KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLI, Z. 1, 2013
PL ISSN 1230-4050

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 Sofitiną 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 psychiczny[1].

I nieco dalej:

> Choć sama Sofitina wyznając mi swą miłość zastrzegła, że nie chce mnie wiązać i że nie miałaby 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 przyjąłem[2].

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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

sławskiego 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 – przestrzeń[5]. 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 wolą[6], 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).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

miamy nawet bardzo mgliście – nie istnieją, a to oznacza, że myśl nieświadoma byłaby myślą niczyją, a zatem nie byłaby nawet myślą[7]. 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 współczesnej[8]. Polski filozof rozpoznaje i ocenia paralelizm i teorię nieświadomości przede wszystkim na gruncie aksjologii. Obie, przenosząc na teren psychologii fizykalny 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. Każe ona „unikać 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 wolności[10], 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

o – wpływowej w owym czasie – pedagogice Herbarta, później zaś odnosi się do pism raczej mniej znanych dzisiaj autorów[11]. 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 – niefalsyfikowalność. 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 wdzierają się w wątłe szańce naszej psychicznej fasady niczym gorący nóż w masło[12].

Ten dosyć długi cytat bardzo dobrze, jak sądzę, pokazuje, że zarzuty wobec psychoanalizy nie przedawniły się od czasów Lutosławskiego. Rzecz 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, *Uwodzicielski urok psychoanalizy, czyli chytrość antyrozumu*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1997, s. 89–90.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 rozciągła – „wie" cokolwiek o wskazaniach duszy – substancji nierozciągłej? 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 psychicznego[15].

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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

jaźni nie jest wszelako regułą we wzajemnych relacjach dusz – stanowi ich szczególny 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 zacieranie 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.

> Byt 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 podmiotu[17].

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 przestrzeni[18].

---

[16] Tamże, s. 113.

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

[18] Tamże, s. 74.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 administracji[19]. 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 pamięci[21].

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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 rozwoju[23]. „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 Lutosławski 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 Lutosławskiego, polipsychizm najlepiej tłumaczy paradoks zjawiska zwanego nieświadomością. Dzięki przyjęciu tej idei, nie ma potrzeba 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 Dobroczyński, 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 konstytuuje 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. Lutosławski, *Volonté et liberté*, s. 55.

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

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 przypominanie sobie i zapominanie lub też jako nieoczekiwane objawienie, epifanię czy nagłe 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, druga, 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 Lutosławski[28].

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, gdym 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 łatwy żywot*, s. 146.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 jedyny[29].

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 osobistości[30].

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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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

> Suma tych niższych jaźni konstytuuje nasze nieświadome życie psychiczne, a kontakt z nim można nawiązać dzięki hipnozie[31].

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 drugą[33]. 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 szczególny 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

„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 posiąść lub doświadczyć zawsze jest niezbędnym warunkiem jej zaistnienia[34].

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 rożne 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 prawdopodobnem, 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 własną[37].

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 mistyków[38]. 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, parapsychiczny 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 człowieka[39].

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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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” jednostki[41]. 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 Rzeczpospolitej, 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 wyprowadzania 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 wspomoże 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 świata[46]. 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 wzbogacona[48].

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 aktywizm[49].

Obowiązkiem dusz wyższych jest nieustanne dążenie do osiągnięcia jak najwyższej doskonałości poprzez pracę nad sobą[50] 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).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 Platońskiej koncepcji duszy i państwa, sprzeczności w swych poglądach nie mógł dostrzec. Jego zdaniem bowiem, im bliżej Boga i jego woli poczynała 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 rozmaitością 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 wyższymi[53].

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 dusze 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 poglądowi 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

Ale nie tylko hierarchiczne stosunki między jaźniami mają wytłumaczyć to, czego Lutosławski nie chce nazwać nieświadomością. Niektóre aspekty funkcjonowania woli – zwłaszcza u doskonalszych jaźni – dotykają 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 jednako 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 żądzom[54].

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, wypływa 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, zawieszonego w zupełnej pustce, nieobliczalnego i nakierowanego wyłącznie na przyszłość, wyboru dającego nieograniczoną możność 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 przyspieszać[58]. 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 przyzwyczajeń 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 reinkarnacji[59].

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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

żywotów 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 posiadł. Popper powiedziałby 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 czyśćca gdzieś w nieznanych nam światach – pyta Lutosławski – gdy dla bystrych oczu życie doczesne jest oczywistym czyśćcem 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 źródeł 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

samiał 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 teraźniejszości 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 teraźniejszość stwarza w doskonałym zachwycie[67].

Słowa te sugerują, że świadomość jaźni (chociaż nie jej tożsamość, która jest absolutnie pierwotna i nie podlegająca zmianom) tworzy się pomiędzy odwiecznym rytmem przypominania sobie przeszłości i zapominania jej w momentach zachłyśnięcia się teraźniejszością. Z kolei w wydanej w 1925 roku *Nieśmiertelności duszy* znajdujemy wyjaśnienie, że zapominanie przeszłych żywotów należy tłumaczyć brakiem należycie 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 ewolucja[69]. 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 zapominaniu 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.*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

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 osób[71].

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 tryumfy 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, Charlotesville 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

geneza w tym znaczeniu była negacją ortodoksyjnej eschatologii, „umieszczającej" to, co wieczne poza czasem historycznym, poza doczesnością[72].

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 terrestrializacji 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 samoograniczenia 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 przeraziłyby 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 niszczycielskich zamiarów. Przeciwnie – jego cele były niezwykle chwalebne. Przezna-

[72] W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

czeniem 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 teraźniejszości, 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 idealistę[76]. Royce, choć z jednej strony twierdził, że odrębna i autonomiczna jednostka konstytuuje 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 Wspólnotą[77]. 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 nieznana, nieuświadomiona, 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 dziecinnym, 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.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013

uległ temu przemożnemu kantowskiemu „rozdwojeniu", aczkolwiek usilnie temu zaprzeczał i – podobnie jak wielu innych – dążył do jego przezwyciężenia. W sferze jednostkowej przezwyciężenie miało się dokonać jako duchowe wyewoluowanie doskonale świadomej, „słonecznej" i twórczej jaźni, w sferze międzyjednostkowej – jako spojona wszechogarniającą 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

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013