

sji kluczowa, ponieważ powiązana została nie tylko z egzystencją, ale przed wszystkim z gnozeologią – tym, co i jak poznajemy. Być filozofem, przekonuje nas do dziś Platon, to ćwiczyć się w umieraniu jako momencie oddzielenia duszy od ciała.

Więc kiedy śmierć na człowieka przyjdzie, wówczas chyba to, co w nim śmiertelne umiera, a to, co nieśmiertelne, całe i niezepsute oddala się i odchodzi precz, uchodzi śmierci¹⁵.

Doskonałe poznanie to rodzaj śmierci, która rozłącza ciało i duszę, pobudzając tę ostatnią do życia poświęconego bez reszty dobru i pozwalając jej oddawać się kontemplacji realności rzeczy (idei) prawdziwych¹⁶. Perspektywa śmierci otwiera właściwe i (wydawało by się paradoksalnie) jedynie prawdziwe możliwości czystego poznania.

[Filozof] będzie głęboko o tym przekonany, że nigdzie indziej nie dostąpi mądrości w stanie czystym, jak tylko i wyłącznie tam [po śmierci]. Jeśli zobaczysz, że się któryś wzdraga i niepokoi, kiedy ma umrzeć; zaraz widać, że to z pewnością nie filozof (który mądrość kocha), tylko ktoś, kto kocha ciało; ten sam człowiek z pewnością kocha i pieniądze, i sławę; albo jedno z tych dwojga, albo i jedno, i drugie¹⁷.

Strach wobec śmierci stanowi niewątpliwy symptom niedoskonałości, dowodzi bowiem posiadania cech, których ideał życia filozoficznego nie zawiera. Kto boi się umierać, jest „filosomata”, nie filozofem. Kto lęka się śmierci – powiada Sokrates – ten zapewne kocha pieniądze i sławę, a zatem nie przysługuje mu ani męstwo, ani opanowanie, ani umiar. Jest niewolniczo przywiązany do wszystkiego, co z pewnością nie dotyczy prawdy. Krótko mówiąc, nie osiągnął duchowej doskonałości¹⁸. Wydaje się zatem, iż jedynym sposobem przygotowania się do śmierci jest podjęcie trudu filozofowania. Tylko ono usposabia do tego. Strach przed śmiercią byłby zatem aroganckim zuchwalstwem i próbą przekroczenia granicy „wiedzy”, dla śmiertelnika nieprzekraczalnej.

Albowiem strach przed śmiercią, sędziowie, to nic innego jak uważać się za mądrego, kiedy się mądrym nie jest. A to oznacza uważać, iż wie się rzeczy, o których

¹⁵ Platon, *Fedon*, 56 C, tłum. W. Witwicki.

¹⁶ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 42.

¹⁷ Platon, *Fedon* 68 B-C, tłum. W. Witwicki.

¹⁸ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000, s. 193.

się nie ma wiedzy. Bo nikt nie wie, czy śmierć nie jest dla człowieka największym z dóbr, a przecież ludzie boją się jej, tak jakby dobrze wiedzieli, iż jest ona największym z nieszczęść¹⁹.

Jedyną sensowną reakcją wobec nieuchronności spotkania z ostatecznym losem jest zatem próba przygotowania się do niego w taki sposób, by zrozumieć czym naprawdę jest wydarzenie śmierci. Dlatego Platon mówi do Fedona, iż filozofia rozumiana w swej najgłębszej treści jest „ćwiczeniem się w śmierci” (ćwiczeniem się dla śmierci) – μελέτη θανάτου. To greckie wyrażenie łacińska tradycja cycerońska przetłumaczyła jako *commentatio* bądź *meditatio mortis*. Juliusz Domański wskazuje na bliskość znaczeniową wyrażenia μελέτη θανάτου z obecną w *Teajtecie* frazą ἐντεῦθεν ἐκφυγεῖν, będącą zachętą do przygotowania się do ucieczki stąd, odejścia²⁰.

Filozofowanie, według Platona, nie sprowadza się zatem do samych dyskusji, operacji logicznych i językowych utarczek, lecz jest wyzwalającym procesem życiowym, drogą, na której człowiek powstrzymując się od „rozkoszy i żądz, i cierpień i trwogi”, które „niby gwoździem duszę do ciała przybijają”²¹ uwalnia się od zmienności i niestałości świata doczesnego. To dzięki otwarciu się na prawdę poznania następuje pokonanie śmierci i nadzieja nieśmiertelności oraz rodzi się przekonanie, że śmierć może być definitywnym wyzwoleniem z więzienia przemijalności, stając się treścią tego, co dokonuje się w życiu²². W ten sposób ćwiczenie się w śmierci ujawnia się jako troska o życie. Za sprawą filozofii możliwe jest skoncentrowanie się we własnej, terażniejszej egzystencji, na tym, co niewidzialne i wieczne, jedno i niezmienne, a tym samym – dla Platona – tożsame z transcendentnym Piękno-Dobrem²³. Filozofia przecież była dla niego (jako dążenie do kontemplacji boskich idei) niczym innym, jak nauką umierania w sensie umiejętności uwalniania się z cielesnych więzów, uniemożliwiających poznanie prawdy. Kto żyje w taki sposób że to, co „prawdziwe i bo-

¹⁹ Platon, *Obrona* 29 A-B, tłum. R. Legutko.

²⁰ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 9. „Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”. *Teajtet* 176 A-B, tłum. W. Witwicki.

²¹ Zob. Platon, *Fedon* 83 B, E.

²² Por. Platone, *Processo, prigionia e morte di Socrate*, red. E. V. Maltese, G. Giardini, Roma 2005, s. 157.

²³ Por. I. Ziemiński, *Możliwość...*, dz. cyt., s. 24.

skie”, staje mu się pokarmem, ten ćwiczy się w tej nadziei²⁴. Nadzieja ta – mówi to wyraźnie platoński Sokrates – wypływa z przekonania, że po drugiej stronie śmierci jest coś na kształt „przygotowanego miejsca”.

3. ŚMIERĆ – PRZEJŚCIE „TAM”

Platon w swoich dialogach wspomina o tym wiele razy. Jeśli bowiem temat śmierci jawi się jako dramatyczny, to nie jedynie z powodu samego przeczcucia końca, ale bardziej z powodu śmierci jako wyroku, który decyduje o egzystencji „w miejscu”, gdzie „się jest” po śmierci.

W platońskiej *Politei* – kluczowym, jak wiemy, dialogu filozofa – rozważania na temat natury sprawiedliwości prowadzą w pewnym momencie rozmówców do szczególnego punktu. Sokrates, chcąc odsłonić istotę tego, czym jest prawdziwa sprawiedliwość ukazuje, czym jest doskonała sprawiedliwość i doskonała niesprawiedliwość. Doskonałą sprawiedliwością jest być uważanym niesłusznie za niesprawiedliwego (zbrodniczego), a mimo to trwać w cnocie i dobru, zaś doskonała niesprawiedliwość to uchodzić w oczach wszystkich za sprawiedliwego, będąc jednocześnie zbrodniarzem (*Politeia*, 361 A-D). Doskonała niesprawiedliwość to największe zło, jakiego można się dopuścić. Dlatego czymś gorszym jest popełnianie niesprawiedliwości niż jej znoszenie. To główna idea wywodu Sokratesa – jeśli postępujesz sprawiedliwie, tak naprawdę nie może cię spotkać ostatecznie (realnie) nic złego, nawet gdybyś został za to postawiony przed sądem, osądzony i skazany na śmierć. Śmierć – a w paradygmatycznej sytuacji Sokratesa mówimy o szczególnym wypadku: o karze śmierci – nie jest tu zatem (paradoksalnie) postrzegana jako zło, gdy spotyka człowieka prawdziwie sprawiedliwego²⁵. Niesprawiedliwość czy – jak mówi Sokrates – nikczemność, jest bowiem gorsza od śmierci i pierwszej niż ona dopadnie niegodziwców. Stąd w ostatecznej odpowiedzi Sokrates wyraźnie zaznacza, że woli raczej umrzeć, mając duszę sprawiedliwą, niż pójść w zaświaty z duszą pełną niesprawiedliwości. To byłoby bowiem ostatnim i najgorszym ze wszystkiego złem (*Politeia* 522 E).

Odchodzę teraz skazany na śmierć na mocy waszego wyroku, oni zaś są skazani na niegodziwość i niesprawiedliwość na mocy prawdy. Ja przyjmuję swoją karę, oni swoją²⁶.

²⁴ Por. G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 98.

²⁵ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 218.

²⁶ Platon, *Obrona* 39 B, tłum. R. Legutko.

W platońskiej wizji życia i poznania, to nie śmierć jawi się więc jako coś złego. Wiadomo powszechnie, że nikt jej nie uniknie, jednak każdy, kto podejmie refleksję nad śmiercią i życiem może uniknąć czegoś znacznie gorszego – zła jakiego doświadczy po śmierci – „tam” (ἐκεῖ).

Na potwierdzenie swej śmiałej tezy, iż śmierć nie jest niczym złym, przywołuje Sokrates w *Obronie* swego *daimoniona*. Jego „pozytywne” milczenie – brak wewnętrznego sprzeciwu – sugeruje niedwuznacznie, że postępowanie Sokratesa, którego ostateczną konsekwencją będzie śmierć, nie przyniesie niczego złego.

Uważam, iż rzecz, jaka mi się wydarzyła, jest czymś dobrym, a ci z nas, którzy sądzą, iż śmierć jest zła, posługują się z pewnością błędnym wyjaśnieniem. Mam na to wielkie świadectwo: niepodobna, by mój zwykły głos nie wyraził sprzeciwu, gdyby moje działanie nie miało przynieść czegoś dobrego²⁷.

Istotnym impulsem, który pozwala Sokratesowi przekroczyć granicę niewiedzy właściwej śmiertelnikom i zapuścić się w sferę tego, co „niewiadome dla wszystkich z wyjątkiem boga”, jest „znak boga (θεοῦ σημεῖον)”²⁸.

W *Obronie* Sokrates rozważa dwie możliwości: albo śmierć jest „czymś w rodzaju nicości (ἢ γὰρ οἶον μηδέν εἶναι)” i zmarły zapada się w nią bez żadnych doznań, albo „stanowi ona jakąś zmianę i przemieszczenie duszy z tego świata do innego (μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυξῆ τῷ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον)”²⁹. Ścisłe – jak mówi Wodziński – „z tego miejsca w inne”.

²⁷ Platon, *Obrona* 40 B-C, tłum. R. Legutko.

²⁸ „Przytrafiło mi się bowiem, sędziowie – a nazywając was sędziami używam tego słowa w sensie właściwym – coś niezwykłego. Mój zwykły głos wieszczący, głos *daimoniona*, w przeszłości wielokrotnie pojawiał się, sprzeciwiał nawet w najblźszych, okazjach jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niesłuszną. Teraz przydarzyło mi się coś, co oglądacie na własne oczy, coś, co ktoś uważałby pewnie za ostateczne nieszczęście i co jest powszechnie tak właśnie traktowane. Mnie wszelako znak boga nie sprzeciwił się wówczas, gdy rano wychodziłem z domu i przyszedłem tutaj do sądu, ani w żadnym momencie mojej mowy przed jakąkolwiek wypowiedzią”. Platon, *Obrona* 40 A-B, tłum. R. Legutko. Jak zauważa Wodziński, dajmoniczność mowy Platona polega jednak również na tym, że zacierą się różnica nie tylko między jasnowidzącą relacją Sokratesa a tym, co widziane – w relacji – ale zarazem między Sokratesową relacją a Platońską metarelacją. Zob. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 221; Por. D. Dębińska-Sinry, *Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa*, „Rocznik Filozoficzny. Teologia Polityczna”, t. 2, 2004–2005, s. 210.

²⁹ Platon, *Obrona* 40 C, tłum. R. Legutko.

W pierwszym wypadku śmierć jest snem bez snów i stanowi dla nas, jak powiada Sokrates, „wspaniały zysk”, ponieważ „czas w swojej całości nie wydaje się (tu) ani o odrobinę dłuższy niż jedna noc” (40 E). W drugim wypadku śmierć przypomina „podróżowanie (ἀποδημῆσαι) stąd do innego miejsca (ἐνθὲνδε εἰς ἄλλον τόπον)” i trzeba dać wiarę – tu Sokrates wprowadza kolejną hipotezę – jeśli „prawdą jest, to, co się mówi, że tam (ἐκεῖ) znajdują się wszyscy zmarli” (*Obrona*, 40 E).

Tylko dzięki filozofii możemy zrozumieć, iż prawdziwa jest teza druga. Kiedy Platon – zarówno w *Obronie* (40 E), jak i w *Fedonie* (64 A) – mówi o ἐκεῖ, o „zaświatach”, to ma na myśli miejsce przebywania umarłych. Śmierć jest po prostu linią graniczną oddzielającą te dwa „miejsca”. To, co jest po jej drugiej stronie, jest zwyczajnie „tamtym światem”, o którym bliższe dane nie są ani możliwe, ani potrzebne. Ponieważ śmierć jest czymś absolutnie ostatecznym, przeto jest czymś w najwyższym stopniu poważnym. Gdy coś jest nieskończenie poważne, trudno wyrazić je skrajniej, niż mówiąc, że to sprawa absolutnie ostateczna³⁰.

Dzięki temu, istotą filozoficznej refleksji staje się uchwycenie i zrozumienie znaczenia owego – „tam” (ἐκεῖ). Sokrates w swojej przedśmiertnej mowie, wygłoszonej zarówno wobec sędziów, jak i przyjaciół, zaprasza w podróż „tam”. I dlatego w oczekiwaniu na śmierć, czas „jaki pozostał do zachodu słońca”, proponuje przeznaczyć na namysł nad „podróżą do innego świata (ἐκεῖσε)” i wyobrazenie sobie „jak według naszych przypuszczeń owa podróż na tamtą stronę (ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ) będzie wyglądała”. Sokrates jakby zachęca do wystawienia głowy „tam” (ἐκεῖ), gdzie „znajdują się wszyscy zmarli”³¹.

Tak dokonane usprawiedliwienie i oswojenie śmierci jest możliwe dzięki filozofii. To ona daje możliwość zrozumienia, że „dobrego człowieka” czekają „tam” „największe dobrodziejstwa (μέγιστα ἀγαθὰ)”, „coś znacznie lepszego dla dobrych niż dla złych (τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς)”³². Jeśli bowiem w swej najgłębszej istocie filozofia stanowi swoisty proces wyzwania i oczyszczania (λύσει τε καὶ καταρμῶ) duszy ludzkiej, to dla Platona zawsze tylko prawda jest rodzajem tego oczyszczenia najpełniejszego (αληθές τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις)³³. Kto nie

³⁰ Por. J. Pieper, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 18.

³¹ Por. Platon, *Fedon*, 61E, 109 D; *Obrona*, 40 E.

³² Por. Platon, *Fedon*, 63 C; 64 A.

³³ Por. Platon, *Fedon*, 69B; 82D; 114C.

kocha mądrości (μη φιλοσοφήσαντι) i kto nie odszedł, będąc absolutnie czysty, jako miłośnik wiedzy (φιλομαθεῖ), nie jest godny iść „tam” (*Fedon*, 82 B-C)³⁴. Umiłowanie mądrości wyznacza drogę „tam”. I miłośnik mądrości przemierza tę drogę przez całe życie: „ci, którym zdarzyło się prawdziwie poświęcić filozofii, nie zajmują się niczym innym jak umieraniem i śmiercią (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι)”³⁵.

Takie przeświadczenie stoi jednak w jawnej sprzeczności z mniemaniem większości ludzi, którzy nie pojmują „co to znaczy dla prawdziwych filozofów pragnąć śmierci, ani być jej godnym, ani o jaką śmierć chodzi”. Dusza dążąca do Hadesu, do „czystego i niewidzialnego, uprawiała filozofię we właściwym sensie tego słowa i rzeczywiście ćwiczyła w sobie gotowość umierania (ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῶ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως)”³⁶. Dlatego w swej najgłębszej istocie filozofia oznacza troskę o umieranie (μελετᾶν ἀποθνήσκειν).

Najlepszym przygotowaniem się do śmierci jest zatem poświęcenie się filozofii rozumianej w platońskim sensie jako nieustanna *troska o duszę*. Bez tego, bez ustawicznej troski o duszę (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) i całościowego jej przestawienia (obrotu) – (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς) – z jaskini δόξα i ἀπαιδευσία, nie jest możliwe wejście na drogę wzwyż (ἄνοδος) i bezpośredni ogląd istoty-prawdy, osiągnięcie w aktach ponadzmysłowej i ponad-dyskursywnej intuicji – νόησις.

Nie są to rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając³⁷.

„Troska o duszę” (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) należąca do istoty platońskiej παιδεία jest dla filozofa warunkiem zdobywania, a właściwie odślaniania i odzyskiwania w platońskim sensie, prawomocnej wiedzy (ἐπιστήμη τῆς οὐσίας), w której idee jawią się jako prawdy i normy wieczne³⁸. Dlatego wraz z medytacją o śmierci ściśle wiążą się pojęcia

³⁴ *Platone. Processo...*, dz. cyt., s. 57.

³⁵ Platon, *Fedon* 64 A, tłum. R. Legutko.

³⁶ Platon, *Fedon*, 64 B-C, tłum. W. Witwicki.

³⁷ Platon, *List VII* 341C-D, tłum. M. Maykowska [w:] Platon, *Listy*, Warszawa 1987.

³⁸ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 320. Heidegger mówił, że platońska παιδεία jest przekształceniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednio i najbliższe, do

gu *Politeia* jest próbą ukazania fundamentów nieśmiertelności duszy. Sokrates tłumaczy Glaukonowi – jeśli wierzymy, iż istnieje dobro i zło oraz że dobrem jest to, co przynosi pożytek, złem zaś to, co przynosi zgubę i zniszczenie, i jeśli jednocześnie wiemy, iż każdemu bytowi przysługuje właściwy mu z natury rodzaj zła, zdolny doprowadzić go do zguby (tak jak choroba oznacza zło dla całego ciała), to jeżeli w stosunku do bytu wskazać można „właściwe” mu zło, które nie jest w stanie „rozłożyć go i zniszczyć”, to taki byt okaże się niezniszczalny, ściśle – nie dotknie go zagłada, czyli przejście do niebytu. W dłuższej rozmowie zreferowanej w *Politei* Sokrates wykazał rozmówcom, że największym złem duszy jest niesprawiedliwość jak również nieumiarkowanie, tchórzostwo, głupota. Jednak sama niesprawiedliwość nie może dokonać zagłady duszy. A skoro duszy nie gubi ani właściwe jej, ani obce zło, to i żadne inne. Dusza zatem jest bytem istniejącym zawsze (ἀεὶ ὄν εἶναι), a w konsekwencji nieśmiertelnym (ἀθάνατον)⁵⁴.

Uświadomienie sobie nieśmiertelności sprawia, że śmierć z całkowicie „niewiadomej” staje się pewnym „dobrem”, a nawet „największym z dóbr”. Proces dekomponowania śmierci jako „niewiadomej” przebiega, w moim przekonaniu, w platońskiej refleksji bardzo subtelnie. Z pierwotnej nieoznaczoności śmierci – ani dobra, ani zła – wybrana zostaje jedna z możliwości: być może, wbrew pospolitym strachom, śmierć nie jest niczym złym, być może nawet jest czymś nie-złym, być może jest czymś dobrym – wreszcie – być może jest największym z dóbr. Hipoteza „największego z dóbr” nie usuwa „niewiadomej” i na odwrót – „niewiadoma” nie wyklucza „największego z dóbr”. Zarazem: resemantyzacja śmierci – wzmacnianie momentu jej pozytywnej określoności – stanowi reakcję na „dziecinny” i „starczy” strach wobec śmierci, a tym samym potwierdzenie jej nieusuwalnej obecności⁵⁵.

Śmierć zatem nie dotyka duszy. Kto bowiem przez filozofię zrozumiał istotę poznania idei, zrozumiał też tajemnicę śmierci. Platon zdaje sobie bowiem sprawę – i wybrzmiewa to w *Politei* – iż w postawie wierności prawdzie, która jest nieuchronnym skutkiem troski o duszę i jej „dialektycznego obrócenia”, ujawnia się nieuchronny konflikt pomiędzy prawdą a życiem. Opisując dolę filozofa, który wyzwała się z jaskini, ogląda prawdę, a potem wraca do jaskini, by innych z niej wyzwolić, Platon świadomie wskazuje na ryzyko śmierci, jakie bierze

⁵⁴ Zob. Platon, *Politeia* 608 D-611 A.

⁵⁵ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 230.

na siebie filozof. W jaskini witany jest on wszak nie tylko jako „obcy”, ale wręcz jako „śmiertelny” wróg. Dawni towarzysze chcą go zabić nie tyle nawet za to, co głosi, ale za to, kim jest. Tym samym wybór mądrości jest dla człowieka zawsze wyborem ryzyka śmierci, czego obrazem może być chociażby los Sokratesa. Prawda filozofii i prawda świata spotykają się ze sobą niejako na tle śmierci.

4. NIESPRAWIEDLIWOŚĆ – ŚMIERĆ JAKO DOWÓD

Każdy zatem, kto z uwagą czyta platońskie dialogi, dostrzeże i zrozumie, że ujawnione w nich zajmowanie się filozofią jest nie tyle poszukiwaniem erudycji, ile głębokim doświadczeniem duchowym, w którym wiedza o tym, czym jest świat, ma doprowadzić do zrozumienia rzeczywistej rzeczywistości. W platońskich dyskursach filozofia staje się więc nie tylko uzdrowicielką z niewiedzy, ale przede wszystkim nauczycielką. A nauka, którą proponuje jest lekcją umiarkowania, ponieważ tylko przez nią można podjąć się filozoficznego zajęcia, w którym wysiłek przygotowania do śmierci jest najważniejszym sposobem życia.

Rozumiejąc i ujmując w platońskim paradygmacie tę tezę, tak naprawdę teraz dopiero możemy odnaleźć kluczowy moment platońskiej *meditatio mortis*. Filozoficzne przygotowanie do śmierci nie dotyczy bowiem jedynie naturalnego, choć trudnego do zaakceptowania, faktu przemijania, którego kresem jest umieranie, ale przede wszystkim faktu śmierci szczególnej, danej niejako „z zewnątrz” w sposób niesprawiedliwy. Śmierci jako niesprawiedliwego wyroku sądu władzy publicznej.

Oto istota wszystkich sokratejskich rozmów o śmierci. Staje się ona właściwym sensem i specyficzną szansą filozofii. Jest ujęta jako wezwanie do przedarcia się „poza filozofowanie”. Jeśli w tym przypadku owo wezwanie pojawia się przed nami ze szczególną wyrazistością, to jeszcze raz zostaje potwierdzone, że śmierć – jak mówi Dariusz Karłowicz – jest tematem filozoficznym w szczególnym sensie⁵⁶. Kiedy bowiem słyszy się niesprawiedliwą ocenę i doświadcza się niesprawiedliwego wyroku, zgodność słów i życia są dowodem pełnego panowania rozumu nad tym, co przynosi życie. Warunkiem osiągnięcia takiej postawy jest znajomość natury (równoważna ze znajomością celu). Prawdziwie grecka harmonia słów i czynów jest więc możliwa tylko

⁵⁶ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci...*, dz. cyt., 171.

w wypadku, gdy słowa (nauka) są zgodne z tym, co prawdziwe. Jeśli więc doskonałość etyczna jest stroną stanu wiedzy o rzeczywistości niejawnej (niewidzialnej), to cnota stanowi pośredni dowód potwierdzający prawdziwość głoszonej nauki⁵⁷. W pewnym sensie w umiaraniu dokonuje się nawet „jedeny wolny” i „pierwszy w pełni osobowy akt człowieka”. Najdoskonalszy zatem czyn ziemskiego życia jest dokładnie identyczny z tym, który to życie kończy⁵⁸.

Godna śmierć stanowi więc świadectwo prawdziwości głoszonej przez filozofa doktryny, czy wręcz – jeżeli filozofia jest bardziej drogą do doskonałości aniżeli poznaniem świata – świadectwem osiągniętego przezeń celu. Taka śmierć, jak dowodził Seneka, może nawet z głupca uczynić filozofa, radykalnie odmieniając ocenę całego jego dotychczasowego życia. I odwrotnie, śmierć haniebna może zakwestionować to wszystko, co człowiek głosił wcześniej, co czynił, a nawet kim do tej pory był⁵⁹.

Dlatego wyrok ateńskiego sądu otwiera na oścież przed Sokratesem bramę nieśmiertelności. A droga do nieśmiertelności nie może się obejść bez śmierci. Ta aporia jest nie do obejścia. Można tedy „żyć nadzieję wobec śmierci”, że nie tylko nie jest złem, ale – przeciwnie – jest „największym z dóbr”. Pod warunkiem jednak, że dotyczy to „dobrego człowieka”. Sokratesa – „dobrego człowieka” – nie ima się zło. „To jedno” jest „prawdziwe”, „że żadne zło nie jest udziałem dobrego człowieka ani za życia, ani po śmierci, i że bóg nie zaniedbuje troski (μελέτη) o jego sprawę” (*Obrona*, 41 C-D)⁶⁰. Dla „dobrego człowieka” – Sokratesa – nie ma różnicy między życiem a śmiercią. Śmierć jest wejściem do życia. Życie jest podróżą ku

⁵⁷ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 314.

⁵⁸ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 10.

⁵⁹ Por. I. Ziemiński, *Możliwość...*, dz. cyt., s. 24.

⁶⁰ Dobrochna Dembińska-Siury zwraca uwagę, że w platońskich rozważaniach o śmierci przewija się wątek troskliwości, dbałości (μελέτη), jaką bóg roztacza wobec tego, kto dobrze żyje i przez to przygotowuje się na zakończenie swej egzystencji. Ta troskliwość boża jest argumentem, by pójść bez lęku w stronę umierania. Zob. D. Dembińska-Siury, *Filozoficzne duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 212. Pierre Hadot z kolei mówi, iż nie bez wahań tłumaczy μελέτη nie jako „troskę”, ale jako „medytację”. Uważa jednak, że łacińskie odpowiednik *meditatio* oznacza „ćwiczenie przygotowawcze” (zwłaszcza retorów). Medytacja określona jako μελέτη dobrze odpowiada temu, co współcześni nazywają medytacją – zabiegom (dbałością) o przyswojenie, uczynienie żywymi idei, pojęć, zasad. Zob. P. Hadot, *Filozofia...*, dz. cyt., 19.

śmierci⁶¹. Sprawiedliwy zatem nie ma powodu bać się śmierci. Bycie „sprawiedliwym” skutecznie neutralizuje rzekome „zło” śmierci i zagłusza do cna bojaźń przed nią. Oto owoc filozofii jako „ćwiczenia się w umieraniu”.

Wydaje się zatem, że jedyne sensowne przygotowanie się na śmierć i nauka umierania polegają na tym, by – może nawet nie myśląc specjalnie o śmierci ani o niej nie mówiąc – „wprawić się” jakoś w tę ostatnią, nie dającą się antycypować wolną decyzję, jaka będzie wymagana w chwili, gdy będziemy musieli umierać. Lecz jakiego rodzaju jest ta decyzja? Posiadamy tylko to, czego się wyzbywamy, a tracimy to, co usiłujemy zachować. Dokładnego urzeczywistnienia tych słów wymaga się od człowieka po raz pierwszy i jedyny w tej szczególnej chwili – chwili śmierci. Ćwiczenie się w śmierci jest w najgłębszym tego słowa znaczeniu ucłowieczaniem, polega bowiem na odrzucaniu tego, co człowieka niegodne⁶².

W tej perspektywie śmierć, przed którą stają adepci filozofii, to duchowe wyzwolenie duszy od ciała, a jednocześnie całkowita supremacja *logosu* w jego sile rozumności. W tej bowiem rozgrywce o życie, która przytrafiła się Sokratesowi, a której nigdy nie zapomniał Platon, ten kto pozostaje wierny *logosowi* ryzykuje utratę życia. Jeśli śmierć, tak jak ją rozumie Platon, jest rozstaniem się duszy z ciałem, które rozpoczyna ich oddzielne istnienie, to stanowi ona model doskonałego poznania i duchowej wolności, a więc cel, do którego zmiierzają wszyscy filozofowie⁶³.

Przypuśćmy, że [dusza] odrywa się ona w stanie czystości, nie ciągnąc za sobą niczego, co brałoby się z dala, gdyż w ciągu życia nie wchodziła dobrowolnie w przetargi z ciałem, ale od niego uciekała; że skupia się sama na sobie, gdyż zawsze do tego się

⁶¹ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 232. O egzystencji ludzkiej mówi się jako o *status viatoris*. Oznacza to wędrowny, pątniczy, pielgrzymi wymiar życia ludzkiego. Ta ostatnia nazwa otrzymała szczególne znaczenie w języku religijnym. Mówi się bowiem o „pielgrzymce” życia ziemskiego, a także o „stanie pielgrzymim”. Jest to wyrażenie czcigodne i słuszne, któremu nic nie można zarzucić. Wszelako związany jest z nim pewien, jak mówi Pieper, melodramatyczny wydźwięk, który może przeszkadzać trochę w uchwyceniu precyzyjnego sensu tego ważnego określenia. W rzeczywistości z pojęciem *status viatoris* nie wiąże się nie tylko nic sentymentalnego, lecz właściwie także nic religijnego czy teologicznego. Oznacza ono raczej fakt, że póki człowiek egzystuje w „tutaj”, charakteryzuje się wewnętrznym, by tak powiedzieć, ontologicznym znamieniem „bycia w drodze”. Zob. J. Pieper, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 81.

⁶² Por. I. Ziemiński, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 312.

⁶³ Zob. W. Miśkiewicz, *Śmierć i umieranie w filozofii starożytnej*, „Studia filozoficzne”, nr 3 (1978) 148, s. 134.

przysposabiała – co oznacza, iż uprawiała filozofię we właściwym sensie tego słowa i rzeczywiście ćwiczyła w sobie gotowość umierania; czy to właśnie nie byłoby ćwiczeniem się w śmierci? Z całą pewnością⁶⁴.

Filozofia platońska może zatem być pojęta jako ćwiczenie się w umieraniu – w całej ontologicznej i metaforycznej sile tego wyrażenia – ponieważ stanowi proces oczyszczenia i wyzwolenia duszy z zależności od ciała. Podstawowym motywem takiego platońskiego postawienia problemu jest kwestia nabywania mądrości, w której związek z ciałem stanowi zasadniczą, a być może nieusuwalną przeszkodę. To stopniowy proces zwyciężania tego, co zmysłowe, zwyciężenie siebie przez odcinanie się od tego, co ziemskie⁶⁵.

Heroizm postawy Sokratesa polegał na konsekwentnej wierności prawdzie do końca i przyjęciu wyroków ateńskiego sądu, mimo iż jego decyzja oparta była na fałszywych oskarżeniach i w swojej istocie zupełnie niesprawiedliwa.

5. CZYM JEST WYDARZENIE ŚMIERCI?

Śmierć jest zawsze aktem zamykającym egzystencję od wewnątrz, jest podkreśleniem i przypiecztowaniem, prawdziwym doprowadzeniem do końca całości życia – swoistym zaokrągleniem, podpisem i zamknięciem. Przede wszystkim jednak, mówiąc ściśle, nie ma śmierci przedwczesnej lub nie w porę. Słowa, że człowiek umiera zawsze „na końcu swego życia”, są powiedziane w znaczeniu ściślej-szym, niż zwykle zdajemy sobie z tego sprawę. Przekonywające w tej myśli jest przede wszystkim to, że pozwala nam ona nie rezygnować z przeświadczenia o nieprzypadkowości biegu świata, i to nawet w ostatnim, najbardziej tajemniczym punkcie życia⁶⁶.

Referując platoński sposób uprawiania filozofii, można powiedzieć, że projekt ten w swym granicznym i najbardziej egzystencjalnym aspekcie stanowi prawdziwą „troskę o umieranie”. To próba nauczania się dzięki filozofii, jak należy przyjąć tajemnicę śmierci i przez całe życie przygotowywać się do tego szczególnego momentu. Przygotować się poprzez uzmysłowienie sobie istnienia realnej rzeczywistości transcendentnej, do której w sposób szczególny prowadzi doświadcze-

⁶⁴ Platon, *Fedon* 81 A, tłum. R. Legutko.

⁶⁵ Por. D. Karłowicz, *Przygotowanie do śmierci*, „Znak”, nr 10 (1997) 509, s. 128; J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie...*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁶ Por. J. Pieper, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 84.

nie końca życia. W tej filozofii śmierci można niewątpliwie dopatrzeć się istoty myślenia, które Giovanni Reale nazwał „drugim żeglowaniem”⁶⁷. Platońskie poznanie jako proces dbania o duszę, wychowywania i kierowania jej ku temu, co niematerialne, jest swoistym ciągłym przygotowywaniem człowieka na moment śmierci – tego ostatecznego „rozejścia się” duszy i ciała. Przygotowanie ku temu stanowi doświadczenie filozoficzne⁶⁸. Filozof skierowany na sprawy ostateczne odwraca się w miarę możliwości – jak stwierdza Platon – od ciała, a skierowuje swą uwagę na sprawy duszy. Odzwyczajają niejako w ten sposób duszę od współobecności z ciałem – „ci, którzy się filozofią zajmują jak należy, o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała najbardziej zabiegają” (*Fedon* 84 B). Stąd prawdziwy filozof może wydawać się – jak twierdzi Arendt – swoistym poszukiwaczem śmierci⁶⁹.

W tak szeroko ukazanej platońskiej perspektywie filozofia jawi się nie tyle jako jałowa intelektualna spekulacja (takie jej ujęcie byłoby trywialnym uproszczeniem), lecz szczególnie rodzaj uczenia się właściwej postawy wobec tego, co ostateczne i nieuchronne – wobec śmierci. To postawa ukierunkowania swego wnętrza na to, co duchowe, życia ze świadomością tego, co rozstrzygające – świadomością ratowania własnej duszy w chwili śmierci⁷⁰. Dlatego filozoficzna kontemplacja

⁶⁷ Wielka metafora „drugiego żeglowania” (δεύτερος πλοῦς) jako symbol dotarcia do tego, co ponadmysłowe ujawnia się w *Fedonie* (99B-D) i oznacza poszukiwanie w rzeczach wymiaru inteligibilnego (którego nie można osiągnąć zmysłami, za pomocą filozofii przyrody), tak by dojść rozumem do tego, co jest prawdziwą przyczyną rzeczywistości zmysłowej. Według Giovanniego Reale, Platon w pojęciu *nawrócenia* i jego metafory, najlepiej przedstawił sens „drugiego żeglowania”, które jest „najważniejszym etapem w dziejach metafizyki”. Według niego bowiem, cała myśl zachodnia będzie w decydujący sposób uzależniona od tego rozróżnienia, postrzegania rzeczywistości i podziału na cielesne i niecielesne, zmysłowe i ponadmysłowe, empiryczne i ponadempiryczne. Zob. szerzej: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II *Platon i Arystoteles...*, dz. cyt., s. 365. Podobnie uważa Krämer, zaznaczając, że wiele miejsc w dialogach Platona, a przede wszystkim metafory przedstawione w *Politei*, nabiera sensu dopiero wtedy, gdy próbuje się je objaśnić, wychodząc od nauki niepisanej. Jeżeli próba skuteczności każdej interpretacji polega na całkowitym, jednolitym i jednocześnie historycznie ugruntowanym rozumieniu wszystkich cech i funkcji idei i metafor, to tradycyjna interpretacja Platona jest dziś nadal bardzo daleka od doskonałości. Zob. szerzej: H. Krämer, *Nowy wizerunek Platona*, tłum. S. Blandzi, „Kwartalnik Filozoficzny” z. 1 (1996), t. XXIV, s. 151.

⁶⁸ Por. A. Swoboda, *Problematyka śmierci w literaturze i filozofii starożytnej niechrześcijańskiej*, „Roczniki humanistyczne” z. 3 (1996), t. XLIV, s. 69.

⁶⁹ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 124.

⁷⁰ J. Skrzypek-Faluszczak, *Ocalenie...*, dz. cyt., s. 148.

jest swoistym aktem zbawienia rozumianym jako przejście do innego świata („tam”) i w tym sensie także aktem dopełnienia się sprawiedliwego porządku, który wcześniej został ustanowiony w duszy filozofa. W tym znaczeniu – jak pięknie mówi Voegelin – Platon jest założycielem szczególnej wspólnoty filozofów, która trwa do dziś, ludzi, którzy poprzez refleksję ćwiczą się w umieraniu, widząc w śmierci ostateczne dopełnienie się sprawiedliwości. Filozofia jest zatem sposobem egzystencji ze świadomością jego końca, a pokonanie lęku przed śmiercią możliwe jest przede wszystkim za pomocą właściwie przeżytego życia⁷¹. Tę głęboką platońską intuicję dobrze zrozumiał Arystoteles, gdy w swoich zapiskach odnotował – „Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe”⁷².

PLATO'S LESSON ON DEATH. CONCERN ABOUT DYING

Summary

The practical and pre-philosophical understanding of reality contains two fundamental certainties, transience and death. We perceive transience through our experience of the constantly changing world. Death, although intrinsically connected with transience, is something quite different. The Platonic way of practicing philosophy can be said to reveal a real concern about dying. It is an attempt to learn to accept the mystery of death, to commit oneself to the lifelong task of preparing for this special moment, to grow aware of the transcendental reality that we perceive and experience. Plato's pursuit of wisdom as care for the soul is a kind of continuous preparation for the moment of death. The philosopher whose attention is directed towards the ultimate things turns away from the body and is more concerned about the soul. In the Platonic view philosophy is not sterile intellectual speculation but a special method of developing the proper attitude toward the inevitable.

Jacek Grzybowski

⁷¹ Por. E. Voegelin, *Platon...*, dz. cyt., s. 116.

⁷² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 110, tłum. K. Leśniak.

LESZEK SOSNOWSKI

(Kraków)

**„DUSZNY” ZWIERZYNIĘC
JAKO OBRAZ CZŁOWIEKA PLATONA**

WPROWADZENIE

Metaforyka zoologiczna była wykorzystywana w wielu dziedzinach kultury europejskiej, sięgali po nią również filozofowie od czasów starożytnych po współczesne. W swoich pismach, przy okazji prowadzonych wywodów i argumentacji, nie tylko dotyczących mimetyzmu zwierzęcego i ludzkiego, przedstawiali licznych przedstawicieli świata zwierzęcego. Interesujący nas tu Platon zawarł w swoich dialogach cały niemal ogród zoologiczny, zawierający zwierzęta oswojone (koń, pies, osioł) i dzikie (lew, małpa), pełzające (wąż) i latające (gołąb, świerszcz, nietoperz). Największą jednak sławę zyskał prehistoryczny gad, użyty po raz pierwszy w argumencie Zenona z Elei. Żółw obecny był w dziełach najwybitniejszych filozofów, jak Arystoteles, Anthony Shaftesbury, John Locke, Gottfried W. Leibniz, Henri Bergson, czy Bertrand Russell, by ograniczyć się jedynie do najważniejszych. Poza tym ściśle filozoficznym użyciem było to również wykorzystanie literackie, psychologiczne, dydaktyczne, czy edukacyjne. Można postawić tezę, że im dalej było od filozofii tym bardziej każdy z poziomów czy typów przedstawień, pełniąc swoistą dla siebie funkcję, nasycony był retorycznością opisu.

Diogenes Laertios opowiada o przecuciu Sokratesa, dla którego podstawą był sen: „Opowiadają, że Sokratesowi przyśniło się raz, iż trzymał na kolanach młodego łabędzia, któremu natychmiast wyro-

sły skrzydła i który z prześlicznym śpiewem wzbił się w powietrze”¹. Gdy następnego dnia Sokratesowi przedstawiono Platona nie miał wątpliwości, że ten młodzieniec jest właśnie wyśnionym łabędziem. Dwa elementy tej metafory wydają się tu szczególnie interesujące, mianowicie bycie łabędziem i łabędzi śpiew. Nie wiemy, czy Platon był brzydkim kaczątkiem i czy z tego powodu spotykały go przykrości w dzieciństwie. Można sądzić, że ich nie doznał jako dziecko wyrastające w rodzinie o świetnych koligacjach, za którymi szła zapewne odpowiednia zamożność domu rodzinnego. Nie jest to jednak problem, któremu miałyby zostać poświęcone poniższe uwagi, ich przedmiotem jest bowiem problematyka metaforycznej roli zwierząt w pismach Platona². W opowieści Diogenesa interesujący jest sam łabędź, jako przedstawiciel świata ożywionej przyrody. Łabędź jest ptakiem o złożonej symbolice w kulturze europejskiej. W starożytności greckiej zyskał boskie znaczenie, gdyż był łączony z Zeusem, Apollonem czy Artemidą. Łabędź symbolizował czystość, cnotę, piękno, światło, szlachetną rozkosz, występując w kulturze tego czasu, w religii, sztuce i filozofii. Szczegółnej więc wymowy nabiera porównanie Platona do tego ptaka dokonane przez Sokratesa, choć nie było mu dane przekonać się o słuszności bądź niesłuszności tego porównania³.

W kontekście łabędzia, szlachetnego i uduchowionego ptaka, narzuca się porównanie, którego dokonał wobec siebie Sokrates, a które jest zupełnym przeciwieństwem pierwszego. Porównał siebie do bąka, odpychającego i dokuczliwego owada, który ma wyjątkową funkcję do spełnienia. W mowie obrończej, skierowanej do sędziów, wyznaczył relację między swoją osobą a miastem, w którym przyszło mu żyć. Porównuje w niej siebie do owada, choć nieprzyjemnego i niebezpiecznego, jednak podwójnie waloryzowanego pozytywnie; po pierwsze z racji tego, że został wysłany przez boga, po drugie, że spełnia wobec miasta użyteczną funkcję. Sankcja boska uszlachetnia owada i przyda-

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, W. Olszewski (tłum.), Warszawa 1982, III 5, s. 165.

² Zob. L. Sosnowski, *Sztuka. Retoryka. Fizjognomika. Studium z filozofii ekspresji*, Kraków 2010, s. 53–67. Zawarte na wskazanych stronach rozważania są częścią większej całości, która dotyczy „metaforyki zwierzęcej” w pismach Platona, odniesionych do duszy jednostkowej. Niniejszy artykuł jest ich kontynuacją.

³ Wszystkie odniesienia do cytowanych w tekście pism Platon według skrótów do tytułu z numeracją fragmentu: *Faidros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Kratylos*, tłum. W. Stefanski, Wrocław 1990; *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982; *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990; *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957.

je Sokratesowi szczególnej wagi. W efekcie ma zmienić nastawienie sędziów do Sokratesa, który niczym giez „siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądla, żeby go budziło” (*Obrona* 30E). Sokrates żądlaży Ateńczyków, a więc motyw wywyższenia siebie z równoczesnym poniżeniem mieszkańców, to obrazek, który nie zjednał mu sympatii kaśanych i nie mógł zakończyć się dla niego pozytywnie.

Te obrazki paralelizmu ludzko-zwierzęcego nie pochodzą jedynie od Platona. Wykorzystanie przymiotów natury zwierząt w literaturze czy filozofii jest znane z czasów wcześniejszych, poprzedzających jego działalność. Do najsłynniejszych postaci, dzięki spopularyzowaniu w następnych wiekach, należy bez wątpienia legendarna postać Ezopa, którego bajki z pewnością znał Platon, gdyż „Ezop był już u Greków pierwszą lekturą szkolną”⁴. Platon oczywiście potwierdza w kilku dialogach znajomość słynnego bajkopisarza (*Fedon* 60C, 61B). Jednak bliższy mu czasowo był Arystofanes, prześmiewca ułomności i wad ludzkiego charakteru, którego komedie znał bezpośrednio z premierowych przedstawień ateńskich. Choć podzielał z nim pewne poglądy społeczno-polityczne, zdecydowanie różnił ich stosunek do Sokratesa.

Arystofanes w kilku swoich komediach wykorzystał świat przyrody; do tych najbardziej oczywistych utworów należą *Osy*, *Ptaki*, *Żaby*, czy *Bociany*. Pierwsza komedia jest satyrą na ateńskie pieniactwo sądownicze, które było głównym zajęciem *demosu*, i za które zaprzysiężeni członkowie sądu (*heliastci*) otrzymywali wynagrodzenie. Arystofanes karykaturuje heliastów przedstawiając ich jako osy, zamieniając ich żądla w fallusy, a do sądenia dopuszczając psy domowe. Podobny punkt wyjścia fabuły komediowej znajdujemy w drugim utworze teatralnym. Dwaj obywatele Aten, zmęczeni wpływem sądów na życie mieszkańców, poszukują kraju wolnego od sądownictwa i procesów. Takie miasto powietrzne – jako metafora politycznych ambicji ateńczyków – zostaje zbudowane przez ptaki, ale i ono, jak się okazuje, nie jest wolne od sądów i wyroków. Trzecia z kolei komedia przedstawia sytuację w państwie po śmierci największych tragiczków greckich, którzy byli zarazem wielkimi moralizatorami. Pozostali żyjący tragiccy, którzy stanowią teraz tytułowy tylko chór żab, symbolizując upadek artystyczny i polityczny, u podstaw którego stoi zanik cnót moralnych. O zaniku

⁴ T. Sinko, *Literatura grecka. Literatura archaiczna (w. IX–VI)*, t. 1, Kraków 1931, s. 193.

cnót rodzinnych jest również mowa w ostatniej komedii, w której tytułowe ptaki symbolizują moralne wartości opieki nad starszymi⁵.

Arystofanesowi przypisuje się posiadanie zdolności mitotwórczych, mocno osadzonych na realistycznej podstawie. Podkreślało to i doceniało wielu późniejszych twórców i krytyków. Dla nas interesujący jest fakt, że jako jeden z pierwszych dostrzegł to Platon. Poświęcił on epigram Arystofanesowi, dając tym wyraz wielkiego uznania dla artysty: „Szukając takiej świątyni, któraby wieki przetrwała, wybrały sobie Charyty duszę Arystofanesa”⁶. Platon posiadał równie wielką wyobraźnię mitotwórczą, ta jednak mimo całej swej artystyczności, miała filozoficzne ukierunkowanie.

Charakter metaforyki zwierzęcej w dialogach Platona wyznaczają w niniejszych uwagach dwie linie interpretacyjne, nazwijmy je „zwierzyńcem” indywidualnym i zbiorowym. Taki podział pozwala dostrzec w myśli Ateńczyka i połączyć element literacki, sam w sobie mało znaczący, z elementem filozoficznym, najistotniejszym w jego poglądach. „Zwierzyniec” indywidualny zyskuje interpretacyjne odesłanie do koncepcji duszy Platona, a więc jej struktury oraz funkcji spełnianych przez każdą z części. W rezultacie otrzymujemy wyraźne i ważne połączenie wątku psychologiczno-retorycznego i filozoficznego. Te dwa, nieprzystające w istocie do siebie, porządki prezentacji myśli dobrze się komponują w pismach Platona, dzięki ich literackiemu zapośredniczeniu. Metafora jako środek warsztatowy zyskuje dodatkową moc w wyniku wzmocnienia jej treściami filozoficznymi.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa z drugim „zwierzyńcem”, który – jak to określam – dotyczy ducha zbiorowego, a więc podstaw charakteru i zachowań wspólnotowych, wynikających z podobieństwa wartościowań i celów życiowych. W tym podejściu mamy zdecydowaną przewagę wątku retorycznego, który jednoczy w sobie elementy literackie, psychologiczne, i dydaktyczne. Spełnia on funkcję odmienną od pierwszego, nie chodzi w nim o wykazanie czegoś, lecz nakłonienie do czegoś. Dalsza prezentacja będzie przebiegać zgodnie z powyżej wskazanym podziałem. Wypada na koniec jeszcze dodać, że koncepcja duszy Platona jest dobrze znana, by więc nie powielać tych treści jej opis zostanie tu skrócony do minimum. Nie-

⁵ Zob. omówienie oraz interpretację w: T. Sinko, dz. cyt., s. 403–404, 406–410, 414–417.

⁶ Tamże, s. 425.

co inaczej przedstawia się sprawa z wątkiem drugim, szczególnie w przedstawianym tu ujęciu, stąd też ta część uwag jest relatywnie większa.

1. BESTIARIUSZ DUSZY JEDNOSTKOWEJ

Platon przedstawia swoją koncepcję duszy w *Państwie*, wyróżniając trzy jej części o różnych naturach i funkcjach: rozumną (*to logistikon*), zapalczywą (*to thymoeides*) i pożądlivą (*to epithymetikon*). Przedstawiany podział duszy łączy się z jej hierarchiczną strukturą, w której kryterium zajmowanego miejsca jest etyczna funkcja spełniana przez daną część. Na szczycie tej struktury znajduje się nieśmiertelna dusza rozumna, której nominalnie podporządkowane są dwie pozostałe dusze śmiertelne. Tej pierwszej przypada rola kierowania całością złozenia, a więc człowiekiem, w jego myślach, decyzjach i czynach. Co jednak ważne, każda z części mając inną naturę ku odmiennym, sobie jedynie właściwym, kieruje się – jak mówi Platon – „poruszeniom”. Rozumna dusza nie ma realnej mocy wpływania na dwie pozostałe dusze, stąd nierzadkie sytuacje zakłóceń, oznaczające przewagę którejś z części niższej. To jest istotne o tyle, że natura każdej duszy uwidacznia się w odmiennym typie zachowania człowieka, gdyż każda pobudza inny jego „temperament”. Platon wyraża to jednoznacznie: „skoro mamy trzy pierwiastki, każdym robimy coś innego. Uczymy się innym, gniewamy się czymś innym, co mamy w sobie, a pożądamy znowu czymś trzecim, co jest tłem przyjemności” (*Państwo* 436A).

Istotą moralnego zdrowia człowieka jest zapanowanie nad pożądlivą duszą, gdyż jej nadmierna swoboda prowadzi do stanu choroby. U podstaw zdrowia leży dzielność, w szerokim rozumieniu, oznaczającym wiedzę, dobro, sprawiedliwość, a więc moralną doskonałość wewnętrzną. Jednoznacznie wyraża to Platon „dzielność to byłoby pewnego rodzaju zdrowie i piękność i dobra forma duszy, [...] [brak dzielności to] zły charakter to choroba i brzydota i niedomaganie” (*Państwo* 444E). To biegunowe zestawienie stanów duszy, i związanych z nimi wartości, wyraża istotowe pęknięcie człowieka wzdłuż osi potwierdzenia i realizacji lub negacji i zaprzeczenia człowieczeństwa. Przyjemności wynikające z pierwszego stanowiska mogą mieć dwojaki charakter: regulowany przez rozum (rozwagę) lub niezależny od niego. Pierwsze przyjemności są wynikiem panowania rozważki nad pożądaniami i żądzami, a więc ich stałej kontroli. Dopuszczane do realizacji są jedynie „pożądaniami proste i utrzymane w mierze”. Co jest tu sędzią, który

stanowi ową miarę? Platon nie ma wątpliwości i wyraża jasno swój pogląd; o mierze „decyduje rozum i sąd prawdziwy i rozumowanie” (*Państwo* 431C). Jeśli rozum jest sędzią, wiedza stanowi kryterium. Do tej kwestii wypadnie nam jeszcze wrócić, w tej chwili konieczne jest rozważenie przyjemności drugiego typu.

Powyższa sytuacja, w której rozum panuje nad emocjami człowieka, jest stosunkowo prosta, jednak ulega ona niepomiernej komplikacji, gdy rozum nie jest siłą wiodącą, w efekcie czego dochodzi do naruszenia równowagi (*akrasia*) między poszczególnymi pierwiastkami duszy człowieka jako całości i dominację zyskuje część najniższa. Wówczas pozbawione miary pragnienia są „zwierzęco irracjonalne, a więc ślepe”, mówi Platon. Tu mamy do czynienia z biegunem negatywnym, który jest stanem słabości, wynikającej z nadmiernej swobody i w ten sposób uzyskanej mocy części najniższej. W tym stanie mogą ujawnić się intensywne, choć krótkotrwałe przyjemności zmysłowe, „związane z jedzeniem i rozmnażaniem się” (*Państwo* 436B). Taki człowiek staje się „wrogiem intelektu i kultury duchowej” (*Państwo* 411D), pisze Platon przy innej nieco okazji, lecz jego słowa dobrze wyrażają opisywany obecnie stan. Barbarzyństwo daje świadectwo niekontrolowanej emocjonalności, w której człowiek „chce gwałtem dochodzić wszystkiego jak dzikie zwierzę” (tamże). Ma racje Platon, że takiemu życiu brak rytmu, że przemija ono w głupocie i nieokrzesianiu. Dominującym stanem psychicznym jest poczucie braku, któremu stale towarzyszy cierpienie.

Oto istota dylematu etyki Platona, to co rozumne jest moralne i w istotowym sensie człowiecze, jednak trudne do osiągnięcia, z kolei to, co nierozumne, jest zwierzęce i w naturalny, biologiczny sposób dostępne. Platon pointuje dociekania na temat tego podziału, wynikających z nich pragnień i związanych z nimi przyjemności, przywołując elementy świata zwierzęcego. Wykorzystuje perswazyjną moc metafory zwierzęcej, pragnąc wykpić słabość człowieka, zozydzić mu tę część swojej natury, wstrząsnąć nim poprzez porównanie do tych elementów świata przyrody, które budzą archetypiczny odruch lęku i wstrętu.

Człowiek to zhierarchizowana struktura trzech części duszy, z których każda zostaje odniesiona do metafory zwierzęcej o różnej mocy literackiego obrazu. Część rozumna to woźnica (*Faidros* 246B), to człowiek w ścisłym sensie (*Państwo* 588D). Część zapalczywa to rymak biały (*Faidros* 253D), to lew, gdy odwaga dominuje lub małpa, gdy jej zabraknie (*Państwo* 590B-C). Odrzę budzi część pożądliwa, najniższa, którą Platon porównuje do węża (*Państwo* 590A). Staro-

żytny obraz węża nie odbiega dalece w swej symbolice od jego obrazu chrześcijańskiego. Platon nie poprzestaje jednak na tym i dodatkowo wzmacnia przekaz, odwołując się do mitologii. Sam wąż przynależy do zwierzęcia, które jest „wielobarwne i [...] ma wiele głów [...] zwierząt swojskich i dzikich” (*Państwo* 588C). Taki opis prowadzi skojarzenia czytelnika w stronę niby Meduzy, niby Chimery. Lecz nawet ich połączenie nie wyczerpuje wszystkich infernalnych cech tego zwierzęcia, gdyż wyobraźnia Platona wzbogaca ów stwór o zdolność przemiany i „wypuszczania [owych zwierząt] z siebie jak roślina” (tamże). Te umiejętności łączą się z kolejnymi potworami mitologicznymi, jak Scylla i Cerber, które przywołuje nam filozof w tym samym fragmencie swojego dzieła. Wypadkowa cech wymienionych stworów budzi nie tyle przerażenie, co podziw dla literackiego talentu autora, wykorzystanego dla celów dydaktyki etyczno-politycznej.

2. BESTIARIUSZ DUCHA ZBIOROWEGO

Zdecydowanie negatywną ocenę zyskują w opinii Platona ludzie, którzy w swych działaniach kierują się dążeniami do uzyskania i maksymalizacji przyjemności zmysłowych. Gradacja i za nią postępująca waloryzacja jest dla Platona oczywista i jego wywód jest tego ilustracją. Wychodzi w swojej analizie od dwóch typów niedostatków: cielesnego, z którym wiąże się głód i pragnienie oraz duchowego, z którym łączy się niewiedza i „nierozum” (*Państwo* 585A-B). Uzupełnieniem owych braków jest pożywienie z jednej strony i wiedza („przychodzenie do rozumu”) z drugiej. W tle tej argumentacji tkwi ontologiczno-epistemologiczna charakterystyka sfery mniej i bardziej istniejącej, a tym samym mniej lub bardziej prawdziwej. Wartościowszym uzupełnieniem braku jest to, co istnieje „bardziej” i mocniej w sensie bytowym, gdyż oznacza to posiadanie „w sobie więcej czystej istoty rzeczy”, bycia bliższym „temu, co zawsze niezmiennie i nieśmiertelne i bliskie prawdzie” (*Państwo* 585C).

Z hierarchii bytowej wynika hierarchia etycznie wartościowanych wyborów i działań człowieka. Jakkolwiek Platon nie formułuje swoich wniosków nakazowo, jednak ich wymowa jest jednoznaczna, wykluczając wahanie czy wątplenie. Stąd też retoryczny charakter posiadają pytania, które w typowy dla siebie sposób formułuje Platon; „Nieprawdaż, w ogóle rodzaje rzeczy związane ze staraniem około ciała mają w sobie mniej prawdy i mniej istoty niż związane z troską o duszę?” (*Państwo* 585D). Gdy nie ma miejsca na wątplenie, pytanie jako

zbędne nie wymaga odpowiedzi, nabiera więc bardziej charakteru figury stylistycznej niż merytorycznego argumentu. Platon pogłębia swoje uzasadnienie o wymiar etyczno-epistemologiczny, formułując w efekcie swoistą tezę hedonizmu epistemologicznego.

Uzupełnianie braku właściwym pokarmem dostarcza przyjemności i ten krok stanowi pierwszy element argumentacji. Drugim jest podział przyjemności na prawdziwą i nieprawdziwą. Pierwszej człowiek doświadcza wówczas, gdy „się istotnie napełnia tym, co bardziej istnieje”, drugim zaś wtedy, gdy „w siebie bierze rzeczy mniej istniejące” (*Państwo* 585E). Jest jasne – można mieć nadzieję, że Platon zgodziłby się z wyciągniętą w jego imieniu konkluzją – że takie rzeczy są ‘mniej prawdziwe i pewne i dostarczają przyjemności mniej niezawodnej i mniej prawdziwej’. Jest również jasne, że owe orzeczniki ocenne nie mają nic wspólnego z subiektywnie doznawanym stanem psychicznym jednostki.

Konkluzja Platona jest wobec powyższego oczywista. Ci, którzy „karmią” się rzeczami mniej prawdziwie istniejącymi zostają uznani przez Platona za „bydło”, gdyż „z rozumem i z dzielnością nie mają nic wspólnego”, swoje życie „spędzają na ucztach i tym podobnych przyjemnościach i to jest całe ich doświadczenie” (*Państwo* 586A). W ich przypadku nie ma miejsca na aksjologiczne przewyższanie niższych form życia i rozwijanie się ku wyższym. Ruch własnego rozwoju zostaje ograniczony do sfery miłości emocjonalnej i oglądania piękna zmysłowego; miłość zamknięta w tych granicach nie sięga piękna czynów, praw czy nauk, tym bardziej więc „piękna czystego i nieskalanego”, jak w *Uczcie* zauważa Platon (210A-D). Na tej drabinie miłości ludzie „zjeżdżają tylko na dół, a stamtąd z powrotem do połowy drogi i na tej przestrzeni płaczą się całe życie”. Owa „płatnina” życiowa jest błędzeniem, które wynika z braku wiedzy. Skrócenie drogi, zawężenie horyzontu powoduje, że ludzie „nigdy się nie wznoszą do tego i nie patrzą na to, co jest naprawdę wysoko, i nigdy się istotnie nie napełniają tym, co istnieje” (*Państwo* 586A). Pozostając na tym poziomie ludzie nie potęgują miłości w sensie jakościowym, co oznaczałoby wspinaczkę intelektualno-duchową ku wyższym formom miłości. Ich „gwałtowny żar ku jednemu ciału” nie ulega przygaszeniu i nie „wydaje się [im] lichy i mały” (*Uczta* 210B). W dążeniu do spełnienia potęgują miłość w sensie ilościowym, stąd „pewnej a czystej rozkoszy nie kosztują” (*Państwo* 586A).

Platona opis tego rodzaju życia jest wręcz soczysty swoją dosadną zmysłowością, co nie może wszak budzić zdziwienia. Życie takie ma

charakter horyzontalny, a więc spłaszczony, z niewielką i stąd bez znaczenia amplitudą punktów granicznych. Ludzie żyjący takim życiem „jak bydło patrzą zawsze w dół i schylają się ku ziemi, i ku stołom, pasą się tam i parzą” (*Państwo* 586A). Dosadność i obrazowość metafor ulega wzmocnieniu wraz z pogłębianiem charakterystyki nieakceptowanego rodzaju życia. Jego cechą nadrzędną jest walka o to, co na ziemi i na stołach, „a że każdy z nich chce mieć tego więcej niż inni, więc kopie jeden drugiego i bodzie żelaznymi rogami i kopytami, i zabijają się nawzajem, bo nie napełnili [się] tym, co istnieje” (*Państwo* 586B). Tu ujawnia się z całą mocą Platon-dydaktyk, Platon-psychagog, którego celem jest edukowanie i w efekcie zmiana żywotów bydła-ludzi.

Ciekawostką wartą odnotowania jest sięgnięcie przez Platona do mitu krwi, znanego co najmniej od czasów Hezjoda. Taki zabieg ma wzmocnić argumentację wywodu filozofa, gdyż czytelnik ma tu do czynienia z konkretnym wartościowaniem przypisanym do określonych rodzajów metali. Żelazo w tej przypowieści zostaje przypisane rolnikom i rzemieślnikom, najniżej ulokowanej grupie społecznej w strukturze państwa idealnego (*Państwo* 415A). Kryterium społecznej przydatności jednostki bądź grupy jest stopień posiadanej wiedzy; ‘żelazokrwiści’ mają ją na poziomie *techne*, co w istocie oznacza nie tyle wiedzę, co umiejętności o charakterze nawykowym, które, choć lokują się powyżej instynktownej zdolności (*physis*) oraz przypadku (*tyche*), nie sięgają wszak wiedzy (*episteme*). Nawyki zawodowe powinny mieć swoje odbicie w nawykach etycznych, tylko tak bowiem można zabezpieczyć tą grupę społeczną przed całkowitym poddaniem się zmysłowości. W przeciwnym razie ich przyjemności zostają „pomieszane z przykrościami, widma tylko rozkoszy prawdziwej i malowanki, które przez zestawienia wzajemne nabierają barw, tak że jedno i drugie wydają się mocne i zaszczepiają ludziom głupim wściekle żądze” (*Państwo* 586B-C).

Nie ma wątpliwości, że posiadanie umiejętności zawodowych nie przysparza człowiekowi mądrości, w rozumieniu Platona. Umiejętności nie dostarczają człowiekowi mocy, dzięki której mógłby on zapanować nad temperamentem, który pozostawiony samemu sobie wzmacnia pożądanie (*epithymia*). Pożądliwości „jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby” (*Państwo* 442A). W naturze pożądliwości mieszczą się dwie cechy: istotowy brak i niemożność zaspokojenia. Ów brak (*endeia*) dotyczy cielesności, a więc przedmiotu, który jest najbliższy pożądaniu, i dla którego zaspokojeniem jest rozkosz. Pożądliwość pozostawiona samej sobie jest wzmac-

niana temperamentem, zatracą więc miarę i w sensie porządku miejsca i zasad samospełnienia. Stąd „będzie próbowała rządzić tym, nad czym jej żadna władza nie przypada z natury” (*Państwo* 442B), podporządkowując coraz szerzej i głębiej życie człowieka niemożliwemu do zaspokojenia pragnieniu przyjemności zmysłowych. Taki człowiek zatracił wszelki umiar w życiu indywidualnym, ale co gorsza również w życiu społecznym. Ten drugi aspekt jest dla Platona szczególnie ważny, gdyż każda jednostka spełnia ściśle określoną funkcję w strukturze państwa idealnego. Jego dobro zależy od spełnianych przez człowieka obowiązków i wymagań, stąd konieczność podporządkowania się odgórnie narzucanym nakazom. Kategoria ludzi-bydła nie jest wszelako jedyną kategorią osobników; nieprzydatnych dla realizacji zadań społecznych.

W VIII księdze *Państwa* Platon rozważa różne systemy polityczne, między innymi oligarchiczny, demokratyczny, dyktatorski. Każda charakterystyka systemu to zarazem analiza postaw obywatelskich, co staje się okazją do porównań również zoologicznych. W każdym ponadto przypadku Platon wskazuje wady zachowań ludzkich, na które w istotny sposób wpływają panujące systemy i sprawowane w nich rządy.

Omawiając ustrój oligarchiczny filozof punktuje wszystkie jego słabości, wynikające z posiadania własności prywatnej, przyzwolenia na jej nierówny podział, prowadzące w efekcie do powstania głębokich nierówności społecznych między rządzącymi i rządzonymi. W konsekwencji powstają dwa – jak pisze – państwa: bogatych i biednych i takie państwo całościowe staje wobec zagrożeń i zewnętrznych, i wewnętrznych. Człowiek majątny, zainteresowany pomnażaniem dóbr prywatnych, zajęty jedynie użyciem pieniędzy na swoje przyjemności nie jest zainteresowany ani rządzeniem państwem, ani służeniem mu w dobrze pojętym interesie wspólnotowym. Podobne zachowanie cechuje człowieka, który w wyniku prawa, a właściwiej będzie powiedzieć bezprawia, panującego w państwie oligarchicznym doznał krzywdy, tracąc kogoś bliskiego w rodzinie, co przekształca go w słuchacza społeczeństwa i zbieracza pieniędzy.

Takie postawy w państwie oligarchicznym powstają „przez brak oświaty i przez złe wychowanie, i zły ustrój państwowy tacy ludzie się tam lęgną” (*Państwo* 552E). Widać już na poziomie językowym, a więc użytego słownictwa, że Platon wyraża swój negatywny stosunek do zamieszkujących to państwo ludzi, którzy nie rodzą się, lecz jedynie lęgną niczym gryzonie czy owady. Takie państwo pozbawia mło-

dych ludzi ambicji i znieprawia ich temperament, dając pierwszeństwo „pierwiastkowi pożądlivosti i chciwości” (*Państwo* 553B-C). Wartości kulturalne i edukacyjne w ich systemach aksjologicznych zostają podporządkowane wartościom ekonomicznym (*Państwo* 554B). Taka postawa – zdaniem Platona – jest wyrazem „trutniowatych skłonności” (*Państwo* 554C). W kulturze kręgu europejskiego termin „truteń” zawiera negatywne treści semantyczne.

Nie inaczej przedstawia się sprawa z ustrojem demokratycznym, którego cechą wyróżniającą jest stopień posiadanej przez obywateli wolności. Wolność jest jednak pułapką, z czego tylko nieliczni zdają sobie sprawę. Platon nie zwodzi czytelnika i już na początku analiz pisze, że ustrój ten „jak pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki, [...] urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami, może się wydawać najpiękniejszy” (*Państwo* 557C). Łudzi więc, a nie jest taki, za jaki uchodzi i Platon jest tego w pełni świadomy. W istocie mamy tu społeczno-polityczny „bazar”, na którym każdy może sobie wybrać właściwy dla siebie typ relacji z państwem (557E)⁷. Unaoczniając zagrożenia wynikające z takiego stanu rzeczy, Platon wprowadza rozróżnienie na potrzeby („pożądania”) konieczne i niekonieczne.

Potrzeb pierwszego typu nie można „žadną miarą odwrócić”, co oznacza, że ich zaspokojenie przynosi człowiekowi pożytek w postaci rozwoju ciała, zachowania zdrowia czy utrzymania życia. Bardzo ograniczony zakres zostaje więc wyznaczony dla potrzeb koniecznych. Odmiennie jest w drugim przypadku, gdyż tych „pożądań” człowiek może się pozbyć pod tym wszelako warunkiem, że znajdzie w sobie dostateczną moc. Jednak by tę moc w sobie znalazł musi od najmłodszych lat być wdrażany do surowej samodyscypliny. Może tu liczyć na zaangażowanie państwa, jest to bowiem swoista pomoc pedagogiczno-edukacyjna ze strony odpowiednich struktur państwowych, która polega na właściwym wychowywaniu od najmłodszych lat, co jest równoznaczne z „poskramianiem” potrzeb. Krótko więc mówiąc, „potrzeba, która szkodzi ciału i szkodę wyrządza duszy, jeżeli chodzi o rozum i o panowanie nad sobą” jest niekonieczna. Platon znajduje dla nich inny termin, który zbliża pod względem wartościowości oba omówione

⁷ O jego słabości mówią następujące słowa Platona: „wcale nie musisz rządzić w tym państwie, nawet jeśli byś był odpowiedni do rządów, ani być rządzonym, jeżeli byś nie chciał ani iść na wojnę, chociaż inni idą, ani pokoju zachowywać, choć inni go zachowują, jeżeli byś nie pragnął pokoju, ani gdyby ci jakieś prawo zabraniało udziału w rządach albo bycia sędzią, mógłbyś mimo to i rządzić i sądzić, gdyby ci to odpowiadało; czy to nie są boskie i przyjemne takie stosunki” (557E).

powyżej systemy. Otóż, potrzeby niekonieczne są „marnotrawne” i Platon zalicza do nich wszystkie te, które wychodzą poza granice pożytku, a więc na przykład kulinarne czy seksualne (*Państwo* 559B-C). Młodego człowieka zabezpiecza przed potrzebami marnotrawnymi wychowanie i wykształcenie, a gdy tych zabraknie młodzieniec łatwo daje się zwieść i namówić do zakosztowania „miodu trutniów” (*Państwo* 559D). Wyrażenie to wydaje się oksymoronem, bowiem ów miód wabi fałszywą słodyczą, prowadząc do osłabienia poskramiających mocy i „przemiany wewnętrznej z typu oligarchicznego w demokratyczny” (*Państwo* 559D).

Obie postawy człowieka oligarchicznego i demokratycznego posiadają wspólną cechę, którą jest istotowa niemożność zaspokojenia pożądanego, w pierwszym przypadku pragnienia bogactwa, w drugim pragnienia wolności. Jak nienasycona żądza dobra oligarchii prowadzi do upadku systemu i zamiany ustroju na demokratyczny, tak też niespełnione pożądanie dobra demokracji prowadzi do jej upadku i zamiany w system dyktatorski (*Państwo* 562A-C). W obu przypadkach następuje naturalna próba zaspokojenia pragnień w ich wymiarze maksymalnym. Jednak skutek jest przeciwny, gdyż „wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli chodzi o pory roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a nie mniej, jeśli idzie o ustroje państwowe” (*Państwo* 563E). Wniosek jest prostą konsekwencją tych słów, nadmierna wolność przemienia się w nadmierną niewolę.

Oba, oparte na maksymalizacji pragnień i ograniczoności spełnień, systemy trawi ta sama choroba, a są nią ludzie, których Platon określa mianem „próżniaków i rozrzutników” i dzieli na dwie grupy. Jedni przewodzą i są tu najodważniejsi, drudzy zaś pozostają w tyle jako lękliwi. Platon porównuje ich do trutni z żądlami i bez żadeł i konkluduje, że „te dwa rodzaje ludzi szerzą nieporządek w każdym ustroju” (*Państwo* 564B). Mądry pszczelarz – głosi Platon – bacznie pilnuje liczebności trutni w ulu, by w razie konieczności redukować ich liczebność w obronie roju.

Trutnie są szczególnie niebezpieczne w państwie demokratycznym, gdyż w imię wolności rozszerzają zakres swoich działań. To oni „obsiadają mównice”, robiąc hałas i szum. Demokracja ze swoją wolnością jest – jak uważa Platon – najłatwiejsza do wykorzystania, „z tego źródła najłatwiej i najwięcej miodu cieknie dla trutniów” (*Państwo* 564D-E). Nie ma wątpliwości, że Platon ma tu na myśli sofistów, którzy zajęli w jego czasach wszystkie „mównice” w państwie, wykorzystując bogatych i próżnych oraz wpływając na *demos*, który stanowi największą

sile podczas zgromadzeń i ma największy wpływ w demokracji na podejmowanie decyzji opartych na głosowaniu.

Z powyższych uwag widać już, jaką charakterystykę w pismach Platona uzyskuje truteń? Metafora jest oczywista, odnosi się do człowieka o małej lub wręcz żadnej przydatności dla społeczeństwa. Jest to człowiek, „w którym pełno takich przyjemności [kulinarno-seksualnych – przyp. L.S.] i pożądań i rządzą nim pożądania niekonieczne” (*Państwo* 559C), a więc takie, które szkodzą ciału i duszy. Dusza trutnia jest pusta, łatwo ją wypełnić dowolną treścią. Stąd jest ona tak podatna na wpływ zewnętrzny, a więc na „fałszywe i blagierskie myśli i mniemanie”. Nie ma w niej „nauk i zajęć pięknych ani myśli prawdziwych, które najlepiej straż pełnią i pilnują dusz” (*Państwo* 560B–C). Relatywizm aksjologiczny jest cechą charakterystyczną postawy człowieka, który w imię wolności demokratycznej broni pożądań niekoniecznych, które akurat wypełniły jego duszę (*Państwo* 560E–561D). W wypowiedziach Platona wiele jest błyskotliwych zwrotów, barwnych opisów, które pełnią funkcję retorycznego wzmocnienia argumentów, by tym samym wzmocnić oddziaływanie na czytelnika.

Truteń w filozofii politycznej Platona nie może żadną miarą uzyskać pozytywnych ocen. Truteń może zostać żebrakiem i w dosłownym sensie nie sprawiać problemów prawnych. Taka postawa rodzi jednak problemy społeczne. Inną grupę trutni tworzą złoczyńcy, daleko bardziej niebezpieczni, gdyż naruszają wszelkie normy społeczne, prawne, moralne, obyczajowe. Ten dualny podział zostaje wprost przedstawiony przez filozofa: „skrzydlate trutnie bóg stworzył bez żadeł, a z tych dwunogich jednym też nie dał żądła, ale inni mają żądła straszne. Ci bez żadeł w nędzy umierają na starość, a z tych, co mają żądła, wychodzą wszyscy tak zwani złoczyńcy” (*Państwo* 552C). Trutniowate skłonności mogą więc przyjąć dwie formy, „jedne żebrackie, a drugie przestępcze” (*Państwo* 554B–C).

Człowiek-truteń w ocenie Platona „naprawdę nie był ani panem, ani sługą państwa, tylko marnotrawcą tego, co było gotowe” (*Państwo* 552B). Dlatego też Platona diagnoza takiego państwa jest surowa, obecność w nim obywateli-trutni jest oznaką stanu chorobowego społeczeństwa. „On [tzn. marnotrawca – przyp. L.S.] tak jak się w ulu truteń lęgnie, ta choroba ula, tak samo i taki człowiek wylął się w domu i został trutniem, chorobą państwa” (*Państwo* 552C). Marnotrawca to człowiek zaślepiony, któremu brak świadomości siebie, realizowanego modelu życia, zajmowanego miejsca w większej całości, do której przynależy, a więc wyznawanych wartości moralnych i witalnych.

3. ŚPIEW PLATONA

Zwierzęca metaforyka w pismach Platona spełnia kilka funkcji: retoryczną, dydaktyczną, estetyczną i filozoficzną. Szczególnym przypadkiem jest metafora łabędzia użyta w *Fedonie*, gdyż dotyczy ostatnich chwil życia Sokratesa. Zostaje ona ponownie przywołana w niniejszych uwagach, gdyż stanowi dopełnienie słów Diogenesa Laertiosa i zamknięcie wątku rozpoczętego jego cytatem. Bez wątplenia spełnił się sen Sokratesa; Platon okazał się wyśnionym łabędziem. Jego śpiew, który wybrzmiał dwadzieścia cztery wieki temu, wciąż jest słyszalny, i co więcej wciąż z wielką uwagą słuchany. Uczeń oddaje hołd swemu mistrzowi i przyjacielowi, łącząc teraz jego z łabędziem. Słowa Sokratesa, wywołane pytaniem Simiasza, są niczym łącznik, który spina wspólne filozoficzne żywoty, idee oraz przeświadczenia nauczyciela i ucznia. U ich podstaw tkwi wspólne im przekonanie o wyjątkowej roli filozofii w życiu. Otwartym pozostaje w tej chwili pytanie, czy tylko w życiu?

Simiasz i Kebes, skrępowani obecną sytuacją Sokratesa, lękają się zadać nurtujące ich pytanie, które generalnie dotyczy lęku człowieka przed śmiercią, w tym zaś szczególnym przypadku lęku filozofa przed zbliżającym się terminem wykonania wyroku. Na ich postawę wpływa dodatkowo powszechne przekonanie, że śmierć jest „największym z nieszczęść”, by posłużyć się słowami Epikura. Sokrates w odpowiedzi stwierdza krótko, że to, co mu „teraz padło, nie uważa za nieszczęście” i uzasadnia swoją opinię, wykorzystując symbolikę związaną z łabędziem. Ptaki te jako związane z Apollonem, obdarzone są darem wieszczenia, wkraczają więc w sferę transcendentną. Ich śpiew pełen „radości, że mają odejść do boga, któremu przecież służą” (*Fedon* 85A) jest, po pierwsze, potwierdzeniem istnienia sfery „po drugiej stronie” oraz, po wtóre, uwolnienia z ziemskich więzów. Owa radość płynie z oczekiwanego i zapowiadanego połączenia z bogiem.

Sokrates jest takim łabędziem, bo i temu samemu służy bogu i dar wieszczenia od niego posiada, stąd też „z nie mniejszą otuchą niż one z życia” odchodzi (*Fedon* 85B). Postawa Sokratesa nie jest jedynie wyrazem wiary w życie po śmierci. Wzmacnia ją filozoficzne przekonanie o nieśmiertelności duszy rozumnej (*to logisthike*), śmierć jest w takim razie przejściem do innego stanu, wartościowanego wyżej niż stan obecny. Dlatego też Sokrates, a po nim Platon, całym swoim życiem doczesnym poświadczają to przekonanie, opierając je na wartościach prawdy, dobra i piękna. Filozofia nadaje życiu wymiar jedynie właści-

wego sposobu jego przeżywania, gdzie w zwrotnej relacji oba elementy wzajemnie się potwierdzają. Jednak ani Sokrates, ani Platon na tym nie poprzestają.

Filozofia posiada dla nich jeszcze jeden wymiar, wart tu szczególnej uwagi. W *Fedonie* Platon ustami Sokratesa wyraża zaskakującą deklarację: „Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodajże tego nie wiedzą” (*Fedon* 64A). Filozofia okazuje się przygotowaniem do śmierci; poprzestanie na tej konstatacji dałoby jednak obraz niepełny i mylący, w takim stopniu, w jakim wieloznaczny jest termin „przygotowanie”. Nie ma tu lęku ani przed słabością ciała, ani też umysłu, przygotowanie więc nie oznacza wzmacniania jednego lub drugiego elementu. Nie ma tu ponadto obowiązków obrzędowych, koniecznych do spełnienia, przygotowanie nie oznacza więc religijnych czynności puryfikacyjnych bądź też ofiarniczych. Platon w *Kratylosie* przedstawia wymienione powyżej typy oczyszczenia, pisząc tu, że „oczyszczenie i obrzędy oczyszczające, czy to zgodne z medycyną, czy wróżbiarstwem, okadzanie lekarskimi czy też wróżbiarskimi ziołami, kąpiele stosowane przy takich okazjach i skrapianie oczyszczające, wszystkie takie jedno mają na celu: oczyścić ciało i duszę człowieka” (*Kratylos* 405B). Zawarte w cytowanych słowach rozumienie pojęcia *katharsis* nie jest dla Platona specyficzne, a jako zapożyczone od filozofów wcześniejszych, jest dla nas mniej interesujące. Pozostaje trzecie ujęcie, bliższe Platonowi i wyrażające istotne momenty dla jego filozofii. Czym w takim razie jest owo przygotowanie?

Najbliższy znaczeniowo wydaje się ten sens katartyczny „przygotowania”, który odnosi nas zwrotnie do filozofii samej, co przesądza zarazem znaczenie owego *katharsis*. Filozofia jako umieranie to – zdaniem Platona – uwalnianie duszy od złożenia z ciałem, która po śmierci, a więc wyzwoleniu z materii, „sama istnieje dla siebie” (*Fedon* 64C). Przygotowanie poprzez filozofię wobec tego to forma oczyszczenia, które „na tym właśnie polega, [...] żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić” (*Fedon* 67C). Oddzielona dusza od „marności ludzkich” się odrywa i do „boskich widoków” zmierza i nimi się karmi (*Państwo* 517D)⁸. Zrozumiały staje się więc zasadniczy sens cytowanej powyżej

⁸ Przytoczone słowa Platona można „wzmocnić” przywołując inny fragment z tego samego dzieła. Platon pisze tu następująco: „człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza,

opinii Sokratesa, w której łączy on filozofię i umieranie. Ale nie jest to sens jedyny.

Szczególnie interesujący jest sens drugi, który w sposób głęboki łączy obu filozofów, Sokratesa i Platona, z łabędziem. Wiemy już, że istotnym atrybutem tego boskiego ptaka jest jego śpiew, który wybrzmiewa z pełną radości i szczęścia siłą w chwili nadchodzącej śmierci. Sokrates osadzony w więzieniu z wyrokiem ostatecznym wie, że w najbliższym czasie czeka go śmierć. Jednak nie ma równie wielkiej mocy wieszczenia, więc nie mógł przewidzieć, kiedy i w jakich okolicznościach śmierć nadejdzie. Niejako uprzedzając okoliczności, bez względu na ich odległość czasową, przygotowuje swoją świadomość na moment ostatecznego przejścia. W tym przygotowaniu filozofia pełni funkcję nie do przecenienia. Dusza wybrzmiewająca filozofią jest niczym dobrze nastrojona harfa w rękach mistrza, nie zawiera ani jednego fałszywego, przypadkowego czy zbędnego tonu. Prawda jest tu najwyższą miarą, a jest to miara harmonii; stąd prawda filozofii jest prawdą duszy.

Platon pisze jednak wyraźnie, że nie każda filozofia jest nosicielką prawdy; jest nią tylko ta, dzięki której „filozof obcuje z tym, co boskie [...], [dzięki czemu] sam się ładem wewnętrznym napelnia i do boga zbliża” (*Państwo* 500D). To istotna okoliczność, która przewartościowuje myślenie i w konsekwencji życie człowieka. Myślenie staje się jednokierunkowe, i jest przeniknięte pragnieniem nie tylko zbliżenia do boga, lecz pełnego z nim utożsamienia. Póki to nie jest wszak możliwe, człowiek w wyniku naturalnego mimetycznego procesu upodobnia się do boga w takim zakresie, w jakim jest to możliwe. A więc w zakresie myśli i swoich działań. Stąd też pytanie, które Platon stawia czytelnikowi, pytaniem jest tylko z formy, gdyż jego treść nie budzi żadnych wątpliwości: „Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przestaje?” (*Państwo* 500C). Obcowanie z bogiem „żywi duszę” takiego obserwatora w tym sensie, w jakim naśladowanie (*mimesis*) łączy się z pojęciami uczestniczenie (*metheksis*) i upodobnienie (*paraplesia*)⁹.

Rozumiemy w tej chwili lepiej słowa Sokratesa, łączące filozofię z umieraniem¹⁰. Filozofia staje się istotowym wyrazem życia człowieka,

ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladowe i do tego się jak najbardziej upodabnia (*Państwo* 500 B-C).

⁹ Zob. W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 70–92.

¹⁰ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992, s. 34–38. Autor przedstawia inne, od powyżej przedstawionego, rozumienie filozofii jako umierania.

jego śpiewem, w którym wyraża on swoją radość z poznania prawdy. A więc nie jest tylko (lub wcale nie) wiarą, przeświadczeniem czy przekonaniem. Śpiew wynikający z obcowania z tym, co boskie to zarazem radość człowieka z nieodległego, w perspektywie życia, połączenia z boską sferą. Wzlatujący z kolan Sokratesa łabędź wraca do niego jako dojrzały filozof, który już posiadał wiedzę, i pragnie teraz wspólnie śpiewać pieśń wieczności. W ten sposób koło zostaje domknięte, punkt wyjścia okazuje się zarazem punktem dojścia. Życie ku śmierci nadaje człowiekowi cechę autentyczności jego życiu w najgłębszym egzystencjalnym sensie, ujmując to z perspektywy dwudziestowiecznej filozofii. Ale zarazem perspektywa ta zostaje przekroczona jako zbyt wąska, gdyż jest to zarazem życie ku nieśmiertelności.

THE INTERNAL ZOOLOGICAL GARDEN AS PLATO'S IMAGE OF MAN

Summary

Animal metaphors have been often used in European culture. Philosophers have used them since antiquity. Animals illustrate thoughts and arguments in their writings. Plato includes an almost complete zoological garden in his dialogues. There are both domestic and wild animals, employed for literary, psychological, didactic or educational reasons. The most famous animal, however, is the tortoise, well known from Zeno of Elea's defense of the Parmenidean doctrines. The tortoise has been used in the writings of prominent philosophers such as Aristotle, Shaftesbury, Locke, Leibniz, Bergson and Russell.

Leszek Sosnowski

MACIEJ ULIŃSKI

(Kraków)

**TROSKA I RACJONALNOŚĆ
JAKO CNOTY GŁÓWNE
W TEORII MORALNOŚCI MICHAELA SLOTE’A**

Michael Slote jest zaliczany do czołowych przedstawicieli współczesnego nurtu etycznego określanego mianem „etyki cnót” albo „etyki charakteru”. Nurt ten, zapoczątkowany w obszarze filozofii anglosaskiej z końcem lat pięćdziesiątych XX wieku przez G. E. M. Anscombe klasycznym już dzisiaj tekstem *Modern Moral Philosophy* (1958), przybrał na sile i zaznaczył swoją obecność szeregiem znaczących nazwisk i dzieł w latach osiemdziesiątych. Spośród najważniejszych jego reprezentantów wymienić wypada m.in. Alsaaira MacIntyre’a, Bernarda Williamsa, Marthę Nussbaum i Charlesa Taylora. Do tego znakomitego grona Slote dołączył szeregiem książek (*Goods nad Virtues* – 1989, *From Morality to Virtue* – 1995, *Morals from Motives* – 2001, *The Ethics of Care and Empathy* – 2007), z których pierwsza sięga jeszcze owej „złotej dekady” w etyce cnót, ale to dwie ostatnie najlepiej prezentują ostatecznie wypracowane przezeń stanowisko teoretyczne. Wymienionych wyżej filozofów łączyło przekonanie, że główne nurty współczesnej myśli etycznej są zbyt jednostronnie skupione na analizie czynów, kryteriów ich moralnej oceny oraz procedurach podejmowania decyzji, sprowadzając życie moralne do przestrzegania sformalizowanych zasad i reguł, będących efektem apriorycznego namysłu, utylitarystycznego rachunku lub wymaginowanego kontraktu społecznego racjonalnych jednostek, równocześnie lekceważąc psychologiczną, socjologiczną i pedagogiczną analizę kształtowania moralnych motywów, cnót i charakterów. Toteż budowali oni swoje stanowiska w opozycji do podstawowych form konsekwencjalizmu, post-

kantyzmu i szczegółowej deontologii. Oznaczało to zarazem nawrót do zainteresowania aretologią¹ i poszukiwanie przyczyn regresu w czasach nowożytnych tego dynamicznie rozwijającego się w starożytności i średniowieczu działu etyki. Za jedną z głównych uznano przy tym ekspansję kartezjańskiej koncepcji racjonalnego podmiotu, jako cechy dystynktywnej izolowanego ludzkiego indywiduum i ostre przeciwstawienie rozumu i uczuć, przy jednoczesnej deprecjacji tych ostatnich jako czynnika irracjonalnego, destrukcyjnego zarówno dla jednostki, jak i dla porządku społecznego. Przy czym jedni autorzy, jak np. MacIntyre, sięgnęli do analiz społecznego uwikłania jednostkowej tożsamości, inni jak Slotte do tradycji angielskiej filozofii „zmysłu” czy też „uczuć moralnych”, zarysowanej przez myślicieli tej miary, co m.in. A. A. C. Shaftesbury, F. Hutcheson, D. Hume czy A. Smith, ostatnio, może trochę niefortunnie, określanym mianem „sentymentalistów”².

J. Jaśtał w monografii poświęconej etyce cnót słusznie podkreśla, że okres jej dynamicznego rozwoju zbiega się w czasie z nie mniej żywym rozwojem psychologii kognitywnej i wypracowania na jej gruncie koncepcji charakteru jako psychicznego kompleksu „kognitywno–afektywno–emocjonalnego”. Tłumaczyłoby to, dlaczego współczesna „etyka cnót” pozwala znacznie złagodzić, nieprzezwyčajalną na gruncie wielu nowożytnych rozwiązań epistemologicznych, radykalną opozycję uczuć i rozumu³.

Błyskotliwemu rozwojowi etyki cnót i psychologii kognitywnej towarzyszyło też pojawienie się i rozwój (głównie feministycznej⁴) etyki troski (*care ethics*). Książkę C. Gilligan *In a Different Voice* od *Dzielectwa cnoty* A. MacIntyre’a dzieli zaledwie rok, a od *Caring. Femi-*

¹ J. Jaśtał słusznie proponuje, aby, aretologię albo inaczej „teorię cnót” odróżnić od „etyki cnót”, której istotą jest „wyraźne podkreślanie pierwszeństwa pojęć odnoszących się do stanów wewnętrznych osoby, wobec pojęć odnoszących się do działania tej osoby, określanego w kategoriach powinności lub właściwych konsekwencji” (*Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 26). Rzecz bowiem w tym, że wiele teorii, nie rozważających problematyki charakteru moralnego, zawiera jakąś aretologię albo też takich, w obrębie których określoną aretologię można zbudować (np. wyróżnić cnoty wzorowego „utilitarysty”).

² A to ze względu na skojarzenia z funkcjonującym pod tą samą nazwą nurtem literackim i artystycznym, charakteryzującym się ekspresją ekliwie wyrażanych uczuć miłosnych, często na tle sielankowych pejzaży, specjalnie zaaranżowanych miejsc ogrodowych itp.

³ Por. J. Jaśtał, *Natura cnoty*, Kraków 2009, s. 286.

⁴ Za pierwszą znaczącą pozycję wypada wszak uznać pracę M. Mayofoffa, *On Caring*, New York 1971.

nine Approach to Ethics and Moral Education pióra N. Noddings – trzy lata. Między autorkami nie ma przy tym zgody co do wzajemnych relacji pomiędzy etyką troski a etyką cnót. Na przykład M. A. McLaren w artykule *Feminist Ethics; Care as a Virtue* stwierdza;

Związek między troską a cnotą jest skomplikowany, jednakże sadzę, że umieszczenie troski w kontekście teorii cnót⁵ daje liczne korzyści. [...] Jedną z korzyści jest to, że teoria cnót wyjaśnia częściowe pokrywanie się problematyki etycznej i politycznej oraz tego, co prywatne i co publiczne, unikając bezstronności zwykle kojarzonej z „moralnym punktem widzenia”. Pod tym względem etyka troski i teoria cnót są podobne. Jednakże twierdzą, że etykę troski najlepiej rozważać w kontekście (*within a framework*) etyki cnót, ponieważ dostarcza ona ważnego kontekstu normatywnego, którego etyce troski brakuje⁶.

Odmienne poglądy na relację etyki troski i etyki cnót wyraziła natomiast, znawczyni i aktywna orędowniczka *care ethics* – Virginia Held, według której „etyka cnót” skupiona jest przede wszystkim na charakterach i motywach działania, podczas gdy „etyka troski” na względnie trwałych (niekoniecznie dobrowolnych) relacjach międzyludzkich i to one stanowią dla niej pierwotną wartość i źródło moralnej odpowiedzialności. Jej zdaniem, „etyka cnót”, jaką zaproponował Slotte (opinia ta sformułowana została na rok przed opublikowaniem *The Ethics of Care and Empathy*), skupia się na charakterystyce „idealnie troszczącego się podmiotu”, ale niewiele mówi o drugim członie interesującej feministki relacji troski – to jest o osobach, do których troska czy też opieka jest skierowywana. Co więcej, według Held, niektóre etyki cnót (zapewne chodzi o te związane z nurtem komunitarystycznym) bezkrytycznie akceptują szereg relacji o charakterze patryjarchalnym⁷. Tak czy inaczej, liczne podobieństwa pomiędzy dyskutowanymi tu nurtami, takie jak relacyjna koncepcja podmiotu, podkreślanie wartości trwałych relacji wspólnotowych, krytyka neoliberalizmu, docenianie moralnego znaczenia sfery emocjonalnej, programowy sytuacjonizm itp., stanowiły pokusę do poszukiwania dróg możliwie dużego ich zbliżenia. Spró-

⁵ Jak wskazuje kontekst, McLaren ma tu na myśli teorię MacIntyre’a, a pisząc o „teorii cnót” ma na myśli to, co my przyjęliśmy tu nazywać „etyką cnót”.

⁶ M. A. McLaren, *Feminist Ethics: Care as a Virtue* [w:] *Feminist doing Ethics*, ed. P. DesAutles, J. Waugh, Rowman and Littlefield Publishers, INC, London–Boulder–New York–Oxford 2001, s. 109.

⁷ V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press 2006, s. 19–20.

bujemy pokazać, że budowana przez Slote'a teoria, zmierzała (być może niekiedy ku zaskoczeniu samego autora) w takim właśnie kierunku⁸.

*
* *

W swoich dwóch ostatnich książkach, pisanych już po dokonaniu zwrotu od neoarystotelesowskiej „skoncentrowanej na podmiocie” (*agent concerned*) etyki cnót w stronę „odniesionej podmiotowo” (*agent based*) etyki troski, Slote rozwinął program przekształcenia skupionej na relacjach „twarzą w twarz” etyki troski w teorię uwzględniającą także wszelkie rodzaje troski pośredniej oraz wyinterpretowania w jej perspektywie i w charakterystycznej dla niej terminologii „aretycznej” podstawowych pojęć etyki nowożytnej, takich jak m.in: sprawiedliwość, autonomia, słuszność, obowiązek czy prawo moralne. Do terminów „aretycznych” zaliczał takie, jak np. „dobry moralnie”, „godny uznania”, „cnotliwy” i stosował je głównie do moralnej charakterystyki działających podmiotów, a jedynie wtórnie do oceny podejmowanych czy też realizowanych przez nie czynów. Tę pierwotność ocen określonych stanów podmiotowych, stanu charakteru, ale i wartości motywów czy racjonalności umysłu określał Slote mianem „podmiotowego ugruntowania” czy też „odniesienia” (*agent basing*). Przy czym troska w różnych swoich odmianach, obok podmiotowo odniesionej teorii racjonalności uzyskała w jego teorii pozycję centralną. Slote zdecydowanie odrzucił pogląd o możliwości koegzystencji lub łączenia w obrębie jednej teorii dwóch dotychczas ostro oddzielanych perspektyw, to jest perspektywy troski i perspektywy sprawiedliwości oraz paralelnych do nich opozycji: partykularyzm – uniwersalizm, konkretne – abstrakcyjne, emocjonalne – racjonalne, kobiece – męskie itp. Uważał bowiem, że perspektywa troski jest bardziej podstawowa i że dlatego to właśnie etykę troski należy rozwinąć w pełną teorię etyczną, obejmującą także zagadnienia społeczne i polityczne.

Zainteresowanie Solte'a etyką troski jest o tyle zrozumiałe, że punkt wyjścia jego analiz fenomenu moralności zbiegał się z punktem wyjścia

⁸ Znamienne, że w swojej ostatniej książce Slote deklarował neutralność wobec problemu możliwości redukcji etyki troski do etyki cnót (uznania jej za formę tej etyki), a także co do etycznego priorytetu wartości relacji troski wobec wartości opiekuńczej motywacji (M. Slote, *The ethics of Care and Empathy*, London, New York 2007, s. 7).

prac C. Gilligan. Była nim psychologia rozwojowa, a w jej obrębie zainteresowanie kształtowaniem się uczuć i motywacji moralnej. A więc cel raczej opisowy niż normatywny, należący bardziej do etologii (etyki opisowej) niż etyki właściwej. Rezultaty tego rodzaju refleksji mogą wprawdzie dostarczać ważnych wskazówek dla praktyki wychowawczej, czy obszaru tak zwanej „pracy nad sobą”, ale nie stanowią tu głównego motywu podejmowanych badań. Zresztą, formułowanie kryteriów przydatnych dla podejmowania bieżących decyzji moralnych, podobnie jak większość przedstawicieli/ek etyki troski uznaje Slote nie tylko za mało przydatne, ale często, wobec bogactwa sytuacji decyzyjnych, szkodliwe (co nie oznacza całkowitego zanegowania możliwości i przydatności jakiegokolwiek deontologii). Budowana przez niego teoria moralności nie daje nam bezpośrednich, łatwych recept etycznych, wskazuje raczej, co rozumieć przez moralny charakter niż jak podejmować decyzję. W tym sensie jego teoria nie ma ambicji bezpośredniego kierowania naszymi decyzjami moralnymi i w tym, ale jedynie tym sensie nie jest ona *action guiding*. Z feministyczną etyką troski łączyło Slote’a ponadto anty-kartezjańskie pojmowanie podmiotu oraz związana z tym krytyka indywidualizmu i neoliberalizmu⁹, zważanie

⁹ Slote zestawia z sobą, a przy okazji powtarza, większość (znanych z prac komunitarystów i wcześniejszych przedstawicieli *care ethics*) zarzutów przeciwko indywidualistycznej koncepcji podmiotu i jej konsekwencji w teoriach neoliberalnych. Zwłaszcza dobitnie krytykuje neoliberalne pojmowanie autonomii jako wolności od ograniczeń ze strony innych ludzi, żądanie bezwzględnej wolności słowa, apoteozę wolnego kontraktu, egoizmu itp. We wszystkich tych sprawach lansując poglądy odmienne. Inaczej pojmując podmiot, autonomię, wolność, sprawiedliwość itp. Zajmując inne stanowisko w sprawie wolności słowa i z odmiennych powodów krytykując paternalizm. Liberal krytykuje paternalizm z powodu ograniczeń wolności jakie narzuca on osobom zależnym czy podporządkowanym, a wolność dla liberala jest wartością podstawową. Osoba prezentująca postawę troski krytykuje paternalizm za zgoła co innego, za brak szacunku i wrażliwości na potrzeby innych osób, brak responsywności i uważności względem drugich. Prawdziwa troska zmierza bowiem do uwzględnienia dobra drugiej osoby, zdefiniowanego w miarę możliwości przez nią samą. Z podobnych względów (z szacunku), dąży do rozwinięcia w niej pełnej autonomii. Przy czym za warunki autonomii uznaje posiadanie dostatecznego wykształcenia, umiejętności i innych czynników umożliwiających jej skuteczne działanie w świecie. Podczas gdy dla liberala autonomia oznacza jedynie wolność od przeszkód stawianych przez innych. Z podobnych względów liberal jest za nieograniczoną wolnością słowa i w ogóle wyrażania własnych opinii, nawet jeśli to rani innych. W perspektywie troski natomiast serio pytamy, czy np. uniemożliwić nazistom przemarsz przez dzielnicę zamieszkałą przez ofiary Holokaustu. (Zob.: M. Slote, *The Ethics of Care and Sympathy*, London, New York 2007, s. 87.

na kontekst sytuacyjny, docenianie roli, jaką w relacjach międzyludzkich, a zwłaszcza w relacjach troski, odgrywają uważane za jej elementarne wyróżniki: szacunek, uważność, responsywność i dialogiczność oraz postawa anty-paternalistyczna, akceptacja partykularności i swoistej stronniczości. Z większością przedstawicieli tegoż nurtu, aktywnych na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, złączyło go też poszukiwanie sposobu na rozszerzenia etyki troski na relacje pośrednie, w tym zbiorowe, społeczne, polityczne, międzynarodowe, a nawet globalne.

MOTYWACJE MORALNE I CHARAKTER

Konstruowana przez Slotę'a podmiotowo odniesiona teoria cnót miała w tle inspirację płynącą z anglosaskiej etyki „uczucie moralnych”. Przypisując uczuciom, a szczególnie empatii, funkcję podstawy moralności i tym samym stawiając się w opozycji do teorii szukających jej podstaw w sile rozumu, nie zajmował postawy skrajnie anty-racjonalistycznej. Racjonalność odgrywała bowiem istotną rolę w formowanej przezeń całościowej wizji aretologicznej, a podmiotowe odniesienie racjonalności pozwalało na specyficzne włączenie umiarkowanego egoizmu w całościową wizję funkcjonowania „praktycznego rozumu” czy też „praktycznej racjonalności”. Podstawowa różnica między konstruowaną przez niego etyką, a teoriami angielskich sentymentalistów, zwłaszcza zaś Hume'a, polegała między innymi na odwoływaniu się do zgoła odmiennej psychologii. Psychologię Hume'owską określa się zazwyczaj mianem asocjacionistycznej, w której centralne miejsce zajmuje proces łączenia w świadomości wyróżnionych uprzednio i nazwanych odczuć i uczuć. Teoria ta z definicji odmawiała rozumowi zdolności motywacyjnych. Rolę taką mogły według niej pełnić wyłącznie uczucia. Rozum jawił się więc tu przede wszystkim jako narzędzie sprawnej realizacji emocjonalnie wyznaczonych celów, ale też jako źródło wszelkich monstrualnych nieraz fantazmatów. Z kolei uczucia miały charakter całkowicie irracjonalny. Pozwalały jednak określić pewne doznania jako bezwzględnie wartościowe; (przyjemne lub nieprzyjemne), a pewne relacje z bliźnimi jako budzące dumę czy też upokarzające. Na gruncie takiej teorii między opisem a wartościowaniem nie mogła zachodzić relacja logiczna (ta możliwa była tylko między sądami), a wyłącznie psychologiczna. W odróżnieniu od Hume'a, programowo powołujący się na psychologię kognitywistyczną,

zwłaszcza na prace M. Hoffmana, Slotę mógł uznać emocje za nośniki informacji (przypisywać im walory poznawcze) i podważać zgodnie z duchem pragmatyzmu wiarę w możliwość dokonywania w pełni obiektywnego opisu, jako że wszelki opis okazywał się tu uzależniony od podmiotowej perspektywy aksjologicznej. To emocje, zwłaszcza w sytuacjach nietypowych, czy zaskakujących, decydują o tym, co postrzegam (co jest selekcjonowane poznawczo jako ważne), pozwalają też – o ile w ich kształtowaniu jakąś rolę odgrywała empatia – na uchwycenie moralnie istotnych stanów wewnętrznych i sytuacji egzystencjalnej innych ludzi, a może i wszelkich odmiennych od nas istot czujących i ukierunkowują nasze motywy działania względem nich. Pełnią więc zarówno funkcje poznawcze, jak i motywacyjne.

Jeżeli uznać, że etyka cnót przyjmuje tezę o etycznym primacie charakterologicznych cech dyspozycyjalnych, teoretyczny status charakteru okazuje się „ważniejszy od etycznego statusu działań podejmowanych przez osobę, ponieważ działania biorą swój początek właśnie w cechach charakterologicznych”¹⁰. Chodzi rzecz jasna o prymat pojęć dotyczących stanów wewnętrznych, czy też psychicznych osoby wobec pojęć dotyczących rodzajów i skutków działania. Cnoty są w tym ujęciu takimi etycznie wartościowymi stanami. Przy czym ich aksjologiczna ocena może zależeć od tego, czy stany te uznaje się za wartościowe ze względu na coś innego, np. eudajmonię, pełnię człowieczeństwa itp., czy też za wartościowe bezwzględnie. I odpowiednio do tego, stanowiska w etyce cnót dzieli się na teleologiczne i motywacyjne. Etykę Slotę’a można zaliczyć do tych drugich. W odniesieniu do działań, posługując się terminologią wypracowaną przez W. Tatarkiewicza, można by powiedzieć, że jego teoria uznaje prymat sądów o moralności (jako ujmujących wartość czynów ze względu na wartość ich intencji czy też motywów) nad sądami o ich wartości (jako czynów określonego rodzaju) i sądami o ich słuszności (to jest wartości ich samych łącznie z wartością wywoływanych przez nie skutków)¹¹. Pozytywna wartość motywu sprawcy (odczuwana powszechnie jako bezwzględna) stanowi więc warunek konieczny pozytywnej oceny moralnej jego działania, niezależnie od jego rodzaju czy wartości faktycznych jego skutków.

¹⁰ J. Jaśtał, *Natura cnoty*, s. 34, 52.

¹¹ Tatarkiewicz w swojej typologii sądów etycznych obok wymienionych wyróżnił jeszcze „sądy o zasłudze”, mierzące wartość czynu wysiłkiem włożonym przez podmiot jego realizację (W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 290–294).

Pozwala to Slotę'owi na wyraźne rozgraniczenie ocen moralnych działania (czynu) od jego ocen poza moralnych¹².

Nie jest więc dobrym moralnie czyn motywowany złościwością albo przypadkowy, choćby najpomyślniejszy w skutkach, czy spełniający związane z daną osobą formalne oczekiwania. Takie postawienie sprawy rodzi jednak liczne trudności i pytania. Na przykład, jak w języku podmiotowo odniesionej etyki opisać sytuację, gdy jakieś działanie jest motywowane podwójnie, to jest przez jeden motyw szlachetny, a zarazem przez drugi – godny pogardy? I czy w przypadku niemożności wyzbycia się motywu godnego pogardy należy zaniechać działania, o ile powinność jego spełnienia wynika z pełnionej przez nas roli społecznej? Czy jest moralnie dobrym czyn wypływający ze szlachetnych intencji, ale o fatalnych skutkach, zwany potocznie „niedźwiedzią przysługą” – inaczej, czy moralna szlachetność motywu stanowi także wystarczający warunek moralnie wartościowego działania? Nie wydaje się, by Slotę dawał na takie pytania dostatecznie przekonujące odpowiedzi. Co do pierwszego, to sprawę przesądza on przez rozstrzygnięcie definicyjne, kłóące się z potoczną intuicją dopuszczającą ambiwalentną ocenę czyjejś motywacji. Założenie, że działaniem jednostki kieruje zawsze jeden motyw albo też, że o ile kieruje nim więcej motywów, to są one wszystkie jednorodne co do swojej wartości moralnej zdaje się

¹² Rozróżnienie oceny moralnej od poza moralnej jest zawsze istotnym aspektem teorii etycznej. Najczęściej cytowanym przykładem takiego rozróżnienia było Kantowskie przeciwstawienie czynów moralnych (jako podjętych z szacunku dla kategorycznego nakazu rozumu, od czynów legalnych jako wprawdzie z nim zgodnych, ale podejmowanych z innych motywów). O wiele trudniej o takie rozróżnienie na gruncie utilitaryzmu, czy szerzej konsekwencjalizmu. W prostych jego formach dochodzi do utożsamienia oceny utilitarnej i moralnej. Są jednak pewne subtelniejsze jego postaci, jak np., etyka Moore'a, gdzie wyróżnia się „słuszny czyn” jako przynoszący maksimum korzyści osobom podpadającym pod zakres jego konsekwencji od „słusznej decyzji”, która oznacza wybór działania rokującego według przewidywań jego sprawcy także korzyści. Łatwo zauważyć, że tak określone „słuszny czyn” i „słuszna decyzja” nie muszą iść z sobą w parze. Słusznej decyzji może towarzyszyć niesłuszne działanie, a w niektórych przypadkach działanie o skutkach zdecydowanie negatywnych – wtedy mamy do czynienia z tzw. niedźwiedzią przysługą. Z kolei działaniom motywowanym złościwą chęcią zaskodzenia komuś towarzyszyć mogą najlepsze z powodu zbiegu okoliczności, skutki, a wtedy działanie takie okazuje się obiektywnie słuszne – np. gdy ktoś komu złościwie podkładamy nogę upada i rozbija sobie nos, ale zarazem „dzięki temu” uchodzi z życiem, gdyż nie dosięga go kula z karabinu strzelającego właśnie doń z pobliskiego wieżowca snajpera. Działanie niezgodne ze słuszną decyzją jest jednak zawsze moralną perwersją. Zarówno ocena decyzji jak i ocena czynu odwołują się tutaj do rachunku konsekwencji. Pierwsza do przewidywanych, druga do realnych.

wszak zbyt silne. Na drugie pytanie Slotę stara się odpowiedzieć analizując podany niegdyś przez Sidgwicka przykład prokuratora, który nie potrafiąc wyrzec się złej woli i uprzedzeń wobec przestępcy rozważa, czy powinien przystąpić do oskarżania go czy raczej oskarżania zaniechać. Jeżeli przystąpi do oskarżenia, to zgodnie z założoną przez Slotę'a definicją będzie to działanie złe moralnie, jako podjęte z nader niskich motywów, ale jeśli nie przystąpi, to uchybi obowiązkowi zawodowemu. „Rzeczywiście – pisze Slotę – nieprawdopodobną tezą jest [...] uznanie, że oskarżyciel – nie ma powinności oskarżania”¹³. Ale dlaczego nieprawdopodobną? Można przecież wyobrazić sobie, że prokurator ten, zorientowawszy się, że wobec kogoś kieruje się uprzedzeniami, odstępuje od oskarżenia dla uniknięcia niesprawiedliwości w działaniu albo przekazuje sprawę innemu prokuratorowi. Inaczej rzecz ujmując, przyjąć możliwość konfliktu powinności i możliwość jego praktycznego rozwiązania poprzez taką właśnie decyzję. Wystarczy, by uznać, że obowiązek związany z rolą prokuratora ma jedynie charakter *prima facie* i że w danym kontekście może go przeważać, jakaś inna silniejsza powinność. Ale Slotę wybiera inną drogę. Powiada, że odstępianie od oskarżenia „wypływa ze złych motywów, niewystarczającego zainteresowania dobrem publicznym (lub nawet ludzkim) i brakiem chęci wniesienia swego wkładu w życie społeczne”¹⁴. Dlaczego jednak brak jakiegoś konkretnego pozytywnego motywu uznać za zły motyw, podczas gdy wskazałem na pewien motyw szlachetny? Nie przeczę, że rola piastującego urząd prokuratora pozwala spodziewać się określonej motywacji, której brak zdaje się w takim przypadku wadą, ale sadzę, że całe zawikłanie powstaje z powodu niechęci Slotę'a do przyjęcia rozwiązania dopuszczającego podmiotowy konflikt motywacyjny. Przykład z prokuratorem pokazuje jedynie, że przy założonej motywacji, niezależnie od tego, co uczyni prokurator, jakoś uchybić musi swojej roli (aczkolwiek odstępianie od oskarżenia wydaje mi się działaniem odpowiedniejszym moralnie). Powiedzieć, że powinien oskarżać, kierując się złą wolą wydaje się bowiem równie absurdatne, jak powiedzieć, że będąc prokuratorem nie powinien oskarżać. Już lepsze zdawałoby się stwierdzenie, że powinien oskarżać kierując się dobrymi motywami. Ale to w stosunku do rozważanego przykładu narzuca na zarzut nakładania powinności niewykonalnej. Powinność ma

¹³ M. Slotę, *Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu* [w:] *Etyka i charakter*, red. tłum. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 168.

¹⁴ Tamże, s. 168–169.

jednak różne odmiany. Jest powinność o charakterze imperatywnym – zakładająca możliwość jej spełnienia przez podmiot, któremu ją przypisujemy. Ale jest też powinność jako określenie ideału. Idealny prokurator powinien się kierować wskazanymi przez Slotę'a prospołecznymi motywami, podobnie jak idealna kula powinna się charakteryzować tym, że każdy punkt jej powierzchni jest jednakowo oddalony od jej środka. Można wszak przyjąć, że rola prokuratora została określona przez kierujących się najlepszymi motywami ustawodawców, jest więc sama w sobie dobra. Cały przykład z prokuratorem ostatecznie służy Slotę'owi jedynie do okazania, że dwie osoby wykonujące identyczne z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora działania, zasługuwać mogą z powodu odmiennej motywacji na odmienną ocenę moralną. Ale to jest osiągnięcie banalne.

Ceną za rozróżnienie działań podejmowanych z powodów (*resp.* motywów) moralnie właściwych i drugich podejmowanych z powodów (*resp.* motywów) moralnie niewłaściwych są jednak znane trudności epistemologiczne związane z orzekaniem o cudzych motywach, szczególnie w przypadkach ocen złożonych nadbudowanych na wcześniejszych ocenach np. motywów, rodzaju działania, czy jego skutków (popularnym przykładem takiej oceny jest określenie czyjegoś działania mianem „niedźwiedziej przysługi”, przez co rozumiemy działanie kierowane szlachetną względem kogoś intencją, ale mające dlań fatalne skutki). Slotę uważa wprawdzie, że aczkolwiek konsekwencje działania są czasem nieprzewidywalne, ale w większości codziennych przypadków jednak się co do nich nie mylimy. Woli więc rozważać konflikty powinności na poziomie mentalnym. Nie zwalnia go to jednak od odpowiedzi na zarzut, że redukcja oceny moralnej do oceny motywacji działającego, pozwala w przypadku motywacji szlachetnej na uniknięcie moralnej odpowiedzialności za dowolne działanie, to jest niezależnie od jego rodzaju i następstw. Slotę zdaje się zmagać z tym problemem, starając się nałożyć na podejmującego działanie (jako warunek pozytywnej ocen motywu) obowiązek wnikliwego rozpatrzenia możliwych skutków jego ewentualnego działania dla wszystkich osób, których mogą one osiągnąć, łącznie z wyobrażeniem sobie ich oceny tych skutków. Takie rozpoznanie Slotę wpisuje w samo pojmowanie ocenianych pod względem moralnym motywów. Wobec tego wydaje się, że motywy nie mogą być uznane za dobre, jeśli nie uwzględniają takiego rozpoznania. Slotę tłumaczy tę ideę na wielu przykładach. Między innymi przytacza sytuację kobiety, która musi zdecydować czy podtrzymywać poprzez uciążliwą terapię życie znajdującej się w szpi-

talu matki, a więc zdecydować czy odłączyć ją od podtrzymującej jej życie aparatury, czy raczej pomimo rozlicznych, wiążących się z tym, a nieuniknionych, cierpień utrzymywać ją przy życiu¹⁵. Niezależnie od jej subiektywnego przekonania o własnych dobrych intencjach, o ile starannie nie zbierze i nie rozważy, a ostatecznie nie oceni, dostępnych faktów i okoliczności, rozmiaru przewidywanych cierpień matki, rokowań lekarzy itd., każda jej decyzja będzie musiała być uznana za bezduszną lub lekkomyślną, gdyż żadna nie wynika z motywu zasługującego na nazwanie go życzliwym czy troskliwym. Widać z tego przykładu, że tak zwana potocznie „dobra intencja” nie jest dla Slotę’a jedynie subiektywnie życzliwym nastawieniem podmiotu do bliźniego. Jako motyw wartościowy moralnie musi się łączyć z cechami definicyjnymi dobrego opiekuna; uważnością, responsywnością i szacunkiem dla osoby, którą się opiekuje, czy też o którą się troszczy. Ostatecznie, zdaniem Slotę’a jest bowiem tak, że działamy w sposób słuszny i dobry moralnie, jeśli nasze działania wykazują lub odzwierciedlają właściwą troskę, źle – gdy nie okazują troski lub, co gorsza, okazują złośliwość. Złe konsekwencje działania nie obciążają wprawdzie sumienia działającego tak długo jak długo, dokładał starań, by rozeznac rzeczywistą strukturę przyczynowo-skutkową i działać możliwie korzystnie dla drugiej osoby. Zarazem jednak, gdy zdarza się to komuś często, uniemożliwiają wysoką ocenę jego charakteru. Właściwa troska broni bowiem przed nagminnym popełnianiem poważnych życiowych uchybień. Zauważmy jednak, że starania, o których tu mowa nie zdadzą się na nic, jeśli dana osoba nie dysponuje zdolnościami empatycznymi umożliwiającymi jej wczucie się w aktualne i przewidywane doznania drugiego. Zdolności empatyczne uważa Slotę za, do pewnego stopnia, wrodzone, ale wymagające pielęgnacji, zwłaszcza w procesie wychowawczym. Różne formy empatii są według niego skorelowane z różnymi odczuciami moralnymi, wywołują je i podtrzymują. Dlatego właśnie odwołanie się do uczuć jest często właściwsze od rozumowych kalkulacji decyzyjnych, czy też kierowania się sformalizowanymi zasadami albo normami. Zarazem idealnie moralna osoba w ogóle nie potrzebuje żadnej teorii etycznej¹⁶. Sentymentalisci w rodzaju Hume’a rozumieli

¹⁵ Tamże, s. 188.

¹⁶ M. Slotę, *Moral from Motives*, Oxford University Press 2001, s. 41–42. Stanowisko Slotę’a do pewnego stopnia przypomina w tym pogląd Schelera, według którego osoba wrażliwa na wartości i kierująca się w swoich wyborach ich wysokością i pilnością realizacji nie musi dbać o swoją moralność. Co więcej, uczynienie z własnej moralności celu groziłoby faryzeizmem.

to doskonale. Nie znając współczesnej nam psychologii, trudno im jednak było zbudować w pełni konsekwentną podmiotowo odniesioną teorię etyczną i dlatego przeważnie łączyli swoje teorie moralne z jakąś formą utylitaryzmu¹⁷.

EMPATIA JAKO ŹRÓDŁO MOTYWACJI MORALNEJ

Etyka troski łączy moralne wartościowanie działania z troską jako motywem stojącym za nim. Działanie jest moralnie dopuszczalne o ile wyraża „empatycznie troszczącą się motywację”. Motywację taką mogą też wyrażać prawa i instytucje społeczne¹⁸. Przedmiotem troski, wbrew poglądom Gilligan i Noddings (z wczesnego okresu jej twórczości), nie muszą być osoby bezpośrednio nam znane czy wprawdzie obce, ale wchodzące z nami w relacje „twarzą w twarz”. Mogą to być także osoby znane nam jedynie pośrednio, np. z opisów prasowych, a nawet całe grupy osób zupełnie nam nieznanymi. Z kręgu troski nie powinno się nikogo wykluczać. Jest jednak faktem, że wobec braku omnipotencji obdarzamy troską w sposób wybiórczy. Nasuwa się więc pytanie czy, a jeśli tak, to czym można usprawiedliwić, preferencyjne dzielenie troski, obdarzanie nią jednych, a pomijanie drugich, czy też troszczenie się bardziej o wybranych a mniej o pozostałych. Krótko mówiąc, pewien partykularyzm, zresztą akceptowany na gruncie klasycznych wersji *care ethics*, a silnie krytykowany przez niektórych zwolenników etyki uniwersalistycznej¹⁹.

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania Slote zwraca się ku analizie samego fenomenu troski oraz jego genezy. Podmiotowe odniesienie moralności zmusza go do poszukiwania odpowiedzi w psychologii, a zwłaszcza współczesnych wersjach teorii empatii, z których szczególnie wyróżnia prace Martina L. Hoffmana²⁰. Pomogły one sformułować Slote'owi tezę o korelacji podstawowych pojęć moralnych z określonymi formami empatii i uznanie obecności określonych jej form, zwłaszcza współczucia, jeśli nie za istotę, to przynajmniej za istotny element, czy też konieczny warunek motywacji moralnej. Teza

¹⁷ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ Szczególnie dobitnie np. przez P. Singera w: *Famine, Affluence, and Morality*, „Philosophy and Public Affairs” 1, 1972, s. 229–243.

²⁰ Slote najczęściej powołuje się na książkę M. L. Hoffmana *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press 2000.

wyjściowa głosiła, że troska, moralność i empatia są ściśle powiązane. Motywacja troski zakorzeniona jest i podtrzymywana przez empatię. Co uważamy za złe, jest przeciwne empatii, wykazuje jej niedostatek lub brak, co dobre – wykazuje zgodność z jakimś jej rodzajem. „Różnice w (sile) w pełni rozwiniętej ludzkiej empatii, dobrze – jak sądzę – korespondują z intuicyjnymi ocenami moralnymi”²¹. Istnieją więc podstawy, by uznać empatyczną troskę za kryterium moralności w wielu obszarach relacji osobistych i politycznych. Toteż myliły się te związane z etyką troski feministki (m.in. C. Gilligan i Nel Noddings), które uważały, że etyka troski musi się ograniczać do relacji bezpośrednich, a relacje pośrednie, w tym międzygrupowe, wymagają kierowania się zasadami „męskiej” racjonalności, a więc formalnej sprawiedliwości i bezstronności ujętej w kodeksy normatywne i starały się te dwie perspektywy (troski i sprawiedliwości) objąć jakąś jedną teorią etyczną, co prowadziło do licznych dylematów i sprzeczności. Tymczasem podmiotowo odniesiona etyka troski, dzięki odwołaniu się do empatii, może uwzględnić także relacje pośrednie, polityczne i społeczne. Współczesna psychologia wyróżnia rozmaite rodzaje empatii. Nie tylko bezpośrednie „zarażenie się” czymś cierpieniem czy nastrojem, ale także empatyczne uchwycenie uczuć wyobrażonych, na przykład przyszłych uczuć i doznań chorego na raka znajomego, osób nie znanych bezpośrednio, które ktoś nam opisuje, a nawet hipotetycznych uczuć fikcyjnych postaci literackich. Odpowiednio do tych rodzajów empatii wyróżnić można wiele rodzajów troski, np. troskę bezpośrednią o znanych nam bliźnich, troskę o osoby osobiście nie znane, troskę o całe kategorie osób, którą Slotte określa mianem „humanitarnej”, troskę o ojczyznę lub inną wspólnotę, do której należymy, i inną o grupy nam obce. Ogólnie mówiąc, ile rodzajów empatii, tyle możliwych rodzajów empatycznie ugruntowanej troski.

Korelacja empatii i uczuć moralnych dobrze tłumaczy zróżnicowanie preferencji i siły troski wobec poszczególnych osób, grup czy przedmiotów. Siły troski rosną wraz z takimi czynnikami, jak; naoczne postrzeganie czyjegoś cierpienia, bliskość w czasie i przestrzeni, wspólnota życia, zainteresowania itp. To dlatego czujemy się silniej zobligowani do pomocy tonącemu na naszych oczach, a nie osobie głodującej w Indiach, ratujemy (i uważamy to za naturalne) raczej tonącą żonę niż obcego, gdy w jakiejś sytuacji uratować można tylko jedno z nich, bardziej liczymy się z interesami osób żyjących niż z interesami jeszcze

²¹ M. Slotte, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 16.

nie istniejących i trudnych do wyobrażenia sobie przyszłych pokoleń. Przy czym każdy rodzaj troski jest jakoś ważny. Wrażliwości na różne jej odmiany uczymy się za sprawą odpowiedniej socjalizacji i doświadczeń, a szczególnie ważną rolę grają tu wyobrażenia trudnych emocjonalnie sytuacji, jakie kreuje literatura, film itp., pozwalające na quasi-empatyczne współodczuwanie emocjonalnych stanów ich bohaterów. Empatycznie wspierana troska ma zapobiegać niesprawiedliwości, szowinizmowi i wielu innym przeszkodom harmonijnego współżycia i koegzystencji. Skoro, jak utrzymuje Hoffman, z wiekiem uczymy się empatyzować z grupami, kategoriami czy klasami osób cierpiących, to nie ma powodu, by ten rodzaj empatii nie stanowił wsparcia poczucia powinności określonych działań względem nich²².

Oparta na empatii podmiotowo odniesiona etyka troski pozwala wyjaśniać i rozstrzygać wiele istotnych zagadnień moralnych. Na przykład, dyskutując problem aborcji można odwołując się do empatycznego współodczuwania z płodem w różnych jego fazach rozwojowych, ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że jest ono silniejsze z późniejszymi niż z wcześniejszymi fazami jego rozwoju, *ergo*, że aborcja im późniejsza, tym przynajmniej z tego punktu widzenia gorsza. Natomiast niewątpliwie złą moralnie byłaby aborcja dokonana przez jakąś kobietę w celu zrobienia na złość cieszącemu się na przyszłego potomka partnerowi²³.

Empatycznie ugruntowana troska, obejmując osoby nam obce, grupy czy całe kategorie osób, pozwala umieścić w perspektywie troski zagadnienia, które pozostawiano często do interpretacji i rozwiązania racjonalistycznym teoriom sprawiedliwości. Empatyczne zakorzenienie troski pozwala bowiem na przededefiniowanie głównych pojęć tych teorii (w tym pojęcia sprawiedliwości), w terminach etyki troski, oraz na konstruowanie odniesionych podmiotowo i empatycznie ugruntowanych norm i *eo ipso* kryteriów ocennych. Przykładowo, za sprawiedliwe można uznać prawa wydawane przez kierujących się empatyczną troską prawodawców. Sprawiedliwe społeczeństwo to takie, którego prawa i instytucje budowane są poprzez empatycznie troszczących się, życzliwych ludziom obywateli – członków legislatury²⁴. Empatyczna troska, o której mowa, odnosi się tu zarówno do sfery publicznej, jak do prywatnej. Z jej punktu widzenia można więc

²² Tamże, s. 29.

²³ Tamże, s. 16 i n.

²⁴ Tamże, s. 95.

oceniać różne postaci i projekty dystrybucji przywilejów i obciążeń w obu z nich.

Teoria Slotę'a pozwala też inaczej niż czynią to liberałowie pojmować i z innych powodów cenić podmiotową autonomię, a w związku z tym z odmiennych powodów ganić paternalizm. Dla liberała paternalizm jest złem, gdyż ogranicza naszą wolność negatywną; dla etyka troski – gdyż uniemożliwia powstanie opartej na uwżności i responsywności relacji moralnej, a tym samym stanowi przeszkodę dla czyjejs wolności pozytywnej (*resp.* autonomii pojmowanej jako możliwości efektywnego kierowania własnym losem). Jeżeli więc możliwe byłoby zdefiniowanie w ten sposób większości pojęć charakterystycznych dla „racjonalistycznej etyki sprawiedliwości”, to dla etyków troski nie byłoby uzasadnienia dla poszukiwania z nią teoretycznego *modus vivendi* w postaci jakiejś łączącej obie perspektywy teorii.

Wielości form czy też rodzajów empatii i *eo ipso* wielości rodzajów troski narażone są przy tym na trudność związaną z możliwością ich konfliktu. Empatyczna troska o bliskich, rodaków, współobywateli, czy przysze pokolenia, stawia nas wobec konieczności życzliwego wglądu w siłę motywacyjną każdego z tych odniesień i empatycznego ich ważenia z uwzględnieniem pewnego stopienia troski o samego siebie w celu ich optymalnego zharmonizowania (będącego kolejnym wymogiem praktycznego rozumu). Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że wagę troski o samego siebie zgodnie (niemal obsesyjnie) podkreślały wszystkie prace, zaliczane do „etyki troski”, w obawie przed zarzutem powielania rzekomo szkodliwego wzorca miłości macierzyńskiej jako bezgranicznego poświęcenia się dziecku, który starano się przy okazji poddać bardziej wyważonej interpretacji²⁵. Notabene trudno nie zauważyć, efektów tej zmasowanej nagonki na patologizację samopoświęcenia w popularnych czasopismach i audycjach dla kobiet, co dnia zalecających im „szczyptę egoizmu”. Slotę wychodzi tym zabiegom na przeciw, uznając troskę o samego siebie za jedną z cnót „praktycznego

²⁵ Troskę o samego siebie zalecały różne systemy etyczne. Kant uznawał rozwój własnych talentów za obowiązek „niezupełny”, nakazujący, by wobec niemożności rozwoju wszystkich rozwijać wybrane spośród swoich talentów. Etyka ewangeliczna, niezależnie od apoteozy poświęcenia dla bliźnich, przestrzegła przed „zakopywaniem własnych talentów”. Hobbes wprowadził do filozofii pochwałę egoizmu jako narzędzia efektywnego kontraktu społecznego, a wielu liberałów uznało wolnorynkowy, egoistyczny system wymiany za wzór wszelkich relacji międzyludzkich. Jedną z ostatnich pozycji tego nurtu była popularna i u nas książeczka A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000.

rozumu” (działanie na własną szkodę uznawane jest wszak powszechnie za nieracjonalne). „Pewna doza zważania na siebie (*self-concern*) jest więc warunkiem koniecznym uznania osoby za praktycznie racjonalną, nawet gdyby nie była konieczna dla moralności”²⁶. A przecież jest. Nie oznacza to dozwolenia na skrajny egoizm. Dbałość o siebie nie oznacza wszak maksymalnej dbałości. Jest ona jednym z rodzajów troski wymagającym, jak wszystkie pozostałe, wzajemnego ograniczania się i pozostawania w układzie względnie zrównoważonym. Brak troski o siebie traktuje Slotę jako oznakę braku szacunku dla samego siebie, czyli wadę moralną. Nie ma, jak z tego widać, obawy, by etyka troski miała działać na szkodę kobiet, albo utrzymywać stare stereotypy. Okazuje się zarazem, że troska, a tym samym zdolność do nieinstrumentalnego traktowania bliźnich, jest koniecznym warunkiem dobrego życia. Nie znaczy to jednak, że w pewnych wypadkach poświęcenie się innym, nawet skrajne, nie może być jego elementem, chociaż zdaje się być wtedy elementem moralnie supererogacyjnym.

Ale skrajny egoizm, którego rzekomo dobroczynne skutki reklamują liberałowie, jest wbrew ich przekonaniu autodestrukcyjny. Oto bowiem mamy do czynienia z następującym paradoksem.

1. Skrajny egoizm oznacza dbałość wyłącznie o siebie i lekceważenie potrzeb innych ludzi.
2. Egoista pragnie dla siebie wszelkiego dobra (w wersji hedonistycznej maksymalizacji własnej przyjemności).
3. Posiadanie przyjaciół (bycie w relacjach przyjaźni) jest wielkim dobrem.
4. Relacja przyjaźni z definicji wymaga nieinstrumentalnej troski o przyjaciela (w relacji przyjaźni żadna ze stron nie może lekceważyć potrzeb drugiej i dbać wyłącznie o siebie).
5. Skrajny egoista nie może zawiązać, a tym bardziej i utrzymać żadnej przyjaźni.
6. Skrajny egoista nie może więc zapewnić sobie maksymalizacji swego dobra.

Dzieje się tak dlatego, że:

„Kaźde dobro związku liczy się jako takie tylko dlatego, że zawiera tę część cnotliwej troski, która jest odpowiednia do tego co personalne dobro wchodzące w grę obejmuje wraz z tą relacją. Np. dobro miłości lub przyjaźni zawiera intymne, bezpośrednie

²⁶ M. Slotę, *Morals from Motives*, s. 184.

troszczenie się, ponieważ jest ono częścią, właściwego dla tych relacji [przynoszącego swoistą satysfakcję – M.U.] nastawienia na dobro drugiego”²⁷.

Związki przyjaźni i miłości nie tolerują też sytuacji, gdy któraś ze stron kalkuluje, czy się jej one opłacają. Wtedy przyjaźń czy miłość przekształcają się w relacje interesu i przestają być relacjami przyjaźni i miłości, stając się związkami interesu wzajemnego lub jednostronnie pasożytniczego. Nie mówiąc o tym, że w relacji miłości trudno określić, co leży w interesie moim, a co w interesie drugiego. Sukcesy ukochanego lub przyjaciela traktowane bywają jako własne, zwłaszcza przez osoby o słabym *ego* (Tu często spotykamy syndrom sukcesu zastępczego, np. pracując by opłacić dziecku studia pracując dla jego i własnego szczęścia, a każdy sukces dziecka odczuwam jako własny.) Związki przyjaźni i miłości posiadają swoją nieredukowalną do innych relacji wartość. Konkretnej przyjaźni czy miłości nie da się też dowolnie wymienić na inną. Każda ma swoją specyficzną jakość. Przy okazji rozważania powyższego paradoksu Slotę przestrzega przed zalecaną przez niektóre feministki (*explicite* wymienia tu jako przykład. M. Nussbaum) ciągłą czujnością, mającą nas uchronić przez wykorzystywaniem przez partnerów, z którymi jesteśmy w bliskich relacjach. Taka ciągła czujność oznacza jednak brak zaufania, co jest nie do pogodzenia z samą istotą przyjaźni czy miłości. Bez poważnych powodów – podkreśla Slotę – podejrzliwość taka jest nie tylko zbędną, ale wręcz rujnąjącą te związki²⁸.

Tak więc jedynie umiarkowany egoizm może i powinien być uznawany za cnotę. Równocześnie, każdy człowiek ma moralne prawo i racjonalne powody, by w jakiś sposób dbać o samego siebie, taka dbałość jest wyrazem szacunku dla samego siebie, a dbanie o siebie wyrazem zdrowia. Jednocześnie każdy powinien dbać, by troska o samego siebie znajdowała się w rozsądnej równowadze z innymi relacjami troski, w jakie jest uwikłany czy to przez los, czy z własnego wyboru.

Zaprezentowany przez Slotę’a pogląd na temat związku wartości określonych relacji z odpowiednimi formami troski czy lepiej „troszczenia się” – Slotę konsekwentnie trzyma się tutaj formy czasownikowej – daje się zilustrować na przykładzie wielu innych relacji międzyludzkich. I tak, dobro partycypacji politycznej w danym społeczeństwie wymaga troszczenia się o to społeczeństwo. Stosunek do nieznanymi osób – opartej na bezstronności troski humanitarnej itd. Przyznanie,

²⁷ Tamże, s. 200–201.

²⁸ M. Slotę, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 78–80.

że bycie w relacjach jest wartością zbliża stanowisko Slote'a do głównej idei etyki troski i pokazuje, że podkreślane przez Noddings i Held przeciwieństwo etyki troski i etyki cnót (pierwsza skupiona na relacjach, druga na charakterach) nie jest nieprzezwyciężalne. W swojej ostatniej książce, Slote *explicit* przyznał, że ostatecznie trudno mu się zdecydować co (motywy czy relacje) uznać za ważniejsze²⁹. Nie wykluczył zarazem możliwości, że troska (*caring*) jako cnota i troskliwa (w swoim rodzaju) relacja są równie fundamentalne w tym sensie, że żadna nie czerpie z drugiej swojej wartości moralnej³⁰. Oznaczało to odejście od konsekwentnego programu opisu moralności wyłącznie poprzez opis obszaru motywacji zadeklarowanego i niezwykle konsekwentnie zaprezentowanego w *Morals from Motives*.

PODMIOTOWO ODNIESIONA RACJONALNOŚĆ I CNOTY MORALNE

Analizując problem egoizmu zaznaczyliśmy już, że jego umiarkowaną postać Slote uznał ostatecznie za cnotę, zarówno rozumu praktycznego, jak też (nie bez wahań) za cnotę moralną. Odwołując się do intuicji potocznej, określał działania na własną szkodę jako irracjonalne, a zaniedbywanie siebie łagodniej, ale też pejoratywnie jako lekkość lub niechlujstwo.

Praktycznie racjonalna osoba to ktoś, kto wykazuje substancjalne zainteresowanie swoim długodystansowym interesem (np. szczęściem) w kontekście nie obejmującym innych i która to troska nie zanika całkiem w kontekście, w którym wchodzi w grę także ich dobrobyt³¹.

Tak oto cnota umiarkowanego egoizmu urosła do rangi łącznika moralności i racjonalności. Slote sądził, że okazał istnienie racjonalnego i moralnego aspektu w motywacji troszczenia się o siebie.

Drugą cnotą praktycznego rozumu, a zrazem kryterium racjonalności, jest konsekwentne trzymanie się obranego celu. Z tego punktu widzenia osoba zachowująca się na co dzień kapryśnie jest osobą irracjonalną. Kapryśność jest tu przede wszystkim pojmowana jako stan umysłu, a dopiero w jego konsekwencji rodzaj zachowania. Takie właśnie, podmiotowe odniesienie pozwala ją określać mianem wady praktycznego rozumu.

²⁹ Tamże, s. 86.

³⁰ Tamże, s. 93.

³¹ Tamże, s. 117.

Trzecią cnotą rozumu praktycznego jest szczerowość wobec siebie. Obejmuje ona odwagę myślenia o samym sobie, w tym zmierzenia się z niekiedy bulwersującą prawdą. Jest to cnota jak się zdaje trudniejsza od pozostałych, jako że samozakłamanie bywa nieintencjonalne, co tym bardziej ukazuje podmiotowe odniesienie tej cnoty. Trudno sobie postanowić bycie szczerym wobec siebie. Kształtowanie szczerowości wymaga zazwyczaj współdziałania innych osób, patrzących na nas bardziej obiektywnymi oczami. Samozakłamanie, podobnie jak szacunek dla siebie (w tym dbałość o siebie), czy stałość w dążeniu do celów jest bowiem, podobnie jak tamte, głównie stanem naszego umysłu.

Jak widać, samo pojmowanie racjonalności różni się tu od tego, do jakiego przyzwyczajali nas liberałowie. Nie chodzi tu wyłącznie o racjonalność formalną w sensie niesprzeczności sądów, ich jednoznaczności czy uniwersalizowalności, ani wyłącznie o adekwatność środków do założonych celów. Kto chce celu, musi chcieć środków – powie liberał. Kto chce nieracjonalnych celów, lepiej żeby nie chciał środków do nich prowadzących – powiada Slotte. Charakterystycznym dla teorii liberalnych formalnym kryteriom racjonalności Slotte przeciwstawia racjonalność jako stan umysłu. Natomiast irracjonalność oznacza wtedy brak określonych stanów psychicznych, w tym określonych uczuć. Z tego punktu widzenia nieosiągalny cel jest irracjonalny, w związku z czym nie sposób mówić o racjonalności jakiegokolwiek przypisywanych mu środków.

Powyższy, skrótowy przegląd podstawowych cnót dowodzi, zdaniem Slotte'a, że relacje troski wymagają zarówno odniesień moralnych, jak i racjonalnych. W *Moral from Motives* Slotte wyraźnie zaznacza, że odrzuca racjonalizm jako podstawę moralności, ale nie odrzuca racjonalności jako charakterystyki myślenia. Wiedza o tym, w jaki sposób zaspokajać cudze potrzeby, a dodajmy także jak je rozpoznawać, nie może się kształtować bez odwołania się do rozumu. Podmiotowo odniesiona teoria racjonalnego działania (*resp.* wyboru) musi też zawsze traktować ocenę racjonalności wewnętrznych stanów i procesów jako podstawę szacowania racjonalności wyborów i działań.

Ostatecznie z tekstów Slotte'a wyłania się też pewna wizja katalogu cnót elementarnych, zarówno tych moralnych, jak i cnót praktycznej racjonalności oraz związana z nim próba określenia zbioru „dóbr podstawowych”.

Za podstawowe cnoty uznaje więc ostatecznie;

- a) troskę o osoby znane nam bezpośrednio i łączące nas z nimi relacje. Troska taka ma charakter partykularny, gdyż taka jest natura

- odpowiadających jej osobistych (*personal*) dóbr, np. miłości czy przyjaźni,
- b) troskę o osoby, o których posiadamy wiedzę uzyskaną pośrednio określającą je w kategoriach ogólnych, np. jako osoby jakoś dotknięte przez los. To troska humanitarna – odwołująca się do humanizmu uniwersalnego wspieranego życzliwością uniwersalną. Taka „troska humanitarna” – wpisana jest w dobro wspólnego człowieczeństwa,
 - c) troskę o zbiorowości, do których należymy (naród, grupa zawodowa – służącą dobru przynależności, *resp.* budującej tożsamość partycypacji,
 - d) troskę o samego siebie (*resp.* umiarkowany egoizm), będąca istotnym aspektem szacunku dla samego siebie czy też poczucia własnej wartości. Ale też aspektem szerszego stosunku do dóbr hedonicznych. Troska ta jest zarazem pierwszą z szeregu cnót opartych na racjonalności. Nieracjonalny jest więc całkowity brak egoizmu. Podobnie jak wszelkie nieumiarkowanie,
 - f) szczerość wobec siebie – skorelowana z dobrem głębokiej mądrości,
 - g) stałość w dążeniu do celu – skorelowana z dobrem sukcesu.

Wyróżnione powyżej cnoty są formami moralności lub racjonalności, wszelkie inne cnoty ich wariacjami lub implikacjami. Pierwsze trzy jako niewątpliwe cnoty moralne skorelowane są z dobrem poszczególnych związków. Dobro przyjaźni wymaga wzajemnego troszczenia się o siebie konkretnych osób, dobro partycypacji politycznej – troski o pomyślność społeczeństwa itd. Wykluczone z tego katalogu są dobra o charakterze instrumentalnym, takie jak majątek, władza itp. Nie znaczy to, że nie są to dobra ważne i cenione. Wiązanie dóbr podstawowych (*basic goods*) z odnośnymi cnotami, ułatwia Slotę'owi podmiotowe odniesienie nie tylko teorii dobrego charakteru, ale w jakimś stopniu także koniecznych warunków dobrego życia. A wszelkie takie teorie, bazujące na już podmiotowo odniesionej racjonalności i także podmiotowo odniesionej moralności, określa mianem „hiperpodmiotowo–odniesionych”³². Swojej teorii dóbr podstawowych przypisuje Slotę tę zaletę, że w przeciwieństwie np. do teorii intuicjonistycznych, układających listy dóbr podstawowych (dobrych samych w sobie) bez dalszych wyjaśnień, wskazuje na pewien istotny moment w konstytucji tych dóbr. Jego stanowisko oferuje kryterium umieszczenia na takiej liście, widząc je w korespondowaniu danego dobra z odpowiadającą mu cnotą.

³² M. Slotę, *Morals from Motives*, s. 197.

Przedstawiona propozycja zbioru podstawowych cnót i skorelowanych z nimi dóbr stanowi ukoronowanie programu opisu moralności z perspektywy empatycznej troskliwości, a zarazem ukazuje miejsce rozumu w życiu nie tylko moralnym. Samo przekonanie o możliwości połączenia sentymentalizmu moralnego z praktyczną racjonalnością w obrębie teorii dobrego charakteru stanowiło ważne odstępstwo od klasycznych teorii uczuć moralnych, szczególnie w wersji znanej z prac D. Hume'a. Natomiast położenie nacisku na znaczenie troski umożliwiło mu nawiązanie poważnego dialogu z najwybitniejszymi osiągnięciami współczesnej etyki troski.

GENDEROWY ASPEKT TROSKI

Slote nie był szczególnie zainteresowany genderowym ujęciem problematyki moralnej. Jak już wspominaliśmy znał dobrze feministyczną etykę troski, odwołując się często do jej przedstawicielek, a zwłaszcza do jej żywej ikony w postaci Carol Gilligan, której przypisywał pionierstwo tezy o zróżnicowanym genderowo ujmowaniu problemów moralnych. We wstępie do *The Ethics of Care and Empathy* pisał:

Idea, że kobiety i mężczyźni są różni jest stara jak świat, ale przekonanie, że sposób traktowania problemów moralnych przez kobiety jest na ogół różny od tego, w jaki ujmują je mężczyźni (ani lepszy, ani gorszy), był po raz pierwszy wygłoszony przez Carol Gilligan³³.

Dla każdego, choć trochę obeznanego z historią idei, a zwłaszcza z dziejami myśli filozoficznej, jest oczywiste, że przypisanie w tym względzie pierwszeństwa Gilligan świadczy o lukach erudycyjnych autora w tej materii, zresztą niezmiernie typowych dla filozofów amerykańskich. Slote najwyraźniej nie zna istotnych pod tym względem tekstów Maxa Schellera, Edyty Stein czy Fryderyka Buyndijka, nie wspominając o autorach wcześniejszych, takich jak Denis Diderot czy Jan Jakub Rousseau³⁴. Niezależnie od tego nie sposób pominąć jego uwag na temat związku płci z wrażliwością moralną, tym bardziej że jego ostateczne wnioski w tym zakresie, pomimo zadeklarowanego przezeń sceptycyzmu co do teorii uzasadniających czy choćby wyjaśniających

³³ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 1.

³⁴ Por. M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001, s. 266–280.

statystyczny obraz takich różnic, wykraczają poza charakterystyczną dla Gilligan, ostrożność. Przypomnijmy więc, że w *In a Different Voice* Gilligan przypisywała zdolność myślenia w kategoriach sprawiedliwości jako bezstronności i w kategoriach troski jako relacyjnej partycypacji obu płciom, z tym, że różnica leżeć miała w kolejności ich pierwszej reakcji. Mężczyźni, według niej, postrzegają dany przypadek najpierw z pierwszej, a dopiero potem z drugiej perspektywy, a kobiety odwrotnie³⁵. Slote wąpił w psychologiczne wyjaśnienie tej różnicy podane niegdyś przez N. Chodorow, która przypisywała ją różnicy czasu poświęcanego na pielęgnowanie niemowlęcia odpowiednio przez matkę i ojca, na którą to hipotezę Gilligan się powoływała. Jednocześnie cytował efekty badań relacjonowane przez Gilligan w jednej z jej późniejszych prac³⁶, gdzie stwierdza, że w amerykańskiej klasie średniej połowa kobiet myśli według klasycznych zasad neoliberalnej sprawiedliwości, optując za wolnym rynkiem, pełną wolnością słowa, z prawem do „mowy nienawiści” włącznie. Tak więc trudno, podsumowywał Slote, uznać myślenie liberalne za głównie męskie, a w każdym razie jest w tym gruba przesada³⁷.

Z drugiej jednak strony, nie miał wąpliwości, że etyka troski jest lepsza od neoliberalnych, a nawet liberalnych, racjonalistycznych teorii sprawiedliwości. A ponieważ rozwijana przezeń etyka troski podkreślała znaczenie empatii dla motywacji moralnej, różnice płciowe w predyspozycjach empatycznych nie mogły nie mieć dla jego teorii znaczenia.

³⁵ Gilligan utrzymywała, że nie sposób równocześnie oceniać poszczególnych przypadków z obu perspektyw, podobnie jak nie sposób widzieć równocześnie dwóch stron monety, czy królika i ptaka, albo wazy i dwóch zwróconych do siebie profilów głowy na rysunkach przedstawianych z upodobaniem przez gestaltystów (C. Gilligan, *Adolescent Development Reconsidered* [w:] *Mapping the Moral Domain*, C. Gilligan, J. W. Ward, J. S. McLean, W. B. Bardige, eds. Harvard, 1988, s. XVII). W późniejszych pracach te wzrokowe porównania zastąpiła porównaniem słuchowym. Perspektywy troski i sprawiedliwości przedstawiała teraz jako spletające się i przenikające, na podobieństwo głosów w dwugłosowej fudze; zob. C. Gilligan, A. Rogers, L. M. Brown, *Epilogue* [w:] C. Gilligan, N. P. Lyons, T. J. Hammer eds., *Making Connections; The Relational Worlds of Adolescent Girls of Emma Willard Schools*, USA 1990, s. 320 i n.). Por. także C. Gilligan, *Adolescent Development Reconsidered* [w:] *Mapping the Moral Domain*, C. Gilligan, J. W. Ward, J. S. McLean, W. B. Bardige, eds., Harvard 1988, s. I–XXXIX.

³⁶ C. Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development* [w:] E. Kittay, D. Meyers ed., *Women and Moral Theory*, 1987, s. 1–33.

³⁷ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 70.

Jeśli bowiem kobiety są bardziej empatyczne od mężczyzn, a wyznajemy etykę troski przyznającą empatii centralne miejsce, to mamy powody, by powiedzieć, że kobiety, przynajmniej obecnie, są moralnie doskonalsze od mężczyzn³⁸.

Zdaje się, że pierwotnie deklarująca równość perspektyw troski i sprawiedliwości Gilligan, ostatecznie także poszła w tym kierunku³⁹.

Slote przyznaje, że przez długi czas czuł opór wobec takiej konkluzji, ale ostatecznie stracił co do tego pewność, gdyż przy jego poglądach etycznych trudno uniknąć konkluzji o wyższości moralnej kobiet. Nawet jeśli przyjąć, że wskazane statystycznie różnice płciowe są efektem określonej socjalizacji, wychowania czy edukacji i że może ona w tym zakresie sporo poprawić w kształtowaniu nie tylko męskich charakterów, to trudno zlekceważyć dane dotyczące związku ilości testosteronu z agresją oraz małą empatycznością młodych mężczyzn. Z drugiej strony bulwersujące były dla niego dane stwierdzające, że kobiety coraz częściej myślą w tradycyjnie męskich racjonalistyczno-neoliberalnych kategoriach, a mężczyźni w kategoriach troski o wiele oporniej. W sumie nie daje to podstaw do wyrażanego przez Slote'a optymizmu czy choćby nadziei na szybki sukces upowszechnienia moralności troski.

Niezależnie od tego, teoretyczna interpretacja i oryginalne, szerokie co do zakresu zastosowań i konsekwentne jak nigdy dotąd zdefiniowanie kryteriów moralnej oceny charakterów, pokazanie związku empatii z motywacją moralną i zarysowanie oryginalnej teorii cnót i dóbr podstawowych stanowiło samo w sobie wartościowe osiągnięcie teoretyczne. Rezultaty poszukiwań teoretycznych Slote'a, zawarte w jego ostatniej książce *The Ethics of Care and Empathy*, doceniła też, nie zważając na krytyczne uwagi autora wobec niektórych jej prac, jak sądzę nie tylko kurtuazyjnie, sama C. Gilligan, wyrażając, na jej okładce następującą opinię:

Chwała Michaelowi Slote'owi za podjęcie najśmielszego dla etyki troski wyzwania i ukazania, jak umożliwia ona najlepsze ujęcie zarówno indywidualnej, jak i politycznej moralności. W tej precyzyjnie uargumentowanej i dalekowzrocznej książce opowiada się on za Kopernikańską rewolucją w filozofii moralnej, przesuując empatię i relacje [międzyludzkie – M.U.] z peryferii do centrum etycznego uniwersum. Czy-

³⁸ Tamże, s. 71.

³⁹ Co sugerować mają przedmowy C. Gilligan do *In a Different Voice* począwszy od 1993, a także artykuł C. Gilligan, G. Wiggins, *The Origins of Morality In Early Childhood Relationships* [w:] J. Kegan and S. Limb, eds., *The Emergence of Morality in Young Children*, University of Chicago Press 1987, s. 279 i in. jw.

niąc to, ukazuje bezduszość patriarchalnych idei i instytucji, które zmarginalizowały troskę i empatię na równi z kobietami. Slote wprowadza filozofię moralną w konieksje ze współczesną neurobiologią i psychologią rozwojową, ukazując związek między rozumem a uczuciami, jaźnią a związkami (międzyludzkimi) i ukazując koszty ich separacji.

CARE AND RATIONALITY AS CARDINAL VIRTUES IN MICHAEL SLOTE'S
MORAL PHILOSOPHY

Summary

The article is an attempt to present the fundamental function that care and practical reason serve in Michael Slote's moral theory. Presenting them within a single theory is a daring attempt to combine the primary intuition of this ethical theory with the subjectively relevant theory of practical rationality, particularly in comparison with the popular version of the feminist ethics of care, to which Slote considered himself intellectually indebted. This virtue ethics has a sentimental or as Slote puts it „agent based” character and is relatively rare today.

Maciej Uliński

DOMINIKA CZAKON

(Kraków)

SZTUKA JAKO ŚWIĘTO W FILOZOFII HANSA-GEORGA GADAMERA *

Gadamer niestrudzenie dowodził, w swych pracach, że podstawowym doświadczeniem, jakie towarzyszy współczesnemu człowiekowi podczas kontaktu z dziełami sztuki jest przekonanie o końcu sztuki. Stwierdzenie to nie oznacza, że sztuka, artyści oraz ich dzieła przestały istnieć, ale że przestały być zrozumiałe, a tym samym straciły istotne dla człowieka znaczenie¹. Tym, co Gadamer stara się przywrócić współczesnemu człowiekowi wraz z nowym rozumieniem sztuki, jest wiedza o integrującej mocy sztuki i wspólnocie będącej przestrzenią życia, dialogu, kultury. Jest to tak ważne, ponieważ, jak za Heglem powtarza heidelberski filozof², już w XIX wieku uległ zatraceniu pewien wspólny mit. Mit, czyli „to coś, co można opowiadać tak, że nikt nie postawi sobie nawet pytania o jego prawdziwość. Jest on prawdą łączącą wszystkich, prawdą, w której wszyscy się rozumieją”³. Gadamer

* Artykuł jest rozbudowaną wersją rozdziału pracy magisterskiej obronionej w Instytucie Filozofii UJ w r. 2010.

¹ Podstawowym założeniem hermeneutyki Gadamera jest to, że naszym odbiorem sztuki kieruje oczekiwanie sensu. Dlatego hermeneutyka może obejmować swym zasięgiem estetykę. Problem sztuki współczesnej polega na tym, że coraz częściej przemawia ona niezrozumiałym językiem. Zob. H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 122, 137.

² Por. F. Chmielowski, *Sztuka, sens, hermeneutyka. Filozofia sztuki H.-G. Gadamera*, Kraków 1993, s. 104.

³ H.-G. Gadamer, *Koniec sztuki?* [w:] H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 44. W *Aktualności piękna* filozof stwierdził, że „wielcy artyści zaczęli czuć się mniej lub bardziej wykorzeni z uprzemysławiającego się i komercjalizującego społeczeństwa [...] Już w XIX wieku każdy artysta żył ze świadomością, iż

uważał, że wiek XIX był czasem, w którym została przerwana jednolita tradycja sztuki, utożsamiana przez niego ze sztuką chrześcijańską. Sądził, że wraz z przerwaniem tej tradycji rozpadowi uległa pewna wspólnota porozumienia między ludźmi. Filozof nie godził się jednak z diagnozą końca sztuki, nie chciał też dzielić sztuki na klasyczną oraz współczesną, tzw. antysztukę⁴. Sztuka stanowi, jego zdaniem, przewyciężenie czasu oraz odpowiedź na zagadkę równoczesności tego, co przeszłe i obecne⁵.

Poszukując dla sztuki nowego uprawomocnienia, Gadamer określił ją za pomocą pojęć gry, symbolu i święta. Gra, w jego ujęciu, to zjawisko komunikacji, które zakłada współuczestnictwo. Gra sztuki silnie angażuje uczestników, zawieszając w nich potoczne odczuwanie świata. Symboliczny charakter sztuki oznacza nieskończony proces interpretacji. Sztuka staje się grą odkrywania i skrywania znaczenia⁶. Sens dzieła ujawnia się przed odbiorcą, jeśli podejmie on wysiłek i nauczy się czytać dzieło zgodnie z istniejącym językiem. Odbiorca dzięki sztuce, która przynosi poznanie, uczy się funkcjonować we wspólnej przestrzeni porozumienia. Dzieła sztuki łączą ludzi, gromadząc ich wokół siebie, wiążąc we wspólnej rozmowie⁷. Pojęcie święta zawiera i łączy

sama przez się zrozumiwała więź porozumienia między nim i ludźmi, pośród których żył i dla których tworzył przestała istnieć” [w:] H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 8. Por. także F. Chmielowski, *Sztuka, sens...*, wyd. cyt., s. 105.

⁴ Gadamer starał się akceptować i rozumieć sztukę współczesną. Jego teoria zakłada aktywną interpretację dzieł, często związaną z poznawaniem nowych form. Por. A. Przyłębski, *Symbol w Gadamerowskiej filozofii sztuki* [w:] B. Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, Poznań 1996, s. 125.

⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, wyd. cyt., s. 61–62. Doświadczenie sztuki zostało przez Gadamera uznane za wyjątkowe doświadczeniem człowieka. W jednym z wywiadów filozof stwierdził: „W sztuce dostrzegłem ukryty wzór prawdziwego filozofowania. Uważam, że miarą prawdziwej filozofii może być jej umiejętność wyrażania tego, co potrafi sztuka [...] Nauka w obecnym rozumieniu towarzyszy człowiekowi dopiero trzy wieki. Wcześniej różne doświadczenia poznawcze wyrażał człowiek w różnorodnych formach kultury, które były w ciągłych związkach ze sobą. A sztuka jest jedną z najstarszych form wyrażania ludzkich doświadczeń”. [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum na właściwym miejscu* (Z Hansem Georgiem Gadamerem rozmawia Klemens Baranowski) [w:] „Znak”, 7–8 (422–423), 1990, s. 127.

⁶ Na temat problematyki symbolu i jego relacji do rzeczywistości por. W. Stróżeński, *Symbol i rzeczywistość* [w:] W. Stróżeński, *Istnienie i sens* Kraków, 1994.

⁷ Rozmową, która nigdy się nie kończy jest, według Gadamera: „Każdy dialog z cudzą myślą, prowadzony z intencją zrozumienia drugiego człowieka [...] Jest to prawdziwa rozmowa, w trakcie której usiłujemy odnaleźć ‘nasz’ język – jako wspólny.

w sobie sensy już wymienione. Święto oznacza specjalny czas wspólnego przeżywania i kontemplację Tajemnicy. Święto wskazuje na transcendencję oraz na wspólnotę⁸.

I. CZASOWOŚĆ BYTU ESTETYCZNEGO

W *Prawdzie i metodzie* Gadamer nie opisuje sztuki za pomocą pojęć gry, symbolu i święta w sposób tak wyraźny i jednoznaczny, jak w późniejszej pracy *Aktualność piękna*. W pierwszej rozprawie przywołuje on pojęcie święta w podrozdziale zatytułowanym *Czasowość sfery estetycznej*. Wskazuje tu na szczególny sposób bytowania dzieła sztuki i stara się opisać specyfikę czasowości sfery estetycznej. Stwierdza, że byt estetyczny, jakim jest dzieło sztuki, charakteryzuje swoiście pojmowana beczasowość, która oznacza równoczesność i współczesność. Bezczasowe dzieło sztuki istnieje i należy do pewnej określonej czasowości, którą jednak przekracza⁹. W eseju *Estetyka i hermeneutyka* Gadamer stwierdza, że „właściwym bytem dzieła jest to, co dzieło potrafi i może powiedzieć i co zasadniczo wykracza poza historyczne ograniczenia. W tym sensie dzieło sztuki cechuje obecność ponadczasowa – ponadczasowa współczesność”¹⁰. Dzieła sztuki nie należy więc rozumieć w sposób historyczny, bowiem przemawia z niego prawda, której sens wykracza poza czasowe uwarunkowania. Prawda ta nie jest jednak dowolna, a dzieło domaga się trafnego zrozumienia ukrytego w nim przekazu. Jednocześnie, zgodnie z ujęciem hermeneutycznym, dopuszczalna i wskazana jest wielość ujęć (interpretacji), warunkowana przez osobę widza zatopioną we własnej określonej dziejowości. Gadamer zaznacza, że ponadczasowości dzieła nie należy ujmować w kategoriach „świętego czasu” dzieła sztuki, odróżnianego od zwykłe-

[...] W rozmowie tej usiłujemy otworzyć się na partnera, tzn. dotrzeć do tej wspólnej sprawy, w której razem się znajdujemy”. H.-G. Gadamer, *Philosophie in Selbstdarstellungen* [w:] A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 7.

⁸ Na temat związków sztuki i religii zob. m.in. A. Zeidler-Janiszewska, *O związkach sztuki i religii – kilka uwag wstępnych* [w:] *Sztuka a religia* W. Leszczyński (red.), Warszawa 1991; S. Morawski, *O trzech sposobach ujęcia relacji 'sztuka a religia'* [w:] *Sztuka a...*, wyd. cyt.; W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce* [w:] W. Stróżewski, *Wokół piękna*, Kraków 2002.

⁹ Na temat rozważanego w refleksji Gadamera dialektycznego napięcia między tradycją a innowacją zob. F. Chmielowski, *Sztuka, sens...*, wyd. cyt., s. 107, 108.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 120.

go czasu dziejowego, Takie przeciwstawienie nie wystarcza do stworzenia pełnego opisu dzieła.

Każde bowiem rozumienie czasu musi osiągać właśnie ciągłość, także gdy chodzi o czasowość dzieła sztuki. Oddzielenie właściwej czasowości dzieła sztuki jako „świętego czasu” od upadającego czasu dziejowego pozostaje w istocie tylko odzwierciedleniem ludzkiego skończonego doświadczenia sztuki. Tylko biblijna teologia czasu, wychodząca nie od stanowiska ludzkiego samorozumienia, lecz od boskiego objawienia, mogłaby mówić o „świętym czasie” i uprawomocnić teologicznie analogię między beczasowością dzieła sztuki a tym „świętym czasem”. Bez takiego teologicznego uprawomocnienia mówienie o „świętym czasie” zakrywa właściwy problem, który tkwi nie w pozaczasowości dzieła sztuki, lecz w jego czasowości¹¹.

Dzieło sztuki jest grą, której prawdziwego bytu nie można oddzielić od prezentacji. Prezentacja nie narusza jedności i tożsamości dzieła. Choć prezentacja ma charakter powtórzenia tego samego, nie oznacza sprowadzania dzieła do czegoś pierwotnego. Gadamer podkreśla, że: „Każde powtórzenie jest równie pierwotne jak samo dzieło”¹².

Heidelberski filozof objaśnia istotę tej zagadkowej struktury czasu dzieła sztuki za pomocą pojęcia święta. Doświadczenie święta bliskie jest, jego zdaniem, doświadczeniu obcowania ze sztuką¹³. Sposób bytowania dzieła sztuki szczególnie wyraźnie ukazują cykliczne i powtarzalne święta. Cykliczne święta, choć są wciąż powtarzane, zmieniają się na przestrzeni lat, zachowując jednocześnie pewną tożsamość, pozwalającą rozpoznawać je jako te same święta. Nie stanowią przy tym jedynie przypomnienia poprzednich świąt czy też jakiegoś jednorazowego wydarzenia. Istota doświadczenia święta, z perspektywy wymiaru czasowego, polega na obchodzeniu go, co jeśli ma być prawdziwe, oznacza czynność jak najbardziej realną i współczesną. Filozof wyjaśnia, że trudno uchwycić czasowy charakter obchodzenia święta od strony zwykłego czasowego następstwa zdarzeń, gdyż tak ujmowane święto ukazuje swój wymiar historyczny. Dla istoty święta natomiast relacje historyczne są drugorzędne. Gadamer zwraca uwagę, że święto zgodnie ze swoją pierwotną istotą jest stale czymś innym i wnioskuje stąd, że „Byt, który istnieje tylko o tyle, o ile jest stale czymś innym, jest czasowy w bardziej radykalnym sensie niż wszyst-

¹¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 183–184.

¹² Tamże, s. 185.

¹³ Interesujące spostrzeżenia na temat związku religii i sztuki, w kontekście czasu, jako czynnika wyróżniającego obie dziedziny zob. W. Juszcak, *Czy istnieje mistyczna sztuka* [w:] *Sacrum i sztuka*, N. Cieślińska (red.), Kraków 1989.

ko, co należy do historii. Jego byt polega wyłącznie na stawaniu się i powracaniu”¹⁴.

Gadamer stwierdza w *Prawdzie i metodzie*, że święto obchodzi się dlatego, że istnieje, a byt widza określany jest przez uczestnictwo w nim. Nie odwrotnie. Uczestnictwo nie oznacza prostej obecności obok czegoś także obecnego, ale oznacza rzeczywisty udział. „Ktoś, kto w czymś uczestniczył, wie w pełni, jak naprawdę było”¹⁵. Udział rozumiany jako subiektywne zaangażowanie stanowi pochodny sens pojęcia. Opisując znaczenie uczestnictwa, Gadamer przywołuje greckie słowa *theoria* oraz *theoros*. *Theoros* określał uczestnika uroczystego poselstwa, którego zadanie sprowadzało się do obecności oraz bycia widzem, we właściwym sensie tego słowa¹⁶. Heidelberski filozof wyjaśnia, że: „W podobny sposób jeszcze grecka metafizyka ujmuje istotę *theoria* i *nous* jako czyste bycie u prawdziwego bytu”¹⁷. Gadamer przypomina starożytne znaczenie pojęcia *theoria*, rozumianej jako czysty ogląd i kontemplacja prowadzona w zapomnieniu o sprawach codziennego życia i własnych celach¹⁸. Filozof podkreśla, że *theoria* nie polega na zachowaniu subiektywności, lecz na otwarciu się na działanie tego, co oglądane. *Theoria*, oznaczająca rzeczywiste uczestnictwo, to doznawanie (*pathos*) i zachwyt widokiem¹⁹. Analizy te ukazują religijne tło greckiego pojęcia rozumu, o czym wspomina Gadamer.

Filozof opisuje uczestnictwo, będące właściwym bytem widza dzieła sztuki, jako bycie-na-zewnątrz-siebie²⁰. Ów stan charakteryzuje jako pozytywną możliwość w pełni bycia u czegoś, stan, który ma naturę samozapomnienia. „Samozapomnienie nie jest tu jednak w żadnym razie stanem prywatnym, gdyż rodzi je zwrot ku rzeczy, którego

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 186.

¹⁵ Tamże, s. 186–187.

¹⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda* [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 186.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 187.

¹⁸ Na temat doświadczenie rozumiane jako poznawcze otwarcie wobec świata por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I. Krońska (oprac.), Warszawa 1982, s. 474–475. Por. także L. Sosnowski, *Sztuka jako świętowanie* [w:] „Estetyka i Krytyka” 5 (2/2008), s. 94.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 187.

²⁰ Tamże, s. 188 oraz rozważania na temat dobrego i złego szaleństwa, w kontekście estetyki bycia-na-zewnątrz-siebie, w: Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999. Zob. także A. Bronk, *Doświadczenie hermeneutyczne i estetyczne w filozoficznej hermeneutyce H.-G. Gadamera* [w:] *Estetyka a hermeneutyka*, F. Chmielowski (red.), Kraków 1993.

dokonuje sam widz²¹. Szczególna moc sztuki sprawia, że widz całkowicie oddaje się grze, której przedmiot ma dla niego istotne znaczenie²². Inaczej niż w przypadku zwykłej ciekawości, która skierowana jest na nieistotny dla widza przedmiot. „To natomiast, co się prezentuje widzowi jako gra sztuki, nie wyczerpuje się w samym tylko chwilowym zachwycie, lecz zawiera roszczenie do trwania i trwałość roszczenia²³. Roszczenie, jak wyjaśnia Gadamer, jest czymś trwałym, czego występowaniu odpowiada konkretyzacja w postaci żądania. Pojęcie roszczenia umożliwia, według Gadamera, teologiczną eksplikację sensu pojęcia równoczesności, w rozumieniu nadanym mu przez Sørensa Kierkegaarda²⁴. Byt dzieła sztuki cechuje, według Gadamera, równoczesność stanowiąca istotę uczestnictwa. Równoczesność „oznacza tu, że coś jedyne, co się nam prezentuje, niezależnie od tego, jak odległe byłoby tego czegoś źródło, w swej prezentacji osiąga pełną obecność²⁵. Tak pojmowana równoczesność, opisująca sposób bytowania dzieła sztuki, stanowi wyzwanie dla świadomości. Jak pisze filozof, chodzi o to, by świadomość stawiała się „równoczesna” przy całkowitym uobecnieniu i zniesieniu wszelkiego pośrednictwa. Gadamer posługując się pojęciem równoczesności przywołuje postać Kierkegaarda i wyjaśnia, że równoczesność w rozważaniach duńskiego filozofa nie oznaczała współczesności, ale zadanie dla świadomości człowieka wierzącego, który chce uchwycić prawdy wiary. To, co nie jest obecne, musi on bowiem powiązać w sposób, który pozwoli mu tego doświadczyć jako coś współczesnego, a dzięki temu potraktować z należytą powagą. Taka równoczesność ma miejsce w akcie religijnym, gdzie sens uczestnictwa polega na rzeczywistym udziale w procesie zbawienia. Wobec tak pojmowanego aktu, dokonującego się podczas kontaktu ze sztuką, tracą na znaczeniu wszelkie analityczne sądy o sztuce i este-

²¹ H.- G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 189.

²² O sztuce pisał Gadamer, że „Pośród wszystkiego, z czym stykamy się w przyrodzie i w historii, sztuka jest przeciw tym, co przemawia do nas najbardziej bezpośrednio i w zagadkowy, przejmujący sposób wydaje się znane i bliskie”; zob. w: H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka* [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, wyd. cyt., s. 119. Stwierdza także „Dzieło sztuki coś komuś mówi i to nie tylko tak jak historyczny dokument mówi coś historykowi – dzieło sztuki mówi coś każdemu, jakby zwracało się właśnie do niego, jako coś obecnego i współczesnego [...] tu bowiem mamy coś więcej niż oczekiwanie sensu; coś, co chciałbym nazwać porażeniem przez sens tego, co powiedziane”, tamże, s. 124–125.

²³ H.- G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 189.

²⁴ Tamże, s. 190.

²⁵ Tamże, s. 190.

tyczne odróżnienia. Nie bez powodu przywołał Gadamer ten religijny kontekst, bowiem sztukę pojmuje on w sposób zbliżony do ujęcia religijnego²⁶. Filozof uważa, że także w doświadczeniu sztuki pośrednictwo musi być traktowane jako całkowite, co oznacza, że byt dzieła sztuki góruje ponad wszelkim potocznym, historycznie uwarunkowanym kontekstem. Heidelberski filozof stwierdza, że:

To, co się przed widzem rozgrywa, jest dla każdego tak odległe od kroczącego naprzód świata i tak zamknięte w kręgu własnego sensu, że nikt nie ma motywacji do wychodzenia ku innej przyszłości i rzeczywistości. Odbiorca zostaje oddany w absolutną dal, która praktycznie nie pozwala mu na jakikolwiek celowy udział²⁷.

Dystans, jaki pojawia się pomiędzy widzem a rzeczywistością nazywa Gadamer dystansem estetycznym. Oznacza on odległość od przedmiotu, która umożliwi właściwy udział w tym, co się prezentuje. Filozof wyjaśnia, że chociaż widz oddaje się ekstacyzmu samozapomnieniu zachowuje poczucie ciągłości ponieważ

Tym, co mu się prezentuje i przez co poznaje on siebie, jest prawda jego własnego świata, religijnego i moralnego świata, w którym żyje. Tak jak paruzja, absolutna współczesność, oznaczała sposób istnienia bytu estetycznego – a dzieło sztuki jest nim przecież wszędzie tam, gdzie staje się taką współczesnością – tak i absolutne okamgnienie, które widz przeżywa, jest samozapomnieniem, a zarazem pośrednictwem z samym sobą. To, co go odrywa od wszystkiego, zarazem oddaje mu na powrót całość jego bytu²⁸.

Mowa więc o takim sensie sztuki, który wzbogaca samopoznanie człowieka. Także dlatego sztuka może być nazywana świętem. Jest bowiem wydarzeniem należącym do współczesności i zatopionym w rzeczywistości, a jednocześnie istniejącym ze względu na transcendentne prawdy, ku którym człowiek kieruje swoje myśli i działania.

II. SZTUKA A ŚWIĘTOWANIE

W *Aktualności piękna* wyjaśnianie istoty sztuki za pomocą pojęcia święta ujawnia dodatkowe znaczenia zjawiska. Analizy Gadamera

²⁶ Gadamer, przeciwnie niż Hegel, „przyjmuje, że to sztuka wyłoniła się z przejawów i sposobów ekspresji religijnego kultu, a nie odwrotnie [...] Stanowisko Gadamera w tej sprawie na ogół pokrywa się z poglądami innych współczesnych filozofów oraz teoretyków zajmujących się genezą zjawisk kulturowych”. Zob. F. Chmielowski, *Sztuka, sens...*, s. 104.

²⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 191.

²⁸ Tamże, s. 192.

przebiegają tu inaczej niż w jego wcześniejszej pracy – *Prawdzie i metodzie*. Na początku rozdziału Gadamer pisze, że „święto jest wspólnotą i przedstawieniem samej wspólnoty w jej pełnej formie”²⁹. Z doświadczeniem święta wiąże się bowiem, jego zdaniem, to że jest wydarzeniem dla wszystkich, które nie pozwala na izolowanie jednego człowieka od drugiego. Święto łączy ludzi, w przeciwieństwie do pracy, która ich separuje. Podczas świętowania nikt nie jest odosobniony. Filozof stwierdza, że „świętowanie jest sztuką”³⁰, która w dawniejszych czasach stała na wyższym, niż obecnie, poziomie. Sztuka świętowania polega, według Gadamera, „na jakiejś nie dającej się w prosty sposób określić wspólnocie, na zbieraniu się wokół czegoś, o czym nikt nie może powiedzieć, z uwagi na co się właściwie przy tym skupiamy i zbieramy”³¹. Te uwagi wyraźnie wskazują na podobieństwo doświadczenia święta i doświadczenia sztuki. Gadamer zauważa, że świętowanie charakteryzuje się określonymi sposobami prezentacji, mając na myśli określone i utrwalone w tradycji zwyczaje związane z obchodami świątecznymi. Zwyczajowe formy określają przebieg święta i związanych z nim uroczystości, wpływają na kształt wygłaszanych przy tej okazji przemówień. Filozof zauważa, że do uroczystości świątecznej, bardziej niż forma uroczystej mowy, należy uroczyste milczenie³². Świętowanie jest mimo to czynnością, która polega na zbieraniu się w oczekiwaniu na coś. Filozof pisze, że tym, co kieruje uczestnikami świętowania, jest intuicja, która nie pozwala im się rozproszyć.

Czasowa struktura święta odpowiada czasowej strukturze dzieła sztuki i wskazuje na odświętność sztuki. Starając się określić czasową strukturę święta, Gadamer zwraca się ku językowi³³. Analizując użycie i znaczenia słów spostrzega, że „o święcie mówimy, iż się je obchodzi”³⁴. Słowo „obchodzenie” tłumaczymy zwykle jako chodzenie dookoła czegoś. Nie oznacza ono czynności, która polega na przejściu od punktu A do punktu B. „Obchodzenie” nie wskazuje na ruch związany

²⁹ H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 53.

³⁰ Tamże, s. 53.

³¹ Tamże, s. 54.

³² Por. Tamże, s. 54.

³³ Taki sposób postępowania – traktujący historię pojęć jako filozofię – jest typowy dla Gadamera. Heidelberski filozof uważa, że słowa, którymi co dzień, nieraz automatycznie, się posługujemy, często „kryją w sobie pełnię historycznej informacji”. Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 35, dlatego warto uważnie przyglądać się ich genezie i przemianom znaczenia, jakim podlegały.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 55.

z określonym celem, ale ujawnia się jako czynność ciągła, trwająca³⁵. Heidelberski filozof stwierdza, że:

Kiedy obchodzimy święto, jest ono nieprzerwanie i przez cały czas tu oto [...] Specyficzną cechą czasu święta jest to, że [...] nie rozpada się na szereg separowanych momentów [...] temporalna struktura obchodzenia święta z pewnością nie jest strukturą rozporządzania czasem³⁶.

Powyższe uwagi Gadamera, zestawione ze spostrzeżeniami Arystotelesa na temat natury kontemplacji, ujawniają podobieństwa w podejściu obu filozofów do zagadnienia sztuki³⁷. Arystoteles pisze o teoretycznej kontemplacji, że jest drogą umożliwiającą człowiekowi upodobnianie się do Boga, że związana jest z zażywaniem wczasów i nieprzerwanym trwaniem oraz że jest właściwym zajęciem dla filozofa, uczonego i artysty³⁸. Starożytny filozof włączył sztukę do grona doświadczeń, które mogą zapewnić człowiekowi szczęście, przynosząc mu poznanie i zbliżając do Boga. Arystoteles, opisując kontemplację za pomocą pojęcia wczasów, określił ją z punktu widzenia wymiaru czasowego jako czynność zwróconą ku sobie samej, która przeżywana jest jako ciągłość, obecność i trwanie. Wskazywał na wyjątkowość tego doświadczenia, jego odmienność od codziennie wykonywanych czynności. Czas, w doświadczeniu kontemplacji, odbierany jest jako różny od czasu odpowiadającego potocznemu życiu, jest wyróżniony, ponieważ „zwalniając” swój bieg przenosi człowieka w nowe wymiary rzeczywistości³⁹.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. L. Sosnowski, *Sztuka jako...*, wyd. cyt., s. 93–95.

³⁸ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, tłum. i oprac. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996, s. 291.

³⁹ Interesujące są uwagi Gadamera dotyczące zagadnienia boga w myśli Arystotelesa. Analizując ideę nieruchomego poruszyciela, czyli w najwyższym stopniu Tu-Istniejącego boga, Gadamer zwraca uwagę na jego szczególnie sposób bytowania i określa go jako: samoobecność, wszechobecność, czystą obecność. Taka charakterystyka arystotelesowskiego boga prowadzi Gadamera do zastanowienia się nad specyfiką owego boskiego „Tu-oto”. Filozof formułuje następujące wnioski: bóg arystotelesowskiej teologii, który jest myślą myśli i wieczną obecnością istnieje w nieprzerwanej ciągłości. Charakteryzuje go bycie-w-spożyciu, obce jest mu stawanie się. W przeciwieństwie do tego, człowieka opisujemy jako byt-w-ruchu, którego udziałem są doświadczenia snu i nagłych przebudzeń. Momentałość i chwilowość charakteryzuje sposób postrzegania i istnienia człowieka oraz wyraża jego skończoność. Boskość opisywana w filozofii Arystotelesa poprzez wieczne trwanie i niezmaconą ciągłość w szczególności więc

W rozprawie *Aktualność piękna* Gadamer wyróżnia dwa podstawowe sposoby doświadczania czasu. Pisze, że „Normalnym praktycznym doświadczeniem czasu jest ‘czas potrzebny do czegoś’, tzn. czas, którym człowiek dysponuje, który sobie dzieli, który ma albo którego nie ma, albo też sądzi, że go nie ma”⁴⁰. Jest to, według heidelberskiego filozofa, pusty czas, który, jeśli go posiadamy, możemy dowolnie wypełniać. Kiedy kończą się nam pomysły, jak czas spożytkować nudzimy się, co, jak pisze Gadamer, jest skrajnym przykładem doświadczania pustki czasu. Pusty czas bywa odczuwany jako męcząca obecność. Oprócz pustki nudy istnieje pustka krzątania związana z ciągłym brakiem czasu i masą rzeczy do zrobienia. W obu przywołanych przypadkach czas traktowany jest jak narzędzie, jak element pośredni, który należy przekroczyć, w drodze do celu. Ten praktyczny czas się spędza, dzieli na fragmenty, ale ponieważ ten czas ma pustą strukturę – „Czas nie jest tutaj doświadczany jako czas”⁴¹.

Istnieje jednak, odmienne od opisanego, doświadczenie czasu, które Gadamer nazywa „czasem spełnionym albo własnym czasem”⁴². Filozof uważa, że jest to doświadczenie głęboko pokrewne zarówno doświadczeniu święta, jak doświadczeniu sztuki. Filozof odwołuje się do potocznych doświadczeń związanych z przeżywaniem święta. Gadamer podkreśla, że kiedy nadchodzi czas święta, to „ten moment czy ta chwila są wypełnione świętem”⁴³. Czas święta jest czasem uroczystym, jest tym, co można nazywać własnym czasem. Podstawowe formy własnego czasu znamy, zdaniem filozofa, z osobistego doświadczenia. Takimi formami są dzieciństwo, młodość, starość. Nie określa się ich zgodnie z czasem zegarowym. Są to całości należące do poszczególnych ludzi.

Tutaj się czasu nie liczy i nie klei się jego całości z powolnego ciągu pustych momentów. Ciągłość równomiernego upływu czasu, który obserwujemy za pomocą ze-

sposób kształtuje i wpływa na życie człowieka. Perspektywa wyróżniona przez Gadamera pozwala, jak sądzę, lepiej pojąć, czym dla człowieka może być kontemplacja i dlaczego, według Arystotelesa, właśnie poprzez nią realizuje się ludzka potrzeba dążenia do szczęścia. Por. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda* [w:] A. Przyłębski, wyd. cyt., s. 183 oraz G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 1993, s. 381–382.

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 56.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże. Na temat czasu muzyki jako czasu wypełnionego pięknem zob. W. Stróżewski, *Czas piękna* [w:] *Wokół piękna*, Kraków 2002, s. 269–288.

⁴³ Tamże.

gara i obliczamy, nie mówi nam nic o młodości i starości. [...] To czas tego, na kogo patrzemy⁴⁴.

O święcie pisze Gadamer, że „przez własną święteczność dyktuje ono czas, zatrzymując go tym samym, i skłania do zatrzymania się – oto czym jest świętowanie”⁴⁵. Święto jest dla heidelberskiego filozofa czymś, co sytuuje się poza nurtem codziennych zdarzeń. Święto charakteryzuje się szczególną mocą tworzenia własnej przestrzeni i czasu⁴⁶. Gadamer zauważa, że przejście od świętecznego, spełnionego doświadczenia czasu do doświadczenia dzieła sztuki jest proste.

III. SZTUKA JAKO DOŚWIADCZENIE JEDNOŚCI

Zjawisko sztuki opisywane jest często w kategoriach organicznej struktury, a dzieła sztuki odbierane są jako całości, których każdy element jest koniecznością składającą się na jedność dzieła. Filozof wyjaśnia, że „nic tu nie robi wrażenia czegoś dosztukowanego, nic stąd nie wypada jak martwy szczątek, niesiony nurtem zdarzeń. Wszystko jest raczej nastawione na coś w rodzaju środka”⁴⁷. Odpowiada to pojęciu żywego organizmu jako czegoś, co ma źródło i cel w sobie samym, co

⁴⁴ Tamże, s. 56–57.

⁴⁵ Tamże, s. 57.

⁴⁶ Własną przestrzeń wyznacza także, zdaniem heidelberskiego filozofa, gra, która wraz z pojęciami święta i symbolu określa zjawisko sztuki w filozofii Gadamera. Granice owej gry określane są, przede wszystkim, niejako od wewnątrz, na mocy samych jej reguł, a nie przez warunki zewnętrzne, na które gra natrafia. Gadamer zauważa także, że „Wyodrębnienie pola gry – na podobieństwo wyodrębnienia świętego terenu, jak słusznie podkreśla Huizinga – przeciwstawia światu celów świat gry jako świat zamknięty, bez etapów przejściowych i pośrednich”. W ten sposób przestrzeń gry staje się dla podmiotu grającego (o ile jest on w grę odpowiednio zaangażowany) przestrzenią swobody i wytchnienia od surowości codziennego dnia. Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 165–166. Z zagadnieniem przestrzeni gry związane jest także pojęcie ducha gry, które w podstawowym wymiarze można rozumieć jako szczególnie nastroj gry i jej odrębny charakter. Każdy rodzaj gry tworzy własną przestrzeń nastroju. Wystarczy pomyśleć o koncercie fortepianowym, jako takiej grze, aby stało się to w pełni zrozumiałe.

⁴⁷ Tamże, s. 57. Gadamer często podkreśla, że sztuka stanowi wyraz jedności. Stwierdza: „Właśnie w tym ujawnia się zagęszczenie napięcia tego, co nazywamy pięknem, że dopuszcza wprawdzie pewien zakres możliwych zmian, dodawania, pomijania, zastępowania, ale tylko w zależności od pewnej rdzennej struktury, której nie wolno naruszyć, jeśli wytwór ma zachować swoją żywotną jedność”. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 58.

służy własnemu samozachowaniu i żywotności⁴⁸. Gadamer stwierdza więc, że dzieło sztuki, jak żywy organizm, jest ustrukturowaną w sobie jednością, co oznacza, że ma także swój czas. Dzieło sztuki posiada własną strukturę czasową, którą potrafi narzucić odbiorcom. W *Aktualności piękna* czytamy:

Każde dzieło sztuki ma zatem coś takiego jak własny czas, który – by tak rzec – nam narzuca. Dotyczy to nie tylko sztuk przemijających, ulotnych, jak muzyka, taniec i mowa. Przypatrując się sztukom utrwalonym w materii, uprzytomnimy sobie, że przecież także obrazy budujemy i czytamy oraz, że architekturę „poznajemy chodząc i wędrując”. To też są pasażerzy czasu. Jeden obraz nie staje się równie (szybko lub powoli) dostępny jak drugi. A cóż dopiero mówić o architekturze. Trzeba tam podejść i wejść. Trzeba stamtąd wyjść i budowlę obejść dookoła, trzeba stopniowo „wychodzić” i w ten sposób osiągnąć to, co ów twór architektury obiecuje naszemu własnemu odczuwaniu życia i jego spotęgowaniu⁴⁹.

Filozof określa dzieła sztuki w kategoriach tożsamości, jedności, samodzielnego bytu. Odważnie mówi o własnym czasie dzieła, własnym tonie tekstu poetyckiego, i o tym czymś, co jest uchwytnie „wewnętrzny uchem”, i jest zupełnie inne „niż, to realnie dzieje się w zasięgu naszych zmysłów”⁵⁰, a co wiąże się z rzeczywistym doświadczeniem artystycznym samego dzieła. Dodatkowa jakość nadbudowująca się nad dziełem sztuki może zostać uchwycona tylko przez tzw. wewnętrzne ucho odbiorcy, a więc nie za pomocą naukowych, analitycznych metod. Zadziałać tu musi raczej ów zmysł smaku – *sensus communis*, o którym Gadamer pisał, że „jest zarazem zmysłem, który ustanawia wspólnotę”⁵¹. Nie oznacza on jednak prostego, biernego odbioru.

⁴⁸ Por. tamże, s. 57.

⁴⁹ Tamże, s. 60–61.

⁵⁰ Tamże, s. 59.

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 50. Do rozważań dotyczących pojęcia *sensus communis* doprowadził Gadamera, w *Prawdzie i metodzie*, namysł nad pojęciem kształcenia. W części dotyczącej idei *sensus communis* heidelberski filozof przeanalizował rozprawę J. B. Vica. Dostrzegł, że Vico w swych rozważaniach sięgał po starożymskie pojęcie *sensus communis*, nawiązujące do nauki Arystotelesa o *fronesis*, o sposobie bycia wiedzy moralnej. Gadamer uznawał stanowisko Vica za niezwykle istotne, a zadanie społecznego człowieka wyraził stwierdzeniem, że „musimy z wysiłkiem torować sobie drogę powrotu w tę tradycję [w której] wiadomo było od dawna, że możliwości racjonalnego dowodu i nauczania nie wyczerpują w pełni sfery poznania”. Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 54. Szerokie, odmienne od oświeceniowego, rozumienie *sensus communis* występujące u Vica, ale także u Shaftesbury’ego, czy Bergsona oznacza pewien szczególny zmysł społeczny, którym człowiek posługuje się, wydając osąd moralny bądź estetyczny. Co ważne „umiejętności wydawania takich

Gadamer wielokrotnie podkreśla, że, aby dzieło sztuki właściwie zrozumieć, trzeba podjąć aktywny wysiłek, „najpierw się trzeba nauczyć każde dzieło sylabizować, a potem czytać, i dopiero wtedy zaczyna ono mówić”⁵². Rzeczywiste zrozumienie dzieła nie jest jednak możliwe w odosobnieniu. Aby wyłonił się prawdziwy, spójnie ukonstytuowany sens dzieła, konieczne jest funkcjonowanie w ramach komunikatywnej wspólnoty. Tylko w takim przypadku spotkanie z językiem sztuki może być zupełne i zawierać istotne znaczenia. W *Aktualności piękna* Gadamer stwierdza, że: „Twór idealny powstaje tylko dlatego, że bierzemy aktywny udział w transcendowaniu momentów kontyngentnych”⁵³. Filozof podkreśla ważność kooperacji uczestników gry. Wyjaśnia, że idealność tekstu poetyckiego może zostać osiągnięta i uwolniona od przypadkowości tylko dlatego, że wspólnie uczestniczymy w grze sztuki, dokonując pracy refleksji na drodze do osiągnięcia satysfakcji estetycznej⁵⁴. Ponadsubiektywny sens dzieła może wyłonić się tylko w miejscu przecięcia wielu różnych horyzontów. Powyższe rozważania Gadamer podsumowuje słowami

W doświadczeniu sztuki chodzi o to, że dzięki dziełu uczymy się pewnego specyficznego sposobu przebywania. Jest to przebywanie tym się odznaczające, że się nie dłuży. Im bardziej tak przebywając zdajemy się na nie, tym wymowniej, tym wielostronniej, tym pełniej się nam ono jawi. Istotą doświadczenia czasu jest to, że uczymy się przebywania. Jest to zapewne stosowna dla nas, skończona odpowiedniość tego, co zwie się wiecznością⁵⁵.

Człowiek, zdaniem Gadamera, za pomocą sztuki przewyżcza czas. Za właściwe człowiekowi uznaje Gadamer dążenie do zachowa-

sądów nie można się nauczyć; można ją nabyć tylko przez praktykowanie. Sąd smaku był bowiem czymś więcej niż zastosowaniem reguł ogólnych”. Zob. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 121. Na temat pojęcia *fronesis* w refleksji Gadamera zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 51, 427–429.

⁵² H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 64. Esej: *Czy poeci umilkną?* Gadamer podsumowuje słowami „uważam milknięcie poetów za mylący pozór. Poeci z konieczności stali się cisi. Dyskretne wiadomości podawane są cicho, aby nie usłyszał ich ktoś niepowołany, i cicha stała się też mowa poety. Poeta przekazuje coś temu, kto umie tego słuchać i gotów jest wysłuchać [...] Kto pozwoli, by dotarło do niego słowo poezji, dokonuje tym samym weryfikacji, a łatwo pojąć, że w epoce elektrycznej wzmocnionego głosu tylko najcichsze słowo odtwarza jeszcze wspólnotę Ja i Ty, i w ten sposób przywołuje człowieczeństwo”. H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?* tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 41.

⁵³ H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 59.

⁵⁴ Por. tamże, s. 63, 66.

⁵⁵ Tamże, s. 61.

nia i utrwalenia tego, co przemija. A umożliwi mu to sztuka, będąc grą. Sztuka niejako używa człowiekowi trwania choć jednocześnie wzmacnia w nim doświadczenie skończoności życia ludzkiego. Jest jednak coś, co „w tej grze form, przybieraniu kształtu i ‘utrwalaniu’ w postaci jakiegoś wytworu staje się dla nas znaczące”⁵⁶, ponieważ: „W rozpoznaniu wzrok wydobywa to, co trwałe, spośród tego, co niestałe”⁵⁷.

Święto jest dla Gadamera, przede wszystkim „czymś, co wszystkich jednoczy”⁵⁸. Cechą charakterystyczną święta jest też to, że ukazuje swoje prawdziwe znaczenie tym, którzy w nim uczestniczą i obecni są w świętowaniu w sposób szczególny, tzn. z pełną świadomością. Doświadczenie święta nie jest jednak zastrzeżone dla określonej grupy. „kto sądzi, że nasza sztuka jest wyłącznie sztuką warstwy wyższej, myli się bardzo”⁵⁹. Tak jak starożytne pojęcie piękna wyrażane terminem *kalon* oznaczało to, co publicznie za takie uznano i zwyczajowo usankcjonowano, tak święto chce być doświadczeniem wszechogarniającym i prawdziwie wspólnotowym. Heidelberski filozof uważa, że jeżeli sztuka ma być łączona z pojęciem święta musi wykraczać swym powołaniem i zawieraniem znaczeniem poza formy artystycznego kształcenia, dekorację, architektoniczną organizację ujmowane wyłącznie jako elementy pewnego porządku życia. Sztuka, jeśli chce stawać się dla odbiorców świętem musi też, jak pisze Gadamer, „zachować niezależność od komercyjnych struktur naszego życia społecznego”⁶⁰. Ta niezależność sztuki jest konieczna, aby mogła właściwie wypełniać swoje zadania: przekazywania prawdy i budowania komunikacji. Dlatego też powie Gadamer o sztuce, że: „Tego rodzaju zjawisko sięga swym zakresem od najwyższych wymogów kultury artystycznej, muzycznej i historycznej po najprostsze potrzeby i wrażliwość serca ludzkiego”⁶¹.

Gadamer podkreśla, że sztuka umożliwia, inicjuje i podtrzymuje komunikację. W prawdziwym doświadczeniu sztuki coś się wydarza i wywiera na odbiorców wpływ. Heidelberski filozof pisze o estetycznej nieodróżnialności powstającej z nierozdzielności formy i treści dzieła, „dzięki której sztuka jako to, co nam coś mówi i co nas wypo-

⁵⁶ Tamże, s. 63. Por. F. Chmielowski, *Sztuka, sens...*, wyd. cyt., s. 107.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 63.

⁵⁸ Tamże, s. 66.

⁵⁹ Tamże, s. 69.

⁶⁰ Tamże, s. 67.

⁶¹ Tamże, s. 68.

wiada, wychodzi nam na spotkanie”⁶². Człowiek może, niczym w zwierciadle, przeglądać się w sztuce i za jej pomocą oglądać świat, zadomowić się w nim⁶³. Gadamer wskazuje dwa pojęcia, które „noszą piętno owego doświadczenia”⁶⁴ i jako skrajności przybliżają jego naturę. Kicz i „estetyczne cmokierstwo” to dwie przeciwstawne formy satysfakcji związanej z odczuwaniem swojskości rzeczy w doświadczeniu dzieła sztuki. Obie te formy niszczą jednak sztukę. Obcując z kiczem spotykamy coś znanego i cieszymy się tym. Takie doświadczenie nic nie wnosi do naszego poznania, a jedynie potwierdza to, co już wiemy⁶⁵. Mianem estetycznego cmokierstwa określa Gadamer snobizm estetyczny polegający na tym, że zamiast wsłuchiwać się we właściwy sens dzieła przypatrujemy się jego poszczególnym warstwom⁶⁶. Tymczasem w doskonałym doświadczeniu dzieła sztuki odbiorca obcuje z samym dziełem, przypatruje się jego kompozycji i wewnętrznej koherencji „aż po nie zamierzoną oczywistość”⁶⁷. Odwrotnie też niż w doświadczeniu kiczu, kontakt ze sztuką oznacza dla odbiorcy pewien wysiłek i stanowi dynamiczny proces „konstruowania utworu w procesie uczenia się słownictwa, form i treści, by w ten sposób rzeczywiście spełniła się komunikacja”⁶⁸. Heidelberski filozof stwierdza, że właściwe zadanie wyłaniające się przed człowiekiem podczas kontaktu ze sztuką „polega [...] na tym, aby przyjąć i zatrzymać to, co dociera do nas poprzez siłę oddziaływania formy i znakomitości kształtu, cechujące prawdziwą sztukę”⁶⁹. Należy podkreślić, że dzieło sztuki jest dla Gadamera trwa-

⁶² Tamże, s. 69.

⁶³ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, wyd. cyt., s. 564–576; J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 7.

⁶⁴ Tamże, s. 69.

⁶⁵ W *Aktualności piękna* Gadamer wyjaśnia, że spotkanie z kiczem, nie zmienia człowieka „ale go gnuśnie potwierdza [...] wszelki kicz zawiera w sobie owe dobre chęci, owo przyjazne i usłużne staranie, ale to właśnie niszczy sztukę”. Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 70.

⁶⁶ W doświadczeniu estetycznego cmokierstwa heidelberski filozof dostrzega skrajność doświadczenia sztuki polegającą na „całkowitym ignorowaniu właściwego apelu, który dzieło sztuki kieruje ku nam, na korzyść drugorzędnej warstwy snobizmu estetycznego”. Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 70. Zagadnienia kiczu i estetycznego cmokierstwa związane są, między innymi, z problemem pośredniczącej roli aktora, w przypadku sztuk widowiskowych. Pojęciami tymi filozof posługuje się jednak w sposób dość swobodny i nie precyzuje ich znaczeń.

⁶⁷ Tamże, s. 70.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

łym i niezmiennym wytworem. Jest tym, co „w ociągającej się chwili [...] można zatrzymać”⁷⁰.

Określając sztukę za pomocą pojęcia święta, Gadamer podkreśla jej wyjątkowe możliwości integracyjne⁷¹. Chmielowski opisuje tę cechę sztuki za pomocą trafnych zestawień. Czytamy, że:

W sztuce zawiera się, jego zdaniem [Gadamera – D.Cz.], zdolność godzenia antagonistycznych momentów ludzkiego istnienia: tego, co dawne – i co współczesne, co indywidualne – i co ogólne, tego co związane z prawem (lub przyjętym zwyczajem) – i co stanowi wyraz niezależności oraz wolności człowieka⁷².

IV. ZAKOŃCZENIE

Sztuka jest świętem także dlatego, że słowa i sensy, które zawiera przekazuje w różny od potocznego sposób. Sztuka podtrzymuje proces komunikacji zasadniczo inaczej niż przelotne formy mówienia⁷³. Gadamer uważa, że mocą sztuki jest to, że nie zapomina o swych słowach. Sztuka nie ukrywa się za tym, na co wskazuje. Podobnie święto istnieje jako przejaw ludzkiej pamięci i spełnia się, jeśli jest obchodzone. Heidelberski filozof przywołuje rozróżnienie Paula Valerego pomiędzy słowami komunikacji a słowem poetyckim, uznając je za niezwykle trafne. Słowo używane w codziennej komunikacji jest, zdaniem poety, jak zdawkowa moneta i oznacza coś, czym nie jest. Słowo poetyckie jest natomiast jak dawna sztuka złota, która była tym, co znaczyła. „Słowo poetyckie, odsyłając nas ku czemuś innemu, zarazem wskazuje samo na siebie. Samo słowo jest poręką tego, o czym mówi [...] Słowo poetyckie wyróżnia się tym, że coś uobecniając, samo się uobecnia”⁷⁴.

⁷⁰ Tamże, s. 71.

⁷¹ Na temat zagadnienia jednoczących właściwości sztuki u heidelberskiego filozofa por. F. Chmielowski, *Sztuka, sens...*, wyd. cyt., s. 108.

⁷² F. Chmielowski, *Sztuka, sens...*, wyd. cyt., s. 108.

⁷³ Por. H.-G. Gadamer, *Czy poeci...*, wyd. cyt., s. 35.

⁷⁴ Tamże, s. 35–36.

ART AS A FESTIVAL IN HANS-GEORG GADAMER'S PHILOSOPHY

Summary

The subject of this article is the idea of festival, which is one of the three aspects of the definition of the arts according to Hans-Georg Gadamer. The author of this paper describes Gadamer's aesthetic theory, providing an overview of the central thesis of Gadamer's notion of art as the experience of a festival, contained primarily in the essay, *The Relevance of the Beautiful* and in his major work, *Truth and Method*. This article consists of three parts which depict, consecutively, the temporality of the aesthetic, art and festival, and art as the experience of unity.

Dominika Czakon

MARCIN POLAK

(Kraków)

KRYZYS NOWOCZESNOŚCI WEDŁUG STANISŁASA BRETONA

Szanowny Panie Ministrze, Szanowni Państwo,
nie ma czego wychwalać, nie ma czego potępiać,
nie ma czego oskarżać, ale z wielu rzeczy trzeba się śmiać
– wszystko jest śmiechu warte, kiedy człowiek pomyśli o *śmierci*

Thomas Bernhard

Stanislas Breton był filozofem francuskim, który długo pozostawał w cieniu swoich współczesnych – Jacquesa Lacana, Jacquesa Derridy, Michela Foucaulta, Gillesa Deleuze’a. Określając jego stanowisko jednym zdaniem – co jest o tyle ryzykowne, że jego zainteresowania filozoficzno-teologiczne były bardzo rozległe – należałoby powiedzieć, że był współczesnym neoplatonikiem sympatyzującym z buddyzmem i eksplorującym wszelkie negatywne formy myślenia (poza teologią negatywną także logikę filozoficznej odmiany buddyzmu – madhjamaki, sceptycyzm, sofistykę, postmodernistyczną krytykę), był też zafascynowany kenozą Chrystusa (owocem tej fascynacji jest głośna książka *Le Verb et la Croix*)¹. Dopiero po jego śmierci w 2005 roku podjęte zostały starania o upowszechnienie jego spuścizny intelektualnej – głównymi inicjatorami tych starań są uczniowie i współpracownicy Bretona z Institut Catholique de Paris, m.in. Philippe Capelle, Jean Greisch i Jérôme de Gramont.

Autor kilkudziesięciu książek z zakresu filozofii i teologii znany jest w kręgach paryskich przede wszystkim jako interpretator i pro-

¹ Więcej na temat biografii Bretona zob., M. Polak, *Stanislas Breton. Między mistyką a krytyką*, „Logos i Ethos”, 1 (28) 2010, s. 213–216.

pagator neoplatonizmu oraz etosu religijnego zawartego w pismach Pawła z Tarsu. W swojej najważniejszej książce filozoficznej, *Du principe* – będącej usystematyzowanym badaniem idei zasady w jej tradycyjnych formach – Breton wypowiada się szeroko na temat współczesnego kryzysu metafizyki, filozofii w ogóle, oraz teologii.

Punktem wyjścia swojej diagnozy nowoczesności czyni Breton trzy postulaty myślenia metafizycznego, odkryte w toku historycznych badań nad ideą zasady. Chodzi o postulaty jedności, źródła i powrotu. Zgodnie z nimi, rzeczywistość prezentuje się w perspektywie absolutnej jedności, która jest jej miarą i zasadą (bycie i świat pochodzą z absolutnego źródła, do którego też ostatecznie powracają)². Po dokonaniu analizy myślenia metafizycznego, Breton przywołuje teologię i ontologię jako dwa różne rozwinięcia trojaczego schematu metafizyki. Dyscypliny te – zdaniem Bretona – stanowią komplementarne sposoby namysłu nad zasadą. Teologia zasadę konkretyzuje, filozofia (ontologia) – uniwersalizuje³. Osobnym wątkiem jest relacja pomiędzy teologią a religią, Breton opisuje ją w następujących słowach:

Misją teologii jest dyskursywna kontynuacja dzieła religii [...] tematyzuje ona, za pośrednictwem pisma (względem którego dystansuje się na swój sposób), to, co święte, to, co boskie, bogów, boga. Podejmuje ona tym samym [...] projekt (który bez wątpienia był wspólnym projektem wszystkich religii) uczynienia zasady dostrzegalną dla ludzkiej *psychè*. Teologia zamieszkuje wewnątrz sfery religijnej. Powiedzieć, że religia czyni zasadę wyczuwalną, to przyznać, że zasada [...] powinna przemówić w sercu ludzkim. Nie może tego uczynić inaczej, jak tylko przyjmując oblicze kogoś jednego, kto przechowuje tajemnicę życia, ponieważ sam jest jego autorem [...] Dlatego jesteśmy upoważnieni do określenia religii jako uszczegółowienia zasady.

Teologia nie wyrzekła się nigdy tego procesu uszczegóławiania. Podjęła go i na swój sposób zracjonalizowała⁴.

Uszczegóławianie zasady w teologii dokonuje się na przedłużeniu trzech postulatów metafizycznych, których wskaźnikami w teologii są trzy pojęcia-wyobrażenia: podmiot, autor i ojciec⁵. Podmiot to ta jedność, która myśli, chce i kocha, jedność posiadająca życie wewnętrzne. Autor jest źródłem i sprawcą swojego dzieła, natomiast ojciec

² Inspiracją dla takiego określenia ogólnego schematu rzeczywistości były *Elementy Teologii* Proklosa.

³ S. Breton, *Du Principe*, Aubier-Montaigne, Éditions du Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée De Brouwer, 197, s. 258, s. 259. Wszystkie cytaty z *Du principe* podaje w moim tłumaczeniu (dalej cytowana jako: P.).

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 260.

zamieszkuje w domu, do którego dziecko ma powrócić. Teologia rozważa więc zasadę jako quasi-ludzki podmiot – Boga, który jest Bogiem-ojcem i Bogiem-autorem stworzenia. W związku z takim kierunkiem konkretyzacji zasady, teologia porusza się w przestrzeni pojęciowej metafizyki zasady-wyniosłości, posługującej się językiem analogii (teologię negatywną klasyfikuje Breton jako filozofię teologiczną)⁶.

Filozofia, która nawiązuje do teologii i poszukuje absolutu-zasady, w swoim dążeniu do uniwersalności oddziela przedstawienia od pojęć, kładąc nacisk na potrzebę oparcia poznania na tych drugich. Przedstawienia są dwojakiego rodzaju: o ile religia posługuje się raczej wyobrażeniami żywiołów, o tyle teologia ogranicza się do określonych form, konkretnych figur wyobraźniowych, czyniąc z nich użytek metaforyczny. Filozofia usiłuje oczyścić swój język z podobnych form. Cztery cechy wyobrażeń formalnych⁷ sprawiają, że filozofowie posługują się nimi niechętnie: wielość, niedokładność, partykularność i przygodność. Poznanie posługujące się asocjacjami przygodnych wyobrażeń nie może zastąpić konieczności przysługującej poznaniu pojęciowemu⁸. Filozofia przeciwstawia się teologii w ważnym dla tej ostatniej punkcie: metafory teologiczne (angażujące wyobraźnię) mają walor subiektywny, oddalający od celu poznawczego jakim jest dla filozofa stworzenie uniwersalnej struktury pojęciowej.

Obrazy nie dają się dokładnie odróżnić od wyobrażającej *psychè*, która projektuje własne afekty i pragnienia⁹.

Filozofia różni się od teologii także tym, że stanowi rozwinięcie struktur pojęciowo-dyskursywnych metafizyki zasady-nicości i zasady-całości, ujawniając przy tym brak zainteresowania metafizyką zasady-wyniosłości¹⁰. Taką ocenę można uznać za mniej więcej trafną (jeżeli pominie się fakt, że św. Tomasz jest uznawany przez wielu za filozofa (a tworzył przecież metafizykę najbliższą zasadzie-wyniosłości)). Jest ona natomiast z całą pewnością trafna, jeżeli weźmie się pod uwagę filozofię nowożytną i współczesną, która, jeżeli w ogóle interesuje się zasadą (absolutem), robi to odwołując się do schematów metafizyki

⁶ Tamże.

⁷ Klasyfikację wyobrażeń zaczerpnął Breton od Gastona Bachelarda i jego podziały wyobraźni na wyobraźnię materialną (głębinową) i formalną (powierzchniową).

⁸ Tamże, s. 261.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 262. Chodzi o podział metafizyki na trzy główne typy, dokonany w pierwszej części *Du principe*.

zasady-nicości (przykładem takiego zainteresowania jest Breton, ale także Henry Duméry) lub zasady-całości (filozofia Spinozy i filozofia Hegla).

Kryzys zasady ujawnia się najpierw jako kryzys teologii i teologicznej filozofii, które w nowoczesnym świecie tracą na znaczeniu i zostają zepchnięte na margines kultury. Prześledzimy teraz poszczególne etapy bretonowskiej charakterystyki kryzysu.

ZDEMASKOWANIE TEOLOGII I METAFIZYKI

Breton rekonstruuje współczesny, europejski (z lat 60. i 70. XX-go wieku) obraz świata, w którym nie ma miejsca na „myślenie poprzez zasadę”, lub też jest to miejsce ukryte. Breton:

Pokażemy najpierw, że wszelki kryzys jest kryzysem jakiejś zasady [...] Potraktujemy obecny kryzys jako kryzys zasady [...] Wyróżnimy w nim kilka poziomów, które zhierarchizujemy w następujący sposób:

- kryzys teologiczno-filozoficznej zawartości pojęcia zasady [...]
- kryzys postulatów metafizycznych, na których wspierają się dokonania teologii i filozofii;
- kryzys samego pojęcia zasady [...] ¹¹.

Wszelki kryzys jest symptomem tego, co istotne, wskazuje na nie w sposób negatywny: coś jest zasadni i czto nie tak, jak powinno być – to parafraza twierdzenia, że wszelki kryzys jest kryzysem zasady. Breton będzie stopniowo rozwijał i dookreślał tę intuicję w odniesieniu do swojej współczesności, w której świadomość kryzysu była powszechna. Twierdzenie, choć nie zawsze werbalizowane, że:

[...] kryzys naszego czasu jest kryzysem wszelkiej zasady, jakiegokolwiek, i w jakimkolwiek porządku ¹²,

miało w latach 70. status powszechnej oczywistości. Inaczej mówiąc: wszystko jest podważalne, nie ma prawdy absolutnej, a dla jakiegokolwiek, pozornie rozstrzygającego, argumentu (dotyczącego jakiegokolwiek sprawy), można odnaleźć, unieważniający go, kontrargument. Powrót do starych zasad nie ma sensu, podobnie jak poszukiwanie nowych, ponieważ nie ma jednej nieodwołalnej zasady (i nie może być). Spoza fundamentalizmów, które są liczne i niebezpieczne, wy-

¹¹ Tamże, s. 271–272.

¹² Tamże, s. 273.

ziera bezzasadność życia. Wszelkie próby myślenia o zasadzie lub poprzez zasadę mają status spekulatywno-dyskursywnej przemocy, są arbitralnymi próbami stworzenia fikcji, mającej na celu sprzyjanie interesom pewnych grup społecznych. Taka spiskowa świadomość jest typową, zdaniem Bretona, komponentą światopoglądu czasów kryzysu. Przyjrzyjmy się w tym kontekście kryzysowej interpretacji teologii i metafizyki.

Pierwszym i największym wrogiem świadomości nowoczesnej jest monoteistyczna teologia. Metafizyka także zostaje przez tę świadomość odrzucona, ponieważ jest postrzegana jako zlaicyzowana forma teologii, jako filozofia teologiczna. Zasady metafizyczne odzwierciedlają figurę Boga:

Nazwy, jakie nadaje się tym zasadom – idea, duch, pojęcie, materia – nie mają większego znaczenia. Wielość imion ujawnia wspólny korzeń. Jest to korzeń z istoty teologicznej [...] Do tej pierwszej redukcji – tego, co filozoficzne, do tego, co teologiczne – dołącza się druga redukcja: tego, co teologiczne, do iluzji, której źródło można dzisiaj uczynić całkowicie jawnym¹³.

Krytyczne nastawienie wobec teologii przybiera dwie formy, pierwszą jest odmowa prawomocności sądom teologicznym, druga dotyczy genezy teologii¹⁴. Krytyka prawomocności sądów teologicznych wspiera się na pozytywistycznych założeniach uprzywilejowujących dyskurs naukowy. Teologia nie spełnia kryteriów tego dyskursu. Z kolei sama teologia, wraz z jej nonsensownym dyskursem, może stać się przedmiotem badań nauk, które czynią zadość warunkom sensowności twierdzeń (mierzalności i falsyfikowalności)¹⁵. Mogą one badać genezę dyskursu teologiczno-metafizycznego¹⁶. Genetyczna krytyka teologii i metafizyki dotyczy dwóch spraw: koncepcji *psychè* oraz socjoekonomicznych uwarunkowań ich dyskursów¹⁷. Najpierw przedstawię tę drugą kwestię.

Hierarchia uniwersum teologicznego odzwierciedla hierarchię państwową i ekonomiczną.

Król nieba jest równocześnie panem świata, właścicielem wszystkiego, co jest. Bycie staje się jego prywatną własnością [...] Filozofia, choć z mniejszą naiwnością, chodzi tymi samym drogami. Ona także potrzebuje hierarchii, i kluczy do królestwa

¹³ Tamże, s. 275.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 276.

¹⁷ Tamże.

niebieskiego, którymi są jedność i jedyna zasada, z której wypływa strumień rzeczywistości. Ontologia odzwierciedla politykę¹⁸.

Jeżeli nawet pojęcie bycia wydaje się być politycznie niezaangażowane, lecz sformułowane na podstawie bezinteresownej kontemplacji tego, co jest, to po bliższym wejrzeniu, okazuje się, że

[...] to, co było nazywane „istotą”, „substancją”, od początku było – jak o tym świadczy grecka „ousia” – „dobrem”, bogactwem. Filozofia mówi o własności; a pierwszą z jej własności jest właśnie istota, w swoim zwyczajowym znaczeniu. „Sobość”, którą spontanicznie przypisujemy każdej rzeczy, pochodziłaby więc od „swojności” [...] Cały język filozofii: niezależnie od tego, czy mówi o jedności i jedyności, o konieczności i możliwości, o mocy i akcie, czy o aktualności etc., powinien zostać poddany podobnemu sprawdzianowi. Odkryłoby się w nim wtedy socjo-ekonomiczne korzenie ontologii¹⁹.

Tutaj Breton się zatrzymuje i stawia pytanie, czy powyższa krytyka nie dotyczy wyłącznie ontologii formalnej. Być może unikałaby jej heideggerowska ontologia zamieszkiwania? Nic podobnego. Zamieszkuje się „u siebie”, a marzenia o życiu wiejskim, niezaangażowanym w pęd technologiczny, niezmiennie wiążą się z posiadaniem²⁰. Żeby być „sobą u siebie”, trzeba mieć. Górską chatę nie jest wyłączona spod prawa własności, prawa wynajmu, taksy klimatycznej itd., itd.

Konkluzja jest następująca: jeżeli teologia i metafizyka nie ujawniają swoich rzeczywistych korzeni socjo-ekonomicznych, to należy im przyznać status ideologii (czyli fikcji pojęciowej, która podaje się za rzeczywistość). Motywem ideologicznej symulacji jest własny interes socjo-ekonomiczny twórców i użytkowników języka teologiczno-metafizycznego.

Obok krytyki społeczno-ekonomicznej, pojawia się krytyka psychoanalityczna. Zakłada ona dynamiczną koncepcję duszy jako obszaru libidynalnych napięć. Teologia i metafizyka to rezultaty projekcji pragnień i dążeń ludzkich na absolut.

Teleologia jest duszą wszelkiej teologii. Nawet, jeżeli ta ostatnia miesza się z ontologią, aby uczynić z boga „tego, który jest”, uważna lektura odkrywa w „tym, który jest” tego, który musi być, aby zagwarantować to, co będzie²¹.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 277.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 278.

Filozofia abstrahująca od osobowego Boga gwarantującego zbawienie zachowuje teleologiczną strukturę pragnienia za sprawą swojej metaforyczności. Zmetaforyzowany dyskurs metafizyki, przenosi myśliciela „gdzie indziej”. I właśnie to „gdzie indziej” jest obiektem jego pragnienia (i niczym więcej – doda krytyk).

Filozofia posługuje się metaforą, czyli przeniesieniem. W tym sensie każde pojęcie filozoficzne jest z natury „metaforyczne”. Wpisuje się w cykl wychodzenia i powrotu [...] Wszelka metafizyka powtarza tym samym odyseję duszy. Teleologia przekształca się w soteriologię²².

Na zakończenie rekonstrukcji krytyki teologii i filozofii teologicznej trzeba zaznaczyć, że jest to krytyka zewnętrzna. I o ile w dyskusjach filozoficznych zwykle wyżej ceni się krytykę wewnętrzną, jako mniej arbitralną, o tyle w przypadku krytyki światopoglądowej, takiej jak powyższa, dowartościowana zostaje perspektywa zewnętrzna (jako wolna od założeń ideologii teologiczno-metafizycznej).

Największym błędem byłoby zwalczanie systemu jego własną bronią. W takich warunkach, przeciwnicy byłiby jedynie skrajnościami w obrębie tego samego rodzaju.

Teizm obróciliby się w anty-teizm lub ateizm; a system w kontr-system [...] Aby zrozumieć teologię i filozofię, nie wystarczy zrekonstruować ich pejzaż pojęciowy, ani nawet ich inspiracje, względnie, kontekst kulturowy. Socjologia wiedzy, która rozwija historię idei, nie opuszcza klimatu „ideologicznego”, ponieważ wyjaśnia idee poprzez idee. Prawdziwe wyjaśnienie wymaga wyjścia poza to, co jednorodne, wymaga materialistycznej odwagi pójsia ku temu, co heterogeniczne, odwagi, która pokazuje – wbrew filozoficznym i teologicznym pretensjom – w jaki sposób tak zwane górne może wywodzić się z dolnego [...] Nieufność jest tutaj tylko drugą stroną pewnego *a priori* lektury, podporządkowującego tekst „prawu pretekstu”, którego przekład na maksymę sprowadzałby się do następującego przepisu: „za tym, kto wypowiada się w pojęciach, poszukuj zawsze tego, kto się nie wypowiada i nie może się wypowiedzieć”. Istotą tego, co filozoficzne i tego, co teologiczne, nie jest nic z tego, co filozoficzne czy teologiczne [...] Kryzys wszystkich zasad, jako kryzys zasady, polega na redukcji jej projekcji – filozoficznych i teologicznych – do podstruktur psychicznych i społeczno-ekonomicznych, które je podtrzymują, i które są ich wiarygodnym wyjaśnieniem²³.

Podstawowy zarzut wobec takiej formuły krytyki zewnętrznej jest hermeneutyczny i dotyczy wiary – prezentowanej przez tę krytykę w możliwość osiągnięcia perspektywy bezzałożeniowej, ale także

²² Tamże, s. 278–279. Co ciekawe, podobnej argumentacji używał Józef Tischner, tyle że w odwrotnym celu, dla dowartościowania teologicznego zaplecza filozofii. Widać tutaj, że podstawowe rozstrzygnięcie dokonuje się na poziomie *poczucia* kryzysu zasady (lub jego braku), a nie na poziomie argumentacji.

²³ Tamże, s. 279.

w możliwość jasnego oddzielenia tego, co rzeczywiste, od tego, co iluzoryczne. Po linii tego zarzutu rozwija się argumentacja Bretona odnośnie metafizycznego uschematyzowania pojęcia pragnienia. Redukcja transcendencji do pragnienia transcendencji dokonuje się zgodnie ze schematem metafizycznym, nie jest więc – a tym była w zamierzeniu krytyki – antymetafizyczną alternatywą dla myślenia o zasadzie. Cykliczność pragnienia jest wpisana w podstawową strukturę metafizyki rozpisaną przez Bretona na trzy postulaty.

Z pewnością, jesteśmy trochę zmartwieni słysząc, że życiowy zryw instynktu, zamiast unosić nas ku heroicznym szarżom, zabiera nas w głęboki sen materii; i że bóg i zasada, o których mówią filozofie i teologie, są jedynie symbolami śmierci. Lecz to zmartwienie wydaje się nam skądinąd (błędnie czy słusznie) nie dość umartwiające. Albowiem prawo, o którym się nam powiada, wpisuje się na swój sposób w bardziej ogólny schemat myślenia, który metafizycy dobrze znają [...] Jest to schemat, który ilustrują precyzyjnie postulaty metafizyczne. Postuluje się zatem [...] coś jednorodnego i niezróżnicowanego (lub względnie niezróżnicowanego), coś jednego jedyne, co nazywa się naturą nieorganiczną; postuluje się przechodność lub ruch ekspansji, który sprawia, że to, co nieorganiczne, przechodzi w nieokreśloną proliferację form życia; postuluje się wreszcie nieuwarunkowany powrót do tej natury nieorganicznej, której nieokreśloność nie jest bez związku z ową nicością określeń, definiującą – poprzez kontrast – paradoksalną kondycję zasady²⁴.

NEGACJA POSTULATÓW METAFIZYCZNYCH

Kryzys sięga głębiej niż popularna krytyka teologii i jej pochodnych. Dotyka zwłaszcza metafizycznego postulatu jedności.

Choć różni się on od dwóch pozostałych, odnajduje się w każdym z nich, o tyle, o ile potrzebują one źródła i końca. Kulminuje w żądaniu jedności, która – słusznie czy nie – wiąże się dla nas z trudnym do zniesienia monizmem. Względność kultur, różnorodność ludów, przedziwny polimorfizm, jaki objawiają nam (rozszerzone ponad miarę) czas i przestrzeń, czyni możliwość jedyne *a priori* nieprawdopodobną²⁵.

W kryzysie zamiera wiara w Boga monoteizmu i w najwyższą zasadę metafizyki. Jedyne zostaje zastąpione tym, co pojedyncze. Jest to neutralne określenie jedności umożliwiające minimalną orientację w świecie (bez odniesienia do wertykalnej hierarchii), i pozwalające odróżnić to, co swoje, od tego, co inne. Odróżnienie to jest potrzebne do doraźnego ustalenia kierunku, w którym należy się udać, chcąc osiągnąć efektywną transgresję ku inności – chodzi o pojedynczość

²⁴ Tamże, s. 293–294.

²⁵ Tamże, s. 280.

czegoś innego. Współczesny człowiek nie chce być u siebie, chce nieustannie podróżować (bez ostatecznego celu), bo najlepiej *czuje się* w ruchu, w nieustannej konfrontacji z tym, co inne.

Błądzenie stało się naszą kondycją [...] Stajemy się coraz bardziej ludźmi przechodzenia; a świat coraz bardziej rozprasza się w nieskończoną możliwość takiego przechodzenia. Alergiczna reakcja na postulat jedności tłumaczyłaby się potrójną odmową: odmową tego, co jedyne, odmową domu, odmową fundamentu. Albowiem w tych trzech aspektach postulat henologiczny osłabia – aż do jego wygaśnięcia – żądanie czystej różnorodności oraz czystej inności, które wydaje się być dzisiaj istotne dla naszej nietrwałości²⁶.

Taka diagnoza nie jest niczym nowym. Głos Bretona jest jednym z wielu głosów w chórze ówczesnej krytyki. Nomada (idea podmiotowości zdecentralizowanej, ruchliwej i nietrwałej) został wprowadzony do filozofii współczesnej przez Gillesa Deleuze'a²⁷. O podobnych sprawach pisze też Zygmunt Bauman²⁸.

Podejrzliwości względem wszelkiej argumentacji odwołującej się do absolutu, towarzyszy podejrzliwość względem tradycji, która traci swoją uprzywilejowaną pozycję.

Nie chcemy być dziećmi – i ofiarami – stałych greckich i judeo-chrześcijańskich, które aż do teraz – Breton pisze to w roku 1971 – warunkowały na Zachodzie możliwości myślenia. Czyż prestiż świetlistego, z którym wiąże się idee formy, pojęcia, obecności i nieobecności, nie jest wyłącznie hipertrofią oka, niekontrolowaną pozostałością metafor wzrokowych? W tej podwójnej tradycji, która nas niesie, rozpoznajemy bez trudu łakomą wrażliwość (*sensibilité gourmande*) – bo przyjemnie jest widzieć światło – od której musimy się teraz oderwać. Z tym oderwaniem zasady wiąże się to, co moglibyśmy nazwać kryzysem książki²⁹.

Książka, to w tradycji zachodniej przede wszystkim księga święta, biblia. Jasny staje się więc związek odrzucenia tradycji i odrzucenia teologii. Z filozofią jest podobnie, dostrzegamy w niej bez trudu kult

²⁶ Tamże, s. 281.

²⁷ Zob. Idem, *Nietzsche et la philosophie*, Paryż 1962; Idem, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, polski przekład: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997; oraz artykuły: G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, przeł. K. Matuszewski [w:] (red.) A. Dubik, *Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologii*, Toruń 2002; B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1/3.

²⁸ Bibliografia znajduje się na stronie internetowej: http://pl.wikipedia.org/wiki/Zygmunt_Bauman

²⁹ Zob.: P., s. 281–282.

księgi. *Dialogi platońskie*, *Metafizyka* Arystotelesa, *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza, i wiele innych; do tego morze komentarzy, oraz komentarzy do komentarzy³⁰. Ale co złego jest w ponownym czytaniu wielkich dzieł? Otóż:

Lektura i ponowna lektura wydają się nam coraz bardziej powiązane z zasadą zachowania, lub zasadą przekazu substancji „kulturowej”, która utrwała przesąd teologiczny³¹.

Rozpoznanie kryzysu książki zbiegło się ze stworzeniem nowej koncepcji książki, której poszczególne wątki rozplenią się chaotycznie, jak międzywęzła kłacza, książka taka – w wizji Deleuze’a i Guattariego – byłaby wykwitem swobodnej pomysłowości, poza zasadami konserwacji i jedności³². Deleuze nawiązywał – na kilka lat przed powstaniem *Du principe* – do Nietzschego, który przewyżczał tradycję traktatów i dialogów ciętymi aforyzmami.

Biorąc pod uwagę powyższe uzupełnienie – o czynnik anty-henologiczny – charakterystyki świadomości współczesnej, Breton formułuje pełniejszą (dokonaną z nowej perspektywy) definicję kryzysu:

Obecny kryzys jest kryzysem zasady, kryzysem, który poprzez kontestację filozofii i teologii, podważa postulat henologiczny wraz ze wspierającą powyższe dziedziny potrójną formą jedności, domu założycielskiego, i pierwotnej przeszłości, której echem (bez końca powtarzaniem) mielibyśmy być³³.

Ostatnim etapem kryzysu, jego najgłębszą warstwą, jest kryzys samego pojęcia zasady, zarówno co do funkcji (superlatywu), jak i co do treści (historycznie zmiennej i kontekstualnie uwarunkowanej). Kryzys treści polega na jej „niedozwolonym” zakorzenieniu teologiczno-metafizycznym. Kryzys funkcji wynika z jej nierozzerwalnego związku z treścią – to, co najlepsze, to, co najwyższe, wskazuje na jedność doskonałości.

Podstawowym efektem kryzysu zasady jest elementarna dezorientacja (popularne „zagubienie człowieka w świecie”). Z zasadą zwią-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² „Książka nie ma podmiotu ani przedmiotu, zrobiona została z różnie uformowanych materii, dat i przeróżnych prędkości [...] Książka jest takim urządzeniem, które, jako takie, nie daje się niczemu przypisać. Jest wielością, ale nie wiadomo jeszcze co wielość implikuje [...] Nie ma różnicy pomiędzy tym, co książka mówi, a sposobem w jaki jest zrobiona” (G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, tłum. B. Banasiak [w:] „Colloquia Communia” 1–3 (36–38) 1988, s. 221 i dalsze).

³³ P., s. 282.

zane są pojęcia kierunku, sensu i centrum. Wszystkie one zostają zakwestionowane wraz z zakwestionowaniem zasady.

Mamy potrzebę orientowania się w przestrzeni. Kierunki są fundamentalnymi otwarciami, w których pojawia się wszystko, co jest, są także możliwościami swobodnego ruchu. Otóż, kierunki te nie są aksjologicznie obojętne. Zaobserwowaliśmy, odnośnie przestrzeni teologicznej, że pary: góra-dół³⁴, prawo-lewo, przód-tył, kreślą i wyrażają pole sił naddeterminowanych (*surdéterminées*) przez wartości. Egzystencja zostaje dzięki temu ujęta i pojęta w porządku znaczeń ocalających ją od przypadkowości i od ogromu zewnętrżności, w której mogłaby się zatracić [...] Owe znaczące kierunki skupiają się wszystkie w jednym punkcie, który jest zarazem ich początkiem oraz biegunem przyciągania. Wychodzą z tego punktu i do niego powracają. Punkt ten posiada więc godność i funkcję centrum. Centrum, z którego wszystko pochodzi i do którego wszystko powraca, korzysta z przywilejów jedności, płodności i tajemniczej mocy przyciągania wszystkiego [...] Centrum [...] streszcza i syntetyzuje atrybuty i moce zasady. Ta tożsamość centrum i zasady nie jest niczym innym jak tylko Dobrem³⁵.

Dobro wskazuje na „pierwszego poruszyciela” starożytności oraz na Boga tradycji średniowiecznej, ale także na wizję świata uporządkowanego, w którym każdą wielość dało się zredukować do jedności, a każdą tak osiągniętą jedność, do jedności *par excellence*.

Obecny kryzys, pomyślany w swojej radykalności, byłby śmiercią takiego świata³⁶.

Jak reagować na kryzys? Breton proponuje strategię radykalnego zapytywania – nawet jeżeli mogłoby się ono wydawać niszczące, nie powinniśmy się go obawiać, skoro i tak żyjemy na zgliszczach: tradycji, metafizyki, teologii. Nasze pytanie różni się jednak od pytania naszych poprzedników.

Pytamy o wszystko, lecz już bez tej pobożności, charakterystycznej dla dawnych wieków [...] Pytanie, w swojej uniwersalności, która nie oszczędza żadnego trwałego założenia, jest niczym innym, jak tylko rewersem kryzysu, który wstrząsa wszelkimi formami. Czy byłoby to zatem [...] ostatnie słowo Zachodu? Nie nam o tym decydować. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby dzisiejszy człowiek – powierzając swoją duszę temu, co poza ludzkie, a co nazywa językiem, naturą, przeznaczeniem – wycofywał się natychmiast w ironię, oznaczającą niemoc jakiegokolwiek postanowienia by zamknąć się w nowym byciu. Ta moc unieważniania nie odbiera nam energii tworzenia. Nie obiecuje nam też szczęścia. Być może jednak ta siła, która niszczy (*décree*), okaże się być

³⁴ Odnośnie religijnej i teologicznej symboliki przestrzeni zob. A. Vergote, *La déhiscence vertical* [w:] *Interpretation du langage religieux*, Paryż, 1974, s. 95–115.

³⁵ P., s. 283–284.

³⁶ Tamże, s. 284.

bardziej radykalna i bardziej boska [niż mogłoby się wydawać – przyp. MP]. Stawia ona pytanie o głęboki sens kryzysu, który opisaliśmy, pytanie, które na razie pozostanie w zawieszaniu³⁷.

W ostatnim zdaniu Breton antycypuje zażegnanie kryzysu, które jest równoznaczne z rozpoznaniem jego głębokiego sensu jako specyficznego doświadczenia zasady. Zanim do tego przejdę, przedstawię jeszcze krytykę zasady wyrosłą na zrekonstruowanym powyżej kryzysowym światopoglądzie.

KRYTYKA ZASADY

Na tle ogólnego kryzysu – na który składają się strzępki teorii naukowych, tez filozoficznych oraz niejasnych przeczuć – rozwija się, w głowach nowych filozofów (niepokornych wobec czcigodnej tradycji), wyrafinowana intelektualnie krytyka zasady. Celem tej krytyki są pojęcia hierarchii, źródła, głębi, zbawienia i podmiotu.

Hierarchia podporządkowuje różnorodność form jednej zasadzie, mierze, która ma władzę nad wielością i wprowadza w nią wertykalny porządek. Myśl podporządkowana hierarchii, logosowi, *arché*³⁸, jest elitarna. Myśl współczesna jest egalitarna. Deleuze:

Myśl-wydarzenie *haecceitas*, zamiast myśli tematu, myśl-problem zamiast myśli istoty czy teorematu, myśl, która odwołuje się do ludu, zamiast uważać się za ministra³⁹.

Hierarchia pojawia się w dwóch odmianach: szczytującej, gdy odwołuje się do najwyższej doskonałości, i głębinowej, gdy odwołuje się do fundamentu⁴⁰. Obie podlegają krytyce. Myślenie hierarchiczne fałszuje życie, które aż kipi od różnic; porządkowanie tych różnic zgodnie z jakąś zasadą jest zawsze arbitralne i wyraża nieprzystosowanie do życia⁴¹. Breton:

³⁷ Tamże, 286–287.

³⁸ *Arché* oznacza zasadę, przyczynę, ale także władzę. Odnośnie wieloznaczności tego terminu zob. W. Stróżewski, *Pytania o arché [w:] Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, t. 2, du Caphitalisme et schizophrénie, Paris 1980, s. 25, za: Bogdan Banasiak, *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_ogrod.pdf

⁴⁰ P., s. 295.

⁴¹ Odnośnie do krytyki myślenia hierarchicznego w kontekście kultury masowej zob. U. Eco, *Apokaliptycy i dostosowani: komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Warszawa 2010.

Jeżeli różnica jest istotą bycia i życia, to wynika z tego, że postulat henologiczny [na którym wspiera się wszelka hierarchia – przyp. MP] jest postulatem śmierci, metafizycznym analogonem powszechnej izotermii fizyków⁴².

I dalej:

Hierarchia odsłania nie tyle porządek rzeczy, co arbitralność naszych preferencji oraz przygodność naszych wyborów [...] Aby oddać sprawiedliwość realnemu, i przez wzgląd na to, co jest (w jego nieprzeliczalnej różnorodności), należy się powstrzymać od wszelkich porównań, od wszelkiego odnoszenia się do rzekomych przewag, których jedyną zaletą jest to, że są nasze. Człowiek nie jest już miarą powszechną. Muszka nie jest mniej doskonała od niego. Jest on dokładnie tym, czym jest, i tym, czym powinien być – w całości warunków wszechświata, które wyznaczają jego możliwość. Ludy (*humanités*) [...] nie ustawiają się w porządku, według ich mniejszej, czy większej wartości. System odniesień, który można by zastosować do ich zmierzenia, uwydatniłby nie tyle ich braki, co przemoc naszych pretensji. Postulat henologiczny wyraża więc (kulminując w zasadzie *par excellence*) sumę naszych błędów oraz niezdolności do otwarcia się na innego jako innego⁴³.

Współczesną odpowiedzią na postulat ontogenetyczny (postulat źródła) jest krytyka pojęć (wyobrażeń) źródła i głębi, z którymi jest on ściśle związany. Ontologiczną wyobraźnię współczesnych Bretona zajmowały obrazy fałdu, powierzchni, pustyni, czemu towarzyszyła zmiana stosunku do tradycyjnych metafor: źródła i głębi, które uzyskiwały nową, powierzchniową interpretację. Źródło nie jest ukryte w głębi, przeciwnie, źródło jest tu, obok. Źródło nie jest radykalne (mistyczne, czy metafizyczne), lecz banalne.

Przeciwnieństwa, które służyły dawniej – poprzez swoje głębinowe zakorzenie – do orientacji w świecie, rozpraszają się, tworzą przypadkowe i bezcelowe skupiska, zgrupowania nonsensownych fragmentów starych sensów⁴⁴. Breton stara się dotrzeć do ukrytej motywacji krytyków źródłowości (a chodzi tutaj m.in. o Deleuze'a, Foucaulta, Derridę), której efektem jest ten pustynny obraz świata.

Źródło kojarzone z genetycznym sposobem wyjaśniania danych, ale także z narodzinami, odsyła do tego, co głęboko ukryte, a ostatecznie do metafizyczno-teologicznych idei początku i preegzystencji. Tradycja uczy, że metafizyczne źródło rzeczywistości bije w głębi, w ukryciu, poza czasem, odpowiada jednak także, co znamienne, na pewne potrzeby:

⁴² P., s. 294–295.

⁴³ Tamże, s. 296.

⁴⁴ Można w tym opisie wyczuć zapowiedź totalnego panowania kultury masowej, o którym pisał Jean Baudrillard.

Czego dotyczy obsesja początku i preegzystencji? Naszym zdaniem jest ona powiązana z potrzebą bezpieczeństwa oraz z potrzebą wyjaśnienia, które nakładają się na siebie wzajemnie w tym samym wymaganiu, które później zostanie wyrażone w pojęciu „możliwości”. Bezpieczeństwo podwaja egzystencję i chroni ją w miejscu, które – dzięki swojej relatywnej nieokreśloności – łączy dwie funkcje: horyzontu, dość otwartego, by pomieścić różnorodność form, oraz domu rodzinnego, zapewniającego każdemu intymność i wyjątkowość. Jednak ta życiowa konieczność jest koniecznością ludzką tylko pod jednym warunkiem: uczynienia inteligibilną tej egzystencji, którą chcemy sobie zapewnić⁴⁵.

Potrzeba wyjaśnienia uległa współcześnie transformacji, czego dowodem jest powszechna akceptacja naukowych standardów wyjaśniania. Nauki nie dążą do wyjaśnienia wszystkiego, lecz zadowolają się lokalnym (zrelatywizowanym do danej dziedziny nauki) wyjaśnianiem zjawisk poprzez najbliższe przyczyny. Teoria wszystkiego jest co najwyżej odległym celem, do którego zmierzają nauki poprzez mozolny i drobiazgowy wysiłek badawczy. Z tej perspektywy metafizyczna ambicja odkrycia ostatecznej przyczyny wszystkich rzeczy jawi się jako droga na skróty, która *de facto* prowadzi na manowce urojeń. Z kolei potrzeba bezpieczeństwa (będąca także potrzebą ocalenia w sytuacji zagrożenia) została zastąpiona potrzebą tragicznego heroizmu (którego pierwsze wystąpienie przypada na czasy powojenne, kiedy to owoce swojej pracy pisarskiej przedstawiali francuscy egzystencjaliści⁴⁶).

Początek, preegzystencja, reminiscencja: ta trójca definiuje świat, który przestał nam odpowiadać. Nie tylko dlatego, że wyjaśnianie, które powierzamy naukowcom, zarzuca początek wszystkiego i ogranicza się – świadomie – do [odtworzenia – przyp. M.P.] przyczynowości krok po kroku, ale głównie dlatego, że wszelkie podwojenia, jak by nie były subtelne, skrywają moc pragnienia, głuchą wolę schronienia się przed obcym światem, którego inność nas przeraża. Postulatowi ontogenetycznemu – który w ostatecznej analizie stałby pod znakiem lęku – przeciwstawiamy wolę stawiania czoła przeciwnościom, wolę, która odrzuca wszelkie pocieszenie⁴⁷.

Konsekwencją odrzucenia postulatu ontogenetycznego (wraz z ideami początku i preegzystencji), jest odrzucenie idei zbawienia. Breton przedstawia tu ideę zbawienia jako związaną z metafizycznym postulatem powrotu oraz z konserwatywną potrzebą samozachowania, podczas gdy we współczesnym świecie powrotu nie ma, a granicą potrzeby samozachowania – rozsądnie wyznaczoną – jest śmierć. Zgodnie z re-

⁴⁵ Tamże, s. 297–298.

⁴⁶ Myślę tu zwłaszcza o Albercie Camus i o jego reaktywacji mitu Syzyfa oraz mitu prometejskiego.

⁴⁷ Tamże, s. 298.

konstruowanym tu światopoglądem, życie kończy się w nicości lub w materii nieorganicznej.

Jedyny powrót na jaki nas stać [...] to powrót do rzeczy⁴⁸.

Taka diagnoza wskazuje na kryzys podmiotowości i zapowiada nastanie epoki anonimowości. Podmiot rozprasza się w wielości, czego językowym symptomem jest wielość wyrażających go zaimków. Breton wymienia trzy z nich: *Je* (Ja), *soi* (sobość), *moi* (ja). Za wielością zaimków kryje się wielość ich filozoficznych interpretacji. Zaimki rozwarstwiają się w wielości skojarzonych z nimi znaczeń. Ja („*Je*”):

[...] raz popada w kondycję indywiduum posiadającego imię i nazwisko, indywiduum, które streszcza się najlepiej w obrazie własnego ciała i w świadomości psychologicznej lub psychobiologicznej [...] innym razem, Ja opróżnione z wszelkiej zawartości, zdaje się wyczerpywać w prostej funkcji wskazywania, której powszechność transcenduje każdorazowe „to oto” (*ceci*). Podmiot, który łączy w sobie „sobość”, „Ja” i „ja” uczestniczy w tych wahaniach (*incertitudes*). Obejmuje on różnorodne znaczenia, których prawdziwa hierarchia pozostaje niewiadoma⁴⁹.

W kulturze zachodniej utrwalił się potrójny podział podmiotowości na ducha, duszę i ciało. Te trzy poziomy zostały umieszczone w porządku zależności (dusza zależy od ducha, ciało od duszy). W odniesieniu do zaimków wymienionych przez Bretona, duch odpowiadałby „sobości”, dusza – dużemu „Ja”, ciało – „ja” małemu. Jeżeli nawet zgodzilibyśmy się na takie przyporządkowanie, to i tak powstają wątpliwości odnośnie statusu sobości (jej dwuznaczność okazuje się być nieusuwalna)⁵⁰.

Oscyluje ona na swój sposób pomiędzy powszechnością a konkretem, pomiędzy zasadą *par excellence*, z którą się zbiega, a tym, co z zasady pochodzi [...] tak, że nie może osiągnąć równowagi, która wprowadziłaby weń autentyczną jedność. Rozczłonkowana pomiędzy przeciwnymi postulatami, sobość rozprasza się w niepewności. Zasada wszystkich naszych pewności znika w nieokreślonym falowaniu naszych pytań i wątpliwości [...] Potrzebujemy punktu, na którym moglibyśmy się oprzeć, zakorzeniając w nim wszystkie rzeczy. Punktu, który jest zarazem środkiem ciężkości, jak i skałą lub fundamentem, który uchroni nas od ruchomych piasków. Wymaganie, które domaga się sobości nie różni się już od tego, które przywołuje zasadę. Niepewność, która dotyka pierwszej, odbija się na drugiej⁵¹.

⁴⁸ Tamże, s. 299. Powyższy cytat można odczytać jako uszczypliwą uwagę w kierunku fenomenologii Husserla, której główny postulat brzmiał: „Z powrotem do rzeczy samych”.

⁴⁹ Tamże, s. 300.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 300–301.

Współczesne zakwestionowanie podmiotowości wiąże się z najprostszym i najbardziej podstawowym zarzutem odnośnie zasady: to, co pochodne względem tego, co pierwotne i źródłowe (zasadnicze) zawsze pojawia się dla nas jako pierwsze. Inaczej mówiąc: przedmioty codziennego doświadczenia zawsze pojawiają się jako pierwsze. Rozmawiając z człowiekiem nie widzę podmiotu, widzę ciało w przestrzeni. Myśląc o sobie mam najpierw wizję ciała, odbicia w lustrze, mam także kinestetyczne poczucie ciała, jego ciężaru i zakresu ruchu poszczególnych jego części. Ponadto, myślę o sobie jako o tym, kto regularnie bywa głodny i spragniony, kto potrzebuje bardzo wielu przestrzennych obiektów (jadalnych i niejadalnych), aby utrzymać się przy życiu. Potrzebuję konkretnego domu (budynku), w którym będę mógł zamieszkać i schronić się przed złą pogodą, potrzebuję odzieży, potrzebuję pieniędzy, za które kupię odzież i pożywienie, za które opłacę gaz, prąd, remonty, itd.

Współczesny Europejczyk odnajduje się w świecie konkretnych przedmiotów, które warunkują jego życie, i o które musi zabiegać. Musi spełnić *wiele* warunków w świecie przedmiotów, aby osiągnąć poziom spokoju pozwalający mu na akt refleksji, pozwalający na samo-upodmiotowienie (oraz na towarzyszące temu aktowi poczucie podmiotowej wolności). Niezależnie czy mówimy o podmiocie, który przekracza sferę przedmiotową, o pragnieniu, które przekracza potrzeby, czy o Bogu, który stwarza świat – o zasadę zawsze musimy dopiero zapytać, musimy do niej dochodzić poprzez sferę pochodną (poprzez przedmioty, potrzeby, świat). I to jest podejrzane.

Wszystko dzieje się tak, jak gdyby cień tego, co pochodne, musiał najpierw wzbudzić źródło, aby mogło ono zasłużyć na swoją nazwę⁵².

Pierwszeństwo poznawcze pochodnego przemawia za jego ontologiczną pierwotnością (Dlaczego mielibyśmy przypuszczać, że głęboka struktura rzeczywistości sprzeciwia się porządkowi naszego poznania? A jeśli nawet, to dlaczego mielibyśmy uznać, że jest to struktura metafizyczna, z zasadą w tle, a nie chaos?), a jeżeli pochodne jest pierwotne, to samo staje się zasadą, i to zasadą samego siebie, bo niczego innego nie ma (a przynajmniej nie jest dostępne poznaniu).

W rzeczywistości [...] nie ma [...] zasady, ponieważ aby zasada była, pochodne musi już być. Zasada-nicość obraca się w nicość zasady. Nie ma zasady, albowiem ustanowić zasadę [wychodząc od tego, co pochodne – przyp. MP], to ostatecznie tyle

⁵² Tamże, s. 303.

samo, co ją zlikwidować. Utrzymywać ją, to natychmiast jej zaprzeczać, i odsłaniać tym samym absurd, który zamieszkuje nasz język [...] Pozostaje tylko powiedzieć, że wielorakie nie ma i nie może mieć źródła. Przypisywać mu jakieś źródło, to umieszczać je tym samym we wnętrzu zasady i odbierać tej ostatniej funkcję, którą tak wspaniałomyślnie się jej wyznacza. Zasadę, która znika, zastąpi się wielością wyzwoloną od wszelkich przeszkód, dopuszczającą tylko relacje horyzontalne. Określenie ich natury przypada naukom⁵³.

Zasada i jej pojęcie stają się beużyteczne dla naukowej eksploracji wielości. Breton kończy rekonstrukcję krytyki, następującym podsumowaniem współczesnego stosunku do zasady:

Beużyteczność jej funkcji i jałowość jej doskonałości skłaniają nas do usunięcia jej z naszych dyskursów⁵⁴.

ZASADA KRYZYSU

Ostatecznie jednak Breton odkrywa w kryzysie moc, twórczą energię, która kryje się za zrywem ku innemu oraz za nieustannym kwestionowaniem wszystkiego.

Asceza prowizorycznego, niemożliwość jakiegokolwiek zniewalającej oczywistości, utwierdza nas – wobec wszelkich określeń – w nastawieniu rezerwy i podejrzliwości. Mówimy „rezerwy”, aby poprzez to słowo zaznaczyć wewnętrzną gęstość odmowy, która nie wyczerpuje się nigdy w serii swoich odrzuceń⁵⁵.

Te energetyczne zasoby uniwersalnej odmowy zostają przez Bretona zinterpretowane jako wyraz zasadniczej, ikonoklastycznej wolności od wszelkich określeń-idoli, które mogłyby przyciągnąć na dłużej uwagę ponowoczesnego człowieka i tym samym go zniewolić. Odrzucanie wszelkich zasad jest dążeniem do wolności negatywnej, którą można się delektować w poczuciu bycia nieokreślonym źródłem aktywności kwestionowania. Jest to doświadczenie podmiotowości wyposażonej w możliwość negacji czegokolwiek.

Doświadczenie to wymaga (dla potwierdzenia swojej wiarygodności) marginesu transcendencji (względem wszystkich obiektywizacji), immanentnego temu, co ludzkie – jakkolwiek by nie był „podmiot”, w którym to, co ludzkie miałyby się zakorzeniać. Dokładniej, wymaga ono wolności względem wszystkich form. Wolność ta polegałaby, paradoksalnie, na nie-określoności względem określenia. Nazwijmy tę nie-określoność czynną, aby odróżnić ją od nieokreśloności materii pierwszej. Ta czynna

⁵³ Tamże, s. 303–304.

⁵⁴ Tamże, s. 305.

⁵⁵ Tamże, s. 313.

nieokreśloność działa [...] w granicach otoczenia, historii i konkretności. Lecz poprzez te granice, które kwestionuje, wyczuwamy – nie mogąc go uprzedmiotowić – pewne „Ja mogę”, które – niczyje – jest wszystkich. Może ono przesuwac wciaż dalej ruchomą granicę swojego zrywu⁵⁶.

We współczesnym, postnietzscheańskim świecie „ja mogę” kojarzy się z „lwem”⁵⁷ i z wolnością autokreacji. Jednak perspektywa „ja mogę” nie jest dość radykalna (co zresztą Nietzsche otwarcie głosił). Dzisiejszy człowiek staje się dzieckiem afirmującym życie w jego najdrobniejszych przejawach, bez uciekania się do marzeń o transcendencji. Dzisiejszy stan ducha nie jest wyłącznie ascezą językowo-wyobraźniową (jak chciałby Breton), jest także delektowaniem się przestrzennym (przelotnym) konkretem, afirmacją życia pośród przedmiotów (nowinek technologicznych).

Z drugiej strony położenie akcentu na wolność poza przeciwieństwami, połączone z przemilczeniem kwestii prawdy (Breton nie sprzeciwia się prawdzie otwarcie, ale prawie się nią nie zajmuje), jest trafną diagnozą współczesnego ideału⁵⁸.

Breton skojarzył z zasadą (którą umieścił poza przeciwieństwami) dwie nośne idee swoich czasów: wyobraźnię i wolność. Na etapie *Du principe* udział wyobraźni był jeszcze niewielki (wzrósł w *Être, Monde, Imaginaire*), a na plan pierwszy wyszła wolność pojęta jako abstrakcyjna, czynna nieokreśloność, która została przez Bretona skojarzona z nieokreślonością zasady-nicości.

Czynna nieokreśloność nie jest mnoga, każdy z nas ma ją w sobie, ale nie znaczy to, że nieokreśloności jest wiele, gdyby tak było musiałyby się one od siebie czymś różnić, a więc musiałyby być jakoś określone. Nie jest też jedyna; jedyność dotyczy zawsze czegoś, co jest określone, czegoś, co – właśnie poprzez przypisanie mu jedyności – zostaje odróżnione od wszystkiego innego⁵⁹.

⁵⁶ Tamże, s. 314.

⁵⁷ Zob. F. Nietzsche, *O trzech przemianach* [w:] *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 2000, s. 21–23.

⁵⁸ Przypomnę co na temat ideału współczesności pisał (w latach osiemdziesiątych XX w.) jeden z bardziej zdecydowanych krytyków metafizyki, Richard Rorty: „Historycystyczna i nominalistyczna kultura, jaką sobie wyobrażam, poprzestawałaby na narracjach, które wiążą terażniejszość z jedną strony z przeszłością, z drugiej zaś – z utopiami przyszłości. Co ważniejsze, realizację utopii i nakreślanie utopii wciaż nowych uznawano by w niej za proces bez końca – za niekończące się, pączkujące urzeczywistnianie Wolności, zamiast dawnego zbliżania się do odwiecznie istniejącej Prawdy” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 2009, s. 18).

⁵⁹ Tamże, s. 314–315.

Ani jedyna, ani mnoga, czynna nieokreśloność nie jest częścią naszego świata, mimo, że jest jego radykalną możliwością [...] Czy to, co się dzieje w naszym czasie kryzysu i radykalnej krytyki, nie byłoby przeznaczeniem zasady – przy całej anonimowości, która pasuje do jej kenotycznej kondycji – jako nicości swoich wytworów? Jeżeli ta konkluzja naszej analizy nosi choćby pozory prawdopodobieństwa, i jeżeli nie jest ona wyłącznie – o co można ją zawsze podejrzewać – ostatnim wybiegiem świadomości teologicznej, ośmielilibyśmy się dodać, że to trudne pokolenie, które znajduje upodobanie jedynie w możliwych ścieżkach, pokolenie tak zdecydowane w swoim odrzuceniu wszelkiej metafizyki, odrzuca metafizykę tylko po to, aby wejść w noc, która pod wieloma względami przypomina noc mistyków. Nasz czas byłby anty-metafizyczny tylko dlatego, ponieważ odkrył – tropiąc szlaki, które wydają się nieodzorczone – pewien mistyczny wymiar egzystencji⁶⁰.

Poza metafizyką Breton odnajduje mistykę stowarzyszoną ze współczesnym sceptycyzmem wobec możliwości osiągnięcia prawdy. Czynna nieokreśloność, która nie domaga się żadnego wypełnienia treścią, ponieważ z góry odrzuca możliwość takiego wypełnienia, przejawia się dziś w języku oraz w śmierci. Język jest „wspaniałomyślną neutralnością” generującą mnogie dyskursy, poza hierarchią, bez celu i bez kierunku, jest matrycą proliferacji rozmaitych sposobów mówienia.

Język w swoim najszerszym znaczeniu umożliwia wszelką mowę i wszelki dyskurs: nie jest niczym z tego, co funduje⁶¹.

Z kolei śmierć stała się funkcją transcendentalną. Znajdujemy ją wszędzie, także w języku. Być współczesnym oznacza: mieć poczucie powszechnego umierania i rozpadu, i akceptować ten stan rzeczy jako normalny. To poczucie powszechnej śmierci jest związane z poczuciem braku zasady jednoczącej, która wprowadziłaby do rzeczywistości organiczny porządek (sens i cel). Dzisiejszy świat nie jest żywym organizmem, lecz trupem, w którym zachodzą procesy gnilne, procesy rozpadu (pra)starych sensów (pozostałości z okresu, gdy świat był jeszcze żywy). Proces rozkładu ciała trwa jednak pewien czas, i to jest właśnie nasz czas – trup, niegdyś wspaniały, opływający w godności i posiadający wzniosły cel, staje się pożywką dla bakterii, których jest zawsze wiele i których jedynym celem jest rozmnażanie i samozachowanie (przemiana materii dla samej przemiany, autoteliczny metabolizm). Odpowiedzią Bretona na taki obraz świata, odpowiedzią, której udzielił swoim współczesnym, było wskazanie na ukrytą i nieokreśloną moc zasady-wolności subwersywnie napędzającą kryzysową krytykę tradycji.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 316.

THE CRISIS OF MODERNITY ACCORDING TO STANISLAS BRETON

Summary

The author presents the critical part of Bretons' philosophy, which concerns the theological roots of metaphysics and its ideological character. According to the author, during his reconstruction of the contemporary critique of metaphysics, the French philosopher focuses on notional schemas of metaphysical thought as well as on its socio-economical and psychoanalytic conditions. The conclusion of the analysis of the modern crisis is a statement about the redundancy of the notion of principle in (post) modern discourse. Nevertheless, Bretons' last word about the principle is positive. In critical assaults of its contemporaries he reveals a mystical dimension of negation and indeterminate freedom, which is bound with skepticism concerning the attainment of truth and which he calls the new (postmodern) face of the principle.

Marcin Polak

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

Nowa monografia z dziedziny transcendentaliów

Jan Kielbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Książka *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, jest monografią o dużej wnikliwości, ale niezbyt obszernych rozmiarów. Autor postanowił podjąć ważne zagadnienie należące do samego rdzenia refleksji metafizycznej podejmowanej w złotym okresie filozofii średniowiecznej, w stuleciu klasycznych systemów metafizycznych – w XIII wieku. Wybór tej tematyki zasługuje na najwyższe uznanie, gdyż studia nad problematyką transcendentaliów w historii filozofii są bardzo potrzebne, a zarazem dość trudne.

Do owocnych badań nad metafizyką XIII wieku potrzebny jest doskonały warsztat naukowy, świetna znajomość języka łacińskiego i tradycji filozoficznej, od jej początków w myśli starożytnej Grecji przez wielkie systemy Platona i Arystotelesa, aż do dziedzictwa komentatorów chrześcijańskich, arabskich i żydowskich. Wszystkie te elementy ukonstytuowały „filozofię pierwszą” w XIII stuleciu w jej bogatym dziedzictwie i są one bardzo dobrze znane Autorowi. Przeprowadzone badania źródłowe zostały obszernie zrelacjonowane na kartach rozprawy w postaci cytatów z krytycznych wydań pism filozoficznych. Zagadnienie transcendentaliów, należące do najbardziej spekulatywnych działów metafizyki, jest poważnym wyzwaniem dla historyka filozofii. Teksty źródłowe poświęcone tej tematyce (z XIII wieku) są rozproszone w ogromnych, łacińskojęzycznych rozprawach filozofów scholastycznych, pisane były trudnym, technicznym językiem, a historycy filozofii poświęcają im raczej niewiele miejsca. Autor zebrał te materiały i poddał je kompetentnej analizie.

Omawiana tu monografia dzieli się na wstęp, jedenaście rozdziałów (pierwszy dotyczy antycypacji badanej problematyki, czyli inspiracji dla myśli średniowiecznej XIII stulecia: od Platona do myślicieli żydowskich i arabskich), zakończenie i bibliografię. Dodatkowo są indeksy: osobowy i rzeczowy. Główny zrąb pracy historycznej Jana Kielbasy to dziesięć rozdziałów poświęconych poszczególnym myślicielom z epoki. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne ważne aspekty warsztatu naukowego historyka filozofii, zastosowanego na kartach książki. Wydawca użył w druku raczej małej czcionki, co sprawiło, że rozprawa jest dość niewielkich rozmiarów, pomimo obszernych rozważań Autora. Trzeba jednak podkreślić pewną pobieżność niektórych aspektów przeprowadzonej analizy: wstęp zajmuje tylko cztery strony (s. 7–10), zakończenie zaś – dwie strony druku (s. 139–140). Bibliografia dołączona do rozprawy

również jest dość krótka i w większej części zawiera źródła wykorzystane w badaniach. Podkreślając wysoką wartość analiz podejmowanych przez Autora w całej książce chce dodać, że we wstępie brak rozważań dotyczących stanu badań: Autor nie omawia istniejących opracowań problematyki transcendentalistów w mediewistyce polskiej i obcej. Tymczasem w tej dyscyplinie naukowej od dawna jest regułą, aby drobiazgowo przedstawiać istniejące książki i artykuły, wskazywać na ich wartości, obnażać braki i uzasadniać w ten sposób konieczność dalszych badań. Autor przytacza w swej bibliografii (s. 144–145) szereg (około 35) opracowań podejmujących problemy metafizyczne, ale nie omawia we wstępie ich wartości i znaczenia dla swoich badań. Jan Kielbasa nie cytuje ich zgoła podczas rekonstrukcji poglądów poszczególnych filozofów. Cytaty są wyłącznie źródłowe. Refleksja nad poglądami uczonych XIII wieku przeprowadzona jest wnikliwie, solidnie i źródłowo – co należy podkreślić – ale bez odniesienia do istniejących prac mediewistycznych. Wśród setek łacińskich cytatów nie pojawiają się autorzy współcześni. Okazuje się zatem, że Autor chciał podjąć własny namysł nad dorobkiem filozofów scholastycznych, być może kierowany przez różne prace znanych sobie mediewistów, ale nie wskazuje, jak jego stanowiska interpretacyjne sytuują się na tle ogromnego przecież dorobku nauki historycznej.

Poszczególne rozdziały nie zawierają rekapitulacji przeprowadzonych na ich kartach badań. Podobnie w zakończeniu – brak tam całościowego zestawienia wszystkich zbadanych teorii, które pozwoliłoby syntetycznie, w skrócie, pokazać podobieństwa i różnice pomiędzy scholastykami wywodzącymi się z różnych tradycji i szkół. Należało zatem zebrać cechy charakterystyczne różnych modeli jedności bytowej. Dwustronnicowe zaledwie zakończenie tak poważnych badań, które zostały przeprowadzone solidnie i źródłowo (choć bez odniesień do literatury mediewistycznej), to poważny mankament warsztatowy.

Solidność Jana Kielbasy nie podlega dyskusji. Rodzi się zatem pytanie o przyczynę tej jednostronności w metodologii jego badań mediewistycznych. Wydaje mi się, że można wskazać na dwie przyczyny tego stanu rzeczy: po pierwsze może to być pragnienie filozoficznego, mądrościowego, spotkania z żywym, przemawiającym przez źródła historyczne, autorem scholastycznym, którego refleksja jest trudna, inspirująca, dojrzała, wielostronna, a zatem godna uwagi. Po drugie zaś, sądzę, że Autor monografii przygotowywał ją zbyt pośpiesznie – poświęciwszy wiele czasu na wnikliwe studia nad niuansami różnych postaci jedności ujętych w myśli różnych spekulatywnych pisarzy średniowiecznych nie pozostawił sobie już czasu na obszerny aparat cytatów i przypisów z prac różnych historyków filozofii. Należałoby tu jednak iść za wzorem takich badaczy, jak chociażby mistrz polskiej mediewistyki, Stefan Swieżawski, który np. w swym pomnikowym dziele o historii filozofii XV wieku (osiem tomów, wliczając etykę i eklezjologię) niezwykle obszernie cytuje tysiące opracowań różnych historyków, konfrontuje ich opinie, uzupełnia interpretacje, polemizuje.

Sformułowany zarzut nie podważa wysokiej wartości studium Jana Kielbasy, który wnikliwie zrekonstruował i ukazał różne wątki XIII wiecznej refleksji nad jednością w bytach i myśli, rozważając szereg zagadnień metafizyki i epistemologii średniowiecznej. Tematyka ta należy do najtrudniejszych problemów w historii filozofii. Wielość autorów i stanowisk, złożoność samej problematyki, spekulatywny charakter rozważań – wszystko to sprawia, że do adekwatnej analizy niezbędne są najwyższe kompetencje naukowe. Autor umiejętności te posiada i cały czas z nich korzysta. Jego wnikliwość filozoficzna, znajomość różnych tradycji ontologicznych, bogaty i precyzyjny

język – wszystko to zasługuje na bardzo wysoką ocenę. Problematyka transcendentaliów leży na antypodach codziennego doświadczenia zmysłowego. Badania nad pojęciami, których treść zamienna jest z pojęciem bytu jako takiego, a także poszukiwanie innych, nietranscendentalnych sensów jedności, to radykalne oddalenie się od zmysłów w świat czystej refleksji nad bytem, jednością, liczbą, partycypacją, jednostkowieniem, prawdą, a często nawet nad dobrem i pięknem. To sens prawdziwej „filozofii pierwszej” – refleksji spekulatywnej nad najgłębszą tkanką rzeczywistości. To czysta praca intelektu. Kontemplacja prawdy. Książka Jana Kielbasy jest wartościowym przewodnikiem po tych wyżynach refleksji, a dotycząc epoki bujnego rozwoju tej tematyki, zapewnia kontakt z tym, co najcenniejsze w filozofii XIII stulecia. Autor ma odwagę uzasadniać celowość swych badań, wskazując na nieprzemijające znaczenie refleksji uczonych średniowiecznych wbrew dzisiejszym, potocznym wyobrażeniom, które wywodzą się z jednostronnej, oświeceniowej filozofii dziejów, deprecjonującej to, co minione.

Przyglądając się bliżej konkretnym zagadnieniom zawartym na kartach rozprawy możemy wskazać, na jakich wątkach skoncentrowała się analiza. Monografia jest obszerną panoramą myśli europejskiej w aspekcie jedności. Autor wskazuje, że u Platona „jedność jest rozumiana jako osobna idea, ale też jako formalna właściwość każdej idei” (s. 12). Arystoteles przeniósł zainteresowania filozofii na świat realny i ukuł definicję, w myśl której „byt i jedno są w istocie tym samym, stanowią jedną naturę, choć różnią się pojęciowo” (s. 15). W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że pomiędzy stanowiskami Platona i Arystotelesa rozgrywa się cała późniejsza historia klasycznej metafizyki. Autor słusznie podejmuje też wątek jedności numerycznej (kategorialnej), gdy wskazuje, że „wielki wpływ na średniowieczne myślenie o jedności, zwłaszcza zaś na odróżnianie jedności transcendentalnej i nietranscendentalnej, miała [...] teza, że to, co jest czymś jednym, jest zasadą liczenia” (s. 16). W neoplatonizmie Jedno staje się Absolutem, zyskuje pozycję „najwyższej hipostazy czy też subsystemacji” (s. 19). W myśli Proklosa u schyłku V wieku „dobro jest zjednoczeniem, zjednoczenie – dobrocią, dobro – jednym, a jedno – pierwotnie Dobrem” (s. 23). Dla późniejszej myśli europejskiej duże znaczenie miała także refleksja Pseudo-Dionizego Areopagity, który pisał, że „jeden jest Bóg, a Jego jedność jest jednością nad jednościami, jednością nadsubstancjalną, więcej niż jednością, nie-jednością w zwykłym sensie” (s. 23). Z kolei wedle św. Augustyna „świat jako całość jest [...] porządkiem ufundowanym na jedności, a wszystkie elementy tego porządku [...] – same urzeczywistniają jedność na właściwy sobie sposób [...] jedność jest wartością” (s. 28–29). Według Boecjusza byt i jedność są zamienne (s. 30).

Właściwe badania nad dziejami *transcendentale* „jedność” rozpoczynają się od rekonstrukcji stanowiska Filipa Kanclerza, uczonego z Paryża, autora *Summa de bono*. Mając w pamięci znaczenie polemik toczonych wówczas pomiędzy zwolennikami ujęć bardziej platońskich i bardziej arystotelesowskich, Autor rozważa następnie poglądy zawarte w tekście *Summy fratris Alexandri* (dziedzictwo franciszkańskie w duchu augustyńskim). Później (rozdział IV) omawiane są poglądy św. Alberta Wielkiego, mistrza św. Tomasza, który uczynił wiele dla recepcji arystotelizmu w Europie („jedno orzeka to, co jest nierozdzielone w sobie, a zarazem oddzielone od czegoś innego”, s. 57). Nietranscendentalne znaczenie jedności dla św. Alberta to jedność jako zasada i zapoczątkowanie wielości (s. 59).

Sporo miejsca zajmuje, słusznie, metafizyka św. Tomasza z Akwinu, klasycznego mistrza scholastyki uprawianej w duchu chrześcijańskiego arystotelizmu. Zastanawia-

jące jest dla mnie natomiast ciągle odmawianie tytułu „święty”, wszystkim omawianym autorom, którzy pojawiają się na kartach recenzowanej tu książki (za wyjątkiem św. Bonawentury na s. 124). Moim zdaniem tytuł ten stał się dla nich niejako częścią imienia, wyznacznikiem rangi osiągniętej również w filozofii chrześcijańskiej i powinni im towarzyszyć podczas badań prowadzonych przez historyków filozofii.

Rozważania nad poglądami Akwinaty koncentrują się nad jego wyjątkowym wpływem na tradycję pojmowania transcendentaliów. Klasyczne znaczenie ma tutaj jego traktat *De Veritate*: analiza pojęcia bytu oraz sposobów jego pomyślenia, z których dominikański uczyony „wyprowadził inne pojęcia transcendentalne” (s. 65). Badania Jana Kielbasy są przeprowadzone fachowo i jasno, chociaż niekiedy zdarzają się zbyt techniczne fragmenty, bo np. gdy czytamy, że „każda substancja, także substancja oddzielona, jest czymś numerycznie jednym...” (s. 74), to należałoby dodać, że w języku scholastycznym *substantia separata* to anioł, byt osobowy oddzielony od materii i świata fizycznego. Kwestie te są znane mediewistom, ale niekoniecznie np. adherentom filozofii analitycznej, a oni zapewne też chętnie będą czytać rozważania nad językowymi aspektami filozofii średniowiecznej.

Ważnym i potrzebnym fragmentem rozprawy jest rozdział poświęcony Sigerowi z Brabantu (rozdział VI), z racji na znaczenie radykalnego arystotelizmu (zwanego też awerroizmem łacińskim) dla myśli scholastycznej. Siger podkreśla „konwertybilność jedności i bytu i podtrzymuje tradycyjną tezę, że znaczeniem i istotną treścią jedności jest niepodzielenie” (s. 81). Książka zawiera także rozdziały poświęcone poglądom Henryka z Gandawy („wielość jest uprzednia wobec jedności”, s. 100), Idziego Rzymianina (ciekawy wątek o najślabszym typie jedności – na mocy analogii, s. 106), a także Godfryda z Fontaines („za jednostkowienie bytu odpowiada zasadniczo ilość”, s. 116), w końcu zaś św. Bonawentury („jedność, prawda i dobro to [...] przede wszystkim [...] atrybuty Boga”, s. 123) oraz Piotra Olivi, radykalnego franciszkanina z drugiej połowy XIII wieku („jedno dodaje coś rzeczowego do bytu”, s. 134).

Ta krótka charakterystyka niektórych nurtów rozważań autorów średniowiecznych nad problematyką jedności, ukazanych w omawianej tu książce, wystarczająco ukazuje bogactwo ich myśli, głębię refleksji, dojrzałość intelektualną, wielość stanowisk, umiejętność prowadzenia błyskotliwych dyskusji na kartach naukowych dzieł. Kwestie te zostały przekonywająco zrekonstruowane przez Jana Kielbasę, który, śledząc ich rozważania, wskazuje na wszystkie niuanse pozytywnego i negatywnego rozumienia jedności, problemy jednostkowienia, orzekania, poznawania i wyrażania wiedzy w kategoriach naukowych. Dla pełniejszego obrazu warto byłoby jednak nieco szerzej zarysować biografie omawianych autorów, zwłaszcza tych mniej znanych. Dobór rozważanych autorów i ich dzieł wydaje się natomiast słuszny i uzasadniony, a prezentacja myśli XIII wieku – rzetelna. Omawianą tu książkę można polecić wszystkim spekulatywnym umysłom, pragnącym czerpać z bogatego dziedzictwa myśli średniowiecznej.

MARCIN KARAS
(Kraków)

WIZJA METAFIZYCZNA PIOTRA WIERZBICKIEGO

Piotr Wierzbicki, *Boski umysł. Esej o tropieniu świata*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2011.

1. Esej Piotra Wierzbickiego *Boski umysł* daje wyraz – w niezwykły, bo niezwykle piękny i mądry, sposób – niepokojom egzystencjalnym człowieka myślącego. Filozof¹ – ontolog, epistemolog, aksjolog, logik – nie może wobec tych niepokojów przejść obojętnie. To, co może na pewno zrobić – to je precyzyjniej wyśłowić.

Nie wiemy, czy człowiekowi myślącemu taka precyzacja – nie dająca widoków na całkowite usunięcie niepokojów – jest do czegośkolwiek potrzebna, zwłaszcza że ścisłość niekiedy zabija piękno. *Wierzmy* jednak, że precyzacja nawet nie usuwając niepokojów – zmniejsza go zazwyczaj. A jeśli tak – to naszym zawodowym obowiązkiem jest próbować jej dokonać.

Taka jest geneza poniższego tekstu.

2. Niektórych satysfakcjonuje idea „Wielkiego Wybuchu jako początku świata”.

Zauważmy, że tego rodzaju postawa wobec kosmo-genezy przypomina postawę Wielkich Religii, na których gruncie *ostateczne* pytanie o początek świata brzmi: „Kto stworzył świat?”.

Piotr Wierzbicki zadaje jednak pytanie sięgające «głębiej»: „CO BYŁO PRZED-TEM?”:

Nie ma innej możliwości: Wielki Wybuch (jeśli miał miejsce) nie historii świata był początkiem, lecz zaledwie ostatniej, dostępnej nam fazy jego dziejów; świat musiał już wcześniej istnieć (s. 10).

Podobnie odpowiedź Wielkich Religii nie uniemożliwia pytania o to, co było przed aktem kosmo-kreacji, i o to, co *było z Bogiem* zanim ona nastąpiła.

Piotr Wierzbicki dopuszcza dwie możliwości.

Zgodnie z pierwszą hipotezą – „wszystko [...] istnieje od zawsze” (s. 11).

Zgodnie z drugą – na początku „zije zewsząd nicłość” (s. 11).

Pierwszą hipotezę trzeba skorygować. Hipoteza, że wszystko istnieje od zawsze – wzięta literalnie – jest jawnie fałszywa: przecież to, co tutaj piszemy, dopiero *teraz* powstaje; *przedtem* tego nie było... Od zawsze istnieje więc nie wszystko, a – co najwyższe – *coś*. Pierwszą możliwość należy więc sformułować mniej więcej tak: historia Wszechświata nie ma początku.

Teraz widać wyraźnie, że druga hipoteza jest po prostu zaprzeczeniem pierwszej i głosi, że historia Wszechświata *ma* początek – że ma „punkt zero”, a więc „chwile,

¹ Nazywając tu siebie „filozofami” – stawiamy siebie w pewnej opozycji do Piotra Wierzbickiego. Nie chcemy jednak przez to powiedzieć, że Piotr Wierzbicki jako Autor *Boskiego umysłu* (i dodajmy *Zapisu świata*) nie jest filozofem. Gdybyśmy jednak dali „filozofa zawodowego” lub „filozofa akademickiego” – miałoby to jakiś niepożądany odcień deprecjonujący. Chodzi o to, że zasadnicza różnica między nami a Autorem *Boskiego umysłu* tkwi nie w dziedzinie przekonań – tylko w sposobie ich wyrażania. Nie wiedząc, jak tę różnicę lepiej nazwać – pozostajemy z powyższymi zastrzeżeniami przy terminie „filozof”.

w której naprawdę ona cała się zaczyna” (s. 11). Druga hipoteza należy do człowieczej „legendy” – ale «rodzi» kolejne pytanie: „Jak NIC mogło wydać z siebie COŚ?”.

Na pytanie „jak” nikt dotąd w satysfakcjonujący sposób nie odpowiedział.

3. Pierwszą osobliwością Kosmosu jest „życie”: to, że niektóre byty są „zdolne zabiegać o przetrwanie” (s. 16) „w niemal identycznych kopiach” (s. 35). Drugą – jest świadomość niektórych istot żywych, dzięki której mogą one poznawać ów Kosmos, „odzworowywać rzeczywistość” (s. 17), zadawać wobec jej składników pytanie: „Co to jest?”. Dzięki ludzkim umysłom „na wprost Wszechświata staje żywa myśl”, „Kosmos przegląda się w lustrze” (s. 17).

Faktom tym – i ich niezwykłości – nie można zaprzeczyć, a pojawienie się życia i pojawienie się świadomości to największe zagadki, jakie Wszechświat przed poznającymi umysłami stawia.

4. Ludzie „są współkreatorami bytu”. Istnienie człowieka – chociaż ma miejsce na peryferiach Kosmosu – jest „filarem” (s. 18) tego Kosmosu. Jest tak, po pierwsze, gdyż ten ostatni *bez* ludzi jest nie do pomyślenia.

Co to jednak – zapyta filozof – znaczy dokładnie, że Kosmos bez ludzi jest nie do pomyślenia? Otóż może w takim powiedzeniu chodzić tylko o to, że do tego, aby ktoś wyobraził sobie Kosmos – lub cokolwiek o nim pomyślał – niezbędne jest istnienie tego kogoś. Trudno się z tym nie zgodzić, ale z tego nie wynika, że istnienie tego kogoś jest niezbędne do istnienia Kosmosu – a tylko wtedy ów ktoś byłby „współkreatorem bytu”. To prawda analityczna: jeśli ktoś wyobraził sobie (i podobnie np.: dotknął) jakiś przedmiot, to ów przedmiot jest wyobrażony (odpowiednio: dotknięty) przez tego kogoś. Ale z tej prawdy analitycznej nie wynika, że każdy przedmiot jest wyobrażony (lub dotknięty) przez kogoś – a tym bardziej, że jest wyobrażany (lub dotykany) w każdej chwili swego istnienia. Kosmos nie jest „światem, o którym nikt nie pomyślał” *nigdy* (s. 19), skoro myśmy właśnie o nim w tej chwili pomyśleli: jest natomiast światem, o którym nikt nie pomyślał *w czasach*, gdy nikogo nie było.

Człowiek jest „filarem” Kosmosu, po drugie, gdyż coś istnieje *w sposób pełny*, tylko kiedy ktoś o istnieniu tego czegoś *wie*, kiedy *wie*, „że to fakt” (s. 20), kiedy jego „faktyczność” nie „stoi pod znakiem zapytania” (s. 21).

Na to możemy się zgodzić tylko pod warunkiem, że przez „pełne istnienie” uznamy „bycie-poznanym”. Skądinąd w zwykłym sensie „istnienia” – istnieje to, co jest rzeczywiste, czyli umiejscowione w czasoprzestrzeni; co po prostu jest kiedyś i gdzieś. I powiemy, że coś istnieje w pełni, gdy jest poznawane. Wydaje się przy tym, że nie wszystko, co rzeczywiste, jest przez kogoś poznawane – a z drugiej strony nie tylko przedmioty rzeczywiste podlegają poznaniu.

Zgodzimy się, że:

Wzniosłe podrygi naszych dusz nie są mniej warte niż burze na powierzchni Słońca i wybuchy gwiazd supernowych (s. 21).

Ale trudno nam przystać na to, że owych „burz” i „wybuchów” nie ma bez owych „podrygów”.

5. Obraz Kosmosu – w postaci mnóstwa „sygnałów idących od zmysłów” (s. 25) człowiek może ogarnąć dzięki temu, że potrafi zbudować „jego pomniejszoną repre-

zentację” (s. 25) za pomocą języka. Funkcje języka nie ograniczają się zresztą do owej reprezentacji:

[Język] potrafi przekazywać sądy, polecenia, pytania. Umie wyrażać emocje [...]. Informuje o przyczynach, celach, skutkach. [...] określa stan umysłu (s. 26).

[Dzięki językowi umysł] potrafi uogólniać, [...] wyprowadzać – bez żadnej wiedzy dodatkowej – sądy z sądów (s. 27).

Tak jest istotnie. Nie zgodzimy się natomiast z tym, że:

Sytuacja, w której umysł nie upora się z żadnym nowym faktem, z żadnym nowym problemem, zanim nie sprowadzi go do faktów i problemów już poznanych, a zatem w której aby poznać, trzeba już to jakoś wcześniej znać, zdaje się skazywać umysł na tkwienie po wieczne czasy w starych, nieużytych koleinach.

Zwróćmy uwagę, że to nie jest adekwatny opis rozszerzania wiedzy. „Wiem, że p ” – nie da się zredukować do „Wiem, że A jest B ”, do tego, że „COŚ jest CZYMŚ” (s. 39), a więc ostatecznie do „Wiem, że A nazywa się ‘ B ’”: wiedza nie da się zredukować do wiedzy językowej. Gdyby tak było – wiedza dałaby się zamknąć w klasycznych formułach definicyjnych, na które na dodatek nakłada się wymóg dydaktyczny, aby ich *definiensy* (człony definiujące) były zrozumiałe dla adresata. Tymczasem najważniejszym składnikiem wiedzy w jej najdoskonalszej formie – tj. w postaci teorii naukowej – są prawa stwierdzające zachodzenie prawidłowości, a więc korelacji między zjawiskami. Korelacje te zaś są sprawą nie *redukcji* tego, co nieznanne, do tego, co znane – lecz procedur heurystycznych. Trzeba więc skorygować diagnozę, że:

To upiorne błędne koło wyrzuca czasem z siebie szlachetne okruszyny odkryć, przełomów, przewrotów (s. 29).

Powiedzielibyśmy raczej, że odkrycia są stymulatorami wiedzy nie dlatego, że rozrywają jakieś „upiorne błędne koło”, lecz dlatego, że *dodają* do tego, co znane, to, co było dotąd nieznanne.

6. Jest coś, co wykracza poza horyzont ludzkich możliwości poznawczych:

To świat cały pojęty jako wszystko, co istnieje. To wszechbył we wszelkich jego kręgach i składnikach. To gmach utkany z migotliwych bezmózgich mikrocząstek, przybudówka życia, myśli, czucia. To twór dwuskrzydły, w którym martwym konstelacjom Kosmosu odpowiada pojedyncze ludzkie JA (s. 30).

Dlaczego?

7. Zachodzi asymetria między obrazem świata wytwarzanym „z punktu widzenia mego JA”, a obrazem świata wytwarzanym „z punktu widzenia wyimaginowanego zewnętrznego obserwatora” (s. 33). W tym pierwszym obrazie świata – dominują moje sprawy; w tym drugim – Wszechświat. Ów pierwszy widziany jest z naszej „naturalnej”, „potocznej” perspektywy; ów drugi – staje przed nami, gdy chcemy „urzeć rzeczywistość taką, jaką mi odsłaniają mikroskopy, teleskopy, a tłumaczą zasady obrotów ciał niebieskich i poruszeń najmniejszych cząstek odkryte przez badaczy Natury” (s. 34). Między tymi dwoma punktami widzenia jest napięcie:

Każdy z dwóch punktów widokowych odsłania odmienne horyzonty. Te dwa różne obrazy [...] się [...] UZUPEŁNIAJĄ. [...] Tylko że zaprzeczają sobie w stopniu jeszcze większym [...]. Albo w istnieniu świata uczestniczy pojedyncze ludzkie JA, albo to tylko egocentryczne przywidzenie dwunogiego pyłka na przeciętnej planecie krążącej wokół takiej sobie gwiazdy w jednej ze stu miliardów galaktyk (s. 36).

Dlaczego jednak jedno ma wykluczać drugie? „Pojedyncze ludzkie JA” jest częścią Wszechświata – i nie jest jego „egocentrycznym przywidzeniem”, że jest to część „pyłek”. Przywidzeniem byłoby dopiero – powiedzielibyśmy raczej – gdyby każdy z nas uważał siebie za *obiektywny* środek owego Wszechświata. Tak jednak zazwyczaj nie czynimy i to nie tylko dlatego, że dzięki nauce mamy dostęp do perspektywy „wymyślanego obserwatora” Wszechświata. Wystarczy, że stykamy się z innymi ludzkimi JA i konfrontujemy nasze punkty widzenia z innymi. Zresztą – przekonanie, że jesteśmy centrum Kosmosu byłoby przywidzeniem, choćby dlatego, że w wypadku obiektu, który – jak Wszechświat – nie ma granic, słowo „środek” traci sens.

8. Słowo „rozumieć” jest wieloznaczne. Co innego znaczy, gdy mówimy: „Nie rozumiem, jak mógł się do tego posunąć”, „Nie rozumiem, jak można być tak ślepy”, „Zrozumcie, że ja nie żartuję!” – a co innego, gdy mówimy: „Nie zrozumiał dowcipu”, „Nie podoba mu się to malarstwo, bo go kompletnie nie rozumie”, „Nielatwo zrozumieć teorię względności” (s. 40).

[W tym drugim wypadku] słowo [„rozumieć”] występuje w swym znaczeniu podstawowym, specyficznym, jest niezastępowalne, chyba że przez synonimy, jak „pojmować”, „kapować” itp. W szczególności nie da się go sprowadzić do „wiedzieć” (s. 40–41).

Jako filozofowie języka – zgodzimy się z punktem wyjścia tego wywodu, ale nie możemy się zgodzić na punkt dojścia.

„Nie rozumiem, jak mógł się do tego posunąć” – znaczy tyle, co – „Nie apróbuję tego, co zrobił”; „Nie rozumiem, jak można być tak ślepy” – znaczy tyle, co – „Nie apróbuję jego ślepoty” lub tylko „Nie znam przyczyn tej ślepoty”; „Zrozumcie, że ja nie żartuję!” – znaczy tyle, co – „Ostrzegam was, że to nie są żarty”.

O co innego chodzi w pozostałych wypadkach. Jednakże, według nas, „rozumieć” da się sparafrazować za pomocą „wiedzieć”. Istotnie jest tak, że:

Ten, co nie rozumiał dowcipu, ZNA ten dowcip; ów, co tamtego malarstwa kompletnie nie rozumie, ZNA to malarstwo. Żadna sztuka WIEDZIEĆ, jak teoria względności brzmi (s. 41).

Ale też nie twierdzimy, że rozumienie w tych wypadkach jest tożsame z wiedzą – a jedynie, że rozumienie jest *rodzajem* wiedzy. To prawda:

Abym rozumiał, nie wystarczy, iż wiem (s. 41).

Albowiem rozumiem coś – to nie tyle, co – wiem to coś lub znam to coś. Rozumiem coś – to w tych wypadkach – wiem, co jest tego czegoś *sensem*: znam ten *sens*. „Nie rozumiał dowcipu” – znaczy tyle, co – „Nie wie, co jest sensem owego dowcipu”; „Nie rozumie tego malarstwa” – znaczy tyle, co – „Nie wie, co jest sensem owego malarstwa”; „zrozumieć teorię względności” – znaczy tyle, co „wiedzieć, jaki jest jej sens”. Warto przy tym pamiętać, że słowo „sens” w tych kontekstach samo miewa różne

sensy. Rozumie dowcip nie ten, który zna jego sens literalny – tylko ten, kto zna (rozpoznaje) jego sens „głębszy”. „Sens malarstwa” znaczyć może w pewnych wypadkach np. to, co przedstawione w danym dziele – albo to, jak to dzieło jest zbudowane. Rozumieć teorię względności – to albo znać sens formuł, w których jest ona «wyłożona», albo np. znać jej sens traktowany jako jej empiryczne konsekwencje.

Przykłady podawane przez Piotra Wierzbickiego świadczą zresztą o tym, że jego intuicje językowe są podobne. W przykładach tych przeciwdziedziną relacji rozumienia jest *budowa* złożonych całości, *sposób*, w jaki coś zachodzi („jak?”) lub *przyczyna* tego, że to coś zachodzi („jakim prawem?”, „dlaczego?”). W istocie chodzi więc o to, że Piotr Wierzbicki *postuluje* zawężenie rozumienia „rozumienia”. My nie widzimy takiej *potrzeby*. Jest to więc różnica nie merytoryczna – lecz terminologiczna.

9. Oto „domysł” (s. 103) Piotra Wierzbickiego dotyczący możliwości zrozumienia Wszechświata ujmowanego jako ogół tego, co istnieje:

W przeciwieństwie do poszczególnych obiektów i stref świata, w których rządy sprawuje moderowana przez chaos zasada „sprawstwo – skutek” i które (owe obiekty i strefy) z tej właśnie racji poddają się rozumowaniu, wyciąganiu wniosków, szukaniu przyczyn, świat, cały świat, świat pojęty jako ogół wszechhistnienia i rozumiany jako obiekt zanurzony w pustce niebytu, ignoruje tę zasadę, nie układa się w ciąg przyczyn i skutków, ani w ciąg taki nie potrafi się ułożyć i poznanie poprzez rozumowanie, wyciąganie wniosków z wniosków w żaden sposób do niego nie przystaje (s. 49–50).

Świat badany w jego poszczególnych obiektach [...] pozwala SIĘ POZNAĆ, [gdzy] tworzą go elementy i układy POWTARZALNE (s. 51).

[Tymczasem] świat [jako całość] jest jeden. Nie istnieje nic takiego, z czym dałoby się porównać świat (s. 68).

Podpisujemy się pod tą hipotezą – chociaż jesteśmy przekonani, że trzeba wyrazić ją inaczej – nie metaforycznie, lecz literalnie. Powiemy więc tak:

Zgódźmy się, że nauka poszukuje zależności przyczynowo-skutkowych między zjawiskami. Warunkiem niezbędnym znalezienia takich zależności jest powtarzalność zjawisk². Jeśli formułujemy hipotezę o postaci „Jeżeli zajdzie zdarzenie typu *A*, to zajdzie też zdarzenie typu *B*”, to zarówno do wysunięcia tej hipotezy, jak i do jej sprawdzenia musimy mieć do dyspozycji więcej niż jedno zdarzenie każdego z typów. Otóż, jeżeli zdarzeniem typu *A* (lub odpowiednio zdarzeniem typu *B*) miałby być zbiór wszystkich zdarzeń („wszechbytu”), to siłą rzeczy nic nie mogłoby być względem niego zdarzeniem typu *B* (lub odpowiednio zdarzeniem typu *A*) – a typ *A* (lub odpowiednio typ *B*) byłby zbiorem jednoelementowym; nie mogłoby więc być mowy o powtarzalności. W konsekwencji nic nie może kandydować ani do roli przyczyny, ani do roli skutku „wszechbytu”.

Zauważmy jednak, że za *sens* „wszechbytu” można uważać nie – jak chce Piotr Wierzbicki – jego miejsce w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, lecz np. jego budowę. O ile więc tzw. kosmologia ma nieusuwalny charakter nie dającej się sprawdzić hipotezy historycznej – „baśni” (s. 51) – o tyle do astronomii, opisującej, jak Wszechświat

² Poza powtarzalnością – nazwijmy to tak – naturalną, za taki warunek uważa się też niekiedy powtarzalność sztuczna, tj. możliwość wywołania zdarzenia danego typu przez badacza. Pomijamy tutaj tę sprawę – jako nieistotną dla analizowanego problemu.

jest zbudowany, może stosować normalne standardy metodologiczne. W tym zakresie można się spodziewać „nowych rewelacji sprokurowanych przez mikroskopy i teleskopy” (s. 52), wprzęgnięte w służbę „tyranii ROZUMOWANIA” (s. 83).

10. Piotr Wierzbicki zadaje sobie pytanie:

Czy nie byłoby w ludzkiej mocy [...] choćby tylko w doświadczeniu myślowym, na próbę, łypnąć wzrokiem ku nowym horyzontom, co to je Ewolucja mogłaby otworzyć przed poznaniem, fundując stosowne innowacje w naszych mózgach? (s. 6).

Otóż, jego zdaniem, zrozumienie „całego świata, świata pojętego jako całokształt bytu” (s. 65) byłoby możliwe, gdyby w ludziach wykształcił się specjalny typ intuicji, która ogarniałaby „rzeczywistość z lotu ptaka”, za pomocą „jednego potężnego wejrzania” (s. 66), w „błysku oślnienia” (s. 75), bez konieczności „zestawiania go z obiektami tej samej klasy, potem nieco innej klasy, w końcu całkiem innej klasy, lecz tak, jak on by się prezentował sam w sobie” (s. 69).

Błysk owej intuicji miałby jednak pewną wadę:

Nie przychodzi mu w sukurs słowa, pojęcia, zdania. Prawda, którą wyraża, jest prawdą nie nazwaną. A to pociąga za sobą ten skutek, że owa prawda ma charakter nieintersubiektywny: że nie sposób jej w żaden sposób PRZEKAZAĆ. Gdy się ją posiadało, ma się ją wyłącznie dla siebie (s. 75–76).

Jeśli tak, to nie mamy prawa – więcej: nie mamy możliwości – wypowiadać się na temat w ten sposób uzyskanej wiedzy. Mamy natomiast prawo – więcej: obowiązek – powiedzieć, że poznanie zyskane dzięki tej intuicji na pewno nie jest wiedzą naukową.

11. Musimy jednak oddać pole Piotrowi Wierzbickiemu na swoim terenie. Rzecz w tym, że intersubiektywność naszego codziennego, zmysłowego poznania – sama nie jest przedmiotem wiedzy intersubiektywnej. Nigdy nie uda się nam bowiem wykazać, że doznajemy tego, co doznajemy, w taki sam sposób, jak tego doznają inni. *Musi* to pozostać jedynie założeniem nauki – jej ideą regulatywną, jak powiedzieliby *starzy* filozofowie. Na tym założeniu udało się ludziom zbudować potężny gmach wiedzy naukowej – gmach ciągle rozbudowywany.

Założenie Piotra Wierzbickiego o nieintersubiektywności postulowanej intuicji (nazwijmy to tak) całości wszechbytu – jego „esencji” (s. 77) na fundament takiego gmachu się nie nadaje.

Zgoda:

Ta esencja jest pusta. [...] Ludzkie JA ogarnia w tym najkrótszym błysku cały świat – ale czyni to wzrokiem ślepeca (s. 78).

12. Piotr Wierzbicki zwraca uwagę na to, że opisaną przez niego intuicję zdolną „ogarniać naraz wszystko” – teologowie (ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) przypisują Bogu.

Istotnie: umysł człowieka, wyposażony w taką intuicję, byłby – umysłem *boskim*.

Powiemy raczej: to przemawia za tym, że umysł człowieka nigdy takiego stanu nie osiągnie. Może co najwyżej o nim marzyć.

Po co nam jednak takie marzenia? Przecież, jak pisze Piotr Wierzbicki:

Domniemane nowe moce poznawcze [...] raczej nie przemienią tej planety w wyspę szczęścia; odwrotnie; prędzej staną się zarzewiem nieznanych przedtem odmian trwogi, zgryzoty, rozpacz (s. 99).

Pozostaniemy więc może lepiej przy naszym *ludzkim* umyśle.

Przy tym umyśle – z którego tak wspaniały użytek zrobił Autor *Boskiego umysłu*. W zakończeniu tego pięknego i mądrego eseju czytamy:

Krytykom zagładania w głąb wszechbytu wypada w jednym punkcie przyznać rację: gdy piętnują mętniactwo, metafizyczno-humanistyczny bełkot, żonglowanie martwymi terminami wywleczonymi z dzieł Arystotelesa, żerowanie na pięknych słówkach, wyręczanie się sofistycznym kalamburem. Ale domysł jest czymś innym niż frazes. Frazes to oszustwo, pokrycie braku myśli polityką pustych słów. Frazes nie zmierza do prawdy, ma prawdę w pogardzie. Domysł zmierza ku prawdzie, choć czyni to w stylu beznadziejnie rozpaczliwym (s. 104).

Mamy nadzieję, że ani Autor *Boskiego umysłu*, ani Czytelnik tego eseju, nie będą mieli wątpliwości co do tego, że, jak to zadeklarowaliśmy na wstępie, próbowaliśmy tutaj – jako filozofowie – pokazać, w jaki sposób przynajmniej niektóre powody do rozpacz można usunąć – i dzięki temu zmniejszyć choć trochę samą rozpacz.

ANNA BROŻEK, JACEK JADACKI
(Warszawa)

„MELODYJNE DZIECKO UMARŁO WE MNIE
NIM PRZEPOŁOWIŁ MNIE TOPÓR”.
RECENZJA KSIĄŻKI O GENECIE

Jean-Paul Sartre, *Święty Genet, aktor i męczennik*, tłum. Krzysztof Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 636.

W 1952 roku we Francji ukazała się książka Jeana-Paula Sartre'a *Święty Genet, aktor i męczennik*. Na polski przekład tej biografii czekaliśmy pięćdziesiąt osiem lat. Czy było warto?

W 2010 roku przekład biografii jednego z najbardziej szokujących artystów, otoczonych aurą skandalu i mitu, dokonany przez Krzysztofa Jarosza, pojawił się w wydawnictwie słowo/obraz terytoria. Nie kto inny, jak Jean-Paul Sartre, jeden z tych, którzy mieli okazję nie tylko poznać Geneta, ale pomóc jego literaturze stać się znaną światu, podjął się zadania sportretowania pisarza.

Sartre'a znamy jako jednego z czołowych filozofów egzystencjalizmu i powieściopisarza, który w 1964 roku nie przyjął Literackiej Nagrody Nobla. Ale polskiemu czytelnikowi nie jest on tak dobrze znany jako autor książek biograficznych, bo i nie napisał ich zbyt wielu. Poza biografią Geneta, którą trzymamy w ręce, pozostawił po sobie dzieło mniejszych rozmiarów na temat życia i elementów istotnych w twórczości Baudelaire'a.

Biografia Geneta jest o tyle różna od pozostałych, że jej autor jest postacią tak samo istotną, jak bohater biografii, a dodatkowym atutem wydaje się język, jakim została

napisana. Jest to bowiem zbiór nie tyleż samych faktów, co równie istotnych domysłów i dywagacji na temat przeszłości i przyszłości Geneta. I choć biografia z założenia powinna trzymać się wyłącznie faktów z życia obrazowanej postaci, to sposób, w jaki pisze Sartre, nie jest pozbawiony siły wyrazu, wiarygodności i rzetelności spojrzenia. Francuski egzystencjalista pokazuje na przykładzie pojedynczej postaci coś bardzo istotnego – mechanizmy, czynniki i determinanty, jakie zdają się rządzić rzeczywistością.

Genetowi groził wyrok dożywotniego więzienia i gdyby nie interwencja Jeana Cocteau i Jean-Paula Sartre'a jego twórczość pozostałaby więziennymi zapiskami złodziejaszka. Tym samym nie możemy oczekiwać zbyt dużego obiektywizmu spojrzenia Sartre'a, bowiem już to, że sławny filozof i twórca ryzykuje własnym nazwiskiem, by wyciągnąć z więzienia nikomu nieznanego człowieka, wskazuje na jego emocjonalny stosunek do postaci, której biografiją mamy w ręku. I faktycznie, ta biografia taką pozostaje. Widać wyraźnie osobiste zaangażowanie w twórczość i życie Geneta, ale czy rzeczywiście w ten sposób książka na tym traci? Mimo zaangażowania filozofa, jest to doskonale studium psychologiczne i społeczne, napisane niebawale żywym językiem, które momentami czyta się niczym powieść sensacyjną.

Sartre przygląda się życiu Geneta od najmłodszych lat, które według niego zaważyły na wszystkich dalszych wyborach młodego samotnika. Nieznajomość własnych korzeni i wychowywanie się w domu dziecka, sprawiły, że artysta przeżywał swoje przeznaczenie, by tak rzec, „już z góry”. Załazek odrzucenia społecznego, z którym spotka się w przyszłości, tkwi już w odrzuceniu przez nieznaną matkę. Chwilą decydującą o życiu Geneta, którą wskazuje Sartre, jest posadzenie o kradzież przez rodzinę, u której mieszka jako chłopiec. Padają słowa, które Genet, niczym mantrę, będzie powtarzał do końca swojego życia. „Jesteś złodziejem”. Jako dziecko uwierzył w tę frazę i zaczął robić wszystko, by się nim stać. A nawet więcej, wierzy, że jego byt to uosobienie postaci złodzieja i stanie się nim jest jego zadaniem. Jest to pierwszy moment, kiedy Genet rozpoznaje w sobie obecność Innego, którego istnienie będzie odąd stawiać wyżej od swojego własnego. Mówi: zdecydowałem, że będę tym, co uczyniło ze mnie przestępstwo. W tym wczesnym okresie życia pojawia się też specyficzny rodzaj widzenia. Otaczają go ludzie i należące do nich przedmioty. Młody chłopak zaś nie posiada niczego na własność. Tym samym obok niedosytu „być”, pojawia się także niedostatek „mieć”. Sartre tytułuje ten rozdział: *Nawrócenie pierwsze: zło*. Dlaczego Genet wybiera zło? Czyniąc dobro podmiot zatracca się w bycie, traci jednostkowość, staje się przedmiotem uniwersalnym, a na to Genet nie może sobie pozwolić. Chce stać się świętym w czynieniu zła. Wierzy, że jest wybrany, że sam nadał sobie naturę. Artysta wybiera coś, co Sartre nazywa opadającym ruchem ascezy, a więc zejściem poniżej wartości, których się wyrzeka. Nie odrzuca dóbr dla przyszłej nagrody wieczności. Upadła się, wiedząc, że nie czeka go żadna nagroda doraźna ani przyszła. Idealem jest zło świadomości, a nie świadomość w złu, która liczy na nagrodę i powoduje, że czynimy coś, aby osiągnąć korzyść.

Druga przemiana: esteta to poszukiwanie przez Geneta piękna w świecie. Nie znajduje go z pewnością w tym, co naturalne. Piękno tkwi wyłącznie w gestach. Posiąść czyjś gest, to stać się kimś. Tylko gesty sprawiają, że potrafi zapragnąć konkretnych osób. Wymowny przykład stanowi scena opisywana w *Dzienniku złodzieja*, gdzie narrator obserwuje gest splunięcia na dłoń młodego robotnika. Mężczyzna nie jest ani piękny, ani szczególnie interesujący, ale ten gest sprawia, że w narratorsze rodzi się pragnienie posiadania. Obok gestu, dla Geneta istotny jest także język, którego zdaje się być

pozbawionym. Skazano go na milczenie, nie może nazywać rzeczy, bowiem są one dla niego niedostępne. „W kłamstwie język izoluje się, wyodrębnia, przesycą swoimi znaczeniami i staje odrębnym porządkiem zasadzki i pozoru”. Genet znajduje się w takiej właśnie pułapce, pozbawiony języka, musi zdobyć go gwałtem. Kradnie rzeczy, by odzyskać głos.

Rozdział *Przemiana trzecia: pisarz* to ostatni etap, który Sartre wyodrębnia w życiu Geneta. Esencjalna wyobraźnia pisarza powołuje do życia bohaterów jego książek. Wolność artystyczna zdaje się jednak nie znać ani dobra, ani zła, czyniąc z nich przedmioty jego sztuki. Genet chce pisać, by zainfekować ludzi „prawych” swoimi marzeniami. Przeszedł drogę od gestu, który wielbił jako esteta, do słowa, którym pragnie władać, aż po sam czyn, którym staje się pisanie. „Genet pragnie, by „nienawidzono go miłością”, by kochano go w zgrozie i aż do potępienia się wraz z nim, ale nie kocha tych, których chce uwieść: burżujów, bogatych, sprawiedliwych”. Chce być wielbiony i według Sartre’a, zdaje się to osiągać, ale pozostając na marginesie społeczeństwa. I nie jest to powodowane przeszłością złodzieja i przestępcy, czy homoseksualnymi skłonnościami, lecz gestem, który Genet tak kocha. Gestem kreacyjnym. Pragnie on bowiem pozostać wybranym wśród pospolitych i indywidualnym pośród uniwersaliów społecznych.

Osią książki są wymienione wcześniej trzy przemiany, ale Sartre przygląda się także społecznemu funkcjonowaniu Geneta, czasowi spędzonemu w więzieniu, próbuje analizować twórczość artysty, nie wyłączając jego prób lirycznych, których przykłady pojawiają się w biografii. Sartre wyraźnie odczytuje bohaterów powieści i postaci dramatów pisarza przez obraz życia samego Geneta, co, choć jest spojrzeniem jednostronnym i być może zawężonym, jawi się niezwykle ciekawie. Nie ma drugiej takiej pozycji na polskim rynku literackim. Geneta do momentu wydania książki Sartre’a znaliśmy przede wszystkim jako dramaturga. Teraz francuski filozof wyłożył nam rodzaj estetyki, którą Genet wyznawał i stosował tak w literaturze, jak i w życiu.

Biografię tę należy czytać z dużą ostrożnością, bo choć bez wątplenia Sartre jest jednym z tych, którzy z Genetem spotkali się osobiście, to wiele z fragmentów książki wydaje się być raczej dalekosiężnymi projektami, budującymi jego mit, niż faktami z życia pisarza. Jednak z perspektywy lat możemy powiedzieć, że mit artysty udało się pielęgnować i ocalić bez uszczerbku dla jego postaci i twórczości, bowiem Jean Genet wciąż pozostaje jednym z najbardziej kontrowersyjnych pisarzy, a jego powieści i dramaty pozostają niewyczerpanym źródłem inspiracji dla współczesnych. Nie dziwi też, że w końcu doczekaliśmy się przekładu dzieła, bowiem współczesna estetyka, literatura, czy szerzej – kultura poszukuje tego, co znajdowało się dotychczas na obrzeżach poznania i zainteresowania. Interesują nas wszelkie przekroczenia, transgresje, obecność Innego i jego odróżnianie się. Genet wpisuje się w ten nurt wręcz idealnie. Jako homoseksualista przekracza granicę związaną z somatyką, a jako przestępca granicę tego, co kulturowo i społecznie dozwolone.

Książka Sartre’a to interesujące studium drogi na szczyt, jaką pokonał człowiek rozpoczynający swoje życie od słów „jestem złodziejem”, a kończący je jako uznany pisarz i dramaturg. A co sam autor biografii Geneta mówi o jego dziele? *Genet chce pisać dobre książki, używając do tego złych uczuć*. Czy to mu się udało?

SYLWIA GÓRA
(Kraków)

FABRIZIO FERRAZZI (1950–2011) Wspomnienie pośmiertne

W dniu 6 grudnia 2011 roku, po długiej i ciężkiej chorobie zmarł w swoim rodzinnym mieście La Spezia (Liguria) we Włoszech wielki przyjaciel Polski, znawca i badacz polskiej myśli filozoficznej i literatury dr Fabrizio Ferrazzi.

Urodził się 20 czerwca 1950 roku, w znanej i zamożnej rodzinie bankierów oraz majątnych właścicieli ziemskich. W roku 1982 ukończył studia historyczne i filozoficzne na uniwersytecie w Pizie (Toskania), przestawiając dysertację doktorską pod tytułem: *Mesjanizm polski jako typowa forma romantycznej myśli narodowej*, której fragmenty zostały opublikowane w prestiżowym czasopiśmie filozoficznym „Il Centauro” (nr 7, styczeń–kwiecień 1983). Przed ukończeniem studiów – w latach 1980–1981 Ferrazzi był stypendystą Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie natychmiast stał się postacią znaną i lubianą. Po studiach przez lata pracował jako nauczyciel filozofii w liceum, w La Spezia, zarządzając jednocześnie sporym majątkiem rodzinnym, który znajdował się w południowych Włoszech, w prowincji Lecce (Apulia). Żywo angażował się też w obywatelskie ruchy protestu (np. w roku 2001 ostro protestował przeciwko szczytowi G-8, we włoskim mieście Genua, w trakcie którego doszło do gwałtownych zamieszek).

Podczas częstych pobytów w Krakowie ujmował wszystkim swym żywym intelektem, pasją badawczą i chęcią zrozumienia trudnych problemów historii i myśli polskiej. Te cechy charakteru zjednały mu rychło wierne grono interlokutorów i przyjaciół. Do Polski przyjeżdżał wiele razy, by stąd organizować swe podróże na Litwę. W latach 1984–1985 pracował na naszym uniwersytecie jako lektor języka włoskiego. Liczne pobyty Polsce pozwoliły mu nawiązać ściśle kontakty z czołowymi przedstawicielami krakowskiej nauki i literatury, Bronisławem Łagowskim, Janem Prokopem i in. Znał osobiście Jana Józefa Szczepańskiego, którego głośna książka *Przed nieznanym trybunałem* zainspirowała go do napisania tekstu pt. *Hold dla J. J. Szczepańskiego*.

Wielokrotnie przebywał w Polsce po przełomie ustrojowym; podczas pobytu w Krakowie, w listopadzie 1993 roku wziął udział w ogólnopolskiej konferencji *Filozofia polska wobec przemian historycznych XX wieku*, przedstawiając referat pt. *Polska historiozofia ze stuletniej perspektywy*. Tekst tego wystąpienia znalazł się następnie w publikacji książkowej pt. *Kolakowski i inni* (Kraków 1995, pod moją redakcją). Pasją dr. Ferrazziego była polska literatura i myśl filozoficzna epoki romantyzmu, a szczególnie trzej nasi wieszczowie: Mickiewicz, Słowacki i Krasiński. Badania nad nimi pozwoliły mu swobodnie się poruszać po innych epokach polskiej myśli i literatury – np. modernizmu i Młodej Polski. Tłumaczył na język włoski współczesnych poetów: Miłosza i Herberta.

Do końca życia nurtowały go fundamentalne kwestie filozoficzne, związane z Tomaszem z Akwinu i św. Augustynem („*ego sum qui sum / qui est*”, *percorsi diversi di agostino e tommaso attraverso la „metafisica dell’esodo”*, „metafizyka wyjścia Izraela z Egiptu”). Tuż przed śmiercią ukończył książkę poświęconą związkowi myśli Jana Pawła II z polską filozofią mesjaniczną. Jej oryginalny tytuł włoski to: *Pensare la storia, Dio, l’apocalisse alla luce del destino di un popolo. Le paradossali suggestioni del messianesimo romantico polacco*. Przed paru miesiącami ta obszerna praca została wręczona jednemu z naszych dostojników kościelnych, przebywających wówczas we

Włoszech. Jego krakowscy przyjaciele natychmiast zainicjowali przekład tej książki na język polski. Gotowe tłumaczenie pierwszego rozdziału pod tytułem: „*Ten papież Polak, papież Słowianin*”. *Polsko-romantyczna spuścizna Karola Wojtyły*, postanowiliśmy opublikować w czasopiśmie „*Vita Consecrata*”; w trakcie prac redakcyjnych doszła do nas wiadomość, że jego Autor nie żyje...

Z Fabrizio Ferrazzim miałem zaszczyt się przyjaźnić. Nie była to przyjaźń uciążliwa ani nadmiernie absorbująca, ale głęboka i trwała. Wiele razy był gościem w naszym domu i z godną podziwu (jak na Włocha) cierpliwością dawał się wciągać w „nocne Polaków rozmowy”. Z tych bliskich spotkań zapamiętałem szczególnie jedno, kiedy udało mi się go namówić do odwiedzenia bliskiego mi miasta Sanok. Był luty, ostra zima początku lat osiemdziesiątych. Znaleźliśmy się na – nie zniszczonym jeszcze wtedy przez rewitalizację (!) – sanockim rynku i zatrzymali przed frontem ratusza, gdzie jest umieszczony herb miasta. Fabrizio zaniemówił z wrażenia, kiedy spostrzegł, że jedno z trzech pól tego znaku herbowego wypełnia herb rodu Sforzów – małe dziecko polykane przez węża (dziś jest to znak marki samochodu alfa romeo!). Potem przeszliśmy do niedodległego zamku królowej Bony (jego dostojnej bryły nie szpeciła jeszcze wtedy pseudohistoryczka przybudówka) i z zamkowej galerii patrzyliśmy na leniwie płynącą rzekę San. Początkowo nie bardzo wiedział, dlaczego mamy podziwiać krajobraz. Wtedy zwróciłem mu uwagę, że na mocy paktu Ribbentrop–Mołotow w 1939 roku San stał się rzeką graniczną między Europą i Azją. Była to dla niego prawdziwa lekcja historii; wtedy rzeczywiście uświadomił sobie, gdzie zaczyna się (i gdzie kończy Europa). Wielokrotnie nawiązywał potem do tego momentu, uruchamiając – niemodne dzisiaj – dawno zapomniane kategorie historiozoficzne.

Śmierć Fabrizio Ferrazziego to bolesna strata dla tych wszystkich, którzy znają wartość polskiej kultury, literatury, a nade wszystko filozoficznej myśli polskiej. Ta ostatnia dziedzina straciła wiernego orędownika za granicą, kompetentnego badacza i prawdziwego ambasadora.

JAN SKOCZYŃSKI
(Kraków)

Kraków, luty 2012

I MIĘDZYKRAKOWSKA KONFERENCJA Z CYKLU *W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA*: „SPÓR O OSOBĘ LUDZKĄ WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII”

W dniach 12 i 13 kwietnia 2011 roku odbyła się w auli WSFP IGNATIANUM w Krakowie konferencja pt. „Spór o osobę ludzką we współczesnej filozofii”. Zdecydowana większość wykładowców reprezentowała bądź przyznawała się do klasycznej (tomistycznej) tradycji filozoficznej.

Prof. Berthold Wald z Niemiec w wystąpieniu zatytułowanym *Beeing human is being a person. Christian background and philosophical foundation* postawił tezę, iż każdy człowiek jest zarazem osobą. Chociaż niektórzy próbują to twierdzenie podważać lub wprost negować oddzielając te dwa zagadnienia od siebie, nie jest to – zdaniem Walda – słuszne. Gość z Niemiec przedstawił trzy stanowiska: Locke’a, u którego człowiek i osoba to są różne byty, P. Singera, który podobnie jak Locke oddziela je i twier-

dzi, iż osoba realizuje się w relacjach, oraz Tomasza z Akwinu, dla którego człowiek i osoba to jeden byt. Tomasz opiera się na klasycznej definicji osoby podanej przez Boecjusza i ją rozwija. Osoba jest *per se*, realizuje się w swej wolności i to stanowi podstawę jej godności. Osoba rozwija przede wszystkim relacje do drugiej osoby. W dyskusji po odczycie wspomniano o relacji osób w Trójcy św. i podniesiono, że osoba nie jest tu substancją, lecz relacją. Na pytanie o problem opóźnionej animacji u Tomasza, prof. Wald odpowiedział, iż Akwinata nie dysponował taką wiedzą, jak my obecnie (był to przecież XIII wiek, a więc blisko 800 lat temu). Tomasz był „więźniem” ówczesnych czasów i mniemał, że ożywienie następuje później. W świetle dzisiejszych faktów, Tomasz przyjąłby na pewno stanowisko równoczesnej animacji.

Ks. bp prof. Ignacy Dec w wystąpieniu zatytułowanym *Typologia personalizmów* przedstawił genezę tytułowego terminu i dokonał następującego podziału personalizmu:

- Personalizmy o profilu egzystencjalistycznym, w których akcent położony jest na podmiot (S. Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel, V. Frankl).
- Personalizmy o profilu fenomenologicznym, w których akcent kładzie się na wartości (M. Scheler, D. von Hildebrand, R. Ingarden, J. Tischner).
- Personalizmy o charakterze moralno-społecznym, gdzie podkreśla się działanie (E. Mounier, M. Blondel).
- Personalizm tomistyczny (najbardziej charakterystyczny kierunek dla całego personalizmu). Tutaj kładzie się nacisk na substancję, która się wyraża i spełnia w rozumnych aktach. Można go podzielić na: metafizyczny M. A. Krąpca, fenomenologiczny K. Wojtyły (osoba jako: „działam” i „poznaję”; pierwotne doświadczenie wolności: „mogę, nie muszę”) i o charakterze społecznym (J. Maritain).
- Personalizmy o profilu przyrodniczym, w których personalizacja następuje w procesie ewolucji (typowy przedstawiciel to P. T. de Chardin).

W dyskusji wskazano na relacje konieczne, np. ojcostwa, synostwa, w których relacja konstytuuje byt (ojca, syna) oraz niekonieczne, np. bycie studentem, opiekunem itd., tutaj pierwotny jest byt, który wchodzi w relacje.

W duchu filozofii klasycznej odbyła się też dyskusja panelowa pt. *Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury* z udziałem ks. dr Jurija Załoski z Białorusi, dr Petera Fotty OP ze Słowacji i dr Moniki Kowalczyk z WSFP. Każda z wymienionych osób wygłosiła niejako krótkie *expose*, po czym usiłowano wzajemnie zadawać sobie pytania. W istocie rzeczy punkty widzenia dyskutantów niewiele różniły się między sobą. M. Kowalczyk mówiła o Annie Teresie Tymienieckiej i jej koncepcji filozofii. Otóż, Tymieniecka wyróżniła trzy etapy rozwoju fenomenologii: pierwszy związany z Husserlem, drugi z Ingardenem i trzeci związany z jej osobą. Twórczyni pohusserlowskiej i poingardenowskiej odmiany fenomenologii twierdzi – wedle Kowalczyk – że jedynym bytem jest życie. W dyskusji to stwierdzenie spowodowało krótki wywód: skoro tak, to ławki i stoły, ściany, gwiazdy itd. nie są życiem, a zatem nie są bytami. A więc czym? Logiczną konsekwencją jest odpowiedź: są niebytem, ale to klóci się z potocznym doświadczeniem. W odpowiedzi M. Kowalczyk próbowała łagodzić ową tezę mówiąc, iż Tymieniecka stwierdza, że jedynym prawdziwym bytem jest życie. Ale to nie zmienia zbytnio sytuacji, gdyż w tym świetle okazuje się, iż wymienione uprzednio przedmioty nie są prawdziwymi bytami. Co też, że oznacza wyrażenie „nieprawdziwy byt” nie zostało już wyjaśnione.

Zapowiadający się ciekawie odczyt *Osoba a osobowość* prof. Piotra Lenartowicza SJ nie został wygłoszony, w zamian prof. K. Duraj-Nowakowa zaprezentowała temat dotyczący personalizmu w wychowaniu. Jako pedagog podkreśliła bardzo ważką rolę właściwego rozumienia osoby w wychowaniu. Jej rozważania związane były z klasyczną koncepcją osoby i podkreśleniem różnicy między nauczycielami a pedagogami, których w gruncie rzeczy jest niewielu.

Jedynym referatem – w pierwszym dniu konferencji – wybiegającym zdecydowanie poza klasyczne podejście do problematyki osoby było wystąpienie dra hab. Krzysztofa Pawłowskiego pt. *Prawda jako Osoba. Wyzwania w kontekście filozofii indyjskiej*. Autor przedstawił oryginalną, wschodnią koncepcję, która w jakimś stopniu może być odpowiedzią na współczesne zachodnie kierunki naturalistyczne w pojmowaniu osoby. Prawda o osobie jest prosta. Fałsz jest skomplikowany, częściowy, niedoprecyzowany, zawoalowany. Prawda jest w osobie, jest miłością, sensem życia, bogactwem duchowym, radością, nie czyni spustoszenia i nie okalecza jak fałsz. W myśli wschodniej jest ścisła zależność między teorią a praktyką. I nie może tu być zakłamania. Życie ludzkie musi być zgodne z myślą, a więc prawdziwe.

Na zakończenie pierwszego dnia konferencji wygłoszono dwa odczyty: mgr Krzysztof Duda przedłożył referat pt. *Problematyka osoby w filozofii M. Biedajewa*, a dr Piotr Duchliński – *Wieloaspektowość podejścia badawczego do problematyki osoby*.

Drugi dzień konferencji rozpoczął wykładem zatytułowanym *Metafizyka osoby: Tomasz, Krąpiec, Wojtyła* prof. Andrzej Maryniarczyk SDB. Na początku podkreślił, że pojęcie osoby u prezentowanych autorów nie jest konfesyjne (religijne), co jest bardzo istotne i metafizyka osoby u nich jest nabudowana na substancję (podmiot); koncepcja osoby wypracowana w starożytności jest uniwersalna (nie religijna ani przyrodnicza). Dalej przedstawił cztery paradygmaty: trynitarno-chrystologiczny – w Trójcy św. osoba to relacja, a nie substancja; angelologiczny – aniołowie są czystymi inteligencjami (jaźniami); aksjologiczno-etyczny – osoba jest związana ze sferą powinności (jako nosiciel powinności), człowiek nie tyle jest osobą, co się nią staje urzeczywistniając wartości; metafizyczny – substancja jako podmiot, czyli byt w sobie, jest on jednostkowy i rozumny. Osoba jest zawsze substancją pierwszą (tym konkretnym „Janem”), pojęcie osoby jest analogiczne. Nie każdy byt jest substancją (np. krzesło nie jest), a byt w ścisłym znaczeniu jest organiczny (przeto tu człowiek). Osoba odsłania się u Tomasza w strukturze i celu (dusza i ciało, dążenie do doskonałości), u Krąpca w transcendencji (człowiek żyje w świecie przyrody, ale ją przekracza), u Wojtyły od strony autonomii wolnego działania (czynu), cechą podmiotu (osoby) jest właśnie działanie (czyn). Następnie prelegent przybliżył koncepcje duszy u trzech filozofów. U Platona dusza jest odrębną substancją, duszą duchową, która jedynie przemieszcza się (metempsychoza); u Arystotelesa jest zasadą życia (formą), która udziela istnienia; u Tomasza zaś dusza jest zasadą istnienia, która ma istnienie (jak u Platona) i udziela istnienia (jak u Arystotelesa). A zatem jest to nowa koncepcja. W filozofii Akwinaty człowiek jest jednością, to on poznaje, doświadcza, a nie tylko dusza; jako *compositum* (złożenie z duszy i ciała) człowiek istnieje zawsze z ciałem, śmierć to *transformatio*, czyli zmiana (przekształcenie) ciała. Trzy dogmaty w chrześcijaństwie podkreślają niezwykle mocno rolę ciała i niejako je „zabezpieczają”: zmartwychwstanie, wniebowzięcie Maryi i wniebowstąpienie Chrystusa. W dyskusji związanej z wygłoszonym referatem pojawiła się znowu kwestia opóźnionej animacji u Tomasza

A. Maryniarczyk stwierdził, iż nie da się utrzymać tezy o niej w świetle wszystkich pism i całości Tomaszowej filozofii. Doszukiwanie się jej u Akwinaty jest jednostronnym i nieprawdziwym obrazem jego nauki. Oczywiście, rozmaicie można Tomasza interpretować w zależności od kontekstu i aspektu, jaki miał na względzie w polemice z dyskutantami, ale nie da się mu przypisać opóźnionej, lecz równoczesnej. Opóźnioną animację przypisuje się mu za Arystotelesem, który uważał, że *anima intelektualiva* „przychodzi” później (już do materii), bo takie poczynił obserwacje. Na marginesie tej problematyki warto wspomnieć o „cudzie” istnienia: każdy akt zapłodnienia jest swoisty i niepowtarzalny. A. Maryniarczyk zwrócił na koniec uwagę na różnicę między naiwnym a potocznym obrazem świata.

Całkowicie odmienny w treści (i formie) był następny odczyt wygłoszony przez prof. Józefa Bremęra SJ pt. *Współczesne naturalistyczne koncepcje osoby*. Autor przedstawił poglądy czterech wybranych filozofów, których łączy sprzeciw wobec tradycyjnego ujęcia. Szeroko zakrojone badania nad ludzkim mózgiem prowokują do postawienia na nowo pytania o tożsamość osobową. Rozległa dziedzina nauk kognitywistycznych, dynamicznie rozwijająca się na Zachodzie, zmusza do przemyślenia od początku wielu kwestii. Uporządkowany, substancjalny model osoby z klasycznej filozofii zostaje tu zdecydowanie odrzucony. Szczególnie ostro jawią się problemy z klasycznym ujęciem osoby przy przeprowadzaniu rozmaitych eksperymentów myślowych. Coś takiego jak substancjalna jaźń nie istnieje – nie doświadczamy jej w introspekcji, jak twierdził Hume, a zatem alternatywą jest ujęcie jaźni jako wiązki spostrzeżeń. Nie ma miejsca w tych naturalistycznych teoriach na niematerialną duszę. Liczy się tylko mózg i do niego sprowadzone zdarzenia, wrażenia itd. Naturaliści mówią o potocznym obrazie świata jako teorii; termin „osoba” może być – według nich – sensownie używany jedynie w potocznym obrazie świata, a nie do wielu przypadków opisywanych przez nich. To opowiadania tworzą osobę. Do szerokiej grupy Teorii Wiązkowej zalicza się koncepcje zbudowane przez D. Hume’a, G. Ryle’a, D. Dennetta i wielu współczesnych neurofizjologów. Derek Parfit – wyznawca Wiązkowej Teorii Osoby – twierdzi np., że jedność osoby nie jest jednością faktyczną, lecz nominalną (werbalną). Dopatruje się on Teorii Wiązkowej już w naukach Buddy. Odwołuje się do koncepcji osoby w czasie t_1 do t_2 i stwierdza, iż nie potrafimy wyjaśnić jedności świadomości w powyższych odstępach czasu. Zamiast tego rodzaju jedności należy przyjąć istnienie serii stanów mentalnych: zdarzeń, wrażeń itp. Próba dyskusji między A. Maryniarczykiem a J. Bremerem była niezbyt udana. Ten ostatni twierdził, iż należy otworzyć się i podjąć dyskusję ze współczesnymi teoriami naturalistycznymi, natomiast A. Maryniarczyk stwierdził, że klasyczna filozofia ma swoją metodę, jest spójnym systemem, który nie musi ulegać nowościom. Różne koncepcje mogą rozwijać się równolegle obok siebie.

Prof. Tadeusz Biesaga SDB wygłosił odczyt pt. *Osoba a normy etyczne*. Stwierdził, iż godność wypływa z natury osoby i jest wartością wartości. Skupił się na wyszczególnieniu źródeł ludzkiej godności. Wyróżnił cztery jej rodzaje: godność ontyczna – wynika z natury bytu ludzkiego, jest fundamentalna i dana wraz z naszym zaistnieniem; świadomościowa – wypływa z podmiotowej świadomości (osoba jako żywe źródło faktów); moralna – nabyta przez działanie, a nie myślenie; jako dar – otrzymana jako dar od ludzi i Boga (dar akceptacji, miłości, specyficzne uzdolnienia itp.). Warto podkreślić, że godność ontyczna przysługuje niezależnie od wszelkich innych właściwości (np. świadomości). Pozostałe wystąpienia osadzone były ściśle w tradycji tomistycznej.

Z kolei tytuł wystąpienia dr hab. Piotra Mazura brzmiał *Spór o substancjalną koncepcję osoby*. Autor przeprowadził swoje rozważania w kontekście historycznym. Dokonał przeglądu stanowisk filozoficznych związanych ze sporami wokół substancjalnej koncepcji osoby na przestrzeni dziejów. Odniósł się m.in. do Locke'a, Hume'a, Kartezjusza, Schelera, Tischnera, Krapca. Prelegent uzasadniał klasyczną koncepcję osoby jako substancji, indywidualnej i rozumnej, i zaznaczył, iż substancjalności osoby nie da się pominąć we współczesnych sporach.

Następne odczyty to: dra Pawła Skrzydlewskiego – *Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka*; dr Jarosława Paszyńskiego SJ – *Osobowy charakter religii*; a prof. Romana Darowskiego SJ – *Osoba-Absolut?* W tym ostatnim wystąpieniu ukazano, że człowiek ma nieograniczone możliwości poznawcze i wolitywne, jest otwarty, przez co zbliża się do Absolutu. K. Wojtyła ujął to w formułę „Mogę, nie muszę, chcę...”. W dyskusji podniesiono, że należy odróżnić, mówiąc o tych sprawach, dwa znaczenia terminu „człowiek”: gatunkowe – jako gatunek *Homo sapiens* oraz indywidualne (poszczególni ludzie). Jako gatunek człowiek ma ogromne możliwości poznawcze i widać to na przestrzeni dziejów jak wielki postęp ma miejsce w nauce. Poznajemy makrokosmos i mikrokosmos (w tym genom), jesteśmy u zarania poznania mózgu. Poszczególni ludzie też mają wielkie możliwości. Ale absolutne ma tylko Bóg, a człowiek zarówno w pierwszym, jak i w drugim znaczeniu ma, chyba, ograniczone, chociaż bardzo duże. Bo nawet jakbym bardzo chciał, to nie jestem w stanie np. zburzyć tej oto ściany w tym momencie. Ripostowano, że człowiek przekracza siebie i ma nieograniczony potencjał.

W dyskusji T. Biesaga mówił również o niebezpieczeństwach związanych z manipulacjami genetycznymi. Zrodzą się wkrótce problemy związane z tożsamością, skoro mogą być dwie matki. W poważniejszych przypadkach – zaznaczymy – mogą być nawet potrzebne trzy matki: jedna, która ma komórki jajowe nieaktywne daje jądro komórkowe, druga daje cytoplazmę, by rewitalizować jajo i trzecia daje miejsce, w które wszczepia się rewitalizowane jajo. Tu dopiero mogą powstać problemy z tożsamością, może nie tyle osobową, co biologiczną i być może etniczną.

Zaletami konferencji było spore audytorium, nierzadko żywa dyskusja z głosami z sali i dyscyplina czasowa wystąpień i przerw. Z drugiej zaś strony, do minusów zaliczyć można zbyt małą różnorodność prelegentów i nieudaną formułę dyskusji panelowej. Koncepcja wzajemnych pytań nie sprawdziła się tutaj. Próba dyskusji między wykładowcami też nie była zbyt udana.

Warto organizować konferencje, na których nawiązuje się do klasycznej definicji osoby sformułowanej 1500 lat temu przez Boecjusza: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Mimo wielu ataków z różnorodnych stron na klasyczne ujęcie osoby, definicja ta wydaje się wciąż aktualna. Pojęcie substancji oznacza, iż mamy do czynienia z bytem wewnątrznie zwartym, jednym, samoistnym; „indywidualna” podkreśla, że jest to substancja pierwsza, czyli konkretny, jednostkowy byt, a „naturala” wskazuje na dynamikę, autonomiczność działań osoby. I takie jest nasze codzienne doświadczenie osób.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

CZŁOWIEK W MYŚLI EDYTY STEIN

Tomasz Trębacz, *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2010, ss. 119.

Ks. dr Tomasz Trębacz jest autorem publikacji z dziedziny antropologii filozoficznej¹ oraz teologicznej², w której przybliży filozofię i teologię człowieka według koncepcji kobiety filozof, Edyty Stein, późniejszej Świętej. W tle pojawia się również antropologia Karola Wojtyły – Jana Pawła II, nauczanie płynące z Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz fragmenty Biblii. Autor ma przygotowanie dogmatyczne jako teolog, ale także dobrze sobie radzi na terenie filozofii człowieka. Przybliży byt ludzki, jego fenomenologiczną koncepcję osoby, przyjętą i rozwiniętą przez uczennicę mistrza Husserla, znanego twórcy fenomenologii. Ową antropologię głównie teologiczną św. Edyty Stein – Teresy Benedykty od Krzyża – przedstawił w trzech rozdziałach skromnej pozycji, którą prezentujemy w ramach niniejszej recenzji.

Pierwszy rozdział jest adresowany głównie do filozofów, drugi i trzeci raczej zostały przygotowane pod rozważania natury teologicznej, a więc dla teologów. Tematem przewodnim książki jest człowiek, jego duchowość, wnętrze, psychika, cielesność, ale przede wszystkim jego wymiar nadprzyrodzony z otwarciem płynącym z łaską Bożą. Autora interesuje również realizacja człowieczeństwa w świetle powołania, a także realizacja człowieka w świetle łaski oraz celów do wypełnienia (aspekt ludzkiej celowości, teologiczny wymiar egzystencji), przyjęcia odpowiednich ról w społeczeństwie (wymiar dialogiczny i społeczny).

Głębia duszy ludzkiej, jej analiza dokonana przez Edytę Stein, została uchwycona szczególnie w pierwszym rozdziale omawianej pozycji, który jest najobszerniejszym. W nim autor przedstawił m.in. następujące kwestie: (1.) ciało ludzkie jako wyraz wnętrza, (2.) rozumienie duszy ludzkiej, (3.) różnicę pomiędzy duchem a duszą ludzką w ujęciu interesującej go filozofki i mistyczki Edyty Stein.

W tym kontekście Tomasz Trębacz w swojej książce stwierdza:

Stein mówi, że istnienie ludzkie jest istnieniem cielesno-psychiczno-duchowym. Człowiek, będąc ze swej istoty duchem, dzięki swemu życiu duchowemu wychodzi z siebie i wkracza w otwierający się przed nim świat, choć siebie jednocześnie nie opuszcza³.

¹ Przytoczmy parę słów rozjaśniających pojęcie „*antropologia filozoficzna*”, to część refleksji filozoficznej w odróżnieniu od antropologii przyrodniczej - badającej człowieka od strony czysto biologicznej i ewentualnie analizującej zoologiczną osobliwość gatunku *homo sapiens* – podejmuje dociekania dotyczące istoty lub natury człowieka, jego powołania, sensu jego istnienia i działania, stosunku do wytworów własnych działań. Zob. więcej w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 49–51, również *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. 2, red. naukowa J. Woleński. Tam też czytamy na s. 24: „Antropologia filozoficzna. Inna nazwa filozofii człowieka. [...] Zadaniem antropologii filozoficznej jest analiza bytu ludzkiego i jego kondycji”.

² Antropologia teologiczna to nauka o stworzeniu człowieka oraz o jego istocie rozpatrywanej w świetle Objawienia, czyli korzystająca przede wszystkim ze źródeł poznania nadprzyrodzonego. Szersze omówienie antropologii podaje m.in. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, s. 49–51.

³ *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein*, s. 11.

Nieco dalej ks. Trębacz stwierdza, iż w swoich antropologicznych rozważaniach Edyta Stein podkreślała, że przedmiot materialny bez duszy jest tylko ciałem fizycznym, nie zaś ciałem żywym (ludzkim ciałem). Z kolei, gdy istota duchowa nie ma duszy, nie jest duszą ludzką, jest czystym duchem, np. aniołem. Gdzie jest żywe ciało, tam też jest dusza. Autor omawianej pozycji – *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein* – między innymi uważa, iż według interesującej go mistyczki i filozofki dusza oznacza zasadę w człowieku, a znajduje swe zastosowanie tam, gdzie jest „wnętrze”. Jej życie duchowe związane jest z ciałem, nie wykracza poza życie cielesne, jako dająca się określić dziedziną o samoistnym znaczeniu, ponieważ dusza jest „przestrzenią” umieszczoną w środku całości złożonej z ciała, duszy i ducha⁴. Wobec tego, według Tomasza Trębacza, uczennica Husserla pojmowała duszę w swojej koncepcji jako „przestrzeń” umieszczoną w środku całości złożonej z ciała, duszy i ducha. Filozof Edyta Stein w sposób jasny i zrozumiały określiła też podział, tj. odniesienie duszy do ducha – w tym aspekcie w swojej książce stwierdza Tomasz Trębacz:

[...] między duszą a duchem. Zaznacza jednak [E. Stein – W. Sz.], że podział ten nie dotyczy samej duszy – bo dusza jest duchowa – ale procesu, który w niej zachodzi. Stein mówi, że dusza jako forma ciała zajmuje pośrednie stanowisko pomiędzy duchem i materią, właściwe dla formy rzeczy materialnych. Jako duch, dusza ma swój byt „w sobie” i w osobistej wolności jest zdolna wznieść się ponad siebie i przyjąć w siebie życie wyższe. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby w człowieku istniał duch obok duszy. To jednak dusza duchowa rozwija w wieloraki sposób swe istnienie. Podziału na ciało – duszę – ducha nie należy też brać w sensie podziału na ducha (*mens*) i zmysłowość, czyli na wyższą i na niższą „część” duszy, ani – biorąc pod uwagę samą wyższą „część” – na ducha w znaczeniu władzy poznawczej (rozum, łac. *intellectus*) i na wolę. Dusza jest duchem (łac. *spiritus*) według swej najbardziej wewnętrznej istoty, będącej podstawą wszystkich jej sił⁵.

Powyższe dwa przytoczone cytaty niech staną się „zwiastunami” tematycznymi, z którymi spotka się czytelnik w tej publikacji. Trzeba zaznaczyć, że tylko skoncentrowaliśmy się na pierwszym zasadniczym rozdziale. Dwa pozostałe, jak było już zasygnalizowane, obejmują głównie akcenty teologiczne (antropologię teologiczną) w ujęciu współpatronki Europy św. Teresy Benedykty od Krzyża, czyli Edyty Stein.

Książka kończy się sporym aneksem, na który składają się trzy teksty:

- list *Motu Proprio*, ogłaszający św. Brygidę Szwedkę, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronami Europy,
- homilia Jana Pawła II wygłoszona 11 października 1998 roku podczas uroczystości kanonizacji Edyty Stein „*W drodze na górę Karmel*”,
- *Życiorys Edyty Stein*.

Całość kończy bibliografia, na którą składają się ponad trzydzieści pozycji uporządkowanych w dwóch grupach: literatura podstawowa oraz pomocnicza. Przy wznowieniach tej książki przydałby się indeks rzeczowy oraz indeks osób, krótkie streszczenie w języku obcym, np. niemieckim z tej racji, że Edyta Stein była filozofem krajów niemieckojęzycznych.

⁴ Tamże, s. 23 i n.

⁵ Tamże, s. 26.

Książka jest dobrym przyczynkiem do dyskusji wokół fenomenologicznej koncepcji osoby, z uwzględnieniem jej wnętrza, a zwłaszcza jej głębi, tj. m.in. duszy ludzkiej. Zapewne jest dobrą lekturą dla filozofów, teologów, psychologów. Z racji jej przejrzystego języka, pomijającego trudną terminologię, na pewno może stać się pożyteczną dla każdego, kto szuka prawdy o człowieku, jego wnętrzu, powołaniu oraz jego realizacji w świetle łaski Bożej.

WIESŁAW SZUTA
(Sosnowiec)

NOTY O AUTORACH

Paweł Taranczewski – dr filozofii i artysta malarz (wystawy indywidualne oraz udział w wystawach zbiorowych), profesor Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie i Akademii Ignatianum w Krakowie, autor wielu publikacji z zakresu filozofii i sztuki.

Iwo Zmyślony – doktorant w Zakładzie Filozofii Nauki Uniwersytetu Warszawskiego. Studiował filozofię i historię sztuki w KUL i UW oraz w Katholieke Universiteit Leuven i Albert-Ludwigs Universität we Fryburgu Bryzgowijskim. Przygotowuje pracę doktorską na temat metodologicznych i epistemologicznych poglądów Michaela Polanyiego. Prowadzi badania z zakresu teorii i praktyki interpretacji dzieła sztuki. Interesuje się sztuką XX wieku oraz statusem metodologicznym współczesnej historii sztuki.

Ewa Drzazgowska – dr, absolwentka germanistyki i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, obroniła doktorat nt. *Język i rzeczywistość – aspekty różnorodności*; tłumaczyła m.in. Kanta, Wittgensteina, Bolzana, obecnie wraz z prof. A. Bogusławskim pracuje nad książką pt. *Język w refleksji teoretycznej – przekroje historyczne*.

Tadeusz Bartoś – dr hab., profesor Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora; zajmuje się metafizyką, myślą św. Tomasza z Akwinu, Jana Pawła II, problematyką religii, ostatnio opublikował *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*.

Jacek Grzybowski – ks., dr filozofii, adiunkt na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym; zajmuje się histo-

rią filozofii i filozofią polityki, w swoich pracach podejmuje problematykę filozoficznych inspiracji i źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych.

Leszek Sosnowski – dr hab., adiunkt w Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się filozofią sztuki.

Maciej Uliński – dr hab. filozofii, polonista i historyk kultury, profesor Wydziału Humanistycznego AGH, redaktor naczelny kwartalnika *Studia Humanistyczne AGH*; zajmuje się aksjologią, etyką, historią idei, filozofią polityki i problematyką gender.

Dominika Czakon – doktorantka w Instytucie Filozofii UJ; zajmuje się filozofią sztuki i myślą Hansa-Georga Gadamera, przygotowuje pracę na temat przemian sztuki w XIX wieku analizowanych z perspektywy idei muzeum oraz wystawy.

Marcin Polak – dr, zajmuje się estetyką ewolucyjną, filozofią sztuki i filozofią religii.

Marcin Karas – dr hab., pracuje w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się myślą średniowieczną (św. Tomasz z Akwinu, Ockham), liturgiką, historią idei, myślą Teilharda de Chardin.

Anna Brożek – dr hab., pracuje w Zakładzie Semiotyki Logicznej Instytutu Filozofii UW; zajmuje się semiotyką logiczną, metodologią, ontologią i aksjologią, a szczególnie problemami symetrii w muzyce i analizą logiczną terminologii muzycznej.

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.

Sylwia Góra – studentka polonistyki UJ i kulturoznawstwa Akademii Ignatianum; zajmuje się estetyką, historią sztuki i literaturoznawstwem.

Jan Skoczyński – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się historią idei oraz polską myślą filozoficzną i społeczną wieku XIX i XX, opublikował m.in. *Wartość pesymizmu, Koneczny. Teoria cywilizacji, Neognoza polska*.

Jerzy Sadowski – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie; zajmuje się filozofią przyrody i nauki, ekofilozofią, etyką ekologiczną, estetyką przyrody i krajobrazu, filozofią patriotyzmu i filozofią kultury.

Wiesław Szuta – doktor filozofii, magister pedagogiki, wykładowca w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu, zajmuje się antropologią filozoficzną i etyką, a szczególnie etyką fundamentalną Tadeusza Ślipki.

