyć. Rozwijając tę teorię, wprowadza filozof ideę „stawania się Boga”. Oznacza to, przede wszystkim, iż tak pojmowane bóstwo nie jest bytem niezmiennym, lecz

²¹ Obie wspomniane tutaj idee Boga judaizmu kształtowały się i współbrzmiały ze sobą od czasów Średniowiecza. Genezę tego zjawiska wyjaśnia Scholem: „Naukę o Bogu w racjonalnej teologii żydowskiej średniowiecza można by scharakteryzować z dużą dozą trafności jako walkę o spuściznę biblijną między Platonem a Arystotelesem. (Dosyć podobnie ma się zresztą rzecz z teologią scholastyki). W odniesieniu do kabały można jednak to sformułowanie jeszcze bardziej wyostrzyć i powiedzieć, że Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący, jak fascynujące są dla nas starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie”. Zob. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 19.

²² H. Jonas, dz. cyt., s. 37.

takim, które „wyłania się w czasie”²³. Jest ono Bogiem, na którego stan wpływają wydarzenia „dziejące się w świecie”, czy też Bogiem uwikłanym w świat.

W myśli Jonasa zatem, Bóg zdany jest na człowieka i od niego zależny. Na stan Boga wpływają bezpośrednio czyny ludzkie i wydarzenia historii. Właśnie dlatego staje się On także Bogiem cierpiącym, czyli takim, który cierpi wraz ze stworzeniem. Żydowski filozof ujmuje to zupełnie jasno:

Jeśli cokolwiek z tego, co powiedziałem, ma sens, to taki, że relacja Boga do świata od chwili stworzenia, a z pewnością od chwili stworzenia człowieka, obejmuje Jego cierpienie²⁴.

Jonas zdaje sobie sprawę, że taka koncepcja Boga tylko pozornie kłóci się z biblijnym przekazem. W historii Izraela bowiem, Bóg – Pan historii narodu wybranego – niejednokrotnie wyrażał rozczarowanie i zmartwienie z powodu postępowania człowieka²⁵. Jednocześnie, co podkreśla filozof, owo cierpienie Boga nie jest aktem jednorazowym, jak ma to miejsce w chrześcijańskim dogmacie odkupienia, które ma być konsekwencją męczeńskiej śmierci Jezusa. Bóg „Jonasa” staje się, zmienia i cierpi zawsze. Nie jest już tym samym Bogiem, który zechciał zapoczątkować dzieło stworzenia. Jego uwikłanie w świat i sprawy ludzkie sprawiło, że i On utracił swój Eden: „nie istnieje obojętna i martwa wieczność, lecz wieczność, która rośnie z gromadzącym się plonem czasowości”²⁶.

Kolejną cechą, którą Jonas przypisuje Bogu i która ma związek z Bożym stawaniem się i cierpieniem, jest troska Boga o losy stworzenia. Troska o dzieło kreacji jest wprawdzie, jak zauważa Jonas, truizmem dla wyznawcy judaizmu, który wierzy w to, że dobry i potężny Ojciec martwi się o ludzi i jest ich w stanie ocalić przed złem i nieszczęściem. Jak bowiem nawoływał biblijny psalmista, *Speret Israel in Domino. Quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio*²⁷. W Auschwitz okazało się jednak, iż Boże miłosierdzie i troska o los człowieka nie są w stanie ocalić niewinnych, a modlitwy do Boga wznoszone nie przynoszą żadnego skutku. Jonas doskonale

²³ Tamże, s. 38.

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ Tamże, s. 38.

²⁶ Tamże, s. 39.

²⁷ *Psalmus CXXIX* (Nova Vulgata), http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Psalmi/Psalms129_NV.html.

zdając sobie sprawę z tragizmu tej sytuacji, usiłuje ocalić, przynajmniej częściowo, obraz Boga utrwalony w tradycji biblijnej. Twierdzi zatem, że Bóg się w istocie troszczy o świat, który stworzył, lecz już nie wszystko jest od Niego zależne. Tym, na kogo scedował odpowiedzialność i troskę o stworzenie, jest przecież człowiek, który jest bytem wolnym i odpowiedzialnym za świat. Bóg zaś może w tej sytuacji troszczyć się nie o świat, lecz o ludzi, których zadanie stanowi odpowiedzialność za dzieło stworzenia. Bóg bowiem, pisze Jonas, „nie jest czarodziejem”, który mógłby wpływać na zło będące ludzkim wytworem. Jest On natomiast „zagrożonym Bogiem, który podjął swoiste ryzyko. Musi tak być, gdyż w przeciwnym razie świat znajdowałby się w stanie permanentnej doskonałości”²⁸. W tym momencie trudno jest nie dostrzec wyraźnego podobieństwa myśli Jonasa do słów E. Berkovitsa, który wcześniej niż Jonas sformułował własną wizję Boga „po Auschwitz”²⁹. W swym dziele zatytułowanym *God, Man and History* Berkovits bardzo jasno precyzuje pogląd na naturę Boga i człowieka. Zdaniem filozofa, doskonały Bóg celowo stworzył niedoskonały świat. Podjął to ryzyko, ponieważ, w przeciwnym razie, doskonały – jak Bóg – człowiek nie mógłby być istotą wolną – prawdziwym człowiekiem – lecz pozostawałby „automatem”, „marionetką w rękach Wszechmocnego”³⁰.

Kontynuując swoje rozważania, pisze Jonas, że Bóg, decydując się na akt stworzenia, dopuścił istnienie bytów skończonych, różnych od Siebie, zrzekł się tego, aby być wszystkim oraz świadomie zrezygnował z możliwości ingerencji w porządek tego, co zostało stworzone. Nie jest On już zatem Bogiem wszechmocnym, co podważa średnio-wieczny pogląd na temat Bożej omnipotencji. Zaprzeczenie wszechmocy Boga jest kluczowym twierdzeniem teozoficznym Jonasa, które filozof stara się uzasadnić za pomocą różnorodnej argumentacji. Jednym z uzasadnień jest twierdzenie, iż Boża dobroć i wszechmoc są atrybutami, które wzajemnie się wykluczają. Mogłyby wspólnie istnieć

²⁸ H. Jonas, dz. cyt., s. 39 i n.

²⁹ Książka Eliezera Berkovitsa, *God, Man and History* (Shalom Press, Jeruzalem 2004), w której filozof sformułował swój pogląd na problem przyczyny istnienia zła i cierpienia w świecie, została po raz pierwszy opublikowana w r. 1959, omawiany zaś tutaj esej Jonasa, stanowi rozwinięcie artykułu *The Concept of God after Auschwitz*, z roku 1968. (Por. J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 9.) Wydaje się zatem, iż „filozofa życia” zainspirowała myśl Berkovitsa, mimo że Jonas nie przytacza nazwiska jej autora.

³⁰ Por. E. Berkovits, dz. cyt., s. 83.

„tylko za cenę całkowitej niedocieczoności, to znaczy zagadkowości Boga”³¹. Innymi słowy tę rzecz ujmując, wszechmocny i dobry Bóg nie mógłby tolerować zła ewidentnie obecnego w świecie, chyba że byłby On również Bogiem absolutnie niezrozumiałym. Dowodząc zaś dalej swej racji, dla której z triady boskich atrybutów – dobroci, wszechmocy i zrozumiałości – wykluczył właśnie Bożą wszechmoc, pisze Jonas, iż: „Dobroć, to znaczy pragnienie dobra, z pewnością jest nieodłączna od naszego pojęcia Boga i nie można jej zredukować”³². Dodaje również, że: „Zgodnie z judaistycznymi normami, całkowicie ukryty, niezrozumiały Bóg jest pojęciem, którego nie sposób przyjąć”³³.

W tym jednak momencie nasunąć się muszą pewne spostrzeżenia. O ile więc pewna poznawalność Boga wydaje się w judaizmie, religii Spotkania i Przymierza³⁴, czymś oczywistym dla Żydów, to już Boża wszechmoc i dobroć pozostają kwestią wiary bądź niewiary. Rzecz jasna, można by przyjąć za Jonaszem, iż Bóg jest bytem dobrym i pozbawionym wszechmocy, lecz równie uprawomocnione jest twierdzenie odwrotne: Bóg jest bytem wszechmocnym, pozbawionym jednak atrybutu dobroci. Bóg dobry i pozbawiony wszechmocy zmuszony jest tolerować zło w świecie. Bóg wszechmocny i pozbawiony dobroci zgadza się na istnienie zła i toleruje cierpienie niewinnych. Być może też człowiek poznał Boga dzięki Jego Prawu, lecz nie był w stanie Go dostatecznie zrozumieć? Gdyby sprawiedliwy Hiob naprawdę rozumiał Boga, który zesłał na niego nieszczęścia, nie prowadziłby z Nim dysputy, która trwa nieprzerwanie do czasów obecnych, szczególnie zaś ożywiona, z uzasadnionych względów, stała się ona po Zagładzie. Innymi słowy, wydaje się, że Jonas dość autorytarnie przypisuje i zarazem odbiera Bogu Jego atrybuty w taki sposób, by uzasadnić swoje podstawowe założenie:

[...] Bóg nie jest wszechmocny. Tylko pod tym warunkiem można bowiem utrzymać tezę, że Bóg jest zrozumiały i dobry, choć w świecie istnieje zło³⁵.

³¹ H. Jonas, dz. cyt., s. 41.

³² Tamże, s. 42.

³³ Tamże.

³⁴ O spotkaniu Boga i Adama w ogrodzie Edenu jako paradygmacie wszelkich spotkań Boga z człowiekiem „każdej epoki” i „każdego pokolenia” pisze Buber w inspirowanym myślą chasydzką tomiku zatytułowanym „Droga człowieka według nauczania chasydów”. Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2004, s. 11).

³⁵ H. Jonas, dz. cyt. s. 42.

Ponadto, Jonas wydaje się zapominać, że „zgodnie z judaistycznymi normami”, Boga nie można pozbawić również atrybutu wszechmocy, choć, rzecz jasna, chodzi tu o normy judaizmu rabinicznego³⁶.

Negując zatem tradycyjny pogląd judaizmu na genezę zła, którego autorem jest Bóg, twórca tak blasku, jak i ciemności³⁷, Jonas rozwija swoją koncepcję dobrego, zrozumiałego i pozbawionego siły Boga. Ów Bóg, zdaniem filozofa, nie dokonał cudu Bożej interwencji podczas Holocaustu „nie dlatego, że nic chciał, lecz dlatego że nie mógł”³⁸. Podczas procesu stworzenia określanego jako *creatio ex nihilo*, Stworzyciel wyzbył się samego siebie, ograniczył swoją moc, a nawet stał się bezbronny wobec tego-co-stworzone. Świat zatem jest w stosunku do Boga absolutnie autonomiczny, On zaś sam pozbawił się dobrowolnie możliwości ingerencji w tworzony przez ludzi porządek ziemski. Tak pojmowana *creatio ex nihilo*, przyznaje Jonas, jest mocno ugruntowana w tradycji żydowskiej kabały, której centralnym i podstawowym pojęciem jest *cimcum*, tj. samoograniczenie się *En-Sof*, Tego-co-Nieskończone³⁹, po to, aby mogło zaistnieć stworzenie. Jednocześnie jednak twierdzi filozof, że jego własna koncepcja Boga jest bardziej śmiała niż kosmogonia i teozofia kabały:

Mój mit idzie jeszcze dalej. Skurczenie się jest totalne, jako całość Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce⁴⁰.

³⁶ Por. R. L. Rubenstein: „From the perspective of biblical and rabbinic Judaism, neither the justice nor the power of God can ever be denied. Within Judaism God has been traditionally understood to be the infinitely righteous, radically transcendent, and absolutely omnipotent Creator of all things”. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology and contemporary Judaism*, London 1992, s. 157).

³⁷ „Jam Pan, a nie masz żadnego więcej; który czynię światłość, i stwarzam ciemność; sprawuję pokój, i stwarzam zło. Ja Pan czynię to wszystko” (Iz 45, 6–7). Odnosząc się do tych – dość powszechnie cytowanych – słów proroka Izajasza, pisze, na przykład, Berkovits: „[...] God as the source of all reality, is also the creator of darkness and evil. In our terminology, this amounts to saying that the element of imperfection is a necessary part of creation”. E. Berkovits, dz. cyt., s. 80.

³⁸ H. Jonas, dz. cyt., s. 43 i n.

³⁹ „*En-Sof* jednak nie znaczy (jak często błędnie się pisze) ‘Nieskończony’, lecz ‘Nieskończone’. Właśnie takim mianem owego *deus absconditus* nazywa Izaak Ślepiec, pierwszy znany nam konkretnie kabalista; unikając zabarwienia osobowego, mówi on ‘To, co niepochwytne [rozumiem]’, nie zaś ‘Niepochwytny’. Kabaliści zatem, odwołując się do teozoficznego motywu nieosobowej głębi Boga, który istotą osobową staje się dopiero w swym stworzeniu i objawieniu, porzucają personalistyczny fundament biblijnego pojmowania Boga”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 24.

⁴⁰ H. Jonas, dz. cyt., s. 45.

Bóg jest zatem w tej sytuacji bezbronny wobec zła, którego twórcą jest człowiek, i które za sprawą człowieka „dochodzi do władzy w świecie”⁴¹.

III. „TORA MA SIEDEMDZIESIĄT TWARZY [...] W NIEJ JEST WSZYSTKO”⁴²

Jak pisze R. Elijor, sukcesorka Gershoma Scholema i profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, od lat badająca żydowski mistycyzm w różnych jego aspektach, „Tora, jako słowo wiecznego Boga, zawiera nieskończenie wiele warstw znaczeniowych i jest otwarta na niezliczone interpretacje”⁴³. Jeszcze więcej możliwości interpretacyjnych dostarcza odbiorcom literatura kabalistyczna, której twórcami byli przez wiele stuleci żydowscy mistycy: to oni właśnie są, jak się wydaje, prawdziwymi autorami teozoficznej koncepcji zaprezentowanej przez Hansa Jonasa. Wszystkie bowiem idee w niej zawarte były także obecne w mityce twórców kabały, jak również w filozofii chasydów „przekształcających kabałę w etos”⁴⁴. Wspomniana już tutaj Tora, jak również Talmud, „który śmiało odsłania Biblię w całej rozciągłości dramatu ludzkiego”⁴⁵, czy też pisma rabiniczne są dla wyznawców judaizmu zbiorem zasad, reguł i norm odnoszących się do niemal każdej sfery życia ludzkiego, z wykluczeniem jednej spośród nich, którą jest wolność myślenia, oparta właśnie na dowolności interpretacyjnej kanonu tekstów świętych. Z tego też powodu idea Boga w myśli Jonasa, tj. koncepcja dobrego i miłosiernego bóstwa zatroskanego o stworzenie i wraz ze stworzeniem cierpiącego, pozbawionego jednak atrybutu wszechmocy, nie jest w gruncie rzeczy niczym oryginalnym. Co więcej, rzecz nawet można, iż Jonas nadał co najwyżej pewien nowy, bardziej współczesny odcień ideom, które kształtowały się przez stulecia, i które stanowiły filozoficzną odpowiedź na kolejne nieszczęścia i katastrofy, jakich doznawał naród żydowski. Zburzenie Świątyni w Jerozolimie, wygnanie z Hiszpanii, diaspora, pogromy domagały się wciąż na nowo

⁴¹ Tamże, s. 44.

⁴² BaMidbar Rabba, 13:15, http://www.hebrew4christians.com/Articles/Seventy_Faces/seventy_faces.html, tłum. własne.

⁴³ R. Elijor, *Jewish Mysticism, The Infinite Expression of Freedom*, Oxford, Portland, Oregon 2010, tłum. własne, s. 35.

⁴⁴ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 375.

⁴⁵ E. Lévinas, *Trudna wolność, Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 105.

wyjaśnienia, a wyjaśnieniem tym stawał się antropomorficzny Bóg – Bóg bezsilny i cierpiący wraz wybranym przez się narodem.

Już kosmogoniczna wizja Jonasa, która legła u podstaw jego poglądu na naturę Boga, co przyznaje on sam, nie jest niczym innym, jak tylko powtórzeniem mitu Izaaka Lurii, żyjącego w wieku szesnastym mistyka żydowskiego, twórcy tzw. kabały luriańskiej⁴⁶. To Luria właśnie wprowadził jako pierwszy do teorii teozoficznej pojęcie *cimcum*, czyli wycofania się Boga, samoograniczenia się Boga, które uznać też można za Jego autonegację. Tylko w taki bowiem sposób możliwe było stworzenie bytu odmiennego od Boga będącego pierwotnie wszystkim i niczym. Jednocześnie, myśl żydowskiej kabały podkreślała, iż stwarzanie było – i takim pozostaje niezmiennie – stwarzaniem z nicości, która – na pozór paradoksalnie – jest jedynym realnie istniejącym bytem. Jak pisze Scholem, „Byt jest więc niczym jak tylko nicością, a wszystko jest jednym w prostocie absolutnego niepodzielenia”⁴⁷. Scholem dodaje również, że „*cimcum* należy uważać za pójście Boga na wygnanie w głąb Samego Siebie”⁴⁸. Tak więc u podstaw teozofii i kosmogonii luriańskiej leży pojęcie wygnania. Bóg poszedł na wygnanie, by świat mógł zaistnieć. Żydzi są na wygnaniu i cierpią, po to, by uczynić ten świat lepszym. Na wygnaniu zatem spotyka się ze sobą los Boga i los człowieka. Na wygnaniu także rodzi się ludzkie i boskie współodczuwanie cierpienia. Cierpienie to jest tym większe, że, w myśli kabalistycznej, dwa odrębne aspekty bóstwa, *En-Sof* oraz *Szechina*, zostały od siebie oddzielone, na skutek kosmogonicznej katastrofy, która miała miejsce u zarania istnienia tego-co-stworzone.

Mityczna koncepcja *cimcum* została bowiem uzupełniona o mit „rozbitych naczyń”, które nie zdołały pomieścić świetlistej energii emanującego Absolutu. Naczynia te uległy niespodziewanie zniszczeniu, a okruchy gliny, z której były one wykonane, stały się więzieniem dla świętych iskier *Szechiny* – Bożej chwały i Bożej obecności, czyli żeńskiego aspektu bóstwa. Zadaniem każdego człowieka jest uwalnianie owych iskier poprzez żarliwe modlitwy i wykonywanie *micwot*, nakazów Prawa, oraz realizację wszelkich innych moralnie pozytywnych aktów, co umożliwić ma powrót *Szechiny* do jej oblubieńca⁴⁹. Innymi

⁴⁶ Por. R. Elior, dz. cyt., s. 143 i n.; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 279–316.

⁴⁷ G. Scholem, *Judaizm*, s. 96.

⁴⁸ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 290.

⁴⁹ „W kontekście głębokiego sensu wygnania i tęsknoty za zbawieniem kabaliści rozwinęli ideę wybawienia żeńskiej *Szechiny* z *kelipot* – nieczystości, wygnania i oddzielenia – i zjednoczenia jej z męskim ów odpowiednikiem – Kudsza Berich Hu –

słowy, każdy ludzki czyn, który ma miejsce w świecie ziemskim, powoduje nie tylko ziemskie dobro, lecz również prowadzi do przywrócenia porządku światów wyższych. Co więcej, w kontekście doktryny o „naprawie świata”, *tikun olam*, to nie Bóg staje się odkupicielem człowieka, lecz człowiek jest odkupicielem Boga⁵⁰. Tak więc, owa odpowiedzialność człowieka za świat, o której pisze Jonas, nie jest również niczym nowym w żydowskiej filozofii, skoro już od XIII – wieku kabaliści podkreślali rolę człowieka, który jest współtwórcą dzieła stworzenia, i bez którego Bóg nie byłby w stanie osiągnąć pełni swojego istnienia. Bez człowieka i jego prawych czynów wygnana *Szechina* więziona byłaby nadal w *kelipot*, glinianych łuskach, utożsamianych z materią, z gorszą postacią istnienia, ze złem. Jak zatem widać, również bezsilność Boża, nie jest ideą oryginalną, sformułowaną po raz pierwszy przez Jonasa. W mistyce żydowskiej Bóg od zawsze „szuka człowieka”, jak określił to Heschel w tytule jednej ze swoich prac⁵¹. Bóg ten z pewnością nie jest Bogiem wszechmocnym, a Jego własny byt i bytowanie uzależnione są od dobra lub zła, którego autorem jest człowiek. Człowiek bowiem jest w stanie przywracać pierwotny – choć utopijny – *Pardes*, sad rajski, ogród Edenu. Może on także powodować metafizyczną zagładę: wyrządzając zło drugiemu człowiekowi, wyrządza też krzywdę bóstwu, wpływając destrukcyjnie na jego istnienie. Jak zatem widać, średniowieczna mistyka kabały poprzedziła myśl Jonasa lub stanowiła nawet jej bezpośrednie źródło. Jonas bowiem powtórzył jedynie kabalistyczne koncepcje nowym językiem oraz poparł je auto-

w celu odnowienia stanu jedności. W drugiej połowie XVI wieku kabała luriańska stworzyła idee łączące wygnanie i ‘rozbicie naczyń’ ze zbawieniem ‘naprawionego świata’ (*olam-ha-tikun*) i wzniesieniem spośród *kelipot* boskich iskier. W ten sposób uwidoczniła się idea konfliktu w światach wyższych, który znajduje swą analogię w ludzkim świecie, uwydatnieniu uległa także siła ludzkiej myśli i ludzkiego działania, nakierowanych na osiągnięcie ‘odnowy’, ‘naprawy’, ‘restauracji’ i sił rozwiązujących mistyczny konflikt w świecie wyższym”. Zob. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2009, s. 51.

⁵⁰ Mojżesz Kordowero, wybitny kabalista z XVI – wieku, nauczyciel Izaaka Lurii, podkreślał w swoich pismach z zakresu etyki związek pomiędzy ludzkimi czynami a dobrostanem „świata wyższego” oraz rolę człowieka z restauracji niebiańskiego porządku: „Po czwarte człowiek powinien zrozumieć, że jego niewłaściwe czyny odpychają w górze Szechinę. Człowiek powinien bać się spowodować jeszcze większego zła, odwracając miłość Króla (Boga) od Królowej (Szechina)”. Zob. w: M. Kordowero, *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007, s. 145.

⁵¹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.

rytetem współczesnej filozofii. Pojęcie Boga bezsilnego i cierpiącego, jak również idea odpowiedzialności człowieka za mikro i makrokosmos, za fizyczność ludzkiej egzystencji i za metafizykę istnienia były już zbyt mocno osadzone we wcześniejszej filozofii żydowskiej, by można było pominąć ów fakt milczeniem. Dziwne wydaje się zatem, że Jonas nie przywołuje w swoim eseju właściwych twórców teorii teozoficznej, którą w nim prezentuje.

Oczywiście, filozof miał prawo przyjąć, że los cierpiącego człowieka i los cierpiącego Absolutu mogły się ze sobą połączyć również w Auschwitz. Z drugiej jednak strony, nie można się zgodzić z twierdzeniem Jonasa, iż po Auschwitz Bóg jest nadal zrozumiały. Dość znany i zrozumiały jest bowiem Bóg Biblii, określany przez Jonasa jako „Pan historii”. Jest to ten Bóg, który zawarł Przymierze z narodem wybranym. Skoro jednak po Auschwitz, jak przyznaje sam Jonas, ów Bóg nie może już być przedmiotem ludzkiej wiary, to pozostaje wyznawcom judaizmu wiara w Boga, którego pierwotną ideę stworzyli Plotyn, Filon z Aleksandrii oraz żydowscy mistycy, czyli wiara w emanującą „Nicość”. Jednakże o Bogu będącym Niczym, *Ayin*⁵², naprawdę niewiele można *ex definitione* orzec. Jest On bytem niezrozumiałym, niepoznawalnym ani empirycznie, ani racjonalnie, mimo że niekiedy odczuwać jesteśmy w stanie Jego istnienie, dzięki nieustannemu, dialektycznemu procesowi wycofywania się bóstwa w głąb siebie i przeciwstawnej doń emanacji, które implikują stwarzanie. Stwarzanie trwa bowiem nieprzerwanie, poprzez Boże myśli i słowa, a także dzięki tym ludzkim uczynkom, które korespondują z Bożym planem.

Wydarzenie Auschwitz, zarówno w świetle kabały, jak i teorii Jonasa, w owym planie się nie mieściło, choć, oczywiście, prawomocne mogłoby być także twierdzenie przeciwne, skoro wszelkie sądy na temat Boga są kwestią wiary, nie zaś spekulacji. Coś jednak spowodowało Zagładę, popychając nazistowskich oprawców do ludobójstwa na tak ogromną skalę. Czy zło znajdowało się w nich samych? Czy zło lub zły duch istnieje realnie jako gnostyczna antyteza dobra i Boga? Czy samego Boga należy pojmować, w sposób gnostyczny właśnie, jako dawcę życia i śmierci? Wydaje się, niestety, że pytania te pozostają

⁵² „*Ayin*, Nothingness, is more existent than all the being of the world. But since it is simple, and every simple thing is complex compared with its simplicity, it is called *Ayin*. (...) is also called Nothingness. If one asks, ‘What is it?’ the answer is ‘Nothing’, meaning: No one can understand anything about it. It is negated of every conception. No one can know anything about it – except the belief that it exists”. D. C. Matt, *The Essential Kabbalah. The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1994, s. 66.

muszą bez satysfakcjonującej odpowiedzi, tak samo, jak odpowiedzi nie doczekało się wciąż na nowo pobrzmiewające w ludzkich uszach pytanie Hioba. Być może też – wbrew twierdzeniu Jonasa – to właśnie absolutna niezrozumiałość, nie zaś dobroć czy wszechmoc, stanowi jedyny niezbywalny atrybut Boga we współczesnej filozofii judaizmu.

„AND GOD LET IT HAPPEN”. HANS JONAS’ THEODICY AFTER
THE HOLOCAUST

Summary

Hans Jonas, a German-born philosopher of Jewish origin, attempts to explain the silence of God during the Holocaust. In *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, he constructs a new idea of God to explain His weakness and inertia during the Shoah. God „after Auschwitz” can no longer be seen as the Lord of History, though He is still regarded as good and understandable. He is constantly ‘becoming’, always cares for the world, and suffers with what has been created. He is not able to overcome Evil, for it is Man who is responsible for creation and is the true author of suffering.

The article shows the genesis of Jonas’s theosophical views, which are neither new nor original. Medieval Kabbalists presented the idea of Man, the redeemer of a God who is in permanent dialectical tension. The destiny of the cosmos is dependent on morally good or bad human activity. Moreover, Jonas was also influenced by the views of E. Berkovits. In *God, Man and History* Berkovits develops the concept of a free and imperfect man who was given responsibility for the world by God.

Katarzyna Kornacka

CEZARY ZALEWSKI

(Kraków)

**ANATOMIE TRAGICZNOŚCI.
ELEMENTY ESTETYKI HENRYKA ELZENBERGA
I JÓZEFA TISCHNERA**

Celem niniejszego artykułu jest analiza pojęcia tragiczności oraz koncepcji katharsis w pracach estetycznych Henryka Elzenberga i Józefa Tischnera. Uzasadnieniem takiego zestawienia jest nie tylko obecność wspomnianych kategorii w refleksji obu filozofów, ale pewne pokrewieństwo w zakresie perspektywy badawczej. Obaj bowiem swoje dociekania oparli na wnikliwym doświadczeniu literackim, podkreślając nierozzerwalny związek tragiczności i tragedii. Obaj też ujmują te zjawiska z punktu widzenia zasadniczo etycznego, zatem nie zamykają dociekań w obrębie czystej estetyki. Obaj wreszcie nie umieszczają tych problemów w centrum swoich rozważań, dlatego są one nader rozproszone i, w konsekwencji, trudne do rekonstrukcji. Zarazem jednak prace obu filozofów wyznaczają symboliczny początek i koniec (choć nie w sensie finalnym) nowoczesnego dyskursu estetyki polskiej, która podejmuje wspomniane zagadnienia. Zestawienie takie umożliwi więc, jak sądzę, uchwycenie zasadniczych przemian, jakim dyskurs ów podlegał.

FORMUŁY TRAGIZMU HENRYKA ELZENBERGA

Gęsty, skondensowany opis tragizmu, jaki zawiera niepublikowany szkic Elzenberga, staje się klarowny dopiero przy uwzględnieniu marginalnej, nawiasowej uwagi, jaka pojawia się niemal na zakończenie. Autor stwierdza w niej istnienie wielu formuł tragizmu, spośród których wymienia dwie podstawowe (ontologiczną i etyczną), a ich zbież-

ność czy przekładalność dowodzi, że samo zjawisko jest obiektywne oraz jednorodne. Zarazem jednak filozof konstatuje, że pierwszy z tych opisów jest pierwotny (istotny), a drugi – nie tylko wtórny, ale i naznaczony subiektywizmem. Wszelako właśnie ta druga perspektywa okazuje się w owym szkicu (i nie tylko) dominująca, podczas gdy pierwsza zostaje zaledwie zarzutowana.

FORMUŁA ONTOLOGICZNA

Definicja tragizmu w kategoriach ontologii pojawia się u Elzenberga w zapiskach dużo późniejszych. W *Kłopot z istnieniem* autor stwierdza bowiem, iż:

[...] sama struktura rzeczywistości, w samym rdzeniu swym, jest tragiczna; że rysa tragiczna idzie przez świat w całej jego pełni i głębi. A wobec tego bohaterowie tragiczni budzą współczucie i grożą nie dlatego, że popełnili błąd (to może zachodzić również, ale będzie to wierzchnia warstwa zjawiska), tylko dlatego, że na ich losie uwidacznia się tragizm bytu w ogóle, bytowi i życiu ludzkiemu i wszystkim ludzkim sprawom konstytucyjnym¹.

Tragizm jest więc nieusuwalnym składnikiem bytu jako takiego. Filozof natychmiast wskazuje na antropologiczne konsekwencje tej tezy: tragiczna jest zarówno istota człowieka, jak również jego istnienie, którego przejawem są rozmaite (i nie tylko poznawcze) przedsięwzięcia.

Powyzsza dystynkcja wydaje się zbyt scholastyczna, ale w koncepcji Elzenberga odgrywa pewną rolę. Okazuje się bowiem, iż konkretyzacja formuły ontologicznej podlega dwustronnej prezentacji, która pozostaje oparta na różnicy między istotą a istnieniem. Pierwotna definicja jest zatem następująca:

Tragizm: ograniczenie nieskończoności.

[...]

Dana jest nieskończoność – istoty żyjącej – a więc nieskończone dążenie. I naraz naznaczamy jej kres; granicę; stawiamy zapórę; nie dalej².

Istotą tragizmu jest więc kolizja czy konfrontacja, która wszakże nie zakłada stanu dialektycznej równowagi, ale prowadzi do radykalnej dysproporcji, a nawet supremacji. Mechanizm ten uzyskuje podwójną

¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 368 (13 X 1951).

² H. Elzenberg, *Tragizm*. [w:] *Pisma estetyczne*, oprac. L. Hostyński, Lublin 1999, s. 252–253. Cytaty uwzględniają poprawki, jakie do tej edycji rękopisu zgłosił Bogusław Wolniewicz (por. B. Wolniewicz, *Sprostowania do tekstu Elzenberga o tragizmie*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30, s. 349–354).

eksplikację w zależności od tego, czy zostaje on zupełnie zinterioryzowany, czy też zakłada międzypodmiotową interakcję.

Rozważania Elzenbegrę raczej zakładają dominację pierwszej sytuacji. Jeżeli bowiem istota człowieczeństwa polega na posiadaniu nieskończonego pragnienia, to ono *ex definitione* nigdy nie zostanie zrealizowane. Dlatego filozof podkreśla, że obecność zewnętrznej przeszkody nie jest konieczna (choć pozostaje niewykluczona), aby tragizm ludzkiego bytu został ujawniony. Tkwi on w samej niemożliwości urzeczywistnienia absolutnego dążenia przez skończony, skazany na wyczerpanie, podmiot.

Interpretacja tej formuły pozostaje uzależniona od sensu, jaki zostaje przyjęty dla owego „nieskończonego dążenia”. Niestety, Elzenberg poprzestał na tym lakonicznym określeniu, chociaż podał też jego egzemplifikacje. Pierwsza dotyczy dzieł malarskich mistrza włoskiego renesansu:

Im bardziej (jak u Michała Anioła) istota skończona przeżywa poza siebie, tym bardziej tylko, tym wściekłym wysiłkiem, uwypukla właśnie swoje cechy jako istoty skończonej, swoją określoność i formę (czysto fizycznie i plastycznie: napięcie mięśni u postaci Michała Anioła) – i ta wewnętrzna sprzeczność jest nowym pierwiastkiem tragizmu; a raczej przez nią dopiero zasadniczy tragizm bytu się ujawnia³.

Drugi przykład znajduje się w *Kłopot z istnieniem* (z analogicznego okresu, w którym powstał szkic *Tragizm*), gdzie autor snuje refleksje dotyczące helleńskich posągów:

Rzeźby greckie, te – pogodnie lub majestatycznie – najspokojniejsze, przedstawiają bogów i ludzi w takim jakimś stanie spokoju, w którym czuć ową nieubłaganą, ostateczną indywidualizację; i to jest tragiczne. Ten tragizm, to nieodwołalność: jesteś, czym jesteś, nie jest ci dana żadna możliwość odrodzenia, przeobrażenia; spokój posągów greckich to spokój tego „raz na zawsze”, i z tej może racji miewa się czasem poczucie, jakby sztuka ta odsłaniała jakąś jednak głębię metafizyczną⁴.

Różnica między antyczną i renesansową ekspresją tragizmu polega na odmiennych postawach wobec podstawowego problemu. Jednakże zarówno projekty skrajnego wyrzeczenia, jak i radykalnej transcendentności okazują się zbieżne. Niezależnie bowiem od tego, czy realizacja zamiaru zostanie zaniechana *a priori* czy *a posteriori* – skutek będzie identyczny. Ludzki byt ujawnia swą tragiczność właśnie wtedy, kiedy odebrana mu zostaje możliwość przekroczenia samego siebie. Elzen-

³ Tamże, s. 257.

⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 76 (10 I 1913); por. tenże, *Tragizm*, s. 255.

berg pokazuje więc antropologiczny wymiar fundamentalnej dla ontologii zasady tożsamości: jeśli „a” jest „a”, to „a” jest nieodwołalnie zadekretowanym bytem, i nigdy nie będzie już kimś innym. Wszelako ów „innobyt” nie należy do tego samego poziomu: nieosiągalny cel polega na tym właśnie, że skończona istota pragnie stać się bytem nieskończonym, absolutnym.

Te egzemplifikacje zakładają symbolizm, zgodnie z którym określony i jednoznaczny charakter ciała odzwierciedla tragizm bytu. Ale formuła ontologiczna posiada jeszcze jedno przybliżenie, w którym rolę – tym razem niezbędnej – przeszkody pełni sfera somatyczna. Dzięki niej właśnie (bezpośrednio czy pośrednio) następuje ograniczenie ludzkiej nieskończoności dokonujące się poprzez cierpienie, a zwłaszcza śmierć.

Kolizja, w wyniku której podmiot ulega zagładzie, pozwala, po pierwsze, na autopercepcję własnej siły, czy też ducha. W innych okolicznościach, jak podkreśla Elzenberg, owa nieskończoność jest poza jakakolwiek intuicją. Ponadto, po drugie, sytuacja ta pozwala na kształtowanie – czy indywidualizowanie – tego, co w istocie ludzkiej pozostaje niewyraźne, niedookreślone. Po trzecie, pierwiastek ów uzyskuje dość paradoksalny status:

Odczuwam tragizm jeszcze tak, że wobec zagłady lub cierpienia siła nasza czuje swoją skończoność w czasie i zakresie działania, jest jakby zepchnięta w siebie, ku własnemu środkowi – a jednocześnie czuje swą nieskończoność, jako źródło nieskończonych możliwości⁵.

Tragizm jest zatem intensyfikacją interioryzacji: zagrożony podmiot wycofuje się ze sfery *praxis*, która staje się czystą potencjalnością. Dzięki temu pojawia się nie tylko autopercepcja, ale wręcz auto-kontemplacja, pogłębiająca owo poczucie nieskończoności w skończoności.

Obie konkretyzacje formuły ontologicznej nie wydają się równoważne, ponieważ pierwsza uznaje akcydentalną, a druga konieczną naturę przeszkody (zapory). Oznacza to, iż tragizm wynikający z niemożności osiągnięcia absolutnego bytu jest nieusuwalny, podczas gdy ten, który polega na doświadczaniu siebie w sytuacji ostatecznego zagrożenia, jest niekonieczny, możliwy do uniknięcia. Tragizm ludzkiego bytu polega zatem na tym, iż nigdy nie stanie się on boski, a niekiedy – okaże się tylko i wyłącznie sobą.

⁵ Tamże, s. 251.

FORMUŁA ETYCZNA

Jakkolwiek porządek istnienia także należy do ontologii, Elzenberg nie dokonuje jego opisu za pomocą specyfikacji ontycznej, ale – moralnej. Tragizm ludzkiego działania zostaje więc ujęty w kategoriach konieczności, winy czy wewnętrznego rozdarcia. Perspektywa taka prowadzi do eliminacji pierwiastka estetycznego, ale sama dominacja aspektu etycznego bywa rozmaicie konkretyzowana.

Ezleberg wychodzi zatem z założenia, zgodnie z którym tragizm polega albo na zagładzie, albo na nieistnieniu obiektywnych wartości. Jeśli tak, to podmiot musi być wolny, gdyż w innym wypadku nie będzie w stanie dokonać aksjologicznego wyboru. Jest to więc negatywne rozumienie wolności (tzw. „wolność od”), które zakłada autonomię względem takich mechanizmów jak instynkt, pożądanie, odruch bezwarunkowy. Wszelako podjąwszy etyczną decyzję, podmiot staje się jej zakładnikiem. Zostaje bowiem podporządkowany funkcjonowaniu logiki wartości, na którą nie ma jakiegokolwiek wpływu. Dlatego:

Ze stanowiska tej wolności i konieczności tragicznym jest człowiek, który wybił się z pierwszej sfery konieczności, a rozbija się o drugą. W ten sposób zaprzeczenie wolności, po postawieniu jej jako możliwej i rzekomo już urzeczywistnionej, leży w istocie tragizmu⁶.

Filozof zakłada więc, iż od wartości – i ich konfiguracji – podmiot w pewnym momencie nie potrafi się już wyzwolić, gdyż to niewzruszona wierność zasadom definiuje jego człowieczeństwo. Jeśli nieprzymuszony wybór w obrębie aksjologii okaże się „niewłaściwy”, wówczas osoba zostaje skazana na zagładę, bez czego nie istnieje sytuacja tragiczna. W analogiczny sposób przedstawiona zostaje kwestia winy. Bohater musi być – zasadniczo, jak podkreśla Elzenberg – niewinny, gdyż w przeciwnym wypadku jego klęska byłaby uzasadniona (i nietragiczna). Dlatego tym, co do niej doprowadzi, jest ułomność bohatera.

Niedoskonałość ta – stwierdza autor – leży w pierwiastku słabości, niemocy, „instynktów” itd., które pod pewnym kątem widziane, i to właśnie pod kątem filozoficznym, stanowią właśnie istotną, immanentną niemoralność [...]. Każdy zaś człowiek, będąc skończonym, jest niedoskonałym i grzesznym⁷.

Z dalszych refleksji wynika, że słabość natury ludzkiej jest nieunikniona i nieodwołalna, a bohater, jeśli aspiruje do tragizmu, musi po-

⁶ Tamże, s. 258.

⁷ Tamże, s. 260.

siadać w tym względzie wysoką samoświadomość. Nie padają jednak określenia doprecyzowujące kwestię samej niedoskonałości. Wydaje się, iż Elzenberg pojmuje ją jako niezdolność do pełnego zaangażowania po stronie wybranej wartości. Słabość, brak skutecznego działania wynikają stąd, iż sfera emocjonalna (owe instynkty) nie została absolutnie podporządkowana decyzyjnemu aktowi⁸. Dlatego filozof stwierdza, iż najczęstszym przejawem tejże niedoskonałości jest zwątpienie, jakie opanowuje postać. Tragizm w obrębie aksjologicznym polega bowiem na tym, iż znika hierarchia między wartościami, tak iż każda z nich – dla każdego bohatera – jest dobra, ale nie lepsza od innej. W tej sytuacji wyselekcjonowana wartość generuje ambiwalentne (czy paraliżujące) nastawienie, stając się obiektem równoczesnej akceptacji i powątpienia. Dlatego, jak podkreśla filozof, bohater działający wyłącznie pod wpływem niekwestionowanego przezeń obowiązku nie jest tragiczny. Dysponuje on zasadniczą pewnością, jaka wynika z faktu, iż funkcjonuje wyłącznie w obrębie struktur zbiorowych (takich jak naród, państwo), które pozbawiają go własnej, indywidualnej inicjatywy. Postać tragiczna musi więc być zagubiona, wątpliwa o swoich racjach, a zarazem „prywatna”, skazana tylko na siebie.

Paradoks tej koncepcji polega na tym, iż ów niedoskonały podmiot powinien popełnić czyn nieetyczny, który spowoduje „winę”. Polega ona albo na bezpośrednim zniszczeniu czy sprofanowaniu jakiejś wartości, albo na złamaniu reguł prawa, które dana wartość sankcjonuje. Wszelako pierwsza sytuacja już sama w sobie jest tragiczna, druga natomiast generuje dopiero warunek wstępny, ponieważ tragizm pojawia się tu wtedy, gdy taka wina zostanie odpowiednio (i sprawiedliwie) ukarana.

KATHARSIS

Refleksja filozofa uzależnia doświadczenie kataryczne od mechanizmów kierujących doznaniem samego tragizmu. Ich funkcjonowanie przebiega dwutorowo, angażując zarówno tego, kto działa (tj. bohatera),

⁸ Za taką interpretacją przemawia również słynny esej Elzengera pt. *Brutus czyli przekleństwo cnoty*. Analiza szekspirowskiej tragedii prowadzi do następującego wniosku: „nie myślcie, by nie wiedzieć jak niewzruszone przekonanie o moralnej słuszności czy nawet o bezwzględnie powinnym charakterze waszych poczynań, by jakiegokolwiek „racje” etyczne, by najtęjsza posłuszna im wola mogły wam, jako motor działania, zastąpić żywioł, namiętność, przyrodzoną ekspansywność zdobywczej, agresywnej osobowości” (H. Elzenberg, *Brutus czyli przekleństwo cnoty* [w:] *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 166–167).

jak i tego, kto z dystansu obserwuje te poczynania (tj. widza, ewentualnie czytelnika). Optymalna sytuacja polega na zaistnieniu owego przeżycia po obu stronach; i tylko wtedy, jak *implicite* lub *explicite* Elzenberg przyznaje, pojawia się także moment katharsis. Jest on natomiast zupełnie nieobecny w okolicznościach, które zakładają wyłącznie jednostronne – tj. zewnętrzne – występowanie podstawowej kategorii. Wydaje się, iż powodem takiego rozwiązania jest zbyt abstrakcyjna istota owego tragizmu: jeśli bowiem doznaje go tylko widz, to jego właściwym „obiektem” nie są konkretne działania bohatera, ale wyrażająca się w nich natura ludzka jako taka.

Wstępnym warunkiem katharsis jest dynamiczna zmiana horyzontów: początkowo tragizm jest doświadczeniem tylko obserwatora, ale rozwój dramatycznej fabuły przynosi bohaterowi autorozpoznanie tragizmu i jego konsekwencji. W efekcie tego przemieszczenia:

[...] odczuwamy wtedy wielkość człowieka, który jest zdolny do odczuć swój własny tragizm, i tragizm oddala się jakby od nas, zostaje przedzielony czym innym, widzimy go już tylko poprzez nowego rodzaju wielkość bohatera; jest to naturalny sposób zakończenia tragedii, jednocześnie podniosłego, a jednocześnie stanowiącego naturalne przejście między silnym przed chwilą wstrząśnieniem tragicznym a stanem normalnym, w którym przecucie tragizmu zstępuje do głębi podświadomości⁹.

Elzenberg zatem zakłada, że odczucie tragizmu wiąże się z jego akceptacją. Dopiero postać, która zna swoje położenie i zgadza się z nim, jest w stanie wzbudzić podziw czy fascynację u widza. Reakcja ta (o charakterze intuicyjnym, przed-racjonalnym) jest tym silniejsza, im wyraźniej odbiorca doznaje uwolnienia: ciężar tragizmu spoczywa teraz wyłącznie na bohaterze, natomiast obserwator zostaje dzięki temu wyzwolony z własnych „wstrząsów”, których dotąd doznawał.

Ten mechanizm pobudzania a następnie eliminowania stanów emocjonalnych należy do istoty katharsis. Już w *Kłopot z istnieniem* Elzenberg utożsamiał funkcję doznań estetycznych z takim przeżyciem:

[...] sztuka jest właśnie sposobem rozwinięcia władz życiowych bez pragnień i bez cierpienia; nawet smutne wzruszenia, których (np. w teatrze) przez nią doznajemy, są nam przyjemne. Doskonalej ataraksji dusza człowieka osiągnąć nie zdoła: to wymaga zbyt wielkiego wysiłku; ale sztuka daje ujęcie jego wzruszeniom i ułatwia mu utrzymanie ataraksji w życiu realnym.

Tutaj mogłaby znaleźć miejsce *katharsis* Arystotelesa¹⁰.

⁹ H. Elzenberg, *Tragizm*, s. 262.

¹⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 20 (6 XII 1907).

Następna notatka¹¹, która dopowiada tę kwestię, pozwala na wniosek, zgodnie z którym sztuka – a tragedia w szczególności – jest dla Elzenberga zarazem przyjemna i pożyteczna. Przyjemna – ponieważ w trakcie jej percepcji widz doznaje sztucznej symulacji o niespotykanym gdzie indziej natężeniu; pożyteczna – gdyż finał tragedii zupełnie usuwa ten chaos pragnień i cierpień, dzięki czemu realna egzystencja uzyskuje (przynajmniej w pewnym wymiarze) lepszą jakość. Dziesięć lat później autor dopowie, że katharsis prowadzi nie tylko do stoickiej ataraksji, ale jest genezą wszelkiego wyboru wartości: emocjonalna pustka domaga się bowiem jakiejś kontynuacji, dlatego oswobodzony podmiot stawia sobie kolejny, tym razem bardziej doniosły, wyższy cel¹².

Ta nader spójna koncepcja katharsis jako oczyszczenia opatrzona zostaje zastrzeżeniem, które pojawia się w późnych zapiskach filozofa. W 1958 roku w *Kłopotcie z istnieniem* zostaje zapisany następujący tekst:

Z tragedią to jest dziwna sprawa.
Ten, który patrzy, sam bez trwogi,
Porwany, drżący, król tych cieni,
Łzy błogie lejąc, jest szczęśliwy.

Lecz ten, co cierpi tam, w tym świecie
Straszliwym, na tych deskach grozy,
Ten skąd łzy weźmie? Cóż mu drama?
„Ratunku!” woła. Nikt nie słyszy¹³.

Próba ta ma charakter liryczny, niemniej – podobnie jak w przypadku innych wierszy Elzenberga – należy w tym przypadku abstrahować od literackiej formy, koncertując się na wątkach tematycznych¹⁴. Zasadniczą treścią utworu jest bowiem rozłączna relacja między doświadczeniem tragizmu i katharsis. Przekonanie takie jest koherentne z wcześniejszym ujęciem, jednakże wyłącznie w zakresie dotyczącym perspektywy widza. Odbiorca istotnie wyzbywa się poczucia tragizmu (sam jest „bez trwogi”) i dzięki temu następuje fascynacja, a następnie oczyszczenie oraz uspokojenie.

Wszelako tym razem filozof dopowiada to, co zostało przemilczone: dla bohatera nie ma katharsis – jest tylko doświadczenie własnego

¹¹ Por. tamże, s. 21 (8 XII 1907).

¹² Por. tamże, s. 105 (16 III 1917).

¹³ Tamże, s. 439 (7 I 1958).

¹⁴ Por. M. Strzyzewski, *Henryk Elzenberg i literatura*, Toruń 2004, s. 79, 83.

bólu, które w żaden sposób nie podlega minimalizacji czy redukcji. Niemożliwy do oczyszczenia tragizm okazuje się również nieakceptowalny, dlatego jedyną reakcją postaci jest (bezsukteczne zresztą) wołanie o pomoc, będące ukrytą formą protestu.

Kontaminacja tych dwóch, dotąd szczerline separowanych, perspektyw jest znacząca. „Dziwna sprawa” z tragedią polega zatem na tym, iż jej poprawne funkcjonowanie wymaga drastycznego okrucieństwa. Widzom jest ono potrzebne, dlatego zostaje uzasadnione, natomiast bohater nie znajduje dla niego żadnej sankcji. Ów brak przyzwolenia sugeruje, jak sądzę, barbarzyński, wręcz nie-moralny charakter samej katharsis.

TRAGIZM I JEGO BOHATER W UJĘCIU JÓZEFA TISCHNERA

Tischner wychodzi z założenia, zgodnie z którym tragedia jest pewną modalnością dramatu, czyli fundamentalnego wydarzenia (lub wydarzeń), jakim jest spotkanie z innym. Specyfika tego „faktu” polega na jego etycznym charakterze, w którym kluczową rolę odgrywa dobro i zło. Przy tak określonych warunkach podstawowa definicja jest następująca:

Istotę tragedii stanowi zwycięstwo zła nad dobrem. [...] Tragiczny splot wydarzeń tym się charakteryzuje, iż zło, zamiast zginąć – tryumfuje. [...] Tragedia kończy się wydarzeniem, w którym dobro ukazuje swoją bezsiłę w sporze ze złem¹⁵.

Konflikt tragiczny jest więc walką wyłącznie między przeciwstawnymi wartościami. Tischner polemizuje z przeciwnym poglądem, twierdząc, iż starcie dobra z dobrem jest niemożliwe, o ile nie przyjmie się istnienia nadrzędnego sprawcy (np. fatum, demon), który zaaranżuje tego typu sytuacje. Żeby jednak uniknąć metafizycznej determinacji, trzeba – pozostając w obrębie etyki – podać powody klęski dobra w konfrontacji ze złem. Tischner stwierdza zatem, iż:

Możliwe są rozmaite źródła tragiczności, ale wszystkie dają się wywieść z dwóch podstawowych: bezsiły i z niewiedzy. Tragedia Prometeusza przykutego do skały Kaukazu to tragedia bezsiły – tragizm skrepowanej wolności. Dla Prometeusza jego własna sytuacja nie zwiera tajemnic. [...] Inaczej król Edyp. Tragedią Edypa jest, jak się okazuje, niewiedza. Edypa ma dość siły, by uciec od swego przeznaczenia, ponieważ jednak zewsząd otaczają go uludy, pada w końcu jego ofiarą¹⁶.

¹⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 64.

¹⁶ Tamże, s. 65.

Definicja zostaje uzupełniona przesłankami antropologicznymi. Ci, których postępowanie jest etycznie dobre, nie są w stanie skutecznie działać (czy przeciwdziałać), albo ich zdolności poznawcze okazują się niewystarczające. Bez tych dodatkowych warunków uzasadnienie tezy o tragicznym zwycięstwie zła nad dobrem okazuje się niewykonalne.

Znamienny jest fakt, iż owa modalność nie staje się przedmiotem dalszej refleksji w obrębie filozofii dramatu. Dlatego kolejne analizy Tischnera – wbrew jego własnym zapewnieniom – nie uwzględnią ani kategorii dramatu, ani spotkania. Zamiast nich natomiast pojawi się pominięta uprzednio supozycja metafizyczna dotycząca przeznaczenia. Greckie fatum uzyskuje tu potrójną kategoryzację: jest nieuchronne, uniwersalne i zsomatyzowane. Podmiot, który zostaje objęty jego działaniem traci wolność i możliwość samostanowienia; ponadto jego los staje się symboliczny, dlatego dotyczy również każdego innego podmiotu. Kluczowa jest jednak teza, która wyklucza abstrakcyjną czy nieokreśloną naturę fatum. Filozof stwierdza bowiem, iż:

Fatum jest głęboko wykorzenione w ciało. Gdyby nie ciało, fatum byłoby bezsilne. [...] Fatum Edypa istnieje w jego ciele i działa dzięki ciału¹⁷.

Przeznaczenie nie ma więc charakteru historycznego czy politycznego, ponieważ jedyną domeną jego epifanii jest konkretna cielesność. Jeśli tak, to ostatecznie prowadzi to do interioryzacji fatum, którego istotą okazują się ludzkie pożądania, mające wyłącznie seksualne konotacje. Takie przekonanie wyjaśnia, dlaczego Tischner, kiedy opisuje los Edypa, koncentruje się wyłącznie na kazirodztwie, pomijając niemal zupełnie ojcostwo. Ono bowiem należy do porządku społecznego, do reguł *polis*, a także zakłada zastosowanie radykalnej przemocy. Obie te sfery są jednak indyferentne względem fatum, które funkcjonuje wyłącznie w obrębie prywatnych doświadczeń erotycznych.

Kazirodztwo Edypa uzyskuje podwójną eksplikację. Na poziomie dosłownym Tischner przyjmuje istnienie wzajemnego, obustronnego pożądania, które nieuchronnie kieruje postępowaniem matki i syna. Niemniej przesłanka ta nie jest oczywista, dlatego konieczne okazuje się jej dodatkowe uzasadnienie. Jeśli bowiem kazirodztwo jest odwróceniem więzów pokrewieństwa, oznacza to, że gdyby ich uprzednio nie było, ów fenomen także by się nie pojawił. Incest jest więc radykalną

¹⁷ J. Tischner, *Ciało jako podmiot dramatu* [w:] *Myślenie w żywiole piękna*. Wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2005, s. 34. Por. tamże, s. 215 oraz tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 124–125.

modyfikacją pierwotnej relacji, jaka kiedyś łączyła matkę i syna – i to nawet wtedy, kiedy oboje nic o niej nie wiedzą. Matka bowiem odczuwa instynktowną potrzebę bliskości z synem, którą ten wykorzystuje – „wyzyskuje”, jak stwierdza filozof – i staje się jej mężem.

Eksplikacja metaforyczna dokonuje się dzięki zmianie perspektywy: kazirodztwo nie jest już niedoskonałą – z powodu swej niesamoistności – relacją, ale staje się znakiem zła w sensie właściwym. Analiza przechodzi więc od kategorii ontologicznych do aksjologicznych, ponieważ tylko te ostatnie adekwatnie opisują tragizm.

Na tym poziomie Tischner powtarza uprzednie rozpoznania, kumulując je w losie Edypa. Fenomen kazirodztwa objawia bowiem, po pierwsze, zasadnicze problemy epistemologiczne, których podmiot nie jest w stanie przezwyciężyć. Poznanie, jeśli się pojawia, przychodzi zbyt późno, dlatego działania Edypa mają paradoksalny charakter „niezawinionej winy”. Niewiedzy towarzyszy, po drugie, bezsilność: nic – zwłaszcza postępowanie bohatera – nie jest w stanie odwrócić żelaznej logiki, która prowadzi do kazirodztwa¹⁸. Tischner w następujący sposób konkretyzuje tę tezę:

Nie ma w człowieku takiej mocy, która mogłaby pokonać intrygę fatum. Przede wszystkim mocą tą nie jest rozmowa z drugim. Żadna rozmowa z drugim, żaden dialog nie przynosi ludziom ocalenia. A nawet wręcz przeciwnie: słowo wróżbity, które przepowiada przyszłość, zamiast chronić człowieka od klęski, powoduje jego klęskę. Czyż to nie przepowiednia pchnęła Edypa w jego pułapkę? Ludzie są monadami bez okien. Ich dialogi są w istocie monologami¹⁹.

¹⁸ Wszelako niekiedy Tischner łagodził tę charakterystykę fatum, wiążąc ją – nieco sztucznie – z wymiarem przypadku: „Człowiek – Edyp, Prometeusz, Antygona – dźwiga ciężar niezawinionej winy. Czy możliwe było uniknięcie winy? W jakimś sensie było to możliwe, ponieważ wina nie narzuca się z absolutną koniecznością, w rzeczywistości jednak wina przyjść musiała. Splot okoliczności sprawił, że stało się coś, co stać się nie musiało, a nie stało się to, co stać się mogło” (J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenia*, „Logos i Etos” 1992, nr 2, s. 10).

¹⁹ J. Tischner, *Ciało jako podmiot dramatu*, s. 36. W późniejszym artykule filozof ujął tę kwestię – przenosząc ją w obszar sztuki – jeszcze dobitniej: „Dramat grecki jest przede wszystkim dramatem fatum. Ukazuje on widzowi, że jego życiem – tak jak życiem Edypa, Antygony, Kreona – rządzi zły i podstępny los. Niezależnie od tego, co ludzie sobie mówią, on zawsze w końcu zwycięża. Słowa są tu bezsilne. Pełne znaczenie ma tylko skarga, lament, płacz. Dialog nie okazuje się niczym więcej jak tylko rozpisany na głosy – często przeciwstawne – monologiem. Na tym między innymi polega tragizm ludzkiego losu” (J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 232–233). *Nota bene* Tischner powtórzył tezę o braku dialogu także przy interpretacji *Ślubu* Witolda Gombrowicza, poszerzając tym samym radykalnie jej zakres (por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 59).

Los Edypa jest więc tragiczny, ale nie dramatyczny, dlatego kategorie spotkania, dialogu i rozmowy są tu niestosowalne. Ich istota, która polega na wzajemności, zostaje zniesiona przez fatum, które przemienia je w ich zaprzeczenie: zamiast międzyludzkiej interakcji tragedia przedstawia odseparowane marionetki posługujące się wyłącznie monologiem. Kazirodztwo, po trzeciej, jest metaforą wiecznego powrotu. Syn, który w osobie żony szuka utraconej matki oraz matka, która w postaci syna zamierza odnaleźć swego męża, symbolizują kolistą strukturę ludzkiego czasu (i przebywającego w nim ciała). Ta podwójna eksplikacja kazirodztwa jest znacząca, ponieważ opiera się na geście odsunięcia innego. O ile bowiem sens dosłowny jeszcze zakładał obustronne („interaktywne”) zainteresowanie, o tyle sens metaforyczny zawiera podtekst nie edypalny, ale narcystyczny: osoba koncentruje się na własnym ciele, chociaż ani go nie rozumie, ani nie potrafi nim kierować, ani wreszcie nie akceptuje zmian, jakie przynosi czas. Dlatego konkluzja filozofa wskazuje na pełne niezgody napięcie, jakie powstaje między podmiotem i jego ciałem. Pominąwszy owo przejście między sensami, wywód jest konsekwentny, chociaż ostateczny wniosek – nader ryzykowny. Tischner stwierdza bowiem, iż:

Niezgoda ciała z samym sobą musi w końcu przejawić się jako niezgoda człowieka z drugim człowiekiem [...] Cóż więc może ciało uczynić dla innego ciała? Może tylko zabić. Wszystko inne jest tylko przygotowaniem morderstwa²⁰.

Wszelako filozof nie podaje żadnych warunków, które byłyby odpowiedzialne za przekształcenie konfliktu wewnętrznego w zewnętrzny (z innym)²¹. Sama zaś konieczność owej metamorfozy sugeruje – znowu – działanie fatum, którego celem jest ostateczne zwycięstwo zła nad dobrem. Ważna jest natomiast konkretyzacja definicji tragizmu: ów tryumf zakłada morderstwo, czyli unicestwienie żyjącego ciała.

²⁰ J. Tischner, *Ciało jako podmiot dramatu*, s. 37.

²¹ Tischner zdawał sobie sprawę z tego problemu, ale go nigdy nie rozwiązał. W innym miejscu sformułował tę kwestię następująco: „Dramat osoby ma dwie strony: stronę zewnętrzną i stronę wewnętrzną. Dramatem od strony zewnętrznej jest to, co dzieje się między osobą a osobą, dramatem po stronie wewnętrznej jest to, co dzieje się między osobą a nią samą. Jaki jest związek między dramatem zewnętrznym a dramatem wewnętrznym?”. Jedyna odpowiedź na to fundamentalne pytanie sprowadza się do stwierdzenia, iż: „wewnętrzny dramat osoby jest niemożliwy do oddzielenia od zewnętrznego dramatu między osobami” (J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenia*, s. 16).

KATHARSIS

Tischner proponuje trzystopniową eksplikację tego zagadnienia, która oparta jest na zasadniczej przesłance. Dlatego zanim pokazane będą elementy przeżycia katarycznego, opisany zostanie jego warunek, którym jest – zgodnie z arystotelesowską terminologią – „przedstawienie naśladowcze”. Filozof stwierdza zatem, że funkcjonowanie greckiego teatru byłby niemożliwe, gdyby nie dokonywało się w nim „doświadczenie mimetyczne”. Polega ono:

[...] na porównywaniu tego, co pamiętamy, z tym, czego doświadczamy. *Mimesis* jest odczytywaniem (rozumieniem) terażniejszości przez pryzmat zapamiętanej przeszłości²².

Dzięki temu mechanizmowi teatr proponuje rodzaj samopoznania: oglądany aktualnie spektakl uruchamia pracę pamięci, prowadząc w efekcie do odkrycia (odsłonięcia) tego, w czym widz dawniej sam brał udział. Znamienny jest fakt, że przykładem ilustrującym ten styl odbioru jest tragedia Edypa. W niej bowiem zasadniczą rolę odgrywa fatum – i to ono zostaje ponownie rozpoznane jako uniwersalny składnik ludzkiej kondycji.

Jeśli jednak owa egzemplifikacja jest, jak się wydaje, ukrytą generalizacją, wynika z niej traumatyczna koncepcja recepcji. Samopoznanie natrafia na sytuację tragizmu, w której podmiot „zawsze już” tkwi, chociażby dotąd nic o tym nie wiedział. Tylko taki warunek uzasadnia istnienie katharsis: im bardziej negatywne okaże się autopoznanie, tym bardziej konieczna staje się autoterapia, jaką proponuje udział w spektaklu.

Doświadczenie kataryczne składa się z fazy emocjonalnej, estetycznej i religijnej, które pozostają w ścisłych związkach ze sobą, tworząc dynamiczną strukturę doznań. Na pierwszym poziomie pojawiają się arystotelesowskie określenia „litości i trwogi”, ale ulegają one modyfikacji, tak aby wydobyty został ich kontradyktoryczny charakter. Żeby bowiem nastąpiło empatyczne współodczuwanie czyjśgo cierpienia, konieczne jest zauroczenie owym zjawiskiem. Tischner stwierdza więc:

Aby współczuć, trzeba odkryć, że w bólu jest coś, co „fascynuje”: przyciąga uwagę, wiąże, pobudza do jakiegoś czynu. Moment *fascinosum* otwiera drogę do uczestnictwa²³.

²² J. Tischner, *Kilka uwag na temat pojęcia 'katharsis'* [w:] *Myślenie w żywiole piękna*, s. 26.

²³ Tamże, s. 27.

Drugi stan uzyskuje dokładnie przeciwną interpretację: „trwo-ga” to lęk przed tym, co w danym postępowaniu okazuje się zakazane i przynoszące zgubę. Dlatego ten typ przeżyć określony zostaje mianem *tremendum*.

Filozof nie precyzuje tych kategorii, ponieważ zależy mu jedynie na ich kontrastowym zestawieniu. Wszelako wydaje się, iż dialektyka postaw widza jest nader zbieżna z tym, co współczesna psychologia określa mianem *double bind* (tzw. podwójnym związaniem)²⁴. Jeśli więc oglądający ulega fascynacji, oznacza to, iż pociąga go pewien wzór zachowań, który reprezentuje bohater; i odwrotnie: przerażenie konieczne jest dlatego, aby tenże schemat okazał się niemożliwy do powielenia. Odbiorca jest symultanicznie zachęcony i zniechęcony do identyfikacji z tragiczną postacią²⁵.

Druga faza ma naturę ściśle estetyczną. Filozof zauważa, iż owe sprzeczne doznania łączą się z podziwem dla piękna, które odbiorca odnajduje w artystycznym przedstawieniu. Ta standardowa postawa związana z kontemplacją dzieła sztuki okazuje się jednak nieoczywista ze względu na jego zawartość. Gdyby bowiem dramaturg nie wyposażył swego dzieła w pierwiastek piękna – albo gdyby widz celowo go zignorował – wówczas sama tragedia byłaby niefunkcjonalna. Cierpienie, a nawet – jak podkreślał Tischner – okrucieństwo obecne w tragedii domaga się uzasadnienia czy wręcz usprawiedliwienia. Spektakl bólu pozbawiony wymiaru estetycznego byłby nie do przyjęcia, a naturalną reakcją byłaby negacja. Znamienny jest fakt, iż filozof nie wyjaśnia, na czym dokładnie proces ten polega. Stwierdza jedynie, że piękno „ocza-

²⁴ Termin ten oznacza opozycyjny przekaz, który – z jednej strony – zawiera określony sens, a z drugiej dokonuje jego zaprzeczenia (najczęściej za pomocą metod niewerbalnych). Jego zastosowanie nie ogranicza się do międzyludzkich interakcji, gdyż, jak stwierdza monografista zagadnienia: „*double bind* wykracza poza ten poziom, na którym jest najczęściej opisywane: „Potępię cię, jeśli to zrobisz i potępię cię, jeśli tego nie zrobisz”. *Double bind* jest powszechne we wszelkiej ludzkiej komunikacji, szczególnie w matematyce i logice, ponieważ jest ufundowane nie na sprzeczności, ale na paradoksie” (A. Wilden, *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*. London 1972, s. 121).

²⁵ Ten wątek wart jest podkreślenia, ponieważ Tischner niejednokrotnie konkretyzował tę identyfikację jako „naśladowanie wzoru”, ale nigdzie indziej nie dotarł do owych sprzeczności, jakie kryją się w tym procesie. Znamienny jest tu przykład eseju *Sprawa osoby*, w którym najpierw wyróżnione są różne rodzaje imitacji (innego), a następnie zostają one zastąpione filozoficznymi pojęciami, zakładającymi mechanizm – autoimitacji (por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenia*, s. 7–10).

rowuje” albo dokonuje „cudu”, zmuszając niejako widza do percepcji drakońskich scen.

Trzecia religijna faza jest zasadnicza, a zarazem kumulatywna względem poprzednich. Zgodnie z ostateczną definicją *katharsis* jest:

[...] formą zbawienia. Poprzez piękno, które dokonuje syntezy pierwiastków *tremendum* i *fascinatum*, człowiek wchodzi na drogę zbawienia. Piękno jest tym, co zbawia. Wyzwała. Ale nie w ten sposób, że unicestwia fatum, lecz w ten, że pozwala je znieść. Wina przeraża nadal, ale przerażenie zostaje pokonane przez podziw. Podziw jest znakiem wolności. I tak dokonuje się szczególnie „pojednanie” z tragicznością. [...] Piękno „funkcjonuje” religijnie. Religia piękna zbawia poprzez przemianę tragiczności w piękno. *Katharsis* jest szczytem doświadczenia estetycznego, na którym przemienia się ono w doświadczenie religijne²⁶.

Katharsis jest więc akceptacją ambiwalencji: pierwotny dysonans czy rozdarcie, w jakie wprowadza *double bind* zostaje przewyciężone. Widz może zarówno podziwiać, jak również ulegać przerażeniu winą bohatera, ponieważ dochodzi do przekonania, że taka właśnie dwuznaczność jest wpisana w ludzki los. Na tym bowiem polega – zadekretowane przez religię – fatum, które dzięki estetycznej reprezentacji, ulega w teatrze niepodważalnej afirmacji.

Tischner, wychodząc z założenia o uniwersalnej naturze fatum, konsekwentnie buduje symetrię między tym, kto jest aktualnie i, by tak rzec, przykładowo poddany jego działaniu, a tym, wobec kogo sytuacja ta pozostaje wyłącznie w stanie potencjalnym. Widz nie doświadcza zatem niczego, co wcześniej nie stałoby się już udziałem dramatycznej postaci. Reguła ta, jak się wydaje, dotyczy także *katharsis*. Filozof stwierdza bowiem, iż w trakcie przedstawienia:

Widzimy bohatera tragicznego. To przede wszystkim on dokonuje artystycznego przetworzenia bólu. Nie jest już ofiarą bólu. Ból jest w nim, ale on jest ponad bólem – ponad sobą. Zwyciężył ból. Pokazał coś, co wydawało się niemożliwe: od bólu można się „wyzwolić”. Jest moc, która „zbawia”. Samo piękno zbawia²⁷.

Jeśli to bohater jest już tym, który doznaje katarycznego doświadczenia, oznacza to, iż każdy „element” tragedii zostaje podporządkowany temu właśnie efektowi. Zależność ta jeszcze silniej potwierdza religijną naturę teatru, który dla Greków istotnie był „drugą świątynią”.

²⁶ J. Tischner, *Kilka uwag na temat pojęcia ‘katharsis’* [w:] *Myślenie w żywiole piękna*, s. 27–28.

²⁷ J. Tischner, *Okrucieństwo* [w:] *Myślenie w żywiole piękna*, s. 54.

*

* *

Propozycje obu filozofów zakładają wtórny status etycznie ujętego tragizmu, którego koncepcja pozostaje uzależniona od rozstrzygnięcia ontologicznego (Elzenberg) lub antropologicznego (Tischner). W obu przypadkach owo uwarunkowanie przebiega nieco inaczej, ale wywołuje podobny skutek, który sprowadza się do nierozpoznania istoty tragicznego konfliktu.

Dla Tischnera kategorią podstawową jest dramat, niemniej zupełnie niewyjaśnioną pozostaje kwestia, w jaki sposób zmienia się on w tragizm. Obie płaszczyzny są szczelnie odseparowane, dlatego obecna w pierwszej kategorii m.in. wzajemności, interakcji, maski – a przede wszystkim dialogu – zostaje w drugiej całkowicie pominięta. Zamiast nich Tischner wprowadza (na zasadzie *deus ex machina*) fatum, które rządzi ludzką cielesnością, prowadząc bohatera do tragedii. Gdyby jednak filozof zdecydował się na konsekwentne ujęcie tragizmu w perspektywie filozofii dramatu, wówczas odkryłby, że zasadnicza w tragedii – także w jej dialogach (zwłaszcza w stychomytiach) – jest symetria: opozycja między tymi samymi podmiotami²⁸. Dopiero jej analiza pozwoliłaby wyjaśnić, na czym polega owa niezgoda człowieka z człowiekiem, z której wynika finalne morderstwo.

O ile Tischner zupełnie nie dostrzega roli symetrii, o tyle Elzenberg nie potrafi jej przekonująco wyjaśnić. Autor *Kłopotu z istnieniem* wie bowiem, że tragizm to unicestwienie jednej wartości przez drugą, przy czym żadna z nich nie pretenduje do roli absolutnej. Są one zatem równoważne, a to oznacza, że ci, którzy się z nimi identyfikują, także zajmują identyczne pozycje. Dlaczego jednak tak się dzieje; dlaczego jedna strona wygrywa, a druga przegrywa (i na czym te sytuacje polegają), tego Elzenberg nie analizuje. Prawdopodobnie nie widział takiej konieczności, gdyż jego koncepcja była nader spójna: skoro pierwotna jest formuła ontologiczna (a etyczna – wtórna), to wszystkie zagadki tragizmu sprowadzają się do niedoskonałości ludzkiego bytu. Skoro nie jest on boski, więc popełnia (często nic o tym nie wiedząc) czyny

²⁸ Od tego odkrycia Tischner nie był zresztą daleki. Jedną z hipotez dotyczących istoty tragizmu sformułował bowiem następująco: „Zło jest w tym, że dobre istoty ustawiają się naprzeciw siebie jako wrogowie. Ale co ich tak sobie przeciwstawia? Kto? Fatum, ślepotą, demon?” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 65). Pytanie pozostało retoryczne, ponieważ to pojedyncza osoba (i jej fatum) – a nie przeciwieństwo co najmniej dwóch – jest „nositel” tragizmu.

nieetyczne, niszczy inne wartości (tj. innych), i – ostatecznie – sam ulega zagładzie.

Wszelako filozof nie dopuszcza innego i – paradoksalnie – jeszcze ściślejzego związku między tymi płaszczyznami: człowiek nie posiada absolutnego bytu, ale o niego właśnie zapamiętałe walczy z innymi, ponosząc tragiczną klęskę. Słynny esej Elzenberga o *Juliuszu Cezarze* Szekspira wskazuje jedynie na rozdzźwięk między brakiem emocjonalnej motywacji a racjonalnym wyborem wartości. Ale Brutus ostatecznie przewycięża ten rozłam i sprawnie zabija Cezara; zabija zarówno broniąc republikanizmu przed tyranią (poziom aksjologiczny), jak też dlatego, że sam chciałby zostać cezarem. W tragedii droga do absolutu wiedzy zawsze przez przemoc i morderstwo.

Analizy obu filozofów dotyczące katharsis odwołują się do odmiennych ujęć, chociaż w zakresie funkcji okazują się podobne. Elzenberg określa doświadczenie katartyczne negatywnie – jako oczyszczenie, usunięcie niepożądanych napięć; natomiast Tischner proponuje bardziej pozytywne rozwiązanie, zgodnie z którym stan pierwotny ulega jakościowej przemianie, uszlachetnieniu.

Wszelako katartyczny efekt jest w obu przypadkach zbieżny: dla Elzenberga sprowadza się on do uspokojenia, które jest podstawą egzystencji etycznej, a dla Tischnera polega on na afirmacji metafizycznego porządku wyznaczonego przez *sacrum*. Zestawienie jest intrygujące, gdyż niewątpliwie to autor *Filozofii dramatu* dociera do pierwotnej funkcjonalizacji katharsis, która miała wyraźnie religijny (czy para-religijny) charakter. Dlatego propozycja Elzenberga pokazuje nie tylko dalsze „przemieszczenie” sakralnego zjawiska, ale przede wszystkim wskazuje na genetyczną i generującą rolę. Badając dyskurs etyczny – zwłaszcza stoicki – Elzenberg kładł silny nacisk na jego autonomię, tymczasem dociekania nad katharsis sugerują, że zapoznane źródła postaw moralnych tkwią w doświadczeniu religijnym.

Gdyby więc oba projekty porównane zostały właśnie ze względu na udział pierwiastka sakralnego, to niewątpliwie koncepcję Tischnera należałoby określić mianem rekonstrukcyjnej. Stara się on odtworzyć pierwotny, archaiczny sens tragizmu i katharsis, podczas gdy Elzenber ewidentnie próbuje go dekonstruować, nawet jeśli realizacja tego zamiaru okazała się połowiczna.

ANATOMY OF THE TRAGIC. THE ELEMENTS OF H. ELZENBERG'S
AND J. TISCHNER'S AESTHETICS

Summary

This article presents two philosophical concepts of the tragic. The first was created by Henryk Elzenberg who defined it in terms of ontology. For him the tragic depends on the imperfection of human being. The second proposal was made by Józef Tischner, who created a so-called philosophy of drama. He in turn explained the tragic in terms of religious fate, which determines human self-perception and actions. The article also considers the relationship between these concepts of the tragic and the Aristotelian notion of katharsis.

Cezary Zalewski

RAFAL SOLEWSKI

(Kraków)

RZECZ O „WAŻENIU OBRAZU”.

Metafizyka w sztuce czasów „zwrotu ikonicznego”
w kontekście tradycji fenomenologicznej i hermeneutyki
Hansa-Georga Gadamera

SZTUKA I METAFIZYKA

Przełom XX i XXI wieku obfituje w rozważania o doświadczeniu świata zdominowanym przez doświadczenie wizualne wyodrębniane na różne sposoby oraz komunikacji ikonicznej modyfikowanej przede wszystkim przez różnorodność sposobów tworzenia obrazów, ich narastającą ilość, czy wielorakie sposoby ich lokalizowania i wykorzystywania¹. Wobec krytyki eksplozji kultury obrazowej zapytać można, jak opisywane zmiany wpływają na to, co w obrazach wykorzystywanych przez sztukę, w szczególności sztuki plastyczne, zaliczane współcześnie do szerszej dziedziny sztuk wizualnych, ma charakter metafizyczny. Tym bardziej jeśli przyjmuje się, że wyznacznikiem sztuki jest wciąż aktualne piękno, którego ontologiczną funkcją jest „usuwanie przepaści między ideałem a rzeczywistością”².

¹ O tzw. „zwrocie ikonicznym” por. A. Zeidler-Janiszewska, *O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych*, <http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs4/AnnaZeidlerJaniszewska.pdf> (04. 04. 2012); H. Belting, *Antropologia obrazu*, Kraków 2007; W. J. T. Mitchell, *Picture Theory* [za:] J. D. Herbert, *Masterdisciplinarity and the 'pictorial turn.'* – *art history*, „The Art Bulletin”, Dec, 1995, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0422/is_n4_v77/ai_17846035, (15. 11. 2006).

² H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 20.

Metafizycznością w sztuce jest, obok wyrażania przez sztukę na różne sposoby treści metafizycznych, sama metafizyczność sztuki, wynikająca z jej istoty, z jako takiego istnienia, które bezpośrednio uczestniczy w rzeczywistości idei, naocznie ujawnia prafenomeny, czy też najlepiej prezentuje samo bezinteresowne bycie³. Jednak wartości nadestetyczne (m.in. istnienia, prawdy i prawdziwości, wartości moralne) nie mogą być sprowadzone do estetycznych, a świat idei nie tyle kreowany jest przez sztukę, ile przez nią odsłaniany⁴.

Max Scheler wskazywał jeszcze na metafizyczność wynikającą z wyboru pięknego elementu natury jako modelu. Hans Georg Gadamer dowodził później, że zaprzestanie używania języka mimetycznego, swoiste „zamilknięcie obrazu”, nie oznacza, że obrazy abstrakcyjne przestają być sztuką, i że pozornie nie współdziałając z poznającym podmiotem (niekompetentnym językowo) tracą swoje metafizyczne zdolności osiągane przez doświadczanie piękna⁵. W istocie bowiem zmiana języka miała na celu „oczyszczenie” owego doświadczenia, zgodnie z tradycją jeszcze Pseudo Dionizego Areopagity eliminowania przeszkód w doznawaniu metafizycznego dzięki sztuce, czy z drugiej strony przekonaniem Schopenhauera (i chyba również Schelera) o tym, że wiele aspektów działania sztuki wykracza poza zawartą w niej ewentualnie dyskursywną treść⁶.

³ Por. W. Stróżewski, *O metafizyczności w sztuce* [w:] tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 93–134; M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki* [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 7–62; M. Scheler, *Metafizyka i sztuka* [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 430–461. W poniższym tekście nie chodzi o sztukę okresów metafizycznych XVII w. poetów, czy surrealistów (por. W. Stróżewski, *O metafizyczności...*, s. 102–110).

⁴ Por. W. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne* [w:] tegoż, *Wokół piękna...*, s. 188–205 (na s. 201 cytat [z:] M. Scheler, *Metafizyka...*, s. 440).

⁵ Por. H.-G. Gadamer, *O zamilknięciu obrazu*, tł. Jerzy Margański [w:] *Estetyka w świecie*, red. M. Gołaszewska, t. 2, Kraków 1986 (skrypt UJ 520), s. 55–62 (oryginał niemiecki *Vom Verstummen des Bildes* pochodzi z roku 1965). Także: *O odzyskiwaniu mowy obrazu. Fenomenologia i hermeneutyka wobec współczesnej sztuki wizualnej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, 2008, z. 1, s. 6–26.

⁶ Por. G. Sztabiński, *Poza estetyzacją. Problem duchowości w sztuce współczesnej*, „Sacrum et Decorum. Materiały i studia z historii sztuki sakralnej”, nr 2: 2009, s. 113. Na pytanie, czym jest życie, sztuka daje odpowiedź naoczną; odpowiedź w refleksji, *in abstracto*, pojęcie – daje tylko filozofia, por. A. Schopenhauer, *O samej istocie sztuki* [w:] tegoż, *Świat jako wola i przedstawienie*, tł. J. Garewicz, t. II, Warszawa 2009, s. 575.

Współcześnie wciąż działają artyści tworzący obrazy, które w jak najczystszy sposób podkreślić mają tylko samo istnienie, czy też uczestniczyć w rzeczywistości idei i odsłaniać ją przez bycie pięknym⁷. Jednak wydaje się, że obecność elementu dyskursywnego w dziełach, nawet wydających się czysto abstrakcyjnymi, albo też takich, które odwołują się do klasycznej tradycji, pozwala dyskutować o radykalizmie myśli estetycznej fenomenologów, szczególnie w kontekście możliwości, jakie daje hermeneutyka i wobec tego o dominacji kultury obrazowej⁸.

ABSTRAKCJA?

Mark Grotjahn w olejnym obrazie bez tytułu (lub tytułowanym *Biały motyl*, 2002)⁹, przedstawia białą płaszczyznę, na której dwa podłużne, pionowo zorientowane pola, wyróżnione delikatnym nasyceniem szarością z subtelnymi niuansami błękitu w niższej części, oraz różu i żółcienia w wyższej, przedziela wyraźny, biały, pionowy pas. Nieco powyżej połowy jego wysokości promieniście wybiegają na boki, w płaszczyznę pól, linie tworzące drobną siatkę kresek i wyznaczające delikatnie zróżnicowane barwnie ostrokątne trójkąty, a przede wszystkim cztery białe pasy rozszerzające się ku krawędziom pól i łączące się z białą tła. Jednak kształty i niuansy świetlno-kolorystyczne zakłócają wstępne poszukiwanie idealnej symetrii i wrażenia zbieżnej perspektywy, tak jakby jedna z płaszczyzn była trochę niżej niż druga. Niemniej biała oś pozostaje zdecydowanym wyznacznikiem równowagi, podłużne pola pozostają w spokojnej i symetrycznej ostatecznie dialektyce (jest tylko delikatne obrócenie wokół osi), zaś dyscyplina chłodnej bieli panuje nad kremowymi wariacjami. Wrażenie otwarcia i lekkości współgra z perfekcyjnym dopracowaniem struktury.

⁷ B. Nickas, *Painting Abstraction. New Elements in Abstract Painting*, Phaidon, 2009.

⁸ Gadamer krytykował eksplozję kultury obrazowej, por. H.-G. Gadamer, *An der Sklavenkette*, „Die Woche”, 10.02.1995, s. 33 [za:] H. Cölfen und U. Schmitz, *Zur Synergie von Text und Bild in wissenschaftlichen Hypertexten. Theoretische und praktische Grundlagen der Entwicklung multimedialer interaktiver Lernsoftware*, http://www.prowitec.rwth-aachen.de/p-publicationen/band-pdf/band2/band2_schmitz_coelfen.pdf (31. 12. 2007).

⁹ Por. M. Grotjahn, *Untitled (White Butterfly)*, 2002, oil on linen, 182.9×61 cm; Mark Grotjahn, Gagosian Gallery, <http://www.gagosian.com/artists/mark-grotjahn> (06.03.12).

Wyróżnienia, czasem tylko fakturowe, przywołują z historii sztuki osobliwie zdeterminowane politycznie poszukiwania metafizyki w abstrakcyjnym i geometrycznym uchwyceniu piątego wymiaru, czy rewolucji (Kazimierza Malewicza *Czarny... i Czerwony kwadrat na białym tle*, 1913, 1915), ale ostatecznie w „czystym działaniu”, co wyrażać miał *Biały kwadrat na białym tle* (1918). Zdecydowana linia Grotjahna to jakby kontynuacja tej myśli, a także wyraz woli, akt, decyzja, konsekwencja, niczym w mimimalistycznym *Rozkazie* Barnetta Newmana (*The Command*, 1946). „Halucynacyjna” iluzja przestrzenności przywołuje również pytania artystów *op-artu* o zmysłowe władze poznawcze¹⁰.

Tytuł sugeruje skojarzenie z naturalnym motylin wzorem, miękką i wrażliwą materią, fakturą pyłu, lekkością, podatnością na wiatr, przypominając koncepcję abstrakcji organicznej. Odsyła też do skojarzenia ze stworzeniem słabym, żyjącym krótko, tak jakby istniejącym tylko dla swojego piękna, choć ponoć obdarzonym paradoksalną mocą wywołania odległego tornada, nieuchwytną do zaobserwowania dla zwykłego człowieka.

Jednak chyba to jakości wartościowe estetycznie wynikające z artyzmu tego, co wizualne (czystość i lekkość, monochromatyczna harmonia i uporządkowanie struktury nawet w momencie subtelnego przeważenia) stanowią przede wszystkim o metafizyczności dzieła istniejącego po to, by być pięknym i w ten sposób odsłaniać to, co metafizyczne¹¹.

TRWANIE KLASYCZNEGO¹²

Postulat czystości i uporządkowania (niekoniecznie minimalistycznego) wpływa także na współczesną sztukę figuratywną, w której trwa tradycja klasyczna. Na obrazie Davida Ligare¹³ *Kobieta na greckim*

¹⁰ Por. M. Haake, *Sztuka abstrakcyjna i sztuka sakralna*, „Sacrum et Decorum. Materiały i studia z historii sztuki sakralnej”, nr 2: 2009, s. 95–97.

¹¹ O jakościach wartościowych artystycznie, estetycznie i jakościach metafizycznych oraz wartościach i ich intensywności por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, tł. M. Turowicz, Warszawa 1960; R. Ingarden, *O budowie obrazu* [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. II, Warszawa 1958, s. 7–111.

¹² Dyskusja o „trwaniu klasycznego” w sztuce współczesnej por. R. Solewski, *Trwanie klasycznego w sztuce współczesnej*, referat, konferencja *Kryzys czy przemiana? Postacie „końca sztuki” w estetyce współczesnej*, UJ Kraków, 18–20 XI 2011, tekst przeznaczony do druku w „Estetyce i Krytyce”.

¹³ Ligare to znany przedstawiciel klasycyzmu w malarstwie końca XX wieku, choć niektórzy widzą w jego zainteresowaniach postmodernistyczne cytowanie. Sam

krześle (1980), namalowanym w konsekwentnie kultywowanej przez artystę tradycyjnej technice olejnej, postać w białej tunice siedzi w centrum obrazu, na antycznym krześle *klismosie*, lewym bokiem do widza, lekko wygięta do tyłu, z założonymi nogami i stopami opartymi na kamiennym prostopadłościanie, rękami zaś złożonymi na udach. Półprofil ukazuje prosty nos, duże czarne oczy o migdałowym wykroju pod wyraźnymi łukami brwi, prostą linię ust. Spięte czarne włosy harmonizują ze śniadą karnacją. Krzesło stoi na nabrzeżu z kamiennych, kwadratowych płyt. Wyżej, tłem jest szeroka linia błękitnego morza, ponad nim rozjaśnione niebo.

Pasowa struktura tła koresponduje swym klasycznym uporządkowaniem z proporcjonalnością ciała wyważonego w klasycznej pozie spoczynku (podparcie nogi wspomaga harmonijność), równoważeniem wyraźnego oddzielania plam cienia (np. na twarzy od strony widza) łagodnym światłem całości, wreszcie linearyzmem i chłodną paletą barwną (czytelny jest kontur, przeważa biel i błękit).

Harmonijna uroda modelki, łącząca młodzieńczą świeżość z dojrzałym pięknem, jest punktem wyjścia dla malarskiego wrażenia stałości, spokoju i trwania. Podtytuł *Penelopa* podtrzymuje je i rozwija w metafory wzniosłej pokory, cierpliwego spojrzenia, mocy pamięci. Współtworzy też symbolikę miłości: erotycznej w cielesnym pięknie, ale i ofiarnie wiernej, opierającej się nieprzezwyyczajnej mocy czasu w każdym doraźnym momencie, a przez to objawiającą wspólnotę metafizycznego źródła piękna i wzniosłości¹⁴. W podtrzymywanej decyzji o wierności jest i pamięć, i terażniejszość, i już przyszłość. Husserlowską refleksję podtrzymuje ujawniona przez autora poetycka inspiracja:

Czas terażniejszy i czas, który minął,
Razem obecne są chyba w przeszłości,
A przyszłość jest zawarta w czasie, który minął.
Jeżeli wszelki czas jest terażniejszy wiecznie,
Niczym okupić nie daje się czas¹⁵.

artysta bardziej przyznaje się do inspiracji teoriami Pitagorasa i Polikleta, por. *David Ligare*, http://en.wikipedia.org/wiki/David_Ligare (13.03.2012)

¹⁴ Jakby mimo też Burke'a, Kanta, czy Lyotarda, por. np. W. Stróżewski, *O pięknie* [w:] tegoż, *Wokół piękna...*, s. 155–179.

¹⁵ *Burnt Norton*, tł. Czesław Miłosz, <http://beau.blox.pl/2011/02/Burnt-Norton-I-Czas-terazniejszy-i-czas-ktory.html>. Por. też [http://www.tristan.icom43.net/quartets/\(06.09.2011\)](http://www.tristan.icom43.net/quartets/(06.09.2011)).

Słowa pochodzą z poematu T. S. Elliota *Burnt Norton*, inspirowanego m.in. zdaniem Heraklita, że „Droga w górę i dół jedna i ta sama”¹⁶, związanego z dramatem *Mord w Katedrze* oraz przekonaniem o porządku świata, Logosie i Bogu poza przestrzenią i czasem.

W obrazie są zatem elementy wymagające interpretacyjnego dopowiedzenia. Jednak wciąż metafizyczność odsłaniana w wyniku doświadczenia wizualnego jakości wartościowych estetycznie, osiągniętych dzięki doborowi modelu i jakości malarskiej pracy twórców nad jakościami wartościowymi artystycznie (całość skonstruowana jest tym razem nie przez odejmowanie, ale przez zbudowanie artystycznej wartości idealnego ładu, zgodnie z myślą św. Augustyna i Jana Szkota Erigueny)¹⁷ przeważa chyba, choć może nie tak bardzo jak w pracach Grotjahna, nad metafizycznością wynikającą z interpretacji znaczeń treściowej warstwy obrazu i doznania estetycznego wynikającego z artyzmu ich poetyckiej kompozycji.

SYNESTEZJA¹⁸

Sztuka współczesna posługuje się nowymi mediami, w obrębie których formowanie obrazu i doświadczenie wizualne ulegają modyfikacji. Wykorzystuje też formę instalacji, która wciąż pozostaje doświadczana – zwykle najpierw wzrokowo, jako obraz, choć często ambicją twórców jest wywoływanie wrażeń synestetycznych, związanych także z zamierzonym szczególnym wysiłkiem fizycznym i intelektualnym widza.

W instalacji *Suairé* (Cahun, 1997) Roberta Cahena, widz wchodząc na okrągły placzyk ze żwirową nawierzchnią, zwyczajową dla cementarnych alejek, widz „szurając” stopami wśród kamyczków interaktyw-

¹⁶ B60 DK, por. *Jedność i walka przeciwieństw*, „Pantheon”, http://pantheon.pl/?art=heraklit_06. (22.02.2013) Por. Też http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Quartets (22.02.2013).

¹⁷ Por. G. Sztabiński, dz. cyt., s. 114–115.

¹⁸ Synestezja [gr. wspólny odbiór], czyli reakcja różnych zmysłów na jeden impuls (np. tylko barwny, albo tylko dźwiękowy. Por. np. *The Orchestration of the Arts. A Creative Symbiosis of Existential Powers. The Vibrating Interplay of Sound Color, Image, Gesture, Movement, Rhythm, Fragrance, Word, Touch*, red. Marlies Kronegger, Dordrecht 2000; M. Dufrenne, *Praktyka synestezji w sztuce*, tł. A. Śpiewak [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t. 5, red. M. Gołaszewska, Kraków 1997, s. 17–22, szczególnie s. 21. Współcześnie określenie to bywa rozszerzane o doznania związane z wysiłkiem intelektualnym, por. M. Bał, *Wizualny esencjalizm i przedmiot kultury wizualnej*, tł. M. Bryl, „Artium Quaestiones”, t. XVII, s. 295–331.

nie uruchamiał projekcję na białej, półprzezroczystej tkaninie wiszącej pod sufitem. Bardzo powoli wyłaniała się na niej twarz. Powolna projekcja autotelicznie imitowała wywoływanie obrazu na kliszy, a może też i formowanie się portretu z prostych rysunkowych linii, natomiast interaktywność „szurania” w żwirze metaforycznie ukazywała, jak pamiętające nawiedzanie przywołuje i czyni żywym. Praca była zatem o obrazie, jego powstawaniu, percepcji i możliwości zapisania, o zmyśle wzroku, ale też o miejscu obrazu w myśleniu i pamiętaniu. Jego metafizyka wynikała zaś najbardziej chyba z transcendentnych możliwości dostrzeganych symboli.

Odniesienia do cmentarza, śmierci i trwania w pamiętaniu, wiązały się z religijnymi przywołaniami Chrystusa, Chusty św. Weroniki, Całunu Turyńskiego, czy z monumentalnym w dostojnej powolności powrotem – zmartwychwstawaniem. Przypominała się też Lévinasowska idea epifanii twarzy¹⁹, w której objawiająca się twarz wewnętrzna, zarazem prawdziwa i obnażająca Innego w sobie, ujawnia także prawdę napotkanego – dzięki swej otwartej bezbronności. Objawia zatem Innego, który piękny jest nie tylko w obietnicy erotycznego daru, ale i w pozostawaniu na granicy: nieufności i poddania, świadomości mocy uwodzenia i pokornego pragnienia troski i pamięci, czy gotowości i lęku przed złożeniem i przyjęciem ofiary. Objawia się, niczym na Cahenowskim całunie-ekranie.

W warstwie artystycznej możliwości nowych mediów i zawsze aktualnych symboli wykorzystane zostały do estetyki delikatnej wizualnie i, mimo zmuszającej do działania interaktywności oraz akustyki „szurania”, spokojnej, powolnej i cichej. Harmonijna wzniosłość odpowiednio prowadziła od obrazu twarzy i w niej zapisanej metafizycznej jakości piękna. Jej doświadczeniu hermeneutyczna interpretacja, dyskursywna i sięgająca filozofii na pewno sprzyjała. Powstawało pytanie: czy była konieczna, czy może czyste zmysłowe doznania odsłaniały to, co piękne i wzniosłe również bez odczytywania symboli?

¹⁹ „Epifania twarzy jako twarzy otwiera na człowieczeństwo”, a to znaczy wymaga od-powiedzialności, responsu na oczekiwaniu dobra. Wtedy „wydarza się Nieskończoność” i budzi się „religijność sobości”. W objawianym twarzą doświadczeniu Innego dochodzi się do siebie i Boga. Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 252 i wielu miejscach oraz tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 196. Por. również: S. Szary, *Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku*, <http://www.stefan-szary.pl/tl/Emmanuela-Levinasa-my%26%23347%3Blenie-o-cz%26%23322%3Bowieku.htm> (15.09.11).

James Turrell w pracy *Bridget's Bardo (Ganzfeld Piece; 2009)*²⁰ w muzeum w Wolfsburgu przedstawił przestrzeń światła we wnętrzu o powierzchni 700 m² i wysokości 11 metrów. Po zobaczeniu z ciemnego przedsionka prostokąta, przypominającego płaską powierzchnię monochromatycznego obrazu w stylu malarstwa barwnych płaszczyzn, jednak rozświetloną, można było zaskakująco weń wejść. Po to, by znaleźć się w pomieszczeniu o nieczytelnych początkowo granicach, w całości wypełnionym światłem o zmieniającej się barwie (błękitnej, różowej o różnych odcieniach, fioletowej, karminowej, czerwonej). Z czasem oczy rozróżniały ściany tej „przestrzeni widokowej” (*viewing space*) i chodnik rampy zwężającej się ku dołowi, po której schodziło się, stopniowo zmniejszając dystans do najbardziej rozjarzonej ściany naprzeciwległej. Po zbliżeniu, okazywała się ona przestrzenią kolejną, „zmysłową” (*sensing space*) do której jednak nie można było wejść i w której ostatecznie nie można już było rozróżnić granic pomieszczenia albo źródła światła. Przechodząc na tym poziomie wzdłuż rampy do tyłu, docierało się do otworu i wejścia po schodkach w dół do kolejnej przestrzeni, zwykłej sali, nie rozświetlonej, wyraźnie odczuwając znowu przekraczanie granicy. Spojrzenie powtórne do wnętrza ukazywało jeszcze raz „przestrzeń zmysłów” w tle, centralnie rozdzieloną słupem trapezowo wznoszącym się ku górze, przez odbicie promieniowania sprawiającym wrażenie strumienia światła (w rzeczywistości była to rampa widziana od dołu).

„Przestrzeń widokowa” pozwalała immersyjnie zatopić się w atmosferze całości, doświadczać zmian percepcji pod wpływem różnicowania barw, dystansu i poziomów. Zbliżała do „przestrzeni zmysłów”. Ta, wg artysty „odczuwana oczami”²¹, ukazywała jakby światło samo w sobie, o nieznanym źródle, uwolnione od ograniczeń, w nieskończoności.

Zmysłowe doświadczenie promieniowania odbieranego przez siatkówkę oka, tego fizycznego fundamentu obrazu, wykraczało jednak poza jego tradycyjną estetykę. Podtytuł *Ganzfeld Piece* kierował w stronę parapsychologicznego eksperymentu ograniczenia informacji zmysłowych, dostarczanych ludzkiemu mózgowi do tylko jednego sta-

²⁰ J. Turrell, *The Wolfsburg Project*, film, form-art.tv, red. Dirk Finger, <http://vimeo.com/12230931>; james turrell: the wolfsburg project, kunstmuseum wolfsburg, Germany, october 24th, 2009 to april 5th, 2010, <http://www.designboom.com/weblog/cat/10/view/8017/james-turrell-the-wolfsburg-project-at-the-kunstmuseum-germany.html> (03.04.2012)

²¹ *'feeling with your eyes'*, tamże.

łogo światła i jednego dźwięku, przez co umysł zaczynał „sam” stwarzać sobie rezultaty doznań sensorycznych (wzrokowych, słuchowych, nawet zapachowych; wg niektórych dochodziło także do kontaktu telepatycznego)²². Turell jakby skonstruował maszynę do przeprowadzenia takiego eksperymentu w dużej skali, różnicującego jednak barwy i bardziej angażującego przestrzeń.

Jednak tytuł główny wychodził ponad samodzielne działania mózgu. Przez skoncentrowane doznawanie światła, jego władzy nad zmysłami, jego nie do końca odgadnionej fizycznej specyfiki mogącej dawać widzenie, ciepło, uleczenie, spokój, ale też niszczyć, oślepić i zabijać, jego nieosiągalnej dla człowieka prędkości, symboliki i estetyki wzniosłej i oszałamiającej, doznania i skojarzenia prowadziły wspólnie ku metafizyce²³.

Artysta, który jest uwrażliwionym na światło kwakrem, przyznawał, że akceptuje alegoryczno-symboliczne interpretacje oczywiste w przypadku światła. W tym wypadku tytułem *Bridget's Bardo* przywołał też wizję rzeczywistości przejściowej pomiędzy śmiercią i odrodzeniem znaną z tybetańskiego buddyzmu, a może też chrześcijańską mistyczkę św. Brygidę Szwedzką, znaną z wizji narodzenia Dzieciątka promieniającego światłem oraz objawień czyścówych²⁴.

Wydawałoby się, że wstępnie dostrzegane jako zamierzone przede wszystkim czyste doświadczenie estetyki światła jest najlepszym przykładem sztuki abstrakcyjnej i koncentracji na metafizyczności sztuki, czyli odsłanianiu metafizyki przez samo bycie pięknym. Tymczasem Turell stworzył dzieło metafizyczne, bo piękne, i dzieło o metafizyce, próbując uchwycić światło samo w sobie. Zjawisko, które inaczej niż tylko subiektywne przyzwyczajenia i przesady, bo zawsze zgodnie ze swą fizykalnością, decyduje o człowieczym poznawaniu, samym z siebie niezdolnym do ujęcia „obiektywnych cech przed-

²² Por. Ganzfeld experiment, http://en.wikipedia.org/wiki/Ganzfeld_experiment (16.03.2012).

²³ Pitagoras definiował światło przez jakości ciepła, suchości, lekkości szybkości, fizyk rozumie je jako promieniowanie, tradycja Platona zwraca uwagę na widzenie i rozpoznanie, chrześcijańska na opanowanie ciemności związanej z bezmiarem, pytanie o źródło i początek, atrybut Boga. Por. M. Popczyk, *Ogień* [w:] *Estetyka czterech żywiołów. Ziemia, Woda, Ogień, Powietrze*, red. Krystyna Wilkoszewska, Kraków 2002, s. 135–195. Por. też A. Panasiewicz, *Światło w sztuce*, „Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis” nr 34, „Studia de Arte et Educatione” t. II, red. S. Sobolewski i in., s. 50–61.

²⁴ *bardo*, <http://www.thefreedictionary.com/Bardo> (07.03.2012); *Bridget of Sweden*, http://en.wikipedia.org/wiki/Bridget_of_Sweden (07.03.2012).

miotu”²⁵. Zorientował religijnie interpretację symboliki światła przez tytuł pracy. Może też próbował uchwycić przestrzeń, kategorię poznawczą, będącą nie „pośród czegoś innego”²⁶, której istnienia zrozumienie musi budzić pytanie o to, co znajduje się poza nią, a co nie jest tylko efektem eksperymentalnej próby oszukania mózgu. Na poziomie wartości artystycznych podjął zatem intelektualne i poetyckie działania wkraczające w obszar filozofii i religii, dla których według wielu filozofów właściwszym jest dyskurs nie zaś obraz.

Mimo wszystko jednak jakości metafizyczne (nadestetyczne) światła, ciszy, wzniosłości, tajemniczości, obecne w wizualnym doświadczeniu estetyki dzieła dominowały chyba nad „fantazją” lub dyskursem.

Wartościowe poznawczo będzie może zestawienie tej pracy z instalacją *How it is* (2009) Mirosława Bałki²⁷. Był to wystawiony w Tate Gallery w Londynie, w wielkiej przestrzeni dawnej Hali Turbin, ogromny, stalowy kontener o wysokości 13, szerokości 10 i długości 30 metrów. Metalowe pudło widziane z dystansu mogło kojarzyć się z prostym, ogromnym i monotonnym monumentalizmem albo minimalizmem II awangardy (np. Richarda Serry, *Berlin Block <For Charlie Chaplin>*, 1978). Przede wszystkim jednak widzowie wchodzili po rampie do wnętrza kontenera, zupełnie pozbawionego oświetlenia i wyciszonego czarnym aksamitem. To już nie było zamknięcie obrazu, ale jego zatracenie wraz ze światłem i postrzeganiem. Ten produkt fizycznego promieniowania, fizjologii widzenia i pracy umysłu pozostawał tylko w obrębie tego ostatniego – w pamięci, albo w tęsknocie za widzeniem i przywróceniem władzy zmysłów oraz równowagi. W środku bowiem ludzie gubili się w ciemności i ciszy, odizolowani zupełnie od innych i od świata. Odczucia samotności i lęku w niewoli, odosobnienia, wyobcowania korespondowały z symboliką pustki (bardziej niż pustyni) i ciemności różnej od światła²⁸. Może też mistycznym doświad-

²⁵ Artysta nie kryje też inspirowania się *Fenomenologią percepcji* Merleau-Ponty’ego Por. James Turrell...; Y. Hasegawa, *Wywiad z Jamesem Turrellem* i Eriko Osaka, *Spotkanie ze światłem*; materiały z archiwum Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie.

²⁶ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tł. M. Kowalska i J. Migański, Warszawa 2001, s. 22–43; 278–291.

²⁷ Por. K. Majewska, *Skala. Mirosław Bałka w Tate Modern*, 2009, nr 11 (115), s. 6–9.

²⁸ Dla jednych pustkę zupełną pozostawić należy Bogu, który jako jedyny może stwarzać *ex nihilo*: „Ten, kto stwarza, daje samo istnienie, wydobywa coś z nicości – *ex nihilo sui et subiecti*, jak mówi się po łacinie – i ten ściśle określony sposób działania jest właściwy wyłącznie Wszechmogącemu”. JPIL, *List do artystów*, <http://www.jpil.org.pl>

zeniem „nocy ciemnej”, milczenia Boga, znanym z doświadczeń np. św. Jana od Krzyża. Sam Bałka tytułem kierował myśl ku egzystencjalnemu sceptycyzmowi Samuela Becketta. *How It Is [Jak to jest]* to powieść zawierająca rekapitulację życia dokonywaną przez „ledwo dyśzącego” i mamroczącego narratora płynącego w bezkresnym błocie i chwilowo tylko spotykającego towarzysza²⁹. Choć dla Becketta to sytuacja beznadziejna, to ponura, ciemna i „brudna” wizja bywa jednak interpretowana w kontekście czyścica, paradoksalnie, ale jednak, przypominając o pragnieniu oczyszczenia. W pracy Bałki totalna ciemność wnętrza, przerażająca pustka pustyni, zaniknięcia obrazu i władzy zmysłów, może przywołać na myśl metafizykę zła. Jednak zwiedzający mają zawsze kojącą świadomość, że jest wyjście. Może więc można i w tej inspirowanej Beckettem instalacji mówić o tym, jak samotne odosobnienie, poczucie opresji, zrozumienie zdeterminowania mogą oczyszczać i otwierać. Na obraz niezależny od fizyki, zmysłów i umysłu. Doświadczenie metafizyki obrazu byłoby tutaj obecne nie przez abstrakcyjne odejmowanie, klasyczny porządek, czy nawet doznanie światła elementarnego dla bycia obrazu, ale przez doświadczenie tego, czym jest jego brak i tego, że pragnie się obrazu tak jak światła, które jest dobre, i tak jak słowa, które daje człowiekowi tożsamość, niezależnie od możliwości, które ma się żyjąc „w świecie”.

Dopowiedzenie dyskursywne w hermeneutycznej interpretacji tutaj wydaje się niezbędne dla doświadczenia całości dzieła i uniwersalnej refleksji o doświadczeniu i poznawaniu, myśleniu, pamiętaniu, wspólnotcie i samotności, lęku i metafizycznej tęsknocie. Choć wydaje się, że minimalistyczny monumentalizm doświadczany właściwie synestetycznie, wieloma zmysłami, dobrze koresponduje z hermeneutycznym odnalezieniem inspiracji, syntetyzując w doświadczeniu estetycznym rezultaty różnorodnych operacji artystycznych.

opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html (03.04.2012). W tradycji antycznej Parmenides zaprzeczał istnieniu pustki. Dla Demokryta, nieskończona próżnia dla człowieka nabiera sensu dopiero jako opozycja i przestrzeń dla bytu. Wreszcie pustka może być *arché* – początkiem, ale zwykle okazuje się wtedy być już wypełnioną najbardziej pierwotną materią: powietrza, wody, ognia... Arystoteles uważał, że natura nie znosi próżni (*horror vacui*). Wciąż naukowo poszukuje się różnych możliwych sposobów wypełniania przestrzeni, po to, by dowodzić istnienia próżni. Por. np. S. Mrówczyński, *Krótką historią pustki – pociągająca próżnia*, „Polityka” 1997, nr 20, <http://www.ujk.edu.pl/ifiz/pl/files/mrowczynski/proznia.html>. (03.04.2012). Por. także R. Solewski, *Pustynia: paradoks i „nadzieja siebie”*, „Konспект”, 2011, nr 1 (38), s. 36–39.

²⁹ Por. *How It Is*, http://en.wikipedia.org/wiki/How_It_Is (16.03.2012).

Opisane przykłady zdają się oddziaływać estetycznie przede wszystkim obrazem, jednak często niezwykle istotna wydaje się treść o doniosłym, właściwie filozoficznym charakterze, czytelna w werbalnej interpretacji i poetycko komponowana. Klasyczne piękno we współczesnej figuracji zawierało piękno harmonii uniwersalnej, wywołane doznaniem wizualnym, ale i aluzjami do antyku, metaforami czy alegoriami. W hermeneutycznej interpretacji pojawiła się związana z literacką inspiracją filozofia dotycząca np. czasu.

Dzieła z dziedziny instalacji postrzegane mogły być wstępnie jako abstrakcyjne i w ten sposób piękne lub wzniosłe. Potem jednak doświadczeniami immersyjnymi i synestetycznymi wywoływały zamierzoną refleksję o percepcji, w tym szczególnie o roli w niej tego, co wizualne – obrazu lub jego braku, wpisując się nie tylko fenomenologiczne dociekania związane z doznawaniem, ale i w zwrot ikoniczny, odkrywający różne role i lokalizacje obrazu. Wreszcie, wraz interpretacją ukierunkowaną np. aluzyjnym tytułem, pozwalały doświadczyć zarazem treści dotyczących metafizyczności i poetyki metafor oraz symboli, których estetyka sama w sobie może prowadzić do metafizyki.

METAFIZYKA I SZTUKA „W EPOCE ZACIERANIA SIĘ PRZECIWIENSTW”

Tymczasem metafizyczność sztuki odnajduje się zwykle respektując podział na znane klasyfikacje i dziedziny (z wyraźną tendencją do oddzielenia sztuki od filozofii, czy zajmującej się metafizyką teologii).

Jednak jeszcze na początku XIX wieku Schopenhauer, uznając, co prawda, że określanie pojęcia, „pomyślenie” to dziedzina filozofii i słowa, zauważał przecież, że w sztukach wizualnych (w języku oglądu mówiących o istocie życia i bytu, metafizycznych w swej istocie, bo pozwalających w kontemplacji uspokoić wolę i uczestniczyć w świecie idei) konieczne jest współdziałanie fantazji widza (a więc dziedziny myślenia), bo „każde dzieło sztuki może działać tylko przez fantazję” (co szczególnie widoczne jest w poezji działającej tylko za pomocą słów)³⁰.

Scheler oddzielił metafizyczność sztuki posługującej się przedstawianiem i odślaniającej naocześnie prafenomen i idee, od wyrażania

³⁰ A. Schopenhauer, *O samej istocie sztuki* [w:] tegoż, *Świat jako wola i przedstawienie*, tł. J. Garewicz, t. II, Warszawa 2009, s. 576; por. też s. 574–575. Schopenhauer ukończył dzieło, w którego skład wchodzi cytowana rozprawa w 1818 roku.

adresowanego do zmysłów i inteligencji, które do świata idei dociera dyskursywnie i filozoficznie, albo też literacko, wykorzystując możliwości fantazji (którą to zdolność zawsze ma dusza witalna)³¹. Myśliciele w innych miejscach, nie okazując entuzjazmu wobec prób filozofów uciekania od dyskursywnego „formalnego ‘intelektualizmu’ filozofii” (w stronę poezji?) oraz wobec w ogóle „zacierania się przeciwieństw” w czasach jemu współczesnych, dostrzegał jednak nieuchronność tego procesu, postulując wszakże, aby przewodziły mu „w sensowny sposób duch i wola”³². Znamienne, że filozof krytykował przy tym deprecjację nie tylko „wyłącznie ‘akademickiej’ uczoności”, ale i „artysty o ambicjach intelektualnych”³³.

Dla Heideggera, w epoce nowożytnej umieszczającej w centrum naukę i człowieka, ten zaczyna rozumieć świat jako obraz, który można podbić³⁴. Tymczasem sztuka jest bezinteresowną czynnością ujawniającą istnienie takim jakim jest, a przez to prawdę o bytowaniu człowieka ukrytą w niepoznawalnej inaczej nicości. Jednocześnie „wszelka sztuka jako dopuszczanie dziania się nadejścia prawdy bytu jako takiego jest w istocie poetyzacją”³⁵. Poezja zaś jest odpowiednią formą języka dla filozofii, bo bliskie rzeczy słowo jest narzędziem odkrywania prawdy bytu, istoty rzeczy, zaś „poeta stoi pomiędzy bogami i ludźmi”, a poetyzujące słowo jest „ponad Bogami i ludźmi”³⁶. Zdaje się to zapowiadać niepowstałą nigdy Heideggerowską metafizykę, a stosując sylogizm można przyjąć, że wszelka sztuka (także wizualna) jest poetyzacją,

³¹ Por. M. Scheler, *Metafizyka...*, s. 448, 453 i w wielu miejscach.

³² Tenże, *O istocie filozofii. Filozoficzna postawa duchowa* tł. A. Węgrzecki oraz tegoż, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, tł. S. Czerniak [w:] tegoż, *Pisma z antropologii...*, s. 245 i 206. Czasy Schelera nazwalibyśmy dziś epoką modernizmu; rozprawa *O istocie filozofii* powstała w l. 1916–1917; tekst *Człowiek w epoce...* ok. r. 1927, por. przypisy w cytowanym wydaniu s. 242 i 191.

³³ M. Scheler, *Człowiek w epoce...*, s. 211.

³⁴ O koncepcji światobrazu i światopoglądu por. M. Heidegger, *Czas światobrazu*, tł. K. Wolicki [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, opr. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 128–167. Najwcześniejsza wersja tekstu pochodzi z roku 1938.

³⁵ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, tł. J. Mizera [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 50, por. też w wielu miejscach. Jednocześnie, bowiem koncepcja światobrazu pochodzi z 1938 roku, a tekst *Źródło dzieła sztuki* w swej pierwotnej wersji z 1937.

³⁶ Por. M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji*, tł. K. Michalski [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, opr. S. Skwarczyńska, t. II, cz. II, Kraków 1981, s. 198 [za:] W. Stróżewski, *O metafizyczności...*, s. 117; M. Heidegger, *Słowo* [w:] tegoż, *W drodze do języka*, tł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 163. Rozważania o Słowie pochodzą z roku 1958.

czyli odpowiednim narzędziem dla filozofii bo odkrywa metafizyczną prawdę i istotę rzeczy.

Konsekwentny fenomenolog Władysław Stróżewski, pisząc o istocie metafizyczności sztuki, zauważa, że: „poezja ma moc objawienia transcendencji przez słowo”, a pytając, „czy analogiczna moc dana jest także innym sztukom, które – dzięki niej właśnie – zasłużyć mogą na miano metafizycznych?”³⁷, odpowiada, że wyznacznikiem metafizyczności sztuki jest pragnienie wyrażenia transcendencji (o której wprost mówi filozofia), za pomocą różnych środków (również zatem wizualnych). Najważniejsze dla sztuki metafizycznej jest dawanie przeświadczenia, że „jest tak a tak”³⁸.

Zwrócenie uwagi na niektóre aspekty myśli fenomenologicznej pokazuje być może, że dystans wobec prób filozofowania, szczególnie poetyckiego, także dotyczącego metafizyki, podejmowanych przez różne (także te posługujące się obrazem) dziedziny sztuki (wyznaczonej przez prymat piękna i prawdy, zatem metafizycznej w swej istocie) nie musi być kategoryczny. Szczególnie kiedy mamy do czynienia ze sztuką współczesną.

SYNTEZA

Chyba świadectwem modyfikacji tego podejścia był już wspomniany hermeneutyczny artykuł Gadamera broniący metafizyczności sztuki abstrakcyjnej (mimo zmiany „języka sztuki”), czy też słowa broniące „śmiałości nowego eksperymentowania”³⁹. Nim są właśnie obrazy metafizyczne tylko w swej czystej, abstrakcyjnej estetyce wizualnej, ale i dzieła, w których ta jest „tylko” najważniejsza. Jest bowiem i inna lokalizacja wartości estetycznych odsłaniających metafizykę. Dlatego, kiedy dochodzi do interpretowania sztuki (pozornie) bezprzedmiotowej, to jednak odkrywa się w niej nie tylko ekscentryczne paradoksy, albo choćby ilustrowanie narracji (także w powiązaniu z celem metafizycznym, jak np. w pracach Marka Chlady) czy figury poetyckie, jak w omówionym przykładzie malar-

³⁷ W. Stróżewski, *O metafizyczności...*, s. 131.

³⁸ Tamże, s. 134.

³⁹ „Pamięć i przypomnienie, które mieszczą w sobie minioną sztukę i tradycję naszej sztuki, oraz śmiałość nowego eksperymentowania z formami niesłyszczanymi, będącymi zaprzeczeniem formy, są tą samą aktywnością ducha”. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, s. 12 i 70.

skich dzieł Marka Grotjahna⁴⁰, ale i jeszcze bardziej wyrafinowany dyskurs.

Być może opisana sytuacja wynika stąd, że współczesna sztuka wizualna, nie tracąc nic ze swej metafizyczności obrazu, potrafi godzić ją z metafizycznością w obrazie. Lecz ta metafizyka nie jest tylko po prostu treścią „o metafizyce”. Wynika ona z zawartego w obrazie, a czytelnego w werbalnej interpretacji, filozofującego poetyzowania, które samo w sobie nie tyle mówi o metafizyce (choć mówić może, i często tak bywa), ile przez swe estetyczne nacechowanie poezji ku metafizycznym doświadczeniom prowadzi.

Zwykle jednocześnie z doznaniem wizualnym. W percepcji współczesnego dzieła sztuki wizualnej dochodzi zatem do swoistej syntezy dwóch rodzajów doświadczenia estetycznego, co dobrze ukazuje posłużenie się kategoriami Ingardenowskimi. Synteza ma bowiem miejsce w warstwie jakości estetycznych, kierujących ku jakościom metafizycznym. To właściwa synteza sztuk, podczas gdy samo wykorzystanie sztuki różnych dziedzin byłoby tylko rodzajem „dzieła zbiorczego”⁴¹, sumy zachodzącej raczej w warstwie artystycznej i wśród jakości wartościowych artystycznie. Często jakości poezji czytelnej w werbalnej interpretacji i jakości doznawane tylko wzrokowo mogą korespondować ze sobą, np. wspólną zasadą umiaru, odejmowania albo porządku. Sprzyja to właściwej syntezie, ta jednak zachodzi chyba ostatecznie wśród jakości metafizycznych „ponad Bogami i ludźmi”. Synteza zachodzi w pięknie wspólnym dla słowa i obrazu, i warunkującym sztukę.

Być może lepiej mówić tutaj właśnie o syntezie metafizycznej (przekraczającej klasyfikację i podział na metafizyczność sztuki i metafizyczność w sztuce), zamiast zastanawiać się nad końcem sztuki polegającym na stawianiu się sztuki filozofią, albo np. teologią, jeśli by była to

⁴⁰ Por. np. wystawa w galerii Van Horn w Stuttgarcie (luty–kwiecień 2012) „*New Silver. Neue Abstraktion*”, *Ironic & excentric strategies in contemporary abstract painting*, Kunsthalle Gießen (artists include: Jan Albers, Henriette Grahnert, Mark Grotjahn, Sergeij Jensen, Anselm Reyle, Charline von Heyl), <http://www.van-horn.net/news.html> (21.03.12); M. Haake, dz. cyt., s. 95–97. Por. także M. Bał, *Reading „Rembrandt”*. *Beyond the Word-Image Opposition*, 1991., np. s. 3, 56, 69–74, 127–128; R. Solewski, *O odzyskiwaniu... oraz tegoż, Synteza i wypowiedź. Poezja i filozofia w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku*, Kraków 2007.

⁴¹ Por. E. Gieysztor-Miłobędzka, *W obronie „całościowości”. Pojęcie Gesamtkunstwerk*, „Kultura Współczesna”, 1995, nr 3–4, s. 73–94, szczególnie 73–74 i 87–93.

sztuka o Bogu⁴². I warto może – dla zrozumienia sztuki współczesnej – modyfikować radykalizm rozumienia Schopenhauera i Schelera w duchu Gadamera. Dyskursywna „fantazja”, czytelna w hermeneutycznej interpretacji, jest integralną częścią syntetycznego dzieła i może potęgować jego metafizyczność. Szczególnie, gdy jest wypowiedzią poddaną regułom poetyki i doniosłą w treści⁴³.

NADMIAR

Można oczywiście obawiać się, czy łączenie tego, co wizualne i poezji czytelnej w werbalnej interpretacji nie jest naruszeniem harmonii, porządku, decorum – zasady właściwości. Tautologią. Nadmiarem, dla metafizyczności sztuki nie tylko niepotrzebnym, ale wręcz szkodliwym.

Może jednak to wciąż ten „nadmiar sił poznawczych ponad potrzeby służenia woli”⁴⁴, czyli geniusz dla Schopenhauera genetyczny dla sztuk pięknych. Postrzeganie poetyckości w sztukach wizualnych w takim kontekście pozwolić może także na zrozumienie, że w sztuce współczesnej nie służy ona tylko ekscentrycznym paradoksom, intensywnym i efektywnym, ale raczej „rozpoznawaniu duchowości” i „wychodzeniu poza własną jaźń”⁴⁵, podobnie jak wielokrotnie stawiane pytania o podmiotowość i tożsamość osobową człowieka.

Świąteczność sztuki, która ucząc „specyficznego sposobu przebywania” pozwala doświadczyć wieczności, w doświadczaniu współczesnej metafizycznej syntezy jest może nawet lepiej obecna niż w wypadku dzieł o estetyce doznawanej tylko czysto wizualnie. W ich wypadku bowiem najlepiej byłoby doświadczać oryginałów⁴⁶. Synteza natomiast

⁴² Por. A. C. Danto, *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*, przełożył, opracował i wstępem opatrzył L. Sosnowski, Kraków 2006; J. Herrmann, *Filozofia sztuce koniecznie potrzebna*, <http://prasa.wiara.pl/doc/460077>. Filozofia-sztuce-konieczniepotrzebna/4, (12.09.2011), źródło: Miesięcznik „Znak” (wrzesień 2007).

⁴³ Stróżewski za Ingardenem mówi o wzniosłości jako jakości metafizycznej. Doniosłość obecna w artystycznej wypowiedzi byłaby tutaj bliska wzniosłości. Por. W. Stróżewski, *O metafizyczności...*, s. 113; R. Solewski, *O odzyskiwaniu...*, s. 24.

⁴⁴ A. Schopenhauer, dz. cyt., s. 580.

⁴⁵ G. Sztabiński, *Poza estetyzacją. Problem duchowości w sztuce współczesnej*, „Sacrum et Decorum. Materiały i studia z historii sztuki sakralnej”, nr 2: 2009, s. 128, 130.

⁴⁶ Choć można dyskutować, czy dzisiejsza możliwość reprodukcji obrazów w bardzo dużej jakości i w świadomości kontekstu, w jakim są prezentowane oryginały, nie pozwala niekiedy na rozciągnięcie „święteczności” na reprodukcowane wytwory,

zakłada, że doświadczenia estetyczne prowadzące ku metafizyce wynikają w ogromnym stopniu z interpretowania i odkrywania wypowiedzi związanej z obrazem i doznawania jej poetyki. Poetyckość i doniosłość wypowiedzi zmuszają do poświęcenia czasu, namysłu, kontemplacji.

NADUŻYCIE

Nie można jednak zaprzeczyć, że współcześnie obok artystycznych obrazów wprost metafizycznych wizualnie, albo obrazów w metafizycznej syntezie zintegrowanych z poetyką wypowiedzią, są i obrazy pretendujące do bycia sztuką, będące tymczasem pozbawionymi metafizyki wytworami, konstrukcjami mającymi rozmaite cele, a korzystającymi z obrazu⁴⁷. Łatwo wtedy o nadużywanie, o brak wyważenia. Nachalna obecność, totalna i powszechna, niefrasobliwe korzystanie, szybka produkcja i konsumpcja to nie to samo, co zatrzymanie się by uczestniczyć w pięknie i wspólnocie o metafizycznych fundamentach. Artystyczna synteza, podobnie jak sam obraz, także jest nadużywana w obrębie kultury masowej, nie tylko przez to, że od dawna popularne są „dzieła zbiorcze”. Współcześnie metaforyczne zderzenia, szczególnie paradoksalne oksymorony, czy nawet krótkie narracje z efektowną pointą, związane z obrazem, które w metafizycznej syntezie stanowią integralny element sztuki, z upodobaniem wykorzystywane są w konstrukcjach, które z definicji metafizyczne nie są. To np. wszechobecne reklamy⁴⁸, zawłaszczające „mistyczną” stylistykę ilustracje

por. np. Mengfei Huang, Holly Bridge, Martin J. Kemp, Andrew J. Parker, *Human Cortical Activity Evoked by the Assignment of Authenticity when Viewing Works of Art*. *Frontiers in Human Neuroscience*, 2011; 5 DOI: 10.3389/fnhum.2011.00134, Kurt Brokaw, *If The Copy is Art, What's the Original?*, http://www.madisonavenuejournal.com/2009/03/09/if_the_copy_is_art_whats_the_original/ (10.04.2012); także S. Kębbowski, *Oryginał, replika, kopia, falsyfikat... Refleksje na temat kilku pojęć historii sztuki* [w:] *Falsyfikaty dzieł sztuki w zbiorach polskich*, red. J. Miziołek, M. Morka, Warszawa 2001, s. 290–300.

⁴⁷ Często na zasadzie cytującego *found footage*, korzystania z gotowego wizualnego materiału, łatwo dostępnego i poddającego się dowolnej obróbce dzięki technikom komputerowym. Por. http://pl.wikipedia.org/wiki/Found_footage (10.04.12).

⁴⁸ Tworzący je grafik może np. stanąć przed dylematem, czy pragnie organizować wspólnotę wokół produktu, marki, czy też wokół doznania estetycznego, por. R. Solewski, A. Wywiół, *Gra. Dzieło sztuki i reklama*, *Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis*, nr 124, *Studia de Arte et Educatione*, t. VII (2012): *Tożsamość w literaturze i sztuce czasów nowoczesnych i epoki postmodernizmu. Ujęcie transdyscyplinarne*, s. 92–100.

fantasy (np. Georga Grie) psychodeliczne malowidła Alexa Greya w duchu New Age, czy np. prace uczestniczące w „świecie sztuki” (jak może nazwałby to Danto), jednak często będące nie tyle sztuką, ile krytycznymi wypowiedziami na tematy polityczne albo społeczne⁴⁹. Często przyjęcie stylizacji na poetycką wypowiedź korzystającą z obrazu pozwala na powierzchowną grę paradoksami, którą przewidywał Schopenhauer pisząc: „Samowolna igraszka środkami wyrazu bez prawdziwej znajomości celu jest podstawową cechą wszelkiego partactwa w sztuce”⁵⁰, albo na swobodny, intensywny, spektakularny radykalizm treści szyderczych, podnoszących różnicę do poziomu konfliktu, pod pozorem moralizatorskiej krytyki (te prace z zasady eliminują możliwość świątecznego doznania wspólnoty, bo przecież w swej istocie wykluczają ze wspólnoty tych, którzy są wyszydzeni)⁵¹. Choć jest w tych pracach pozór piękna, zawarty np. w mniej lub bardziej wyrafinowanej metaforze, to jednak nie ma tu mowy o byciu dla samego bycia, bezinteresowności, metafizyce piękna, zaś prawda jest wartością względną i subiektywnie zdeterminowaną polityką czy ekonomią. Synteza metafizyczna nie może zaś zachodzić tam, gdzie nie ma naprawdę piękna z jego pragnieniem narzucania się wszystkiemu⁵².

Pozostaje jednak pytanie, jak rozpoznawać dzieła, które są metafizyczną syntezą i wizualną wypowiedzią o charakterze poetyckim i doniosłym, nie zaś tylko nadużyciem syntetycznej formuły.

BIENSÉANCE NA POZIOMIE META

W sztuce współczesnej decorum powinno być może rozumiane we francuskiej, literackiej tradycji *bienséance*⁵³ i w sensie moralnym. Wtedy, po pierwszym doświadczeniu obrazu, należałoby zawsze

⁴⁹ O problemie spełniania wyznaczników sztuki przez dzieła współczesne szczególnie w tym kontekście, por. W. Stróżewski, *Trzy wymiary dzieła sztuki* [w:] tegoż, *Wokół piękna...*, s. 44–45.

⁵⁰ A. Schopenhauer, *O samej istocie sztuki* [w:] tegoż, *Świat jako wola i przedstawienie*, tł. J. Garewicz, t. II, Warszawa 2009, s. 576.

⁵¹ Por. R. Solewski, *Identity in Dialogue or homeless Despair? Critical Sensitivity in Polish Art at the Turn of the 21st Century*, „Art Inquiry”, t. XIII (XXII) 2011: *The Homelessness of Art*, s. 72–73.

⁵² Piękno chce być „powszechnie poważane” uważa za Kantem Gadamer, por. tegoż, *Aktualność...*, s. 61, 67.

⁵³ O odpowiedniości w znaczeniu moralnej „przystojności” por. T. Kostkiewiczowa, *Bienséance* [w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich (dalej Ossolineum): Wrocław 1988, s. 62.

poświęcić czas hermeneutycznej interpretacji oceniającej czy wypowiedź ma charakter szyderczy, czy służy celom innym niż piękno. Potem zaś można wrócić do obrazu po to, by kontemplacyjnie doświadczać metafizyki syntezy. Doniosłość wypowiedzi warunkowałaby zatem metafizykę obrazu. Taką kolejność działań implikuje np. zdanie o tym, jak w Ewangelicznych parabolach obraz „objaśnia wypowiedź”, a więc właściwie ma ona pierwszeństwo, mimo że doświadczenie wizualne (także wyobrażenie na skutek opisu tego, co wizualne) jest pierwsze⁵⁴. Dlatego w sztuce współczesnej nawet wizualnie brzydkie obrazy mogą okazać się piękne i prawdziwe, np. pięknem alegorii. Ciemna pustka Bałki też mogła zostać zinterpretowana jako metafizyka zła, a jednak tak chyba nie jest. Obraz jest piękny, gdy jest częścią metafizycznej syntezy.

Może być też obraz neutralny, relatywny, albo brzydki (np. nie akceptowana przez wielu twórczość „odpustowa”) i nie uczestniczący w syntezie, a jednak nawet ten obraz wciąż służyć może objaśnianiu doniosłej wypowiedzi i prowadzić ku metafizyce piękna i dobra⁵⁵.

Przed wszystkim jednak uwrażliwienie się na specyfikę syntezy pozwolić może zatem na doświadczenie metafizyki nawet w wielu kontrowersyjnych przykładach sztuki współczesnej, co pozostanie jednak zawsze w związku z aksjologiczną oceną, uświadamiając też zapominaną często dziś prawdę o metafizycznym ufundowaniu zróżnicowania wartości.

„WAŻENIE OBRAZU”

W kontekście relacji sztuki z metafizyką dostrzec można różne rodzaje obrazu: metafizyczny tylko pięknem wizualnym (choć może zawsze szukający swego słowa); dopowiadany słowem i syntetyczny na poziomie metafizycznym; pretendujący do bycia sztuką (szczególnie często w drugim przypadku); wreszcie neutralny (ale mogący służyć metafizyczności w obrazie).

⁵⁴ Por. J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, wydawnictwo m: Kraków 2011, s. 168–173n.

⁵⁵ Można przypomnieć, że Scheler w tekście *Formalizm w etyce a materialna etyka oparta na wartościach* (część I w 1913 r., część II w 1916 r.) wskazywał, że człowiek poznaje tylko obrazy wartości, musi natomiast rozpoznawać (np. intuicyjnie) w tych obrazach (relatywnych i względnych) same wartości, które obiektywnie istnieją. Por. M. Scheler, <http://www.edukator.pl/portal-edukacyjny/scheler/3553.html> (02.04.2012).

Wydaje się, że nie tylko drugi ze wskazanych tutaj przypadków pokazuje, że przyjmowanie perspektywy wynikającej z teorii zwrotu ikonicznego, konieczne chyba dla rozumienia wielu aspektów sztuki współczesnej, nie musi oznaczać manifestacyjnej rezygnacji z logocentryczności. Wręcz przeciwnie, docenienie relacji doznania wizualnego z werbalną interpretacją wydaje się pogłębiać rozumienie sztuki i potwierdzać, że wciąż wyznacza ją metafizyczne piękno. Może zresztą jest i tak, że nawet dzieła, które wydają się nacechowane estetycznie wyłącznie w warstwie wizualnej, „absolutnie” abstrakcyjne, poddają się ostatecznie słowu, użytemu choćby do opisanego „czystego doświadczenia estetycznego”. Obrazy szukają swoich słów. W tym wypadku po to, by być sztuką. I wtedy służyć metafizyce – nie reprezentować, służyć podbojowi świata, czy też zastępować i uobecniać, ale by otwierać na bycie poza czasem i przestrzenią.

Przyjęcie perspektywy metafizycznej syntezy pozwala chyba na zmodyfikowanie poglądów Schopenhauera i Schelera w duchu Gadamerowskiej hermeneutyki, pod warunkiem jednak pojmowania roli zachowania decorum rozumianego jako *bienséance* na poziomie meta. Artystyczna synteza obrazu i wypowiedzi zachodzi na poziomie meta, co jest możliwe wtedy, gdy doniosłość wypowiedzi wynika z jej ufundowanej metafizycznie wartości piękna i dobra. Wtedy okazuje się, że artysta „waży” obraz, tak jak waży się słowa. Tylko zaś „wyważony” obraz może być dziełem sztuki. Akceptacja Gadamerowskiej modyfikacji radykalizmu fenomenologów pozwala myśleć o tym także w odniesieniu do obrazów manifestacyjnie dążących do uniezależnienia się od słowa. W rzeczywistości, być może, poszukują one tylko słowa odpowiedniego dla ich piękna.

WEIGHING THE IMAGE. METAPHYSICS IN THE ART
OF THE VISUAL TURN IN THE PHENOMENOLOGICAL
TRADITION AND THE HERMENEUTICS
OF HANS-GEORG GADAMER

Summary

The article analyzes selected works of contemporary abstract, figurative, and immersive art, paintings and installations (e.g. Mark Grotjahn, David Ligare, James Turrell), asking to what extent visual experience is completed by verbal interpretation. Observations allow us to suggest a modification of the radical phenomenological theses (Schopenhauer, Scheler) concerning the distinction between the metaphysics of art and the metaphysics present in verbal discourse. The idea of a metaphysical synthe-

sis created thanks to the poetry of the image and the poetry of interpretation accepts the integrated beauty of an artwork presenting the world of ideas visually and in hermeneutic interpretation. The condition of the efficacy of such a synthesis is, however, respect to moral *bienséance*, enabling integration and founded metaphysically, as well as the understanding that images and pictures always look for the word proper to their beauty.

Rafał Solewski

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

Redakcja „Kwartalnika Filozoficznego” publikuje apel Instytutu Filozofii UJ i popiera zawarte w nim postulaty.

7 luty 2013

Rada Naukowa Instytutu Filozofii
Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Jagielloński



UNIWERSYTET
JAGIELLOŃSKI
W KRAKOWIE

Instytut Filozofii

Szanowna Pani
Prof. dr hab. Barbara Kudrycka
Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Szanowna Pani Minister,

Rada Naukowa oraz Dyrekcja Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego zwracają się z prośbą o **umożliwienie bezpłatnego studiowania filozofii osobom, które studiują lub studiowały inne kierunki**. Filozofia, a szczególnie filozofia współczesna, wymaga orientacji we współczesnych naukach humanistycznych, społecznych oraz matematyczno-przyrodniczych. Pod tym względem jest filozofia dyscypliną wyjątkową. Prawie wszyscy luminarze polskiej filozofii (z logiką włącznie) studiowali wcześniej inne kierunki; w niektórych okresach można było studiować filozofię pod warunkiem ukończenia innych studiów. Wprowadzenie od roku 2013/2014 opłat od studen-

tów drugiego kierunku drastycznie ograniczy rekrutację na filozofię tych osób, które studiują już inny kierunek. Pragniemy podkreślić, że z tej właśnie grupy wywodzą się nasi najlepsi studenci (a następnie pracownicy naukowci). **Obawiamy się, że proces ten doprowadzi do dramatycznego obniżenia poziomu polskiej filozofii i logiki.** Warto w związku z tym pamiętać o znaczącym wkładzie, jaki w światową naukę wniosła w dwudziestolecie międzywojennym polska filozofia i logika, jak również o odrodzeniu filozofii polskiej po 1989 roku.

Filozofia, w tym logika, organicznie potrzebuje inspiracji płynącej z nauk przyrodniczych, humanistycznych, społecznych i matematycznych. Współczesna logika jest nauką podobną do matematyki. Nie można uprawiać filozofii nauki bez znajomości którejś ze szczegółowych nauk przyrodniczych. Epistemologia wymaga kontaktu z psychologią i naukami kognitywnymi. Nie można uprawiać historii filozofii i filozofii kultur pozaeuropejskich bez opanowania warsztatu filologicznego. Badania w zakresie filozofii politycznej wymagają zaś wiedzy ekonomicznej, socjologicznej i prawniczej. Do chwili obecnej adepci filozofii zdobywali tę konieczną dodatkową wiedzę na innych kierunkach studiów, na które uczęszczali przed lub w trakcie studiów filozoficznych.

Polska filozofia i logika zyskała światowe uznanie za sprawą fenomenologii Romana Ingardena i jego uczniów. Znany i ceniony w świecie jest dorobek polskich szkół analitycznych: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński) oraz Koła Krakowskiego (I. M. Bocheński, J. Salamucha). Polscy logicy uzyskali sukces chyba nie dany innym dziedzinom w Polsce: zaistnieli w świecie jako polska szkoła, uzyskując podstawowe wyniki w swej dyscyplinie, wytyczając kierunki badań na następne dekady i organizując życie naukowe w krajach, w których znaleźli się po wojnie (Tarski w USA – w Berkeley, Łukasiewicz w Irlandii – w Dublinie, Lejewski w Wielkiej Brytanii – w Manchesterze). Przedstawiciele wspomnianych nurtów studiowali inne kierunki zanim podjęli badania w zakresie filozofii czy logiki (studiowali psychologię, matematykę czy fizykę). Bez tej dodatkowej wiedzy, ich prace byłyby gorsze albo wręcz by nie powstały.

Wysoka jakość polskiej filozofii i logiki nie należy bynajmniej do przeszłości. Po 1989 roku nastąpiło w Polsce wyraźne odrodzenie filozofii, widoczne w rosnącej liczbie prac publikowanych zagranicą, w tym w prestiżowych wydawnictwach i czasopismach naukowych. Polscy filozofowie i logicy obecni są w komitetach zarządzających europejskich i światowych programów badawczych, rad naukowych,

czy honorowych stowarzyszeń naukowych. Uzyskują prestiżowe nagrody i wyróżnienia oraz w nieznaną wcześniej skali międzynarodowej, europejskie i krajowe granty na projekty badawcze. **Obawiamy się, że brak wszechstronnie wykształconych studentów zahamuje tę tendencję.**

Reasumując: prosimy o odstąpienie od pobierania opłat od studentów filozofii, którzy studiowali lub studiują inne kierunki. Obawiamy się, że utrzymanie opłat za studia dla tej grupy doprowadzi do jakościowej degradacji polskiej filozofii (wraz z logiką), dyscyplin mających piękną kartę w historii, odradzających się w ostatnich latach i istotnych dla kultury i demokracji w Polsce. Liczymy, że Pani Minister w swych zamierzeniach weźmie pod uwagę przyszłość polskiej filozofii i logiki.

Z wyrazami szacunku

W imieniu Rady Naukowej, pracowników i studentów Instytutu Filozofii UJ

Prof. dr hab. Wojciech Suchoń
Przewodniczący Rady Naukowej
Instytutu Filozofii UJ

Dr hab. Michał Bohun
Dyrektor
Instytutu Filozofii UJ

OKAZJONALIZMY I KWANTYFIKACJA

Katarzyna Kijania-Placek, *Pochwała okazjonalności. Analiza deskryptywnych użyczeń wyrażań okazjonalnych*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 288.

1. Centralnym punktem zainteresowania Katarzyny Kijani-Placek w książce *Pochwała okazjonalności* są okazjonalizmy deskryptywne, tj. takie okazjonalizmy, że zdania je zawierające wyrażają sądy ogólne (zob. np. s. 103)¹. Poświęcone są im rozdziały III i IV książki.

W rozdziale III Autorka bardzo szczegółowo i wnikliwie prezentuje i komentuje różne koncepcje takich okazjonalizmów, a w szczególności: (a) koncepcję referencji przeniesionej (Nunberga), z istotnym

¹ Używam terminu „okazjonalizm” jako skrótu terminu „wyrażenie okazjonalne”.

dla niej rozróżnieniem indeks-referent oraz trzech składników znaczeniowych: deiktycznego, klasyfikacyjnego i relacyjnego²; (b) koncepcję wielopoziomową (Recanatiego, ale stanowiącą rozwinięcie idei Nunberga)³, z istotnym dla niej elementem w postaci pojęć *de re*, różnych zresztą typów – w szczególności tzw. pojęć encyklopedycznych – uzupełniających parę indeks-referent; (c) koncepcję semantyki sytuacyjnej (nawiązującą do idei Kratzer⁴), ze szczególnym uwzględnieniem jej wersji odwołującej się do pojęcia sytuacji minimalnej (Elbourne'a) oraz wersji referencyjno-deskryptywnej (Stokke'a), zakładającej swego rodzaju amfibologiczność („systematyczną dwuznaczność” składniową) wszelkich okazjonalizmów; (d) koncepcję pragmatyczną (Hunter), interpretującą okazjonalizmy w kategoriach mechanizmu wymuszania (*coercion*); (e) koncepcje „w duchu” teorii relewancji (Powella, Beuidenhout i Galery'ego), a więc traktujące wyrażenia jako wskazówki intencji komunikacyjnych mówiącego i odwołujące się do rozróżnienia pojęciowego (a więc mentalnego) i proceduralnego (*scil.* inferencyjnego) znaczenia wyrażeń, przy czym znaczenie językowe okazjonalizmów ma być rodzajem tego ostatniego; (f) koncepcje opierające

² Jest to pewne uogólnienie tradycyjnej problematyki metonimii.

³ Przy okazji warto może zaznaczyć, że interpretowanie kontekstów, analizowanych przez Recanatiego, typu „Prezydent zmienia się co cztery lata” przez pryzmat słowa „prezydent” (co prowadzi do zarejestrowanych przez Autorkę trudności) – można zastąpić interpretowaniem tych kontekstów przez pryzmat słowa „zmienia się”. W języku polskim myśl, o którą – jak wynika z analizy – chodzi mówiącemu takie słowa, wyrazilibyśmy precyzyjniej mówiąc „Prezydenta WYMIENIA SIĘ co cztery lata” (w języku angielskim „change” jest używane w obu funkcjach) czyli inaczej: „Prezydent jest wymieniany co cztery lata [*scil.* na innego]”. Stąd blisko już do formy logicznej: $\wedge x (x \text{ jest prezydentem} \rightarrow \text{kadencja } x\text{-a trwa cztery lata})$. Postawiłbym hipotezę, że wiele koncepcji interpretacyjnych ma źródło w swoistościach badanego języka etnicznego.

⁴ Mam pewne trudności w zrozumieniu tej idei, w każdym razie na podstawie tego, co o niej Autorka pisze w swojej książce, że mianowicie „w semantyce sytuacyjnej sąd jest zbiorem sytuacji i mówimy, że sąd *p* jest prawdziwy w sytuacji *s*, gdy $p \in s$ ” (s. 126). Zauważmy najpierw, że symbol '*p*' nie jest tu zmienną zdaniową, lecz zmienną przebiegającą zbiór nazw sądów. Dalej: skoro sąd *p* jest elementem *s*-a, to *s* jest jakimś (niepustym) zbiorem. Ale przedtem mówi się, że *s* to jest jakaś sytuacja (np. taka, w której zdanie *p* jest prawdziwe). A jeszcze przedtem – że sąd jest zbiorem sytuacji. Jeśli tak, to żeby jakiś sąd (np. *p*) był elementem zbioru *s*, to elementem zbioru *s* musi być co najmniej jeden zbiór sytuacji. Mało to intuicyjne – chyba że chodzi tu nie o zbiory dystrybutywne i nie o relację należenia-do (o czym mogłoby świadczyć mówienie w tym kontekście o „kawałkach świata” i o „części domu” – por. np. s. 128 i n. oraz s. 147); ale wtedy należałoby to *explicite* zaznaczyć, zwłaszcza że tuż obok używa się funktora ' \in ' ewidentnie dystrybutywnie (s. 129).

się na teorii implikatur konwersacyjnych (Grice'a), zgodnie z którymi interpretację wypowiedzi zawierających okazjonalizmy otrzymujemy przez zastosowanie tzw. zasady kooperacji oraz maksym konwersacyjnych⁵.

Jeżeli chodzi o koncepcję (a), to Autorka rozważa jej modyfikację, polegającą na osłabieniu wymagania, aby relacja, wiążąca indeks z referentem (np. tożsamość, bycie-częścią, obrazowanie, ukonkretnienie/egzemplifikacja, korelacja konwencjonalna itd.) była relacją faktyczną; mimo takiego osłabienia Autorka uważa koncepcję tę za nieprzydatną do rekonstrukcji sensu okazjonalizmów deskryptywnych: użycie deskryptywne „nie jest rodzajem referencji przeniesionej” (s. 103)⁶.

Jeśli chodzi o interpretację (b), to według Autorki postulowany w niej dodatkowy poziom interpretacyjny można zignorować i przejść „od razu do interpretacji deskryptywnej”, ponieważ „poziom wskazany lub wyznaczony przez znaczenie językowe pełni w interpretacji deskryptywnej funkcję jedynie pomocniczą i nie jest na żadnym etapie referentem wyrażenia” (s. 124).

Jeśli chodzi o interpretację (c), to zasadnicze wątpliwości Autorki budzi sprawa identyfikowalności sytuacji minimalnej (s. 147 i nn.), zwłaszcza w wypadku stanów rzeczy statycznych, *scil.* niezdarzeniowych (s. 153), oraz stosowalności pojęcia sytuacji minimalnej⁷ do opisu okazjonalizmów deskryptywnych (s. 137), a w wypadku wersji referencyjno-deskryptywnej – to, że została ona «dopasowana» jedynie do kontekstów z kwantyfikаторami przysłówkowymi typu „zawsze”, „za-

⁵ Koncepcje (e) są omówione nie w rozdziale III, lecz IV (s. 195 i nn.).

⁶ Nie jestem, podobnie jak Autorka, wielbicielem rodzajów – ani tym bardziej specjalistą od rodzajów – ale wbrew Autorce uważam, że w ich statusie ontycznym i w mówieniu o nich nie ma nic tajemniczego. Zdanie „Kondory kalifornijskie praktycznie wymarły” (s. 107) mówi coś o klasie tych skądinąd obrzydliwych ptaków. Łatwo sobie uświadomić, co mianowicie mówi, jeśli będziemy pamiętać, że „wymarły” to nie to samo co „umarły”. Otóż pewna klasa organizmów *K* jest w chwili *T* wymarła, gdy w chwili *T* nie istnieje (*scil.* nie żyje) żaden element klasy *K*; jest zaś praktycznie wymarła, gdy żyjących elementów jest niewiele (a najlepiej, gdy na dodatek wszystkie żyjące elementy są bezpłodne). Skądinąd klasa, do której odnosi się w takich kontekstach wyrażenie typu „kondory kalifornijskie” – i analogicznie np. „wilki w Bieszczadach” – nie jest „grupą kolektywną” (s. 109), chyba że słowo „kolektywny” jest używane w jakimś nie-mereologicznym sensie.

⁷ Zgodnie z definicją autorki „minimalna sytuacja, w której prawdziwy jest sąd *p*, to taka, że w żadnej sytuacji, która jest jej częścią właściwą, sąd *p* nie jest już prawdziwy” (s. 147).

zwyczaj” *etc.* (s. 141 i n.). Trudności rodzi również zastosowanie w miejsce sytuacji minimalnych – tzw. sytuacji egzemplifikujących i ich kombinacji, ani w szczególności sytuacji kwantowalnych (s. 157 i nn.).

Jeśli chodzi o interpretację (d), to za jej zasadniczą wadę Autorka uznaje niemożliwość rozciągnięcia jej na całą klasę okazjonalizmów (s. 163 i nn.); ponadto posiada ona wady interpretacji (c) w wersji Elbourne’a.

Jeśli chodzi o interpretację (e), to Autorka ma różnym jej wersjom do zarzucenia m.in. to, że nie obejmują one anafory, chociaż rzekomo anafory nadają się do zinterpretowania w kategoriach proceduralnych (s. 168 i n.), bądź to, że na ich gruncie nie odróżnia się referencji przeniesionej i użyć deskryptywnych (s. 173).

Jeśli chodzi o interpretację (f), to jej nieadekwatność Autorka widzi przede wszystkim w „braku jasnych reguł, na czym się opieramy w niektórych węzłowych krokach derywacji implikatury” (s. 200).

2. Jako alternatywną względem koncepcji referencyjnych, sytuacyjnych, pragmatycznych i (nazwijmy je tak na własną odpowiedzialność) konwersacyjnych Autorka proponuje – w rozdziale IV – anaforyczną interpretację okazjonalizmów deskryptywnych. Mam wrażenie – chociaż nie jest to dostatecznie dobitnie powiedziane przez Autorkę, że swoistość tej koncepcji leży w czterech punktach.

Po pierwsze, na gruncie tej koncepcji „interpretacja poprzez mechanizm anafory deskryptywnej uruchamiana jest na skutek niespójności pomiędzy ogólnością kwantyfikatora a jednostkowością referencyjnej [preferowanej zwykle] interpretacji wyrażenia okazjonalnego” (s. 224), bądź na skutek „różnego rodzaju niedostępności referenta” (s. 232), bądź „na skutek braku relewancji lub na skutek jawnej fałszywości interpretacji referencyjnej” (s. 234), bądź na skutek niedostępności interpretacji klasycznie anaforycznej (s. 252).

Po drugie, na gruncie tej koncepcji, podobnie jak w wypadku klasycznej anafory „wyrażenie okazjonalne dziedziczy swą wartość semantyczną od poprzednika [*scil.* wyrażenia zastępowanego], ale inaczej, niż jest to w klasycznej anaforze [gdzie wyrażenie zastępowane jest częścią kontekstu językowego], ten poprzednik znajduje się w kontekście pozajęzykowym wypowiedzi” (s. 177). W tym sensie – okazjonalizm deskryptywny jest niesamodzielny semantycznie (s. 178).

Po trzecie, na gruncie tej koncepcji tą dziedziczoną wartością semantyczną są na ogół nie desygnaty, czyli (jak mówi Autorka ogół-

niej) referenty poprzednika, lecz jego konotacja, czyli (jak mówi Autorka) „cecha wyznaczająca zbiór kontekstowy kwantyfikatora” (s. 183)⁸.

Po czwarte, na gruncie tej koncepcji „niektóre przypadki deskryptywnych użyć wyrażen okazjonalnych [...] wymagają połączenia” (s. 241) interpretacji deskryptywnej i interpretacji referencyjnych.

Źródłem tej interpretacji jest – słuszne – spostrzeżenie Autorki, że „dla skuteczności anafory nie potrzebujemy [...] poprzedników lingwistycznych, ale konieczna jest wysoka dostępność kontekstowa zamierzonego referenta” (s. 180) – a ponadto tylko uznanie konotacji za dziedziczną wartość semantyczną pozwala podać naturalne parafrazy wypowiedzi z kwantyfikatorami (jawnymi lub domyślnymi) i z okazjonalizmami stojącymi w semantycznym «konflikcie» z tymi kwantyfikatorami.

W mojej ocenie anaforyczna interpretacja okazjonalizmów deskryptywnych, zaproponowana przez Autorkę, jest koncepcją trafną; świadczy o tym fakt, że radzi sobie ona doskonale z typowymi przykładami, rozważanymi w obrębie konkurencyjnych koncepcji (por. s. 225 i nn.), a „potencjalne zarzuty” wobec tej koncepcji (s. 203 i nn.) uważam, podobnie jak Autorka, za dające się bez trudu uchylić.

3. Poza centralnym problemem interpretacji okazjonalizmów deskryptywnych Autorka prezentuje, analizuje i koryguje pojawiające się w dyskusjach na ten temat rozwiązania problemów mniej lub więcej łączących się z owym problemem centralnym.

I tak – w § 2.1. Autorka przedstawia dyskusję na temat eliminowalności okazjonalizmów (z języka naturalnego). W pełni podzielam pogląd Autorki, wyrażony w § 2.1.3, że to, co się często uznaje za tezę o eliminowalności okazjonalizmów, i to, co uchodzi niekiedy za tezę o ich nieliminowalności – nie są to tezy ze sobą sprzeczne. Wzmocniłbym nawet ten pogląd. Warunkiem niezbędnym rozumienia wyrażen jest nie tylko znajomość ich znaczenia wewnątrzjęzykowego. Niekiedy niezbędna jest także umiejętność identyfikacji przedmiotów, do które-

⁸ Dokonana przeze mnie identyfikacja tradycyjnie pojętej konotacji z „cechą wyznaczającą zbiór kontekstowy kwantyfikatora” jest być może zabiegiem ryzykownym, ale – jak mi się wydaje – dopuszczalnym. Jest on dopuszczalny zwłaszcza w odniesieniu do użyć atrybutywnych, tj. wystąpień okazjonalizmów (typu „ja” i „ty”) w obrębie tzw. mądrości życiowych (s. 221). Dzięki zaproponowanej identyfikacji cała koncepcja zyskuje na przejrzystości. Por. też niżej – zastrzeżenia do pojęcia „wartości semantycznej wyrażenia”.

go dane wyrażenie się odnosi (trudno sobie wyobrazić, aby było inaczej np. w wypadku imion własnych, które nie mają konotacji⁹). Umiejętność taka – oparta na wiedzy poza(czysto)językowej – jest niezbędna zwłaszcza wtedy, gdy wyrażenia są składnikami komunikacji werbalnej. Bywa zaś, że komunikacja ta jest udana dopiero wtedy, gdy jej uczestnicy nie tylko rozumieją pojawiające się w niej wyrażenia, lecz ponadto umieją ustalić, czy te wyrażenia – w szczególności zdania – są prawdziwe; jest tak np. wtedy, gdy oczekuje się prawdziwych odpowiedzi na zadane pytania.

4. Przez wskazanie „semantyki wyrażen okazjonalnych” lub „semantyki DLA wyrażen okazjonalnych” (s. 24, 54 i nn. *etc.*) Autorka rozumie wskazanie, co okazjonalizmy znaczą/oznaczają i/lub wskazanie (dostatecznych i koniecznych) warunków prawdziwości zdań zawierających okazjonalizmy. Dziedzina przedmiotowa, do której odnoszą się okazjonalizmy, i której stan rozstrzyga o prawdziwości zdań je zawierających, bywa przez uwzględnionych przez Autorkę teoretyków różnie charakteryzowana. Autorka omawia w § 2.2 koncepcje indeksowe/indeksyjne (a więc koncepcję tzw. pojedynczego indeksowania u Montague lub podwójnego indeksowania u Cresswella i Kaplana, która w tym ostatnim wypadku połączona jest z tezą o tzw. bezpośrednim odniesieniu) i koncepcje, które nazwałbym „kontekstowymi” (Partridge, Cooper, Heim i Kratzer, Elbourne). Zgodnie z koncepcjami pierwszymi „referent [...] [okazjonalizmów] jest funkcyjnie wyznaczony przez ich znaczenie językowe w kontekście” (s. 65–66); zgodnie z drugimi „wyrażenia okazjonalne są zmiennymi wolnymi, otrzymującymi wartości z kontekstu w sposób nieuregulowany ścisłymi regułami” (s. 66) – w ich wypadku więc to kontekst wyznacza znaczenie językowe.

Według mojej wiedzy – relacja ta jest adekwatna, chociaż muszę przyznać, że same te koncepcje nie są dla mnie uchwytne na tyle, żebym mógł wobec nich zająć stanowisko, przy czym odpowiedzialnością za tę nieuchwytność skłonny byłbym obarczyć nie siebie czy tym bardziej Autorkę – tylko twórców tych koncepcji, których główne punkty giną w powodzi *ad hoc* dobieranych i analizowanych przykładów.

5. To samo mogę powtórzyć o dokonanych przez Autorkę w § 2.3 przeglądzie różnych typów (użyć) okazjonalizmów i różnych propo-

⁹ Podkreślę, że chodzi o „konotację” w sensie logicznym, gdyż Autorka posługuje się niekiedy terminem „konotacja” w sensie lingwistycznym (por. s. 115).

zycji ich interpretowania – w tym eliminacji lub redukowania jednych do drugich. Autorka w szczególności wymienia – i omawia – okazjonalizmy deiktyczne (typu „ONA lubi owoce morza, a ON nie” połączone ze wskazaniem odpowiednich osób), anafory niezwiązane (typu „ON nie lubi Johna”), anafory związane (typu „Nikt nie uskarża się, że brak MU rozsądku”) i tzw. ośle anafory (typu „Każdy człowiek, który posiada (jakiegoś) osła, bije GO”). Jest to, z intencji, nie „przedstawienie historii teorii”, lecz „zarysowanie jej głównych idei” (s. 84) – i jako takie można je zaakceptować (z zastrzeżeniami, które egzemplifikuję poniżej).

6. Sformułuję teraz zastrzeżenia wobec książki – i opatrzę je niezbędnymi komentarzami. Zanim to zrobię – jeszcze dwie uwagi.

Po pierwsze, moim zdaniem – waga teoretyczna przedmiotów zastrzeżeń wobec dzieła naukowego jest wprost proporcjonalna do wagi teoretycznej tego dzieła. Otóż wśród sformułowanych niżej zastrzeżeń do książki p. dr Kijani-Placek są takie zastrzeżenia, które dotyczą nie spraw banalnych, lecz właśnie spraw najwyższej wagi teoretycznej. Dlatego też świadczą one o wysokiej wartości książki – niezależnie od tego, czy są zastrzeżeniami trafnymi, czy też można by je (przy pewnych założeniach) oddalić. Warto może przy okazji podkreślić, że tego hipotetycznego tylko statusu zastrzeżeń nie zaznaczam, kiedy je formułuję, uważając, że ich hipotetyczność jest widoczna i bez tego.

Po drugie – chciałbym podkreślić trzy ogólne walory książki, które mają charakter tylko pozornie pozamerytoryczny. Pierwszy z nich – to fakt, że w swoich rozważaniach w pewnym zakresie odwołuje się do tradycji polskich badań nad okazjonalnością¹⁰. Drugi z nich – to obszerny i świetnie opracowany w szczegółach „Indeks rzeczowy” (s. 279–288); czytelnik wiele z niego skorzysta w trakcie lektury tej gęstej i miejscami zawikłanej rozprawy – sprawdziłem to na sobie. Trzeci z nich wreszcie – to język książki: zasługujący na najwyższą ocenę¹¹.

¹⁰ Z satysfakcją odnotowuję istotną obecność tradycji polskiej również w innych pracach Autorki.

¹¹ Nie zwalnia mnie to od wyliczenia tego wszystkiego, co pod względem językowym i redakcyjnym stanowi defekty książki. Oto pełna lista tych defektów. • Przypisy 13 ze s. 16, 112 ze s. 78, 9 i 10 ze s. 92, 16 ze s. 94, 23 ze s. 99, 28 ze s. 100, 42 ze s. 108, 111 ze s. 144, 133 ze s. 146, 148 ze s. 169, 150 ze s. 172, 7 i 8 ze s. 181, 82 ze s. 233 – powinny się zaczynać wielką literą. • 111₂₄ – powinno być „kontynentu afrykańskiego”. • 17⁹ – powinno być „jako zgody”. • 20 – w definicji „wartości semantycznej” fragment początkowy – do słowa „nazywamy” powinien być ujęty w cudzysłów

Przechodzę teraz do zastrzeżeń.

7. Definicje typu definicji „wartości semantycznej” (s. 20) narażone są na zarzut *ignotum per ignotum*, a być może także zawierają przesunięcia (lub ostrożniej: niejasności) kategoriałne. W wypadku np. definicji podanej przez Autorkę, nie jest jasne, jakiego rodzaju obiektem jest to, do czego odnosi się jej *genus proximum*, tj. wyrażenie „wkład”¹². W tym sensie definicja ta jest nie tyle „neutralna” (s. 20), ile nieoperatywna¹³. Szkoda, że Autorka nie usuwa tego defektu, chociaż ma – jak się okazuje – pełną świadomość tego, że jest to „wielce pojemne określenie” (s. 100), w istocie o charakterze metafory. Inna sprawa, że konteksty użycia terminu „wartość semantyczna” sugerują, że

(gdyż jest to zwrot metajęzykowy). • 22²⁰ – konstrukcja amfibologiczna, dopuszczająca m.in. to, że Jan Woleński jest studentem Autorki. • Używanie wyrażen „argument”, „argumentować[, że]” i pochodnych w angielskim sensie (np. 23₁₂, 24⁶, 27 – przypis 9, 28₃, 39³, 70₁₅, 84⁶, 103¹⁸, 142, przypis 106, 188₅, 196₁₂, 239 – przypis 90). • Niepoprawne: 23₃ – powinno być „nieprzekonywające”; 29¹, 67⁴, 72¹, 73¹⁸, 241¹⁴ – zamiast „tak naprawdę” powinno być (np.) „w istocie”; 33₁₇ – niezręczne sformułowanie „SPEŁNIĄC własności”. • *Passim* (por. np. 30) – nie powinno się używać wyrażenia „redukcja x-a do y-a” w takim znaczeniu, w którym jest ono synonimem wyrażenia „wyrugowanie (resp. eliminacja, usunięcie) x-a z z-a”. • *Passim* – brak znaku diakrytycznego ‘~’ nad ‘n’ w nazwisku Castañedy. • 42, przypis 39 – powinno być „zgodna”. • Anglicyzmy: 46¹⁷ – „ta potrzebna”; 49⁵ – „tej wyrażonej”; 49₁₁ – „tej zastosowanej”; 51⁶⁻⁷, 103₁₆, 108, przypis 43, 111¹⁰, 117², 170₁₃₋₁₂, 171₁₃, 174³, 210₅₋₄ – „w terminach”; 56⁷, 71⁵, 154₅, 171⁹, 213₂₁, 221₈, 222₂, 236⁶ – „trywialnie” (i pochodne); 58, przypis 63 – „te różniące się”; 86, przypis 132, 138¹⁻² – „ta zaproponowana”; 104₁₃ – „tymi dotyczącymi”; 148¹⁷ – „te opisane”; 152₁₆ – „te w tej samej lokalizacji”; 214₁₇ – „ta dostępna”; 221₁₆ – „ta wynikająca”. • 75₁₂ – zbędne słowo „równie”. • Niewłaściwie wyróżnione (tj. napisane małą literą) tytułiki wskazujące różne propozycje eliminacji/redukcji anafor oślich – 76¹, 77⁹ i 81¹. • 149₁₅ – powinno być „ocenionymi”. • 217₁₀ – powinno być „że „zdanie to...””. • 252¹⁶ – powinno być „ZARÓWNO wyrażenia okazjonalne, jak i deskrypcje”. • 254⁴ – w cytowanym kontekście angielskie słowo „format” powinno być przełożone jako „oprawa”.

¹² Termin „wkład” pojawia się też w definiensie definicji „sensu nazwy”, zgodnie z którą „sensem nazwy jest wkład, jaki ona czyni w myśli wyrażone przez zdania, w których występuje” (s. 28). Terminu „wkład” Autorka używa też przy omawianiu poglądów Russella (s. 32 i nn.); okazuje się, że tym wkładem jest w tym wypadku „przedmiot, do którego ta nazwa się odnosi”. Ponieważ taki przedmiot nie może być w pewnych wypadkach częścią myśli – gdyż jest np. częścią pozapsychicznej sytuacji, której zajście jest w odpowiednim zdaniu stwierdzone (zob. s. 33) – sam sąd w tym wypadku ma również charakter (przynajmniej częściowo) pozapsychiczny. Niekiedy zamiast o wkładzie Autorka mówi o wartości semantycznej (s. 58).

¹³ Przez „(nie)operatywność definicji” rozumiem tutaj (nie)nadawanie się definicji do praktycznego rozstrzygnięcia, co w danym wypadku spełnia warunki określone w definiensie.

Autorka mówiąc o wartości semantycznej wyrażenia W (por. np. s. 92), ma na myśli to, co wyrażenie W znaczy, czyli, inaczej mówiąc, sens wyrażenia W (bez specyfikacji, czy chodzi np. o pewien wybrany desygnat wyrażenia W , czy o denotację wyrażenia W , czy o konotację wyrażenia W , czy może o to, co wyrażenie W – jeśli jest zdaniem – stwierdza).

8. Niektóre charakterystyki obiektów semiotycznych, podane przez Autorkę, wymagałyby odpowiednich uzupełnień, aby nie dopuszczały zbyt wielu (w tym niezgodnych ze sobą) rozumień. Zanalizuję dokładniej – jako egzemplifikację – charakterystykę sądu wyrażonego (po-segmentowałem tę charakterystykę, żeby później łatwiej mówić o jej poszczególnych komponentach):

[1] Przez „sąd wyrażony” będę rozumieć sąd, który został zakomunikowany przez nadawcę w zdaniu, które napisał lub wypowiedział, [2] przez co z kolei rozumieć treść na tyle bogatą, że może być ona podana ocenie pod względem prawdy lub fałszu ([3] jest prawdziwa lub fałszywa). [4] Jest to ta treść, którą mówiący uznaje lub odrzuca, gdy jego akt mowy jest aktem asercji. [5] To do tak rozumianego sądu wyrażonego odnosimy się w następnych zdaniach, gdy je popieramy lub gdy się z nimi nie zgadzamy (s. 21).

Nie jest rzeczą łatwą zrekonstruować na podstawie tej charakterystyki definicję „sądu wyrażonego”. Zaryzykujemy pewną rekonstrukcję (kierując się zasadą życzliwości¹⁴) po to, żeby pokazać, na czym tu polegają trudności.

[1']. Jeżeli osoba N napisała/wypowiedziała zdanie Z , to sąd wyrażony przez zdanie Z jest to¹⁵ sąd zakomunikowany przez osobę N .

Oczywiście – dla instruktywności tej formuły istotne jest, czy potrafimy rozstrzygnąć, kiedy coś zostało zakomunikowane lub nie. Wątpliwości tej nie rozstrzyga segment [2], gdyż podaje się w nim (chyba) tylko warunek niezbędny bycia-zakomunikowanym.

[2']. Sąd zakomunikowany przez osobę kogoś jest¹⁶ treścią dającą się określić co do swej prawdziwości lub fałszywości.

Dodatek „na tyle bogaty” wolno chyba opuścić. Natomiast zwrot „dający się określić co do swej prawdziwości lub fałszywości” jest

¹⁴ Zasada życzliwości w tym wypadku głosi, że należy rozważać tylko te interpretacje, których nie uważa się za jawnie błędne.

¹⁵ Funktor „jest to” jest funktorem ekwiwalencji semantycznej (a co najmniej identyfikacji denotacji).

¹⁶ Funktor „jest” interpretowany jest w zależności od okoliczności albo jako należenie-do, albo jako zawieranie-się-w.

echem pseudodefinicji „zdanie w sensie logicznym”, zgodnie z którą zdanie w sensie logicznym jest to wypowiedź prawdziwa lub fałszywa. Na taką genezę wskazuje nawiasowa uwaga [3]. Status tej uwagi, *nb.*, nie jest dobrze określony (nie wiadomo, czy nawias sugeruje, że formuła nawiasowa jest ekwiwalentem, czy tylko konsekwencją definiensa formuły [2]). Skądinąd – niezależnie od tego – formułę [3] można zrekonstruować następująco:

[3'] Sąd zakomunikowany przez kogoś jest treścią prawdziwą lub fałszywą.

W związku z nieokreślonością znaczeniową terminu „treść” formuły [3'] można nadać postać:

[3''] Sąd zakomunikowany przez kogoś jest czymś, co jest prawdziwe lub fałszywe.

Teraz – jeśli w segmencie [4] zwrot „jest to” użyty jest świadomie, to segment ten można przeformułować do postaci:

[4'] Jeżeli osoba *N* pisząc/wypowiadając zdanie *Z* dokonuje aktu asercji, to treść wyrażona przez zdanie *Z* jest to treść, którą osoba *N* uznaje lub odrzuca.

Pomijam to, że niełatwo jest podać precyzyjną parafrazę poprzednika tej implikacji (tj. zdania o strukturze „*x* robiąc *y*, robi *z*”). Istotna trudność leży w relacji między asercją a uznawaniem/odrzucaaniem – zwłaszcza, że niżej Autorka pisze, że „sądy są tym, wobec czego żyjemy nastawienia sędzeniowe” (s. 21)¹⁷. W każdym razie przynajmniej w niektórych kontekstach *N* dokonuje asercji względem *Z* (czyli jest w nastawieniu sędzeniowym do *Z*?), to tyle, co *N* uznaje lub odrzuca *Z*. Mamy więc ostatecznie kolejną – po [2'] i [3'] próbę precyzacji terminu „sąd zakomunikowany”:

[4''] Sąd zakomunikowany przez osobę *N* jest czymś, co jest uznawane lub odrzucane przez osobę *N*.

Ostatnia wątpliwość dotyczy tego, czy [5] należy rozumieć jako alternatywne objaśnienie sensu terminu „sąd wyrażony”, czy też jako powiedzenie „innymi słowy” tego samego, co mówi [4].

¹⁷ Omawiając poglądy Fregego Autorka stawia znak równości między sądami a myślami (s. 24₂₀), a zamiast o tym, że zdanie wyraża sąd – mówi niekiedy, że zdanie uchwytyuje myśl (s. 27⁵). Nie jest to równość oczywista; o ile bowiem – przy pewnych założeniach – można się zgodzić, że zdania Fregego o Gwieździe Porannej i Gwieździe Wieczornej wyrażają/uchwytyują inne myśli (w sensie psychologicznym?), o tyle wyrażany/uchwytywany sąd (w sensie logicznym?) w obu wypadkach jest ten/taki sam – z czego (jak można sądzić o uwagach ze s. 28) Autorka zdaje sobie sprawę. Por. w tej sprawie także uwagę na s. 30.

[5'] Jeżeli popieramy lub nie zgadzamy się ze zdaniem *Z*, to sąd wyrażony przez zdanie *Z* jest to sąd, który (odpowiednio) popieramy lub z którym się nie zgadzamy.

Nie da się wykluczyć, że ostatecznie mówi się tutaj jedynie, że wyrażenia „*x* wyraża *y*” i „*x* komunikuje *y*” są synonimami.

Rekonstrukcja powyższa pokazuje w każdym razie, że na podanej przez Autorkę charakterystyce sądu wyrażonego nie można poprzestać, jeśli ma to być – jak głosi tytuł paragrafu – „ustalenie terminologiczne”.

9. Drugi przykład charakterystyki, którą należałoby przeformułować, jeśli miałyby służyć jako precyzyjna i «sprawna» definicja – to zaproponowana przez Autorkę charakterystyka anafory uogólnionej, która brzmi (podobnie jak wyżej – segmentuję tę charakterystykę dla ułatwienia rekonstrukcji):

[1] Anaforą nazywamy niesamodzielne semantycznie wystąpienie wyrażenia okazjonalnego, [2] wymagające pośrednictwa innego, [3] występującego jawnie lub niejawnie, [4] wyrażenia albo przedmiotu, który w kontekście nabiera znaczenia semantycznego (jest środkiem wyrazu treści), i [5] od którego to wyrażenia lub przedmiotu wyrażenie okazjonalne przejmuje wartość semantyczną (s. 182).

Uważam, po pierwsze, że definicja „wyrażenia okazjonalnego”, zgodnie z intencją Autorki, powinna mieć formę definicji kontekstowej. Proponowałbym następującą rekonstrukcję:

(1) Okazjonalizm *O* użyty jest anaforycznie, gdy okazjonalizm *O* przejmuje wartość semantyczną od pewnego – różnego od okazjonalizmu *O* – przedmiotu *P*.

A teraz komentarze.

(a) Zwrot o niesamodzielnosci semantycznej można – jak sądzę – opuścić.

(b) Podobnie można opuścić segment [2], gdyż wystarczy zamiast niego to, że w segmencie [5] mówi się o przejmowaniu.

(c) Ponieważ wyrażenie jest także przedmiotem – w segmencie [4], zawierającym skądinąd łatwo usuwalną amfibolię, można opuścić słowo „wyrażenie”¹⁸.

¹⁸ Tu słowo „przedmiot” rozumiane jest tak, jak się go tradycyjnie rozumie w ontologii, tj. jako nazwa najogólniejsza. Autorka posługuje się tym słowem w odniesieniu do pewnego podzbioru przedmiotów w tradycyjnym sensie, skoro pisze np. o tym, że zmienne wiązane przez kwantyfikatory przysłówkowe mogą przebiegać „zarówno zdarzenia, jak i przedmioty” (s. 193).

(d) Ponieważ nie można PRZEJAĆ wartości semantycznej od przedmiotu, który jej nie ma, dodatek – z segmentu [4] – że przedmiot ów ma „znaczenie semantyczne” lub „jest środkiem wyrazu treści”, można opuścić¹⁹.

W związku z segmentem [3] i komentarzem (c) – definicja mogłaby, a może nawet powinna, zostać uzupełniona dwiema tezami, które jednak nie są CZĘŚCIĄ definicji (1):

(2) Przedmiot *P* może występować jawnie bądź niejawnie.

(3) Przedmiot *P* może być wyrażeniem językowym bądź przedmiotem nie będącym wyrażeniem językowym, który to przedmiot jednak w odpowiednim kontekście nabywa wartości semantycznej.

Oczywiście same twierdzenia (2) i (3) należałoby następnie obudować odpowiednimi komentarzami. Należałoby również sprecyzować, na czym polega przejmowanie (*resp.* dziedziczenie) wartości semantycznej jakiegoś wyrażenia od innego przedmiotu.

10. Zdając sprawę z poglądów Twardowskiego na okazjonalizmy, powinniśmy pamiętać, że sądy kontrastuje on nie ze zdaniami, lecz z powiedzeniami. Według Twardowskiego – dany sąd może zostać wypowiedziany na różne sposoby, przy czym częścią powiedzenia (w różnym stopniu) są „okoliczności, w których wypowiadamy sąd”. Dlatego nie jest zgodne z intencją Twardowskiego ujęcie Autorki (por. s. 29), według którego wypowiedziane w takich samych okolicznościach zdania:

(1) Teraz i tutaj pada deszcz.

(2) Dnia 1 marca 1900 r. wedle Kalendarza gregoriańskiego o godzinie 12 w południe wedle czasu środkowo-europejskiego pada we Lwowie na Górze Zamkowej i w jej okolicy deszcz.

– są równoznaczne. A tylko takie ujęcie prowadzi do przypisywanej Twardowskiemu tezy o „redukowalności wyrażen okazjonalnych” (s. 30). Otóż to nie o zdaniach (1) i (2) mówi Twardowski, że znaczą „zupełnie to samo” (s. 29). Twardowski pisze wyraźnie: „Cały ten szereg wyrazów [*scil.* „dnia 1 marca” *etc.*] znaczą zupełnie to samo, co SŁÓWKO „TERAZ” W OWEJ WYRZECZONE CHWILI” (podkreślenie moje, JJ). Słowo „teraz” i zwrot „słowo „teraz” wyrzeczone w określonej chwili” – to nie są przecież te same obiekty. Gdybyśmy

¹⁹ Zakładam, że wyrażenia „znaczenie semantyczne”, „wartość semantyczna” i „treść” – oraz odpowiednio „posiadanie znaczenia semantycznego”, „posiadanie wartości semantycznej” i „bycie środkiem wyrazu treści” – są synonimami.

więc chcieli przeformułować tezę „redukowalności wyrażen okazjonalnych”, przy uwzględnieniu wskazanej różnicy, musielibyśmy jej nadać postać typu:

Każdy sąd wypowiedziany w dostatecznie określonych okolicznościach za pomocą wyrażenia zawierającego okazjonalizmy, da się wypowiedzieć za pomocą zdania nie zawierającego żadnych okazjonalizmów²⁰.

Od dawna zwracałem uwagę na to, że w pustym kontekście – powiedzenia zawierające okazjonalizmy trzeba traktować nie jako zdania, lecz jako FUNKCJE zdaniowe; żadna zaś funkcja zdaniowa nie może być synonimem zdania (zamkniętego).

11. Zrelacjonowana przez Autorkę koncepcja eliminacji okazjonalizmów podana przez Reichenbacha (s. 35 i n.), ma pewną istotną wadę²¹.

Nie pomył się chyba mówiąc, że dokonać eliminacji okazjonalizmów ze zdania α , to tyle, co wskazać zdanie β takie, że stwierdza ono zachodzenie tego samego stanu rzeczy, który jest stwierdzany przez zdanie α wypowiedziane w stosownych okolicznościach – przy czym zdanie β nie zawiera już żadnego okazjonalizmu. Otóż wyrażenie „the x that spoke Θ ” zawiera okazjonalizm „the x ” (łatwiej to może wyczuć

²⁰ Zakłada się tu oczywiście, że wypowiedzianie jest w obu wypadkach operacją uwieńczoną sukcesem (a nie PRÓBĄ wypowiedzenia, która może się okazać próbą nieudaną). Nie zajmuję tu stanowiska w sprawie prawdziwości tej formuły, co do której można mieć poważne zastrzeżenia w związku z tym, że np. lokalizacja czasowa, a zapewne i przestrzenna, są w nieusuwalny sposób zrelatywizowane do pewnego układu odniesienia, którym w wypadku np. dat jest obecnie rok narodzenia Chrystusa (relatywizacja!), a w wypadku lokalizacji przestrzennej – «aktualne» (okazjonalizm!) położenie Ziemi.

²¹ Przy okazji chciałbym zwrócić uwagę na to, że zdanie (15) ze s. 36 – „Nie mogę uwierzyć, że z tobą rozmawiam” – ma dwie dopuszczalne interpretacje. W mowie są one różnicowane za pomocą akcentu: (a) „Nie mogę uwierzyć, że z tobą ROZMAWIAM” *versus* (b) „Nie mogę uwierzyć, że z TOBĄ rozmawiam”. Wersję (1) oddalibyśmy przez: „Nie mogę uwierzyć, że jest pewna osoba, z którą rozmawiam”, a wersję (2) przez: „Nie mogę uwierzyć, że osoba, z którą rozmawiam, jest RZECZYWIŚCIE osobą, z którą rozmawiam”. Tylko wersja (1) – analogiczna do formuły (16) Autorki – jest „falszywa” lub może nawet „absurdalna”, gdyż nie można rozmawiać bez rozmówcy (tj. osoby, z którą się rozmawia). Pozorna niezręczność wersji (2) występuje także przy parafrazach powiedzeń bez okazjonalizmów, ale z imionami własnymi – typu „Piotr nie może uwierzyć, że rozmawia z Janem”. Jeśli rzeczywiście Piotr z Janem (i tylko z nim) rozmawia, to wolno zidentyfikować Jana jako osobę, z którą rozmawia Piotr. Po podstawieniu mielibyśmy: „Piotr nie może uwierzyć, że rozmawia z osobą, z którą rozmawia (Piotr)”.

w jego polskim odpowiedniku „ten x , który powiedział Θ ”) – nie spełnia zatem warunku podanego dla eliminacji okazjonalizmów. Z tego punktu widzenia Czeżowski nie jest „prawie dosłownym powtórzeniem” Reichenbacha (s. 36). Dla zdania typu „Dziś jest dzień mroźny” proponuje on taką bez-okazjonalną parafrazę (gdzie ‘ s ’ reprezentuje całe to zdanie, ‘ M ’ reprezentuje człon „jest dniem mroźnym”, a ‘ S ’ – człon „odnosi się do”):

$$\forall x\{Ssx \wedge \forall y [(Ssx \wedge Ssy) \rightarrow x = y] \wedge Mx\}.$$

Nie miejsce tu na to, aby się wypowiadać na temat trafności tej parafrazy, ale ważne jest, że nie ma w niej na pewno OKAZJONALIZMÓW (‘ x ’ nie jest tu poprzedzone przez „the”, tylko jest związane partykularyzатorem).

12. Koncepcja Bar-Hillela, z której zdaje sprawę Autorka (s. 41 i nn.), posiada mankament, którego Autorka nie odnotowuje. Zdania „Jestem (teraz) głodny”, wypowiedzianego przez osobę A do osoby B w chwili T , nie można uważać za ekwiwalent zdania „Osoba A w chwili T jest głodna” przede wszystkim dlatego, że osoba A może w chwili T wypowiedzieć zdanie „Jestem (teraz) głodny”, a nie być (teraz) głodna, gdyż np. się myli co do oceny swego stanu wewnętrznego lub chce świadomie wprowadzić w błąd osobę B co do swoich przekonań. Dlatego pytanie w związku z kwestią eliminowalności okazjonalizmów brzmi tutaj, czy równoważne (*resp.* równoznaczne) są zdania:

(1) Osoba A mówi [do osoby B] w chwili T : „Jestem (teraz) głodny”.

(2) Osoba A mówi [do osoby B] w chwili T , że osoba A jest w chwili T głodna.

Oczywiście ani z (1), ani z (2) nie wynika, że:

(3) Osoba A jest w chwili T głodna.

To, czy i jak osoby A i B umieją zidentyfikować chwilę T , jest JEDNAKOWYM problemem i w wypadku zdania (2), i w wypadku zdania (1). Ale zdanie (2) z pewnością nie zawiera okazjonalizmów.

13. Autorka uznaje, że Geachowski przykład oślej anafory:

(1) Każdy człowiek, który posiada (jakięś) oślą, bije go. MOŻE BYĆ dwuznaczny (s. 76, przypis 105). Skłonny byłbym sprecyzować tę dwuznaczność, dając dwóm znaczeniom następujące interpretacje (przy ‘ C ’ symbolizującym bycie człowiekiem, ‘ O ’ – bycie osłem, ‘ P ’ – relację posiadania, a ‘ B ’ – relację bicia:

(1') $\wedge x\wedge y \{[(Cx \wedge Oy) \wedge Pxy] \rightarrow Bxy\}$.

(1'') $\wedge x \wedge y \{[(Cx \wedge Oy) \wedge Pxy] \rightarrow \forall z (z = y \wedge Bxz)\}$ ²².

To, że interpretacji takich nie dopuszcza tzw. teoria wiązania i pogląd, że zaimek „go” MUSI odnosić się do jednego przedmiotu (tu: osła), można uznać za falsyfikację tej teorii. Nawiasem mówiąc, aby uniknąć dwuznaczności można by zamiast (1) wypowiedzieć – co najmniej «mniej» dwuznaczne zdanie:

(2) Każdy człowiek, który posiada osły, bije je (wszystkie).

Zdanie (2) ma chyba sens taki sam, jak zdanie w stronie biernej:

(3) Wszystkie osły są bite przez ludzi, którzy je posiadają.

Przykłady podane przez Autorkę, które by blokowały odpowiednie modyfikacje teorii wiązania, nie wydają mi się nie do reinterpretacji. Nie mogę tego jednak tutaj bliżej uzasadniać, gdyż wymagałoby to zbyt drobiazgowej (a przez to zbyt długiej) ekspozycji. Powiem tylko krótko, że wszelka ogólna koncepcja takich anafor powinna być poprzedzona sformułowaniem reguł ustalania zasięgu kwantyfikacji w zdaniach języka naturalnego. Miarą trafności takich reguł byłoby to, czy wyznaczają adekwatną (względem intuicji) interpretację skwantyfikowanych wypowiedzi języka naturalnego zawierających okazjonalizmy. Jako dodatkowy warunek należałoby przyjąć, że podawane przykłady z języka naturalnego są rzeczywiście – «naturalne» (nie jest np. «naturalna» – w każdym razie w języku polskim – wypowiedź (50) ze s. 81). Warunek ten należałoby zresztą rozszerzyć na wszelkie przykłady wykorzystywane do sprawdzania analizowanych hipotez. Nie uznałbym za poprawną wypowiedzi „Nie powinnaś była tego robić; ona mogła być groźnym kryminalistą” (s. 220); powiedziałbym raczej „Nie powinnaś była tego robić; to mógłby być groźny kryminalista” – co znacznie osłabiłoby moc argumentacyjną tego przykładu.

Innym przykładem takiej – powiedzmy ostrożnie – nie całkiem poprawnej wypowiedzi jest zdanie ze s. 90:

(1) Jutro zawsze mamy noc największych imprez w roku.

Które ma być przykładem deskryptywnego użycia okazjonalizmu (tu: „jutro”). Wydaje mi się, że poprawniejsze byłoby zdanie:

(1') Jutro, jak zawsze, mamy noc największych imprez w roku.

Jeśli mam rację, to należałoby frazę „...jak zawsze...” rozumieć jako elipsę, która po rozwinięciu daje:

²² Nie jest to może argument decydujący, ale kiedy przed laty miałem przyjemność rozmawiać o tym z Profesorem Geachem, nie zakwestionował On takiej precyzacji. W każdym razie precyzacje te wydają mi się prostsze niż interpretacja Coopera, przedstawiona jako (51) na s. 82.

(2) ... jak każdej soboty poprzedzającej rozpoczęcie roku akademickiego...

Słowo „jutro” odnosi się, przy takiej interpretacji, do najbliższej z takich sobót.

14. Bardzo ważnym pojęciem, należącym do aparatury terminologicznej Autorki, jest pojęcie sądu ogólnego – jako sądu, który jest wyrażany (m.in.) przez okazjonalizmy deskryptywne. Mam pewne wątpliwości co do tego, czy jest to pojęcie dobrze skonstruowane.

W „Ustaleniach terminologicznych” czytamy:

Sądem ogólnym nazywam każdy sąd o strukturze kwantyfikatorowej, czyli zarówno sąd wyrażony przez kwantyfikację generalną [...], jak i sąd wyrażony przez kwantyfikację egzystencjalną, a także dowolną inną kwantyfikację. [...] Sąd ogólny jest ogólny w tym sensie, że jeżeli w ogóle można powiedzieć o czym ten sąd coś stwierdza, to będzie to stwierdzenie o całym świecie” (s. 21–22).

Najprostsze sądy ogólne wyglądałyby więc tak:

(1) $\forall x (Px)$.

(2) $\exists x (Px)$.

W przeciwieństwie do tego sąd typu:

(3) Pa ,

gdzie ‘ a ’ jest stałą indywidualową, byłby sądem jednostkowym.

Wydawałoby się, że taka charakterystyka zamyka sprawę, gdyż występowanie w danym zdaniu kwantyfikatora jest bezproblemycznie stwierdzalne. To, że sąd typu (3) da się (przy pewnych założeniach) zinterpretować jako:

(4) $\forall x (x = a \wedge Px)$,

wolno zignorować (odrzucając np. te założenia).

Jednakże Autorka dodatkowo wiąże ogólność sądów z dwoma zjawiskami.

Najpierw pisze, że sąd jednostkowy typu (3) jest o a , zaś w wypadku sądu ogólnego typu (2) „jeśli w ogóle można powiedzieć o czym ten sąd coś stwierdza, to będzie to stwierdzenie o całym świecie – „Istnieje wysoki mężczyzna” stwierdza, że świat jest taki, ma taką własność, że istnieje w nim wysoki mężczyzna” (s. 21)²³. Pomijam pytanie, po co ten dodatek do czysto syntaktycznej definicji „sądu ogólnego”. Ważniejsze jest to, że jeżeli chcemy powiedzieć w sposób odpowiedzialny,

²³ Byłaby to analogia do zdań typu „W Polsce istnieje urząd wojewody” jako zdań o Polsce. Pytanie – czy analogia ta się nie załamuje w wypadku zdań typu „Istnieje najmniejsza liczba pierwsza”. O jakim świecie się tutaj mówi?

o czym jest jakiś sąd, to powinniśmy sprecyzować kryteria bycia-oczymś. Zauważmy, że intuicji, które mogą tutaj być punktem wyjścia, jest *multum*. Po pierwsze – można uznać, że sąd ogólny (w sensie syntaktycznym) jest o przedmiotach należących do zakresu zmiennych związanych przez kwantyfikatory występujące w tym sądzie (to jest np. intuicja Quine’a)²⁴. Po drugie – można uznać, że sąd ogólny jest o cechach lub relacjach, do których odnoszą się predykaty występujące w tym sądzie, lub – jeśli tych predykatów jest co najmniej dwa, jak w sądzie typu:

$$(5) \wedge x (Px \rightarrow Qx),$$

jest zależność między odpowiednimi cechami (o tej możliwości wspomina Autorka w przypisie 21 ze s. 22 oraz w relacji z poglądów Recanatiego na s. 144). Po trzecie – można uznać, że sąd ogólny jest o całym stanie rzeczy, który jest w tym sądzie stwierdzany – lub o wszystkich (a nie tylko niektórych, jak poprzednio) składnikach owego stanu rzeczy.

Później mamy jednak zagadkowe rozważania na temat pytania, czy jeżeli referent okazjonalizmu jest cechą, to zdanie, w którym ten okazjonalizm występuje, wyraża sąd ogólny (s. 100 i nn.). Konkluzją tych rozważań jest negatywna odpowiedź na to pytanie, ale jej uzasadnienie pozostawia wiele do życzenia. Dla przykładu: Autorka twierdzi, że zdanie „Kwadratowość jest łatwo zdefiniować” jako zdanie o CESZE (a mimo to nie wyrażające sądu ogólnego), gdy tymczasem równie naturalne byłoby uznanie, że jest to zdanie o nazwie „kwadratowość”, a więc o NAZWIE PEWNEJ CECHY.

15. Z drobniejszych zastrzeżeń:

(A) Nie bardzo rozumiem, dlaczego przytaczana przez Autorkę tzw. maksyma ilości Grice’a (s. 195), jest opatrzona przypisem: „To lapidarne sformułowanie maksymy ilości przytaczam za Grudzińską (2007, s. 107). Por. Grice (1975, s. 45). Rzecz w tym, że jest to po prostu przekład oryginalnego sformułowania samego Grice’a, który zresztą podaje jeszcze lapidarniejszą jego wersję: „Niech twój wkład nie zawiera więcej informacji, niż trzeba”²⁵. Nawiasem mówiąc odsyłać do Grice’a jest w tym przypisie błędny; to samo dotyczy odsyłacza na s. 197.

²⁴ Tak trzeba chyba rozumieć także sformułowanie Autorki, że „odczytanie ogólne” zaimka „my” odnosi się do „kogokolwiek”, kto należy do odpowiedniego zbioru (s. 132).

²⁵ Zob. H. P. Grice, *Logika a konwersacja* [w:] B. Stansz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980, s. 97.

(B) Sprawa ta na ogół nie powoduje nieporozumień, ale unikałbym używania symbolu ‘ φ ’ zarówno jako zmiennej zdaniowej, jak i zmiennej nazwowej (dla nazw zdań). Szkoda, że Autorka pisze i „Może być tak, że φ ” i „ φ jest prawdziwe” (s. 213 i n.).

(C) Nazwy, „które odnoszą się do pojedynczych przedmiotów” (a więc imiona własne i deskrypcje określone), Autorka nazywa „wyrażeniami jednostkowymi” (s. 24, przypis 4). W terminologii polskiej od dawna przyjęty jest termin „NAZWA jednostkowa”.

16. Są jeszcze zastrzeżenia skierowane nie do referentki, lecz do referowanych autorów. Oto najważniejsze z tych zastrzeżeń.

(A) Ujęcie (Kripkego), zgodnie z którym jeśli słowo „ja” wypowiedziane jest przez Piotra, to „nazwą, która się do Piotra odnosi” jest twór w postaci „„ja” wraz z Piotrem” (s. 26¹⁷) – jest co najmniej... niekonwencjonalne. Natomiast przypisywanie tego ujęcia także Fregemu – na tej podstawie, że „to” jest nazwą dopiero w połączeniu z „odpowiednim gestem wskazującym” (s. 26²) – jest nieporozumieniem. Gest wskazujący nie jest Piotrem, nawet jeśli na Piotra jest nakierowany – podobnie jak częścią drogi, prowadzącej (z Warszawy) do Krakowa, nie jest Kraków.

(B) Niedawno ukazał się artykuł dotyczący eksperymentów myślowych, którego jestem współautorem²⁶. Eksperyment myślowy Burksa, opisywany przez Autorkę (s. 40), potwierdza postawioną w tym artykule diagnozę – o nikłej wartości teoretycznej owych eksperymentów zarówno w nauce, jak i w szczególności w filozofii²⁷. Wywód Burksa ma stanowić uzasadnienie poglądu, że pełnej eliminacji okazjonalizmów z języka nie da się przeprowadzić. Wywód ten wygląda mniej więcej następująco: Załóżmy, że świat składa się z dwóch «lustrzanych» połówek. Nie da się skonstruować wyrażeń (nieokazjonalnych), za pomocą których można by identyfikować odpowiadające sobie «lustrzane» obiekty; da się to zrobić tylko za pomocą okazjonalizmów. A zatem (*sic!*): pełnej eliminacji okazjonalizmów z języka nie da się przeprowadzić. Pytanie tylko – z KTÓREGO języka? Burks

²⁶ Por. A. Brożek, J. Jadacki, *Eksperymenty myślowe w nauce*, „Filozofia Nauki”, R. XX (2012), nr 1 (77), s. 5–34; *Eksperymenty myślowe w filozofii*, „Filozofia Nauki”, R. XX (2012), nr 2 (78), s. 5–27.

²⁷ Autorka zresztą ma również – co najmniej – wątpliwości co do stosowania eksperymentów myślowych w filozofii, a w każdym razie co do tego, jak wyznaczać „granice eksperymentów myślowych, poza którymi wszystko jest już dozwolone, a więc żaden wynik nie ma wagi filozoficznej” (s. 203).

wykazuje jedynie – że z języka opisującego jego wymyślony świat, a nie świat rzeczywisty, który opisywany jest przez rzeczywiste języki naturalne.

(C) „Wpływowa” argumentacja Castañedy – o której pisze Autorka (s. 47 i nn.) – pomija dwuznaczność zdania, której zachodzenie bardzo osłabia ową argumentację (a być może w ogóle ją uniemożliwia):

(1) Redaktor naczelny *Soul* wie, że on (sam) jest milionerem.

Zdanie (1) może znaczyć tyle, co zdanie:

(2) Osoba, która jest redaktorem naczelnym *Soul*, wie, że redaktor naczelny *Soul* jest milionerem.

Może jednak także znaczyć tyle, co zdanie:

(3) Redaktor naczelny *Soul*, wie, że osoba, która jest redaktorem naczelnym *Soul*, jest milionerem.

Oznaczmy wyrażenie „redaktor naczelny *Soul*” przez ‘*s*’, „bycie redaktorem naczelnym *Soul*” przez ‘*S*’, a „bycie milionerem” przez ‘*M*’. Zamiast zdań (2) i (3) wolno nam wtedy dać:

(2') $\forall x [Sx \wedge x \text{ wie, że } \wedge y (y = s \rightarrow My)]$.

(3') $s \text{ wie, że } \wedge y (Sy \rightarrow My)$.

Otóż *s* może oczywiście nie wiedzieć, że jest *x*-em, o którym mowa w (2'); nie może jednak nie wiedzieć, że $\wedge y (Sy \rightarrow My)$, jeśli prawdziwe jest zdanie (3').

(D) Punkt wyjścia rozumowania Perry'ego (s. 50) nasuwa następującą wątpliwość. Wyjdźmy od podanego przez niego przykładu, czyli dwóch zdań:

(1) Zebranie zaczyna się teraz.

(2) Zebranie zaczyna się w południe 15 września 1976 roku.

Załóżmy przy tym, że teraz jest właśnie południem 15 września 1976 roku, a więc (2) jest ekwiwalentem (1). Perry twierdzi, że tak nie jest, gdyż pomyślenie (1) może stanowić bodziec dla osoby *O*, która je żywi, aby niezwłocznie udać się na zebranie – podczas gdy pomyślenie (2) do niezwłocznego udania się na zebranie nie skłoni, jeśli pomyślenie (2) miało miejsce np. miesiąc temu. Ale przecież to nie samo pomyślenie (1) czy (2) skłania osobę *O* do owego działania, lecz pomyślenie jednego lub drugiego w koniunkcji z dyrektywą:

(3) Jeżeli zebranie *Z* zaczyna się w chwili *T*, to osoba, która ma obowiązek (*resp.* chęć) uczestniczyć w zebraniu *Z*, powinna «w okolicach» chwili *T* (w miarę możliwości – przed chwilą *T*) udać się niezwłocznie na zebranie *Z*.

Dopiero ta dyrektywa – po stwierdzeniu przez osobę *O*, że nadchodzi właśnie chwila *T*, stanowi pobudkę do niezwłocznego udania

się na zebranie *Z*. Jeśli tak jest w istocie, to mielibyśmy parę nie (1) i (2), lecz:

(1') Zebranie *Z* zaczyna się teraz. Skoro teraz jest chwila *T*, to osoba *O* powinna niezwłocznie udać się na zebranie *Z*.

(2') Zebranie *Z* zaczyna się w chwili *T*. Skoro nadeszła chwila *T*, to osoba *O* powinna niezwłocznie udać się na zebranie *Z*.

Oczywiste jest w tym wypadku, że chwila *T* nie nadeszła miesiąc temu.

17. Jak pisze Katarzyna Kijania-Placek w zakończeniu *Pochwały okazjonalności* – „tytułowa „pochwała okazjonalności jest [...] zachwytem nad efektywnością i kreatywnością języka naturalnego, a [zawarta w książce] [...] analiza deskryptywnych użyczeń wyrażań okazjonalnych pokazuje jej nowy wymiar” (s. 254).

Nie podzielałam tego zachwytu Autorki. Cenę za „elastyczność” i „twórczość” (s. 254), wnoszoną do języka naturalnego przez okazjonalizm, w pewnych okolicznościach warto płacić (w szczególności, gdy mówienie «w przybliżeniu» wystarcza na potrzeby danej konwersacji). Niekiedy cena ta jest jednak za wysoka. Tak się składa, że dobrze by było nie płacić owej ceny np. za okazjonalizm, który występuje w zacytowanym fragmencie zakończenia. Czy „jej” odnosi się do pochwały okazjonalności, do okazjonalności, czy może do efektywności, i kreatywności języka naturalnego? Przestudowałam z uwagą i z zainteresowaniem książkę *Pochwała okazjonalności* – nie umiem odpowiedzieć na to pytanie. Dlatego – okazjonalizmów w sytuacjach, w których chodzi o precyzję, chwalić nie zamierzam.

Krótko mówiąc:

Pochwała *Pochwały okazjonalności* – tak.

Pochwała okazjonalności – nie.

JACEK JADACKI
(Warszawa)

W POSZUKIWANIU ISTOTY MIŁOŚCI

Marian Grabowski, *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 331.

Chociaż tytuł książki zapowiada omówienie koncepcji Karola Wojtyły, zamiary Autora są od początku dużo ambitniej zarysowane. W części pierwszej ukazuje on szersze tło współczesnej refleksji o miłości. Odwołując się do koncepcji Maxa Schelera, Dietricha von Hildebranda, Nicolaia Hartmanna, a także Kierkegaarda dookreśla podstawowe pojęcia przydatne do opisu zjawiska miłości. W części drugiej i trzeciej omawia, nie bez krytycznych uwag, myśl Wojtyły. W części ostatniej przedstawia własne odczytanie kilku kluczowych historii biblijnych: Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz kilku scen z Ewangelii, scen spotkań Jezusa z kobietami. Inspiracją jest dla niego metoda stosowana przez Wojtyłę, a polegająca na wydobywaniu zawartej w biblijnych tekstach uniwersalnej wiedzy o człowieku.

Karola Wojtyłę chce tutaj Marian Grabowski traktować przede wszystkim jako filozofa-antropologa, dostrzega jego rolę duszpasterza i moralisty, ale pomija rolę teologa i papieża. Dlatego odwołuje się głównie do książki *Miłość i odpowiedzialność*, sztuki *Przed sklepem jubilera* oraz katechez z cyklu *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* – wprawdzie już papieskich, ale opartych na materiałach przygotowywanych jeszcze przez krakowskiego arcybiskupa.

Właściwym celem Autora jest odkrycie i opisanie istoty miłości oraz istoty człowieka, chodzi mu o opis ludzkiej natury, dla której – jak się tu coraz wyraźniej ukazuje – miłość jest najdoskonalszym wyrazem, najważniejszym sposobem istnienia, czy wręcz przeznaczeniem, sensem życia.

Temu jednemu celowi służy przywołanie kilku głosów i kilku perspektyw, wprawdzie dominuje myśl Wojtyły, ale oświetlana i uzupełniana przez myślicieli pokrewnego ducha, też inspirowanych chrześcijaństwem i Biblią, odwołujących się do metody fenomenologicznej. Można powiedzieć, że nakładają się tu na siebie dwa spojrzenia: jedno jakby „z góry” – z perspektywy religijnej, która ukazuje idealny wzorzec miłości i drugie „z dołu” – spojrzenie ludzi świeckich, zanurzonych w życiu, czerpiących z doświadczenia, własnego i innych ludzi. Z tej perspektywy dobrze widać niepełność i niedoskonałość ludzkich miłości, wiele przypadków różnorodnej słabości, uwikłania w zło, takie jak egoizm, zazdrość, zdrada, fałsz, zniewolenie. Słabość, nietrwałość miłości czy nawet nieczystość (czyli zmieszanie z jakimś złem) tłumaczy Grabowski niedojrzałością ludzkiej miłości. Zło bierze się nie z miłości, ale z jej braku, pisze Autor (s. 34).

Grabowski zwraca uwagę na to, że szczególną cechą inspirowanego religijnie myślenia Wojtyły o człowieku i o miłości jest to, że

patrzy on na człowieka z perspektywy Księgi Rodzaju, z punktu widzenia tego, co było „na początku”, kiedy Bóg stwarzał człowieka, mężczyznę i kobietę, i wzajemnie ich sobą obdarował. Mieszkańcy raju byli wtedy, „na początku”, niewinni, czysti i nie odczuwali wstydu. Byli wolni od zła i zdolni do miłości oblubieńczej. Czyli takiej, która polega na oddaniu siebie drugiemu (por. s. 103 i n.), całego siebie, osoby wraz z ciałem. To właśnie wtedy, „na początku” ludzka natura objawia się w sposób pełny i czysty, ukazuje się także wyraźnie istota miłości wraz z jej najważniejszymi dla Wojtyły cechami: oblubieńczością i czystością.

Taki opis człowieka i miłości ma pełnić funkcję wzorca, idealnej miary. Duszpasterz czy wychowawca przedstawia go, bo w ten sposób lepiej trafia do słuchaczy i wychowanków. Te rolę idealnego wzorca M. Grabowski rozumie i uznaje. Potrzebami duszpasterskimi uzasadnia po części to, co nazywa naiwnością Karola Wojtyły. Naiwność filozofa bierze się też z pewnej szkicowości rozwiązań, ich intuicyjności, z niedopowiedzeń. Tego rodzaju „naiwne” radykalne wymaganie, ten „idealny obraz, zderza się z naszym poczuciem rzeczywistości” – pisze M. Grabowski (s. 189). W świecie realnym ideał samooddania wyradza się w niewolniczą uległość jednej strony i bezwzględne wykorzystanie tego przez drugą stronę (por. np. s. 263–266).

Ideał nie jest jednak odrzucany, tylko przeinterpretowany. Zrozumiany zostaje jako cel czy horyzont ludzkiej miłości. Warunkiem jego możliwości jest wolność. Miłość jako oddanie jest możliwa tylko w pełni wolności, bezinteresowności i dojrzałości osób. Można by dopowiedzieć, że musi przejść przez wolność, przez głębokie poznanie siebie i wzięcie siebie w posiadanie. Wtedy dopiero może mieć miejsce oddanie się temu, co – albo raczej kogo – dostrzegło się w swojej głębi jako przedmiot największego zachwyty. Dodawać nie trzeba, że musi to być wzajemne, jeśli ma mieć sens.

Krytycyzm Grabowskiego w stosunku do Wojtyły, poza dostrzeżeniem i usprawiedliwieniem swojego rodzaju naiwności, polega przede wszystkim na pewnym przesunięciu akcentów oraz dopowiedzeniach i rozwinięciu najważniejszych wątków. Jednym z nich jest sprawa rozumienia miłości oblubieńczej, czyli ofiarnej, polegającej na oddaniu siebie. Grabowski dopowiada, że taka miłość, „może rozgrywać się w każdym rodzaju miłości” (s. 198), nie tylko w miłości małżeńskiej, także takiej, która w ogóle nie odnosi się do płci. Jednak pojawić się nie musi: „Ofiarność jest elementem każdej udanej miłości, ale skala tej ofiarności w miłości oblubieńczej jest nie ilościowo, ale jakościowo

wo inna” (s. 199). Potrzebny jest pewnego rodzaju skok jakościowy, jakby przejście na inny poziom. Ale jeśli to się dokona, człowiek osiąga swoje przeznaczenie: „Człowiek spełnia sens swego istnienia i bytowania jako bezinteresowny dar z siebie samego” (s. 199). Wzorem tego jest życie i śmierć Jezusa.

Najistotniejsze jest to, pisze dalej Grabowski, że „poświęcenie i ofiara nie są celem samym w sobie” (tamże). Wydanie siebie jest wyrazem miłości wtedy, kiedy chodzi nie o obdarowywanie, ale o obdarowanego, „musi być intencja miłosna – odpowiedź serca na wartość idei, sprawy, osoby, Boga. Musi istnieć [...] ‘przedmiot’ miłości. Jest pierwotny w stosunku do darowania siebie” (tamże). Dar z siebie jest najwyższym wyrazem miłości. „Człowiek nie ma niczego cenniejszego” (tamże). Początkiem jest poruszenie serca, podziw, zachwyt, coś nas pociąga, porywa. „Prawdziwy podziw odrywa człowieka od siebie samego” (s. 200). Tak zaczyna się to, co potem może rozwijać się i dojrzewać.

Gdy mowa o przedmiocie miłości, dochodzi się do punktu, co do którego Grabowski wyraźnie podkreśla różnicę między myśleniem swoim a Karola Wojtyły. Jest to, można powiedzieć, różnica między rozumieniem osoby przez Schelera (oraz – trzeba dodać – doświadczeniem kogoś kochającego) a tomistycznym personalizmem.

Temu ostatniemu zarzuca Marian Grabowski traktowanie osoby jako czegoś właściwie jednakowego w każdym człowieku, co byłoby poznawane rozumowo, rozum także poucza o godności osoby. „Miłość osobowa w prezentowanym ujęciu jest tak naprawdę rodzajem szacunku” (s. 207).

Miłość, według Grabowskiego, potrafi uchwycić wartość jedyności, wyjątkowości ukochanej osoby (por. s. 26, s. 181). „Poznaje cenność jej niepowtarzalności” (s. 63). Miłość mówi: „Kocham ciebie, dlatego że to ty [...]. Jej przedmiotem jest wartość kochanej osoby – jej indywidualność uchwycona w aspekcie wartości. Jest cenna. To właśnie jej obecność uszczęśliwia” (s. 204). Jest to chyba najważniejsza cecha miłości osobowej w ujęciu Grabowskiego.

Można sądzić, że odkrycie indywidualnej, niepowtarzalnej i nieporównywalnej wartości osoby pozwala stworzyć bardziej jednolitą, wewnętrznie spójną koncepcję człowieka, w którym wymiary duchowy i cielesny będą mogły harmonizować ze sobą, wzajemnie się wspierać, a niekoniecznie przeciwstawiać się sobie.

Wśród pozostałych ważnych wątków ciekawe wydaje się pytanie o ciało ludzkie. Sensem ciała jest tutaj oblubieńczość to zna-

czy: ciało „jest zdolne stać się wyrazem miłości [...] poprzez nie dokonuje się samooddanie kochającego osobie kochanej” (s. 188). Ciało jest więc przestrzenią wyrazu duchowej osoby, narzędziem komunikacji i więzi z innymi ludźmi i ze światem. Zostaje tu ono, można by powiedzieć, usensownione, podporządkowane temu, co duchowe, co racjonalne. Czy to jest jego jedyna rola, czy może zostaje tu coś zapoznane? Według Wojtyły, tak samo jak i tak według Grabowskiego, wielkim zagrożeniem miłości jest uprzedmiotowienie drugiego człowieka, potraktowanie go jako tylko ciała, ciała, które jest przedmiotem. Jeśli jednak sensem ciała jest jego oddanie, czy to nie znaczy, że jednak jest ono przedmiotem, zastanawia się Grabowski, „człowiek nie mógłby oddać samego siebie poprzez akt woli – pisze – gdyby mentalnie nie ogarniał siebie jako przedmiotowej całości”. Co prawda, „bardzo szczególnej, ale przecież przedmiotowości” (s. 195). Dalej rozważa różnicę między godziwym i niegodziwym oddaniem siebie.

Może lepszym rozwiązaniem byłoby podkreślenie jedności człowieka w obu jego wymiarach: cielesnym i duchowym oraz tego, że w miłości ofiarowuje się cała tak rozumiana osoba. Samoofiarowanie to raczej tworzenie jedności, „przechodzenie od ja do my”¹. Jedność, która powstaje, jest zupełnie swoista, obejmuje wszystkie poziomy osoby, jest twórcza i płodna nie tylko w wymiarze biologicznym, ale we wszystkich możliwych wymiarach.

Wizja człowieka jako jedności wymiaru duchowego i cielesnego jest oczywiście bliska zarówno Wojtyłce, jak i Grabowskiemu. Ale Wojtyła zdaje się bardziej podkreślać wewnętrzne napięcia. Grabowski pisze, że miłość, według Wojtyły, rozgrywa się w napięciu sprzecznych tendencji, w sercu ludzkim przesila się pożądanie i miłość oblubieńcza (por. s. 194–195). Trzeba przewyciężyć pożądanie, zastąpić je czułością, wzruszeniem. Marian Grabowski wydaje się jednak mniej skłonny do przeciwstawiania sobie tych dwu wątków w człowieku – cielesnego, popędogo i duchowego, osobowego, nie jest chyba przekonany, że jeden z nich koniecznie musi zniszczyć drugi. Sugeruje raczej, że pożądanie niekoniecznie jest czymś złym (por. np. s. 197), że może być i bywa początkiem miłości, która z czasem rozwija się, dojrzewa, pogłębia. Przekonanie o jedności człowieka, o możliwości i potrzebie wewnętrznej harmonii, która nie jest uzyskiwana kosztem czegoś ważnego w człowieku przebija się tu wyraźnie.

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 88, cyt. za: M. Grabowski, *Miłość seksualna*, s. 103.

Czym jest więc, jak jest rozumiana, tytułowa miłość seksualna? Czym różni się od podobnych, także tu się pojawiających pojęć: miłości erotycznej, miłości płciowej? W porównaniu z nimi jest to na pewno coś więcej. Jest to miłość, która ma w sobie aspekt erotyczny, cielesny, ale potrafi też dostrzec to, co zazwyczaj jest niewidzialne: indywidualną wartość osoby. Można chyba powiedzieć – specyfiką miłości seksualnej jest to, że potrafi odkrywać i afirmować w człowieku wszystkie jego warstwy i wymiary: od tego, co zewnętrzne do tego, co najgłębsze. Potrafi je wszystkie doprowadzać do jedności, do harmonii. Potrafi też uszczęśliwiać. Nawet więcej – miłość i szczęście są nierozłączne (por. s. 82). Przeżycie szczęścia, jego głębia staje się miarą miłości. Oczywiście, czasem bywa, że miłość i szczęście są trudne, niepozbawione cierpienia. Ale jednak szczęście. Największym nieszczęściem jest brak miłości (s. 229).

Ostatnią, dość obszerną część książki stanowią interpretacje losów biblijnych patriarchów oraz kilku scen z życia Jezusa. Czymś bardzo śmiałym wydaje się mówienie o męskości Jezusa. Zostały jednak wypracowane narzędzia do tego. Jeśli Grabowski mówi o czystości Jezusa, wiadomo, co ona znaczy: wewnętrzną spójność osoby, absolutną bezinteresowność, przejrzystość intencji, całkowicie podporządkowanych najwyższemu celowi osoby, jakim jest oddanie siebie na ofiarę. Także jego ciało jest już od początku ofiarowane, jakby już martwe. Zrozumiałe staje się, dlaczego ktoś taki pojawiając się wśród ludzi działa przez sama swoją obecność, prawie bez słów.

Interpretacjom historii biblijnych można by zarzucać pewne psychologizowanie i uwspółcześnianie ich bohaterów. Ale współczesny czytelnik ma do tego prawo. Szczególnie jeśli odkryje w tekście nowe wątki. To się Autorowi udało. Trudna historia Abrahama i Izaaka wyjaśniona zostaje nie tradycyjnie, w kategoriach posłuszeństwa, ale w kategoriach miłości, jako nauka miłości. Abraham uczy się kochać – kochać syna i kochać Boga. Uczy się także trudnej sztuki właściwego odnoszenia jednej miłości do drugiej. Historie biblijne, o Abrahamie i jego potomkach, są tu potraktowane jako opowieść o dojrzewaniu miłości do Boga i człowieka.

O tym też w gruncie rzeczy mówi cała książka.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA
(Kraków)

KSIĄŻKI NADEŚLANE

- Estetyka i Krytyka, nr 25 (2/2012), Uniwersytet Jagielloński, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Gdański, s. 345.
- Piotr Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 330.
- Milczenie i ekspresja w filozofii Wschodu*, tom 1, The Polish Journal of the Arts and Culture, 1 (1/212), pod red. Roberta Szukszala i Pauliny Tendery, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2012, s. 213.
- Milczenie i ekspresja w filozofii Wschodu*, tom 2, The Polish Journal of the Arts and Culture, 2 (2/212), pod red. Roberta Szukszala i Pauliny Tendery, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2012, s. 210.
- Andrzej J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 720.
- Marta Ples, *Od epistemologii do krytycznej analizy dziejów. Studium filozofii Leona Brunschvicga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 162.
- Zofia Rosińska, *Ruch myśli. Teksty trochę filozoficzne*, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2012, s. 384.
- Mirosław Tył, *Filozofia – historia – historia filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 438.
- Agnieszka Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 308.
- Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego, numer 4, (1/2012), Kraków 2012, s. 129.
- Jan Zubelewicz, Ewa Jasińska-Zubelewicz, *Bibliografia Henryka Józefa Marii Elzenberga*, Heliodor, Warszawa 2012, s. 280.

NOTY O AUTORACH

Andrzej Póltawski – dr hab., emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dawniej ATK) w Warszawie, zajmuje się fenomenologią, w szczególności aksjologią, antropologią i epistemologią fenomenologiczną, autor licznych publikacji dotyczących problemów świadomości, realizmu oraz myśli Husserla, Ingardena, Edyty Stein, Karola Wojtyły.

Daniel Sobota – dr, adiunkt w Zakładzie Nauk Społecznych Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego w Bydgoszczy.

Luiza Kula – absolwentka filologii polskiej i filozofii UJ, doktorantka w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się filozofią starożytną, niemiecką filozofią XX wieku, myślą Martina Heideggera oraz literaturą polską XX wieku.

Przemysław Spryszak – dr, pracownik Zakładu Historii Filozofii UJ, autor prac z historii filozofii nowożytnej i filozofii percepcji.

Zbigniew Ambrożewicz – dr filozofii, zajmuje się filozofią człowieka, filozofią polityki, antropologią kulturową, filozofią polską, opublikował monografię poświęconą Bolesławowi Micińskiemu.

Henryk Machoń – dr, adiunkt w Politechnice Opolskiej, opublikował książkę *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition* (München 2005) oraz artykuły i przekłady, zajmuje się filozofią i psychologią religii.

Romana Kolarzowa – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się filozofią dialogu, judaikami, filozofią sztuki, opublikowała: *Przekroczyć estetykę* oraz *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*.

Stanisław Buda – dr, pracuje na Wydziale Filozoficznym Akademii *Ignatianum* w Krakowie i w Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu, zajmuje się problematyką metafizyczną, metafizologiczną i aksjologią, opublikował książki *Zarys metafizyki absolutności* i *Filozofia jako współstwarzanie*.

Katarzyna Kornacka – dr, pracownik Zakładu Kultury Judaizmu Europejskiego Instytutu Kultury Europejskiej UAM, zajmuje się filozofią starożytną i średniowieczną, kabałą luriańską, myślą chasydyzmu i współczesną filozofią żydowską.

Cezary Zalewski – dr hab. w zakresie literaturoznawstwa; adiunkt w katedrze Teorii Literatury Wydziału Polonistyki UJ. Autor prac z zakresu krytyki mitograficznej (*Powracająca fala. Mityczne konteksty wybranych powieści Bolesława Prusa i Elizy Orzeszkowej*. Kraków 2005) oraz intersemiotycznej (*Pragnienie, poznanie, przemijanie. Fotograficzne reprezentacje w literaturze polskiej*. Kraków 2010). Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich”, „Ruchu Literackim”.

Rafał Solewski – dr, absolwent teatrologii i historii sztuki UJ, adiunkt w Instytucie Sztuki Akademii Pedagogicznej w Krakowie, współredaguje Rocznik Instytutu Sztuki AP, zajmuje się relacjami między filozofią, literaturą i sztukami wizualnymi, opublikował m.in.: *Syn-teza i wypowiedź. Poezja i filozofia w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku*.

Jacek Jadacki – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Semiotyki Logicznej w Instytucie Filozofii UW, profesor w Instytucie Filozofii Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, autor licznych publikacji z dziedziny filozofii języka, semiotyki, aksjologii oraz stosunku tych dziedzin do metafizyki, a także prac z dziejów filozofii polskiej.

Maria Małgorzata Baranowska – dr, adiunkt w Ogólnouczelnianym Zespole Nauk Humanistycznych Akademii Muzycznej w Krakowie, sekretarz redakcji „Kwartalnika Filozoficznego”, zainteresowania: fenomenologia (Scheler, Ingarden), filozofia Boga, feminizm.

