

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

NR 18

OLSZTYN 2012

RECENZENCI – REVIEWERS

Bogdan BANASIAK, Marek BIESIADA, Eugeniusz GÓRSKI, Adam GRZELIŃSKI,
Zbigniew HULL, Tadeusz KOBIERZYCKI, Zbigniew KRÓL, Mirosław ŻELAZNY

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (przewodnicząca), Andrzej KUCNER, Piotr WASYLUK

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ada K. BYCZKO (Kijów), Jarosław CAŁKA (Olsztyn), Zbigniew HULL (Olsztyn),
Stanisław JEDYNAK (Lublin), Andrzej KIEPAS (Katowice), Jan KOTWICA (Olsztyn),
Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań), Jadwiga MIZIŃSKA (Lublin), Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz),
Marco PARMEGGIANI RUEDA (Madryt), Zdzisława PIĄTEK (Kraków),
Paweł PIENIAŻEK (Łódź), Juana SANCHEZ-GEY VENEGAS (Madryt),
Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema), Jiri SYROVATKA (Liberec)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

Adres redakcji – Address
Instytut Filozofii UWM
ul. Kurta Obitzta 2, 10-725 Olsztyn
tel./fax 89 523-34-89

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2012

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład: 140 egz. Ark. wyd. 32,3, ark. druk. 27,5
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 98

Spis treści

Artykuły

MAREK SZYDŁOWSKI, ADAM KRAWIEC, <i>Idea ewolucji Wszechświata, jej geneza, percepcja i filozoficzne uwarunkowania – Idea of evolution of the Universe its genesis, perception and philosophical determinants</i>	7
RAFAL SIKORA, <i>Równość z perspektywy socjobiologicznej: jak zareagować na wrodzone różnice między ludźmi? – Egalitarianism from sociobiological point of view: How to react to inborn variations among people?</i>	33
KAMIL M. KACZMAREK, <i>Informacyjny most między biologią a socjologią – Informational bridge between biology and sociology</i>	45
HENRYK BENISZ, <i>Ontologia fundamentalna Heideggera jako próba ugruntowania szczególnej odmiany filozofii życia w ogólnej teorii bycia – Heidegger's fundamental ontology as an attempt to ground a specific type of philosophy of life within the general theory of being</i>	63
GAËLLE DEMELEMESTRE, <i>La constitution dialogique de la subjectivité: retour sur la relecture par Tugendhat de l'interactionisme américain – The dialogical constitution of the subjectivity: return on proofreading by Tugendhat of the American interactionism</i>	95
DARIUSZ PAKALSKI, <i>Metafizyka Artura Schopenhauera i „Czarodziejska góra” Tomasza Manna – Arthur Schopenhauer's Metaphysics and Thomas Mann's „The Magic Mountain”</i>	113
ANDRZEJ KUCNER, <i>Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman – Contemporary faces of nihilism: Baudrillard – Vattimo – Bauman</i>	135
PIOTR WASYLUK, <i>Optymizm historiozoficzny jako aksjologiczny fundament idei postępu dziejowego – Historiosophical optimism as axiological foundation of the idea of progress</i>	155
GEMMA GORDO PIÑAR, <i>El pensamiento educativo de Miguel de Unamuno – The educational concept of Miguel de Unamuno</i>	167
DOROTA SEPczyńska, <i>„Libertariański”, „libertarianin”, „libertarianizm”. Wczesna historia pojęć w Stanach Zjednoczonych – “Libertarian”, “libertarianism”. The early history of the concepts in the United States</i>	183
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>Pomiędzy definicją bezpieczeństwa a możliwością jego urzeczywistnienia, czyli ku wiecznemu niespełnieniu? – Between the definition of safety and the possibility of putting it into life – in the direction of eternal unfulfillment?</i>	203
ANDRZEJ STOJŃSKI, <i>Państwo a sprawiedliwość – The state and the justice</i>	213
MAŁGORZATA MRÓWKA, <i>Moralne aspekty współczesnego konsultingu – Moral issues of modern consulting</i>	229
ANTON PERELOMOV, <i>Использование интернета в бизнес-коммуникации – Internet in business communication</i>	243
WALENTYN WANDYSZEW, <i>Концептуализация как общенаучный подход к систематизации знаний – Concept as a general scientific approach to the systematization of knowledge</i>	251

ELENA STEPANOWNA PERELOMOWA, <i>Действие принципа нонселекции в языковой организации постмодерного художественного текста – The principle of nonselection in the linguistic organization of postmodern literary text</i>	259
DANIEL ZAREWICZ, <i>Orfeusz – starożytny archetyp poety inspirowanego przez muzy – Orpheus – ancient archetype of poet inspired by the Muses</i>	271
GRAŻYNA KOBRZENIECKA-SIKORSKA, <i>Światło w twórczości Teofana Greka, Andrzeja Rublowa i Dionizego – Light in the creative work of theophanes the Greek, Andrei Rublev and Dionysios</i>	293
JACEK WOJTKOWSKI, <i>Czy cmentarz jest już tylko pamiątką z przeszłości? „Kryzys śmierci” i chrześcijańska „ars moriendi” o znaczeniu cmentarza – Is the cemetery only a memorial of the past? “The crisis of death” and the christian “ars moriendi” about the importance of the cemetery</i>	305

Varia

JAN KUROWICKI, <i>Paradoks konia Kaliguli</i>	321
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Polemika z usocjologiczną filozofią matematyki Davida Bloora. Wrażenia wstępne</i>	341
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Polemika z estetyką czystej formy muzycznej Konstantego Regameya</i>	349
EWA STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, <i>Filozofia i teatr</i>	359
EWA STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, <i>Ćwiczenia z podróży Antka Grzybka</i>	361
WŁODZIMIERZ CHOŁOSTIAKOW, <i>Pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm – kultura wyczerpania?</i>	363

Recenzje i omówienia

PAWEŁ PIENIAŻEK, <i>Między Löwithem a Heglem (rec. H. Benisz, Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne)</i>	371
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Integralność człowieka jako problem psychologii i filozofii (rec. A. Jastrzębski, OMI, W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii)</i>	377
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Telos i antytelos – uwagi o muzyce w kontekście filozofii (rec. K. Lipka, Pejzaż nadziei. Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym)</i>	389
DARIUSZ PAKALSKI, <i>Garve versus Kant (rec. R. Kuliniak, Spory filozoficzne Garvego z Kantem)</i> ...	399
KATARZYNA OSSOWSKA, <i>Ateistyczny mistycyzm (rec. A. Comte-Sponville, Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga)</i>	405
AGATA BOROŃSKA, <i>W świecie wartości intencjonalnych (rec. Z. Majewska, Problemy doświadczania i istnienia wartości. W kręgu myśli Edmunda Husserla i Romana Ingardena)</i>	411
ANNA DOBIES, <i>Umysł a mózg. Przewodnik po współczesnej neuropsychologii (rec. Ch. Frith, Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz współczesny świat)</i>	421
ŁUKASZ KAMIŃSKI, <i>Historia myśli filmowej czyli podręcznik do filozofii filmu (rec. A. Helman, J. Ostaszewski, Historia myśli filmowej. Podręcznik)</i>	425
ŁUKASZ KAMIŃSKI, <i>Zaproszenie do wędrówki po mitologii japońskiej (rec. A. Kozyra, Mitologia japońska. Opowieści o bogach i demonach. Konteksty kulturowe. Historia i współczesność)</i>	429
MACIEJ ŁOKUCIJEWSKI, <i>Nowe spojrzenie na problemy współczesności (rec. Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności, pod red. A. Dobies i B. Kazimierczak)</i>	433

ARTYKUŁY
Articles

*Marek Szydłowski**

*Adam Krawiec***

* Obserwatorium Astronomiczne
Uniwersytet Jagielloński
** Instytut Ekonomii i Zarządzania
Uniwersytet Jagielloński

* Astronomical Observatory
of the Jagiellonian University
** Institute of Economics and Management
of the Jagiellonian University

IDEA EWOLUCJI WSZECHŚWIATA, JEJ GENEZA, PERCEPCJA I FILOZOFICZNE UWARUNKOWANIA

Idea of Evolution of the Universe Its Genesis, Perception and Philosophical Determinants

Słowa kluczowe: idea ekspansji Wszechświata, kontekst odkrycia, newtonowski i relatywistyczny styl myślowy.

Key words: context of discovery, idea of the expanding Universe, Newtonian and relativistic thinking style.

S t r e s z c z e n i e

Przywiązanie do statycznego obrazu świata było wartością, z której wielu naukowców, w tym Albert Einstein, nie chciało zrezygnować, pomimo że ogólna teoria względności (OTW) burzyła ten porządek. W percepcji OTW pokutuje wciąż myślenie w kategoriach przestrzeni statycznej, uniwersalnego czasu kosmologicznego, a także statycznej czasoprzestrzeni Minkowskiego. Charakterystyczną cechą tego stylu myślenia jest rozumowanie nie tyle w kategoriach autonomicznej fizycznej czasoprzestrzeni, ile w kategorii czasoprzestrzeni rozseparowanej na czas i przestrzeń. Dyskutujemy wynikające z tego niezrozumienie i błędne interpretacje pojęcia ekspansji przestrzeni. Argumentujemy, że odkrycie ekspansji Wszechświata jest dziełem Lemaitre'a, który rozumiał ten efekt i jako pierwszy testował go w oparciu o model. Hubble'owi przypisujemy odkrycie ucieczki galaktyk jako efektu kinematycznego niepowiązanego z żąd-

A b s t r a c t

The many scientists (Hubble, Einstein and others) believed in a static construction of the Universe although they played an important role in the emergence of the idea of expansion of the Universe. We demonstrate the presence of Newtonian weltbild in the relativistic cosmology although the General Relativity theory predicts that the spacetime should be dynamical in a generic case. We illustrate how some errors in a understanding of the cosmological expansion which have come from the nonrelativistic (Newtonian) intuition which imagines the Universe not as a space and time but rather as separate space and time. We demonstrate that cosmological expansion of space is a true physical effect and that treating the spacetime in a Newtonian way may lead to confusion and paradoxes. We pointed out that the Fleck programme of sociological reconstruction history of science in categories of style thinking and collectives may be useful in

nym modelem kosmologicznym. Wskazujemy na to, że program socjologicznej rekonstrukcji historii nauki Flecka może być użyteczny do analizy przejścia od statycznego do dynamicznego Wszechświata.

the reconstruction of transition from a static to dynamic Universe.

Wstęp

Celem pracy jest zbadanie zarówno kontekstu, w którym była obecna idea statycznego Wszechświata, jak i kontekstu odkrycia idei Wszechświata dynamicznego, ewoluującego w uniwersalnym czasie kosmicznym (idea standardowego modelu kosmologicznego Friedmanna-Robertsona-Walkera-Lemaitre'a). Pokazujemy ogromną złożoność procesu emergencji idei ewoluującego Wszechświata i zwracamy uwagę na toczącą się obecnie debatę na temat pierwszeństwa odkrycia prawa Hubble'a. Ilustruje ona podstawowy problem: co należy uznać za istotę odkrycia naukowe – czy istnieją odkrycia teoretyczne, czy też odkrycie dotyczy wyłącznie faktu obserwacyjnego? Pokazujemy, że Hubble w momencie odkrycia relacji odległość–redshift dla obiektów pozagalaktycznych nie posiadał świadomości jego wagi, traktując wynik czysto instrumentalnie i odrzucając jego kosmologiczną interpretację. Rodzi się pytanie: czy w takim razie może być on uważany za odkrywcę tej idei?

Następnie na przykładzie zmieniających się poglądów Einsteina, obciążonych newtonowskim stylem myślowym, ukážemy, jak statyczny obraz świata zostaje odrzucony na rzecz dynamicznego obrazu Wszechświata (tak samo, jak nastąpiło odrzucenie średniowiecznego obrazu świata)¹. Rekonstrukcja przejścia od statycznego do dynamicznego obrazu świata wydaje się być bardziej adekwatnie ujęta w terminach stylu myślowego Ludwika Flecka².

Z pojęciem stylu myślowego Flecka nierozzerwalnie związana jest koncepcja kolektywu badawczego. W rozważanej sytuacji możemy wyróżnić zasadniczo dwa kolektywy: jeden stanowią zwolennicy statycznego Wszechświata, drugi zwolennicy kosmologicznej interpretacji ekspansji Wszechświata. Do pierwsze-

¹ C. S. Lewis, *Odrzucony Obraz*, IW Pax, Warszawa 1986.

² L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, (w:) Z. Cackowski, S. Symotiuł (red.), *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 31–163, przedruk: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Bruno Schwabe und Co. 1935; W. Sady, *Ludwik Fleck – thought collectives and thought styles*, "Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities" 2001, nr 74, s. 197–205; W. Sady, *Ludwick Fleck*, Stanford Encyclopedia of Philosophy 2012.

go stylu można zaliczyć przeciwników Einsteinowskiej teorii grawitacji, np. Edwarda Milne'a i Williama McCrea, ale także środowisko astronomów, które uporczywie obstawało przy interpretacji redshiftów obiektów pozagalaktycznych w terminach efektu Dopplera związanego z ruchami własnymi tych obiektów. Milne i McCrea swój model kosmologiczny oparli na klasycznej mechanice Newtona (problem spójności tej koncepcji będzie rozważany dalej)³. Edwin Hubble, z którym związany jest mit odkrycia fundamentalnego prawa ekspansji Wszechświata, do końca życia nie zaakceptował kosmologicznej interpretacji wyników własnych obserwacji astronomicznych⁴.

Systematyczne ruchy obiektów astronomicznych we Wszechświecie, w którym obowiązuje zasada kosmologiczna, mogą być tylko radialne z prędkością proporcjonalną do odległości. Fakt ten Friedmann i Lemaitre potraktowali jako wynikający z ogólnej teorii względności, którą uznawali za teorię fundamentalną. Ciężkawo, że o ile astronomowie mieli problemy z akceptacją ekspansji przestrzeni, o tyle spokojnie przyjęli to fizycy teoretycy i kosmologowie uznający za wartość teorię Einsteina w konstrukcji relatywistycznego modelu Wszechświata.

Tak wszechświat statyczny Einsteina, jak i wszechświat dynamiczny Friedmanna są opisywane poprzez Lorentzowską geometrię pseudo-Riemannowską, jako że oba modele są zanurzone w tym samym schemacie matematycznym. Taki punkt widzenia nie oddaje podejścia do kosmologii od strony newtonowskiej, która od samego początku bazuje na koncepcji wszechświata statycznego i przestrzeni absolutnej. Wymieńmy świadectwa newtonowskiego stylu myślenia (bliżskiemu koncepcji newtonianizmu⁵) w kosmologii:

1) Wykładanie kosmologii relatywistycznej z zasad pierwszych mechaniki klasycznej, chociaż wiadomo, że koncepcja euklidesowej przestrzeni statycznej z jednorodnym i izotropowym rozkładem materii jest niespójna; innymi słowy – nie jest możliwe zbudowanie konsystentnej newtonowskiej kosmologii.

2) Dokonywanie rozkładu czasoprzestrzeni tak, aby odróżnialne były pojęcia czasu i przestrzeni, tak jak ma to miejsce w modelu kosmologicznym FRWL czy też w tzw. rozkładzie ADM (konstrukcja Arnowitta–Desera–Misnera) oraz myślenie o czasoprzestrzeni w kategoriach czasu wyodrębnionego od przestrzeni (uniwersalnego czasu kosmologicznego), prowadzące do paradoksów i mylnych interpretacji.

³ E. A. Milne, *A Newtonian expanding Universe*, "The Quarterly Journal of Mathematics" 1934, nr 5, s. 64–72; W.H. McCrea, E.A. Milne, *Newtonian Universes and the curvature of space*, ibidem, s. 73–80.

⁴ To przekonanie o statyczności Wszechświata ma swoich zwolenników również dzisiaj – zob. D. F. Crawford, *Observational evidence favours a static universe*, "Journal of Cosmology" 2011, nr 13, cz. I: 3875–3946; cz. II: 3947–3999; cz. III: 4000–4057.

⁵ S. Weinberg, *Newtonianism, reductionism and the art of congressional testimony*, "Nature" 1987, nr 330, s. 433–437.

Generalnym wnioskiem, jaki możemy wyprowadzić z obserwacji odkrycia koncepcji Wszechświata dynamicznego, jest to, że nie istnieje logiczny ciąg wydarzeń składających się na to odkrycie jako efekt finalny (jest to teza zaprzeczająca tej, którą postawił J. Turek w swojej pracy habilitacyjnej)⁶. Można odnaleźć wewnętrzną logikę wydarzeń towarzyszących odkryciu prawa ucieczki galaktyk, ale nie dotyczy to odkrycia samej ekspansji Wszechświata. Co prawda, Hubble korzystał z danych spektroskopowych Sliphera mgławic spiralnych, ale interpretował je zgodnie z przekonaniem dominującego kolektywu, proponując wyjaśnienie dopplerowskie. Pokażemy w pracy, że relacja liniowej zależności Hubble’a nie została uzyskana czystą metodą indukcyjną, ponieważ wykorzystał on wiedzę z modelu kosmologicznego. Można powiedzieć, że połączył dwie metody – tzw. *bottom up* i *top down*.

Z punktu widzenia filozofii i historii nauki studiowanie kosmologii daje możliwość śledzenia ewolucji pojęć nauki i emergencji nowych idei naukowych. Argumentujemy, że niewłaściwa popularyzacja nauki, tj. stosowanie uproszczeń dla celów dydaktycznych, może prowadzić do niewłaściwego rozumienia OTW i wyciągania z niej nieuprawnionych wniosków. Dążenie do nadmiernego upraszczania prowadzi do błędnej percepcji rzeczywistości, fałszywego obrazu nauki i interpretacji jej wyników (argumentujemy przeciw zasadzie KISS, a składamy bardziej ku zasadzie *Keep it complex*⁷).

Uwarunkowania akceptacji statycznego obrazu Wszechświata

Statyczny obraz Wszechświata w skali kosmologicznej funkcjonował powszechnie w świadomości uczonych aż do końca lat 20. ub. wieku. Sam Einstein był silnie przekonany o statyczności Wszechświata i z całą ostrością przeciwstawiał się ideom negującym to założenie⁸. Wykład Minkowskiego w Kolonii, gdzie przedstawił on koncepcję czasoprzestrzeni (zwanej dzisiaj czasoprzestrzenią Minkowskiego), spotkał się z bardzo ostrą reakcją Einsteina, który uważał, że geometria euklidesowa całkowicie wystarcza w fizyce⁹. Podobnego zdania

⁶ J. Turek, *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

⁷ Reguła KISS – Keep It Short and Simple lub Keep It Simple, Stupid – zob. [online] <[http://pl.wikipedia.org/wiki/KISS_\(reguła\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/KISS_(reguła))>, dostęp: 8.10.2012. A. Stirling, *Keep it complex*, "Nature" 2010, nr 468, s. 1029–1031.

⁸ Zob. J. Turek, *Kosmologia Alberta Einsteina i jej filozoficzne uwarunkowania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982, s. 37–48.

⁹ K. Volkert, *From Legendre to Minkowski – the history of mathematical space in the 19th century*, (w:) 414th WE-Heraeus, *Space and Time 100 Years after Minkowski*, Bad Honnef, 7–12 September 2008.

byli inni wybitni fizycy obecni na seminarium¹⁰. Taki pogląd na Wszechświat posiadał uzasadnienie w dostępnej wówczas wiedzy empirycznej. W tym czasie powszechne było przekonanie, że cegielkami, z których zbudowany jest Wszechświat, są gwiazdy, a znane mgławice spiralne leżą w granicach naszej Galaktyki. Gwiazdy jednak nie wykazywały systematycznych ruchów wielkoskalowych¹¹. Brak obserwowalnej wielkoskalowej zmiany Wszechświata w czasie wzmacniał funkcjonujący „paradygmat” Wszechświata statycznego.

Lee Smolin twierdzi, że Albert Einstein nie był rzeczywistym geniuszem, ponieważ nie potrafił sobie wyobrazić Wszechświata, który nie byłby wieczny i niezmienny¹². Nasz punkt widzenia jest taki, że Albert Einstein funkcjonował w określonym kolektywie badawczym, który faworyzował styl myślowy obowiązujący od czasów Arystotelesa, według którego Wszechświat jako całość jest niezmienny¹³. Wprowadzone przez Flecka pojęcie kolektywu badawczego i charakterystycznego dla niego stylu myślenia jest adekwatne do opisu dominacji kolektywu i jego stylu myślowego w kontekście rekonstrukcji późniejszego przejścia do nowego stylu myślowego¹⁴.

Uważamy, że można wyróżnić dwa rozłączne style myślowe w rozumieniu Flecka obejmujące zwolenników stanu stacjonarnego i zwolenników Wielkiego Wybuchu. Na tym przykładzie widać dynamizm kolektywu badawczego. Wcześniejsi zwolennicy Wszechświata statycznego odnaleźli się w kolektywie badawczym teorii stanu stacjonarnego, który konkurował ze zwolennikami koncepcji Big Bangu o dominację ich stylu myślowego uprawiania kosmologii. Sukcesy (w sensie gromadzenia nowych faktów) przyciągają młodych naukowców, którzy ucząc się i pracując w ramach danego stylu myślowego, stanowią o wzroście i rozwoju kolektywu oraz dominacji tego stylu myślowego w środowisku naukowym.

Gdy usiłujemy rekonstruować wczesny rozwój kosmologii relatywistycznej w schemacie Fleckowskiej koncepcji kolektywu badawczego i stylu myślowe-

¹⁰ S. Walter, *Hermann Minkowski and the scandal of spacetime*, “ESI News” 2008, nr 3, s. 6–8. D. E. Rowe, *A look back at Hermann Minkowski’s Cologne lecture “raum und zeit”*, “Mathematical Intelligencer” 2009, nr 31, s. 27–39.

¹¹ A. Einstein, *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie*, Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1917, s. 142–152.

¹² L. Smolin, *The Trouble with Physics*, Houghton Mifflin, New York 2006.

¹³ Czasoprzestrzeń nazywamy stacjonarną, jeśli metryka tej czasoprzestrzeni jest niezmiennicza względem translacji w czasie $t \rightarrow t + a$, gdzie a jest dowolną stałą. Czasoprzestrzeń nazywamy statyczną, jeśli jest stacjonarna i jej metryka jest niezmiennicza względem symetrii zwierciadlanego odbicia czasu ($t \rightarrow -t$).

¹⁴ Historia kosmologii pozwala na wyróżnienie z dobrze określonym kolektywem badawczym zwolenników stanu stacjonarnego (H. Bondi, T. Gold, F. Hoyle i in.), niezwykle popularnego nawet do lat 60. ub. wieku (odkrycie promieniowania relikowego). Na temat aspektów historycznych kosmologii w latach 1932–1948 zob. G. Gale, *Cosmology: Methodological debates in the 1930s and 1940s*, (w:) E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, summer 2011.

go, musimy wpięrow wyróżnić kolektyw naukowców, którzy akceptują hipotezę rozszerzającego Wszechświata oraz kolektyw tych, którzy tę hipotezę wprost odrzucają albo poszukują dla niej alternatywy. W przeszłości członkami te drugiego kolektywu byli Hubble, Tolman, Einstein, Humason i wielu współczesnych im astronomów. Ciekawe, że pomimo nagromadzenia świadectw na rzecz standardowego modelu kosmologicznego, ten kolektyw, choć mniej liczny, przetrwał do dzisiaj. Konrad Rudnicki wspomina o konferencji naukowej, jak ich nazywa, dysydentów naukowych, którzy uważają, że potrzebna jest nowa fizyka dla wyjaśnienia poczerwienia w widmach galaktyk. Konferencja nt. „Quasi-statyczna kosmologia; kwant i Wszechświat; kosmologia po de Broglie’u” odbyła się w dniach 27–29 czerwca 1990 r. w Paryżu w futurystycznej dzielnicy La Defence. Jego organizatorem było środowisko naukowe skupione wokół kanadyjskiego czasopisma naukowego „Aiperon”. W trakcie konferencji przypomniano historię hipotezy rozszerzającego się Wszechświata i to, że jej ojcowie: Hubble, Humason, Tolman nigdy nie byli jej zwolennikami. Vigier stwierdził, że co prawda Einstein podziwiał prostotę i elegancję tej hipotezy, ale widział dla niej alternatywne wyjaśnienie poprzez efekt „starzenia się fotonów”¹⁵.

Zdaniem J. Turka nie ma tutaj zastosowania pojęcie Kuhnowskiej rewolucji naukowej, oznaczające zmianę paradygmatu naukowego, ponieważ aparat matematyczny i pojęciowy się nie zmienia, czyli takie pojęcia, jak krzywizna przestrzeni, krzywizna Riemanna, idea grawitacji jako efektu geometrycznego, czasoprzestrzennego są analogiczne tak w koncepcji statycznego wszechświata Einsteina, jak Friedmannowskiego rozwiązania ewolucyjnego¹⁶. W tym kontekście adekwatne wydają się słowa samego Flecka: „trzy komponenty aktu poznania są ze sobą nierozłącznie powiązane. Między podmiotem a przedmiotem istnieje coś trzeciego – wspólnota. Jest ona kreatywna – jak podmiot, przekorna – jak przedmiot i niebezpieczna – jak siła żywiołu”¹⁷.

To wspólnota myślowa nie pozwoliła Einsteinowi uznać dynamicznego charakteru czasoprzestrzeni, stanowiącego jej naturę, jeśli tylko opisujemy ją w ramach ogólnej teorii względności. Lee Smolin nie wyklucza również sytuacji, że

¹⁵ K. Rudnicki, *Czy Wszechświat się rozszerza?*, „Urania” 1990, nr 61, s. 274–281.

¹⁶ M. Szydłowski, P. Tambor, *Kosmologia współczesna w schemacie pojęciowym kolektywu badawczego i stylu myślowego Ludwika Flecka* [w druku]. Zauważmy jednak, że rewolucji kopernikańskiej, która jest koronnym przykładem rewolucji naukowej w rozumieniu Kuhna, również nie towarzyszyła zmiana aparatu matematycznego i pojęciowego. Tak więc argument Turka (zob. idem, *Wszechświat dynamiczny...*) nie musi być zasadny i rzecz wymaga głębszego przemyślenia.

¹⁷ L. Fleck, *Kryzys w nauce. Ku nauce wolnej i bardziej ludzkiej*, (w:) Z. Cackowski, S. Symotiuk (red.), *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 324–329, przedruk *Crisis in Science. Towards a Free and More Human Science*, (w:) *Cognition and Fact – Materials on Ludwik Fleck*, R. S. Cohen, T. Schnelle (ed.), Reidel 1986, s. 153–158.

akceptacja statycznego obrazu Wszechświata była podyktowana brakiem empirycznej ewidencji jego ekspansji. W czasach gdy Einstein budował OTW, Wszechświat był rozumiany jako Droga Mleczna i nic, co pochodziło w tamtym czasie z obserwacji, nie przemawiało za faworyzowaniem koncepcji Wszechświata dynamicznego¹⁸.

Nasz pogląd jest odmienny, ponieważ Einstein był znany z tego, że to właśnie teoria, a nie obserwacja są kluczowe w rozwoju nauki. Gdyby do końca rozumiał wyprowadzone przez siebie równania, to miałby świadomość kosmologicznej ekspansji jako prawdziwego efektu fizycznego w skali kosmologicznej. Przywiązanie do tradycyjnego stylu myślowego było tutaj kluczowe. Pomimo odkrycia przez Friedmanna rozwiązań niestatycznych, Einstein upierał się, że takie rozwiązania nie mogą istnieć i wobec tego teza ta musi zawierać błąd. Trzeba przyznać, że jego wiedza o Wszechświecie obserwowanym przez astronomów była bardzo uboga. Już po odkryciu Hubble'a myślał, że opisuje on prawo ucieczki gwiazd, a nie galaktyk. Einstein był fizykiem teoretykiem, który zmienił nasze wyobrażenia o kategoriach czasu i przestrzeni, a także po raz pierwszy w roku 1917 postawił tzw. problem kosmologiczny, ale obserwacje astronomiczne go nie interesowały, ponieważ wierzył w moc swojej teorii. Tymczasem już w 1912 r. sukcesem zakończyły się kilkuletnie badania przesunięć ku czerwieni linii widmowych w mgławic spiralnych (tak wówczas określano galaktyki) Vesto Sliphera z Obserwatorium Lowella w Flagstaff (Arizona). Einstein dokonał naturalnej dopplerowskiej interpretacji tych wyników, co jednak nie doprowadziło go do sformułowania wniosku o ewolucyjnym charakterze przestrzeni i *de facto* odkrycia zjawiska ucieczki galaktyk, ponieważ nie podjął próby analizy w formie zależności ilościowej, np. prędkość radialna vs. odległość.

Einsteina jako fizyka teoretyka interesowała możliwość geometryzacji zjawiska grawitacji i wyjaśnienia, dlaczego teoria Newtona działa i możemy na niej polegać. Jak wiadomo, w równaniach OTW występuje stała sprzężenia grawitacyjnego pomiędzy geometrią i materią, w której pojawia się właśnie stała grawitacji Newtona, stąd interpretacja S. Weinberga, że OTW wyjaśnia teorię Newtona i daje jej uzasadnienie. Przypomnijmy sobie, jak wyprowadzona została stała grawitacji Einsteina w jego równaniach pola – z Newtonowskiego przybliżenia słabego pola¹⁹. Pewne efekty obserwacyjne zostały przez Einsteina przewidziane teoretycznie. Twierdził on np., że soczewkowanie grawitacyjne, którego efektem są tzw. pierścienie Einsteina, nigdy nie zostanie zaobserwowane. Rzeczywistość pokazuje, że Einstein się mylił – obecnie astronomowie mają wiele pięknych zdjęć soczewek grawitacyjnych, wykonanych dzięki współczesnym technikom obserwacyjnym. Niezależnie od tego dla Einsteina ważna była

¹⁸ L. Smolin, op. cit.

¹⁹ S. Weinberg, *Newtonianism and today's physics*, (w:) S. W. Hawking, W. Israel (eds.), *Three Hundred Years of Gravitation*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 5–16.

filozofia w kontekście samego odkrycia teorii. Znana jest heurystyczna rola, jaką w budowie OTW odegrała zasada Macha. Stała się ona jednak mniej ważna po sformułowaniu teorii (w późniejszym okresie Einstein uważał już Macha za miernego filozofa, któremu nie wiadomo o co chodzi).

Einstein jest uważany za autora tzw. zasady kosmologicznej²⁰, która tak naprawdę jest kosmologiczną operacjonalizacją tzw. uogólnionej zasady kopernikańskiej: Wszechświat obserwowany z każdego ciała niebieskiego i w każdym kierunku wygląda z grubsza tak samo²¹ (słowo „planeta” zostało zastąpione przez „ciało niebieskie” i dodano „w każdym kierunku”). W wersji Einsteina zakłada się, że średnie cechy Wszechświata, takie jak gęstość materii, jego temperatura i inne własności fizyczne, pozostają jednakowe we wszystkich jego obszarach dostatecznie dużych dla kosmologicznych uśrednień. Einsteińską zasadę kosmologiczną możemy zatem sformułować niezwykle prosto: „Wszechświat jest z grubsza jednorodny i izotropowy”. W roku 1917 Einstein użył postulatu jednorodności i izotropii przestrzennej jako założenia, co pozwoliło mu na redukcję dopuszczalnych przez równania rozwiązań do podklasy rozwiązań kosmologicznych. Dzięki takiemu założeniu równania pola, które są układem nieliniowych równań różniczkowych cząstkowych, zostały zredukowane do równania różniczkowego zwyczajnego drugiego rzędu. Jego całka pierwsza jest tzw. równaniem Friedmanna – pojedynczym równaniem różniczkowym rzędu pierwszego. Motywacją do użycia tej zasady była bardzo prymitywna²². Twierdził on, że gdy rozważamy Wszechświat w dużej skali, możemy sobie wyobrazić, iż materia jest rozmieszczona na niezmiernych obszarach w sposób równomierny. W swoim rozumowaniu bazował na analogii do kształtu kuli ziemskiej, którą uważamy za elipsoidalny, chociaż w rzeczywistości jest ona geoidą. Innym ważnym dla Einsteina argumentem za przyjęciem tej zasady był fakt, że prędkości gwiazd są bardzo małe w porównaniu z prędkością światła.

Według K. Rudnickiego są dwie konsekwencje przyjęcia założenia dla zasady kosmologicznej Einsteina:

1. Istnieje układ współrzędnych (układ odniesienia), w którym materię można uważać za współporuszającą.

2. Skalar średniej gęstości materii może być uważany za stały. Mógłby on teoretycznie zależeć od współrzędnych przestrzennych, ale jeśli założyć, że Wszechświat jest skończony, należy uznać, że średnia gęstość nie będzie zależeć od współrzędnych przestrzennych²³.

²⁰ Ponieważ po raz pierwszy Einstein użył jej w konstrukcji relatywistycznego modelu Wszechświata dla odróżnienia od uogólnionej zasady kopernikańskiej, w literaturze nazywa się ją Einsteińską zasadą kosmologiczną.

²¹ K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne*, Wyższa Szkoła Ochrony Środowiska, Bydgoszcz 2002, s. 54.

²² Ibidem, s. 58.

²³ Ibidem.

Rudnicki zauważa, że Einstein nie zdawał sobie zupełnie sprawy, jak silny wpływ na wyniki mogą mieć przyjęte założenia, a mówiąc o skończoności Wszechświata, miał zapewne na myśli to, że jest on zamknięty przestrzennie. Jak wiadomo, faworyzował zamknięty model Wszechświata z filozoficznych przekań i w liście do de Sittera Einstein pisał, że nie dopuszcza nietrywialnej topologii (eliptyczny model de Sittera). Twierdził, że Wszechświat jest prosty, ekonomicznie zbudowany, skąd każda zamknięta krzywa na powierzchni może być ściągnięta do punktu (własność jednospójności)²⁴. Rudnicki podkreśla, że Einstein miał na myśli mały zamknięty Wszechświat wypełniony gwiazdami, który wzrok obserwatora może „przenikać dookoła” (analogicznie jak na powierzchni 2-sfery mogą to czynić płaskie twory). Einstein nie dopuszczał możliwości, że galaktyki mogą mieć duże prędkości swoiste (pochodzenia kosmologicznego). Nie posiadał też wiedzy astronomicznej o nieregularnościach w rozmieszczeniu gwiazd we Wszechświecie. Były to dla niego małe obiekty, których grupowania nie przyjmował. Co ciekawe, kiedy już wiedział, że gwiazdy grupują się w galaktyki, które z kolei wykazują przesunięcia widmowe ku czerwieni, podtrzymał wcześniejsze założenia o jednorodności i izotropii²⁵.

Na przykładzie Alberta Einsteina widać *explicite*, jak bardzo rola filozofii jest niedoceniana w kosmologii. Niektórzy filozofowie, jak prof. Woleński, argumentują, że fizyka nie opiera się na żadnych założeniach filozoficznych²⁶. W kosmologii będącej fizyką Wszechświata założenia o charakterze filozoficzno-metodologicznym odgrywają jednak istotną rolę od samego początku i mają wpływ na wyniki badań²⁷. Bazowanie na założeniach o charakterze filozoficzno-metodologicznym zdaniem Kragha prowadzi do kontrowersyjności kosmologii oraz nasuwa wątpliwości co do jej naukowego charakteru²⁸. Einstein przyjął założenie, że Wszechświat jest we wszystkich swoich fragmentach do siebie podobny. Stąd jedynym dopuszczalnym systematycznym ruchem wewnątrz niego może być ekspansja albo kontrakcja, przy czym w tych przypadkach wzajemna prędkość dwu punktów musi pozostawać proporcjonalna do ich odległości. Inne typy ruchów systematycznych nie są dopuszczalne przez przyjętą zasadę kosmologiczną²⁹.

²⁴ M. Realdi, G. Peruzzi, *Einstein, de Sitter and the beginning of relativistic cosmology in 1917*, „Gen. Rel. Grav.” 2009, nr 41, s. 225–247.

²⁵ K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne*, Wyższa Szkoła Ochrony Środowiska, Bydgoszcz 2002, s. 59.

²⁶ J. Woleński, (w:) S. Butrym (ed.), *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, s. 7–16.

²⁷ G. F. R. Ellis, *Before the beginning: emerging questions and uncertainties*, “Astrophys. Space Sciences” 1999, nr 269–270, s. 693–720. G. F. R. Ellis, *Issues in the Philosophy of Cosmology*. arXiv:astro-ph/0602280. G. F. R. Ellis, *Major themes in the relation between philosophy and cosmology*, “Memorie della Società Astronomia Italiana” 1991, nr 62, s. 553. H. F. M. Goenner, *What kind of science is cosmology?*, “Annalen Phys.” 2010, nr 522, s. 389–418.

²⁸ H. Kragh, *The controversial universe*, “Physics and Philosophy” 2007, Id 008.

²⁹ H. Bondi, *Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1961.

Epistemiczna rola zasady kosmologicznej jest zagadnieniem wymagającym osobnego omówienia. Nasz pogląd jest taki, że zasada ta usuwa pewną niedookreśloność w kosmologii, jest hipotezą dotyczącą struktury Wszechświata. Po to, aby móc prolongować nasze badania w obszary obserwacyjnie nieosiągalne, największe możliwe skale kosmologiczne, także poza horyzont etc., postulujemy pewne zasady, których słuszność podlega empirycznemu testowaniu w przyszłości. W kosmologii z filozoficzno-metodologicznego punktu widzenia ogromnie ważny jest problem ekstrapolacji znanych nam praw fizyki laboratoryjnej na skale kosmologiczne. Wybór zasady kosmologicznej jest również podyktowany przez pragmatyzm. Z OTW chcielibyśmy uczynić teorię fizyczną Wszechświata, dzięki której możliwe będzie prowadzenie rachunków, obliczeń umożliwiających predykcje modeli. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że zasada kosmologiczna umożliwia skonstruowanie prostego relatywistycznego modelu Wszechświata, który jest teorią efektywną, podobną do innych teorii występujących w fizyce. Einstein i jego kontynuatorzy traktowali zasadę kosmologiczną jako pewne „niewinne” uproszczenie teorii, umożliwiające rozwiązanie skomplikowanych równań³⁰.

Pomiędzy przyjętą przez Einsteina zasadą kosmologiczną a tym, co dzisiaj nazywamy prawem Hubble’a, istnieje ścisły związek. Wielkoskalowa ekspansja Wszechświata pozostaje w zgodzie z prawem Hubble’a.

Kontekst odkrycia dynamicznej struktury Wszechświata

Dodatnia korelacja pomiędzy odległością galaktyk a przesunięciem ich widm ku czerwieni była znana, zanim Hubble dokonał pierwszych pomiarów odległości galaktyk³¹. Względne odległości do obiektów pozagalaktycznych mierzył on poprzez pomiary rozmiarów kątowych lub wielkości gwiazdowych mgławic pozagalaktycznych. Poszukując tej, dzisiaj powiedzielibyśmy, fundamentalnej relacji, Hubble nie wiązał z nią żadnych głębszych prawidłowości. W rzeczywistości zajmował się prozaicznym zagadnieniem dopasowania krzywej do danych obserwacyjnych³². Poszukiwał wielomianowej postaci krzywej regresji przesunięć ku czerwieni jako funkcji odległości galaktyk. Dopiero wówczas zapoznał się z pierwszymi modelami kosmologicznymi i pojęciem metryki Robertsona-Walkera, następnie odrzucił człony z wyższymi potęgami odległości i – tak jak to wynika z samych modeli – przyjął zależność liniową, czyli poszukując złożonej relacji, wziął pierwsze liniowe przybliżenie jako rozwiązanie problemu.

³⁰ K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne...*, s. 11.

³¹ Ibidem, s. 59.

³² Ibidem.

Widzimy na tym przykładzie, że w kontekście odkrycia liniowego prawa Hubble'a istotne były teoretyczne predykcje samych modeli kosmologicznych, ponieważ z samej postaci metryki Robertsona-Walkera można w łatwy sposób wyprowadzić taką liniową zależność. Miało to też wpływ na samego Einsteina, który dowiedziawszy się o odkryciu liniowej zależności, wycofał się z umieszczenia stałej kosmologicznej w swoich równaniach pola. Jak wiadomo, wprowadził tę stałą w celu uzyskania rozwiązania statycznego zgodnego z jego przekonaniami. Dla Einsteina znaleziona korelacja pomiędzy przesunięciem ku czerwieni i odległością stała się argumentem za powrotem do pierwotnej koncepcji poszukiwania rozwiązania statycznego równań pola. Był to jednak moment, który należy uznać za pozytywny w tym sensie, że Einstein zainteresował się po raz pierwszy astronomią. Dużą rolę w percepcji wyników obserwacji astronomicznych odegrał jego bliski współpracownik R. C. Tolman.

Bezpośredni impuls do odrzucenia członów wyższego rzędu niż liniowe względem odległości pochodził z teorii, tj. modelu kosmologicznego, a dokładniej z metryki czasoprzestrzeni, którą znaleźli Robertson i Walker. W tej metryce czasoprzestrzeni ma strukturę topologiczną produktu kartezjańskiego osi rzeczywistej (wzdłuż której odmierzany jest parametr czasu kosmologicznego) oraz trójwymiarowych przestrzeni jednorodnych i izotropowych. Czyli ewolucję modelu kosmologicznego możemy sobie wyobrażać jako ewolucję chwilowych przestrzeni stałego czasu ortogonalnych do osi czasu. Jednorodne i izotropowe przestrzenie Riemanna matematycznie są w sposób jednoznaczny określane jako tzw. przestrzenie o stałej krzywiznie. Te z kolei są wyznaczone przez parametr krzywizny i mamy dopuszczalne tylko trzy typy takich przestrzeni: przestrzenie zamknięte, przestrzenie płaskie oraz przestrzenie otwarte (hiperboliczne).

Następnie w konstrukcji relatywistycznego modelu czasoprzestrzeni wybierana jest parametryzacja metryki czasoprzestrzeni (wybór tzw. współporuszającego się układu współrzędnych). W tym układzie galaktyki są nieruchome, natomiast zmienia się skala na powierzchniach przestrzennopodobnych. Zwykle zakłada się współrzędne sferyczne (χ, θ, φ) , w których umocowana jest galaktyka, oraz czas kosmologiczny t , który jest czasem własnym odmierzanym przez zegary w układzie własnym galaktyk³³. Z metryki Robertsona-Walkera wynika, że metryczna odległość własna r do galaktyki z ustalonymi współrzędną kątową χ od obserwatora zlokalizowanego na tej powierzchni w punkcie $\chi = 0$ jest dana przez $r = a(t) \chi$, gdzie $a(t)$ jest czynnikiem skali (promieniem 3-sfery zanurzonej w płaskiej przestrzeni euklidesowej (x, y, z)). Z powyższej zależności możemy w prosty sposób otrzymać (pamiętając, że χ jest stałe) prawo Hubble'a.

³³ Zob. C. H. Lineweaver, T. M. Davis, *Misconceptions about the big bang*, "Scientific American" 2005, s. 36–45.

W tym celu różniczkujemy powyższą formułę względem czasu t i dla danej galaktyki prędkość

$$V = dr/dt = da(t)/dt \chi = H(t) r,$$

gdzie $H(t) = (da/dt)/a$ jest tzw. funkcją Hubble'a.

Czyli prędkość ucieczki galaktyk jest proporcjonalna do ich względnej odległości, zaś współczynnik proporcjonalności – funkcja Hubble'a dla obecnej epoki – będzie wielkością stałą. To *explicite* pokazuje, że liniowa zależność wynika bezpośrednio z konstrukcji metryki Robertsona-Walkera. Zależność ta może być bezpośrednio interpretowana obserwacyjnie jako redshift–odległość – prawo Hubble'a.

Z czasami w książkach popularnych prawo Hubble'a jest przedstawiane jako potwierdzenie ogólnej teorii względności. Jednak tak nie jest, bo uzyskaliśmy je, zakładając jedynie zasadę kosmologiczną (albo równoważnie metrykę Robertsona-Walkera). Zasada kosmologiczna implikuje prawo Hubble'a, nie odwrotnie. Z prawa Hubble'a, które pojawia się w modelu, nie wynika Einsteinowska zasada kosmologiczna. Hubble i jego współpracownicy uważali, że odkryta przez nich zależność ma charakter empiryczny. Innymi słowy – nie traktowali prawa Hubble'a jako testu dla modelu kosmologicznego. We wspólnej pracy Edwina Hubble'a i Richarda C. Tolmana³⁴ czytamy, że najłatwiejszym wyjaśnieniem otrzymanej przez Hubble'a zależności jest interpretacja efektu jako ruchu związanego z ucieczką mgławic. Nie wykluczali też oni innej interpretacji – że jest ona związana z ruchem w lokalnym spoczywającym układzie współrzędnych, jak to przykładowo ma miejsce w modelu Milne'a, gdzie przesunięcie ku czerwieni jest efektem kinematycznym. Tych dwóch zasadniczo różnych efektów długo nie odróżniano i obie przyczyny mogły prowadzić do poczerwienienia w widmach galaktyk.

W rozróżnieniu tych dwóch efektów i wskazaniu tego, który ma znaczenie kosmologiczne, kluczową rolę odegrał Georges Lemaitre³⁵. Od Lemaitre'a pochodzi termin „pozorny efekt Dopplera”. Jego praca została opublikowana dwa lata przed pracą Hubble'a. Niewątpliwą zasługą Lemaitre'a było skojarzenie tego efektu z ekspansją Wszechświata, ponieważ Humason, Hubble i Tolman nie widzieli powodu łączenia go z teorią względności Einsteina i nawet wtedy, gdy redshift byłby interpretowany kosmologicznie, to raczej w ramach kosmologii Milne'a³⁶ jako zjawisko czysto kinematyczne³⁷. Rudnicki wspomina wypowiedź

³⁴ E. Hubble, R. C. Tolman, *Two methods of investigating the nature of the nebular redshift*, „Astrophysical Journal” 1935, nr 82, s. 302–337.

³⁵ G. Lemaitre, *Un Univers homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques*, „Annales de la Societe Scientifique de Bruxelles” 1927, nr A47, s. 49–59.

³⁶ E. A. Milne, *Stellar kinematics and the K-effect*, „Monthly Notices of the Royal Astronomical Society” 1935, nr 95, s. 560–561.

³⁷ K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne...*, s. 62.

H. Arpa na konferencji Apeironu w Paryżu w 1990 r., że Hubble, pomimo namawiania przez pewnych fizyków, nie dał się przekonać i wzbraniał się przed przyjęciem interpretacji kosmologicznej³⁸. Dopiero rozwijanie podstaw teoretycznych kosmologii, pojęcia relatywistycznych modeli Wszechświata przyczyniło się do akceptacji interpretacji kosmologicznej, chociaż jest wiele jeszcze pytań.

Popatrzmy na problem interpretacji z punktu widzenia kryterium prostoty, które wielokrotnie okazywało się skuteczne. W środowisku astronomów obserwowany efekt wzrostu prędkości radialnej (redshiftu) galaktyk wraz z ich odległością został utożsamiony z ucieczką galaktyk w przestrzeni statycznej. Dużo trudniej było im zaakceptować prawo Hubble'a jako efekt rozszerzającej się przestrzeni. To proste wyjaśnienie mogło być docenione tylko przez relatywistów (to samo zresztą dotyczy znanych paradoksów, jakie pojawiły się przy próbach zastosowania teorii Newtona do budowy modelu kosmologicznego, np. paradoksu fotometrycznego i grawitacyjnego).

Dla dzisiejszej kosmologii, która stała się głównie kosmologią obserwacyjną, ekspansja Wszechświata jest zjawiskiem fizycznym i oczywistym, zrozumiałym w kontekście bardzo wielu ustalonych faktów obserwacyjnych. Obecnie, interpretując nowe obserwacje, nikt nie próbuje negować ekspansji przestrzeni – stała się ona już dobrze ugruntowaną częścią modelu standardowego Wszechświata.

Pomimo że Einstein dokonał rewolucji w naszym rozumieniu pojęć czasu i przestrzeni, pokazując, że sens fizyczny posiada czasoprzestrzeń unifikująca obie te kategorie (w opinii filozofów nauki przejście od koncepcji Newtona do koncepcji Einsteina ma charakter rewolucji naukowej w sensie Kuhna), ludzki umysł (intuicja fizyczna) separuje je od siebie. Ponieważ nasza intuicja jest tworzona z doświadczenia, którego nabieramy podczas obserwacji świata nierelatywistycznego, w naszych umysłach gości newtonowski obraz świata, w którym zjawiska fizyczne rozgrywają się na nieruchomej scenie, a ich przebieg w żaden sposób od niej nie zależy. Fizyka posiada jasną i jednoznaczną ontologię. Newton i jego kontynuatorzy podali nam metodę, jak badać świat cząstek, na które działają siły. W takim poukładanym świecie od początku do końca można czuć się komfortowo, ponieważ wiemy, jak go badać w oparciu o metodologię, którą nakreślił Newton³⁹. W czasoprzestrzeniach kosmologicznych niestacjonarnych z płaskimi sekcjami przestrzennymi (przestrzennymi przekrojami stałego czasu), jak ma to miejsce w modelach z metryką Robertsona-Walkera (modelach Friedmanna), ekspansja przestrzeni jest prawdziwym fizycznym efektem, tymczasem nasza intuicja obciążona newtonowskim stylem myślowym każe nam myśleć o ekspansji Wszechświata jako ruchu materii w nieekspandującej przestrzeni płaskiej. W sytuacji, w której galaktyki poruszają się względem siebie

³⁸ Ibidem, s. 63.

³⁹ Zob. S. Weinberg, *Newtonianism and today's physics*, (w:) S. W. Hawking, W. Israel (eds.), op. cit., s. 5–16.

w nieekspandującej przestrzeni płaskiej, kosmologiczny redshift może być wyjaśniony w terminach efektu Dopplera. Natomiast w drugiej sytuacji galaktyki pozostają nieruchome (układ współporuszający), a sama przestrzeń się rozszerza. Pozornie oba obrazy wydają się być równoważne. To bowiem zgadza się z naszą nierelatywistyczną intuicją, która nie bierze pod uwagę czasoprzestrzennej natury problemu.

Innymi słowy – jak długo nie będziemy myśleć w kategoriach czasoprzestrzeni i w tym schemacie pojęciowym rozważać problemy, tak długo będziemy narażeni na paradoksy, nieporozumienia, błędne interpretacje. Źródło popełnianych błędów leży bowiem w naszej intuicji, która pojęciom czasu i przestrzeni nadaje odmienne znaczenia. Nasz punkt widzenia ciąży w kierunku myślenia, że istnieje uniwersalny czas kosmologiczny, którym odmierzamy historię zjawisk fizycznych. W podobny sposób, chcąc przejść od opisu klasycznego grawitacji do kwantowego, stosujemy tzw. formalizm ADM (Arnowitta-Desera-Misnera), który pozwala na pofoliowanie czasoprzestrzeni na rodziny przestrzennopodobnych hiperpowierzchni. Dzięki takiemu założeniu możemy aplikować teorie kwantowego opisu, wykorzystując skonstruowany hamiltonian układu klasycznego.

Rothman i Ellis zaprezentowali pewną interpretację równań Einsteina opartą na zasadzie akcja–reakcja, co naszym zdaniem jest nawiązaniem do trzeciej zasady Newtona. Ta interpretacja jest bardzo interesująca, bo tłumaczy, dlaczego Einstein nie akceptował stałej kosmologicznej w swoich równaniach pola⁴⁰.

Jeśli spojrzeć na równania Einsteina, to stała kosmologiczna Λ jest mnożona przez metrykę g_{ab} . Oprócz stałej Λ przez metrykę jest mnożony skalar Ricciego R , mamy bowiem w tensorze Einsteina człon $R g_{ab}$. Zasada akcji i reakcji w wydaniu OTW może być wypowiedziana następująco: procesy fizyczne modelują krzywiznę i na odwrót – krzywizna wpływa na przebieg samych procesów fizycznych. Jeśli więc spojrzeć na $R g_{ab}$, to rzeczywiście, jeżeli R się zmienia, to i prawa strona równań Einsteina T_{ab} też się zmienia. Z drugiej strony jeśli T_{ab} się zmienia, to i skalar Ricciego R . W przypadku, gdy stałą kosmologiczną umieścimy po lewej stronie równań pola, tak nie jest i cokolwiek nie działałoby się we Wszechświecie i jak nie zmieniałby się T_{ab} , to Λ pozostaje stałą! Tak więc T_{ab} nie wpływa na Λ , ale Λ poprzez równania Einsteina wpływa na T_{ab} . Reasumując – obecność stałej kosmologicznej łamie zasadę akcja–reakcja, którą Einstein chciał mieć spełnioną w jego interpretacji OTW⁴¹.

⁴⁰ T. Rothman, G. F. R. Ellis, *Metaflacja*, „Postępy Fizyki” 1987, nr 38, s. 511–534.

⁴¹ Istnieje też inna interpretacja równań Einsteina. Na stałą grawitacji Einsteina w tych równaniach można patrzeć, jak na stałą sprzęgającą to co po lewej stronie (geometrię) z tym co po prawej stronie (materią). Czyli nadajemy interpretację tej stałej jako stałej sprzężenia. Rozważmy przypadek bez źródeł (próżniowy). Wówczas dostaniemy $R_{ab} = \Lambda g_{ab}$, czyli teraz jest tak, że stała kosmologiczna w równaniach łamie zasadę akcja–reakcja, ponieważ człon Λg_{ab} związany z geometrią determinuje samą geometrię. A nie jest tak, jak życzyłby sobie tego Einstein, że to tylko materia i jej rozkład determinują geometrię.

Ponieważ współrzędna χ jest wielkością stałą i $r = a\chi$, to jeśli pominiemy ciśnienie w równaniu akceleracji i podstawimy za a wielkość r , dostaniemy równanie analogiczne do równania otrzymanego w podejściu newtonowskim. Pomijamy tutaj zagadnienie bardziej fundamentalnej natury: czy na gruncie teorii Newtona da się skonstruować w sposób konsystentny model kosmologiczny. Równania Friedmanna, które są równaniami pierwszego rzędu, będą zawierały stałą całkowania, która w teorii względności odpowiada efektowi krzywizny, czyli dla przypadku materii pyłowej przestrzeni płaskiej formalnie uzyskujemy identyczne równania, jeśli czynnik skali $a(t)$ zastąpimy przez $r(t)$, w której to odległości od ustalonego centrum $r = 0$ znajduje się galaktyka.

Tę analogię wykorzystali McCrea i Milne, aby obejść się bez pomocy Einsteińskich równań pola w wyprowadzeniu modelu kosmologicznego i jego ewolucji⁴². Milne znany był z odwagi, z jaką występował przeciwko teorii Einsteina. Sam zaproponował inne podejście do kosmologii z zasad pierwszych, które przyjął do zbudowania modelu kosmologicznego, który okazał się też być szczególnym rozwiązaniem równań Friedmanna. Wielu autorów podkreślało walory dydaktyczne wyprowadzenia standardowego modelu kosmologicznego z teorii Newtona⁴³. Wielu też wyrażało swoje zastrzeżenia co do konsystentności konstrukcji modelu kosmologicznego na gruncie newtonowskiej teorii grawitacji⁴⁴. Analogia jest czysto formalna i antycypuje wyniki teorii względności. Jeśli wiemy, do czego mamy dojść (standardowy model kosmologiczny), to poprzez odpowiednią interpretację stałych całkowania możemy uzyskać formalną analogię równań. Poza tym w newtonowskim podejściu do kosmologii istnieje centrum Wszechświata dla $r = 0$ będące środkiem sfery, na powierzchni której znajduje się rozważana galaktyka, grawitacyjnie oddziałująca z masą $M(r)$ wypełniającą kulę o promieniu r . Wkład ciśnienia jest efektem relatywistycznym, co oznacza, że nie istnieje wpływ żadnego ze składników materii na ewolucję Wszechświata poza pyłem. Innymi słowy – nie istnieje żaden sposób wprowadzenia ciśnienia, poza ciśnieniem pyłu, do teorii Newtona.

Już w 1919 r. zauważono, że w takim podejściu pojawia się paradoks, nazywany paradoksem Friedmanna-Holtsmarka⁴⁵. Zgodnie z newtonowskim odpo-

⁴² W. H. McCrea, E. A. Milne, *Newtonian Universes and the curvature of space*, "The Quarterly Journal of Mathematics" 1934, nr 5, s. 73–80.

⁴³ Np. D. S. Lemons, *A Newtonian cosmology Newton would understand*, "American Journal of Physics" 1988, nr 56, s. 502–504; F. J. Tipler, *Rigorous Newtonian cosmology*, "American Journal of Physics" 1996, nr 64, s. 1311–1315.

⁴⁴ L. M. Sokołowski, *Elementy kosmologii*, ZamKor, Kraków 2005; D. B. Malament, *Is Newtonian Cosmology Inconsistent?*, "Philosophy of Science" 1995, nr 62, s. 489–510; P. Vickers, *Was Newtonian cosmology really inconsistent?*, "Stud. in Hist. & Phil. of Mod. Phys." 2009, nr 40, s. 197–208.

⁴⁵ Y. V. Baryshev, *Expanding Space: The Root of Conceptual Problems of the Cosmological Physics*. arXiv: gr-qc/0810.0153.

wiednikiem równania akceleracji, w równaniu na przyspieszenie współrzędnej r pojawia się wielkość siły działającej na galaktykę znajdującą się w odległości r ze strony innej galaktyki w centrum. Tu tkwi zasadnicza sprzeczność z rezultatem ustalonym przez Holtsmarka, a dotyczącym gęstości prawdopodobieństwa siły działającej pomiędzy cząstkami w przestrzeni euklidesowej w przypadku oddziaływań typu $1/r^2$. Podobny wynik otrzymał Chandrasekhara w roku 1941.

Znaczenie kosmologii i jej historii dla rozumienia roli idei naukowych

W rozdziale tym rozważymy, jak doszło do odkrycia prawa ekspansji Wszechświata oraz podważymy popularny pogląd, że to właśnie Hubble jest jego odkrywcą. Nasza teza bierze się z faktu, że Hubble nigdy nie wierzył w ekspansję Wszechświata, co było powszechne w konserwatywnym środowisku astronomicznym. Przypadek Hubble’a nasuwa analogię do późniejszego, równie kluczowego dla kosmologii odkrycia dokonanego przez Penziasa i Wilsona⁴⁶. Znaczące jest to, że ich praca w istocie dotyczyła anteny i dokonanej przez nią obserwacji, więc nie zdawali sobie sprawy, jakie znaczenie będzie miał zaobserwowany przez nich efekt dla kosmologii. Odpowiedzi na pytanie, jak to się ma do Wszechświata, w pracy tych badaczy nie odnajdziemy, bo dopiero dyskusja w środowisku astronomów doprowadziła do obecnej interpretacji uzyskanych przez nich wyników. Naszym zdaniem historia odkrycia ekspansji Wszechświata mówi nam coś o naturze odkryć naukowych i ich emergencji w nauce.

Historia wielu odkryć naukowych pokazuje, że nie byłyby one możliwe bez wkładu całej społeczności naukowców. Nasz pogląd na temat odkryć naukowych w kosmologii jest taki, że są one udziałem pojedynczych ludzi, ale wspartych przez dokonania innych naukowców. Ich wyniki tworzą pewną układankę, którą należy ułożyć w odpowiedni sposób lub dodać do niej jakiś brakujący element. Bez wkładu środowiska nie byłoby interpretacji obserwacji Penziasa i Wilsona jako promieniowania relikтового czy też przesunięcia ku czerwieni w widmach galaktyk nie jako efektu Dopplera, ale ekspansji przestrzeni. Na tym polega – o czym mówił Fleck – kreatywna rola środowiska.

Prowadzone na początku XX wieku obserwacje obiektów mgławicowych pozwoliły na stwierdzenie, że niektóre z nich znajdują się poza naszą Drogą Mleczną. Wśród astronomów, którzy zajmowali się tymi obserwacjami, w sposób szczególnie wyróżniał się Edwin Hubble. W 1929 r. wykazał, że prędkości radialne pozagalaktycznych obiektów mgławicowych są proporcjonalne do ich

⁴⁶ A. A. Penzias, R. W. Wilson, *A Measurement of excess antenna temperature at 4080 Mc/s*, "Astrophysical Journal" 1965, nr 142, s. 419–421.

odległości, czyli odkrył tzw. ucieczkę galaktyk⁴⁷. Jednakże czy Hubble, który nie wierzył w ekspansję Wszechświata, rzeczywiście był odkrywcą fundamentalnego prawa, które nim rządzi? A jeśli nie on, to kto?

Śledząc wydarzenia prowadzące do odkrycia naukowego, możemy zwrócić uwagę na różne idee, wyniki eksperymentów i przypisywać jednym lub drugim decydującą rolę. Inaczej będzie spoglądał na odkrycie i ludzi go dokonujących historyk, a inaczej filozof nauki. Dla historyka istotna jest odpowiedź na pytanie: „Kto pierwszy?”, analizuje on zatem daty publikacji i korespondencje uczonych, stara się ustalić, jak, kto i kiedy znalazł szczególne rozwiązanie jakiegoś równania lub przeprowadził z sukcesem eksperyment. Aby zrekonstruować ścieżkę czasową zdarzeń prowadzących do odkrycia, bada idee i pracę tych, którzy przyczynili się do ostatecznego sukcesu uczonego-odkrywcy. Dla filozofa nauki ważna jest natomiast struktura nowej teorii: co i jak ona wyjaśnia?; czy nowe odkrycie rozszerza starą teorię, czy czyni ją przestarzałą?; w jakim stopniu idee i praca innych uczonych wywarły wpływ na kształt odkrycia, jego formalizm matematyczny lub interpretację? Wydaje się, że oba podejścia uzupełniają się.

Z tych dwóch punktów widzenia można patrzeć na odkrycie rozszerzania się Wszechświata. Dla nas ważniejsze jest podejście filozofa nauki, a nie historyka, lecz nie możemy nie wspomnieć w tym miejscu o dyskusji na temat pierwszeństwa odkrycia rozszerzania się Wszechświata, która ostatnio pojawiła się środowisku: Lemaitre czy Hubble?⁴⁸ Podwaliny pod to odkrycie położyli od strony teoretycznej przede wszystkim Einstein ze swoją ogólną teorią względności oraz Friedmann, który pokazał, że Wszechświat ze swej natury jest dynamiczny, ale także wielu innych teoretyków: de Sitter, Lanczos, Weil⁴⁹. Z drugiej strony bez rozwoju technik obserwacyjnych, pozwalających na coraz dokładniejsze wyznaczanie odległości, mierzenie widm obiektów astronomicznych, jak również naukowców, których dziełem był ten postęp, nie byłoby możliwe testowanie hipotez, które wyprowadzano w ramach nowej wtedy ogólnej teorii względności.

Początkowo dwa nurty badań biegły niezależnie od siebie. Pierwszy z nich prowadzili astronomowie zajmujący się obserwacjami obiektów mgławicowych. Mierzyli m.in. radialną prędkość takich gromad. Pewna grupa obiektów (mgławice spiralne) oddalała się z bardzo dużymi prędkościami, co nie znajdowało wytłumaczenia.

⁴⁷ E. Hubble, *A Relation between Distance and Radial Velocity among Extra-Galactic Nebulae*, “Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 1929, t. 15, s. 168–173.

⁴⁸ S. v. d. Bergh, *Discovery of the Expansion of the Universe*, arXiv:1108.0709[physics.hist-ph].

⁴⁹ H. Nussbaumer, L. Bieri, *Who discovered the expanding universe?*, arXiv:1107.2281 [physics.hist-ph].

Drugim nurt kształtowany był przez dyskusję teoretyków nad charakterem rozwiązań równań Einsteina. Sam Einstein znalazł rozwiązanie statyczne, które było zgodne z jego myśleniem o Wszechświecie. To rozwiązanie było jednak sprzeczne z dynamicznymi rozwiązaniami Friedmanna, które opisywały Wszechświat rozszerzający się lub kurczący. Lemaitre znalazł nowe dynamiczne rozwiązanie równań Einsteina w jednorodnym Wszechświecie i wyprowadził zależność odległość–prędkość radialna, następnie w oparciu o dane Hubble’a i Sliphera oszacował stałą Hubble’a (dwa lata przed ukazaniem się pracy Hubble’a) i stwierdził, że obserwacje nie falsyfikują teoretycznych wyników. Mimo to pracę swą opublikował po francusku w mało znanym czasopiśmie. Hubble w tym czasie zajmował się obserwacjami mgławic pozagalaktycznych, jak wtedy nazywano galaktyki. W 1929 r., korzystając z udoskonalonych metod wyznaczania odległości, wyznaczył liniową zależność odległość–prędkość radialna i potwierdził obserwacyjnie ucieczkę galaktyk⁵⁰. Zarówno ta praca, jak i następne w istotny sposób przyczyniły się do potwierdzenia hipotezy rozszerzającego się Wszechświata, chociaż Hubble nigdy nie wysunął takiego wniosku ze swoich badań.

Z punktu widzenia obserwacji astronomicznych niepodważalną zasługą Hubble’a było eksperymentalne oszacowanie prędkości ucieczki galaktyk oraz wyznaczenie dla odległych galaktyk liniowej relacji odległość–prędkość radialna. Ale dla kosmologa istotna jest natura naszego Wszechświata. Dlatego dojsie przez Lemaitre’a do idei rozszerzającego się Wszechświata w oparciu o teoretyczne osiągnięcia Einsteina i Friedmanna oraz obserwacje Hubble i Sliphera stanowiło olbrzymi krok naprzód. Dzisiaj własność rozszerzania Wszechświata i obserwowaną ucieczkę galaktyk utożsamia się, zapominając, że ucieczka galaktyk jest tylko widocznym efektem rozszerzenia się Wszechświata. Być może dlatego, że ucieczka galaktyk jest łatwiejsza do zrozumienia niż kwestia rozszerzania się Wszechświata (o tym dokładniej w następnym rozdziale) albo dlatego, że rozszerzanie Wszechświata wizualizujemy w naszym umyśle poprzez oddalające się od siebie galaktyki zasługi zostały przypisane Hubble’owi.

Odkrycie ekspansji Wszechświata dokonało się wtedy, gdy zinterpretowano dane obserwacyjne ucieczki galaktyk w ramach modelu Friedmanna. Jak mawiał Immanuel Kant: „Doświadczenie bez teorii jest ślepe, ale teoria bez doświadczenia jest czysto intelektualną grą”. Innymi słowy – filozofowie nauki uczą nas, że nie istnieją nagie fakty. Wydaje się, że astronomowie często zapominają o tym, sądząc, że rzeczywistość badają w sposób bezpośredni. Operowanie obrazem, zdjęciami sprawia wrażenie, że elementy teoretyczne zostały sprowadzo-

⁵⁰ Hubble zauważył, że w modelu Einsteina–de Sittera zależność pomiędzy prędkością radialną i odległością jest liniowa, czyli wykorzystał wiedzę teoretyczną do ustalenia funkcji regresji.

ne do minimum. Często w pracach naukowych pojawia się stwierdzenie o analizie empirycznej „niezależnej od modelu”. Każdy, kto zajmuje się kosmologią, doskonale wie, ile teorii jest upakowanych w interpretacji danych obserwacyjnych, np. w mapach promieniowania mikrofalowego tła uzyskanych dzięki obserwacjom z satelity WMAP.

Studiowanie ogólnej teorii względności wymaga niemałego wysiłku. Należy najpierw poznać elementy geometrii różniczkowej, potem nauczyć się rachunku tensorowego i dopiero wówczas przystąpić do studiowania samej relatywistycznej teorii pola. Istnieje pokusa krótszej drogi bezpośrednio od teorii Newtona⁵¹. Powód jest prosty – nie rozumiejąc teorii względności, możemy małym nakładem sił przeskoczyć do tego, co jest sednem wykładu, a mianowicie kosmologii. Problem polega na tym, że analogia do pewnych równań nie oznacza korespondencji obu teorii. Teoria Newtona i teoria Einsteina odnoszą się do zasadniczo różnych układów pojęciowych, formalizmu matematycznego etc. Pojęcie krzywizny, które jest kluczowe w OTW, jak już to wielokrotnie pokazywaliśmy, nie posiada swojego odpowiednika w teorii Newtona. Jako że obie teorie posługują się równaniami różniczkowymi, pojawiają się pewne stałe, ale ich interpretacja jako członów krzywiznowych jest absurdalna, ponieważ jest to antycypacja teorii Einsteina i swobodna interpretacja stałych całkowania, a wszystko po to, aby uzyskać analog równań Friedmanna i dalej nie przejmować się już ogólną teorią względności.

Naszym zdaniem taki dydaktyczny punkt widzenia jest błędny, gdyż rozważając jakieś problemy i próbując zrozumieć ich naturę, wcześniej czy później będziemy zmuszeni myśleć w kategoriach zjawisk rozgrywających się w czasoprzestrzeni, żeby nie popaść w paradoksy i sprzeczności. Zamiast tego typu skrótów, autorzy powinni argumentować, dlaczego nie jest możliwe zbudowanie statycznego modelu Wszechświata, zakładając jednorodny i izotropowy rozkład materii w nieskończonej przestrzeni Euklidesa. A jest to niemożliwe z zasadniczych powodów fizycznych. W tym kontekście ważną rolę dydaktyczną odegrać może szczegółowa analiza paradoksów: fotometrycznego i grawitacyjnego.

Jest jeden sposób otrzymania Wszechświata statycznego, w którym jednorodny rozkład gwiazd będzie zgodny z założeniem statyczności i euklidesowości przestrzeni. Historycznie był rozważany taki model statyczny, w którym wszystkie gwiazdy zostały umieszczone na wierzchołkach sześciątów, którymi wypełniliśmy nieskończoną przestrzeń. Model jest konstrukcją statyczną, ponieważ

⁵¹ Milne uważał OTW za filozoficzne i matematyczne monstrum, ponieważ według niego jej matematyczny formalizm zaciemnia wewnętrzną naturę zjawiska (H. Kragh, S. Rebsdorf, *Before cosmophysics: E. A. Milne on mathematics and physics*, „Studies in History and Philosophy of Modern Physics” 2002, nr 33, s. 45). Milne był inspirowany przez konwencjonalizm Poincarégo i jego koncepcję przestrzeni, a jego zdaniem koncepcja fizycznej przestrzeni, która jest zakrzywiona w OTW, jest błędna (ibidem, s. 47).

zadaliśmy, żeby tak masy, jak odległości pomiędzy gwiazdami były identyczne, bo tylko wtedy zachowana zostanie równowaga. Czyli istnieje teoretycznie możliwość, ale wymaga ona tzw. szczególnego dostrojenia parametrów – masy i odległości do gwiazd muszą być identyczne. Przy tej okazji warto wspomnieć, że zasada szczególnego dostrojenia być może jest zadowalającym wyjaśnieniem problemu z filozoficznego punktu widzenia, ale nie spełnia warunków wyjaśnienia fizycznego.

W relatywistycznym modelu wszechświata Friedmanna (czasami nazywa się go też FRW dla podkreślenia wkładu, jaki w jego budowę wnieśli Robertson i Walker) obok równania akceleracji mamy warunek znikania dywergencji tensora energii-pędu, który otrzymujemy z tzw. tożsamości Bianchiego. Jest to równanie, którego treść fizyczna jest analogiczna do prawa zachowania energii w laboratoryjnej termodynamice: $dE + pdV = 0$, gdzie V jest objętością współporuszającą się, a więc jej wielkość będzie proporcjonalna do czynnika skali w trzeciej potęgze. Jednakże – jak słusznie zwrócił na to uwagę Harrison⁵² – istnieje zasadnicza różnica w interpretacji tej zasady w teorii względności (kosmologii) i termodynamice, gdzie posługujemy się w wyjaśnieniu gadżetem – gazem zamkniętym w naczyniu pod tłokiem. W termodynamice, która opisuje sytuację laboratoryjną, energia układu wzrośnie, jeśli zostanie wykonana praca przez tłok. W przypadku, gdy układ (gaz zamknięty pod tłokiem) wykonuje pracę, energia będzie tracona. Zwróćmy jednak uwagę, że w kosmologii nie istnieje sytuacja, by badany układ był zanurzony w szerszej przestrzeni (analogonu laboratorium). Wszechświat nie jest nam dany w żadnej zewnętrznej scenie jak obiekty klasyczne w przestrzeni Newtona. Nie istnieje sytuacja, w której jeśli wewnątrz skończonego naczynia energia maleje, to pojawia się ona na zewnątrz naczynia jako wynik pracy wykonanej przez ciśnienie (np. działając na tłok, powoduje wzrost objętości naczynia). Dzieje się tak, ponieważ ciśnienie (efekt relatywistyczny) nie wykonuje pracy! To właśnie zauważył Harrison – w jednorodnym nieograniczonym ekspandującym wszechświecie FRW możemy sobie wyobrażać, że cały Wszechświat jest podzielony na makroskopowe komórki, każda o tej samej objętości współporuszającej się z układem, każda o tej samej zawartości w identycznych stanach. Strata energii pdV nie może się ponownie pojawić w sąsiadującej komórce, ponieważ wszystkie komórki doznają identycznych strat.

Reasumując – idea ekspandujących komórek wykonujących pracę nad jego otoczeniem nie może być aplikowana do przypadku kosmologicznego. W kosmologii mamy możliwości wyliczenia z zasady zachowania ($dE + pdV = 0$), jak

⁵² E. Harrison, *Cosmology: The Science of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; idem, *The redshift-distance and velocity-distance laws*, "Astrophysical Journal" 1993, nr 403, s. 28–31.

zmienia się energia wewnątrz skończonej objętości współporuszającej się, natomiast nie możemy się dowiedzieć, skąd energia jest doprowadzana i dokąd jest odprowadzana. Trafnie to ujął Harrison: „Wniosek, czy nam się on podoba, czy nie, jest oczywisty: energia we wszechświecie nie jest zachowana”⁵³.

Od Richarda Feynmana pochodzi znane powiedzenie „Czego nie potrafimy stworzyć, tego nie rozumiemy”. Problem w tym, że w kosmologii pewnych rzeczy nie możemy sobie wyobrazić. Bazujemy na możliwości konstrukcji obiektów, których nie możemy zobaczyć (nasza percepcja jest związana z ich widzeniem jako obiektów zanurzonych w trójwymiarowej przestrzeni euklidesowej). Możemy sobie wyobrażać konstrukcję trójprzestrzeni sferycznej jako powierzchnię kuli zanurzonej w przestrzeni euklidesowej czterowymiarowej, ponieważ taka konstrukcja jest możliwa. Oczywiście istnieje wiele różnych możliwości konstrukcji, żeby wykreować trójwymiarową przestrzeń sferyczną, bo taka jest natura matematyki⁵⁴.

Od czasów Riemanna nauczyliśmy się rozumować w kategoriach przestrzeni wewnętrznej bez odwoływania się do sztucznej przestrzeni zewnętrznej, która nie jest żadną rzeczywistością, tylko elementem konstrukcji. Myślenie w kategoriach metaprzestrzeni jest myśleniem, które powinno być stanowczo wyeliminowane z kosmologii, chyba że jest to element konstrukcji. Istnieje w nas skłonność do widzenia rzeczy w pewnej wyżej wymiarowej przestrzeni, ale to jest nasz ludzki sposób patrzenia na świat. Przykładowo, chcemy sobie wyobrazić przestrzeń o ujemnej krzywiznie, wtedy przychodzi nam do głowy obrazek siodłowej powierzchni dwuwymiarowej. Wyobrażanie sobie już dwuwymiarowej przestrzeni o stałej, ale ujemnej krzywiznie wymaga od nas wyobrażenia sobie takiej przestrzeni, która w otoczeniu każdego punktu jest siodłowa. Niestety kształtu tego obiektu nie da się wyobrazić, ponieważ jest to przestrzeń niezauważalna w R^3 .

Francis i in., komentując koncepcję ekspandującej przestrzeni w kategoriach galaktyk, które się względem siebie oddalają, piszą w streszczeniu artykułu: „koncepcja ekspandującej przestrzeni, mająca wyjaśnić wzrastające odległości między galaktykami, znalazła się ostatnio w ogniu krytyki jako niebezpieczna idea prowadząca do zamętu i powstania błędnych wyobrażeń [...]. Rozwinęliśmy ideę ekspandującej przestrzeni, która jest całkowicie uzasadniona w ramach konstrukcji powstałej do opisu ewolucji Wszechświata i której zastosowania pozwalają nam na intuicyjne zrozumienie powszechnej ekspansji”⁵⁵. Dlaczego to jest takie dla nas ważne? Barnes, James i Lewis poszukiwali odpowiedzi na pytanie

⁵³ E. Harrison, *Cosmology...*, s. 276.

⁵⁴ A. Pelczar, *O możliwości konstrukcji w matematyce*, „Prace Komisji Filozofii Nauk Przyrodniczych PAU”, Kraków 2010, s. 33–46.

⁵⁵ M. J. Francis, L. A. Barnes, J. B. James, G. F. Lewis, *Expanding Space: the Root of all Evil?*, „Publ. Astron. Soc. Austral.” 2007, nr 24, s. 95–102.

filozoficzne: jaka jest ontologia „ekspansji przestrzeni” w standardowym modelu kosmologicznym, w którym złamana została zasada zachowania energii przez ekspandującą przestrzeń? Baryshev podkreśla, że we współczesnym rozumieniu standardowego modelu kosmologicznego termin „ekspansja przestrzeni” oznacza, że każdy współporuszający sześcian w ekspandującym wszechświecie w sposób ciągły zwiększa swoją objętość⁵⁶. Fizycznie ekspansja Wszechświata oznacza kreację przestrzeni razem z próżnią fizyczną. Jednakże realny Wszechświat nie jest jednorodny i izotropowy, lecz zbudowany ze struktur w różnych skalach, począwszy od atomów, planet, gwiazd do galaktyk. Bondi, zakładając sferyczną symetrię, pokazał, że wewnątrz takich układów grawitacyjnie związanych przestrzeń ekspanduje bardzo wolno⁵⁷. A to oznacza, że wewnątrz tych obiektów kreacja jest praktycznie zaniedbywana. Kreacja przestrzeni jest absolutnie nowym efektem fizycznym, który nie może być przetestowany w laboratorium, ponieważ w takich skalach przestrzeń nie jest kreowana.

Baryshev, komentując pracę Francisca i in., potwierdza ich uwagi, że rozważanie wzrostu odległości między galaktykami bez pojęcia galaktyki jest szczególnie konsekwencją pojawiających się paradoksów. On sam natomiast twierdzi, że istnieją pewne conceptualne problemy standardowego modelu kosmologicznego i wśród nich wymienia złamanie zasady zachowania energii dla lokalnej objętości współporuszającej się oraz brak ograniczenia na prędkość ucieczki, która może przekraczać prędkość światła⁵⁸.

Harrison podkreśla, że zjawisko kosmologicznego redshiftu dzięki ekspansji Wszechświata jest nowym zjawiskiem fizycznym w skali kosmologicznej, które nie posiada swojego odpowiednika w laboratorium, gdzie też jest mierzony efekt Dopplera⁵⁹.

Francis i in.⁶⁰ przypominają sprzeczność stanowisk, cytując Reesa i Weinberga: „jak to możliwe, by przestrzeń, która jest całkowicie pusta, rozszerzała się? Jak nic może ekspandować? Odpowiedź jest taka, że przestrzeń nie ekspanduje. Kosmologowie czasem mówią o ekspandującej przestrzeni, ale oni powinni wiedzieć lepiej”⁶¹ oraz Harrisona: „zwiększanie się redshiftów jest wynikiem ekspansji przestrzeni pomiędzy ciałami, które są stacjonarne w przestrzeni”⁶².

Przytoczenie tej dyskusji po pierwsze, rozjaśnia rosnący zamęt związany z koncepcją rozszerzania oraz szeroko rozpowszechnione w literaturze pewne

⁵⁶ Y. V. Baryshev, op. cit.

⁵⁷ H. Bondi, *Spherically symmetrical models in general relativity*, “Monthly Notices of Royal Astronomical Society” 1947, nr 107, s. 410.

⁵⁸ Y. V. Baryshev, op. cit.

⁵⁹ E. Harrison, *Cosmology...*; idem, *The redshift-distance...*, s. 28–31.

⁶⁰ M. J. Francis, L. A. Barnes, J. B. James, G. F. Lewis, op. cit., s. 95–102.

⁶¹ M. J. Rees, S. Weinberg, “New Scientist” 17 April 1993, s. 32.

⁶² E. Harrison, *Cosmology...*

błędne wyobrażenia o wielkim wybuchu. Po drugie, potwierdza aktualność pytania o status ontologiczny pojęcia przestrzeni ekspandującej, a nie tylko eksplikuje jego znaczenie w teorii względności. Po trzecie, pokazuje, że sam standardowy model kosmologiczny posiada pewne koncepcyjne problemy związane z pojęciem energii, które prowadzą do paradoksów – jak to pokazał Peebles, kiedy badał stratę energii gazu fotonowego wewnątrz współporuszającej się kuli gazu fotonowego. Peebles pisze: „rozwiązaniem tego pozornego paradoksu jest to, że podczas gdy zachowanie energii jest lokalną koncepcją, [...] nie istnieje globalne zachowanie energii w ogólnej teorii względności”⁶³, a Baryshev dodaje: „Ale co więcej, nie istnieje lokalne zachowanie energii w każdej współporuszającej się komórce i źródło tej zagadki leży w geometrycznym opisie grawitacji”⁶⁴.

Wnioski

W pracy badaliśmy genezę i uwarunkowania emergencji idei przestrzeni dynamicznej we współczesnej kosmologii. Poświęciliśmy uwagę eksplikacji pojęcia przestrzeni dynamicznej i wskazaliśmy na nieporozumienia i fałszywe rozumienia tego pojęcia. Ekspansja przestrzeni jest nowym zjawiskiem fizycznym pojawiającym się w skali kosmologicznej i należy ją odróżnić od efektu ucieczki galaktyk, który może mieć miejsce w przestrzeni statycznej (stacjonarnej). Paradoksy pojawiające się w kontekście błędnej interpretacji ekspansji Wszechświata mogą być w prosty sposób usunięte, jeśli nasze rozumowania będziemy prowadzić w czasoprzestrzeni, a nie osobno w czasie i przestrzeni. Relatywistyczny punkt widzenia został tu przeciwstawiony newtonowskiemu – prowadzącemu do nieporozumień.

W kosmologii istotną rolę odgrywają nowe idee fizyczne. Taką ideą jest idea Wszechświata dynamicznego na gruncie relatywistycznej teorii grawitacji Einsteina. Badamy zatem percepcję tej idei w środowisku naukowym i pokazujemy, że istnieją do dzisiaj trudności z jej akceptacją w środowisku zawodowych astronomów, a sam Hubble nigdy jej nie zaakceptował, interpretując uzyskaną korelację pomiędzy redshiftami i prędkością radialną galaktyk jako standardowy efekt Dopplera.

W pracy użyliśmy pojęcia kolektywu badawczego i stylu myślowego Flecka dla pokazania percepcji idei Wszechświata dynamicznego. Wyróżniliśmy dwa odmienne kolektywy badawcze w początkach kosmologii współczesnej. Pierw-

⁶³ P. J. E. Peebles, *Principles of Physical Cosmology*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 13.

⁶⁴ Y. V. Baryshev, op. cit.

szy jest związany z próbami konstrukcji statycznego lub stacjonarnego modelu kosmologicznego, drugi ze stylem myślenia w duchu teorii względności Einsteina w kategoriach pojęcia czasoprzestrzeni. Rekonstrukcja tych stylów myślowych wskazuje na użyteczność socjologicznej rekonstrukcji nauki w duchu Flecka dla lepszego rozumienia ewolucji pojęć idei w nauce. Zakreśliliśmy dość wyraźnie kolektyw zwolenników Wszechświata statycznego i stacjonarnego oraz argumentowaliśmy, że dla rozwoju kosmologii w kierunku jej współczesnego obrazu jako fizyki Wszechświata kluczowe znaczenie miał rozwój kolektywu relatywistów i sformułowany przez nich standardowy model kosmologiczny.

Takie spojrzenie z punktu widzenia Fleckowskiej rekonstrukcji daje nam podstawy do sformułowania ogólnej tezy o tym, że rozwój kosmologii nie jest uporządkowanym, logicznym ciągiem zdarzeń, ale środowisko naukowe i style myślowe odgrywają istotną rolę w percepcji nowych idei naukowych.

W pracy skrótoowo przedstawiliśmy kontekst odkrycia ekspansji Wszechświata. Podkreśliliśmy, że G. Lemaitre był tym uczonym, który rozumiał znaczenie idei ekspansji kosmologicznej i przewidział ją teoretycznie na gruncie modelu kosmologicznego. Poszukujący zależności redshift–odległość dla obiektów pozagalaktycznych Hubble i jego współpracownicy próbowali dopasować do danych relację wielomianową i dopiero sugestia, że w modelach teoretycznych występuje relacja liniowa, doprowadziła do zastosowania regresji liniowej przy zachowaniu interpretacji wyników jako efektu Dopplera – tak jak to było powszechne w środowisku astronomicznym, któremu idea dynamicznej przestrzeni była obca.

Na zakończenie spróbujmy zastanowić się nad filozoficznymi uwarunkowaniami idei wszechświata dynamicznego. W kontekście emergencji idei naukowej pośród determinantów jej wyłonienia się wymienia się tzw. determinanty epistemologiczne (poznawcze) oraz inne – pozapoznawcze (zewnętrzne czynniki filozoficzne, kulturowe, socjologiczne, ekonomiczne, religijne i inne)⁶⁵. W genezie idei ewolucji przestrzeni istotną rolę odegrały oba rodzaje czynników. Dominujący wpływ miały czynniki poznawcze: empiryczne i teoretyczne. Wynik uzyskany przez Hubble nie był *experimentum crucis*, ale miał kluczowe znaczenie dla uznania ekspansji Wszechświata za efekt fizyczny w skalach kosmologicznych. Również kontekst społeczny tego odkrycia jest widoczny. Hubble nie robił swoich badań sam i korzystał z danych m.in. Sliphera. Wycofywanie się zwolenników dopplerowskiej interpretacji zależności Hubble’a na rzecz interpretacji kosmologicznej było charakterystyczne dla społeczności uczonych. Z chwilą pojawienia się pierwszych rozwiązań niestatycznych modeli kosmologicznych zaczęto w sposób bardziej szczegółowy analizować ich własności. Einstein może

⁶⁵ Zob. L. Ryk, *Metodologiczne modele powstawania teorii w fizyce*, Wrocław 1984.

być przykładem uczonego, który przechodzi drogę od akceptacji modelu statycznego do modelu z ewolucją, wypełnionego materią pyłową (model Einsteina-de Sittera). Tym, co stało się *experimentum crucis* w kwestii akceptacji idei dynamicznego Wszechświata, było odkrycie promieniowania relikтового, a następnie zaobserwowanie jego anizotropii przez satelitę COBE⁶⁶.

⁶⁶ M. Szydłowski, A. Krawiec, *Modelling the science evolution as dynamical systems*, (w:) *Volume of Abstracts: 11th International Congress of Logic "Methodology and Philosophy of Science"*, August 20–26 1999, Cracow, Poland, J. Cachro, K. Kijania-Placek (red.), Instytut Filozofii UJ, Kraków 1999, s. 469.

Rafał Sikora

RÓWNOŚĆ Z PERSPEKTYWY SOCJOBIOLOGICZNEJ: JAK ZAREAGOWAĆ NA WRODZONE RÓŻNICE MIĘDZY LUDŹMI?

Egalitarianism from Sociobiological Point of View: How to React to Inborn Variations among People?

Słowa kluczowe: równość, równouprawnienie, identyczność, socjobiologia.

Key words: egalitarianism, equality, uniformity, sociobiology.

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest odpowiedź na pytanie: jak zareagować na wrodzone różnice między ludźmi? Czy należy je uwypuklać, eliminować, pomijać? – argumentacja Wilsona. Jak rozumieć postulat równości – jako identyczność czy równouprawnienie? Prezentowany jest tu socjobiologiczny punkt widzenia.

Abstract

The subject of consideration is answer to question: how to react to inborn variations among people? Should we enhance, eliminate or omit them? – Wilson's argumentation. How to understand the requirement of egalitarianism – as a uniformity or an equality before the law? Sociobiological point of view.

Wprowadzenie

Równość jest jednym z fundamentów porządku społecznego, a jednocześnie wciąż ważną i aktualną kwestią¹. W niniejszym artykule skupię się na pojęciu równości w odniesieniu do ludzi, nie podejmuję się poszerzenia rozumienia tego pojęcia tak, by obejmowało również inne gatunki – to temat na inne rozważania. Ponadto skoncentruję się na analizie pojęcia równości w perspektywie so-

¹ Widać choćby po problemach np. w edukacji, gdzie nie możemy się zdecydować, czy równać do jednego poziomu, czy też wspierać wyróżniające się jednostki. Żywa jest też sprawa parytetów, np. w Polsce pomysł parytetu płci na stanowiskach kierowniczych w firmach państwowych – zob. [online] <www.tvn24.pl/12692,1737446,0,1,parytety-w-zarzadach-dziewczyzny-do-boju,wiadomosc.html>, dostęp: 3.05.2012.

cjobiologicznej, pomijając sposoby rozumienia tego terminu w historii filozofii². Socjobiologia bowiem systematycznie bada biologiczne podstawy zachowań społecznych zwierząt (w tym ludzi), ukazuje ich biologiczne konsekwencje, a także wzajemne warunkowanie się obu wspomnianych sfer, nie próbując jednakże rozstrzygać społecznych dylematów ani konstruować społecznych systemów w oparciu o syntezę wiedzy przyrodniczej i socjologicznej. Dlatego właśnie socjobiologiczna perspektywa wydaje mi się godna zainteresowania: pozwala przyjrzeć się ludzkim zachowaniom w sposób holistyczny, minimalizując ryzyko niezrozumienia spowodowanego pominięciem istotnej sfery ludzkiej natury – natury rozumianej jako zestaw cech charakteryzujących ludzki gatunek.

Za punkt wyjścia do dalszych rozważań przyjąłem zgodny z ewolucyjnym paradygmatem³ nauk przyrodniczych fakt różnorodności genetycznej w obrębie gatunku ludzkiego. Nie jest to dowolność, lecz zmienność w obrębie charakterystycznych dla gatunku cech. Jakie konotacje niesie ten fakt dla pojęcia równości?

Przynależność do tego samego gatunku nakierowuje na rozumienie równości jako zestawu uprawnień uzyskanych „z urodzenia” co współbrzmi z rozumieniem równości zaprezentowanym w art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r.: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Zostało to potwierdzone na początku art. 2: „Każdy człowiek posiada wszystkie prawa i wolności zawarte w niniejszej Deklaracji bez względu na jakiejkolwiek różnice rasy, koloru, płci, języka, wyznania, poglądów politycznych i innych, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek innego stanu”⁴.

Autorzy Deklaracji doskonale zdawali sobie sprawę z różnic między ludźmi, zarówno wrodzonych, jak też społecznych, lecz opowiedzieli się za równością rozumianą jako równouprawnienie. Sformułowali wytyczne do tego, by podjąć wysiłek w celu zniwelowania istniejących różnic poprzez jednakowe traktowanie wszystkich ludzi. W perspektywie nauk przyrodniczych rozumienie pojęcia równości jako równouprawnienia również znajduje pewne uzasadnienie poprzez konstatację „egalitarnego” oddziaływania środowiska na zróżnicowane genetycznie osobniki: warunki środowiska są te same dla wszystkich, pomimo że nie wszystkie organizmy radzą sobie jednakowo, m.in. ze względu na wrodzone różnice (ale też ze względu na różnice w nabytych umiejętnościach). Kiedy czło-

² Skrótowe, ale pomocne przedstawienie dominujących w historii koncepcji równości ludzi zob. w pracy: J. Rolewskiego, *O równości*, Wyd. Comer, Toruń 1994.

³ O ewolucji w sposób przystępny i profesjonalny m.in. w pracy: J. A. Coyne, *Ewolucja jest faktem*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2009.

⁴ Zob. [online] <www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf>, dostęp: 30.04.2012.

wiek stał się współtwórcą (lub wręcz twórcą) środowiska, w którym żyje, uzyskał możliwość wpływania na to, czy stawia ono te same warunki i wymagania wszystkim bez wyjątku, czy też niektóre jednostki zostaną uprzywilejowane. Postulat jednakowych wymagań i praw dla wszystkich jest w pewnym sensie przedłużeniem „naturalnej” równości szans ludzi pierwotnych wobec nieuregulowanego przez cywilizację środowiska.

Nie tylko Deklaracja odwołuje się do równości w rozumieniu równych szans. W aspekcie prawnym taki postulat wyraża także Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Publicznych z 1966 r. (ratyfikowany przez Polskę w 1977 r.) w art. 14: „Wszyscy ludzie są równi przed sądami i trybunałami” i art. 26: „Wszyscy są równi wobec prawa i są uprawnieni bez żadnej dyskryminacji do jednakowej ochrony prawnej”⁵.

Na pierwszy plan wysuwa się zatem zagadnienie reakcji na zaobserwowany fakt różnorodności ludzi w obrębie wspólnoty gatunkowej. Z jednej strony taką reakcją jest postulat równości jako równouprawnienia, równości szans, a z drugiej – zanegowanie różnic celem podkreślenia jednorodności. W przypadku różnic wrodzonych zanegowanie może przybrać formę ignorowania samego istnienia takich różnic lub bagatelizowania ich wpływu na rozwój jednostki (przypisywanie wychowaniu i edukacji zdolności dowolnego ukształtowania jednostki, niezależnie od wrodzonych skłonności). Powstaje również pytanie, czy postulat równości można zrealizować poprzez wymuszenie biojednorodności, np. za pomocą inżynierii genetycznej (co brzmi jak pomysł rodem z horroru science fiction).

W artykule skoncentruję się zatem na dwóch najczęściej stosowanych sposobach rozumienia pojęcia równości, tj. (1) identyczności, jednakowości i (2) równouprawnienia, co odpowiada także głównym sposobom potocznego rozumienia pojęcia równości⁶. Chciałbym też doprecyzować, co kryje się pod określeniem „różnice wrodzone”. Oczywiście różnice między ludźmi mogą mieć źródło w odmiennym wychowaniu i edukacji, czyli mogą być nabyte drogą kulturową, ale nie sposób nie zauważyć różnic o podłożu genetycznym. Ludzie różnią się przecież wyglądem, wagą, wzrostem, budową wewnętrzną (np. mają odmienne proporcje włókien szybko- i wolnokurczących się w tkance mięśniowej), cechami psychicznymi i emocjonalnymi (zdolność koncentracji uwagi, odporność na stres itp.). Nawet jeśli część różnic wynika z odmiennego wyposażenia genetycznego, to geny nie muszą pozbawiać człowieka wpływu na posiadane cechy (co prawda na kolor swoich oczu człowiek nie ma wpływu, ale na pojemność płuc owszem – może ją zwiększyć poprzez trening). Trudno więc jednoznacznie rozdzielić różnice między ludźmi na dwa podzbiory: te uwarun-

⁵ Zob. [online] <www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf>, dostęp: 16.09.2012.

⁶ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, pod red. S. Dubisza, PWN, Warszawa 2008.

kowe genetycznie i te, które wynikają z odmiennego wychowania i treningu. W zbiorze o nazwie „różnice wrodzone” znalazłyby się też takie cechy, na które ludzie mają wpływ poprzez naukę, trening, wychowanie. Znalazłyby się cechy, które nie są raz na zawsze zdeterminowane genetycznie.

Obie sfery – genetyczne dziedzictwo i kultura – wzajemnie na siebie wpływają i wspólnie kształtują każdą jednostkę. Proces ich wzajemnego warunkowania Wilson i Lumsden określili mianem koewolucji genowo-kulturowej. W największym skrócie proces ten przebiega następująco: „Geny określają kształt reguł epigenetycznych, czyli pewnych prawidłowości obserwowanych w postrzeganiu zmysłowym i w rozwoju umysłu, które pobudzają i ukierunkowują proces przyswajania kultury. Kultura jest jednym z czynników określających, które z genów przeżyją i będą skutecznie przekazywane następnym pokoleniom. Nowe geny, które odnoszą adaptacyjny sukces, zmieniają epigenetyczne reguły obecne w populacji. Zmienione reguły epigenetyczne powodują zmianę kierunku i skuteczności kanałów przyswajania kultury”⁷.

Nie zamierzam tu rozważać, jak szczegółowo przebiega ten proces⁸, chcę jedynie podkreślić, że ignorowanie istnienia wrodzonych różnic między ludźmi wprowadza z gruntu fałszywy obraz człowieka. Jeżeli zróżnicowanie osobników gatunku ludzkiego rodzi problemy, to nie rozwiąże się ich poprzez lansowanie koncepcji fakt ten bagatelizujących. Dostrzegłszy źródło problemu, należy zdecydować się, co z tym zrobić, jak się zachować: poniechać dalszych działań, poprzestając na konstatacji istnienia wrodzonych różnic między ludźmi, czy podjąc działania zmierzające do zagwarantowania równości?

Równość jako biojednorodność

Czy można całkowicie wyeliminować różnice, które otrzymujemy w dziedzicznym bagażu po przodkach? Czy jest w ogóle możliwe wprowadzenie równości ludzi rozumianej jako identyczność osobników?

W przyrodzie identyczność dotyczy wyłącznie bliźniąt jednojajowych. Postulat równości w tym znaczeniu mógłby zostać zrealizowany na szeroką skalę w ludzkim gatunku wyłącznie poprzez zmianę sposobu rozmnażania, np. na klonowanie. W przyrodzie taka „równość urodzenia” występuje w ograniczonym zakresie pod postacią poliembrionii (wielozarodkowości), czyli zdolności do powstawania kilku lub większej liczby zarodków z jednej komórki jajowej, co jest specyficznym typem rozmnażania bezpłciowego zwierząt i roślin. Poliemb-

⁷ E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 239.

⁸ Więcej zob.: Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 1983; oraz R. Sikora, *Socjobiologiczna koncepcja ludzkiej natury*, Wyd. My Book, Szczecin 2011.

brionia sporadyczna (nieregularna) wśród kręgowców występuje u oposów, jeży, krów, świń, owiec i człowieka, a u człowieka zdarza się raz na ok. 270 porodów i prowadzi do powstania bliźniąt jednojajowych. Poliembrionia regularna wśród bezkręgowców występuje u wirków, pierścienic, mszywiolów i owadziarek (np. z jednego jaja pasożytniczej osy *Copidosoma floridanum* tworzy się ok. 2000 zarodków, a błonkówki *Ageniaspis fuscicollis* – ok. 180). Wśród kręgowców występuje np. u pancernika długoogonowego (z jednego zarodka powstają stale monozygotyczne bliźnięta czworacze) i pancernika dzikiego (8–12 bliźniąt)⁹.

Zwolennicy równości pojmowanej jako identyczność wszystkich osobników musieliby zatem postulować daleko idącą ingerencję w ludzkie mechanizmy rozrodcze, co prowokuje do postawienia pytania o celowość tak poważnej ingerencji. Czy dążenie do realizacji ideowych postulatów uprawnia nas do dokonywania zmian w biologicznym dziedzictwie naszego gatunku?

Na gruncie socjobiologii znajdziemy ostrzeżenia przed pochopnym podejmowaniem takich działań. Wilson, zastanawiając się nad przyszłością gatunku ludzkiego, unika postulatu bezpośredniej ingerencji w biologiczne dziedzictwo człowieka, zakłada jedynie modyfikację ludzkich zachowań przy użyciu środków ze sfery kultury: nauki i wychowania. Z socjobiologicznego punktu widzenia jakakolwiek forma inżynierii społecznej nie stanowi alternatywy w budowaniu stabilnych relacji społecznych. Wilson w pełni zdaje sobie sprawę z coraz większej pokusy podejmowania takich działań w miarę wzrostu technicznych możliwości ich realizacji. Sam jest jednak sceptyczny, jeśli chodzi o celowość takich działań: „Dlaczego nasz gatunek miałby porzucić istotę swego bytu ukształtowaną przez miliony lat biologicznych prób i błędów?”¹⁰. Ponadto rozumienie równości jako identyczności osobników jest sprzeczne z ludzkim dziedzictwem biologicznym – zróżnicowanie osobników stanowi jeden z fundamentów ludzkiej natury (rozumianej jako zestaw cech charakteryzujących ludzki gatunek).

Oczywiście, sam fakt zróżnicowania nie oznacza, by należało to zróżnicowanie doprowadzać do skrajności poprzez intensyfikowanie różnic pomiędzy ludźmi. Przesadne akcentowanie różnic może doprowadzić do utraty właściwej perspektywy poznawczej, gdyż należy pamiętać, że ludzie są do siebie o wiele bardziej podobni niż różni. Po pierwsze, różnimy się w obrębie zestawu cech, których lista nie jest nieskończona (np. „dostępnych” kolorów oczu jest bardzo mało: szare, niebieskie, zielone i brązowe w różnych odcieniach, w zależności od zmiennych proporcji eumelaniny produkowanej przez melanocyty w tęczówce)¹¹. Po drugie, różnice nie dotyczą fundamentalnych cech określających ludzką naturę (różnimy się kolorem oczu, ale nie ich liczbą; różnimy się sprawnością zmy-

⁹ Zob. [online] <<http://pl.wikipedia.org/wiki/Poliembrionia>>, dostęp: 30.04.2012.

¹⁰ E.O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 418.

¹¹ Zob. [online] <http://pl.wikipedia.org/wiki/Kolor_oczu>, dostęp: 3.05.2012.

słów, ale nie ich rodzajem: mamy narząd słuchu, ale nie ma ludzi wyposażonych w narząd do echolokacji). Unikając skrajności traktowania ludzi jak identycznych kopii, należy również unikać popadania w skrajność przeciwną – dostrzegania wyłącznie różnic i tworzenia sztucznych podziałów.

Równość jako tabula rasa

Postulat identyczności osobników ludzkich jako gwaranta równości wydaje się być może abstrakcyjny, lecz elementy takiego podejścia do zagadnienia równości są obecne we wszystkich koncepcjach ludzkiej natury bazujących na pojęciu *tabula rasa* – czystej tablicy, na której wychowanie i trening społeczny rysują zindywidualizowany charakter jednostki. Wychodzi się wówczas z założenia, iż dziedziczne właściwości organizmu ludzkiego są wyłącznie materiałem, z którego kultura wytworzy dowolnie ukształtowane indywiduum: każdy może zostać kim chce z równym powodzeniem, każdy może osiągnąć to samo. Traktuje się ludzi w pewnym sensie jak klony (tyle, że pobawione jakiegokolwiek charakterystyki) – każdy jest identycznym „surowcem”, z którego wychowanie i trening uczynią dowolny „produkt końcowy”. Identyczność jest tu rozumiana nie jako jednakowość w sensie biologicznej konstrukcji, lecz jako nieistotność tej konstrukcji w procesie personalizacji jednostki i tworzenia więzi społecznych. Postulowano nawet, że można poprzez wychowanie dowolnie określić i ukształtować tożsamość płciową. Postanowił dowieść tego amerykański psycholog John Money w słynnym eksperymencie, znanym jako „przypadek Johna/Joan”¹² (eksperyment zakończył się fiaskiem, o czym pisze m.in. Pinker¹³).

Eksperyment przebiegał następująco: w 1966 r. do Moneya zgłosili się rodzice z ósmiomiesięcznym chłopcem (o imieniu Bruce), który utracił penisa na skutek niewłaściwie przeprowadzonego przez lekarza zabiegu obrzezania (zaleconego z powodu stulejki, zdiagnozowanej u chłopca i u jego brata bliźniaka). Brat bliźniak chłopca (Brian) nie przeszedł jednak zabiegu. Money doradził rodzicom okaleczonego chłopca, aby poddali go operacji usunięcia jąder (zabieg przeprowadzono, gdy dziecko miało 22 miesiące) i wychowywali jako dziewczynkę (dziecku nadano imię Brenda), podczas gdy brat bliźniak był wychowywany jako chłopiec. Miało to wykazać, że tożsamość płciową uzyskuje się wyłącznie poprzez specyficzne wychowanie. Przez cały okres dojrzewania podawano dziecku estrogen, nie przeprowadzono jednak chirurgicznych operacji mających na

¹² Co można przetłumaczyć jako „przypadek Jana/Joanny” (nazwa nie ma nic wspólnego z prawdziwymi imionami poddanego eksperymentowi dziecka ani też jego brata bliźniaka).

¹³ S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, GWP, Gdańsk 2005, s. 495–496. Opisy przypadku można też znaleźć [online] <www.hermafrodytyzm.info/nieokreslona_plec.htm>; <http://en.wikipedia.org/wiki/David_Reimer>, dostęp: 30.04.2012.

celu „konstrukcję” zewnętrznych żeńskich narządów płciowych. Dziecko miało jedynie utworzony przez chirurgów plastycznych otwór w podbrzuszu, przez który dokonywało urytacji. Utrzymywano, że eksperyment zakończył się powodzeniem. Dopiero w 1997 r. ujawniono, że dziecko nigdy nie zaakceptowało swojej nowej tożsamości. W wieku trzynastu lat popadło w depresję, zapowiadając podjęcie prób samobójczych. Swoją prawdziwą historię poznało dopiero w wieku lat czternastu – rodzice wyjawili mu ją za radą lekarza psychiatry. W efekcie dziecko porzuciło tożsamość Brendy i przyjęło imię David (powracając do swojej pierwotnej tożsamości płciowej, której nie zmieniło trwale ani wychowanie, ani przyjmowane hormony). Do roku 1997 David przeszedł operacje masektomii i faloplastii, a także przyjmował zastrzyki testosteronu. Przez ostatnie czternaście lat swojego życia był żonaty, został też ojczymem trojga dzieci swojej żony. W wieku lat trzydziestu ośmiu David Reimer (bo pod takim imieniem i nazwiskiem jest znany) zakończył życie samobójczą śmiercią¹⁴.

Podejście oparte na koncepcji „czystej tablicy”, jak widać, może skutkować poważną ingerencją w biologiczne „wyposażenie” człowieka – pomimo że zasadniczo bagatelizuje wpływ czynników wrodzonych na ludzkie życie społeczne i charakter jednostki. Jest to postawa zamknięcia się na wiedzę płynącą z nauk przyrodniczych; wiedzę, która wskazuje, iż człowieka nie można traktować jako w pełni oderwanego od biologicznego dziedzictwa. Człowiek nie jest, rzecz jasna, zwierzęciem działającym wyłącznie instynktownie, lecz nie wyzwolił się całkowicie spod wpływu genetycznie zadanych skłonności i predyspozycji. Co nie oznacza, że musi im ulegać. Ludzie mają np. wrodzoną skłonność do zachowań agresywnych, ale to nie znaczy, że muszą nieustannie brać udział w konfliktach; mogą kontrolować swoje zachowanie, o ile zrozumieją jego podłoże, nauczą się unikać bodźców wzmacniających niepożądane reakcje oraz zacząć wykorzystywać mechanizmy „rozbrajające” agresywne zachowania¹⁵.

Jeżeli jednakże odrzucamy pokusę manipulacji genetycznych, pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, jaką strategię, jaką zasadę postępowania wybrać w sytuacji zróżnicowania osobników gatunku ludzkiego. Skoro nie możemy zapewnić równości jako identyczności ludzi, to pozostaje pytanie, czy zdołamy zagwarantować równość jako równouprawnienie.

Równość jako równouprawnienie

W książce *O naturze ludzkiej* Wilson przedstawia trzy możliwe zasady postępowania, którymi ludzie mogą kierować się w zastanej sytuacji zróżnicowania płciowego swojego gatunku. Nie rozstrzyga, która zasada jest najlepsza

¹⁴ Na podstawie: <http://en.wikipedia.org/wiki/David_Reimer>, dostęp: 30.04.2012.

¹⁵ O czym pisze m.in. Konrad Lorenz w książce *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1996.

– ukazuje jedynie wady i zalety każdej z nich. Nie zastanawia się również, która z tych zasad zapewni najskuteczniej realizację postulatu równości między płciami¹⁶. Korzystając z jego rozważań i pamiętając, że wskazane różnice to szczególny przypadek zróżnicowania osobników ludzkich, postaram się przedstawić podane przez Wilsona zasady jako możliwe sposoby podejścia do zagadnienia różnic (głównie tych o podłożu wrodzonym) między ludźmi. Spróbuję pokazać zalety i wady każdej z nich pod kątem efektywności realizacji postulatu równości jako równouprawnienia.

Jeśli w cytowanych za Wilsonem zasadach opuszczę za każdym razem słowo „płeć”, treść tych zasad będzie następująca:

1. Uwarunkowuj członków społeczeństwa tak, aby różnice w zachowaniu się odmiennych osobników uległy uwypukleniu.
2. Trenuj członków społeczeństwa tak, aby uległy eliminacji wszelkie różnice w zachowaniu się odmiennych osobników.
3. Zapewnij równe szanse oraz równy dostęp do wszystkiego i powstrzymaj się od dalszych działań.

Jak ww. zasady postępowania mogłyby zadziałać pod względem efektywności w równouprawnieniu ludzi?

Zasada 1 – uwypuklenie różnic. Ta zasada wymaga dokładnej znajomości różnic między ludźmi, nie tylko w celu jak najpełniejszej realizacji pragnień i potrzeb jednostki, ale też maksymalizacji korzyści społecznych poprzez jak najpełniejsze wykorzystanie predyspozycji i talentów ludzkich. Stosowanie tej zasady prowadzi raczej do specjalizacji i pogłębienia różnic między ludźmi, choć mogłoby prowadzić do równości pod względem pozycji społecznej. Jeśli każdy człowiek będzie specjalistą w swojej dziedzinie, jeśli będzie porównywalnie pożyteczny społecznie i produktywny – każdy w swojej dziedzinie – zaniknie nierówność wynikająca z tego, że nie wszyscy w pełni zrealizowali swój potencjał i talent. Zatem, paradoksalnie, uwypuklanie różnic poprzez wspieranie ludzi w rozwoju tych cech, które są ich najmocniejszą stroną, może prowadzić do zwiększenia równości jako jednakowego dostępu do dóbr cywilizacyjnych ze stabilnej pozycji społecznej. Nie stanowi to jednak gwarancji równouprawnienia – wręcz zakłada, że zawsze część ludzi będzie traktowana w sposób uprzywilejowany.

Taka zasada jest stosowana w ograniczonym zakresie – to nic innego, jak wspieranie uzdolnionych ludzi poprzez mecenat lub stypendia (np. menedżerowie piłkarscy przeczesują świat w poszukiwaniu uzdolnionych zawodników, którym dają ogromne wsparcie finansowe i szkoleniowe, ignorując całkowicie ich mniej uzdolnionych sportowo kolegów).

¹⁶ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 146–147.

Zasada 2 – eliminacja różnic. Ta zasada jest odwróceniem zasady 1. Prowadzi raczej do realizacji postulatu równości jako identyczności.

Tu również punktem wyjścia jest dokładne zdefiniowanie istniejących różnic między ludźmi. Następnie pojawiają się dwie możliwości kontynuacji. Pierwsze podejście polegałoby na podjęciu działań mających na celu powstrzymanie jednostek uzdolnionych w pewnych dziedzinach przed nadmiernym rozwojem, aby nie wybijały się ponad ustaloną normę i wspieranie tych, którzy nie mają wystarczających predyspozycji w niektórych dziedzinach, aby „równali do średniej”. Drugie podejście polegałoby na dopuszczeniu do zróżnicowanego rozwoju, czyli tym samym do ewentualnego pogłębiania się różnic, ale jednocześnie na odmiennym traktowaniu ludzi – tak aby istniejące między nimi różnice straciły na znaczeniu. Oznaczałoby to, paradoksalnie, osiągnięcie równości poprzez nierówne traktowanie ludzi.

W obu przypadkach stosowania tej zasady równość zostałaby osiągnięta poprzez dopasowanie ludzi do obowiązującego wzorca. Przypomina to wysiłki mitologicznego Prokrusta, dopasowującego swoje ofiary do wymiarów żelaznego łoża poprzez rozciąganie lub obcinanie im nóg. Trudno w takim razie mówić o równouprawnieniu, skoro należałoby niektórym ludziom odmawiać praw przysługujących reszcie, zaś innym gwarantować przywileje. Przykładem zastosowania tej zasady są parytety jako środek zapewnienia odgórnie narzuconych norm, a także każdy handicap w sporcie.

Zasada 3 – równe szanse. O ile w przypadku stosowania poprzednich dwóch zasad kluczowe było rozpoznanie różnic między ludźmi, o tyle tutaj nie jest to istotne. Wysiłek skoncentrowany jest bowiem na ustandaryzowaniu praw i obowiązków, które powinny być jednakowe dla wszystkich.

Wydaje się, że ta zasada jest najbliższa realizacji postulatu równości jako równouprawnienia, jednakże i w niej tkwią załączki niebezpiecznych wypaczeń. Teoretycznie przy zastosowaniu tej zasady każdy ma jednakowe szanse i możliwości, lecz wiele zależy od tego, jak skonstruowane są owe prawa i obowiązki lub wymagania. Jak np. zapewnić równość szans podczas egzaminu wstępnego na wyższą uczelnię? Gdyby zapewnić doskonale równe szanse, należałoby również zniwelować różnice w poziomie wiedzy i talentu. Tylko jaki sens miałby wówczas egzamin? Wówczas wystarczyłoby losowanie, tymczasem chodzi właśnie o to, aby „wyłowić” osoby posiadające większą wiedzę lub predyspozycje do określonego kierunku. Ponadto nawet najbardziej prozaiczne rzeczy, jak termin egzaminu, miejsce, koszt uczestnictwa, określenie zakresu sprawdzanej wiedzy, wpływają na zróżnicowanie szans kandydatów. Jeden kandydat mieszka nieopodal miejsca egzaminu, drugi musi przebyć kilkaset kilometrów. Jeden ma środki finansowe na dokonanie opłat, inny nie. Jeden uczęszczał na kurs przygotowujący do konkretnego egzaminu, inny nie. Teoretycznie ich szanse są rów-

ne, ale praktycznie niektórzy są uprzywilejowani. Jakie to będą osoby i jakie cechy mogą dawać przewagę, zależy od sposobu określenia wymagań.

Może się okazać, że stawianie jednakowych wymagań różnym ludziom da efekty identyczne jak zastosowanie zasady 1. Pojawia się zatem pokusa, by w celu minimalizowania niedoskonałości płynących z zastosowania zasady równych szans użyć zasady 2, czyli wesprzeć tych, którzy okazują się „pokrzywdzeni” takim, a nie innym sformułowaniem wymagań (dla powyższego przykładu stosowanie zasady 2 może przybrać formę np. oferty zwolnienia z opłat dla najbiedniejszych kandydatów, oferty noclegu dla osób z najodleglejszych miejscowości itp.).

Pomimo tych ograniczeń, zasada 3 jest najpowszechniej stosowana: to według niej skonstruowane są systemy sprawiedliwości większości cywilizowanych krajów, gdzie każdy obywatel jest równy wobec prawa. To właśnie ta zasada, innymi słowami, została wyrażona w artykułach Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Publicznych.

Podsumowanie

Zagadnienie równości między ludźmi nie jest tematem zainteresowań socjologii. Jednak z socjologicznego punktu widzenia trudno nie zauważyć uwarunkowanego genetycznie zróżnicowania osobników gatunku ludzkiego. Tymczasem o ile istnienie różnic kulturowych jest przedmiotem zainteresowania nauk społecznych, o tyle różnice wrodzone bywają niekiedy ignorowane. Jest to dla mnie niezrozumiałe. Po pierwsze, podział na różnice o podłożu kulturowym i wrodzonym jest nieostry z tej racji, iż na rozwój genetycznie zadanych predyspozycji i skłonności ma wpływ wychowanie i środowisko kulturowe. Po drugie, lekceważenie zróżnicowania o podłożu dziedzicznym może skutkować chybionym doborem sposobów zapewnienia równości (np. wychowywanie w sprzeczności z biologicznie zadaną tożsamością płciową). Po trzecie, zasady postępowania wobec różnic o podłożu genetycznym niczym nie różnią się od zasad postępowania względem różnic o podłożu kulturowym, gdyż wysiłek wprowadzenia równości skoncentrowany jest na użyciu środków dostępnych w sferze kultury (np. można dopasować metody uczenia języka obcego do odmiennych predyspozycji językowych uczniów i uczyć skutecznie niezależnie od przejawianych uzdolnień).

Wydaje mi się, że o wiele łatwiej akceptujemy zróżnicowanie kulturowe niż różnice o podłożu wrodzonym z tego powodu, iż czujemy się władni reagować skutecznie tylko na te pierwsze. Jednak czy są jakiegokolwiek wrodzone cechy różniące ludzi, wobec których musimy pozostawać bezczynni? Uważam, że wszelkie różnice możemy aktywnie rekompensować w sferze kultury. Zapytam

przewrotnie: czy musimy za wszelką cenę niwelować wrodzone różnice między ludźmi?

Samo istnienie różnic o podłożu dziedzicznym nie stanowi zagrożenia dla porządku społecznego. Dużo większe zróżnicowanie powstaje na etapie kształcenia i wychowania. Prawdziwym zagrożeniem jest nierówność wobec prawa, która rodzi poczucie krzywdy przeradzające się w bunt. Genetyczne ujednolicenie ludzi, zresztą niewykonalne w oparciu o obecnie dostępne środki techniczne, stanowiłoby zamach na biologicznie ukształtowany fundament człowieczeństwa. Postulowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Publicznych równouprawnienie wydaje się najtrafniejszą drogą do zapewnienia ludziom równości.

Czy z kolei socjobiologia dostarcza konkretnych wskazówek, jak zareagować na zastaną różnorodność w obrębie gatunku ludzkiego? Spośród podanych przez Wilsona zasad żadna nie stanowi uniwersalnej recepty. Moim zdaniem, najbliższa ideału jest zasada trzecia, zbieżna z postulatami Deklaracji Praw Człowieka, lecz równie dobrze elementy każdej z nich mogą przyczynić się do upowszechnienia równouprawnienia. Jednakże sama socjobiologia nie udzieli odpowiedzi, jak należy postępować, nie poda gotowych rozwiązań – nie leży to bowiem w jej obszarze badawczym. Socjobiologia może dostarczyć materiału do refleksji, ale odpowiedź na pytanie o to, jak najskuteczniej upowszechnić równouprawnienie, wymaga zaangażowania całej wiedzy o człowieku. Samo powstanie socjobiologii było zachętą do łączenia różnych dziedzin wiedzy, aby umożliwić udzielenie pełniejszych odpowiedzi na trudne pytania, dotyczące m.in. ludzkiej natury. Wilson ostatecznie doszedł do postulatu konsilencji, czyli jedności całej ludzkiej wiedzy, celem udzielenia odpowiedzi na fundamentalne pytania – kim jesteśmy i dokąd zmierzamy? Zanim odpowiemy na te pytania, warto rozstrzygnąć mniej epokowe zagadnienia poprzez wykorzystanie dostępnej wiedzy naukowej z różnych dziedzin – nawet tych, które bywają sobie przeciwstawiane, jak humanistyka i przyrodoznawstwo.

Kamil M. Kaczmarek

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu Adam Mickiewicz University in Poznan

INFORMACYJNY MOST MIĘDZY BIOLOGIĄ A SOCJOLOGIĄ

Informational Bridge between Biology and Sociology

Słowa kluczowe: informacja, darwinizm, analogia, socjologia.

Key words: information, Darwinism, analogy, sociology.

Streszczenie

Tocząca się od kilkunastu lat wśród filozofów dyskusja na temat pojęcia informacji w biologii pozwala rzucić nowe światło na dotychczasowe porażki zastosowania teorii darwinowskiej do kultury. Ujawnia także daleko idące homologie między światem biologicznym a społecznokulturowym, co pozwala skorygować program darwinizmu socjologicznego w istotnych punktach.

Abstract

The discussion among philosophers of biology ongoing for several years on the concept of information in biology can shed light on past failures to apply Darwinian theory to culture based on this concept. It reveals the far-reaching homologies between the biological and sociocultural world, which allows to refine the sociological Darwinism program at the crucial points.

Sposoby stosowania darwinizmu do kultury

Jak zauważył filozof biologii Elliott Sober, istnieją trzy sposoby wiązania teorii darwinowskiej z rzeczywistością społeczną. Po pierwsze, można utrzymywać, że pewne zachowania stały się powszechne wśród ludzi na skutek działania doboru naturalnego, zatem mają swą podstawę w pewnych dziedziczonych genetycznie właściwościach, które z punktu widzenia doboru naturalnego okazały się korzystne. Po drugie, można twierdzić, że pewne cechy upowszechniły się, gdyż są korzystne z punktu widzenia przystosowania naszego gatunku, ale sam proces dziedziczenia miał charakter pozagenetyczny, tj. kulturowy. Trzecia z kolei możliwość odrzuca zarówno biologiczną drogę przekazu, jak i ocenę idei

biologicznymi kryteriami przystosowania. Same idee mogą się upowszechniać w populacji lub zanikać niezależnie od tego, czy skutecznie skłaniają swych „noscicieli” do posiadania większej liczby potomstwa, czy też nie¹.

Pierwszy model – realizowany głównie przez socjobiologię, choć postulowany już przez Auguste’a Comte’a – nie przyjął się szerzej wśród socjologów. Wynika to ze względów pozamerytorycznych, ale – jak się wydaje – również z merytorycznych. Jak przyznaje jeden z najznamienitszych jego obrońców na gruncie socjologii Stephen K. Sanderson: „podejście socjobiologiczne najlepiej sprawdza się w obszarach płci, rodzaju, pokrewieństwa czy życia rodzinnego”². Oprócz pewnych ogólnych wskazań na „tendencje” czy „ograniczenia” płynące z biologicznego dziedzictwa po przodkach, nie wydaje się, by socjobiologia miała wiele do zaoferowania teorii socjologicznej.

Drugie podejście realizowane jest głównie przez Roberta Boyda i Petera J. Richersona w ramach paradygmatu teorii podwójnego dziedziczenia (*dual inheritance theory*). Rozwijają oni populacyjne podejście do kultury Luigiego L. Cavalli-Sforzy i badają wzajemne wpływy ewolucji biologicznej i kulturowej.

Dla socjologów niewątpliwie najciekawszy jest trzeci sposób stosowania darwinizmu, gdy przestaje się traktować teorię doboru naturalnego jako teorię wyłącznie biologiczną i zaczyna stawiać niezależne od biologii pytania w odniesieniu do rzeczywistości społecznej. Jednak dotychczasowe próby realizacji tego postulatu, przeprowadzone przez wspomnianych Boyda i Richersona, a także przez uczonych identyfikujących się z memetyką czy aplikującego jej założenia na gruncie socjologii Waltera G. Runcimana, spotykają się raczej z krytycznym przyjęciem ze strony badaczy kultury i społeczeństwa³. Jak się wydaje, również sama memetyka zaczęła tracić na atrakcyjności, czego symptomem może być zawieszenie głównego memetycznego czasopisma „Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission”.

Jednak sądzę, że zanim posłuchamy rady Mariana Golki i „zapomnimy memetykę”⁴, warto przyjrzeć się dokładniej podstawie, na jakiej opierano przeniesienie teorii darwinowskiej na grunt nauk społecznych. Uważam, że dyskusja, jaka toczy się przynajmniej od 2000 r. w gronie samych biologów, pozwala postawić tezę, że błędem dotychczasowych prób „darwinizowania kultury”⁵ było – jak paradoksalnie by to nie brzmiało – to, że z biologii czerpały za mało.

¹ E. Sober, *Philosophy of biology*, Westview Press, Boulder 2000, s. 213–214.

² S. K. Sanderson, *The evolution of human sociality: A Darwinian conflict perspective*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2001, s. 137.

³ Por. D. Sperber, *An objection to the memetic approach to culture*, (w:) R. Aunger (red.), *Darwinizing culture: the status of memetics as a science*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 163–173; A. Kuper, *If memes are the answer, what is the question?*, (w:) ibidem, s. 175–188.

⁴ M. Golka, *Zapomnieć memetykę*, (w:) idem, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Scholar, Warszawa, 2009, s. 181–193.

⁵ R. Aunger (red.), op. cit.

Analogia czy homologia?

Zastosowanie koncepcji pochodzących z biologii do zjawisk społecznych często deprecjonowane jest stwierdzeniem, iż to „tylko metafora”. Innymi słowy, miałyby to być zabieg wyłącznie pojęciowy, dydaktyczny, polegający na opisanu jednej sfery rzeczywistości poprzez (z założenia lepiej znane) kategorie z innej sfery rzeczywistości. W ten sposób św. Paweł posługiwał się porównaniem organicznym, mówiąc o Kościele jako ciele Chrystusa (1 Kor 12:12-18). Trudno takiemu rozumowaniu przypisać jakąkolwiek wartość naukową. Jak twierdzi Ludwig von Bertalanffy, analogie stanowią „powierzchowne podobieństwa zjawisk, nieświadczące o zgodności ani czynników przyczynowych, ani rządzących nimi istotnych praw”⁶.

Warto zwrócić jednak uwagę, że analogia w języku greckim oznacza proporcję, czyli równość stosunków, np. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* definiuje za jej pomocą sprawiedliwość rozdzielczą. Podobieństwo zatem bynajmniej nie jest przypadkowe czy powierzchowne, ale uchwycone wyłącznie przez operacje rozumu (gr. *ana-logos*). Co więcej, często nie jest łatwo przeprowadzić jednoznaczłą granicę między analogią a homologią, czyli sytuacją, „gdy faktycznie działające czynniki są różne, natomiast odpowiednie prawa są formalnie identyczne”⁷.

Dla przykładu przyjrzyjmy się, jak uzasadnia zastosowanie teorii darwinowskiej w religioznawstwie niemiecka badaczka Ina Wunn. Zadaje ona w odniesieniu do religii trzy podstawowe pytania konstytuujące myślenie ewolucyjne: 1) czy religie zmieniają się w historii? 2) czy istnieje coś takiego, jak pokrewieństwo między religiami? 3) jakie mechanizmy odpowiadają za ewolucję religii, jakimi środkami się ona dokonuje?⁸ Nie ulega wątpliwości fakt, że religie podlegają zmianom. Powstają, rozwijają się i zmieniają w relacjach z otoczeniem. Co więcej, analiza historyczna dowodzi, że religie są spokrewnione – czy to posiadając wspólne źródła (jak np. buddyzm, dżinizm i hinduizm, które wywodzą się z braminizmu), czy też biorąc swój początek z jednej religii, tak jak chrześcijaństwo wywodzi się z judaizmu, a islam z nich obu⁹. Zdaniem autorki, za ewolucję religii odpowiadają mechanizmy zachodzące również w świecie biologicznym, takie jak wytwarzanie zmienności, wewnętrzne zróżnicowanie, selekcja między wariantami, konkurencja między religiami, adaptacja do warunków, a czasem też specjacja, powstanie nowej religii¹⁰. Czy to jedynie analogia, po-

⁶ L. v. Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, przeł. E. Woydyło-Woźniak, PWN, Warszawa 1984, s. 117.

⁷ Ibidem.

⁸ I. Wunn, *The evolution of religions*, „Numen: International Review for the History of Religions”, t. 50, z. 4, s. 392.

⁹ Ibidem, s. 393.

¹⁰ Ibidem, s. 395–396.

dobieństwo procesów, czy też możemy powiedzieć, że – przy wszystkich zastrzeżeniach – w istocie jest to *ten sam* darwinowski proces doboru spośród alternatywnych wariantów?

Nawet na tym poziomie ogólności zastosowanie teorii darwinowskich może być z wielu względów użyteczne. Zdaniem Wunn, podejście takie w religioznawstwie daje ogólny obraz wielości religii, jednocześnie unikając uproszczeń pojawiających się przy stosowaniu tradycyjnych schematów klasyfikacyjnych opartych na powierzchniowych typologiach¹¹. Pozwala to jednocześnie postawić w nowym świetle wiele tradycyjnych problemów religioznawstwa, np. religie „prymitywne” nie mogą już być traktowane po prostu jako nierozwinięte¹², a „sekty” i „kulty” jawią się z tej perspektywy jako nowe religie w stadium powstawania¹³. Widzimy więc, że nie jest to jedynie przepisanie dyskursu socjologicznego na język biologii, ale ujęcie badanych zjawisk ze względnie nowej perspektywy, co pozwala ujawnić nowe ich właściwości i zależności między znanymi zjawiskami, stawiać nowe hipotezy, a niektóre stare problemy reformułować w sposób otwierający lepsze drogi do ich rozwiązania.

Warto przypomnieć w tym miejscu, iż jeden z najpopularniejszych obecnie paradygmatów socjologii religii – podejście rynkowe (reprezentowane przez takich badaczy jak William S. Bainbridge, Laurence Iannaccone, Rodney Stark, Roger Finke czy R. Stephen Warner) – również opiera się na analogii, w tym wypadku do zjawisk ekonomicznych.

Informacja jako esencja

Większość reprezentantów ewolucjonizmu w naukach społecznych, a także wielu biologów interesujących się kulturą nie zadowala się jednak przyznaniem teorii darwinowskiej rangi jedynie analogii. Są oni zdania, że zachodzi tu faktyczna homologia. Wynikać ma ona z posiadania przez obie klasy zjawisk (biologicznych i społeczno-kulturowych) w istocie tej samej natury, natury *informacyjnej*.

Pojawienie się tej perspektywy wiąże się z popularyzacją przez Richarda Dawkinsa (skądinąd ojca chrzestnego memetyki) założeń jednego z nurtów ewolucjonizmu, teorii genetycznej wywodzącej się od Ronalda Fishera i rozwijanej przez George’a Williama. John Maynard Smith, jeden z najbardziej prominentnych reprezentantów tego nurtu neodarwinizmu, konstatuje, że informacja jest centralną ideą współczesnej biologii. Biologia rozwojowa może być zatem postrzegana jako badanie, w jaki sposób informacja w genomie jest tłumaczona na

¹¹ Ibidem, s. 408–410.

¹² Ibidem, s. 410.

¹³ Ibidem, s. 411.

doroślą strukturę, podczas gdy biologia ewolucyjna odpowiadać by miała na pytanie, jak informacja się tam uprzednio znalazła¹⁴.

Najbardziej dosłownie, a jednocześnie w najbardziej uproszczony sposób podejście takie reprezentuje memetyka. Nieco bardziej wyrafinowane modele stosują reprezentanci paradygmatu podwójnego dziedziczenia. Jednak również wśród socjologów nurt ten znalazł znaczący odzew. Gerhard Lenski uważa, iż z punktu widzenia współczesnej genetyki jasne jest, że mamy do czynienia z czymś więcej niż analogią. „Zarówno ewolucja socjokulturowa, jak i organiczna są procesami, w wyniku których populacje zostały uformowane i zmieniają się w odpowiedzi na zmiany w ich zasobie dziedzicznej czy przekazywalnej informacji”¹⁵. Walter G. Runciman, polemizując z Richardem Lewontinem i Josephem Fracchim stawiającymi zarzut, iż stosowanie darwinizmu do nauk społecznych jest jedynie metaforą¹⁶, stwierdza: „Jednak zróżnicowanie, rywalizacja i selekcja informacji przekazywanej z umysłu do umysłu są literalnie, a nie metaforycznie tym, co zachodzi, jakkolwiek trudne by było umiejscowienie i zdekodowanie krytycznych mutacji czy rekombinacji, jakkolwiek różne mogą być mechanizmy doboru kulturowego i społecznego od mechanizmów doboru naturalnego”¹⁷. Runciman podkreśla, że „paradygmat neodarwinowski może być obecnie zastosowany do formułowania i testowania hipotez, które traktują całe zachowanie jako fenotypowy efekt przekazu informacji, gdziekolwiek i jakkolwiek informacja ta jest zakodowana oraz przez jakie środki i jakimi kanałami jest przekazywana”¹⁸.

Co prawda, język mikrobiologów, a zwłaszcza genetyków przesycony jest terminologią informacyjną: kodowanie, transkrypcja, translacja, rozwlekłość (*redundancy*), synonimiczność, sygnał, przekaźnik, edytowanie, korekta (*proofreading*), paralogizm, homologia, biblioteka genowa itp.¹⁹, nie jest jednak jasne, jaki status ma ten język. Znajduje on również zdecydowanych przeciwników w gronie biologów i filozofów biologii.

Paul Griffiths odrzuca język informacyjny, uważając, że jest to rezultat jedynie obecnego klimatu w kulturze, w której technologia informacyjna cieszy się takim prestiżem. Tymczasem ma to tyle sensu, co twierdzenie, że planety wyli-

¹⁴ J. Maynard Smith, *The concept of information in biology*, „Philosophy of Science” 2000, nr 67, s. 177.

¹⁵ G. Lenski, *Ecological-evolutionary theory. Principles and applications*, Paradigm Publishers, Boulder, London 2005, s. 42.

¹⁶ W. G. Runciman, *The theory of cultural and social selection*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 6.

¹⁷ W. G. Runciman, *Rejoinder to Fracchia and Lewontin*, “History and Theory” 2005, t. 44, nr 1, s. 31.

¹⁸ W. G. Runciman, *Culture does evolve*, “History and Theory” 2005, t. 44, nr 1, s. 4; por. idem, *The theory of cultural...*, s. 3.

¹⁹ Por. J. Maynard Smith, op. cit., s. 178.

czają swą orbitę wokół Słońca²⁰. Stosowanie języka informacyjnego (*information talk*), identyfikowanie genów z informacją prowadzi do swego rodzaju naukowej metafizyki²¹. Peter Godfrey-Smith uważa, że w taki właśnie „filozoficznie tajemniczy sposób” posługuje się tą koncepcją George Williams. Dokonywać ma on w istocie reifikacji informacji, przez co staje się ona odrębnym (obok energii i materii) składnikiem wszechświata²². Również John Wilkins twierdzi, że język informacyjny w biologii jest rodzajem antropomorfizmu i stanowi błąd reifikacji pojęć abstrakcyjnych²³. Informacja, zdaniem tego autora, nie jest właściwością genu, ale rezultatem sposobu, w jaki definiujemy gen poprzez odniesienie do cech fenotypowych²⁴.

Wynikałoby z powyższego, że Runciman ma tylko częściowo rację, gdy porównując ewolucję biologiczną i kulturową, pisze, że „transfer informacji w żadnym z tych wypadków nie jest metaforą stającą zamiast jakiejś innej rzeczy”²⁵. Socjolog odwołujący się do zjawisk zachodzących w dziedziczeniu biologicznym wprawdzie nie tworzy nowej metafory, ale tylko dlatego, że to biologowie już uprzednio się nią posłużyli. Nie byłby to zresztą pierwszy przykład czerpania przez biologię z dorobku nauk społecznych. Już Herbert Spencer zwrócił uwagę, że stamtąd właśnie biolodzy zaczerpnęli pojęcie podziału pracy. Powszechnie znany jest wpływ, jaki na twórców teorii ewolucji, zarówno Darwina, jak i Wallace’a, wywarła lektura *Prawa ludności* Thomasa Malthusa, a na tego pierwszego również koncepcje Adama Smitha i Adolphe’a Quételeta²⁶. Również ewolucyjna teoria gier, co przyznaje sam jej autor, oparta jest na analogii do ekonomicznej teorii gier²⁷. Można by więc bronić tezy, że socjologowie, posługując się teorią darwinowską, w istocie „biorą, co ich”.

Na obronę posługiwania się analogiami społecznymi przez biologów można by przytoczyć koronną tezę socjologii wiedzy Émila Durkheima. Uważał on, że społeczeństwo stanowi prawzór podstawowych kategorii ontologicznych. Nie oznacza to jednak, że są one tym samym tworamami sztucznymi, przeciwnie: „Wy-

²⁰ P. E. Griffiths, *Genetic information: A metaphor in search of a theory*, „Philosophy of Science” 2001, nr 68, s. 395; por. P. Godfrey-Smith, *Information in biology*, (w:) D. L. Hull, M. Ruse (red.), *The Cambridge Companion to the philosophy of biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 116.

²¹ P. E. Griffiths, op. cit., s. 406.

²² P. Godfrey-Smith, *Information in biology...*, s. 113.

²³ J. Wilkins, *A deflationary account of information in biology*, [online] <<http://philsci-archive.pitt.edu/4834/>>, dostęp: 31.03.2012, s. 17.

²⁴ Ibidem, s. 16.

²⁵ W. G. Runciman, *Culture does evolve...*, s. 4.

²⁶ S. S. Schweber, *The origin of the origin revisited*, „Journal of the History of Biology” 1977 t. 10, nr 2, s. 274–293; S. J. Gould, *The structure of evolutionary theory*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 2002, s. 595.

²⁷ J. Maynard Smith, op.cit., s. 179.

rażają one sposoby istnienia, spotykane na wszystkich poziomach rzeczywistości, które jednak z pełną wyrazistością ukazują się tylko na jej szczycie [...]”²⁸. Społeczne pochodzenie analogii nie musi więc pociągać za sobą fałszywości obrazu, po prostu ludzie łatwiej dostrzegają pewne zjawiska w rzeczywistości im najbliższej, czyli społecznej. Oczywiście, nie daje to gwarancji, że obraz taki jest w pełni prawdziwy.

W dyskusji na temat statusu języka informacyjnego w biologii, wznowionej w 2000 r. artykułem Johna Maynarda Smitha *The concept of information in biology*, często przywołuje się rozróżnienie wywiedzione z matematycznej teorii informacji, która przeciwstawia informację kauzalną (np. czarne chmury informują o deszczu) semantycznej (co sugeruje podział na nadawcę, kanał, odbiorcę)²⁹. Zwolennicy perspektywy informacyjnej usiłują wykazać, że w przypadku genów mamy do czynienia z informacją semantyczną czy też wręcz intencjonalną. Maynard Smith uważa, że w przeciwnym razie nie da się utrzymać rozróżnienia między informacjami płynącymi z kodu DNA a zwykłym wpływem środowiska³⁰. Choć rozpoczyna swój artykuł rozważaniami na temat roli analogii, to stwierdza jednocześnie, że jego zdaniem istnieje tu formalny izomorfizm, a nie zwykła analogia jakościowa³¹. Wyłaniający się ze współczesnych badań obraz genomu ukazuje geny tworzące złożoną hierarchię, w której te wyższego rzędu uruchamiają te niższego, co zdaniem autora trudne jest do ogarnięcia bez użycia języka informacyjnego³². Wskazuje on przede wszystkim na dwie właściwości kodu genetycznego, które w jego przekonaniu usprawiedliwiają mówienie o informacji w mocniejszym niż tylko kauzalnym sensie.

Pierwszą jest arbitralność kodu genetycznego w odniesieniu do będących produktem ostatecznym białek, co pozwala mówić nawet o symbolicznym charakterze DNA³³. Jednak, jak zauważył Godfrey-Smith, wrażenie arbitralności wynika jedynie z dystansu, z jakim ujmuje się cały proces – w tym wypadku zwracając uwagę tylko na skrajne jego momenty. Tymczasem relacja między strukturą każdej przyczyny a jej dalekosiężnym, niebezpośrednim skutkiem może jawić się w ten sposób jako arbitralna³⁴.

Drugi argument Maynarda Smitha odwołuje się do występowania błędów w kodowaniu. Skoro DNA może zostać źle skopiiowane (i sprawdzane jest na tę

²⁸ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 423.

²⁹ Por. P. Godfrey-Smith, *Information in biology...*, s. 106.

³⁰ J. Maynard Smith, op. cit., s. 189.

³¹ Ibidem, s. 181.

³² Ibidem, s. 187–189.

³³ Ibidem, s. 185.

³⁴ P. Godfrey-Smith, *Information, arbitrariness and aelection: Comments on Maynard Smith*, „Philosophy of Science” 2000, nr 67, s. 203; P. Godfrey-Smith, *Information in biology...*, s. 111.

okoliczność w procesach komórkowych), to znaczy, że istnieje właściwy, a zatem zamierzony sposób jego odczytu³⁵. Któż jednak miałby być autorem owego zawartego w DNA intencjonalnego przekazu? Zdaniem Maynarda Smitha kodującym jest dobór naturalny. Eliminując z puli geny obniżające przystosowanie, dobór pozostawiał te korzystne i neutralne. Za intencjonalnością przemawia też fakt, że rezultatu nie da się odróżnić od efektu pracy inżyniera czy programisty³⁶.

Godfrey-Smith uważa, że wymiarem DNA wskazującym na jego intencjonalność, istotniejszym niż jego rzekoma symboliczność czy selekcyjny rodowód, jest występowanie złożonej interpretacyjnej maszyny odczytującej kod³⁷. Na informacyjną rolę kodu genetycznego w komórce wskazuje również fakt, że jest on zasadniczo bierny w zachodzących w niej procesach. Skoro nie gra aktywnej roli sprawczej, w przeciwieństwie do innych molekuł, stąd można powiedzieć, że odgrywa rolę informacyjną³⁸. Jednocześnie Godfrey-Smith zastrzega, iż rolę taką odgrywa wyłącznie w obrębie komórki. Jego zdaniem nieuzasadnione jest rozciąganie jej na cały organizm, jak w rozumowaniu, iż istnieją „geny na” jakąś cechę³⁹. Argumenty te wysuwała już w 1985 r. Susan Oyama w książce *Ontogeny of information* (drugie wydanie w 2000 r.).

Inaczej problem ten usiłuje rozwiązać zaangażowany w dyskusję filozof z Oxfordu Nicholas Shea. Rozróżnia on dwie właściwości genów: geny-P – „przewidujące” czy selekcyjne, których obecność związana jest z różnicami w fenotypie, a zatem mogą być „widziane” przez dobór, oraz rozwojowe geny-D – takie, które biorą udział w rozwoju, ale ich obecność nie przejawia się fenotypowo⁴⁰. Niektóre geny mają zarówno właściwości „P” jak i „D”, jednak tylko „P” są nosicielami dziedzicznych różnic. Jak się wyraża autor: „Dobór naturalny działa na dziedzicznych fenotypowych różnicach. Jest mu obojętne, jak one powstały”⁴¹. W tym ujęciu jedynie geny-P można uznać za posiadające znaczenie informacyjne w innym niż kauzalny sensie (geny-D posiadają właśnie sens informacyjny jedynie w tym znaczeniu kauzalnym). Znaczenie takie posiada jednak także DNA jako całość wraz z towarzyszącą mu maszyną komórkową, gdyż jego metafunkcją jest wytworzenie dziedzicznego fenotypu⁴². Informację

³⁵ J. Maynard Smith, op. cit., s. 193.

³⁶ J. Maynard Smith, op. cit., s. 190, 179.

³⁷ P. Godfrey-Smith, *Information, arbitrariness...*, s. 203.

³⁸ Ibidem, s. 206.

³⁹ P. Godfrey-Smith, *On the theoretical role of “genetic coding”*, “Philosophy of Science” 2000, nr 67, s. 26; idem, *Information in biology...*, s. 117.

⁴⁰ N. Shea, *Representation in the genome and in other inheritance systems*, „Biology & Philosophy” 2007, nr 22, s. 319.

⁴¹ Ibidem, s. 320.

⁴² Ibidem, s. 323, 326.

o czym jednak zawierają? Skoro w czasie ewolucyjnym geny korelują z warunkami środowiskowymi, wynika z tego, że zawierają informację o środowisku życia danego gatunku⁴³.

Eva Jablonka, jedna z najbardziej znanych badaczek dziedziczenia epigenetycznego, proponuje jeszcze prostsze ujęcie. Jej zdaniem jedynie z ewolucyjno-funkcjonalnej perspektywy można mówić o reprezentatywności informacji w biologii. Według autorki, informacja jest intencjonalna wtedy, gdy może wpływać na działanie odbiorcy, gdy jest zależna od sposobu zorganizowania źródła, a nie od jego energii czy chemicznego składu oraz gdy może być użyta w sposób sprzyjający odbiorcy. Odmienność w źródle prowadzić winna także do odmienności w reakcji⁴⁴. Jak widzimy, intencjonalność jest tu umiejscowiona po stronie odbiorcy, którego system odbioru informacji – będący produktem ewolucji i działający (przynajmniej potencjalnie) na rzecz sukcesu organizmu – może odczytywać informacje z określonych procesów czy przedmiotów, które niekoniecznie muszą powstać jako komunikat. Zdaniem Jablonki, błąd Mayranda Smitha polegał właśnie na utożsamieniu informacji z komunikacją. Tymczasem dla człowieka również ciemna chmura na horyzoncie (która przecież nie została przez nikogo „nadana”) może być informacją o zbliżającej się burzy⁴⁵.

Uproszczenia w *information talk*

Choć, jak widzimy, język informacyjny w biologii da się uzasadnić, to jednak warto podkreślić zagrożenia związane z informacyjnym myśleniem o genach. Jednostronny nacisk na informacyjne ich właściwości łączy się bowiem często z abstrahowaniem od właściwości innych, np. chemicznych, co Godfrey-Smithowi przypomina abstrakcję statystyczną⁴⁶. Niewykluczone, że skłonność do abstrakcji w ujmowaniu informacji genetycznej rzeczywiście ma związek z faktem, że główni admiratorzy informacyjnego podejścia w biologii: Williams, Maynard Smith i Dawkins wywodzą się z tradycji brytyjskiego ewolucjonizmu, zapoczątkowanej przez matematyka Ronalda Fishera. Inny reprezentant matematycznej genetyki populacyjnej (a jednocześnie krytyk *information talk*) Richard Lewontin przyznał, że ta wysoce zmatematyzowana dziedzina cierpi na syndrom „P.E.”, czyli *physics envy* (zazdrość fizykom)⁴⁷.

⁴³ Ibidem, s. 326.

⁴⁴ E. Jablonka, *Information: its interpretation, its inheritance and its sharing*, „Philosophy of Science” 2002, nr 69, s. 580–581.

⁴⁵ Ibidem, s. 582.

⁴⁶ P. Godfrey-Smith, *Information in biology...*, s. 118.

⁴⁷ za: L. Margulis, *Gaja to twarda sztuka*, przeł. M. Ryszkiewicz (w:) J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1996, s. 177.

Skłonność do abstrakcji odpowiada, jak się zdaje, za względne przecenianie roli genów w ewolucji właściwe ultradarwinizmowi (koncepcja „samolubnego genu” i redukcja ewolucji do poziomu genów przy pomijaniu emergentnych cech organizmów, demów, gatunków czy kładów), a prawdopodobnie również przecenianie mechanizmu doboru naturalnego i adaptacji, co stanowi jeden z głównych powodów krytyki tego nurtu m.in. przez Stephena J. Goulda⁴⁸.

Abstrakcja ta dotyczy nie tylko innych właściwości DNA, ale – co może istotniejsze – innych elementów dziedziczonych. Tymczasem geny opierają się na złożonej maszynerii komórkowej (dziedziczonej po matce), bez której jakakolwiek ich funkcja nie mogłaby się przejawiać⁴⁹. Stanowią zatem, jak wykazuje Oyama, jedynie fragment systemu zagnieżdżonego w innych systemach. Drobiazgowa analiza ontogenezy ukazuje, że określanie DNA jako „programu” czy „planu budowy” organizmu jest nie tylko uproszczeniem, ale także błędnym kontynuowaniem starego poglądu preformacjonistycznego, który uniemożliwia dojrzenie w procesach rozwojowych wzajemnych i wielopoziomowych relacji między rozmaitymi czynnikami. Zdaniem Oyamy, gen w koncepcjach genocentrycznych zajął w istocie miejsce Boga⁵⁰.

Utożsamienie informacji z abstrakcyjnie ujętymi genami prowadzi do jeszcze innych konsekwencji. Jak zauważa Sterelny⁵¹, nie tylko geny przekazują informację odpowiadającą zaproponowanemu przez Mayranda Smitha ujęciu. Niektóre organizmy np. przekazują sobie także symbionty. Geny nie są więc jedynymi nosicielami informacji, nie są nimi również wszystkie geny⁵². Jablonka dostrzega w sumie pięć systemów dziedziczenia informacji: genetyczny system dziedziczenia (GSD), systemy epigenetyczne (czyli ESD, takie jak odwzorowanie strukturalne komórek, metylacja, gradienty czy markery chromatynowe, wyciszanie genów za pośrednictwem RNA), dziedzictwo rozwojowe na poziomie organizmu (np. dziedziczenie symbiontów po matce, preferencje żywieniowe wynikające z wpływu rodziców), behawioralny system dziedziczenia (BSD, dziedziczenie informacji o zachowaniu za pośrednictwem społecznie zapośredniczonego uczenia, zwyczaje, nawyki) oraz symboliczny system dziedziczenia (SSD)⁵³. Ten ostatni może mieć budowę modułową (podobnie jak GSD), gdy

⁴⁸ S. J. Gould, *Model historii życia*, przeł. J. i M. Jannaszowie, (w:) J. Brockman (red.), op.cit., s. 80–83; S. J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina. Wybór eseїв*, przeł. N. Kancewicz-Hoffman, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

⁴⁹ Por. G. M. Hodgson, T. Knudsen, *Information, complexity and generative replication*, „Biology & Philosophy” 2008, t. 23, z. 1, s. 62.

⁵⁰ S. Oyama, *The ontogeny of information*, Duke University Press, Durham 2000, s. 13.

⁵¹ K. Sterelny, *The “genetic program”: a commentary on Maynard Smith on information in biology*, „Philosophy of Science” 2000, nr 67.

⁵² Ibidem, s. 200–201.

⁵³ E. Jablonka, op.cit., s. 592–596.

formułowany jest w zdaniach ciągłych, ale też holistyczną (jak BSD), gdy przekazywany jest za pośrednictwem obrazów. Posiada również zdolność przekazywania informacji nieposiadających jawnej manifestacji: myśli czy idei. W odróżnieniu od przekazu genetycznego przekaz symboliczny jest kierowany przez podstawowe kognitywne reguły spójności oraz przez kategorie⁵⁴.

Poza powyższymi bezpośrednimi sposobami dziedziczenia informacji znany jest też sposób pośredni, tzw. konstrukcja niszy. Dany gatunek może przekształcać swe środowisko dla potomków, którzy reagują na bodźce płynące z tego zmienionego środowiska. Jak jednak zauważa Jablonka, „gdy skonstruowaną niszą jest społeczeństwo i kultura, konstrukcja niszy jest nieodróżnialnym aspektem BSD i SSD”⁵⁵. Każdy z tych systemów i typów informacji winien być badany oddzielnie, a nie pozostawiany w cieniu genów. Charakteryzują się one odmiennymi sposobami transmisji – jedne przekazywane są tylko wertykalnie, inne również horyzontalnie, każdy z tych systemów posiada także pewien stopień autonomii⁵⁶.

Konsekwencje dla socjologii

Matematycznie motywowana abstrakcja szczególnie negatywnie odbija się na rozważaniach neodarwinistów dotyczących życia społecznego człowieka, gdyż jak powiada Henry Plotkin: „nigdzie indziej brzytwa Ockhama nie jest bardziej nie na miejscu niż w nauce o kulturze”⁵⁷. Można to zilustrować argumentem, jaki Richard Dawkins sformułował przeciw doborowi grupowemu, mającemu być odpowiedzialnym za zachowania altruistyczne: „wyobraźmy sobie, iż w armii dzielnych wojowników gotowych na męczeńską śmierć (i nagrodę w zaświatach) znajduje się jeden osobnik bardziej nieco dbały o własne interesy. Szansa, że na skutek jego zachowania plemię przegra bitwę, jest znikoma. Natomiast bohaterska śmierć kombatantów jemu osobiście przyniesie nieporównanie więcej korzyści niż im, gdyż oni nie będą żyli. Jego możliwości reprodukcji w tej sytuacji wzrosną, a to znaczy, że geny sprzyjające unikaniu bohaterskiej śmierci w następnych generacjach będą liczniej reprezentowane; ogólnie rzecz biorąc, skłonność do poświęcania się dla grupy będzie malała z pokolenia na pokolenia”⁵⁸.

⁵⁴ Ibidem, s. 596.

⁵⁵ Ibidem, s. 597.

⁵⁶ Ibidem, s. 597–599.

⁵⁷ H. C. Plotkin, *Culture and psychological mechanisms*, (w:) R. Aunger (red.), op. cit., s. 80.

⁵⁸ R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Sz wajcer, Wyd. CiS, Warszawa 2008, s. 236.

Dawkins (w przeciwieństwie do Williamsa⁵⁹) zapomina, iż w realnym, a nie wyobrażonym społeczeństwie, osoby unikające bohaterskiej śmierci, gdy zachodzi taka konieczność, otoczone będą niesławą, karane ostracyzmem, a w skrajnym przypadku dezercji – śmiercią. Ciężyc będzie na nich opinia osób, na których nie można polegać, z którymi nie warto współpracować. Psychologowie ewolucyjni określają to zjawisko mianem altruistycznej kary⁶⁰. W rezultacie szanse reprodukcyjne maruderów bynajmniej nie wzrosną. Przeciwnie, w społeczeństwach ludzkich ci, którzy ryzykowali własnym życiem (i przeżyli), a nawet potomstwo tych, którzy nie przeżyli (jeśli potomstwo naturalnie zdążyli pozostawić), są nagradzani na różne sposoby, co zwiększa ich szanse na zajęcie wyższej pozycji społecznej oraz na sukces reprodukcyjny.

Zastrzeżenia wysuwane przez filozofów biologii w stosunku do języka informacyjnego są szczególnie istotne dla zrozumienia porażki niektórych projektów zastosowania neodarwinizmu do kultury, takich jak memetyka. Uwzględnienie faktu, że inspiratorzy memetyki w porównaniu do stanu faktycznego nie doceniali innego niż informacyjny aspektu genu, stawia znak zapytania przy samej koncepcji replikatora zarówno genetycznego, jak i kulturowego jako samopowielającej się jednostki informacji⁶¹. Informacja nie ma możliwości, by sama się powielać, musi posiadać nośnik oraz odpowiednią maszyneryę, która tę funkcję spełni. Abstrahowanie na użytek genetyki populacyjnej od fizykochemicznych właściwości DNA i roli innych elementów wewnątrzkomórkowego systemu dziedziczenia genetycznego ułatwia analizę procesów dziedziczenia narzędziami matematycznymi, ale gdy mowa o roli genów w procesie rozwoju, taka abstrakcja prowadzi jedynie do – jak ujął to Griffiths – „naukowej metafizyki”. Dlatego G.C. Williams słusznie zdystansował się od pojęcia replikatora, gdyż – jak zauważył – tworząc go, Dawkins wykazał się niekonsekwencją, definiując replikator jako „coś, co ma zdolność samopowielania i oddziaływania na świat zewnętrzny w celu zwiększenia swej replikacyjnej zdolności”⁶² i przyjmując jednocześnie, że gen, jednostka informacji, jest replikatorem. Zdaniem Williamsa należy wyraźnie rozdzielić dwa wymiary ewolucji: informacji i materii: „Nie da się używać tych samych pojęć do opisu informacji i materii”⁶³. Tymczasem tak

⁵⁹ G. C. Williams, *Adaptation and natural selection a critique of some current evolutionary thought*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 93.

⁶⁰ Por. np. E. Fehr, S. Gächter, *Altruistic punishment in humans*, „Nature” 2010, t. 415, s. 137–140; E. Sober, D. S. Wilson, *Unto others: The evolution and psychology of unselfish behavior*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

⁶¹ Por. E. Mayr, *The objects of selection*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA” t. 94, s. 2091–2094; P. Godfrey-Smith, *The replicator in retrospect*, „Biology & Philosophy” 15, s. 403–423.

⁶² R. Dawkins, *Wehikul przeżycia*, przeł. J. i M. Jannaszkwie, w: I. Brockman, op. cit., s. 106–107.

⁶³ G. C. Williams, *Pakiet informacyjny*, przeł. J. i M. Jannaszkwie (w:) J. Brockman (red.), op. cit., s. 54.

właśnie postępuje Dawkins w przypadku pojęcia replikatora, który z jednej strony jest jednostką informacji, z drugiej (co wynika z jego materialnych właściwości) ma zdolność do samopowielania się.

Ten błąd Dawkinsa wyjątkowo jaskrawo dostrzec możemy w przykładzie, którego użył Daniel Dennett, filozof patronujący memetykom i innym neodarwinistycznym teoriom kultury. Powiada on, że gdyby przepisać DNA ospy na dysk komputerowy, to „ospa w istocie by nie wymarła: pewnego dnia mogą się pojawić jej descendenty, ponieważ geny ospy nadal istnieją na owych twardej dyskach jako coś, co Williams nazywa »pakietami informacji«”⁶⁴. Myślę, że tezę tę można bardzo prosto obalić eksperymentalnie. Jestem przekonany, że gdyby zapisać genom ospy w pliku tekstowym na dysku komputerowym, to w dowolnie długim czasie (ograniczonym zapewne żywotnością dysku twardego) nie zwiększyłaby ani nie zmniejszyłaby się objętość tego pliku, nie mówiąc o spontanicznym pojawieniu się jego kopii w katalogu czy zarażeniu ospą osób pracujących przy tym stanowisku. Innymi słowy, to nie informacja posiada zdolność samo-replikacji właściwą systemom organicznym. Zdolność ta zależy wyłącznie od nośnika, na którym jest zapisana oraz od odpowiedniego oprzyrządowania informacyjnego. Pod tym względem Williams zajmuje stanowisko bardziej konsekwentne, choć jednocześnie również bardziej abstrakcyjne, gdy niemal zupełnie pomija czy też pomniejsza rolę nośnika. Jego zdaniem istotny jest on o tyle, że dzięki niemu wiemy o istnieniu informacji⁶⁵.

Pojęcie replikatora jest równie mylące w świecie kultury, w którym odpowiednikiem genu ma być mem, czyli jednostka dziedziczonej kulturowo informacji, przekazywana, zdaniem Dawkinsa, głównie przez naśladownictwo. Pojęcie to jest głównym, choć dyskusyjnym wkładem Dawkinsa do nauk o kulturze. Dyskusyjne są cechy, które twórca tego pojęcia w nie wpisał. Jego zdaniem, mem dzieli z genem zdolność do samopowielania się, czyli jest replikatorem. Można by powiedzieć zatem, że memetyka stanowi jeden z najbardziej radykalnych manifestów autonomii kultury.

Redukcja komunikacji międzyludzkiej, a zwłaszcza dziedziczenia kulturowego do przekazu informacji nie pozwala jednak odpowiedzieć na takie choćby pytanie: dlaczego, mimo iż już w szkole podstawowej większość Polaków zaznajamia się z greckimi mitami (jakby powiedzieli memetycy – jest „bombardowana memami”), tak niewielu jest w Polsce wyznawców bogów olimpijskich?

Aby na takie pytanie odpowiedzieć, trzeba dojrzeć w memach coś więcej niż tylko pakiet informacji. Podobnie jak geny, memy same z siebie nie mają żadnej możliwości, by „się powielać”. Polegają wyłącznie na ludziach, którzy przy-

⁶⁴ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008, s. 398.

⁶⁵ G. C. Williams *Pakiet informacyjny...*, s. 55.

swajają dany mem i przekazują go dalej, a czynią to wtedy, gdy uznają go za *warty* przyswojenia. Innymi słowy, memy to nie tylko informacja, to także określone wartościowanie, które przekazywane jest razem z informacją. Albo też – inaczej rzecz ujmując – informacja staje się memem tylko wtedy, gdy zwiąże się z określoną wartością. Jak to ujął w swej słynnej analogii Platon: „tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi”⁶⁶. Mam nadzieję, że nie nadużyję tu myśli tego filozofa, gdy powiążę ją ze sposobem, w jaki Max Weber ujmował zjawiska kulturowe. Jego zdaniem, ich zrozumienie możliwe jest tylko przez „odniesienie zjawisk kulturowych do idei wartości (*Wertideen*). Pojęcie kultury jest pojęciem [implikującym odniesienie do] wartości (*Wertbegriff*). Rzeczywistość empiryczna jest dla nas »kulturą« dlatego i tylko o tyle, o ile ujmujemy ją w odniesieniu do idei wartości”⁶⁷. Dalej powiada natomiast: „Drobna zaledwie część każdorazowo rozważanej rzeczywistości jednostkowej zabarwiona jest naszym – uwarunkowanym owymi ideami wartości – zainteresowaniem i ona jedynie ma dla nas znaczenie; posiada zaś je, albowiem ukazuje powiązania, które są dla nas ważne wskutek ich skojarzenia z ideami wartości”⁶⁸. W kulturze to idee-wartości oświetlają poszczególne rzeczy, sprawiając, że w ogóle je dostrzegamy. Podobne stanowisko zajmuje Simmel, pisząc o ludzkim życiu, że „swoją sens i znaczenie czerpie ono w ogóle jedynie z tego, że mechanicznie toczące się elementy rzeczywistości posiadają dla nas poza swą treścią rzeczową nieskończoną różnorodność wymiaru i rodzaju wartości”⁶⁹. Ta różnorodność „wymiaru i rodzaju” wartości godna jest podkreślenia ze względu na próby czynione przez niektóre kierunki socjologii charakteryzujące się innego rodzaju redukcjonizmem, właśnie aksjologicznym. Różnorodność tę utracimy bowiem natychmiast z oczu, gdy ludzkie działanie będziemy usiłovali wytłumaczyć jedynie w kategoriach „korzyści” i „strat”, jak w teoriach utylitarnej proweniencji.

Weber zdawał sobie sprawę, że w kulturze istnieje nie jedna idea Dobra, ale wiele idei-wartości, stąd – jak zauważa Zdzisław Krasnodębski – Weberowska wizja kultury jest w istocie politeistyczna⁷⁰. Sam Weber przyznaje: „Przypomina to stary, nieodczarowany jeszcze z bogów i demonów świat, tyle że ma inny sens. Również i dzisiaj bowiem nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składa najpierw ofiarę Afrodycie, potem Apollonowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swego miasta, tylko zostało ono odca-

⁶⁶ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, [508C] s. 215.

⁶⁷ M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Skwieciński (w:) A. Chmielecki (wybór), *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1985, s. 68.

⁶⁸ Ibidem, s. 69.

⁶⁹ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań 1997, s. 16.

⁷⁰ Z. Krasnodębski, *M. Weber (Myśli i ludzie)*, WP, Warszawa 1999, s. 100–101.

rowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie nauka, lecz los. Można tylko zrozumieć, co oznacza boskość dla jednego i drugiego porządku, albo zrozumieć, co boskość ta oznacza w ich obrębie⁷¹. Wbrew niektórym antropologom, którzy kładą nacisk na systemowość kultury i jej koherentność, Weber widzi ją raczej jako obszar konfliktów między domenami różnych „bogów”.

Do tego, aby badać różnorodność przekazywanej w kulturze informacji, niezbędna jest jakaś klasyfikacja lub choćby typologia wartości. Roboczo przyjmę tu typologię wywodzącą się z koncepcji etycznej Maksa Schelera. Rozróżnił on w swych pracach następujące rodzaje wartości: utylitarne, hedonistyczne, witalne, kulturowe i sakralne⁷². W tym miejscu mniejsze znaczenie ma hierarchiczna struktura tej typologii, istotniejsze, iż pozwala ona wskazać różnicę, między przekazywaną przez nauczyciela ideą, że „Apollo jest synem Dzeusa”, a przekazywaną przez katechetę ideą, iż „Jezus jest synem Boga-Ojca”. W pierwszym wypadku idea jest istotna ze względu na odniesienie do wartości utylitarnych („to trzeba wiedzieć, aby zdać do następnej klasy”), hedonistyczno-estetycznych lub co najwyżej kulturowych („ten mit jest piękny, ważny ze względu na korzenie naszej kultury”), podczas gdy w drugim wypadku poprzez odniesienie do wartości sakralnych („to prawda fundamentalna dla zbawienia”). To odniesienie, emocjonalno-wartościujący ładunek, komunikowany jest zwykle drogą niewerbalną i bywa też skutecznie przekazany. Tezę taką, zgodną z potoczną obserwacją, zdają się potwierdzać badania Jamesa H. Fowlera i Nicholasa A. Christakisa, ukazujące „zaraźliwość szczęścia” w sieciach społecznych⁷³. Wyposażenie naszego gatunku w taką zdolność przekazywania emocji wartościujących wydaje się uzasadnione ewolucyjnie. Sądzę, że obserwacje te można rozciągnąć również na wiarę. W życiu społecznym kluczowe jest, czy dana informacja jest wiarygodna. Większości z docierających do nas informacji nie jesteśmy w stanie sprawdzić, stąd ekonomiczniej jest uwzględnić w jej ocenie to, czy osoba nam ją przekazująca sama jest wiarygodna i – co równie ważne – czy traktuje tę informację jako wiarygodną. Jak powiedział Nietzsche: „Ludzie wierzą w to, co wydaje im się poparte silną wiarą”⁷⁴.

Równie poważne konsekwencje dla darwinowskiej koncepcji świata społecznego wypływają z obserwacji, że geny stanowią element jednego z, a nie jedy-

⁷¹ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998, s. 131.

⁷² Por. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.

⁷³ J. H. Fowler, N. A. Christakis, *Dynamic spread of happiness in a large social network: longitudinal analysis over 20 years in the Framingham Heart Study*, „British Medical Journal” 2008, nr 337, s. 2338.

⁷⁴ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, t. I, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1908 [reprint 1991], s. 77.

nego systemu transmisji informacji w organizmie, systemu o ściśle określonej funkcji ewolucyjnej – przekazywania wybranych przez dobór naturalny właściwości kolejnym pokoleniom. Pominięcie tego faktu przy konstruowaniu teorii „genetyki kultury” (jak nazwał memetykę Mariusz Biedrzycki⁷⁵) prowadzi w konsekwencji do sprowadzenia wszelkiej krążącej w społeczeństwie informacji do rangi dziedzictwa kulturowego. Czy rzeczywiście trafne jest to w odniesieniu do listów łańcuskowych, mitów miejskich czy krótkotrwałej mody, np. trwającej jedną porę roku fascynacji kolorem pomarańczowym (standardowe przykłady memów)? Sądzę, że gdy Richard Dawkins zdefiniował mem jako jednostkę dziedziczenia kulturowego, nie potraktował tego określenia poważnie, skupiając się na wykazaniu, iż jest ona replikatorem. Stąd też termin ten utworzył od pojęcia *mimēsthai* (naśladownictwo). Tymczasem, w świetle tego, co faktycznie biologia wie o genach i ich znaczeniu dla rozwoju organizmu, jeśli memy mają być ich odpowiednikiem, to ich znaczenie należałoby ograniczyć. Faktycznie bowiem oprócz całego informacyjnego szumu, w którym zanurzone są współczesne społeczeństwa, a w którego badaniu pogrążyła się memetyka, istnieje pewien zasób informacji przekazywanych z pokolenia na pokolenie, służących agendum społeczeństwa w procesie socjalizacji nowych członków. Podobnie jak geny są one przekazywane głównie na drodze transmisji wertykalnej, choć na gruncie społecznym musimy znacząco poszerzyć to pojęcie: jest to nie tylko (choć przede wszystkim) przekaz od rodziców, ale też od wychowawców, nauczycieli, wykładowców, mistrzów, bardziej doświadczonych pracowników na danym stanowisku itp. Wbrew twierdzeniom Susan Blackmore⁷⁶, przekaz wertykalny odgrywa dzisiaj równie wielką, a może nawet większą rolę niż w społeczeństwach pierwotnych, skoro jesteśmy przez niego kształtowani niezrządkiem przez ponad dwadzieścia lat życia.

Kolejną właściwością, którą dość apriorycznie Dawkins przerzucił ze swej koncepcji genu na mem, jest samolubność replikatorów. Tezę tę polski popularyzator memetyki sformułował następująco: „z naszego punktu widzenia wszystkie replikatory są skrajnie samolubne [...]. Replikatory, które nie były wystarczająco samolubne, już zaniknęły”⁷⁷. Pojęcie samolubności memów skierowane jest przeciw ich funkcjonalnemu osadzeniu w interesach jednostek czy grup społecznych, co zdaniem memetyków, zakładałoby na nie socjobiologiczną „smycz genów”. Jest jednak tym samym w jaskrawy sposób sprzeczne z podstawowymi założeniami socjologii wiedzy. Teza ta w odniesieniu do genów nie wytrzymuje jednak krytyki na gruncie biologii. Jak zauważa Susan Oyama, mechanizmy ewolucji można by opisać równie dobrze za pomocą metafory ufnego i podle-

⁷⁵ M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

⁷⁶ S. Blackmore, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Rebis, Poznań 2002, s. 208–212.

⁷⁷ M. Biedrzycki, op.cit., s. 32.

głęgo genu⁷⁸. Innymi słowy, można by odwrócić twierdzenie Biedrzyckiego i przyjąć: „replikatory są społeczne. Te, które nie były wystarczająco społeczne, już zaniknęły”. Gdy rozejrzemy się po świecie genów, nie znajdziemy, podejrzewam, żadnego, który by nie ograniczył swej samolubności na tyle swą społecznością, by skutecznie współpracować z innymi, a przynajmniej by im nie przeszkadzać. Nie znajdziemy też żadnego, który by nie podporządkował się procesom maszynierii komórkowej.

Jak zauważa Eliot Sober, „jeśli się chce zrozumieć populacyjną częstotliwość np. anemii sierpowatej, nie można ignorować faktu, że cecha ta jest powiązana z odpornością na malarię”. Indywidualna cecha powinna być rozumiana w terminach jej wzajemnych relacji z innymi, a dotyczy to ewolucji zarówno kulturowej, jak i biologicznej⁷⁹, choć w przypadku tej ostatniej widać to jeszcze wyraźniej. Poszczególne memy oderwany od innych (nie mówiąc o oderwaniu od ludzkich umysłów stanowiących tu odpowiednik maszynierii komórkowej) traci jakkolwiek sens. Weźmy np. reakcję rdzennych mieszkańców Ameryki na pojawienie się po 1830 r. kolei, która to reakcja została poniekąd utrwalona w nazwie, jaką jej nadali – „żelazny koń”. Pojęcie kolei zostało zatem wpisane w istniejącą w kulturze Indian sieć znaczeń, której poszczególne elementy powiązane są z pewną liczbą innych elementów i tylko w sieci, i dzięki niej uzyskują swe znaczenie. Innej metafory użył John Z. Langrish⁸⁰, który porównał memy raczej do rosyjskiej matroszki zawierającej w sobie następne. Powiada on, że „mem kolei jest rosyjską lalką, która zawiera wiedzę o systemie zawieszenia, trakcji, sygnalizacji, rozkładach jazdy, utrzymaniu torów, bezpieczeństwie, finansach, preferencjach pasażerów etc.” Dobrą ilustracją funkcjonowania memów w takiej właśnie wiązanej strukturze jest słownik dowolnego języka: każde hasło objaśniane jest za pomocą innych wyrazów-haseł. Jak zauważyła Kate Distin⁸¹, memy powiązane są często hierarchicznie i tak właśnie przekazywane w procesie uczenia. Jest to prącochłonny proces, o czym przekonał się każdy, kto był przez kilkuletnie dziecko zarzucany setkami pytań pociągających za sobą kolejne, aż do tymczasowego wyczerpania ciekawości. Proces, na którym koncentrują się memetycy, czyli względnie swobodne krążenie pewnych idei po społeczeństwie, możliwy jest tylko dzięki długotrwałemu przyswajaniu sobie przez członków społeczeństwa złożonych struktur znaczeń, które stanowią znacznie bliższą analogię genów, niż krążące w społeczeństwie „wirusy umysłu”.

⁷⁸ S. Oyama, op. cit., s. 163.

⁷⁹ E. Sober, *Philosophy of biology...*, s. 217.

⁸⁰ J. Z. Langrish, *Different types of memes: recipemes, selectemes and explanemes*, „Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission”, t. 3, z. 2.

⁸¹ K. Distin, *The selfish meme. A critical reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 225.

Konkluzja

Sądzę, że powyższe rozważania ukazują, iż analogia informacyjna między zjawiskami biologicznymi i społeczno-kulturowymi była dotąd wykorzystywana mało efektywnie w budowaniu teorii społecznych. Wynikało to z tego, iż w samej biologii, a ściślej w jej nurtach, które dla tego typu przedsięwzięć dostarczyły inspiracji, rozumiano ją zbyt powierzchownie. Uświadomienie sobie faktycznego znaczenia informacji genetycznej, sposobu jej funkcjonowania w komórce i organizmie, a zatem też jej roli jako czynnika ewolucyjnego ujawnia, iż analogia z kulturą jest głębsza, niż sądzili zarówno jej zwolennicy, jak i przeciwnicy. Oparta na teorii neodarwinowskiej koncepcja ewolucji społeczno-kulturowej jest zatem możliwa i uprawniona, jeśli tylko uniknie wspomnianych uproszczeń.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

Opole University

ONTOLOGIA FUNDAMENTALNA HEIDEGGERA JAKO PRÓBA UGRUNTOWANIA SZCZEGÓLNEJ ODMIANY FILOZOFII ŻYCIA W OGÓLNEJ TEORII BYCIA

Heidegger's Fundamental Ontology as an Attempt to Ground a Specific Type of Philosophy of Life within the General Theory of Being

Słowa kluczowe: Heidegger, filozofia życia, sens życia, ontologia fundamentalna, jestestwo, troska, egzystencja, bycie ku śmierci, sens bycia.

Key words: Heidegger, philosophy of life, sense of life, fundamental ontology, *Dasein*, care, existence, being toward death, meaning of being.

S t r e s z c z e n i e

W ramach ontologii fundamentalnej człowiek jest rozumiany jako jestestwo troszczące się o własne bycie. Wydaje się, że określanie ontologicznego sensu bycia ściśle wiąże się z tradycyjnym pytaniem o sens życia. Heidegger unika jednak posługiwania się terminem „życie” ze względu na jego przyrodnicze i religijne konotacje. Woli mówić o byciu i eksplikować różne aspekty bycia-w-świecie, bycia ku śmierci oraz czasowości jestestwa. Egzystując właściwie, jestestwo ustawicznie projektuje siebie i realizuje różne możliwości bycia. Zdecydowane na bycie sobą nie poddaje się też presji powszedniości i wszechobecnego Się, a zwłaszcza nie unika pytań o kres istnienia. Analityka egzystencjalna Heideggera bardzo dobrze oddaje dylematy człowieka poszukującego sensu życia. Dzięki prowadzeniu dogłębnych, „fundamentalnych” badań ontologicz-

A b s t r a c t

The fundamental ontology considers human being as an entity caring for its own existence. It seems that defining an ontological sense of being is closely linked to the traditional asking for a sense of life. Heidegger however avoids using the term “life” due to its biological and religious connotations. He prefers to talk about “being” and explicates different aspects of being-in-the-world, being toward death and temporariness of life. Living authentically, existence still projects itself and realizes various potentialities of being. Determined to be itself, it does not yield to the pressure of everydayness and of omnipresent the “they”, and in particular it does not avoid questions about the end of being. Heidegger’s existential analytic reflects very well a dilemma of a human being looking for a sense of life. Due to his profound and fundamental ontological stu-

nych dotyczących bycia myśliciel ten potrafi skutecznie uchronić się przed formułowaniem trywialnie brzmiących sądów na temat życia, jakie – niestety – dość często pojawiają się w popularnych opracowaniach z zakresu filozofii.

dies related to “being”, the thinker is able to effectively protect himself from formulating trivially sounding statements regarding life, like these which unfortunately quite frequently appear in the popular publications related to the philosophy.

Można by się spierać o to, czy Martin Heidegger faktycznie zauważył, czy tylko założył istnienie różnicy między bytem a byciem bytu, niewątpliwie jednak myśliciel ten w swej ontologii fundamentalnej (*Fundamentalontologie*) podjął się zgłębienia problemu bycia (*Seinsfrage*). Owo bycie stało się dlań zasadniczym pojęciem filozoficznym, warunkującym dostęp do całego spektrum dziania się bytu. Mimo wspomnianej różnicy, wszelkie rozważania o byciu są zarazem rozważaniami o bycie, wszak bycie ściśle wiąże się z bytem. Innymi słowy, bycie nigdy nie jest ogólnym byciem, lecz zawsze pozostaje byciem jakiegoś bytu. Heidegger stwierdza: „Bycie jako podstawowy temat filozofii nie jest żadnego rodzaju bytem, a jednak dotyczy każdego bytu”¹.

W obrębie rzeczywistości potrafimy wydzielić poszczególne sfery (dziedziny przedmiotowe), takie jak życie, przyroda, jestestwo, dzieje czy język². Heidegger woli posługiwać się pojęciem „jestestwo” (*Dasein*) niż „człowiek” (*Mensch*), ponieważ w przypadku bytu ludzkiego, a jest to zgoła wyjątkowy fenomen w dziejach świata, dotąd nie pytano o jego bycie i dlatego nie pojęto jego specyfiki. Człowieka uważano bowiem albo za rozumną istotę żywą, zajmującą uprzywilejowane miejsce w szeregu rosnących doskonałości między roślinami i zwierzętami a diabłem (*Dämon*) i Bogiem, albo za osobę stworzoną przez Boga i obdarzoną przez niego określoną osobowością. W obu przypadkach mamy do czynienia z teologiczną interpretacją bytu ludzkiego, z onto-teo-logią, która zakrywa istotne własności człowieczeństwa³. Podobnie Heideggerowi nie trafia do przekonania zakorzeniony w przyrodoznawstwie termin „życie” (*Leben*), jeżeli miałyby on oznaczać byt, którym jesteśmy⁴. Konsekwentnie mówi więc o jestestwie, mając na względzie byt będący „tu oto”, byt przytomny swego bycia, byt świadomy (sensu) własnego istnienia, a więc – patrząc z Hegłowskiej perspektywy – byt obdarzony właściwą samowiedzą. Istotą albo „substancją” tak rozumianego człowieka nie jest wszakże duch jako swoista synteza duszy i ciała, lecz egzystencja⁵.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 53.

² Ibidem, s. 13.

³ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1988 [Gesamtausgabe, t. 63], s. 21.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 64.

⁵ Ibidem, s. 167, 300, 59.

Heidegger ma trudności z dokładniejszym dookreśleniem pojęcia egzystencji. Najpierw podaje dość klarowną definicję: „Samo to bycie, do którego jestestwo może się tak lub owak odnosić i do którego zawsze jakoś się odnosi, nazywamy *egzystencją*”⁶. Potem zaś wprowadza kolejną różnicę między byciem jestestwa a jego egzystencją, gdyż stwierdza, że „egzystencja określa bycie jestestwa, a jej istotę współkonstruuje możliwość bycia”⁷. Tak więc jestestwo sprawia wrażenie bytu wielce enigmatycznego, co zapewne bierze się z faktu, że nieustannie wyrasta ono ponad siebie, przekraczając egzystencjalnie swe dotychczasowe ramy ontologiczne. W swym byciu jestestwo nie zatrzymuje się na określonej formie bytu, lecz pragnie być czymś (kims) więcej, niż aktualnie jest. Chyba trzeba zgodzić się z Heideggerem, gdy otwarcie przyznaje: „Byt, którego esencję stanowi egzystencja, z istoty sprzeciwia się możliwości ujęcia go jako całego bytu”⁸ oraz: „Tylko przez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji”⁹. Twórca ontologii fundamentalnej nie kapituluje jednak w obliczu pojawiających się fundamentalnych problemów ontologicznych i terminologicznych. Sprawnie posługuje się bowiem wypracowaną przez siebie analityką egzystencjalną, z pomocą której rozjaśnia ciemne strony bytu, pozwalając uprzednio temuż bytowi właściwie ustawić się w prześwicie bycia. Pierwszą nader ważną sprawą do rozstrzygnięcia jest kwestia sensu bycia, a może sensu „życia” bytu lub – prościej i bardziej tradycyjnie – sensu życia.

Związek sensu bycia z sensem życia

Wprowadzenie do dzieła *Bycie i czas* nosi tytuł *Ekspozycja pytania o sens bycia*, co od razu budzi skojarzenia z dobrze znanym filozofom pytaniem o sens życia. Atoli już wiemy, że Heidegger z rezerwą podchodzi do pojęcia „życie”. Jego zdaniem jest to pojęcie przyrodnicze, a przyroda, będąc zaledwie materiążywioną, nie przystaje do świata myśli odzwierciedlającego ludzką rozumność. Naukowiec posługujący się metodologią przyrodniczą pozostaje poznać bezradny wobec świata bądź – jak pisze Heidegger – wobec światowości (*Weltlichkeit*): „»Przyroda« jako kategoriale ogólne pojęcie struktur bycia określonego wewnątrz świata spotykanego bytu nie potrafi uczynić *światowości* zrozumiałą”¹⁰.

W obrębie psychologii, antropologii i biologii, tj. w naukach szczegółowych wchodzących w skład szeroko pojętego przyrodznawstwa, nie pojawiają się właściwie ugruntowane odpowiedzi na pytanie o sposób bycia jestestwa. Nauki

⁶ Ibidem, s. 18.

⁷ Ibidem, s. 328.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 18.

¹⁰ Ibidem, s. 92.

te są ufundowane na empirii, dlatego nie ma w nich odniesień do prawdziwego podłoża istnienia jednostkowych bytów. Naukowiec nie tylko nie ma dostępu do owych ontologicznych fundamentów, ale nawet nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia, niemniej jednak nieświadomie je zakłada i z nich korzysta jak z czegoś oczywistego. Heidegger uważa, że „są one »tu« już wtedy, gdy materiał empiryczny jest dopiero *gromadzony*”¹¹. Można wszakże odnieść wrażenie, iż Heidegger dostrzega we współczesnej biologii zaczątki pewnego procesu redefinicji założeń tej nauki lub próbę powiązania metodologii przyrodniczej z metodologią ontologiczną, albowiem stwierdza: „W *biologii* rodzi się tendencja do sięgania pytaniami wstecz poza podane przez mechanicyzm i witalizm określenia organizmu i życia oraz do określenia na nowo sposobu bycia istoty żywej jako takiej”¹². Gdyby rzeczywiście empiryczne nauki właśnie przechodziły dogłębną metamorfozę, to już niebawem biolodzy musieliby uznać człowieka za byt posiadający strukturę jestestwa i wtedy być może potrafiliby nawet przeniknąć tajemnicę życia, gdyż „dzięki zorientowaniu na tak pojętą strukturę ontologiczną można drogą prywacji apriorycznie wyodrębnić ukonstytuowanie bycia »życia«”¹³. Czy aby jednak ów niespodziewany optymizm epistemologiczno-ontologiczny nie oderwał nas od realiów faktycznego życia?

Mimo iż Heidegger pozostaje sceptyczny wobec dociekań prowadzonych w jego czasach pod szyldem filozofii życia, a nawet sceptycznie wypowiada się na temat możliwości konstruktywnego polemizowania z przedstawianymi teoriami¹⁴, musimy nawiązać do ważniejszych koncepcji uważanych dzisiaj za wzorcowe dla tej odmiany filozofowania. Przypomnijmy, że w jakiejś mierze pozostający pod wpływem pozytywistycznego przyrodoznawstwa Arthur Schopenhauer stworzył woluntarystyczną metafizykę, w której dał wyraz swej wrogości wobec życia. Jego zdaniem życiem może zachwycać się tylko ten, kto jeszcze nie doświadczył jego surowości i bezwzględności: „Życie *nigdy* nie jest piękne, piękne są tylko obrazy życia, mianowicie w promiennym zwierciadle sztuki lub poezji – zwłaszcza w młodości, gdy jeszcze go nie znamy”¹⁵. Szkoda, że Heidegger w swym głównym dziele tylko jeden raz wspomina o Schopenhauerze, i to zupełnie akcydentalnie, a w innych pracach zwykle go pomija. Przez pryzmat poglądów tego myśliciela łatwiej bowiem pojąć zwrot, jaki dokonał się w filozofii życia za sprawą Friedricha Nietzschego. Myśliciel ten jakby na przekór Schopenhauerowi zawierzył życiu i stał się jego bezwarunkowym piewcą. Już w swym pierwszym dziele opowiedział się po stronie życia, a nie

¹¹ Ibidem, s. 70.

¹² Ibidem, s. 15.

¹³ Ibidem, s. 82.

¹⁴ Zob. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, s. 108.

¹⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, s. 539.

przeciw niemu: „Życie w gruncie rzeczy, pomimo wszelkiej przemiany zjawisk, jest niezniszczalnie mocne i pełne radości”¹⁶. Zaratustra, bohater najbardziej znanego dzieła dojrzałego Nietzschego, *explicite* staje się orędownikiem życia, obecnego w nim cierpienia oraz stanowiącego jego zasadę – wiecznego powrotu tego samego¹⁷. Dionizyjski prorok po przeprowadzeniu rozmowy z uosobionym życiem dochodzi do wniosku, że jest mu ono stokroć droższe od jego własnej mądrości¹⁸. Wedle Nietzschego trzeba zapomnieć o dawnym życiu (lub raczej o ascetycznym podejściu do życia) i zacząć żyć na nowo pełnią dionizyjskiego życia. W liście do przyjaciela filozof wyraźnie stwierdza: „Jestem orędownikiem życia!”¹⁹. Również w Nietzscheańskiej spuściźnie odnajdujemy bardzo ważne wyznanie, wiele mówiące o jego własnym rozumieniu życia i metodzie uprawiania filozofii: „Z mojej woli zdrowia, [woli] *życia* uczyniłem moją filozofię”²⁰.

W „fundamentalnym” dziele Heideggera pojawia się, niestety, tylko kilka wzmianek o Nietzschem, które zresztą nie dotyczą silnie zaznaczonej w jego twórczości problematyki życia, dlatego trzeba sięgnąć do osobnego dzieła poświęconego temu myślicielowi. Dopiero w obszernej dwutomowej monografii Heidegger na kanwie poglądów Nietzschego stwierdza: „Życie żyje w ten sposób, że się cieleśni”²¹. Umiejscowienie przez Nietzschego poznania w obrębie życia skłania Heideggera do dokładniejszego zbadania kwestii „biologizmu” w twórczości tego filozofa. Najpierw zwraca uwagę na występujące w tekstach Nietzschego nawiązania do chowu i hodowli, a także na przyrównanie człowieka do drapieżnej bestii. Myślenie Nietzschego, mimo iż jest wyraźnie zorientowane na metafizykę, wydaje się mu zarazem zakorzenione w biologicznym pojmowaniu istnienia (bycie jako *bios*). W opinii Heideggera jedno nie wyklucza drugiego, aczkolwiek w tym wypadku „biologizm” stanowi główną przeszkodę w dotarciu do podstawowej myśli tego myślenia. Nietzsche chciałby zaś za pomocą nowego sposobu wartościowania zdegradować prawdę, tj. odebrać jej insygnia wartości nadrzędnej i uczynić z niej wartość podrzędną. Wartościowanie to przywraca właściwy status życiu, jako że polega głównie na tym, by „przyznać życiu jego żywotność, to, że staje się ono, jako stawanie się, czymś się sta-

¹⁶ KSA 1, 56 (*Die Geburt der Tragödie*, 7). Skrót KSA oznacza krytyczne wydanie dzieł Nietzschego: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1988.

¹⁷ KSA 4, 271 (*Also sprach Zarathustra III: Der Genesende*, 1).

¹⁸ KSA 4, 285 (*Also sprach Zarathustra III: Das andere Tanzlied*, 2).

¹⁹ KSB 6, 337 (384. An Franz Overbeck, 22.08.1883). Skrót KSB oznacza krytyczne wydanie listów Nietzschego: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin–New York 1986.

²⁰ KSA 13, 631 (*Nachlaß*, 24 [1]).

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner i C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998, s. 560.

jącym, a nie tylko dane jest jako byt, coś trwale obecnego”²². Heidegger usiłuje zdefiniować pojęcie życia w filozofii Nietzschego; aby jednak odsunąć na bok przyrodnicze konotacje, ujmuje on to pojęcie w cudzysłów: „»Życie« jest u Nietzschego zwykle słowem na oznaczenie wszelakiego bytu i bytu w całości, o ile jest. Niekiedy oznacza także, w szczególnym sensie, *nasze* życie, tzn. bycie człowieka”²³. Powyższe pojmowanie życia istotnie różni się od biologicznego, a zwłaszcza od Darwinowskiego rozumienia tego pojęcia, gdyż nie odnosi się do samozachowania, lecz do wychodzenia ponad siebie, do parcia wzwyż, a więc do przewyższania siebie. Oczywiście filozofia Nietzschego nie ma nic wspólnego z filozofią życia, jeżeli życie miałoby oznaczać tylko „pusty szum i bełkot przeżyć”²⁴. W słusznym przekonaniu Heideggera uznawanie jego myślenia za tego rodzaju filozofię byłoby zwyczajną bezmyślnością.

Nierzadko można się spotkać z twierdzeniem, że Nietzsche wykorzystał obecne w twórczości Schopenhauera pojęcie woli (życia) i przekształcił je w pojęcie woli mocy. Heidegger z rezerwą traktuje takie opinie. Jego zdaniem „projektu bytu jako »woli« Nietzsche nie przejął po prostu »z książek« Schopenhauera”²⁵. Nie uczynił tego, ponieważ Schopenhauerowskie rozumienie świata nie odpowiadało jego własnym zamierzeniom metafizycznym. Heidegger uważa, że Schopenhauer przeprowadził jedynie ogólną wykładnię bytu, opierając się na interesujących go i częściowo znanych mu koncepcjach metafizyki Platona i Immanuela Kanta. Metafizyczny projekt Nietzschego miał być bardziej radykalny, stąd Schopenhauerowska wykładnia stała się dla tego myśliciela zaledwie inspiracją i impulsem do samodzielnych poszukiwań badawczych. W oczach Heideggera wspomniany projekt jawi się następująco: „Motto jego metafizyki, tj. określenie bytu w całości brzmi: *życie jest wolą mocy*. Zawierają się w tym dwie rzeczy, które są przecież jednością: 1. Byt w całości jest »życiem«; 2. Istotą życia jest »wola mocy«”²⁶. Heidegger twierdzi również, że Nietzsche nie wymusił na metafizyce stosowania pojęcia woli mocy, lecz że samo bycie wymusiło na Nietzschem zastosowanie tego pojęcia w metafizyce, ponieważ ukazało się mu jako wola mocy. Przywołajmy jego własne słowa: „To, że bycie bytu *staje się* władnym *woli mocy*, nie jest następstwem pojawienia się metafizyki Nietzschego. To raczej myślenie Nietzschego dokonać musiało skoku w metafizykę dlatego, że bycie objawiło swoją istotę jako wolę mocy; jako to, co w dziejach prawdy bytu pojęte zostać musiało przez projekt [bytości] jako woli mocy”²⁷.

²² Ibidem, s. 545.

²³ Ibidem, s. 489.

²⁴ Ibidem, s. 576.

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner i C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999, s. 228.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 492.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 228.

Nieprzypadkowo bycie przejmując tu rolę życia, wszak w filozofii Heideggera bycie wydaje się ściśle spokrewnione, jeśli nie tożsame z życiem²⁸.

Wedle twórcy ontologii fundamentalnej metafizyka Nietzschego zakłada, że stawanie się i samo stające się jest podstawowym charakterem bytu w całości. Owo stawanie się jest jednak przez Nietzschego rozpatrywane z perspektywy już powstałego, czyli z perspektywy takiej formy bytu, jaka intrygowała greckich filozofów. Wola mocy przejawia się zatem w ustalaniu, w petryfikowaniu tego, co się staje: „W idei woli mocy to, co w najwyższym i najwłaściwszym sensie stające się i ruchome – samo życie – myślane ma być w *swojej* stałości”²⁹. Przy takim oglądzie antyplatońskiej filozofii Nietzschego wydaje się ona filozofią z ducha platońskiej. I rzeczywiście Heidegger nie wątpi, że w filozofiach Platona i Nietzschego mamy do czynienia z podobnym sposobem strukturalizowania świata przez rozum. Filozofie te różni tylko inne ujęcie pochodzenia skłonności rozumu do strukturalizowania świata. U Platona owa skłonność bierze się z życia utożsamionego z panowaniem bytu w całości, natomiast u Nietzschego – z życia konkretnego, w którym ludzki rozum uczestniczy na zasadzie praktycznego współwłaszczenia rzeczywistości. Ostatecznie, i paradoksalnie, przeciwieństwo między filozofiami Platona i Nietzschego sprowadza się u Heideggera do tożsamości. Przeciwieństwo bowiem jest odwrótnością, a odwracanie nie wywołuje żadnej zmiany ontologicznej. W gruncie rzeczy odwrócenie zachowuje to, co odwracane. Posługując się taką koncepcją odwrócenia, Heidegger „bierze w nawias” różnice i dochodzi do oczywistej dla niego identyczności: „Jeżeli wszakże uwzględnimy to, że dla Nietzschego ludzkie życie jest jedynie metafizycznym punktem życia w sensie »świata«, wówczas jego nauka o schematach przybliżyła się tak bardzo do platońskiej nauki o ideach, że staje się już tylko określonego rodzaju odwróceniem tej nauki – a to znaczy, że jest z nią w *istocie* identyczna”³⁰. Dla Heideggera Nietzscheński projekt metafizyczny nie okazał się wystarczająco radykalny, gdyż mieści się w granicach tradycyjnego rozumienia bytu. Należało zastąpić pytanie o byt jeszcze bardziej źródłowym pytaniem o bycie, ale Nietzsche nie potrafił tego zrobić, dlatego „mimo że jest tym, który dokonuje odwrócenia platonizmu, i anty-metafizykiem – myśli na wskroś platońsko i metafizycznie”³¹. Nie znaczy to, że stał się przez to tuzinkowym myślicielem, niewiele wnoszącym do filozoficznego poznania świata. W opinii Heideggera Nietzsche odnowił i dopełnił zachodnie myślenie metafizyczne. Jest on reprezentantem końca metafizyki, który poglądom starożytnych Greków na temat bytu nadał kształt ostatecznych rozstrzygnięć³².

²⁸ Ibidem, s. 255.

²⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 646.

³⁰ Ibidem, s. 581.

³¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 216.

³² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 464.

Także w swoim „fundamentalnym” dziele Heidegger wyraża pochwałę Nietzscheańskiej wnikliwości myślenia. Pochwała ta pojawia się w kontekście rozważań na temat dziejowości: „Nietzsche rozpoznał najistotniejsze z »pożytków i szkód płynących dla życia z historii« w swym drugim »niewczesnym rozważaniu« (1874) i wypowiedział rzecz w sposób jednoznaczny i dobitny”³³. Jak wiadomo, *Niewczesne rozważania* zawierają przedstawioną przez Nietzschego typologię historii. Zgodnie z nią, nauka ta jest uprawiana w sposób monumentalny, antykwaryczny lub krytyczny. Wprawdzie Nietzsche nie dowiódł zasadności takiego podziału, ale nie należy sądzić, że podział ten jest arbitralny i nie ma zakorzenienia w faktach. Nietzsche miał bardzo dobrą intuicję w kwestiach dziejowości i metodach jej porządkowania przez człowieka. Dzięki posiadaniu wrażliwej duszy artysty, doskonale wyczuwał on wszystkie subtelności w pojmowaniu historii. Można więc zgodzić się z Heideggerem, że w tej materii Nietzsche więcej zrozumiał, niż nam wyjawiał³⁴.

Pewnie z respektu wobec isticie otchłannego i ukrytego w otocze tajemnicy sposobu myślenia Nietzschego Heidegger nie nawiązuje do jego rozstrzygnięć. Prowadzone przez niego analizy dziejowości nie mają też żadnego związku z żywo dyskutowaną w tamtych czasach Heglowską koncepcją rozwoju ducha w dziejach. Heideggerowi chodziło bowiem nie o atmosferę żywej dyskusji, ale o samo życie, które domaga się głębszego zrozumienia. Dlatego zainteresował się poglądami Wilhelma Diltheya i jego przyjaciela, hrabiego Paula Yorcka von Wartenburga, który w listach do Diltheya chętnie wypowiadał się na tematy filozoficzne. Ogólnie rzecz biorąc, Heidegger uznaje ujęcie życia w – jak pisze – „psychologii humanistycznej” Diltheya. Wydaje się, że przynajmniej w jakiejś mierze podziela panującą wówczas opinię o twórcy metody „rozumiejących” nauk humanistycznych (*Methode der „verstehenden” Geisteswissenschaften*) jako finezyjnym myślicielu, potrafiącym efektywnie interpretować dzieje ducha, a zwłaszcza dzieje literatury, tudzież zręcznie wykazywać różnice między przyrodoznawstwem a humanistyką. Tyle że o ile inni zatrzymali się przy dość powierzchownej ocenie dorobku tego myśliciela, Heidegger stara się wniknąć w jego filozoficzną głębię. Dla niego rozważania Diltheya nie są błyskotliwym przejawem psychologizowania na kanwie relatywistycznej wizji życia, ale są wyrazem rzetelnego namysłu spowodowanego troską o życie. Wprawdzie dotychczasowa recepcja myśli Diltheya sprawia wrażenie słusznej i zasadnej, lecz brakuje w niej czegoś najważniejszego, mianowicie „substancji” tegoż myślenia. Tak więc – trochę podobnie jak przypadku Nietzschego – wyobrażenie, jakie mamy o filozofii Diltheya, więcej przed nami zakrywa, niż odsłania³⁵.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 553.

³⁴ Ibidem, s. 554.

³⁵ Ibidem, s. 555.

Skoro współczesność jeszcze nie odkryła głębi myśli Diltheya, to Heidegger chce jej w tym pomóc, prezentując własną interpretacją Diltheyowskiej filozofii życia³⁶. Wedle Heideggera Dilthey świadomie usiłuje ująć fenomen życia z wielu punktów widzenia: „To, co wygląda na pełne rozterki, niepewne i przypadkowe »próby«, jest w istocie elementarnym niepokojem o jeden jedyny cel: uzyskanie filozoficznego zrozumienia »życia« i zapewnienie temu rozumieniu hermeneutycznego fundamentu na podstawie »samego życia«”³⁷. Psychologia staje się tu hermeneutyką rozjaśniającą specyfikę samego życia (bycia) człowieka, a dopiero wtórnie – jego życia (bycia) w świecie. Zatem to, co jest dla nas życiem, pozostaje na stałe splecione z ludzkim byciem: „Wszystko skupia się w »psychologii«, która »życie« w jego kontekście dziejowego rozwoju i oddziaływania ma rozumieć jako *sposób*, w jaki człowiek *jest*, jako możliwy *przedmiot* nauk o duchu, a *zarazem* jako *korzeń* tych nauk. Hermeneutyka jest samoeksplicacją tego rozumienia, a metodologią historii dopiero w pochodnej formie”³⁸. Trudno powiedzieć, do jakiego stopnia Dilthey ulegał wpływom swego charyzmatycznego przyjaciela i czy bez jego udziału w ogóle powstałaby hermeneutyczna filozofia życia osadzona w kontekście dziejowego rozwoju ludzkiego ducha. Wiemy na pewno, że były to wpływy olbrzymie, ponieważ Yorck w listach do Diltheya pisał, iż filozofia jest manifestacją życia, a więc filozofować znaczy tyle, co żyć. Dla tego piewcy życia prawdziwa historia musi się stać krytyką dziejów przeprowadzaną z pozycji życia, tak aby mogła ona nie tylko przedstawiać życie, ale sama być historią autentycznie żywą. Heidegger słusznie uważa, że Yorck zamierzał „wznieść »życie« do poziomu odpowiedniego naukowego zrozumienia”³⁹. Po gruntownym namyśle nad jego poglądami Heidegger dochodzi do wniosku, że chcąc właściwie pojąć istotę dziejowości, trzeba uprzednio rozpoznać i przebadać różnicę między ontycznością a historycznością. Dopiero na tak wytyczonej drodze naukowego poznania można określić „fundamentalny cel »filozofii życia«”⁴⁰.

Oczywiście Heidegger chciałby odnieść kwestię powyższej różnicy do zagadnienia jeszcze bardziej źródłowego, tj. do kwestii różnicy ontologicznej między bytem a byciem bytu czy też wprost do pytania o bycie jestestwa. Pomimo zastrzeżeń, jakie ma on do pojęcia „filozofia życia”, zastrzeżeń powstałych, jak wiemy, w wyniku nadmiernej „biologizacji” myślenia filozoficznego, Heidegger widzi potrzebę włączenia tejże filozofii do obszaru badań ontologicznych i podania jej rygorom metodologii ontologicznej. Jego zdaniem bowiem „dobrze pojęta tendencja wszelkiej naukowej, poważnej »filozofii życia« – określenie to

³⁶ Ibidem, s. 529.

³⁷ Ibidem, s. 556.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 562.

⁴⁰ Ibidem, s. 563.

mówi tyle, co »botanika roślin« – kryje w sobie tendencję do zrozumienia bycia jestestwa. Widać wyraźnie, i to jest jej zasadniczy brak, że samo »życie« jako pewien sposób bycia nie staje się problemem ontologicznym⁴¹. Gdy już filozofia życia będzie uprawiana pod dyktando ontologii, wtedy dojdą do głosu czynniki pierwotnie dziejowe, dotyczące bycia jestestwa, a zamilkną, tj. utracą swe dotąd pierwszorzędne znaczenie, czynniki wtórnie dziejowe, reprezentowane przez różnego rodzaju poręczne narzędzia, a także, a może w tym wypadku przede wszystkim, przez otoczeniową przyrodę⁴². Ostatecznie trzeba stwierdzić, że w oczach Heideggera filozofia Diltheya, mimo niewątpliwych zalet, charakteryzuje się nieokreślonością swych ontologicznych podstaw. Stanowisko Heideggera pozostaje zatem do końca ambiwalentne i nie różni się istotnie od opinii wyrażonej już w początkowych partiach „fundamentalnego” dzieła: „Badania W. Diltheya inspiruje ciągle obecne pytanie o »życie«. Usiłuje on zrozumieć strukturalny i rozwojowy kontekst »przeżyć« tego »życia« na podstawie całości samego tego życia. Filozoficznej wagi jego »psychologii humanistycznej« trzeba szukać nie w tym, że nie kieruje się ona na psychiczne elementy i atomy i nie chce już zestawiać życia duchowego z fragmentów, mając na celu raczej »całość życia« i »postacie« – lecz w tym, że we wszystkich swych badaniach zmierzał on przede wszystkim ku pytaniu o »życie«. Zapewne zaznacza się tu także najsilniej ograniczenie Diltheyowskiej problematyki oraz aparatu pojęciowego, w którym znajdowała ona wyraz”⁴³.

Zdaniem Heideggera współcześni myśliciele, do których w tym kontekście zalicza Henriego Bergsona, Edmunda Husserla i Schelera, pozostają pod znaczącym wpływem poglądów Diltheya, dlatego ich filozofie podlegają podobnym ograniczeniom. Wspomniani myśliciele są sobie bliscy ze względu na „negatywny” sposób filozofowania, albowiem w ich pracach nie pojawia się istotne pytanie o sam byt osobowy, a właściwie – o sposób bycia tego bytu. Ta krytyczna uwaga dotyczy przede wszystkim personalistycznej fenomenologii Schelera, utożsamionej przez Heideggera z prostą i bez-podstawną, tj. pozbawioną ontologicznych podstaw, antropologią filozoficzną. Można odnieść wrażenie, że z nutką żalu stwierdza on, iż nawet „z zasady bardziej radykalna i bardziej przejrzysta fenomenologiczna interpretacja osobowości nie wkracza w wymiar pytania o bycie jestestwa”⁴⁴. Jeżeli rzeczywiście pojawia się tu pewnego rodzaju żal, to zapewne bierze się on stąd, że Heidegger wywodzi się ze szkoły fenomenologicznej i oczekuje od innych jej reprezentantów bardziej dogłębnego namysłu nad ukonstytuowaniem bytu. Tymczasem badania Schelera mieszczą się w ramach starego sposobu zapytywania o byt, który stał się już nieautentyczny,

⁴¹ Ibidem s. 64–65.

⁴² Ibidem, s. 534.

⁴³ Ibidem, s. 65.

⁴⁴ Ibidem.

a ponadto myśliciel ten stosuje nieadekwatną metodę fenomenologicznego oglądu i eksplikacji bytu⁴⁵.

O ile fenomenologiczna antropologia, jako filozofia, usiłuje powiedzieć coś ważnego o człowieku, o tyle pozytywistyczna antropologia, kojarzona przez Heideggera z etnologią, a więc antropologia kultury, w ramach empirycznego poznania przedstawia tylko prymitywną sferę człowieczeństwa, całkowicie pomijając istotę jestestwa. Deprecjonujące człowieka szafowanie pojęciem prymitywności nie jest, jak trafnie zauważa Heidegger, właściwym sposobem interpretowania sposobu bycia tzw. ludów pierwotnych. Antropologia ta niewłaściwie zakłada, że dawne kultury powstawały za sprawą ludzi, którzy znajdowali się jeszcze na zbyt niskim poziomie rozwoju, aby mogli dysponować odpowiednią samowiedzą. Wedle Heideggera również w tych kulturach, a może zwłaszcza w tych kulturach zawiera się jakaś pierwotna prawda bycia jestestwa, prawda nie zafałszowana jeszcze przez zaawansowane metodologie (auto)poznawcze czy (auto)interpretacyjne. Prostszy sposób bycia zwykle charakteryzuje się większą dozą autentyzmu: „Jestestwo prymitywne często przemawia bardziej bezpośrednio ze źródłowego zanurzenia w »fenomenach« (wziętych w sensie przedfenomenologicznym)”⁴⁶. Ze względu na dwuznaczność pojęcia prymitywności Heidegger chętniej posługuje się pojęciem powszedniości (*Alltäglichkeit*), które pozwala mu na abstrahowanie od kwestii dziejowego rozwoju człowieka. Wprawdzie we własnym filozofowaniu używa on tego określenia w odniesieniu do rozwiniętych kultur współczesnych, ale jest tak tylko dlatego, że zupełnie nie zajmuje się zagadnieniami związanymi z kulturami dawnymi. Spośród wszystkich badaczy dawnych kultur Heidegger pozytywnie wyróżnia Ernsta Alfreda Cassirera, twórcę filozoficznego symbolizmu, w którego pracach dostrzega i docenia śmiałe analizy poświęcone mitycznemu człowieczeństwu. Niestety również Cassirer, tak jak pozostali przedstawiciele empirycznych nauk o człowieku, nie zdołał opracować „idei »naturalnego pojęcia świata«”⁴⁷. W zadaniu tym nie jest bowiem pomocna obecna wiedza antropologiczna o dawnych kulturach. Ona nawet utrudnia filozoficzne dociekania i zwodzi badaczy na manowce poznania, ukrywając przed nimi istotę świata i jestestwa. Tutaj niezbędna jest nieempiryczna wiedza o jestestwie, wiedza uzyskiwana dzięki ontologii fundamentalnej: „Jeśli zaś sam »świat« stanowi moment konstytutywny bycia-tu-oto (*Dasein*), to pojęciowe opracowanie fenomenu świata wymaga wglądu w podstawowe struktury jestestwa”⁴⁸.

Nawet filozofia (antropologia) egzystencjalna Karla Jaspersa, odwołująca się do ważnych życiowo czynników w człowieku, nie zadowala Heideggera, który

⁴⁵ Zob. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, s. 24.

⁴⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 71.

⁴⁷ Ibidem, s. 73.

⁴⁸ Ibidem.

kwestię egzystencji traktuje jeszcze bardziej źródłowo, tj. ontologicznie. W jednym z listów do Jaspersa pisze, że obecnie filozofia musi sobie postawić zadanie „wydobycia źródłowych struktur kategorialnych przedmiotu życia”⁴⁹. Prowadząc badania ontologiczne, Heidegger jest zainspirowany tekstami starożytnych Greków, jednak i w nich nie odnajduje ważnej dla siebie problematyki bycia. Dlatego dochodzi do wniosku, że warto wychodzić od doświadczeń Greków, ale tylko po to, żeby je zaraz przekraczać. Z powodu niewystarczalności greckiej filozofii w obliczu współczesności trzeba dążyć do solidnego ugruntowania dawnej metafizyki w nowej ontologii. Chodzi tu zarówno o sprostanie ostrzejszym wymogom naukowym, jak i o zagwarantowanie bezpieczeństwa ludzkiej egzystencji. Pewnie po namyśle nad poglądami Nietzschego Heidegger nakłania też Jaspersa, aby w swym filozofowaniu w większym stopniu podejmował kwestię cielesności: „Życzyłbym sobie tylko, żeby Pan bez uszczerbku dla obiektywności jeszcze silniej skierował rzeczową uwagę na ciało”⁵⁰. Z pomocą cielesności – wielkiego rozumu cielesnego, o którym mówił Nietzsche – Heidegger, jak można mniemać, zamierza budować filozoficzny pomost między byciem a życiem. Kurtuazyjnie zaś stwierdza, że wraz z Jaspersem pracują nad „ożywieniem filozofii”⁵¹, co zapewne ma znaczyć nie tylko tyle, że obaj chcą dodać życia filozofii, ale też to, że chcą filozofię zbliżyć do życia, tj. zająć się filozofią życia. Trzeba przyznać, że Jaspers rzeczywiście dołożył starań, aby w swej twórczości mocno zaakcentować problematykę życia, o czym świadczy choćby skromne objętościowo, ale merytorycznie ważne, bo „syntetyzujące” kluczowe rozstrzygnięcia jego filozofii egzystencjalnej wprowadzenie do filozofii, będące pokłosiem wykładów radiowych. Poruszając zagadnienie filozoficznego stylu życia (*philosophische Lebensführung*), Jaspers wskazuje na znaczące aspekty ludzkiej egzystencji, a także stwierdza, że uczenie się życia jest równie ważne co uczenie się umierania, gdyż umiejętność umierania jest warunkiem prawego życia⁵².

W swoim „fundamentalnym” dziele Heidegger snuje długie wywody „życiowe”, pokrewne rozważaniom prowadzonym przez Jaspersa, na temat sumienia, winy i zła – *notabene* wspomina też o podjętej przez Jaspersa kwestii światopoglądów – jednak własne analizy egzystencjalne traktuje jako bardziej podstawowe w stosunku do analiz prowadzonych przez Jaspersa. Nie ma on żadnych wątpliwości, że antropologia egzystencjalna Jaspersa jest dyscypliną nadbudowaną na jego własnej ontologii fundamentalnej, a więc dyscypliną wtórną wobec tej-

⁴⁹ M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz i J. M. Spychała, Wyd. Rolewski, Toruń 2000, s. 22 (list 9).

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 9 (list 1).

⁵² K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, Piper, München 1989, s. 96.

że ontologii. Skromnie zaś stwierdza: „Przedstawić faktyczne możliwości egzystencyjne w ich głównych rysach i związkach oraz zinterpretować je wedle ich struktury egzystencjalnej to zadania z kręgu tematów antropologii egzystencjalnej. W niniejszych badaniach, których celem jest ontologia fundamentalna, wystarczy egzystencjalne wyodrębnienie poświadczonej w sumieniu na podstawie samego jestestwa i jemu samemu właściwej możliwości bycia”⁵³. W innych częściach dzieła, mając na uwadze ontologiczne ujęcie egzystencji, Heidegger wypowiada się znacznie bardziej stanowczo: „Egzystencjalna analityka jestestwa poprzedza wszelką psychologię, antropologię, a tym bardziej biologię”⁵⁴. Określiła też wyraźnie zadanie owej analityki: „Wszelkie wysiłki analityki egzystencjalnej służą jednemu celowi, znalezieniu możliwości odpowiedzi na pytanie o *sens bycia* w ogóle”⁵⁵. Co ciekawe, w istocie Heideggerowi nie zależy na odkryciu ogólnego sensu bycia, tylko sensu bycia jestestwa. W myśl tej ontologiczno-egzystencjalnej interpretacji pojęcia „sens” wszelki byt różny od jestestwa jest pozbawiony sensu, jest bez-sensowny: „Sens »ma« tylko jestestwo, jako że otwartość bycia-w-świecie daje się »wypełnić« przez odkrywalny w niej byt. Dlatego tylko jestestwo może być sensowne lub bezsensowne. Oznacza to: jego własne bycie i wraz z nim otwarty byt mogą być przyswojone przez rozumienie lub pozostać odrzucone przez niezrozumienie”⁵⁶. Mówienie o bez-sensowności jestestwa nie jest jednoznaczne z wartościowaniem bytu ludzkiego, aczkolwiek, rzecz jasna, człowiek powinien poddawać własne istnienie rozumnemu namysłowi i poszukiwać sensu bycia.

Egzystencjalne aspekty bycia-w-świecie

W opinii Heideggera ontologia fundamentalna wprawdzie jest fundamentem wszelkich ontologii, lecz w stworzeniu tej „filozofii pierwszej” kluczową rolę odegrały badania poświęcone sposobom bycia jestestwa. Stąd „*ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w *egzystencjalnej analityce jestestwa*”⁵⁷. W tym miejscu wypada wyjaśnić, że Heidegger wyróżnia dwa sposoby rozumienia egzystencji i problematyki ontologicznej. Pierwszy z nich to egzystencyjny (*existenziell*) i ontyczny (*ontisch*), natomiast drugi to egzystencjalny (*existenzial*) i ontologiczny (*ontologisch*). Mówiąc o tym, co egzystencyjne i ontyczne, ma on na myśli samorozumienie jestestwa, wszak każde jestestwo jakoś rozumie siebie w swym byciu bądź też

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 422.

⁵⁴ Ibidem, s. 63.

⁵⁵ Ibidem, s. 522.

⁵⁶ Ibidem, s. 215.

⁵⁷ Ibidem, s. 19.

bycie zostaje jakoś otwarte przed każdym jestestwem. Z kolei mówiąc o tym, co egzystencjalne i ontologiczne, ma on na myśli filozoficzne rozumienie jestestwa w ramach analityki egzystencjalnej i ontologii fundamentalnej. Ponadto Heidegger wyróżnia dwie podstawowe własności albo, jak pisze, „charaktery”⁵⁸ jestestwa. Pierwszą z tych własności jest prymat *existentia* wobec *essentia*, natomiast drugą jest „mojość” (*Jemeinigkeit*). Pierwsza jest dobrze znana, gdyż odpowiada typowemu dla egzystencjalizmu określeniu bytu ludzkiego, co jednak nie znaczy, że nie jest problematyczna, o czym świadczy późniejszy spór między Heideggerem a Sartre’em o pojęcie egzystencji⁵⁹. W kontekście prowadzonych tu rozważań ważniejsza wydaje się druga własność. Heidegger zauważa, że bycie, o które mnie jako jestestwu (bytowi przytomnemu) chodzi, czyli na którym mi zależy, jest zawsze moje. Przekonanie, że człowiek ma bycie albo jakąś rzecz lub – szerzej – ma świat swego otoczenia (*Umwelt*), staje się dopiero wtedy zrozumiałe, gdy określi się znaczenie słowa „mieć”. Owo „mieć” jest ufundowane w „byciu-w” (*In-sein*), które charakteryzuje sposób bycia jestestwa. Dzięki temu, że jestestwo potrafi być-w-świecie (*In-der-Welt-sein*), potrafi też poznawać świat i na swój sposób mieć świat.

Jestestwo egzystuje w świecie na zasadzie projektowania siebie. Każdy projekt (*Entwurf*) mieści się w obrębie jakiegoś rozumienia świata i od wewnątrz współtworzy to rozumienie. Zgodnie z podaną przez Heideggera definicją, projekt jest egzystencjalną strukturą zawartą w rozumieniu. Projektowanie różni się jednak od dość trywialnego obmyślania przebiegu własnego rozwoju w perspektywie przyszłego spełnienia. Dla Heideggera projekt jest czymś ważniejszym i, nie da się ukryć, bardziej enigmatycznym, albowiem jest on „egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możliwości bycia”⁶⁰. Projekt pozostaje czymś enigmatycznym także dla projektującego jestestwa, wszak „tego, na co ono projektuje, możliwości, samo nie ujmuje tematycznie”⁶¹. Odnosi się wrażenie, jakoby, mówiąc językiem Heideggera, rozumienie nie rozumiało własnej struktury rozumienia. Nie da się wykluczyć, że taki stan rzeczy wynika z faktu, iż jestestwo od samego początku swojego istnienia jest już jakoś zaprojektowane. Ta z pozoru kreacjonistyczna teza, sprawiająca wrażenie sprzeciwu wobec podstawowej zasady egzystencjalizmu, bierze się stąd, że dla Heideggera jestestwo rzeczywiście jest bytem przytomnym swego bycia. Jeżeli zaś nim jest, to musi umieć wstępnie siebie zaprojektować i na podstawie tego projektu jakoś siebie rozumieć. Heidegger pisze o jestestwie, że na początku „zaprojektowało ono się już było i dopóki jest, jest projektujące”⁶². Zatem nic nie wska-

⁵⁸ Ibidem, s. 60.

⁵⁹ Zob. M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus”*, (w:) idem, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976 [Gesamtausgabe, t. 9], s. 329.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 206.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

zuje na to, że ontologia fundamentalna cichaczem zakłada dokonanie aktu kreacji jestestwa przez transcendentnego wobec świata projektanta. Koncepcja Heideggera nie ma wiele wspólnego ze współcześnie chętnie dyskutowaną, zwłaszcza przez filozofów analitycznych, teorią inteligentnego projektu (TIP), która jest zakamuflowaną postacią religijnego kreacjonizmu. Wydaje się, że w ontologii Heideggera jedynym projektantem, ustawicznie siebie projektującym, jest samo jestestwo. Innymi słowy, sfera egzystencji jestestwa przez cały czas jej trwania jest warunkowana wyłącznie własnymi możliwościami jestestwa w zakresie projektowania siebie. Poza tym jestestwo jest poniekąd skazane na bycie i na projektowanie, gdyż tylko dzięki projektowaniu potrafi przeprowadzać samopoznawczy ogląd siebie. Oczywiście owo samopoznanie nie ma cech egotycznych i dokonuje się w obszarze współbycia z innymi jestestwami w ramach tego samego świata: „Egzystując byt ogląda »siebie« tylko wtedy, gdy w jednakowo pierwotny sposób przejrzyste stało mu się jego bycie przy świetle i współbycie z innymi jako konstytutywne momenty jego egzystencji”⁶³.

Wedle Heideggera wykształcenie (*Ausbildung*) rozumienia jest wykładnią (*Auslegung*). Powstała w trakcie projektowania wykładnia jest już zatem jakoś wykształtowanym albo ukształtowanym rozumieniem. W sobie właściwy sposób Heidegger stwierdza, że w wykładni „rozumienie rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane”⁶⁴. Wykładnia nie wyraża nowej jakości rozumienia, tym bardziej nie jest ona, jak mogłoby się wydawać, połączeniem samego rozumienia z materiałem poddanym rozumieniu. Wykładnia jest raczej rozumieniem, które osiągnęło granice swych możliwości rozumienia, a więc w pełni stało się sobą samym. Aby rozumienie mogło osiągnąć taki stan, musi w finalny sposób opracować możliwości będące efektem projektowania. Fenomenologiczne wykładanie (*Auslegen*), bo i o takim procesie wspomina Heidegger, w gruncie rzeczy polega na określaniu bycia, a nie na poznawaniu bytu. Jako takie jest ono „samodzielną i wyraźną realizacją rozumienia bycia, rozumienia, które zawsze już przysługuje jestestwu i jest »żywe« w każdym obchodzeniu się z bytem”⁶⁵.

W skutecznym przebiegu projektowania, kulminującym w odpowiedniej wykładni, niezbędnie uczestniczy zdecydowanie (*Entschlossenheit*). Owo zdecydowanie jest do tego stopnia zaangażowane w projektowanie, że samo siebie projektuje, określając rozmaite możliwości bycia. Wydaje się, że spersonifikowane zdecydowanie zostaje przez Heideggera utożsamione z jestestwem. Mogłoby to świadczyć o tym, że dla Heideggera zdecydowanie jest zasadniczą własnością samorozumiejącego się jestestwa, konstytuującą jego bycie w prawdzie. Koncepcja zdecydowania okazuje się jednak bardziej problematyczna, a to z racji związku zdecydowania z powtórzeniem. Otóż zdecydowanie, powracając do

⁶³ Ibidem, s. 208.

⁶⁴ Ibidem, s. 210–211.

⁶⁵ Ibidem, s. 95.

siebie po każdym projektowaniu, staje się powtórzeniem jakoś odziedziczonej możliwości egzystencji. Tak więc powtórzenie jest powrotem w możliwości poprzedniego sposobu bycia jestestwa i ponowieniem dawnej możliwej egzystencji. Nie jest ono wszakże przywołaniem czegoś minionego po to, by antycypować coś dopiero mającego się stać. Paradoksalnie, podczas powtórzenia terazniejszość nie cofa się do przeszłości i, tym bardziej, nie wybiega w przyszłość: „Powstając ze zdecydowanego projektowania się, powtórzenie nie daje się namówić czemuś »przeszłemu« do jedynie przywrócenia go jako czegoś uprzednio rzeczywistego. Powtórzenie *odzwierciedla* (*erwidert*) raczej możliwość tu-oto-byłej egzystencji. [...] Powtórzenie ani nie oddaje się czemuś przeszłemu, ani nie mierzy w postęp”⁶⁶. Można odnieść wrażenie, że powtórzenie następuje jedynie w obrębie zabawy (gry) jestestwa z różnymi możliwościami własnego bycia. Tak przynajmniej dałoby się zinterpretować tę niejasną kategorię istnienia czy działania, posługując się terminologią Nietzscheańską. W każdym razie w ontologii fundamentalnej powtórzenie odgrywa dużą rolę i, jak mógłby powiedzieć Heidegger, ma dużą wagę, gdyż jest ono warunkiem możliwości uzyskiwania przez jestestwo dostępu do jego dziejowości. Tu nie ma żadnej niejasności: „Dopiero powtórzenie otwiera jestestwu jego własne dzieje”⁶⁷. Bez powtórzeń jestestwo zapewne zatraciłoby się w powszedniości bycia-w-świecie i rozproszyło w wielości tego wszystkiego, co się w świecie wydarza. W obliczu takiego zagrożenia zdecydowanie stoi na straży tożsamości i właściwego samorozumienia jestestwa: „Zdecydowanie konstytuuje *wierność* egzystencji wobec własnego Siebie”⁶⁸.

Samorozumienie jestestwa manifestuje się w mowie (*Rede*), która dla Heideggera jest artykulacją zrozumiałości, warunkującą każdą możliwą wykładnię. Tak pojęta mowa jest tożsama z sensem będącym „treścią” artykulacji wykładniczej. Inaczej rzecz ujmując, mowa to *logos* ujawniony w otwartości bytu. *Notabene* Heidegger natrafia na to bardzo ważne, a zarazem bardzo wieloznaczne greckie pojęcie podczas lektury *De anima* Arystotelesa. Ze zdumieniem odnotowuje, że Stagiryta pisał o logosie w rozprawie traktującej o istocie życia. *Logos* został w niej przedstawiony w postaci warunku możliwości ludzkiej egzystencji, wszak właśnie on charakteryzuje człowieka bądź specyficznie ludzkie życie, rozwijające się obok pozostałych, prostszych form życia roślinnego i zwierzęcego⁶⁹. Wróćmy jednak do mowy jako artykulacji zrozumiałości oraz warunku komunikatywności. Zdaniem Heideggera dopiero wypowiedziana mowa staje się językiem (*Sprache*), a więc egzystencjalnym nośnikiem sensu jestestwa

⁶⁶ Ibidem, s. 540.

⁶⁷ Ibidem, s. 541.

⁶⁸ Ibidem, s. 546.

⁶⁹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992 [Gesamtausgabe, t. 29/30], s. 454.

żyjącego czy też bytującego w świecie⁷⁰. Jak już wcześniej zostało nadmienione, Heidegger z rezerwą traktuje kwestię życia dlatego, że w społeczności starożytnych Greków jestestwo było pojmowane jako „istota żywa, której bycie jest z istoty określone przez zdolność mówienia”⁷¹. Definiując człowieka jako byt, który mówi, doprowadzono do zatracenia się istoty mowy, wszak mowa została zredukowana do środka pozwalającego prowadzić dyskursywną wymianę poglądów. Właśnie w tym klimacie myślenia zrodziła się dialektyczna metoda filozofowania, stosowana przez Platona i Arystotelesa. Zdaniem Heideggera konwencja, zgodnie z którą człowieka określa się mianem „*animal rationale*, »rozumnej istoty żywej«, nie jest wprawdzie »fałszywa«, ale zakrywa fenomenalny grunt, z którego tę definicję jestestwa podjęto”⁷². W odniesieniu do jestestwa nie należy stosować żadnych arbitralnie dobranych kategorii, rzekomo biorących się z jakiejś oczywistej idei bycia lub idei rzeczywistości. Trzeba natomiast stworzyć takie warunki wykładni jestestwa, aby mogło ono ukazywać się w sobie samym i samo z siebie, tj. „tak, jak *zrazu i zwykle* jest, w swej przeciętnej *powszedniości*”⁷³. W owej powszedniości, rozumianej tu jako codzienność bycia jestestwa, należy odnaleźć istotne struktury (określniki bycia), które są stale obecne w każdym sposobie bycia faktycznego jestestwa. Trzeba zatem dokonać wglądu w podstawowe ukonstytuowanie powszedniości jestestwa i na tej podstawie określić bycie tego bytu.

Jestestwo może upadać w świat, tzn. zanurzać się we wspólnym byciu, gdy temuż byciu przewodzą gadanina (*Gerede*), ciekawość (*Neugier*) i dwuznaczność (*Zweideutigkeit*). W dużej mierze odpowiedzialne za to upadanie jest wszechobecne Się (*Man*), będące częstą przyczyną zaistnienia stanu bezpodstawności jestestwa. Trzeba też uznać samą gadaninę za bezpodstawną, gdyż nikt nie legitymizuje tego, co Się gada⁷⁴. W zasadzie owo Się nie jest czymś zewnętrznym wobec jestestwa, niewątpliwie jednak pojawia się ono wtedy, gdy jestestwa spotykają się w tej samej przestrzeni światowości. Wtedy to jestestwo chętnie dopuszcza do głosu Się, czym niefrasobliwie wystawia siebie na pokusę upadania. W opinii Heideggera już samo bycie-w-świecie jest kusicielskie. Kuszenie jestestwa manierą Się przebiega niemal niezauważenie, ponieważ – wbrew temu, co mogłoby się wydawać – nie towarzyszy mu ekscytacja, tylko uspokojenie (*Beruhigung*). Ta bezosobowa instancja potrafi przebiegle wpajać jestestwu przekonanie, że zabieganie o właściwe samorozumienie jest zbyteczne, gdyż Się zapewnia mu odpowiednie rozumienie świata: „Mniemanie tego Się, że dostarcza ono stawy i przewodzi pełnemu i prawdziwemu »życiu«, wnosi w jestestwo *uspo-*

⁷⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 228–229.

⁷¹ Ibidem, s. 36.

⁷² Ibidem, s. 234.

⁷³ Ibidem, s. 24.

⁷⁴ Zob. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, s. 32.

kojenie, dla którego wszystko jest »w najlepszym porządku«, a wszystkie drzwi stoją otworem. Kusząc samo siebie, upadające bycie-w-świecie samo siebie zarazem *uspokaja*»⁷⁵. Jest to groźne w skutkach kuszenie, ponieważ prowadzi nie tylko do ostatecznego upadku, ale także do całkowitego wyobcowania (*Entfremdung*) jestestwa⁷⁶. Wyobcowanie polega na tym, że jestestwo, upadając, odwraca się od samego siebie⁷⁷. Uwikłanie jestestwa w złowrogie mechanizmy Się jest faktycznym samouwikłaniem jestestwa, albowiem w gruncie rzeczy jestestwo „z siebie samego spada w siebie samo, w bez-podstawność i marność niewłaściwej powszedniości. Ten upadek (*Sturz*) pozostaje dlań jednak za sprawą publicznej wykładni skryty, tak iż interpretuje się go nawet jako »wzlot« i »konkretne życie»⁷⁸. W tym miejscu Heidegger stawia pytanie mające nas skłonić do otrzeźwienia i odwrotu od poddaństwa wobec wygenerowanego przez nas samych Się: „Czy można pojmować jestestwo jako byt, w którego byciu chodzi o możliwość bycia, skoro *zatracił się* on właśnie w swej powszedniości, a w upadaniu »żyje« *z dala od siebie?*»⁷⁹.

W obliczu groźby wyobcowania jestestwo jeszcze bardziej troszczy się o własne bycie. Postawa troski (*Sorge*) jest jakby naszym naturalnym stanem, gdyż „jestestwo już od chwili, gdy zaczęło się o sobie wypowiadać, wyłożyło siebie, choć tylko przedontologicznie, jako *troskę (cura)*»⁸⁰. Troska nie jest prostym fenomenem, wyrażającym jakiś pierwotny, równie prosty sposób bycia: „Ontologicznie elementarnej całości kształtu struktury troski nie można sprowadzać do ontycznego »praelementu« [...], idea bycia w ogóle jest równie mało »prosta« jak bycie jestestwa»⁸¹. Chcąc pokazać, czym naprawdę jest troska, Heidegger odwołuje się do starej bajki, przypomnianej przez Karla Friedricha Burdacha w pracy *Faust und die Sorge*. W bajce tej jest mowa o Trosce, która przechodząc przez rzekę, zaczerpnęła z dna nieco mułu i uformowała z niego nowe żyjątko. Potem Saturn uznał, że skoro materią użytą w tym dziele stworzenia był humus, to nowe żyjątko powinno się zwać człowiekiem (*homo*). Mocą swego boskiego werdyktu Saturn uzależnił też życie człowieka od Troski, która go stworzyła. Powyższa bajka ma nam wyjaśniać, dlaczego jestestwem przez całe jego życie niepodzielnie włada troska. Heidegger dopowiada, że to „przedontologiczne określenie istoty człowieka już z góry więc skierowało spojrzenie na *ten* sposób bycia, który na wskroś zdominował jego *doczesny żywot w świecie*»⁸².

⁷⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 251.

⁷⁶ Ibidem, s. 252.

⁷⁷ Ibidem, s. 263.

⁷⁸ Ibidem, s. 253.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, s. 259.

⁸¹ Ibidem, s. 277.

⁸² Ibidem, s. 281.

Nieustanna obecność troski w myśleniu jestestwa o świecie jest oczywiście zjawiskiem pozytywnym, gdyż pozwala do pewnego stopnia zniwelować egzystencjalne straty wynikłe z podległości Się i upadania w świat. Dzięki trosce jestestwo mniej ucieka od siebie i potrafi bardziej być sobą⁸³. Ontologiczno-egzystencjalnie pojęta troska nie jest żadnym stanem emocjonalnym, lecz jest podstawowym elementem struktury jestestwa, który poprzedza i warunkuje różnego rodzaju działania i emocje im towarzyszące. Będąc jednak ich warunkiem możliwości, poniekąd łączy się z nimi i jest w każdym z nich⁸⁴.

Mimo obecności troski, jestestwo i tak skazane jest na przeżywanie lęku (*Furcht*) i trwogi (*Angst*) w obliczu świata. O ile lęk powstaje wskutek niepewności jestestwa odnośnie do bytu wewnątrzświatowego, o tyle trwoga rodzi się z nieokreślonej niepewności drzemającej w samym jestestwie, w jego własnym wnętrzu⁸⁵. Wprawdzie każde jestestwo może się lękać o różne rzeczy, także o inne jestestwa, lecz Heidegger dochodzi do wniosku, że w istocie jestestwo zawsze lęka się o siebie, tzn. „lękanie się o... jest lękaniem się o *siebie*”⁸⁶. Inaczej mówiąc, jestestwu może zależeć na wielu rzeczach i na wielu innych jestestwach, jednak najbardziej zależy mu na nim samym. Wynika to z faktu, że jestestwo jest takim bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie. Okazuje się więc, że lęk – z punktu widzenia sposobu przeżywania go przez jestestwo – nie różni się od trwogi, a nawet, że „oba te fenomeny pokrywają się”⁸⁷.

Jak już zostało powiedziane, trwoga dotyczy samego jestestwa; tego, co się rozgrywa w jego wnętrzu. Zagubione w sobie samym jestestwo zupełnie nie wie, z jakiego powodu się trwoży. Tym nieuświadomionym przez jestestwo powodem trwogi jest wszakże świat jako taki. To on wywołuje trwogę samym swoim istnieniem. Nie czyni tego przypadkowo, gdyż wywołując w jestestwie trwogę, chce zmanifestować mu swe istnienie. Zatem trwoga źródłowo otwiera przed jestestwem świat, ale ono nie pojmuje światowości świata⁸⁸. Dla jestestwa całość świata pozostaje niczym; jest to zatrwajające „nic” świata. Mogłoby się wydawać, że owo „nic” oznacza nieobecność (*Abwesenheit*) bytu wewnątrzświatowego, lecz byt ten jest stale obecny, ba, jestestwo nieustannie go napotyka, tyle że bez świadomości tego faktu⁸⁹. Nie mając poczucia obecności innych rodzajów bytu, jestestwo trwoży się o samo bycie bytu. Heidegger stwierdza: „Trwoga trwoży się o bycie-w-świecie jako takie”⁹⁰. W wyniku działania trwogi je-

⁸³ Ibidem, s. 261.

⁸⁴ Ibidem, s. 272–274.

⁸⁵ Ibidem, s. 483.

⁸⁶ Ibidem, s. 201.

⁸⁷ Ibidem, s. 480.

⁸⁸ Ibidem, s. 264–265.

⁸⁹ Ibidem, s. 481.

⁹⁰ Ibidem, s. 265.

stestwo odnajduje sobie właściwe możliwości bycia-w-świecie i zaczyna po swojemu żyć w świecie. Zindywidualizowane bycie-w-świecie pozwala jestestwu na rozumiejące projektowanie siebie na własne możliwości bycia. W zatrwożeniu jestestwo doświadcza „bycia-wolnym ku... (*propensio in...*) właściwości jego bycia jako możliwości, którą ono zawsze już jest. To bycie zaś jest zarazem czymś, na co jestestwo jako bycie-w-świecie jest zdane”⁹¹. Wprawdzie jestestwo zostaje skrajnie zindywidualizowane wobec wielości bytu wewnątrzświatowego, ale nie oddzielone od świata jako takiego. Zdaniem Heideggera trwoga „otwiera jestestwo jako *solus ipse*. Ten egzystencjalny »solipsyzm« wcale jednak nie umieszcza izolowanego podmiotu-rzeczy w niewinnej pustce zdarzeń (*Vorkommen*) pozbawionych świata, lecz właśnie w pewnym skrajnym sensie stawia jestestwo przed jego światem jako światem, a przez to je samo przed sobą samym jako byciem-w-świecie”⁹². W trwodze jestestwo jest zatem najbardziej w (swoim) świecie i najbardziej u siebie, czyli jest najbardziej sobą. Zarazem jednak odczuwa ono nieswojość (*Unheimlichkeit*), tak jakby było nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*). Ta ambiwalencja uczuć bierze się stąd, że jestestwo zauważa, iż jego własny świat nie jest tożsamy ze światem, w który upadło lub zostało rzucone. Właśnie trwoga pozwala jestestwu wyzwolić się z upadkowego zanurzenia w świecie, który nie jest jego własnym światem. Trwoga charakteryzuje więc jestestwo, które popadło w nieswojość bycia-nie-w-tym-świecie-co-trzeba⁹³. Wydaje się, że dla Heideggera trwoga przeszywająca egzystencjalną głębię jestestwa jest doznaniem raczej cielesnym niż mentalnym. Zauważa on, że trwoga często bywa uwarunkowana fizjologicznie, a „fizjologiczne wywołanie trwogi jest możliwe tylko dlatego, że jestestwo trwoży się u podstawy swego bycia”⁹⁴. Wspomniana podstawa bycia, jak możemy się domyślać, jest zarazem cielesną podstawą życia.

Jestestwo nie potrafiłoby doświadczać trwogi, gdyby nie przepełniała je troska, z czego wynika, że troska jest bardziej pierwotnym fenomenem egzystencjalnym od trwogi. Można powiedzieć, że w trosce objawia się samo bycie czy też bycie to objawia się jako troska. Dopiero z troski bierze się trwoga oraz takie fenomeny, jak chcenie (*Wollen*), życzenie (*Wünschen*), pociąg (*Hang*) i pęd (*Drang*): „Troski nie można z nich wywieść, jako że to właśnie one są w niej ufundowane”⁹⁵. W opinii Heideggera owe fenomeny nie istnieją samodzielnie i stale pozostają ściśle zależne od troski. Trzeba tu wyjaśnić, że Heideggerowskie chcenie nie jest tożsame z wolą (*Wille*), a zwłaszcza z Schopenhauerowską

⁹¹ Ibidem, s. 266.

⁹² Ibidem, s. 266–267.

⁹³ Ibidem, s. 482.

⁹⁴ Ibidem, s. 269.

⁹⁵ Ibidem, s. 259.

wolą życia (*Wille zum Leben*), która jest dynamiczną „istotą” świata i warunkiem możliwości wszelkich zjawisk. Gdy więc czytamy następujący fragment polskiego przekładu dzieła *Sein und Zeit*: „Wola i życzenie są w sposób konieczny ontologicznie zakorzenione w jestestwie jako trosce, nie są natomiast przeżyciami ontologicznie obojętnymi, występującymi w »strumieniu« o całkowicie nieokreślonym sensie swego bycia”⁹⁶, powinniśmy wiedzieć, że chcenie i życzenie od samego początku są określone przez troskę⁹⁷, a więc nie należy ich sprowadzać do „bezdusznych” fenomenów, charakteryzujących się wyłącznie immoralną, biofizykalną aktywnością życiową. Wydaje się, że bliższe czystej wolitywności życia są pociąg i pęd, wszak Heidegger z pewnymi zastrzeżeniami dopuszcza, by owe fenomeny, mimo podobnego zakorzenienia w trosce co chcenie i życzenie, obrazowały działanie życia w jego pierwotnej postaci: „Nie wyklucza to, by konstytuowały one ontologicznie byt, który tylko »żyje«. Ontologiczne podstawowe ukonstytuowanie procesu »życia« to jednak osobny problem, który z ontologii jestestwa można wywieść tylko na drodze reduktywnego ograniczania”⁹⁸. Ponadto Heidegger uważa, że każdy pociąg jest wyrazem pewnego zaślepienia, tj. jestestwo daje się pociągać temu, ku czemu pociąg pociąga. W takim pociąganiu wszystkie potencjalności jestestwa podporządkowane są pociągowi. Inaczej przedstawia się sprawa pędu, którego motywem i celem jest życie. Tutaj bezwarunkowym priorytetem staje się wzmożenie działania samego życia: „Pęd »ku życiu« natomiast jest takim »ku«, które samo z siebie wnosi impuls. Jest to »ku temu a temu za wszelką cenę«. Pęd dąży do stłumienia innych możliwości”⁹⁹. W pędzie ku życiu przestają się liczyć inne chcenia albo raczej chcenia te zostają przeobrażone i włączone do mechanizmów samostawiania się życia. Wydaje się zatem, że za każdym pędem i chceniem stoi życie, które usilnie chce się rozwijać i dlatego wprzęga w swe plany wszystko, co napotyka na swej drodze. W odróżnieniu od Schopenhauera i Nietzschego Heidegger sądzi jednak, że życie nie jest zafiksowane na sobie, tylko jest otwarte na wiecznie tworzący się świat. Tę konstytutywną otwartość życia zawdzięczamy trosce, konsekwentnie strzegącej prawdy bycia i dbającej o należyty stan rzeczywistości będącej środowiskiem życiowym jestestwa: „Pędu »ku życiu« nie można unicestwić, pociągu ku temu, by być »przeżywanym« przez świat, nie można wykorzenić. I jeden, i drugi, ponieważ ma swe podłoże w trosce (i tylko dlatego), może być przez nią, jako właściwą, ontycznie [i] egzystencyjnie modyfikowany”¹⁰⁰. Ostatecznie można by więc powiedzieć, że w ontologii fundamentalnej Heideggera

⁹⁶ Ibidem, s. 274.

⁹⁷ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 [Gesamtausgabe, t. 2], s. 257.

⁹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 274.

⁹⁹ Ibidem, s. 277.

¹⁰⁰ Ibidem.

źródłem wszechrzeczy jest troska. Ona była na początku i wszystko przez nią się dzieje. W niej jest życie, a życie jest światłością jestestw¹⁰¹. Tak pojęta troska aspiruje już chyba do miana miłości sakralizującej bycie bytu.

Powszedniość jestestwa a bycie ku śmierci

Wprawdzie głównym zadaniem filozofii życia powinno być zgłębianie istoty życia, ale należy pamiętać o tym, że kwestia życia ściśle łączy się z kwestią śmierci. W opinii Heideggera śmierć nawet należy do życia: „Śmierć w najszerszym sensie jest fenomenem życia”¹⁰². Czym w takim razie jest samo życie? Heidegger odpowiada następująco: „Życie musimy pojmować jako pewien sposób bycia, zawierający bycie-w-świecie. Można go ontologicznie utrwalić tylko przy prywatnej orientacji na jestestwo. Także i jestestwo daje się rozpatrywać jako czyste życie”¹⁰³. Jego zdaniem, gdy uwzględniamy biologiczno-fizjologiczną kategorię życia, wówczas musimy przyznać, że jestestwa znajdują się w obszarze bycia wspólnym dla zwierząt i roślin; jest to wspólny świat wszystkich bytów ożywionych. Badając te byty, można ustalać ich statystyczną długość życia, uwarunkowania rozmnażania i rozwoju, a także związki między różnymi parametrami życiowymi. Dla Heideggera jednak, jak wiemy, zasadnicze znaczenie ma ontologiczny problem bycia jako takiego lub bycia jestestwa, który w jakiejś mierze jest też problemem życia. Trudno wszakże oprzeć się wrażeniu, iż właśnie biologiczne ujęcie życia, jego bezpośrednio doświadczana przez jestestwo ciągłość czasowa i przeczuwany kres tej ciągłości jako odejście ze świata czasoprzestrzennego, miało duży wpływ na istotne rozstrzygnięcia ontologii fundamentalnej. Prawdopodobnie patrząc na życie z tej perspektywy, Heidegger doszedł do wniosku, że i do problemu śmierci trzeba podejść z należyłą powagą oraz odpowiednią, tj. egzystencjalno-ontologiczną, metodologią badawczą: „*Zbyt krótkowzroczne jest spojrzenie, gdy problemem czyni się »życie«, by potem okazjonalnie uwzględnić także śmierć*”¹⁰⁴. Biolodzy zajmują się zagadnieniem śmierci podobnie jak zagadnieniem życia, tzn. badają przyczyny, sposoby i „organizację” umierania. W przypadku jestestwa badania biologiczne są jednak wtórne wobec analiz egzystencjalnych, ponieważ właściwie przeprowadzona interpretacja śmierci, uwzględniająca podłoże egzystencjalne, stanowi dopiero podstawę dociekań biologicznych¹⁰⁵.

¹⁰¹ Por. J 1, 1–4.

¹⁰² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 346.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 443.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 347–348.

Po przeprowadzeniu ontologicznych analiz porównawczych zagadnienia śmierci u ludzi i zwierząt Heidegger stwierdza, że „schodzenie *jestestwa* ze świata w sensie umierania należy odróżnić od schodzenia-ze świata czegoś-tylko-żywego. Kończenie się (*Enden*) istoty żywej ujmujemy terminem »ginięcie« (*Verenden*)”¹⁰⁶. Jeżeli uwzględnimy fakt, że słowo *Verenden* oznacza „zdychanie”, a nie „ginięcie”, jak czytamy w polskim przekładzie dzieła *Sein und Zeit*, wówczas myśl Heideggera stanie się zrozumiała. Dopiero wtedy można będzie powiedzieć, że medyczny termin *exitus* nie pokrywa się z terminem „zdechnąć”. Umieranie *jestestwa* nie jest bowiem zdychaniem, lecz traceniem indywidualnego życia i osiągnięciem egzystencjalnego kresu (*Ende*) bycia-w-świecie. Takie stanowisko Heidegger zajmuje także w swej pracy na temat podstawowych pojęć metafizycznych. Wyraża w niej przekonanie, że zwierzę, będące tak jak roślina *tylko* istotą żywą, charakteryzuje się swoistym zamroczeniem (*Benommenheit*), a więc brakiem przytomności w sprawie własnego bycia, co powoduje, że może ono jedynie zdychać (*Verenden*), a nie po ludzku umierać (*Sterben*)¹⁰⁷. Oczywiście tego rodzaju pojęć nie da się zastosować do żadnego z bytów nieożywionych, które wprawdzie istnieją, ale, zgodnie z ich nazwą, nie żyją: „Kamień nie może być martwy (*kann nicht tot sein*), ponieważ nie żyje (*nicht lebt*)”¹⁰⁸. We wspomnianej pracy Heidegger pryncypialnie wytycza trudną do przeoczenia, a zwłaszcza do przebycia, granicę między światem ludzkim a światem roślinno-zwierzęcym. Wiele miejsc w tekście wyraźnie wskazuje na to, że mimo częstego zachodzenia na siebie, oba światy są z istoty odrębne. Tak więc np. zwierzęta domowe żyją z ludźmi pod tym samym dachem, lecz nie egzystują, gdyż taka forma istnienia charakteryzuje wyłącznie człowieka¹⁰⁹. Zwierzęce życie, czyli – dla Heideggera – życie *sensu stricto* polega wyłącznie na zmaganiu się z otoczeniem¹¹⁰, podczas gdy ludzka egzystencja jest przede wszystkim świadomym namysłem nad sensem własnego bycia i kształtowaniem tegoż bycia. Przy takim rozumieniu życia metafizyka życia musi zajmować się jedynie różnymi aspektami bycia roślin i zwierząt¹¹¹. Nie ma w niej miejsca na roztrząsanie kwestii sposobów bycia ludzi, co jednak nie znaczy, że nie są to żywotne zagadnienia metafizyczne. Ponadto kwestii bycia *jestestwa* nie da się oddzielić od kwestii życia człowieka jako żywego organizmu, z czego Heidegger dobrze zdaje sobie sprawę, dlatego utożsamia *Dasein* z ludzkim życiem¹¹². Ostatecznym potwierdzeniem konieczności utwierdzenia bycia w życiu wydaje się niezbywalność śmierci jako kresu bycia (*życia*) *jestestwa*.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 339.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 388.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 265.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 308.

¹¹⁰ Ibidem, s. 371, 374, 377.

¹¹¹ Ibidem, s. 284.

¹¹² Ibidem, s. 33.

Niezmiernie interesujące są „fundamentalne” rozważania na temat kresu jestestwa. Heidegger stwierdza, że jestestwo zawiera w sobie potencjalności czy też „zaległości” (*Ausstand*) mające wpływ na to, czym może się ono stać i czym *de facto* się stanie. Swoistą potencjalnością jest też śmierć jestestwa jako kres jego bycia-w-świecie¹¹³. Wspomniane potencjalności są w pełni zindywidualizowanym uposażeniem każdego jestestwa; należą one wyłącznie do niego. Również śmierć jest czymś najbardziej własnym jestestwa: „Śmierć jest, jeśli »jest«, z istoty zawsze moja. Oznacza ona mianowicie pewną specyficzną możliwość bycia, w której chodzi wprost o bycie jestestwa zawsze własnego. W umieraniu okazuje się, że śmierć ontologicznie konstytuuje ustawiczną moją egzystencją. Umieranie to nie zdarzenie, lecz fenomen, który należy rozumieć egzystencjalnie”¹¹⁴. Heidegger dodaje, że umieranie to „*sposób bycia*, w jaki jestestwo *jest ku swej śmierci*”¹¹⁵. Wynika stąd, że w trakcie swego życia jestestwo zawsze jeszcze nie jest sobą w pełni, ale jednocześnie zawsze już jest ukierunkowane na swe ostateczne spełnienie w śmierci. Inaczej mówiąc, nieustannie egzystuje ono ku swemu kresowi, którym to kresem jest samo to jestestwo. Zdaniem Heideggera z faktu, że jestestwo ciągle bytuje ku kresowi, nie wynika, iż kończenie się jestestwa jest jego byciem-u-kresu. Niemniej jednak egzystujące jestestwo, z racji stałego bycia ku kresowi, jest stale gotowe na to, by dojść do swego kresu. W tym kontekście Heidegger przywołuje znaną sentencję z dzieła Johanna von Tepla *Der Ackermann aus Böhmen*, zgodnie z którą człowiek, gdy tylko zaczyna żyć, jest już wystarczająco stary, by umrzeć. W języku ontologii fundamentalnej sentencja ta wyrażona zostaje następująco: „Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest”¹¹⁶. Umieranie jestestwa jest schodzeniem ze świata, czyli traceniem waloru bycia-w-świecie. Jest ono zatem przechodzeniem jestestwa „od bycia w sposób bycia-tu-oto (bądź życia) do niebycia-już-tu-oto. *Kres* bytu jako jestestwa jest *początkiem* tego bytu jako czegoś tylko obecnego”¹¹⁷. Z ontologicznego punktu widzenia jestestwo po śmierci nie charakteryzuje się już byciem-w-świecie, tylko niebyciem-już-w-świecie. Jest ono jeszcze obecne w świecie, ale wyłącznie jako rzecz cielesna, którą można w świecie napotkać, lecz nie można z nią być-w-tym-samym-świecie. Ktoś zmarły przestaje być „tu-oto”, ponieważ opuścił świat i, ściśle biorąc, przestał być-w-świecie. Wspólne bycie-w-świecie zakłada przecież, że wszystkie jestestwa należące do tej wspólnoty bytują w tym samym świecie. W przekonaniu Heideggera pozostałe przy życiu jestestwa mogą jeszcze jakoś „*być ze zmarłym [tylko] na łonie świata*”¹¹⁸.

¹¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 329.

¹¹⁴ Ibidem, s. 338.

¹¹⁵ Ibidem, s. 347.

¹¹⁶ Ibidem, s. 345.

¹¹⁷ Ibidem, s. 335.

¹¹⁸ Ibidem, s. 336.

Gdy ktoś umarł, czyli odszedł ze świata, to jakby oddzielił się od doczesności (*Zeitliche*) czy wręcz – od czasowości (*Zeitlichkeit*). W krótkiej rozprawce *Zeit und Sein* Heidegger zauważa, że w języku niemieckim mówi się w takich przypadkach, iż człowiek ten „pożegnał (pobłogosławił) doczesność” (*hat das Zeitliche gesegnet*)¹¹⁹. Rozstanie się ze światem jest pożegnaniem się ze wszystkim co czasowe, gdyż bycie-w-świecie, ba, bycie w ogóle, ściśle wiąże się z czasem. Czas nie jest rzeczą, lecz określa wszystkie rzeczy w świecie. Tak oto każda rzecz ma swój czas. Co więcej, bycie potrafi stać się rzeczywiste, tj. uobecnić się w świecie, wyłącznie dzięki czasowi. Niewątpliwie „bycie i czas wzajemnie się określają”¹²⁰, nie zatracając w tym ścisłym związku specyficznej odrębności. Mówiąc o czasie, docieramy do granicy niewypowiadalnego bądź niewyraźnego w języku polskim. Heidegger stwierdza bowiem: „Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit”¹²¹. Swobodna, aczkolwiek nieudolna interpretacja tej myśli mogłaby brzmieć: Czas *daje* bytowi możliwość ujawnienia swego istnienia, choć on sam *nie jest*, nie istnieje na sposób bycia bytu.

Powszednie bycie jestestwa upływa w czasie, co świadczy o tym, że powszedniość jest spokrewniona z czasowością. Heidegger twierdzi nawet, że „termin »powszedniość« nie znaczy u podstawy niczego innego jak »czasowość«”¹²². W powszedniości bycia-w-świecie można zatem widzieć czasowe bycie (przebywanie) jestestwa w obszarze życia między narodzinami a śmiercią tego jestestwa¹²³, czyli temporalną rozpiętość egzystencji między początkiem a końcem (kresem) trwania tej egzystencji. Przypisana indywiduum powszedniość trwa po wsze dni (*alle Tage*) określonego jestestwa, a owo trwanie jest ciągłością sukcesywnie dopełniającej się egzystencji. Jednostką trwania nie jest wszakże dzień, gdyż Heideggerowskie „wsze dni” nie są prostą sumą dni życia konkretnego jestestwa. W ogóle nie tyle chodzi tu o ilość czasu przypadającego jestestwu, ile raczej o jakość egzystencji rozwijającej się w czasie. Dla Heideggera powszedniość wyraża przede wszystkim „jak” egzystencji, sprawujące pieczę nad jestestwem przez cały czas jego trwania. Stwierdza on, że powszedniość jest owym „»jak«, zgodnie z którym jestestwo »żyje z dnia na dzień«”¹²⁴. Mowa tu o życiu z dnia na dzień we wspólnym świecie wszystkich jestestw, tj. o trwaniu określonego jestestwa „we wspólnocie życia publicznego”¹²⁵. Z perspektywy owego trwania wydaje się, że jestestwo nie podlega żadnym ograniczeniom czasowym. Właśnie

¹¹⁹ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007 [Gesamtausgabe, t. 14], s. 7.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem, s. 20.

¹²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 521.

¹²³ Ibidem, s. 328.

¹²⁴ Ibidem, s. 519.

¹²⁵ Ibidem.

powszedniość sprawia, że problem śmierci zostaje usunięty w cień życia publicznego. Za jej sprawą ontologiczny fakt finalnego spełnienia się czyjejs egzystencji przechodzi w przestrzeni publicznej niemal niepostrzeżenie, ponieważ śmierć pojedynczego jestestwa „nie powinna zakłócać ani niepokoić zatroskanej beztrojski opinii publicznej”¹²⁶.

Skoro codziennie „umiera się”, to wydaje się, że mnie, jako cząstki wspólnoty, problem śmierci w zasadzie nie dotyczy. Uświadomienie sobie mechanizmu działania powszedniości jest ujawnieniem jego siły napędowej, którą jest skrywające się przed jestestwami Się. Okazuje się, że owo Się jest odpowiedzialne za przesłanianie przed jestestwami ich najbardziej własnego bycia ku śmierci (*Sein zum Tode*)¹²⁷. Przesłonięcie nie unicestwia jednak tego, co przesłaniane; gdy czegoś nie widzimy lub nie chcemy widzieć, nie znaczy to, że tego czegoś nie ma. Musimy przyjąć do wiadomości, że przed śmiercią, a zwłaszcza przed własną śmiercią nie potrafimy uciec, gdyż umieranie jest poniekąd sposobem bycia życia: „Jako rzucone bycie-w-świecie, jestestwo zawsze już jest wydane swej śmierci. Będąc ku swej śmierci, umiera ono faktycznie, i to ciągle – dopóki nie utraci swego życia”¹²⁸. Daremnie podejmowane próby uciekania przed śmiercią biorą się z doświadczanej przez jestestwo trwogi, tyle że również przed trwogą nie znajdziemy żadnego schronienia. Powinniśmy wyzbyć się złudzeń, wszak bycie ku śmierci jest z istoty trwogą¹²⁹. Heidegger wyjaśnia, skąd ona się bierze: „Trwoga wyłania się z bycia-w-świecie jako rzuconego bycia ku śmierci, [...] wypływa z *przyszłości* zdecydowania”¹³⁰. Można by mniemać, iż Się odgrywa w życiu pożyteczną rolę, chroniąc jestestwo od trwogi przed śmiercią¹³¹, lecz jest to złudne dobrodziejstwo. Jestestwo powinno bowiem odważnie stawiać czoła życiu, a nie bojaźliwie chować się przed śmiercią¹³².

Bycie ku śmierci jest byciem ku najbardziej własnej możliwości bycia. Sama śmierć jest swoistą możliwością, której urzeczywistnianie staje się dla jestestwa priorytetem egzystencjalnym. Jestestwo powinno cechować stałe bycie ku tej możliwości, co oznacza, że ma ono niejako wybiegać w swą możliwość. Takie wybieganie (*Vorlaufen*) w żadnym razie nie jest wyzbywaniem się bycia „tu i teraz” i pogonią za mrzonkami, tylko jest otwieraniem się na własną prawdę bycia. W byciu ku śmierci, jak nigdzie indziej, chodzi wprost o bycie jestestwa¹³³. Wybiegając ku śmierci, jestestwo godzi się z tym, co je czeka, a więc

¹²⁶ Ibidem, s. 357.

¹²⁷ Ibidem, s. 356.

¹²⁸ Ibidem, s. 364.

¹²⁹ Ibidem, s. 373.

¹³⁰ Ibidem, s. 483.

¹³¹ Ibidem, s. 357.

¹³² Ibidem, s. 364.

¹³³ Ibidem, s. 368–369.

z ufnością przyjmuje swój los (*Schicksal*). Dzięki temu nie wikła się w żadne pobieżne i przypadkowe możliwości, które zakrywają właściwy cel życia. W wolności bycia ku śmierci cel ten staje się coraz bardziej wyrazisty i łączy się z uchwytnym horyzontem skończoności. Tak oto bezkres iluzorycznych możliwości bycia, ogniskujących w beztrosce, wygodnictwie i samozadowoleniu, przekształca się w kres właściwej możliwości bycia, przydający byciu walor prostoty w obliczu nieuniknionego¹³⁴. Bycie ku śmierci jako najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia otwiera jestestwo na perspektywę ostatecznego porzucenia siebie. Jestestwo powinno dobrowolnie poddać się tej możliwości, wiedząc, że bunt na nic się zda. W tym wypadku poddanie się nie oznacza klęski, lecz potwierdza wyzwalanie się bycia (życia) ukierunkowanego na śmierć. Towarzyszy mu głębsze zrozumienie sensu istnienia pośród wielu różnych możliwości spełniania się oraz chęć wybierania tych możliwości, które najlepiej odpowiadają danemu jestestwu. Wybiegając ku własnej śmierci, jestestwo bardziej staje się sobą, gdyż wybieganie „otwiera egzystencji jako ostateczną możliwość rezygnację z siebie i burzy w ten sposób każde zastygnięcie przy osiągniętej kiedyś egzystencji. Wybiegając, jestestwo chroni się przed pozostaniem w tyle za sobą samym i zrozumianą możliwością bycia i przed tym, aby nie stać się »zbyt starym do swych zwycięstw« (Nietzsche)»¹³⁵.

Wybieganie ku własnej śmierci skutkuje prowadzeniem egzystencji właściwej, polegającej na ciągłym otwieraniu się jestestwa na własne spełnienie w śmierci¹³⁶. Swoiste poczucie pełni zostaje już antycypowane w samym wybieganiu, jako że udostępnia ono wszystkie możliwości jestestwa poprzedzające śmierć jako ostateczną, nieprześcignioną możliwość. Wybiegające jestestwo może zatem egzystować całościowo, tzn. w swym egzystowaniu może doświadczać całej możliwości bycia¹³⁷. Wynika stąd, że konieczność zaistnienia śmierci ogranicza, ale też określa możliwy całokształt jestestwa. Z egzystencyjnego punktu widzenia śmierć ukazuje się w postaci kresu bycia-w-świecie jestestwa, natomiast z egzystencjalnego punktu widzenia śmierć jawi się jako możność całościowego bycia jestestwa. Heidegger następująco różnicuje obie perspektywy: „Śmierć jednak jest w sposób jestestwa tylko w egzystencyjnym *byciu ku śmierci*. Egzystencjalna struktura bycia okazuje się ontologicznym ukonstytuowaniem możności jestestwa bycia całością”¹³⁸. Chcąc zobaczyć oddziaływanie śmierci „w sobie”, należy jeszcze porównać obie perspektywy i sprawdzić, w jaki sposób kres konstytuuje bycie całością egzystującego jestestwa¹³⁹.

¹³⁴ Ibidem, s. 537.

¹³⁵ Ibidem, s. 370–371. Ściśle biorąc, Nietzsche napisał: „Niejeden staje się zbyt stary także dla swych prawd i zwycięstw” – KSA 4, 94 (*Also sprach Zarathustra I, Vom freien Tode*).

¹³⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 369.

¹³⁷ Ibidem, s. 371.

¹³⁸ Ibidem, s. 329.

¹³⁹ Ibidem, s. 340.

Dochodząc do „wsobnego” rozumienia śmierci, natrafiamy na trudny do przewyciężenia paradoks, albowiem okazuje się, że śmierć skrywa w sobie możliwość niemożliwości egzystencji. Przez fakt śmierci fenomen egzystencji staje się u swych źródeł do tego stopnia problematyczny, że jestestwo sprawia wrażenie pozbawionej znaczenia cząstki bytu światowego. Heidegger wskazuje na „zasadniczą nie-ważność jestestwa”, wszak w obrębie ontologii fundamentalnej „jestestwo jest rzuconą (tzn. nie-ważną) podstawą swej śmierci”¹⁴⁰. Dla jestestwa rzucenie w świat kończy się rzuceniem w śmierć, za którą rozpościera się pustka ontologiczna, nicość pozbawiająca byt dotychczasowego znaczenia. Nawiązując do znanej kategorii filozofii egzystencjalnej Jaspersa, Heidegger mówi o sytuacji granicznej¹⁴¹, w jakiej znajduje się jestestwo bytujące ku swej śmierci. Jestestwo skonfrontowane z własną śmiercią musi odczuwać trwogę w obliczu radykalnego końca wszystkiego, co jest przez nie jakoś znane i uznane. Na szczęście ta najbardziej zatrważająca sytuacja graniczna nie jest sytuacją bez wyjścia. W niej bowiem dochodzi do głosu zdecydowanie jestestwa, starające się przewyciężyć nieokreśloność własnego bytu jako bytu ograniczonego przez śmierć. Dzięki zdecydowaniu jestestwo odzyskuje (wiarę w) siebie i możliwość bycia całością. Wszystko wskazuje na to, że postawa zdecydowania jest *quasi*-religijną postawą jestestwa dążącego do pełnego samopoznania w pełni wszelkiego możliwego bytu. Zdecydowane jestestwo, prowadzące właściwą egzystencję i właściwie myślące o śmierci, odwołuje się bowiem do własnego sumienia albo przynajmniej przywołuje swe sumienie. Takie odniesienie do śmierci jest przejawem woli-posiadania-sumienia, która to wola bynajmniej nie zamierza doprowadzić do unieważnienia śmierci ze względu na życie lub do unieważnienia życia ze względu na śmierć. Heidegger wyraźnie stwierdza: „Wybiegające zdecydowanie nie jest wyjściem wynalezionym w celu »przewyciężenia« śmierci, lecz postępującym za zewem sumienia rozumieniem, które daje śmierci możliwość *zawładnięcia egzystencją* jestestwa i gruntownego rozproszenia wszelkiego powierzchownego samozakrycia. Określona jako bycie ku śmierci wola-posiadania-sumienia nie oznacza także jakiejś izolacji o charakterze ucieczki od świata, lecz w sposób pozbawiony iluzji prowadzi do zdecydowania »działania«”¹⁴².

Co ciekawe, zdecydowane jestestwo jedynie trwa w swym byciu ku śmierci, nie przekraczając w swym myśleniu o niej jej samej jako granicy tego bycia. Bycie ku śmierci nie chce zatem rozciągnąć się na hipotetyczne bycie po śmierci, czyli na ewentualnie możliwe bycie-w-innym-świecie, otwierającym swe podwoje przed jestestwem przekraczającym granice śmierci. Ontologia fundamentalna

¹⁴⁰ Ibidem, s. 430.

¹⁴¹ Zob. K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 18.

¹⁴² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 435.

nie ma ambicji, by stać się jakąś futurologią czy eschatologią fundamentalną: „Gdy określamy śmierć jako »kres« jestestwa, tzn. kres bycia-w-świecie, to nie pada tu żadne ontyczne rozstrzygnięcie co do tego, czy »po śmierci« możliwa jest jeszcze jakaś inna, wyższa lub niższa forma życia, czy jestestwo »żyje nadal«, czy też, zdolne »przetrwąć«, jest nieśmiertelne”¹⁴³. Heidegger powstrzymuje się od spekulacji na temat zaświatów skonfrontowanych z doczesnością. Zauważa jedynie, że w filozofii i teologii chrześcijańskiej życie zawsze łączy się ze śmiercią. Można by dodać, że w chrześcijaństwie śmierć nieodłącznie należy do życia, konsekwentnie pozostając jego istotną częścią.

Pod koniec rozprawy o byciu i czasie Heidegger uświadomił sobie, że rozważając się na temat życia i śmierci, dotąd nie miał przed oczyma faktycznej całości bycia. Całość ta ujawnia się bowiem dopiero po uwzględnieniu obu kresów bycia, jakimi są narodziny (początek) i śmierć (koniec). Tylko egzystencja rozwijająca się pomiędzy narodzinami a śmiercią jest całościowo pojętym bytem jestestwa. Dotychczasowe badania egzystencji pozostawały zatem jednostronne: „Uwadze umykało nie tylko bycie ku początkowi, ale przede wszystkim *rozpostarcie* jestestwa *między* narodzinami a śmiercią. Właśnie tę życiową »więź«, w której przecież jestestwo ciągle się jakoś utrzymuje, analiza bycia całością pominęła”¹⁴⁴. Powyższa konkluzja nie ułatwia jednak dalszych badań, ponieważ właściwe scharakteryzowanie życiowej więzi między narodzinami a śmiercią wciąż jest bardzo trudnym zadaniem, mimo iż problematyka czasowości została już przez Heideggera dokładnie przeanalizowana. Na pozór wystarczyłoby tylko opisać ciąg przeżyć w czasie, lecz przy bliższym oglądzie dostrzegamy coś osobliwego, mianowicie dla jestestwa rzeczywiste są tylko przeżycia aktualne, dokonujące się w danej chwili, zaś przeżycia wcześniejsze i późniejsze, w szczególności oba kresy egzystencji, wydają się nierzeczywiste. Z natury rzeczy jestestwo obejmuje całą swoją dziejowość w ten sposób, że aktualne „teraz” przebiega cały ciąg „teraz” między oboma kresami. Dzięki temu nieustannemu przebieganiu jaźń (*Selbst*) utrzymuje się w tożsamości, stąd mówi się, że jestestwo jest czasowe. Tyle że egzystencja jestestwa nie sprowadza się do sumy przeżyć kolejno pojawiających się i znikających; jestestwo nie wypełnia też jakichś własnych ram czasowych: „Jestestwo nie wypełnia dopiero przez fazy swych momentalnych rzeczywistości pewnego jakoś tam obecnego toru i szlaku »życia«, lecz rozpościera *siebie samo* w ten sposób, że jego własne bycie jest już z góry ukonstytuowane jako rozpostarcie. »Pomiędzy« odniesione do narodzin i śmierci tkwi już w *byciu* jestestwa. W żadnym natomiast razie jestestwo nie »jest« rzeczywiste w jakimś punkcie czasowym, a poza tym »otoczone« jeszcze przez nierzeczywistość swych narodzin i śmierci”¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibidem, s. 348.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 523.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 525.

Specyficzną własnością jestestwa jest więc jego rozpostarcie, czyniące zeń byt raz po raz przeżywający wszystkie swe chwilowe i przejściowe stany. Praktycznie rzecz biorąc, narodziny i śmierć są podobnie aktualne i rzeczywiste jak pozostałe przeżycia, powstające pomiędzy tymi kresami. Na podstawie tak pojętego rozpostarcia Heidegger pozwala sobie na postawienie dość kontrowersyjnie brzmiącej tezy: „Faktyczne jestestwo egzystuje ku narodzinom (*gebürtig*) i tak też umiera już w sensie bycia ku śmierci”¹⁴⁶. Pomimo relatywizacji różnic czasowych zachodzących między kolejnymi przeżyciami, rzeczywista egzystencja zawsze przebiega pomiędzy dwoma kresami, którymi są narodziny i śmierć. W tym to obszarze jestestwo niezmiennie bytuje ku swej śmierci, kierując się troską o swe bycie. Właściwie tylko analityka egzystencjalna, stosowana w obrębie ontologii fundamentalnej, zwraca uwagę na niuanse czasowości towarzyszące faktycznemu egzystowaniu jestestwa. Z jej powodu Heidegger stwierdza: „Ontologiczne objaśnienie »życiowej więzi«, to znaczy specyficznego rozpostarcia, ruchliwości i trwałości jestestwa, trzeba zatem osadzać w horyzoncie czasowego ukonstytuowania tego bytu”¹⁴⁷. Czynnikiem czasowości pozwala ontologicznie uchwycić „ruchliwość *rozpostartego rozpościerania się*”¹⁴⁸, tj. działanie się jestestwa, które w stematyzowanej postaci staje się problemem dziejowości. Po przeprowadzeniu analizy tego problemu Heidegger dochodzi do wniosku, że jestestwo nie dlatego jest czasowe, że spełnia się w dziejach, lecz jest takie dlatego, że już u podstawy swego bycia jest czasowe i w związku z tym potrafi egzystować na sposób dziejowy.

Sam tytuł „fundamentalnego” dzieła ma potwierdzać fakt, że w przypadku ontologicznej analizy jestestwa niezmiernie ważny jest czynnik czasu. Już Kant w swej estetyce transcendentalnej wykazał, że czas jest czystą formą zmysłowej naoczności (*reine Form der sinnlichen Anschauung*)¹⁴⁹. Skoro więc czas, będący – jak pisze Heidegger – uniwersalną czystą naocznością (*universale reine Anschauung*)¹⁵⁰, jakoś należy do jestestwa, to też od niego współzależy. Twórca ontologii fundamentalnej przyznaje: „Pierwszym i jedynym, który przebył pewien odcinek tej drogi badawczej w stronę wymiaru temporalności lub też skierował się tam pod presją samych fenomenów, był Kant”¹⁵¹. Oczywiście w opinii Heideggera Kant zaledwie zainicjował te badania temporalnego sposobu bycia bytu, które potem w szerokim zakresie zostały przeprowadzone w jego własnej filozofii. Tylko właściwie postawione pytania o istotę bycia i o istotę

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 525–526.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 526.

¹⁴⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1956, s. 75 (B 47).

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991 [Gesamtausgabe, t. 3], s. 44 i n.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 33.

czasu prowadzą do właściwej odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka jako jestestwa nieustannie przekraczającego własne granice (ograniczenia) w drodze ku pełnej wolności¹⁵². Kant, podobnie jak inni filozofowie, nie zdołał się wyzwolić spod silnej presji Arystotelesowskiego rozumienia kwestii czasowości. Dopiero Heidegger, w swym przekonaniu, wykazał, że „w na co dzień zatroskanym życiu »z dnia na dzień« jestestwo nigdy nie rozumie się jako biegnące wzdłuż nieprzerwanie trwającego ciągu czystych »teraz«”¹⁵³. Jestestwo, zapominając o swym zdecydowaniu, podczas codziennej krzątania traci się w przedmiotach swojej troski i tak oto traci swój czas, czego przejawem są nieporadne usprawiedliwienia: *Nie mam czasu*. Jedynie uprzytomnienie sobie własnego zdecydowania pozwala odzyskać ów czas i znowu go mieć. Jak widać, jestestwo żyje pod silną presją czasu, którego ma coraz mniej. Skończoność czasowości określa właściwe bycie ku śmierci, ponieważ jest skrytą podstawą dziejowości jestestwa¹⁵⁴. Po przeprowadzeniu dogłębnych analiz Heidegger utwierdza się w swym od dawna żywionym przekonaniu: „Egzystencjalno-ontologiczne ukonstytuowanie całokształtu jestestwa opiera się na czasowości”¹⁵⁵. Dzieło *Bycie i czas* kończy się dalszymi, postawionymi i – niestety – pozostawionymi już bez odpowiedzi, pytaniami o czas i jego związek z byciem. Możemy przyjąć, że wybitnemu zwolennikowi ontologicznego „fundamentalizmu” stale chodziło o jedno: o rozjaśnianie sfery temporalnych uwarunkowań rozwoju egzystencji jako dziejowego bycia tego bytu, którym jest jestestwo, a więc *stricte* ludzkiego życia.

¹⁵² Zob. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1982 [Gesamtausgabe, t. 31], s. 126.

¹⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 572.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 540.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 610.

Gaëlle Demelemestre

Chercheur associé au CERSES
Université Paris Descartes

LA CONSTITUTION DIALOGIQUE DE LA SUBJECTIVITE: RETOUR SUR LA RELECTURE PAR TUGENDHAT DE L'INTERACTIONNISME AMERICAIN

The Dialogical Constitution of the Subjectivity: Return on Proofreading by Tugendhat of the American Interactionism

Indexation: communication, normativité sociale, intersubjectivité, autodétermination, vérité.

Key words: communication, social normativity, intersubjectivity, self-determination, truth.

R é s u m é

La théorie de la justice procédurale rawlsienne est actuellement soumise à la critique d'une approche théorique nommée «théorie de la reconnaissance» (A. Honneth, A. Caillé, Ch. Lazzéri entre autres). Cette dernière met en avant l'importance des interactions subjectives dans l'élaboration du discours sensé par lequel la société va se figurer son cadre d'existence. Le présent article entend montrer comment Ernst Tugendhat met en évidence, sur le plan philosophique, par une reprise critique de l'interactionnisme américain et des enseignements transmis par ce courant de psychologie sociale, l'importance de l'inscription individuelle dans un espace dialogique où se constituent le sens du langage utilisé, la norme du juste et du bien, et la notion de vérité.

A b s t r a c t

The Rawls' theory of procedural justice is being subjected to criticism of theoretical approaches named "Theory of recognition" (A. Honneth, A. Caillé, Ch. Lazzéri) emphasizing the importance of subjective interactions in the development of the meaningful representation as used by the society to be included as part of its existence. This article intends to show how, by a critical recovery of American interactionism and lessons provided by this school of social psychology, Ernst Tugendhat shows, on a philosophical level, the importance of the individual enrolment in a dialogical space where are making up the meaning of language used, the standard of right and good, and the notion of truth.

En amont du débat qui allait naître dans la seconde moitié du XX^e siècle entre les libéraux et les «communautariens», voit le jour dans les années 1920, à l'École de Chicago, un courant de pensée qui allait fortement contribuer à fonder la psychologie sociale. L'appellation d'«interactionnisme symbolique», inventée par Blumer en 1937 pour caractériser les trois principes à l'origine de cette démarche de recherche¹, ne permet pas de subsumer l'ensemble des travaux produits par des penseurs aussi différents que C. H. Cooley et E. Goffman, a fortiori d'en parler dans les termes d'une «école de pensée»². Il n'en reste pas moins que cette première vague de chercheurs – G. H. Mead, C. H. Cooley et Dewey, comme la seconde vague – A. Strauss, H. Becker, E. Goffman – partagent un refus d'aborder la société sous l'angle durkheimien, dénoncé comme «mystique sociale», pour la décomposer en une multitude de processus d'association, de transaction et de communication. Abordées sous cet angle, les formes sociales ressortent comme des configurations de processus interactifs en devenir³.

Mais l'expression «interactionnisme symbolique» renvoie avant tout à la distinction faite par Mead entre la simple conversation de gestes, qui peut être coopérative ou agonistique, et la communication par symboles signifiants, utilisant des gestes ou des signes qui renvoient à la même signification pour soi et les autres⁴. En opposition avec les paradigmes psychologiques de son époque – le béhaviorisme et la psychanalyse –, Mead engage une rupture pragmatique en montrant comment les notions de sens, de signification et consécutivement la conscience de soi, émergent des interactions qui se développent entre l'individu et son environnement. Il développe ainsi une approche interrelationnelle et constructive du sens, en montrant comment les individus accèdent à l'assertion «Je» en intériorisant «l'attitude organisée et généralisée», ou «l'autrui-généralisé», qui correspond à la configuration des rôles organisés complétés par les lois ou règles sociales. Se distinguant de la perspective plutôt weberienne qui maintiendra une indépendance des acteurs dans le processus de coordination de l'action, Mead conçoit la relation sociale comme une dynamique processuelle, une interaction communicationnelle par laquelle les hommes ne peuvent accomplir

¹ Ces principes sont: (1) Les hommes agissent à l'égard des choses en fonction du sens interprétatif que ces choses ont pour eux. (2) Ce sens est dérivé ou provient des interactions que chacun a avec autrui. (3) C'est dans le processus d'interprétation mis en œuvre par chacun dans le traitement des objets rencontrés que ce sens est manipulé ou modifié.

² Voir D. Cefaï, «Interactionnisme symbolique», *Dictionnaire des sciences humaines*, S. Mesure, P. Savidan (dir.), PUF 2006, p. 651.

³ Cooley montre ainsi comment une personne construit son identité à partir des interactions interpersonnelles au sein des groupes primaires, diffusant en retour des «standards sociaux» qui tisseront la «conscience publique». Voir C. H. Cooley, *Social organization: A Study of the Larger Mind* (1909), Transaction Publisher, New York 1983.

⁴ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press 1934, trad. fr. J. Cazeneuve, *L'Esprit, le Soi, la Société*, PUF 1963.

une action sans se positionner les uns par rapport aux autres⁵. L'acte social ressort alors comme un acte complexe dont la dimension dialogique est essentielle au positionnement des individus les uns par rapport aux autres et à la constitution des références au moi et au je.

Ces thèses allaient, assez étrangement, être retravaillées par un penseur formé à la philosophie analytique anglo-saxonne et nourri du contact de Heidegger, Ernst Tugendhat. Assez étrangement, parce que ses premiers travaux⁶ ne semblaient pas le conduire à trouver chez Mead la base d'intuitions qu'il pourrait exploiter à partir de sa philosophie analytique du langage. Mais sa dénonciation des conceptions «égologiques» ou «monologiques»⁷ de la raison l'a conduit à trouver une aporie dans la conception heideggerienne de la vérité, qu'il approfondira dans toute son œuvre ultérieure: en identifiant vérité et ouverture à l'Être (*Erschlossenheit*), Heidegger délie la nature propositionnelle de la vérité et la rationalité. C'est le moment interactif et réflexif d'établissement des grilles justificatives qui manque au concept heideggerien. Car, dans ses *Leçons pour introduire à la philosophie analytique du langage*⁸, Tugendhat avait montré qu'un terme singulier n'identifie pas directement un objet, mais que l'identification requiert le passage par les jeux de substitution réglés qui commandent l'usage des termes déictiques⁹. Pour identifier l'objet dont parle une proposition, les termes singuliers doivent entrer dans l'usage réglé d'un réseau de termes. C'est ce que permet l'inscription de l'individu dans un espace dialogique où se constitue le sens des termes utilisés, et où s'opèrent la délibération et la justification constitutives de «l'individu disant "je"»¹⁰. On sent ici que ce qui va intéresser Tugendhat chez Mead est son étude de la constitution réflexive de la subjectivité, où la pensée et le langage émergent en même temps par la communication significative. La constitution de la subjectivité et la capacité à dire je sont retravaillées à la lumière de l'interaction sociale par laquelle différents rôles sociaux sont présentés, qui ouvriront le champ des délibérations individuelles. La capacité à délibérer, où les mots sont des substituts de conduite grâce auxquels autrui apparaît dans le soi et le soi s'identifie à autrui, déploiera une rationalité où la rai-

⁵ «Le principe que j'ai considéré comme fondamental dans l'organisation sociale humaine est celui de la communication qui implique une participation avec autrui», G. H. Mead, op. cit., p. 215.

⁶ E. Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffen*, Alber, Freiburg im Breisgau et München 1958; idem, *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1970; idem, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

⁷ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

⁸ *Vorlesungen zur Einführung...*

⁹ «ici», «là-bas», «avant»...

¹⁰ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*, p. 62.

son apparaît comme la capacité à se demander ce qui plaide en faveur ou en défaveur de ce qui est dit dans une phrase.

A partir des conditions de possibilité d'un jugement moral, toujours dépendant de la relation dialogique dans laquelle toute assertion est inscrite, Tugendhat portera sur la théorie de la justice rawlsienne un regard critique l'amenant à dénier la validité de l'état d'équilibre judiciaire présupposé à l'établissement de la valeur des jugements moraux ultérieurs¹¹. Distinguant méthodologiquement la théorie morale de la linguistique, il pose alors la question de savoir comment un jugement moral peut se trouver validé. Il nous semble important, aujourd'hui où, consécutivement à une remise en question de la théorie de la justice procédurale rawlsienne¹², la problématique de la reconnaissance¹³ se propose de remplacer le schème libéral de l'aspiration à l'égalité ou à l'équité par celui d'une lutte pour la reconnaissance, de revenir sur la piste interactionniste élaborée par Mead à la lumière des analyses de Tugendhat. A. Honneth invitait déjà à prendre acte de la dimension «communicationnelle» de la liberté subjective¹⁴. En étudiant comment Tugendhat se réapproprie l'interactionnisme meadien, nous essayerons de montrer comment l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance place l'individu, sur le plan cognitif comme sur le plan moral, dans une interaction dialogique grâce à laquelle il acquiert le sens des valeurs auxquelles il se réfère, dans un processus affectif d'approbation ou de désapprobation sans lequel ces termes resteraient des mots vides.

1. Le sujet dans la philosophie de l'esprit et ses critiques

Pour les théories cherchant à rendre compte de la conscience et du je, la conscience épistémique est ce faisceau de lumière porté sur les objets qui les identifie en propre. Percevoir, désirer, vouloir, sont toujours intentionnellement dirigés vers quelque chose. La particularité de la relation consciente est qu'elle semble mettre en rapport un sujet toujours plus ou moins agissant avec un objet qu'il pose comme ayant une réalité différente de lui. Le sujet de cette conscience, ce qui identifie les vécus de conscience comme ressortant d'une même perception consciente, est le je. La conscience retournant sur elle-même pour saisir

¹¹ E. Tugendhat, *Comments on some Methodological Aspects of Rawls' "Theory of Justice"*, G. Patzig (dir.) *Analyse & Kritik*, t. 1, Westdeutscher Verlag, Opladen 1979, pp. 77-89.

¹² Ch. Taylor, A. Honneth.

¹³ Voir A. Caillé, C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, CNRS-éditions, Paris 2009.

¹⁴ A. Honneth, *La théorie de la reconnaissance: une esquisse et Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la «reconnaissance»*, Revue du MAUSS, n° 23.

son unité accèderait ainsi à la connaissance de son principe ultime. «Dans la tradition moderne classique de Descartes à Husserl, on répondait à cette question [comment pouvons-nous avoir accès à nous-mêmes?] de la façon suivante: on pensait que chacun percevait intérieurement qu'il se trouvait dans un tel état (et on se limitait alors aux états mentaux). Mais on s'est entretemps convaincu qu'il s'agissait là d'une interprétation fallacieuse»¹⁵. En effet, lorsque l'on fait retour sur soi, on n'expérimente pas une telle conscience intérieure. Et comment pourrait-on s'assurer que l'on voit intérieurement une telle chose, puisque l'on ne pourrait démontrer que c'est le cas? Lorsque l'on voit un objet devant soi, on le voit directement; mais concernant les états de notre esprit, comme le fait d'avoir mal à la tête, on le sait immédiatement et lorsqu'on l'exprime, on a et on sait que l'on est dans cet état, ce qui est impossible pour la conscience de soi.

Car pour parvenir à cette démarche cognitive, il faut opérer une spatialisation des phénomènes dont on veut rendre compte. Le fait d'être dirigé vers, d'être intentionnellement guidé par, de percevoir comme si l'objet était présent dans la conscience, tout comme le fait de se représenter le je derrière tous ces actes de conscience, ne sont que des façons de disposer devant soi les différentes étapes supposées nécessaires pour avoir conscience de quelque chose. «Si nous enlevons à cette direction son caractère spatial, il n'en reste rien. Une fois de plus, cette réflexion montre à quel point nous avons tendance à appréhender métaphoriquement le discours sur la conscience sur le modèle de la vision, penchant dont a été victime toute la tradition philosophique occidentale, de Parménide à Husserl»¹⁶.

Pour échapper à ce travers et reconsidérer la question, l'École de Heidelberg va reprendre la tradition qui se dégage à partir de Fichte, consistant à considérer le schéma x représente z comme fondé, et où x peut être remplacé par «je». D. Heinrich¹⁷ reconduit le phénomène de la conscience vers un processus de connaissance où le je n'est plus requis; Tugendhat note cependant que l'on aboutit alors à la disparition d'une possible conscience de soi. U. Pothast¹⁸ montre quant à lui, en partant des mêmes hypothèses que Heinrich, que la conscience ne peut plus être comprise comme un rapport à soi, et qu'en conséquence elle ne conduit pas à une connaissance de soi. La conclusion qui s'en déduit est que les expressions «conscience de soi» et «connaissance de soi» sont par nature paradoxales, problématiques, et qu'il ne sert à rien de vouloir en rendre raison.

¹⁵ E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Beck, Munich 2003, trad. J.-M. Tétaz, *L'homme égocentré et la mystique, Une étude anthropologique*, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 18.

¹⁶ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*; trad. R. Rochlitz, *Conscience de soi et autodétermination*, Armand Colin, Paris 1995, p. 12.

¹⁷ D. Heinrich, *Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie*, R. Bubner et al. (éd.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, pp. 154–169.

¹⁸ U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Francfort 1971.

L'hypothèse de Tugendhat sera alors de supposer que la philosophie de l'esprit aboutit à des contradictions parce qu'elle ne considère pas précisément ce dont elle veut rendre compte. En premier lieu, elle dénature la conscience du soi, si malencontreusement appelée «conscience du sujet», en la traduisant dans une relation sujet-objet. Pour appréhender ce phénomène, il semble plus judicieux d'étudier la façon dont le langage l'exprime. Lorsque l'on prête attention aux propositions assertoriques «p», comme «il pleut», on voit que l'on peut toujours en objectiver le contenu en les transformant en «que p», «qu'il pleut». Les objets désignés ne sont donc pas des objets spatio-temporels, mais des propositions. Et chacune des expressions faisant référence à notre conscience, que ce soit en relation avec des données extérieures ou des états intérieurs, est traduite par une structure propositionnelle; «toute conscience intentionnelle est propositionnelle»¹⁹. En conséquence, éclaircir le contenu de «conscience que p», c'est avant tout remarquer que les significations d'expressions linguistiques ne sont pas des images intellectuelles rendues par une sorte de vision intellectuelle, mais des énoncés propositionnels dont il faut dégager la signification en voyant comment elles sont employées.

Il revient à Wittgenstein d'avoir cherché le sens d'une expression en prêtant attention à la façon dont elle est employée. Il montre ainsi que l'on comprend la signification d'une expression linguistique lorsqu'on connaît la règle de son emploi. On ne peut donc parler avant de faire partie d'un environnement linguistique dont on va petit à petit intégrer les règles de fonctionnement. Pour qu'un enfant parvienne à utiliser le mot je, par exemple, il doit comprendre pourquoi chaque personne peut l'utiliser, alors qu'elle l'appelle par son prénom. «La difficulté consiste à comprendre que le mot “je” est employé par le locuteur qui *chaque fois* parle, pour parler de lui-même»²⁰. Il faut saisir que le «je» peut être détaché de la personne qui l'emploie et généralisé pour désigner le fait de parler de soi-même. C'est en comprenant la façon dont je est utilisé par son entourage que l'enfant va pouvoir intégrer ce nouvel instrument de communication. L'enfant n'apprend pas alors simplement à faire référence à soi, mais acquiert un nouveau point de vue par rapport à un objet. Et cependant, «je» ne consiste qu'à se désigner comme celui qui est en train de parler sans avoir de fonction d'identification. Le je est expressif, et non cognitif.

En reprenant l'apport de la réflexion wittgensteinienne, Tugendhat remarque que l'intersubjectivité requise pour donner sens au langage ne permet cependant pas de comprendre le soi capable d'entrer dans un tel schéma relationnel. C'est Heidegger qui lui semble avoir le mieux montré que le rapport à soi n'est pas le rapport d'un sujet à un étant, mais un rapport à l'être propre, à l'existence, et

¹⁹ E. Tugendhat, op. cit., p. 15.

²⁰ Ibidem, p. 64.

donc à la dimension fondamentale et non-accomplie d'un être. Heidegger interprète la question du sens de «être» comme une question relative à la compréhension humaine de l'être. L'homme comprend son être comme un «à-être», qui se déterminera progressivement en fonction de l'acceptation ou du refus de certaines inflexions, et donc dans une logique du oui/non. L'ouverture sur l'a-être est ce que Heidegger appelle la lisibilité (*Erschlossenheit*), ce qui recouvre à la fois les humeurs par rapport au réel et son intelligence. Un deuxième concept rendra compte de la totalité à laquelle on est renvoyé: l'être-au-monde. Contrairement à la tradition concevant toujours le rapport au monde comme à un étant isolé, Heidegger montre que l'ouverture au monde est totale, monde commun où l'on rencontre les autres sur le mode de la communauté ou de l'opposition.

Tugendhat montre alors que le processus de délibération auquel l'ouverture au monde pousse le Dasein est une auto-détermination, dans la mesure où l'à-être se précise à la faveur de l'épreuve des possibles. L'ouverture du monde auquel est confronté le Dasein va lui permettre de choisir un ensemble d'actions qui préciseront sa dimension d'être. Mais Heidegger conserve le Dasein comme objet unique de ses attentions, et refuse de réinvestir la raison dans le processus d'autodétermination comme rapport à soi réfléchi. Or, toute décision prise au terme d'une délibération doit impliquer la référence à un ordre de valeurs, à une justification fondée en raison. Si l'on accepte l'idée que le je ne relève pas d'une instance auto-fondatrice ayant naturellement accès à la vérité, cette dernière doit pouvoir s'acquérir d'une autre façon, sans quoi il ne serait plus possible de parler même de choix. Si Heidegger rend compte du processus d'autodétermination en inscrivant l'être dans l'ouverture, il ne permet pas de comprendre comment les déterminations s'opèrent. Il fallait pour cela dégager, des relations intersubjectives dans lesquelles s'inscrit le Dasein, la constitution de vérités justifiées en raison, et abandonner la considération du seul soi pour appréhender l'ensemble des interactions grâce auxquelles il va déterminer son être.

2. Autodétermination, conscience de soi et société dans l'interactionnisme symbolique de mead

C'est chez Georg Herbert Mead que Tugendhat trouvera ce qui manque aux analyses heideggeriennes. Lorsque Mead entreprend de questionner à nouveaux frais les notions de moi et de je, il l'introduit dans une réflexion plus large sur ce que sont l'esprit, le soi, le moi et la société, dans un ouvrage qui restera célèbre, *Mind, Self and Society*. Il refuse l'approche proprement béhavioriste qui interprète tout phénomène sur le modèle stimulus-réponse, en ce qu'elle ne rend pas compte, d'après lui, du développement du sens auquel font référence pour

les hommes les symboles par lesquels ils communiquent les uns avec les autres²¹. Mais il refuse tout autant la tradition philosophique de la substance au fondement de la conscience de soi, servant de base à l'indexation du moi. Cette dernière ne parvient en effet pas à sortir de l'égologie dont elle veut expliquer la nature.

C'est en refusant à la conscience de soi d'être sa propre lumière que Mead va prêter attention à la nécessaire interaction entre le moi et le monde pour parvenir à formuler une expression de la conscience de soi, le je. Pour reprendre ses mots, «L'approche que nous suggérons consiste dans l'étude de cette expérience en partant de la société, au moins en s'appuyant sur la communication comme élément essentiel de l'ordre social. La psychologie sociale, ainsi conçue, présuppose l'étude de l'expérience du point de vue de l'individu, mais s'occupe de déterminer en particulier ce qui relève de cette expérience, car l'individu participe lui-même à une structure sociale, à un ordre social»²². Les recherches de Mead consistent à entreprendre une ontogenèse de l'esprit, du soi et de la société. Il tente de rendre compte de ces trois données en n'utilisant que l'interaction entre les organismes vivants. Il utilisera pour ce faire trois éléments décisifs: l'utilisation du langage, des jeux de rôles et des jeux en équipe.

2.1. L'acquisition du sens du monde extérieur

La première étape requise pour accéder au sens des relations intersubjectives et au je réside dans l'acquisition du langage: «le langage est un processus indispensable à la naissance du soi»²³. Ce dernier consiste pour Mead en un ensemble de symboles qui représentent pour un ensemble d'individus un même sens. Lorsqu'on apprend à parler, on n'utilise pas des mots dont on disposerait du sens par ailleurs; les mots acquièrent leur signification de l'usage qu'on en fait, ce qui explique le terme de symboles pour les caractériser. Tugendhat souligne l'intuition de Mead, développée par la philosophie analytique, selon laquelle le sens des mots se dégage de la façon dont ils sont employés. Un enfant saisira les occurrences d'un terme en relation à certaines situations et en déduira l'usage qu'il pourra en faire. Pour que la conversation vocale s'établisse, il faut que se présentent des réponses, comme autant de marques signifiant au locuteur que l'on comprend de quoi il parle. «En effet, le sens de ce que nous disons, c'est la tendance à y réagir»²⁴. Le stimulus devient significatif lorsque l'on

²¹ G. H. Mead, op. cit., p. 112: «Il est absurde de considérer l'esprit du seul point de vue de l'organisme individuel; car, bien qu'il y ait son centre, c'est un phénomène essentiellement social; même ses fonctions biologiques sont d'abord sociales».

²² Ibidem.

²³ Ibidem, p. 115.

²⁴ Ibidem, p. 57.

y répond de la même manière que les autres. L'acquisition du langage place ainsi d'emblée l'individu dans une relation à d'autres personnes qui lui parlent.

L'apparition du soi et la conscience de soi requièrent l'intégration des conditions de possibilité du langage, en ce qu'elle permet à la fois d'agir sur soi et sur celui à qui l'on parle. Grâce à l'usage des symboles vocaux, les réactions que nous provoquons chez les autres font naître en nous-mêmes les mêmes attitudes. En entendant ce que nous disons, nous avons tendance à y réagir comme le fait notre interlocuteur. Le geste vocal significatif induit ainsi un ensemble de réactions en nous et chez les autres. Pour être capable de dialoguer, il faut distinguer les symboles suscitant une réaction chez autrui, ce qui relève de la communication, et la production du comportement sollicité par le discours, soit l'adoption du rôle et de la tendance correspondant à l'adaptation requise par la situation.

Tugendhat voit dans cette transformation réciproque de celui qui parle et de celui qui écoute l'étape de constitution du sens dialogique. La communication n'acquiert la qualité de langage «que si l'émission et la réception des signaux se font de telle manière que l'émetteur non seulement agit sur le récepteur, mais encore anticipe sa réaction, alors même que le récepteur adopte de son côté le comportement de l'émetteur»²⁵. Le langage requiert une transformation progressive des intervenants au fil de l'énonciation, de sorte que la communication est bien le fait de mettre en commun et de se comporter de la façon appropriée en regard de ce qui est partagé. Le sens se déploie au fil de l'évolution des comportements adoptés en fonction de ce qui est énoncé, et si le récepteur extériorise l'action requise par le discours, l'émetteur en sera de même intérieurement changé.

Le langage s'acquiert donc au fil d'un processus social qui crée les objets auxquels on réagit et on s'adapte. «Ainsi les objets sont constitués dans un cadre de significations à l'intérieur du processus social de l'expérience et du comportement, grâce à l'adaptation réciproque des actions et réactions propre aux différents organismes engagés dans ce processus»²⁶. L'expérience intime se développe à l'intérieur d'un processus social consistant pour l'essentiel en des interactions individuelles. Parvenir à la conscience de soi requiert de se placer au point de vue des actes sociaux comprenant les expériences particulières des individus au sein d'une communauté d'interaction. Lorsque l'on parvient à mettre des mots sur les fonctions, les positions, les rôles, des différents acteurs, on construit en soi, par autrui, le premier niveau de la logique implicite des relations sociales.

²⁵ E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 208.

²⁶ G. H. Mead, *op. cit.*, p. 66.

2.2. La constitution du moi et du je

Cette acquisition complète requiert le développement de deux autres facultés. En plus de l'acquisition du langage, l'enfant doit comprendre, non plus sur le plan linguistique, mais par l'expérience pratique, la façon dont les hommes organisent leurs relations, pour en comprendre la logique et y trouver sa place. D'après Mead, ce sont les interactions entre les hommes que l'enfant doit saisir. Il prête alors attention à l'une des premières formes d'amusement enfantin, celle qui consiste pour l'enfant à adopter les attitudes des acteurs sociaux qu'il observe. Il se comportera ainsi comme s'il était policier, maman, maitresse, docteur... En représentant les comportements des adultes engagés dans la vie active, Mead remarque que l'enfant devient médiatement objet pour lui-même, et en incarnant la communication échangée entre ses personnages, il acquiert le sens pratique du comportement adopté par la personne en fonction des circonstances. «L'individu s'éprouve lui-même comme tel, non pas directement, mais seulement indirectement en se plaçant aux divers points de vue des autres membres du même groupe social [...]. Il entre dans sa propre expérience comme un soi ou comme un individu, non directement ou immédiatement, non en devenant sujet pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il devient d'abord un objet pour lui-même, de la même manière que les autres individus sont des objets pour lui»²⁷. Il comprend ce qu'il fait dire à son personnage et utilise cette compréhension pour diriger la suite de son histoire en objectivant les conduites observées. Il peut ainsi s'observer réagissant au comportement des autres, en imitant la conduite adaptée à la situation, et en se comportant en maîtrise continue de sa conduite.

Mead montre ensuite comment de la communication va se constituer le rapport à soi, en le décrivant comme dialogue mené avec soi-même. Dans le jeu de rôle, les intervenants ne se comportent pas simplement comme des pions avancés sur un échiquier; ils peuvent aussi choisir de ne pas faire ce que l'on attend d'eux. Mead rend compte de cela en disant que l'enfant a déjà saisi l'un des ressorts de la communication symbolique, en ce qu'elle laisse ouverte pour les individus le moment de la délibération et du choix. Le personnage pourra choisir la réponse à donner à telle ou telle requête. Tugendhat note ici la concordance entre les analyses de Mead et celle de Heidegger, en ce que les deux penseurs comprennent le rapport à soi comme un rapport aux possibilités futures de l'action. «Un rapport à soi ne se constitue qu'en même temps qu'un rapport à d'autres personnes»²⁸; mais en intégrant ce que sont les attentes normatives structurant les relations sociales, l'enfant apprend aussi que son comportement dépend de la réponse faite aux sollicitations implicites.

²⁷ Ibidem, p. 118

²⁸ Ibidem, p. 218.

Tugendhat verra dans cette première étape le processus par lequel l'enfant va parvenir à se rapporter aux comportements des personnes qui l'entourent en conférant à leurs relations l'intention qui les anime. Mais il y trouvera aussi ce qui n'est qu'à l'ébauche dans cette illustration, et qu'il développe en reprenant les étapes décrites par Mead pour acquérir une conscience de soi: «la communication – le fait de parler avec d'autres personnes – a elle aussi un caractère dialogique»²⁹. En effet, il doit y avoir interaction entre le locuteur (la personne jouée par l'enfant qui parle) et l'auditeur (celui que l'enfant va faire agir en fonction de ce qui lui est dit) pour que l'action locutrice se traduise en réaction chez l'auditeur. Et les personnages ne peuvent agir en fonction de ce qu'ils se disent que s'ils intériorisent le rapport au comportement des autres, sans quoi leurs actions ne correspondraient pas à ce que requiert la situation. Les relations humaines sont donc des réactions symboliques tissées sur la trame d'une détermination progressive des attitudes à adopter.

Il reprendra ce schème explicatif lorsqu'il s'intéressera, dans *Conférence sur l'éthique*, à la façon dont on parvient à l'évaluation morale. Il remarque que l'enfant va comprendre le sens d'un droit et du pouvoir qu'il accorde, non pas lorsque'on va le lui définir, mais lorsque la mère, par exemple, lui ayant promis quelque chose s'il se comporte de telle façon, va effectivement lui donner ce à quoi il a droit, ou ne pas le lui donner s'il ne le fait pas. Elle lui fait alors comprendre que s'il ne respecte pas les règles du jeu, il n'obtient pas ce qui était promis. «Ce qui signifie que l'enfant comprend alors que, lorsqu'il réclame son droit, l'autre personne devra agir de telle ou telle manière, le mot “droit” étant ici entendu au sens de règles du jeu»³⁰. L'obligation est engendrée par le comportement réciproque des acteurs concernés, ce qui prodvira en retour la conscience de ce qui doit être fait ou évité.

Au stade du jeu de rôle, l'enfant ne parvient cependant pas encore à comprendre comment s'organisent entre elles les relations entre les membres de la société. C'est par un autre type de jeu, le jeu en équipe, que Mead explique comment le jeune individu parvient à abstraire les personnalités des relations sociales pour en saisir la logique implicite, ce qu'il appellera l'autrui-généralisé. En effet, dans le cas d'un jeu d'équipe, l'individu doit pouvoir prendre la place de n'importe quel autre joueur, ce qui signifie qu'il doit avoir compris le rôle de tous les autres joueurs. Il est ainsi capable de comprendre les règles régissant l'ensemble des réactions provoquées par une attitude donnée. Les stimuli qui parviennent ici à la personne sont organisés, ce qui n'était pas le cas dans le jeu de rôle. On distingue donc une compétence supplémentaire pour mettre en œu-

²⁹ E. Tugendhat, op. cit., p. 212.

³⁰ E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, trad. Maie-Noëlle Ryan, *Conférences sur l'Éthique*, PUF 1993.

vre une activité relationnelle organisée: celle d'être en mesure de saisir la logique relationnelle implicite des différents personnages de façon abstraite, sans les rattacher à une individualité particulière. Cette organisation sera pour Mead ce qu'il appellera un «autre», «l'organisation des attitudes de ceux qui sont engagés dans le même processus»³¹. La trame sociale ne se distingue pas essentiellement de celle du jeu organisé: «Ainsi, dans le cas d'un groupe social tel que l'équipe, c'est l'équipe qui est l'autre-généralisé, dans la mesure où elle entre (comme processus organisé ou activité sociale) dans l'expérience de l'un quelconque de ses membres»³².

Dans la société, comme dans le jeu en équipe, un ensemble de règles commande le comportement de chacun des membres sans se référer à leur identité singulière, mais en traçant abstraitement la logique de leurs interactions. Dans ce jeu interactif, social ou ludique, le soi se constitue en intégrant les différents aspects des attitudes engendrées par les règles; l'autre est comme moi celui qui, eu égard à ma propre conduite, déduira le comportement exigé par la situation. L'ensemble de ces normes à l'œuvre dans le monde social en fait un tout cohérent et abstrait par lequel l'individu parvient à la conscience de soi et choisit les déterminations qui lui conviendront. «On peut appeler la communauté organisée ou le groupe social qui donne à l'individu l'unité du soi l'autrui-généralisé»³³.

La société organisée permet le développement d'un soi complet en ce qu'elle ouvre un large champ d'activités coopératives. Chacun s'y meut en adoptant le comportement requis par une certaine situation et en étant capable de prendre les attitudes générales de tous les autres individus à l'égard des diverses activités. «C'est sous la forme de l'autrui-généralisé que le processus social affecte le comportement des individus qui y sont engagés ou qui le réalisent, c'est-à-dire que la communauté exerce un contrôle sur la conduite de ses membres»³⁴. La conscience de ce qu'exige l'attente normative de l'autrui-généralisé engendre chez l'individu ce qu'il appelle son moi: lorsque l'on parvient à s'inscrire dans la logique des attentes sociales, à se déterminer dans la relation au groupe auquel on appartient, on prend possession de sa place en étant capable de s'identifier comme «moi». «L'individu ne possède un soi qu'en relation avec les soi des autres membres de son groupe social; la structure de son soi exprime ou réfléchit, de la même manière que la structure du soi de tout autre membre de ce groupe, le modèle général de comportement du groupe social auquel il appartient»³⁵.

³¹ G. H. Mead, *op. cit.*, p. 131.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*, p. 132.

³⁵ *Ibidem.*, p. 139.

«Le “soi” se développe à partir d’un processus social qui implique d’abord l’interaction des individus dans le groupe, ainsi que la préexistence de ce groupe»³⁶. Le «je» est une réaction à ce que fait ou pense le moi. Si le moi est l’ensemble organisé d’attitudes que j’adopte en regard de l’autrui-généralisé, quelque chose en moi est capable de juger, d’estimer et de prendre position par rapport à cet ensemble de normes: c’est le je. «Le “je” est l’action de l’individu en tant que distincte de la situation sociale assumée dans sa propre conduite»³⁷. Il est l’épreuve de liberté du sujet, ce qui peut infléchir sa conduite en approuvant ou en niant ce qu’exige de lui l’autrui-généralisé. A l’aspect conventionnel du moi, il peut opposer sa propre individualité, l’unicité de son modèle. Pour laisser une place à sa singularité, la société à laquelle il appartient doit lui laisser l’exprimer dans ses relations privées. Une société fermée, à l’inverse, verrouillera ces possibilités de vivre, pour un aspect de sa personnalité, en marge de la normativité commune.

Tugendhat reprendra de ces analyses la thèse selon laquelle la possibilité pour l’individu de se rapporter à soi ne s’ouvre qu’à partir du moment où ses capacités se muent en rôles, pour finalement lui permettre de développer un sentiment de sa valeur. L’individu acquiert, grâce à sa fonction dans une coopération durable, «un lien social déterminé pour lui-même, autrement dit pour la vie»³⁸. Mais cette capacité ne s’actualise que sur la fondation d’une organisation de la coopération dans la société, qui repose essentiellement sur les attitudes engendrées chez ses membres comme autant d’attentes normatives. La structuration relationnelle de la société doit progressivement être intériorisée par l’individu pour qu’il puisse se la réapproprier et y trouver sa place. La prise de position par oui ou par non mettra en évidence la tension entre identification et distanciation qui travaille la personnalité de l’individu. Mais lorsque sa singularité cherche à s’émanciper de son ancrage social en cherchant à affirmer sa supposée radicale hétérogénéité au processus social, l’individu se désolidarise de ce qui le constitue et devient un néant dont il ne pourra sortir qu’en reprenant une normalité compatible avec l’autrui-généralisé auquel il appartient.

Les travaux de Mead sont pour Tugendhat essentiels, au sens où pour la première fois il est montré comment l’individu se constitue dans sa relation avec ses semblables, et se développe à l’intérieur d’un tissu relationnel dont il ne peut sortir sans se détruire. Est ainsi pointée l’indépassable dépendance de l’individualité envers le cadre normatif dans lequel elle se construit. Il ne pourrait y avoir conscience de soi sans le processus symbolique ontogénétique d’échange dialogique. Un point cependant fait défaut à la théorie meadienne: Le soi ne

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 149.

³⁸ E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination...*, p. 229.

peut se constituer uniquement en référence à sa place dans la société ou à sa façon de se comprendre. Quelle est la nature de ce «me» qui est par exemple exprimé lorsque l'on dit «je me sens attiré par»? Il ne peut y avoir adéquation du moi au soi, puisque le soi n'est pas une chose. Ce qui est bien plus exprimé est la dimension de l'à-être du je: en existant, nous ouvrons un espace offrant des possibilités d'être, et en affrontant cet espace de jeu nous faisons le choix de nous déterminer de telle ou telle sorte. Le moi meadien échappe à cette expérience en suivant la détermination extérieure induite par la normativité sociale; mais sa représentation du je y échappe aussi, dans la mesure où il se positionne par rapport au moi, sans s'envisager sur le mode d'un à-être qui s'autodéterminerait par le choix, et non par la rupture. Le je n'est pas l'autre versant du moi, mais ce qui choisit en nous de se déterminer de telle ou telle sorte. Le comportement de rôle, et en conséquence tout rapport à la normativité de l'autrui-généralisé, doit donc incorporer la structure de l'à-être telle qu'explicitée par Heidegger. Il faut un rapport à soi ouvert sur des possibles, laissant place à la délibération et à la détermination, pour rendre compte de l'indétermination essentielle de l'être humain et des évolutions des normes instituées dans un certain contexte.

3. L'acquisition des significations du juste et du bien et la critique de l'état d'équilibre judiciaire rawlsien

La nature dialogique des références faites au bien et au juste permet à Tugendhat de reprendre la théorie de la justice rawlsienne pour montrer qu'elle ne parvient pas à fonder la norme du juste par défaut d'une réflexion suffisante sur ce que présuppose l'assertion morale. Rawls suppose en effet, après avoir placé les hommes sous le voile d'ignorance, que leurs représentations du juste peuvent parvenir à un état d'équilibre servant de base à l'élaboration d'une grille permettant de juger de ce qui est bien et juste, et de ce qui ne l'est pas³⁹. Or Tugendhat remarque que la forme linguistique utilisée pour exprimer de tels jugements ne correspond pas à celle des phrases assertoriques classiques. Lorsque l'on dit «je vois un arbre», on peut vérifier l'assertion en attestant de l'existence de l'arbre: «les jugements et les théories empiriques ne peuvent être fondées que “par

³⁹ «Tout d'abord, puisque les partenaires ignorent ce qui les différencie, et qu'ils sont tous également rationnels et placés dans la même situation, il est clair qu'ils seront convaincus par la même argumentation. C'est pourquoi nous pouvons comprendre l'accord comme conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard. Si quelqu'un, après mûre réflexion, préfère une conception de la justice à une autre, alors tous la préféreront et on parviendra à un accord unanime», J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971, trad. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil 1987, p. 171.

le bas”, à partir de leurs conséquences empirique»⁴⁰. A l'inverse, lorsque l'on dit «je pense que c'est juste», on ne peut faire l'expérience de la validité de l'assertion; «les jugements moraux, et toute morale en général, ne peuvent en quelque sorte être fondés que “par le haut”, c'est-à-dire par un principe supérieur»⁴¹. Si l'on comprend ce que cela peut signifier dans un rapport d'autorité, ça l'est beaucoup moins lorsqu'il s'agit de croyances. Comment en effet justifier une croyance qui ne fait pas appel à un principe extérieur capable de la fonder?

Tugendhat en déduit que les jugements moraux ne peuvent pas s'auto-valider; lorsqu'ils sont énoncés, ils sont encore en attente de confirmation. Les assertions morales ont donc ceci de particulier, par rapport aux autres formes d'assertion, qu'elles sont en «demande de validité»⁴², ce qui signifie qu'elles ne peuvent pas être considérées comme des références pour d'autres énoncés. Si l'on veut faire une théorie de la justice, on ne doit pas se fixer comme tâche d'expliquer ce qui est juste, mais de préciser si ce que la personne *croit* est juste, auquel cas contraire on présuppose comme acquis ce dont il faut rendre compte. On ne peut alors se passer de procéder à une théorie analytique des assertions morales expliquant comment ces jugements se justifient. En postulant que l'état d'équilibre pourrait fonctionner comme une cour de justice devant laquelle seraient présentés les jugements moraux, Rawls obscurcit le problème en pensant avoir trouvé un point d'appui sans voir qu'il le postule⁴³.

Une théorie des jugements moraux doit en conséquence se préoccuper essentiellement de savoir «en quel sens on peut comprendre la justification des jugements moraux»⁴⁴. Reprenant la conception kantienne de l'impératif catégorique, Tugendhat parvient à la conclusion que l'on peut se passer de son recours à la transcendance si l'on envisage les exigences proprement immanentes d'une certaine communauté. En effet, ce sont les intérêts de la communauté qui constituent la mesure du bien. Et si le bien n'est pas donné de façon transcendante, le respect des membres les uns envers les autres peut permettre de renoncer au principe du bien: «l'intersubjectivité ainsi comprise remplace le donné transcendantal et semble constituer alors la seule signification de l'excellence objective qui subsiste»⁴⁵.

⁴⁰ E. Tugendhat, *Conférences sur l'Ethique...*, p. 16.

⁴¹ Ibidem.

⁴² «Now beliefs or, to use Rawls' expression, judgments have the peculiarity that they are connected with a truth claim or, if this seems preferable, a claim of validity», E. Tugendhat, *Comments on some Methodological Aspects...*, p. 80.

⁴³ Concevant l'idée de fondation, au sens strict, de nos principes moraux comme impossible, avançant alors la thèse contractualiste pour rendre compte de ces derniers, Rawls pense que la tâche des philosophes en morale consiste à donner un sens aux «intuitions» morales et à les classer sous un même principe inéluctablement flou. Voir *Théorie de la justice...*

⁴⁴ E. Tugendhat, *Conférences sur l'Ethique...*, p. 16.

⁴⁵ Ibidem, p. 86.

Reste ensuite à déterminer si l'on veut se concevoir comme membre de cette communauté, et si l'on accepte de se référer à sa conception du bien. L'individu s'inscrira alors dans la détermination des relations intersubjectives par certaines valeurs. «Ce n'est que lorsque la conception du bien est présentée comme une possibilité de se comprendre soi-même que l'autonomie de la personne atteint sa pleine valeur»⁴⁶. Par ce biais seulement pourront se poser pour l'individu les repères grâce auxquels il balisera ses actions. La théorie morale ne doit ainsi pas considérer les jugements moraux en eux-mêmes pour essayer de les décrypter, mais approfondir les motivations poussant un individu à se concevoir comme membre de telle ou telle communauté morale, et étudier la façon dont cette dernière détermine les valeurs du bien et du juste.

Comprendre l'utilisation des références morales ne peut cependant passer sous silence le processus de reconnaissance dont a besoin l'individu pour valider son comportement. Nous avons vu Tugendhat revenir, avec sa reprise de Mead, sur l'intériorisation des attentes normatives de la communauté requise pour permettre à l'individu d'entrer en relation avec lui-même. Mais ce processus est dépendant d'un autre élément déjà entrevu par Hegel, sans que ce dernier parvienne cependant à extraire l'individu de son rapport à la communauté comprise comme vérité absolue⁴⁷: la reconnaissance dont doit bénéficier celui qui interagit avec ses semblables. Même s'il était en possession de la définition précise du bien, l'individu ne serait encore qu'un atome sans aucune consistance s'il ne pouvait bénéficier de la reconnaissance de ses semblables. Tugendhat, comme Axel Honneth, souligne que le processus de reconnaissance repose sur des bases affectives et qu'il dépend fondamentalement d'elles, puisque l'action morale est rarement à soi seule une fin, mais que l'on est par elle en attente d'approbation ou d'admiration⁴⁸. A. Honneth remarque qu'«il y a dans le comportement social de l'homme un primat à la fois génétique et catégorial de la reconnaissance sur la connaissance, de la participation au monde sur la saisie neutre d'autres personnes»⁴⁹. La présupposition de toute pensée est l'identification émotionnelle avec l'autre concret, et non le positionnement rationnel dans une neutralité impartiale. L'objectivation des relations sociales, qui n'en conservent que l'aspect normatif vidé de sens, est un processus de réification par lequel «nous nous détachons de l'expérience qualitative de l'interaction dans laquelle tout notre savoir est préalablement ancré»⁵⁰. Il s'agit cependant là d'une pervers-

⁴⁶ Ibidem, p. 87.

⁴⁷ E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, op. cit., p. 293.

⁴⁸ E. Tugendhat, *Conférences sur l'Éthique*, op. cit., p. 307.

⁴⁹ A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, trad. S. Haber, *La réification. Petite traité de Théorie critique*, Gallimard 2007, p. 71.

⁵⁰ Ibidem, p. 74.

sion du rapport social où sont oubliées ce que produisent la participation engagée et la reconnaissance. L'automate remplace l'être vivant, et le sens engendré par l'interaction se perd au bénéfice de l'instrumentalisation. L'oubli de la reconnaissance affective antérieure à l'individuation conduit alors à une perte de référence du bien et du mal propre à une communauté, l'intersubjectivité ayant été remplacée par une logique de rapports objectifs dépourvus de valeur morale.

Conclusion

La psychologie sociale ouvre à la philosophie classique une perspective nouvelle. Par ses résultats, elle montre comment les principes philosophiques reconnus traditionnellement comme premiers peuvent être réinscrits, par une approche ontogénétique, dans une recherche de leurs conditions d'émergence. Il est propre à George Herbert Mead d'avoir mis en lumière la dynamique interactionnelle permettant l'émergence de la subjectivité, sous les deux formes de la personnalisation dans les processus sociaux et de la distanciation par rapport à eux. La reprise philosophique de cette théorie opérée par Tugendhat permet de la développer dans une recherche plus large consistant, après analyse critique, à en déduire les conséquences quant aux notions de vérité, de raison, mais aussi de ce qui est bien et juste. La nécessaire intériorisation de la normativité sociale place la réflexion sur l'individu en départ radical des approches objectivantes considérant comme acquis ce qui ne se comprend qu'à l'intérieur d'un cadre d'immixtion plus large, et la juste mesure des interactions individuelles et des références communes permet d'approcher plus exactement les conditions d'émergence de la responsabilité subjective.

On ne manquera de remarquer qu'une des armes centrales de la réflexion consiste pour Tugendhat dans l'analyse syntaxique et sémantique d'assertions dont il faut cerner le genre pour pouvoir les comprendre. Le véhicule linguistique est de fait propre à la transmission rationnelle, mais il peut égarer s'il n'est justement questionner, comme lorsque l'on pense pouvoir atteindre la vérité par une assertion morale qui n'est cependant encore, par nécessité, qu'en attente de validation. Le principal défaut de la philosophie classique aura été d'accorder sa confiance à des termes isolés sans avoir pris la mesure de leur dépendance envers des cadres significatifs bien plus vastes. La structure en réseau des références à soi, au bien, au vrai, ne pouvait ainsi pas apparaître. C'est pourtant elle qui nous est ici révélée par Tugendhat, qui nous montre que la relation dialogique propre aux êtres humains n'est pas seulement la condition d'émergence de la subjectivité, mais qu'elle est aussi la raison fondamentale de la communauté humaine.

Dariusz Pakalski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

METAFIZYKA ARTURA SCHOPENHAUERA I CZARODZIEJSKA GÓRA TOMASZA MANNA

Arthur Schopenhauer's Metaphysics and Thomas Mann's *The Magic Mountain*

Słowa kluczowe: ciało, miłość płciowa, śmierć, wola, muzyka.

Key words: body, sexual love, death, will, music.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest recepcja filozofii Schopenhauera w *Czarodziejskiej górze* – najbardziej znanej powieści Tomasza Manna. Wpływ Schopenhauera na twórczość Manna jest sprawą znaną i omawianą w różnych kontekstach przez historyków literatury niemieckiej. W tym przypadku relacja głównych protagonistów powieści, Hansa Castorpa i Kławdii Chauchat, zostaje przedstawiona jako literacka „ilustracja” doktryny filozofa. Tomasz Mann posługuje się „mystyką ciała” jako próbą doświadczenia Schopenhauerowskiej transcendencji. Analogiczną funkcję w oparciu o estetykę Schopenhauera wypełnia w powieści muzyka. *Czarodziejska góra* zostaje ukazana jako przykład koncepcji artystycznej wyrosłej z systemu filozofa, choć traktowany jest on raczej jako punkt wyjścia, a nie jako cel.

Abstract

The article focuses on the reception of Schopenhauer's philosophy in Thomas Mann's well known novel *The Magic Mountain*. While Schopenhauer's influence on Mann is widely recognized by the historians of German literature, in the present paper the relation between two protagonists of the novel, Hans Castorp and Clavdia Chauchat, is presented as a literary illustration of the philosopher's doctrine. Thomas Mann uses the "mysticism of body" as an attempt to experience Schopenhauer's transcendence. Music plays the analogous role in the novel –being understood in terms of Schopenhauer's aesthetics. *The Magic Mountain* is shown as an example of artistic conception rooted in a philosophical system, although the latter is treated as a starting point rather than a goal of the artistic creation.

Jak dochodzi do tego, że bohater *Czarodziejskiej góry* Hans Castorp, ten dobrze wypielęgnowany potomek hanzeatyckich kupców i przyszły inżynier, deklaruje swoje zainteresowanie człowiekiem? To wydarzenie nie jest zasługą pedagogicznych zabiegów jego dwóch wielkich interlokutorów, włoskiego humanisty Lodovico Settembriniego, entuzjasty piękna, rozumu i demokracji, ani Leona Napthy, podejrzanego jezuickiego ascety o komunistycznych poglądach. Dysputy prowadzone przez obu intelektualistów stanowią osobny, rozwlekły polityczno-filozoficzny traktat, dotyczący najbardziej wyniosłych rejonów ducha. Dla Castorpa punktem wyjścia do zainteresowania człowiekiem było ciało – niezbyt zdrowe, od strony wnętrza już trochę przez chorobę zepsute, ludzkie ciało Kławdii Chauchat, do którego zapałał miłością. Historia miłosna Hansa Castorpa i madame Chauchat spełnia funkcję fascynującej kompozycyjnej osi, wokół której zbudowane są pozostałe wątki *Czarodziejskiej góry*. Jednak nie jest to historia z gatunku tych, gdzie podstawowy dylemat dla umysłu stwarza pytanie, kiedy oni oboje – jakby to powiedzieć – wreszcie „się dostaną”. Czytelnicy mogą czuć się rozczarowani. Jedna jedyna miłosna noc w ciągu siedmiu lat spędzonych w Davos, i tak naprawdę nic o niej nie wiadomo poza informacją, że pożyczony ołówek wrócił na swoje miejsce oraz, że od następnego dnia na wykresie temperatury młodego hanzeaty zarysował się znaczny wzrost. Tomasz Mann daje do zrozumienia, że do cielesnego kontaktu Castorpa z panią Chauchat doszło, nie przejawia jednak zamiaru, aby choć w kilku słowach przedstawić bliższą relację na ten temat.

Spróbujemy przeanalizować podstawową warstwę znaczenia, jakie dla koncepcji *Czarodziejskiej góry* posiada ciało Kławdii Chauchat. Jeden z kluczowych fragmentów, które rzucają światło na osobę tej kobiety, stanowi scena, gdy Hans Castorp mógł się jej po raz pierwszy z bliska przyjrzeć. Było to na wykładzie doktora Krokowskiego, a Kławdia siedziała bezpośrednio przed nim. Zrelacjonujmy krótko te obserwacje. Uwagę Castorpa szybko zajmują miękko wygięte plecy, które miał przed oczami, a następnie ręka poprawiająca warkocz. Zawsze nienagannie utrzymany młodzieniec z zażenowaniem stwierdził, że ręka madame Chauchat zdradza wiele usterek uchylających pojęciu solidności, które wyniósł ze swego mieszczańskiego domu. Miał przed sobą szeroką dłoń z niedbale obciętymi paznokciami, wokół których skórka nosiła „niewątpliwe ślady obgryzania”¹. Oprócz tych gorszących śladów pojawiała się nieprzyjemne wrażenie, że końce palców są niezupełnie czyste. Ale nagle ręka ta zamieniała się w coś pięknego, w cudownie i „miękko ku tyłowi głowy wygięte ramię” [153]. Przyślonięte tylko cieniutkim kawałkiem przezroczystego materiału było ekscytują-

¹ T. Mann, *Czarodziejska góra*, przeł. J. Kramsztyk i J. Łukowski (W. Tatarkiewicz), Warszawa 2007, s. 153. Odtąd podaję strony tego jednotomowego wydania w nawiasach kwadratowych.

ce jak nigdy. Zaciekawiało chyba nawet bardziej, niż gdyby było całkiem nieosłonięte, zupełnie nagie. Objęcie tym ramieniem, delikatnie ponętnym i jednocześnie pełnym, oznaczałoby z pewnością doznanie, wobec którego o żadnym pojęciu mieszczańskiej solidności nie mogło już być mowy. W tym momencie Hans Castorp staje się autorem szerszej refleksji: „Jakżeż się te kobiety ubierają! Pokazują to i owo ze swego karku, ze swych piersi, opromieniają ramiona przezroczystą gazą... Tak czynią na całym świecie, aby budzić naszą tęsknotę, nasze pragnienie. [...] Rozumie się samo przez się, że tkwi w tym jakiś głębszy cel, dla którego wolno kobietom ubierać się bajecznie [...], chodzi tu o przyszłe pokolenie, o utrzymanie gatunku ludzkiego, naturalnie” [153n].

W powyższym fragmencie ciało pani Chauchat zostaje wykorzystane jako ilustracja systemu filozoficznego Artura Schopenhauera. Przytoczona refleksja Castorpa w niemal dosłownej formie zaczerpnięta została z jego głównego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*, a ściślej rzecz biorąc z ważnego rozdziału noszącego tytuł *Metafizyka miłości płciowej*. Filozof dowodzi tam – nie będąc w tym aspekcie bynajmniej reprezentantem romantycznej epoki, w której żył – że każda miłosna namietność pomiędzy mężczyzną a kobietą ma tylko jeden rzeczywisty cel: sprowadza się do konieczności zaistnienia „przyszłego płodu”².

Wpływ Artura Schopenhauera na twórczość Tomasza Manna jest dla historyków literatury niemieckiej sprawą znaną i wielokrotnie omawianą³. Pierwszą lekturę pism filozofa Mann miał za sobą już w latach 1895–1896 i na zawsze pozostała ona przeżyciem pozostawiającym trwałe ślad, decydującym o artystycznym obliczu jego pisarstwa⁴. W powstałych później esejach padają w kontekście filozofii Schopenhauera na wpół poetyckie i nie pozbawione przesadnej afektacji sformułowania o duchowym „wstrząsie” pierwszych lat dojrzałego życia⁵, uczuciu „upojenia”, czy też „szczęścia” artystycznej inspiracji⁶. Z kolei w eseju *Schopenhauer* pochodzącym z roku 1938 Mann retrospektywnie zdaje

² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 2, Warszawa 1995, s. 768.

³ Najważniejsze prace poruszające tę kwestię to: B. Kristiansen, *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, Bonn 1986; M. Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum „Tod in Venedig“, zum „Zauberberg“ und zur „Joseph-Tetralogie“*, Frankfurt/M 2003²; W. Frizen, *Zaubertrank der Metaphysik, Quellenkritische Überlegungen im Umkreis der Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns*, Frankfurt/M – Bern – Cirencester 1980; H. Lehnert, *Thomas Mann. Fiktion. Mythos. Religion*, Stuttgart 1965; H. Wysling, *Schopenhauer-Leser Thomas Mann*, „Schopenhauer-Jahrbuch“ 64, 1983, s. 61–79.

⁴ B. Kristiansen, *Thomas Mann und die Philosophie*, (w:) *Thomas-Mann-Handbuch*, hrsg. v. H. Koopmann, Frankfurt/M 2005³, s. 276.

⁵ T. Mann, *Szkic autobiograficzny*, przeł. W. Jedlicka, (w:) *O sobie. Wybór pism autobiograficznych*, Warszawa 1971, s. 39; idem, *Lubeka jako duchowa forma życia*, (w:) *Moje czasy. Eseje*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2002, s. 172.

⁶ T. Mann, *Cierpienia i wielkość Ryszarda Wagnera*, (w:) *Moje czasy...*, s. 282.

sprawę ze stanu niemalże odurzenia, w jakie wprawił go – jak to określa – „czarodziejski napój metafizyki”: „Poświadczam – deklaruje pisarz – że organiczny wstrząs, jaki tu nastąpił, da się porównać jedynie z tym, który wytwarza w młodej duszy pierwszy kontakt z miłością i płcią – a to porównanie nie jest przypadkiem”⁷.

Przypomnijmy krótko: system Artura Schopenhauera był dziełem rozwiniętym przez człowieka bardzo młodego. Gdy w roku 1818 ukazało się pierwsze wydanie *Świata jako woli i przedstawienia* jego autor liczył sobie zaledwie trzydzieści lat. Jak wykazują biografowie Schopenhauera, źródeł tego systemu można i należy poszukiwać nawet dużo wcześniej, w doświadczeniach zebranych przez kilkunastoletniego młodzieńca⁸. Filozof bronił dzieła swej młodości do końca życia. Wszystko, co napisał i opublikował później, było tylko komentarzem, rozwinięciem i pogłębieniem jednej i tej samej myśli. Znakomicie fakt ten zanalizował Fryderyk Nietzsche, podkreślając, że każdy system filozoficzny w nieunikniony sposób jest produktem okresu życia twórcy, w jakim powstał, i że nauka Schopenhauera nigdy nie przestała być odzwierciedleniem „wrzącej” młodości⁹.

Co z tego metafizycznego systemu przeniósł na teren literatury i własnej estetyki Tomasz Mann? Nie to, co jego twórca przyjął za ostateczny rezultat, pisarza nie interesowała ascetyczno-buddyjska nauka, głosząca przewyżczenie siebie, potępienie i wyrzeczenie się zmysłowego świata. Moralność tej filozofii i jej naczelne postulaty, jak całkowite wstrzymanie się od działania w świecie przedmiotowym i negacja woli, podstawowej i wiecznie działającej ślepej siły, którą Schopenhauer odkrył i zdemaskował w człowieku jako popęd popychający go we wszystkim, co zdecyduje się uczynić, autor *Czarodziejskiej góry* uznał jedynie za dodatek do sedna systemu¹⁰, rzecz zasługującą na to, aby – chociażby tylko z czysto życiowego punktu widzenia – oceniać ją krytycznie. Dla twórcy literatury teoria oznaczająca skuteczne wyrzeczenie się świata nie mogła być interesującym tworzywem. Autor *Buddenbrooków* zaadaptował natomiast duchową organizację doktryny Schopenhauera, sam metafizyczny system, który cenił wysoko za cechę, bardzo rzadko obecną w filozoficznej metafizyce – za erotyzm.

Przypomnijmy krótko podstawowe założenia tego systemu. Świat „jako przedstawienie”, rzecz widziana przez „zasłoną ułudę” i utworzona przez ludzki intelekt, który powołuje go do istnienia w ustanowionych przez siebie formach

⁷ T. Mann, *Schopenhauer*, (w:) *Moje czasy...*, s. 363.

⁸ Por. R. Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Frankfurt/M, 2004, s. 79n i 105nn.

⁹ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 97 (aforyzm 271); idem, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, (*Co znaczą ideały ascetyczne?*), s. 81 (aforyzm 6).

¹⁰ T. Mann, *Szkic autobiograficzny*, (w:) *O sobie...*, s. 40.

poznania (czas, przestrzeń, przyczynowość), jest tylko rodzajem iluzji i rzeczą wtórną. Mogę mimo to uzyskać świadomość innego, pierwotnego bieguna, który jest od świata intelektu krańcowo różny. W tym celu muszę odwołać się do łącznika, którym jestem *ja sam*. W tym przypadku owo „ja” nie oznacza świadomości danej przez intelekt, lecz przez cały organizm, przez całe ciało. Oczywiście mogę rozpatrywać swoje ciało jako jeden z wielu faktów empirycznych i uczynić je przedmiotem wiedzy pojęciowej, opartej na zasadzie przyczynowości. Mimo to zawsze pozostanie ono dla mnie czymś niepowtarzalnym i jedynym, tylko i wyłącznie **moim** ciałem, danym w sposób bezpośredni, czymś, co stanowi punkt wyjścia dla wszelkiego poznania, bo – jak przytomnie zauważa Schopenhauer – fakt posiadania ciała stanowi warunek umożliwiający pojawienie się myślenia.

Inni ludzie zawsze pozostaną dla mnie zewnętrznymi faktami empirycznymi, życie innych, ich szczęście czy nieszczęście, narodziny czy śmierć, to zjawiska pomiędzy innymi zjawiskami, należące do świata *jako mojego przedstawienia*. Nigdy – nawet w przypadku osób bardzo bliskich – ich wewnętrzna podmiotowość nie jest mi dana w taki sposób, jak dana mi jest moja własna. Własnej podmiotowości nie poznają tak jak inne, ja jej **chcę**. Przede wszystkim chcę ją zachować i to bez względu na wszystko, chce nią być, chcę, by omijało mnie wszelkie zło, dążę do subiektywnego szczęścia, nawet, gdy koszty tego szczęścia ponosić będą inni. To chcenie jest siłą wypływającą z mojego wnętrza i kierującą w każdej minucie moim życiem, to pracy nieustannie do życia i do zaistnienia „świat jako wola”. Jako jednostka jestem tylko obiektem tego wszechobecnego parcia do życia i środkiem jego urzeczywistnienia, wiem jednak, że objawia się ono nie tylko we mnie, obserwuję, jak kieruje działaniami innych, jest takie samo u wszystkich, nie tylko w świecie ludzkim, ale w całej przyrodzie. W systemie Schopenhauera metafizyczny byt to nieustające, powszechne i wieczne chcenie, rozczłonkowane na niezliczoną ilość „chceń” jednostkowych.

Ciało ludzkie występuje w roli łącznika pomiędzy dziedziną przedstawienia i dziedziną woli. Schopenhauer nazywa je w tej funkcji „przedmiotem bezpośrednim”¹¹, kluczem do zagadki świata, dzięki któremu możliwe jest poznanie metafizyczne. Przeczytajmy, co na ten temat pisze filozof: „Akt woli i czynność ciała nie są dwoma obiektywnie poznanymi różnymi stanami, które łączy więź przyczynowości, nie pozostają w stosunku przyczyny i skutku, lecz są jednym i tym samym, tylko danym na dwa zupełnie odmienne sposoby: raz całkiem bezpośrednio, drugi raz w naoczności dla intelektu”¹². Czynności ciała odzwierciedlają pojawiające się w świecie przedstawienia akty woli. Według Schopenhauera

¹¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, Warszawa 1994, s. 54 i 174.

¹² *Ibidem*, s. 173.

zachodzi tu identyczność pomiędzy empirycznym przedmiotem a metafizycznym podmiotem, identyczność woli i ciała¹³, którą filozof nazywa fundamentalną prawdą filozoficzną¹⁴. Jakże podaje przykłady na poświadczenie tej prawdy?

Schopenhauer twierdzi, że wola działa ślepo i nieświadomie we wszystkich procesach życiowych i wegetatywnych ciała, w krwiobieg, trawieniu, wydzielaniu, wzroście, reprodukcji, a jej ciągle odczuwalnym przejawem jest niezmodowane bicie serca. To ona stanowi metafizyczne podłoże siły poruszającej ten mięsień. Podobnie wola leży u podstaw ruchu krwi, która jako pierwotna ciecz organizmu wykształca w procesie rozwojowym embriona poszczególne organy ciała, a następnie je odżywia. Opierając się na badaniach ówczesnych biologów, m.in. na pracy Karla Röscha *Über die Bedeutung des Bluts (O znaczeniu krwi)*¹⁵ Schopenhauer nadaje krwi znaczenie substancji, która jako pierwsza uzyskuje życie i stanowi źródło istnienia i zachowania przy życiu wszystkich organów ciała¹⁶. Natomiast organy wewnętrzne tak samo jak zewnętrzne w sposób cząstkowy realizują poszczególne życiowe funkcje woli, na przykład mózg i narządy zmysłów realizują wolę poznania, płuca i żołądek – wolę oddychania i trawienia, nogi, podtrzymujące z każdym krokiem przed upadkiem – wolę chodzenia, a genitalia – wolę płodzenia¹⁷.

Tak w skróty sposób przebiega droga do węzłowego punktu metafizyki Schopenhauera, do obszaru pierwotnej seksualności. Schopenhauer jako pierwszy w dziewiętnastym stuleciu był tym, który odkrył ciemną, popędowną stronę natury ludzkiej, obnażył człowieka jako mroczne kłębowisko instynktów i biologicznych pragnień. Tomasz Mann wskazał na znaczące podobieństwo, przyrównując Freudowskie jądro popędowej osobowości Id (*das Es*) do Schopenhauerowskiego świata woli¹⁸. To, co nazywamy potwierdzeniem się woli, jest dążeniem wypełniającym całe ludzkie życie, które w pełni realizuje się w działaniach mających na celu zachowanie jednostki i przedłużenie gatunku. Genitalia zostają przez filozofa mianowane właściwym ośrodkiem woli¹⁹, są najbardziej ze wszystkich części ciała podporządkowane jej metafizycznym interesom, ponieważ popęd płciowy jest siłą wykraczającą poza jednostkowe, indywidualne życie, jest wyrazem niezniszczalnego świata woli i jej wiecznego parcia do życia. Jako właściwe ognisko i ośrodek odpowiedzialny za akt płodzenia, geni-

¹³ Por. ibidem, s. 175.

¹⁴ Por. ibidem, s. 177.

¹⁵ K. Rösch, *Über die Bedeutung des Blutes im gesunden und kranken Leben und das Verhältnis des Nervensystems zu demselben* (1839).

¹⁶ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 366.

¹⁷ Por. ibidem, s. 373.

¹⁸ Por. T. Mann, *Freud und die Zukunft*, (w:) *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Frankfurt/M 1990, Bd. 9, s. 484.

¹⁹ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 504.

talia tworzą przeciwny biegun mózgu, odpowiedzialnego ze swej strony za akty poznania. Rozbijają sztuczną konstrukcję świata jako przedstawienia i znoszą fakt jednostkowego istnienia w czasie i przestrzeni, określony przez Schopenhauera mianem *principium individuationis*. W rozdziale zatytułowanym *Życie gatunku*, pochodzącym z drugiego tomu głównego dzieła, filozof nazywa człowieka „skonkretyzowanym popędem płciowym”²⁰, a jako najwyższy wyraz jego istnienia ustanawia akt kopulacji, bowiem to w nim się zrodził i do niego nieustannie zmierza. Gdy poprzez akt kopulacji transcendentny cel życia – przedłużenie istnienia gatunku – zostanie zrealizowany, jednostka staje się dla przyrody mniej wartościowa. W ten sposób gatunek podstępnie oszukuje jednostkę: celem małżeństwa nie jest prowadzenie inteligentnej rozmowy, lecz spółdzenie dzieci²¹, a korzenie każdego zakochania tkwią zawsze w szukającym ujścia popędzie płciowym. Ostatecznym rezultatem wszelkich zabiegów miłosnych, i w tym człowiek nie różni się zdaniem Schopenhauera od zwierzęcia, jest i będzie, jak był łaskaw zauważyć Hans Castorp, „skład następnego pokolenia”²².

W kulminacyjnym rozdziale *Czarodziejskiej góry*, w scenie miłosnej z *Nocy Walpurgi*, Castorp zachowuje się zgodnie z instrukcjami Schopenhauera. Pozycja, którą przyjął, była bardzo daleka od wyprostowanej postawy bohatera z pierwszego dnia pobytu w Davos, kiedy to dobiegające zza ściany przypominające „akt zwierzęcy” [53] odgłosy zabawy rosyjskiego małżeństwa odbierał z uczuciem wyższości i miną człowieka kulturalnego. Pamiętamy scenę, w której puszczając mimo uszu ostrzeżenia Settembriniego, rozpaczającego, że jego niemiecki wychowanek oto „już opuszcza się na przednie kończyny, a niezadługo zacznie chrząkać” [284] i jego wołanie: „Inżynierze! Co pan robi! Proszę zaczekać” [378], Castorp, rozplaszczony na czworakach z twarzą tuż nad dywanem, mamrotał po francusku do pani Chauchat coś o woni jej skóry pod kolanami. To zapach go przyciągnął, zapach ludzkiego organizmu. Leżąc wył z zachwyty przed ciałem pani Chauchat – tak, przed ciałem, bo przed czym?

Ciało, o którym mowa w *Czarodziejskiej górze*, posiada również inny zasadniczy rys pochodzący z metafizyki Schopenhauera. Jest ono toczone przez chorobę i jak prawie wszystkie ciała gości w uzdrowisku Davos nosi w sobie śmierć. Otumanienie Castorpa jest wynikiem erotycznej emanacji tego ciała, jego zakochanie odnosi się do ludzkiej formy istnienia i jest wyrazem miłości do cielesności w ogóle: „[...] do kolana pani Chauchat i do linii jej nogi, do jej pleców, do kręgow jej karku i górnej części ramion, które ścisnęły drobną pierś – słowem do jej ciała, do tego niedbałego ciała, które choroba akcentowała, niesłychanie podkreślała i raz jeszcze ciałem czyniła” [265]. Pocałunek złożony na tym

²⁰ Ibidem, t. 2, s. 733.

²¹ Por. ibidem, s. 779.

²² Ibidem, s. 763.

ciele byłyby źródłem dzikiej radości, uczyniłby Castorpa człowiekiem najszczęśliwszym na ziemi. Rozpłynąłby się z rozkoszy, podobnie jak – niestety z odmiennych powodów – rozplywa się trup. Ciało ludzkie jest źródłem miłości, lecz w tym samym stopniu jest źródłem śmierci, nieuchronnie skrywa w sobie jej zarodki. W tej formie powraca w *Czarodziejskiej górze* zaakcentowane we wcześniejszych utworach Tomasza Manna (*Tristan*, *Śmierć w Wenecji*) zafascynowanie śmiercią.

Jak wiemy z retrospektywnego rozdziału powieści, Hans Castorp miał bliski kontakt ze śmiercią już od dziecka, bardzo wcześnie odumarli go oboje rodzice, potem niezatarty ślad w jego wspomnieniach pozostawiła śmierć dziadka. Człowieka umierającego po raz pierwszy w swym życiu zobaczył jednak dopiero w Davos: był to młody mężczyzna noszący nazwisko Reuter, którego bladą, woskową twarz i rozszerzone w ostatnim stadium życia źrenice spostrzegł przypadkowo z korytarza przez uchylone drzwi. Motyw śmierci równie ściśle związany jest z postacią Kławdii Chauchat jak motyw miłości. Castorp, im bardziej zaczyna zakochiwać się w Rosjance, tym mocniej zaczyna przypominać trupa. Pierwszy sygnał śmierci ze strony Kławdii Chauchat wysłany zostaje podczas pierwszego krótkiego spotkania, jeszcze zanim mógł przyjrzeć się jej nagim ramionom. Przejęty wstrząsającym widokiem umierającego Reutera, bezwiednie zrobił wówczas takie same „wielkie, wymowne i powolne oczy” [128]. Spojrzał na pożądaną kobietę oczami człowieka konającego. Na jej twarzy, gdy te jego oczy spostrzegła, pojawił się lekki uśmiech. Przelotne spotkanie dwojga przyszłych kochanków spełnia funkcję prologu do sceny miłosnej z *Nocy Walpurgi*. Gdy Castorp wreszcie zwrócił się do Kławdii z prośbą o ołówek, był „śmiertelnie blady” [379], opis jego twarzy ukazuje wygląd twarzy martwej: „[...] krew odpłynęła z tego młodego oblicza, a skóra na nim, blada i zimna, zapadła się, nos się zaostrzył, obwódki wokoło oczu nabrały barwy ołowianej jak u trupa” [379]. To zdanie podkreśla zespolenie motywu śmierci z motywem miłości płciowej. Klęczący przed ciałem pani Chauchat Castorp peroruje: „Ach, miłość, widzisz... ciało, miłość, śmierć – te rzeczy stanowią jedno. Bo ciało to choroba i rozkosz, i ono jest źródłem śmierci, tak, i miłość i śmierć, jedna i druga, są natury cielesnej, i stąd ich groza, i wielka ich magia” [395].

Nie jesteśmy zaskoczeni, również w filozofii Artura Schopenhauera, podobnie jak w *Czarodziejskiej górze*, znaczenie ciała i jego kluczowa rola nie zamykają się w funkcji płodzenia i rewolucyjnej tezie o „ogniskowej woli”. Obok metafizyki miłości drugim filarem tego systemu jest metafizyka śmierci, będąca konsekwentnym dopełnieniem zarysowanej koncepcji świata. Według wykładni Schopenhauera nieuchronny fakt śmierci człowieka należy rozumieć tylko jako unicestwienie pewnego obiektu istniejącego w formie przedstawienia, zniszczenie nigdy nie może dotyczyć tego, czym naprawdę jesteśmy, naszej najgłębszej istoty i zasady życia pochodzących z transcendentnego świata wiecznej woli.

Z tej perspektywy troska o życie czy lęk przed jego utratą, budowanie uczucia tragiczności polegającego na strachu przed śmiercią jest dla Schopenhauera działaniem pozbawionym przejawów rozsądku. Człowiek przemija jako zjawisko, jako jedna z wielu obiektywizacji woli, której tymczasową formą istnienia na krótką chwilę staje się przestrzeń i czas, pozostając jednak w gruncie rzeczy niezmiennie tym, czym był już przed swoim narodzeniem i czym na powrót stanie się po śmierci. Metafizycznie rzecz ujmując – dowodzi Schopenhauer – „Ja zawsze byłem »ja«”²³, jestem istotą niezniszczalną – tak jak przede mną wszyscy byli już „mną”, tak pozostaną „mną” wszyscy po mnie. Jako wola należymy do wieczności, a nasze ciało jest tylko chwilową formą jej istnienia jako empirycznego obiektu zmysłów, formą indywidualizacji woli – *principium individuationis*.

W pierwszej wielkiej powieści Tomasza Manna, w historii rodu hanzeatyckich kupców, lektura podejmującego ten wątek tekstu filozofa posłużyła Tomaszowi Buddenbrookowi za przejmujące przygotowanie do śmierci: „Gdzież będę, gdy umrę? – pyta Tomasz Buddenbrook. – Ależ to tak olśniewająco jasne, tak zniewalająco proste! Będę w tych wszystkich, którzy kiedykolwiek mówili Ja; mówili, mówią i mówić będą...”²⁴.

W biologicznej metafizyce Schopenhauera płodzenie i umieranie są nieodłącznymi korelatami życia, stanowią istotę nieśmiertelnego życia natury. Prawdę tę lepiej od mężczyzny rozumie natura kobiety, leżąca bliżej tajemnicy życia, które pochodzi z jej ciała. Uśmiech, który pojawił się na twarzy Kławdii Chauchat, gdy pierwszy raz spostrzegła wpatrzona w siebie zakochane i konające oczy Castorpa, nie był wyrazem zalotności, lecz wyższości. Tak samo było wówczas, gdy spoglądając na nią swymi ołowianymi oczodołami, zagadnął ją w scenie miłosnej o ołówek. Powitała go mierzając wzrokiem jego postać od stóp do głowy „z uśmiechem, w którym nie było ani cienia litości lub zaniepokojenia” [379]. Tomasz Mann nigdy nie relacjonuje nam myśli Kławdii Chauchat. Gdyby to zrobił, zapewne w tym fragmencie moglibyśmy przeczytać: „Jesteś? No to chodź, zobaczymy, kto jest silniejszy, czy oprzesz się naturze!” Kobieta nie zna niepokoju wobec „grozy namiętności” [379] i nigdy nie wita mężczyzny na swoim terenie bez poczucia wyższości.

Wyznawca Schopenhauera Tomasz Mann, kierując popęd Castorpa na ciało pani Chauchat, neutralizuje jednocześnie jego jednokierunkową, erotyczną emanację przez atrybuty śmierci. Castorp zafascynowany jest nie tylko pięknem jej ciała, nie tylko tym, co można określić jako widoczną zawartość jej bluzki, ale cielesnością w ogóle z całą jej zawartością, również z tym, co kryje ona w środ-

²³ Ibidem, s. 666.

²⁴ T. Mann, *Buddenbrookowie*, przeł. E. Librowiczowa, Warszawa 1956, s. 598. Wpływ tej samej myśli na Wagnera odnajdziemy w partii Tristana: „Jam był – gdzie z dawna jam przebywał, gdzie znów odejdę wnet” (przeł. Z. Jachimecki). R. Wagner, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Dichtungen III: *Tristan bis Parsifal*, Leipzig [1914], s. 63.

ku. Od środka zawartość tej bluzki trawiona jest przez gruźlicę. Choroba jest synonimem rozkładu prowadzącego do śmierci. I prowadzonego po śmierci, gdyż moment biologicznej śmierci jest w procesie rozkładu właściwie niezauważalnym epizodem.

Powróćmy w tym kontekście do systemu Schopenhauera. Jak wspomnieliśmy, w doktrynie filozofa poczucie i śmierć nie są punktami ostatecznymi, określającymi czas trwania pewnego zjawiska, jakim jest życie ludzkie, lecz tylko momentami, w których ulega zmianie forma istnienia zjawiska. Jako to a nie inne indywiduum, będące jednostkowym spełnieniem woli życia, posiadam określoną formę, której właściwościami są czas, przestrzeń i przyczynowość. Jako indywiduum mam także zdolność posługiwania się intelektem, aby uzyskać poznanie. Ale nie przestaję jednocześnie należeć do powszechnego podłoża istnienia całej przyrody, przyrody, która nieustannie ginie i rodzi się na nowo. Procesy te nieprzerwanie zachodzą również w każdej chwili istnienia ciała ludzkiego, różnią się tylko stopniem intensywności od krańcowych momentów narodzin i śmierci. Schopenhauerowska definicja życia nie jest formułą nazbyt skomplikowaną, w *Świecie jako woli i przedstawieniu* zdefiniowane ono zostaje jako nieustanna przemiana materii przy zachowaniu określonej formy²⁵. Filozof dobitnie podkreśla fakt, że nieustanne odżywianie i odnawianie komórek organizmu różni się tylko stopniem od aktu płodzenia, natomiast na przeciwnym biegunie wydalanie, wydychanie i odrzucanie zużytej materii jest tylko innym stopniem i inną formą umierania. Wola działa w naszym ciele bez ustanku, realizując swój niezmienny bieg życia i śmierci.

W tej sytuacji pytanie o cel świata staje się pytaniem bezprzedmiotowym. Chcenie nie ma ostatecznego celu ani zamiaru, celem jest samo chcenie, a nie jego zaspokojenie. To ostatnie – nawet gdy się pojawia – jest stanem chwilowym; osiągnięcie *tego* celu sprawia tylko, że chcenie porzuca go i wolne, natychmiast poszukuje *innego* przedstawienia, upatrując w nim *inny* cel i czyniąc życie bezustannym „oszustwem”²⁶. Parcie nie zna spoczynku, świat przyrody jest bezustanną walką, w której „chceni” jednostkowe wydzierają sobie potrzebną do życia materię, a każde z nich ma jej tylko tyle, ile zdoła zabrać drugiemu. Każde istnienie odczuwa ciągły brak i ciągły opór w realizacji własnego chcenia, powodujący cierpienie. Schopenhauerowska definicja świata nie jest, podobnie jak definicja życia, skomplikowana, ale jest wstrząsająca. Świat to arena istot przerażonych i udręczonych, utrzymujących życie tylko dlatego, że jedna pożera drugą: tu każda z istot jest „żywym grobem” tysięcy pozostałych, a powstanie życia jest niemożliwe bez łańcucha męczeńskich śmierci²⁷. Jak filozof pod-

²⁵ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 424.

²⁶ Ibidem, t. 2, s. 819.

²⁷ Ibidem, s. 831.

kreśla, stopień cierpienia zależy od stopnia organizacji jednostki, im doskonalszy przejaw woli, im lepiej rozwinięty system nerwowy i zdolność percepcji bodźców, tym wyższe cierpienie. Człowiek jest gatunkiem, któremu przypada w udziale największy ból. Cierpienie ma źródło w niezaspokojonym dążeniu woli, które jest manifestacją naszego wnętrza, nie wynika z jakiegoś zrzędzenia, które spada na nas z zewnątrz za sprawą nieszczęśliwego losu, lecz jest wewnętrznym, nieusuwalnym warunkiem życia. Historia każdego życia jest niczym innym jak „historią cierpienia”²⁸. W tym kontekście XVIII-wieczny oświeceniowy optymizm woła o pomstę do nieba; jak powiada Schopenhauer – to „krzyżujący absurd”²⁹. Świat chciano nam zademonstrować jako najlepszy z możliwych, tymczasem żyjemy na świecie z możliwych najgorszym, czymś gorszym być on już nie może³⁰, a gdyby był, wówczas musiałby ostatecznie przepaść i zniknąć. Pozycję człowieka określa zwierzęca popędowość i szybkie unieczwienienie, w ostatecznym rozrachunku zawsze przegrywa on z kretelem z bezrozumną naturą. Jedynym szczerym stanowiskiem wobec życia jest pesymizm. Tomasz Mann napisze później o filozofii Schopenhauera: „Była to w osobliwy sposób ocena **pesymistyczna**; i zaprawdę każdy podręcznik informuje o tym, że Schopenhauer był po pierwsze filozofem woli, a po drugie filozofem pesymizmu. Ale nie jest to jakies »po pierwsze« i »po drugie«, ale jedno i to samo, i był tym »po pierwsze« za sprawą i za przyczyną owego »po drugie« – był jako filozof i psycholog woli z konieczności pesymistą. Wola, przeciwieństwo statycznej wystarczalności, jest sama w sobie fundamentalnym przeciwieństwem błogości; jest niepokojem, dążeniem **ku** czemuś, potrzebą, pragnieniem, żądzą, namiętnością, cierpieniem, a świat woli nie może być niczym innym jak tylko światem cierpienia”³¹.

W rozdziale *Taniec szkieletów* Hans Castorp jest wyrazicielem należnego szacunku dla ludzkiego cierpienia. W świetle tego aspektu filozofii Schopenhauera człowiek jest istotą cierpiącą na nieuleczalną chorobę: jego chorobą jest przynależność do świata natury. W *Czarodziejskiej górze* problem choroby posiada również ten wymiar Schopenhauerowskiego biologizmu. Podczas pierwszego po przybyciu do sanatorium spotkania z doktorem Krokowskim, postacią wyrażającą w dużej części charakter doktryny filozofa, Castorp uważa się za zupełnie zdrowego. Dowiaduje się jednak, że to niemożliwe, jego rozmówcy „się nie zdarzyło jeszcze spotkać zupełnie zdrowego człowieka” [24n]. Społeczność sanatorium jest obrazem istot bolejących: lekarz naczelny, doktor Behrens – wybitny specjalista od spraw ciała – pracuje tu „w służbie cierpiącej ludzkości” [478], a prowadzony przez niego luksusowy zakład leczniczy porównany jest z „przybytkiem cierpienia” [339]. Choroba redukuje człowieka do poziomu życia orga-

²⁸ Ibidem, t. 1, s. 492.

²⁹ Ibidem, t. 2, s. 831.

³⁰ Por. ibidem, s. 835.

³¹ T. Mann, *Schopenhauer...*, s. 343.

nicznego, do natury, pozostawia z niego „samo ciało”, jednak – a przykładów na to w *Czarodziejskiej górze* aż nadto – spotęgowanie cielesności powoduje tym samym podrażnienie sfery popędów. Tym aktywniej szukają one ujścia, jakby zwierzęcy instynkt kazał im jeszcze przed śmiercią zaistnieć. Nietzsche, podążając śladami Schopenhauera, pisał o człowieku jako o „chorym zwierzęciu”³².

W swym wielkim eseju *Rozważania człowieka apolitycznego* Tomasz Mann odwołuje się w tym kontekście do innej notatki Nietzschego³³, która określa miejsce Schopenhauera w historii europejskiej umysłowości. Zatytułowana jest ona *Trzy stulecia*. Nietzsche zestawia w niej wiek XVII, który określa jako panowanie rozumu, wiek XVIII jako wiek uczucia, oraz wiek XIX, który posiada cechy następujące: „**Animalizm** Schopenhauer, panowanie **żądzy**, świadectwo królowania **zwierzęcości** (szczery, ale mroczny)”³⁴. W przeciwieństwie do wieku XVIII, który według analizy Nietzschego był „zakłamy”³⁵, „marzycielski”, „płaski i o duchu na usługach życzeń” choć „jasny”, wiek XIX był „**bardziej zwierzęcy**, bardziej podziemny, **szpetniejszy**, bardziej realistyczny, plebejski i dlatego właśnie »lepszy«, »uczciwszy«, bardziej uległy wobec »rzeczywistości« wszelkiego rodzaju, **prawdziwszy**...”³⁶.

W rozdziale *Taniec szkieletów* wyrazem uległej, szczerzej postawy Castorpa wobec „rzeczywistości” jest wypełniony pokorą i miłosierdziem szacunek, który wraz z kuzynem manifestuje wobec konających: „Zli pełnym trwożnej czci, podanym naprzód i kołyszącym się krokiem, nie stąpając na obcasach...” [334]. Przy łożu śmierci młodzietkiej Leili Gerngross, prześlicznego jasnowłosego stworzenia, niewiele brakowało, a Hans Castorp „byłby ukląkł na jedno kolano” [344]. To odwrócony motyw ukłęknięcia przed Kławdią Chauchat. Istota ludzka jest nośnikiem praw natury, ale jest też w świecie natury żałośnie biedna, krucha i bezbronna. Chociażby dlatego zasługuje, aby na jej widok przyklęknąć w milczeniu i pochylić głowę.

W jednym z listów napisał Tomasz Mann, że *Czarodziejska góra* jest kompozycją, która „ani na chwilę nie traci z oka mistyki ciała”³⁷. Jak zwraca uwagę Manfred Dierks, „organiczna mistyka” [754] *Czarodziejskiej góry* stanowi próbę doświadczenia transcendencji, ale nie za pomocą „czystego ducha, lecz przez ciało”³⁸. Bierze ona za punkt wyjścia biologiczną materię, poruszając się szlakiem prze-

³² F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 94 (aforyzm 13).

³³ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, (w:) *Gesammelte Werke in 13 Bänden...*, Bd. 12, s. 22.

³⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, wyb. i przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 216.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 217.

³⁷ T. Mann, *Listy 1889–1936*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1966, s. 312 (do Juliusa Baba, 22.02.1925).

³⁸ M. Dierks, *Doktor Krokowski und die Seinen*, (w:) *Das „Zauberberg“ – Symposium 1994 in Davos*, hrsg. v. T. Sprecher, Frankfurt/M 2008², s. 192.

tartym przez filozofię Schopenhauera. W tym kontekście kolejny znakomity przykład stanowi scena rozmowy u Behrensa.

Rozmowa sprowokowana została przez Castorpa, który dowiedział się o podejrzanych seansach malarskich, w których Kławdia Chauchat stanowiła model dla posiadającego artystyczną żyłkę doktora. Ta wiadomość spowodowała niekontrolowany wzrost jego temperatury. Castorp niezwłocznie wprosił się z kuchynem do Behrensa i po chwili udawanego podziwu dla innych jego produktów malarskich, dopadł do portretu Kławdii, po czym zdjął go ze ściany. „Nigdy nie widziałem tak świetnie namalowanej skóry. Widzi się wprost pory” [296] – zachwycał się i przesuwając ręką po doskonale zaznaczonym na tym portrecie dekolcie. Dekolt pani Chauchat był bezsprzecznie najlepszym osiągnięciem artystycznym doktora Behrensa. Posiadał godne uwagi zalety. Przyciągała białość biustu, jego delikatność została dobrze oddana, lecz mimo to nie sprawiał wrażenia chudego. Przykryty był zaledwie cienką gazą, a spojrzenie widza – podobnie jak w czasie wykładu Krokowskiego – łatwo wyobrażało sobie jego zupełną nagość, wzbudzającą zmysłowy dreszcz. Mimo jawnego dyletantstwa bijącego z pozostałych obrazów, Behrens akurat w tym przypadku potrafił umiejętnie wykorzystać chropowatość płótna, tak aby czyniła pozór rzeczywistej nierówności skóry, pomiędzy wypukłościami piersi zdawała się nawet przeświecać siatka naczyń krwionośnych. Wpatrzony w portret Castorp odniósł wrażenie, że można wyczuć oddech i ciepły opar żywego organizmu, i gdyby przywarł do niego ustami, nie poczułby wcale farby, lecz zapach i smak ciała ludzkiego. Zgodnie z zasadą, że w erotyce nie należy być dosłownym, Tomasz Mann „podsunął” Castorpowi zamalowany kawałek płótna.

Behrens nie był wielkim artystą; był lekarzem, obraz pani Chauchat stanowił ilustrację jego fizjologicznej i anatomicznej wiedzy. Fachowo objaśniał Castorpa: „Tu widzi pan nie tylko żywe i zrogowaciałe części naskórka, ale może się też pan domyślać skóry właściwej, z jej gruczołami łojowymi i potowymi, naczyniami krwionośnymi, brodawkami, a głębiej jeszcze warstwy tłuszczowej, podściółki... rozumie pan, która za pomocą wielkiej ilości komórek tłuszczowych wytwarza owe rozkoszne formy kobiecego ciała” [297]. To wystarczyło, aby podniecić jeszcze bardziej wyobraźnię Hansa Castorpa, który w tej samej chwili bezwiednie wziął do ręki młynek, część zastawy, w której zaserwowano kawę, będącej indyjskiego albo perskiego, w każdym razie *wschodniego* pochodzenia. Gdy uświadomił sobie znaczenie ornamentyki zdobiącej tę zastawę, zarumienił się po uszy, trzymał bowiem „przyrząd odpowiedni dla samotnych panów” [300]. Tomasz Mann nie przedstawia nam – przynajmniej do tego punktu powieści – żadnej relacji o lekturach Hansa Castorpa, nie przeszkadza to jednak, aby ten popisał się w tej chwili niestandardową wiedzą: „Podobno przecież starożytni umieszczali czasem tego rodzaju rysunki na trumnach, sprośność i świętość były dla nich poniekąd jednym i tym samym” [301].

Mniej chodzi mi o ślady lektur Hansa Castorpa, bardziej – o lektury Tomasa Manna. W tym fragmencie bardzo widoczna pozostaje nić łącząca autora *Czarodziejskiej góry* z Schopenhauerem. Filozof, który preferował odwołania do filozofii Wschodu, ujął podobną myśl w sposób następujący: „Mitologia hinduska, najmądrzejsza ze wszystkich, wyraża to w ten sposób, że właśnie temu bogu, który symbolizuje zniszczenie, śmierć [...], właśnie Śiwie równocześnie z łańcuchem trupich czaszek na szyi daje jako atrybut lingam [członek – przyp. tł.], symbol płodzenia, które występuje tu zatem jako równoważnik śmierci, zaznaczając przez to, że płodzenie i śmierć są istotnie korelatami, które się neutralizują i znoszą”³⁹.

W scenie z obrazem, jak w wielu sytuacjach składających się na fabułę *Czarodziejskiej góry*, pożądlivość Hansa Castorpa jest przekazem treści Schopenhauerowskiej filozofii woli. Nie rozstając się z portretem Kławdii, rozpalony Castorp rzuca pytanie o ciało, czym jest ciało, z czego składa się organizm ludzki? – Z wody, substancje suche to zaledwie dwadzieścia pięć procent, z czego ogromną część stanowi zwykle białko kurze, czyli proteiny. W plazmie mięśni znajduje się jeszcze inna ciekawa substancja – uprzejmie służy dalszymi wyjaśnieniami Behrens – miozynogen, która po śmierci ścina się i wywołuje pośmiertne stężenie. Ostatecznie człowiek się rozplywa – taka ilość wody – a pozostałe składniki rozkładają się wskutek gnicia. Gnicie jest niczym innym jak spalaniem, łączeniem się z tlenem, utlenianiem. „– A życie? – Także, także młodzieńcze! – odpowiada Behrens. – Także łączenie się z tlenem. Życie to także po prostu spalanie się białka komórek. [...] Taak, taak... życie to śmierć – nie ma co wiele upiększać” [305]⁴⁰.

„»Ten, kto interesuje się życiem – powie później o *Czarodziejskiej górze* Tomasz Mann – interesuje się tym samym śmiercią«. To jest głęboko – trwale, na całe życie – odcisnięty ślad Schopenhauera”⁴¹. Ten fragment pochodzący ze wspomnianego już eseju *Schopenhauer* poświadcza znaczenie koncepcji filozofa dla interpretacji rozmowy u Behrensa. Słowa, które zacytował tu Mann, padają podczas tego spotkania w prawie dosłownej wersji ze strony Castorpa:

³⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 422n.

⁴⁰ Zdanie w podobnej formie znajduje się u Schopenhauera (ibidem, s. 473–474): „[...] życie rozpatrywane tylko od strony czysto formalnej jest nieustannym obsuwaniem się terażniejszości w martwą przeszłość, nieustannym umieraniem. Ale jeśli przyjrzymy mu się także od strony fizycznej, to oczywiście jest, że tak jak wiadomo, że nasz chód jest tylko stale hamowanym upadkiem, tak życie naszego ciała jest tylko stale hamowanym umieraniem, stale odsuwaną śmiercią” oraz u Nietzschego: „Wystrzegajmy się też mówić, że śmierć jest przeciwna życiu. Co żyje jest tylko rodzajem tego, co martwe i to rodzajem bardzo rzadkim”, F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 102 (aforyzm 109). Także Mann pisał wcześniej (*Betrachtungen...*, Bd. 12, s. 191): „Śmierć jest przyrodzona życiu, samo życie jest umieraniem, tak samo jak jest wzrastaniem”.

⁴¹ T. Mann, *Schopenhauer*, (w:) *Moje czasy...*, s. 360.

„A jeżeli życie nas interesuje – powiedział Hans Castorp – to właściwie interesuje nas śmierć. Czy nie tak?” [305]. W tym fragmencie rozmowy naczelny lekarz sanatorium zaoponował; nie zgadza się z Castorpem, próbuje przywołać młodego pacjenta do porządku. Istnieje wszakże pewna różnica – stwierdza. Życie od śmierci różni się mianowicie tym, że „pomimo ciągłej zmiany zostaje zachowana ta sama forma” [305]. To, jak wiemy, słowa, które wypowiedział również Schopenhauer. Młody Castorp zdecydowanie oburza się na to: „A po co zachowywać formę? [...] – Forma to bujda” [305]. To także w dwóch tomach swego systemu powiedział Schopenhauer.

W scenie „fizjologicznej” rozmowy z doktorem Behrensem Castorp zdecydowanie opowiada się po stronie ciała pani Chauchat, po stronie podszytej lubieżnością i śmiercią metafizyki Schopenhauera, po ciemnej stronie bytu. Deklaruje się jako rzecznik woli, bezrozumnego, bezforemnego, ślepego i animalistycznego popędu. Dla Settembriniego taka deklaracja nie różni się niczym od chrząkania wieprza.

Deklaracja Castorpa po stronie ciała Chauchat wyraża deklarację po stronie erotycznego popędu, który jest tylko odwrotnością śmierci i rozkładu. To już wiadomo, ale trzeba uwzględnić jeszcze jeden aspekt: oddanie się we władanie woli oznacza jednocześnie odrzucenie świata jako „przedstawienia”, świata jako „formy”, jest to rezygnacja z drugiego biegunu, na którym opiera się istnienie ludzkie i który jako jedyny odróżnia je od istnienia zwierzęcia, to rezygnacja z kruchej i niedoskonałej światelki intelektu. Stanowisko Tomasza Manna ulega w tym miejscu istotnej modyfikacji. Jest zafascynowany metafizyką woli Schopenhauera, przede wszystkim ze względu na szerokie możliwości, jakie otwiera ona przed artystą, ale nie patrzy na nią bezkrytycznie. Mann odbierał tę filozofię w sposób artystyczny, była dla niego filozofią sztuki, lecz nie filozofią człowieka. Aby tym bardziej uwiarygodnić swe stanowisko, autor powieści przedstawia je nie słowami Settembriniego, który jak wiadomo chodzi po Davos z przyklejoną do czoła etykietą humanisty, lecz na którego tyrady na cześć rozumu zaślepiony instynktem Castorp po prostu „gwizdże”, ale słowami „władcy ciała” [497] doktora Behrensa, dla którego – szczególnie w chwili tej rozmowy jako dla „sprawcy” portretu pani Chauchat – hanzeata odczuwał skryty podziw. Poirytowany lekarz naczelny po prostu zrugął zafascynowanego rozkładem Castorpa: „Ależ panie, to, co pan tu mówi, nie jest ani trochę humanistyczne” [305]. Trzeba przyznać, że w zachowaniu Castorpa u Behrensa „humanizm” oznacza jego brak. Jednak słowa Behrensa stanowią pierwszy sygnał w tekście *Czarodziejskiej góry*, że dla literackiej koncepcji wyrosłej z Schopenhauerowskiego świata woli pojawił się na scenie powieści poważny rywal. Romantyczna „sympatia ze śmiercią”, „miłość do pustych oczodołów”⁴², zmuszona będzie

⁴² T. Mann, *O niemieckiej republice*, (w:) ibidem, s. 165 (sformułowanie przytoczone za Flaubertem).

bronie swej pozycji przed humanizmem, przed miłością do życia takiego, jakim ono jest, mimo wszystko.

Drugi aspekt łączący metafizykę Schopenhauera i *Czarodziejską górę* to muzyczność. Obaj, pisarz i filozof, bardzo dobrze rozumieli muzykę i bez tego kontekstu trudno zrozumieć podłoże ich twórczości. Dla Tomasza Manna wyrazem muzyczności była również metoda pisania; trudniąc się piórem stosował warsztat kompozytora. Jak sam zadeklarował, forma pracy nad powieścią, ta, do której zawsze dążył, podobna była do pracy nad dziełem symfonicznym, gdzie główne idee powieści zostają splecione i wypracowane tak, jak motywy muzyczne. Sztukę słowa, jaką jest literatura, starał się tak bardzo, jak to tylko możliwe, zbliżyć i upodobnić do faktury muzyki. W tym kontekście wyodrębnić musimy dwie kwestie. Pierwsza to struktura motywów przewodnich – struktura lejtmotywu – na którą często zwracają uwagę badacze twórczości Manna⁴³.

Z ciałem pani Chauchat wiążą się w *Czarodziejskiej górze* przewodnie motywy, działające tak, jak motywy muzyki: jednocześnie i w przód, i wstecz, w sposób pozaczasowy, zawieszając czas, aby – zgodnie z podstawową zasadą poetyki Manna – rozpatrywać ciało nie tylko w kontekście empirycznego i jednostkowego działania popędu i rozkładu, lecz jako niezależną metafizyczną kompozycję. W formie przykładu przytoczymy kilka z nich: jeśli chodzi o wygląd zewnętrzny, motywami wielokrotnie powtarzającymi się są rudawoblond włosy [93, 248], niezbyt dobrze wypielęgnowane ręce [94, 153, 263], szerokie kości policzkowe i wąskie, niemal skośne oczy [94, 104, 169, 173, 239, 277, 295, 332, 379]. Gdy mowa o cechach zachowania, wiele razy opisany zostaje jej sposób chodzenia, przypominający miękkie skradanie się z wyciągniętą i pochyloną wprzód głową [93, 128, 132, 155, 161, 172, 239, 242], lub siedzenia – siedzi ona często „skulona” z przechyloną głową [149, 171], natomiast gdy się odzywa, zwraca uwagę jej głos, podobny do głosu Przybysława Hippe: „zachrypnięty” i znany Castorpowi „od dawna” [138, 245]. Za pomocą tych powtarzanych motywów opis ciała pani Chauchat przypomina refren, tworzy fakturę muzyki.

W systemie filozoficznym Schopenhauera muzyka pełni ważną metafizyczną funkcję. Jak pamiętamy, metafizyka woli odrzuca możliwość realizacji ludzkiej egzystencji w sferze świata przedmiotowego. Jakakolwiek próba przeforsowania subiektywnych celów, nasycenia instynktów woli i zaspokojenia chcenia nie może być w ostatecznym rozrachunku skuteczna, życie zawsze kończy się porażką. W milionach organizmów metafizyczna wola dąży do obiektywizacji, do zaistnienia, tocząc na płaszczyźnie świata przedmiotowego nieustannie walkę sama z sobą, porzuca jedne formy i przybiera następne, zamieniając ten świat w padół płaczu i cierpienia. Lecz istnieje droga uwolnienia od cierpień. W myśl propozycji Schopenhauera droga ta nie prowadzi poprzez formy percepcji, jaki-

⁴³ Por. H. Kurzke, *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1997³, s. 196n.

mi posługujemy się w przedmiotowości, dla osiągnięcia poznania i realizacji subiektywnych celów, lecz przeciwnie, odwołuje się do takich form percepcji, które są w stanie od takich celów nas uwolnić i sprawić, że staną się one bezprzedmiotowe. Namiastkę poznania oderwanego od woli oferuje dziedzina sztuki. Już z założenia nie jest ona rzeczywistością, lecz światem pozornym, czyniącym każdą próbę ingerencji rzeczą bezsensowną.

W samym obrębie sztuki przeprowadza Schopenhauer decydujące rozróżnienie. W przeciwieństwie do sztuk plastycznych, odwołujących się – przynajmniej w jego czasach – do form percepcji zmysłowej, skierowanej na obiekty rzeczywiste, należące do sfery przedmiotowej i w przeciwieństwie do literatury, w której słowo bardzo często powiązane jest z określonymi przedstawieniami obiektów istniejących w czasie i przestrzeni, dziedziną sztuki w sposób najbardziej doskonały uwalniającą od sfery przedmiotowej jest muzyka. Percepcja muzyki powoduje „przejrzenie” budowy świata, odwrócenie kierunku poznania od przedstawienia i skierowanie go na metafizyczny świat woli. „Muzyka – pisze Schopenhauer w tej kwestii – jest zupełnie niezależna od zjawiskowego świata, ignoruje go po prostu i mogłaby do pewnego stopnia istnieć, gdyby nawet nie było w ogóle świata, czego nie można bynajmniej powiedzieć o innych sztukach. Muzyka jest [...] **bezpośrednim** uprzedmiotowieniem i odbiciem **woli** w całości, [...] dlatego właśnie oddziaływanie muzyki jest o tyle silniejsze i dociera głębiej niż oddziaływanie innych sztuk; te bowiem mówią tylko o cieniu, ta zaś o istocie”⁴⁴.

W perspektywie interpretacji *Czarodziejskiej góry* kluczowa jest uwaga, że muzyka oferuje na gruncie metafizyki Schopenhauera podobną możliwość bezpośredniego uprzedmiotowienia (poznania) woli jak ludzkie ciało. W estetyce Schopenhauera został dla niej stworzony analogiczny kontekst jak w teorii poznania dla ciała. A Hans Castorp był człowiekiem równie wrażliwym na uroki ciała, jak na uroki muzyki.

Bohatera powieści poznajemy w momencie jego przyjazdu do Davos. Natomiast wskazówki dotyczące jego – jeśli można tak w tym kontekście to określić – „wrodzonych” predyspozycji otrzymujemy w drugim, retrospektywnym rozdziale, w jego części zatytułowanej *O pobycie u Tienapplów i obliczu duchowym Hansa Castorpa*, przedstawiającym młodość spędzoną w Hamburgu. Jakie „duchowe oblicze” reprezentował młody Hans Castorp? Najpierw słów kilka o jego obliczu cielesnym. W dzieciństwie nie było ze zdrowiem naszego bohatera najlepiej. Jak czytamy, był „od samego początku trochę anemiczny” [40], dlatego lekarz domowy doktor Heidekind kazał mu podawać co dzień dużą szklanekę porteru, napoju, który, jak utrzymywał, posiada „krwiotwórcze własności” [40]. Terapia piwem jako środkiem wzmacniającym nie była wówczas czymś odkrywczym, jej tradycja zapoczątkowana została już w średniowieczu. Jak można się

⁴⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 398.

domyślać, z ciecżą spożywaną obecnie ówczesne piwo miało niewiele wspólnego, posiadało konsystencję zawieszistą i lepka. Kurację pod taką postacią młodzieniec odbywał bez stanowczego protestu. Przeczytajmy nawiązujący do niej fragment: „[...] trunek ten mile oddziaływał na umysł chłopca i sprzyjał jego skłonności do »zagapiania się«, jak to nazywał wuj Tienappel; Hans Castorp zwykł był mianowicie, z ustami na w pół otwartymi i nie trzymając się żadnego określonego wątku, zamyślać się o niebieskich migdałach. Poza tym jednak był zdrów i do rzeczy, nieźle grał w tenisa i wiosłował, chociaż wołał zamiast napręzać mięśnie, siadywać w letnie wieczory na tarasie przystani u Uhlenhorsta, przy muzyce i jakimś dobrym napoju, i spoglądać na oświetlone łodzie i na łąbędzie, sunące pomiędzy nimi po lśniącej różnymi kolorami wodzie” [40].

Obecność muzyki, podobnie jak obecność pewnej ilości alkoholu w organizmie, sprawiała Castorpowi niekłamana przyjemność, również podczas pierwszych chwil jego pobytu w Davos mamy możliwość zaobserwować to bardzo dokładnie. Gdy tylko po raz pierwszy wszedł do pokoju numer 34, w którym na siedem lat miał zamieszkać, dowiadujemy się, że drzwi balkonowe były otwarte i z doliny „dochodziły dźwięki muzyki tanecznej” [18]. Castorp padł wprawdzie zaraz ze zmęczenia na łóżko, wyczerpany dwudniową podróżą, lecz gdy tylko następnego dnia obudził się w nowym miejscu, spostrzegł, że: „Skądciś dolatywały dźwięki porannej muzyki, prawdopodobnie z tego samego hotelu, w którym i wczoraj wieczór odbywał się koncert. Po przytłumionych akordach chóralu nastąpiła pauza, po czym zagrano marsza i Hans Castorp, który bardzo lubił muzykę, bo działała na niego podobnie jak porter do śniadania: uspokajała go, oszałamiała i skłaniała do zagapiania się – słuchał zadowolony, z głową pochyloną na bok, z otwartymi ustami i trochę zaczerwienionymi oczami” [51].

We fragmentach tych pojawiają się kolejne lejtmotywy. Motyw „zagapiania się” jest przejawem zamknięcia się na świat przedmiotowy, braku zainteresowania obiektywną rzeczywistością, czynnikiem sprzyjającym wycofaniu się z aktywności w sferze przedstawienia i rezygnacji z podejmowania działań. Oprócz „zagapiania się”, czyli wyłączenia aktywności zmysłów koniecznej dla orientacji w czasie i przestrzeni, Castorp zamyślał się bez „żadnego określonego wątku”, czyli zawieszał konieczny dla prawidłowego przebiegu myślenia związek przyczynowo-skutkowy. Warunki niezbędne do ukonstytuowania „świata jako przedstawienia” przestają wówczas istnieć, pojawia się „uspokojenie” powiązane z zaprzestaniem realizacji celów w świecie zewnętrznym. „Otwarte usta” są elementem otwarcia na wewnątrz, ułatwiającego dostęp do sfery woli⁴⁵. Motywy te powiązane zostają z konsumpcją alkoholu, powodującą podobnie jak muzyka „oszołomienie” i stanowiącą wstęp do utraty indywidualności i identyfikacji

⁴⁵ Na ten motyw zwraca uwagę B. Kristiansen, *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*, s. 20.

z powszechnością świata woli. Można to sformułować także tak, że pod wpływem alkoholu zawieszamy zwykle bycie pojedynczym człowiekiem, a zaczynamy bycie gatunkiem. Nie trzeba w tym kontekście przypominać o wiecznie „zaczzerwienionych oczach” Castorpa, zjawisku powszechnym po nadmiernej konsumpcji alkoholu, tak samo powszechnym w takiej sytuacji, jak uaktywnienie się sfery popędów. Fakt ten niesie z sobą znane już znaczenia. Zacytowana powyżej scena, scena percepcji muzyki, konsekwentnie zostaje przez Tomasza Manna dopełniona poprzez wprowadzenie motywów miłości płciowej i śmierci.

W momencie, gdy Castorpa dobiegły dźwięki orkiestrowego koncertu, dokonywał on właśnie „kulturalnych zabiegów” porannej toalety. Przywabiony muzyką wyszedł na balkon tak jak stał, z rącznikiem w ręku, w kalesonach i porannych pantoflach. Wtedy coś jednocześnie zobaczył i usłyszał. W ogrodzie ujrzał kobietę ubraną całkiem na czarno, o czarnych, trochę szpakowatych włosach owiniętych czarnym woalem, spod którego „nieruchomo patrzyły czarne jak węgiel oczy” [52]. Widok tej „czarnej” i jednocześnie „bladej” kobiety, był widokiem żywej śmierci. Chwilę później Castorp dowiedział się od swego kuzyna Joachima, że kobietę nazywano w sanatorium Teuslesdeux – czyli „obydwaj”. Ciągłe powtarzała to francuskie słowo, jedno z nielicznych, jakie знаła w tym języku, nie mogąc tu z nikim porozumieć się w ojczystym hiszpańskim. Była matką dwóch ślicznych chłopców, z których jeden właśnie czekał w sanatorium na nieuchronny koniec, drugi natomiast przyjechał do Davos, chcąc starszego brata jeszcze przed śmiercią zobaczyć, lecz po przyjeździe także zachorował (w powieści umrze trochę później). Obserwując kobietę, Hans Castorp w tym samym momencie posłyszał odgłosy dochodzące z sąsiedniego pokoju, które sprawiały wrażenie „czegoś lepkiego i brudnego” [52]. Odgłosy te nasiliły się i niedwuznacznie przybrały charakter nieobyczajny. Stosownie do sensu czynności, jakie przed chwilą wykonywał, starał się zrobić minę człowieka ucylizowanego, jednak wyszło z tego coś pomiędzy wstydlivością a „mistycznym lękiem i religijnością”, co w rezultacie przyniosło „godne zasępienie się jego oblicza” [52]. „Z taką miną cofnął się do pokoju, żeby nie podsłuchiwać dłużej czynności, które, chociaż towarzyszyły im chichoty, wydawały mu się poważne, a nawet wstrząsające. Ale w pokoju było słycać jeszcze wyraźniej, co się działo za ścianą. Było to jakby uganianie się dokoła mebli, przewróciło się jakieś krzesło, potem ktoś kogoś schwycił, rozległo się klepanie i pocałunki, a do tego wszystkiego dołączyły się teraz dźwięki walca, ograne melodie znanego szlagiera, i stworzyła muzyczne tło dla niewidocznej sceny” [53]. W tym momencie oblicze Hansa Castorpa zaczerwieniło się, to znaczy zaczerwieniło się jeszcze bardziej, bo i tak było już czerwone po goleniu. Jasno zdał sobie sprawę, że wstrząsający proceder, którego był mimowolnym świadkiem, zamienił się w „akt zwierzęcy” [53], że odsłonił się rąbek tajemnicy o człowieku. W ten sposób rozpoczęło dzień pewne rosyjskie małżeństwo, bo o tym, że tacy właśnie

goście mieszkają w sąsiednim pokoju, Castorp wiedział już od kuzyna. Tak samo zakończyło ono zresztą dzień poprzedni, Castorp przypomniał sobie, że odgłosy słyszał już minionego wieczora, ale był zbyt zmęczony, by zwrócić na nie uwagę. Po tym przeżyciu zaczerwienienie, czy raczej „uczucie palenia twarzy” [53] – erotyczny motyw – utrzymało się u Castorpa na dłużej.

Madame Touslesdeux – wątek śmierci oraz wyczyny rosyjskiego małżeństwa – temat kopulacji płciowej występują niemal w tym samym momencie na tle muzyki. Towarzystwo, w jakim Castorp spędzał ten poranek, należy do świata woli Schopenhauera, w którym zakotwiczył go Tomasz Mann. Wola pojawia się w tym fragmencie na dwóch płaszczyznach – estetycznej (muzyka) i metafizycznej (miłość płciowa i śmierć, scalający popęd i rozkład).

Zastosowanie muzyki w koncepcji *Czarodziejskiej góry* posiada – jak prawie wszystko, co dotyczy tej powieści – charakter podwójny. Gdy pojawia się ona w powyższej scenie jako tło, jest to muzyka jako pierwsza ze sztuk w estetyce Schopenhauera, stanowiąca bezpośrednie „odbicie woli”, sztuka dająca możliwość odwrócenia poznania uwikłanego w świat przedmiotowy, zawieszenia czasu i otwarcia na treści metafizyczne. W tej funkcji zaprezentowana została w kilku kluczowych momentach powieści, stwarzając podłoże rozgrywających się wydarzeń i podkreślając ich wagę. W drugim aspekcie, również występującym w powyższej scenie, muzyka nie stanowi podłoża wydarzeń, lecz jest ich formą. To pisarska technika lejtmotywu, o której mówiliśmy, zastosowana przy konstrukcji utworu i tworząca misterną sieć przewijających się przez całą powieść gestów, słów, czynności, ukrytych cytatów, cech zewnętrznych, sytuacji i rekwizytów, tworzących namiastkę znanych już czytelnikowi – jak powiedział Tomasz Mann – „melodii”. Melodii powtarzanych jak refren, stwarzających wrażenie wstrzymania czasu.

W powyższej scenie pojawiają się podstawowe motywy miłości płciowej i śmierci. W tej perspektywie dwuwarstwowy charakter muzyki okazuje się w sensie ontycznym czymś jednorodnym. Pod tym względem *Czarodziejska góra* zamierza być dziełem kompletnym – na papierze jest partyturą, ale partyturą *jednocześnie wykonywaną*, czytając można „usłyszeć” tkaninę tematów wykonywaną przez poszczególne „instrumenty”, nie zatracając brzmienia całej orkiestry. Przy drugim z wymienionych aspektów – technice lejtmotywu – Tomasz Mann również wskazał na źródło inspiracji. Tym razem pochodzi ona nie od autora metafizyki, lecz od kompozytora – autora muzyki. *Czarodziejska góra* napisana została techniką, która po raz pierwszy zastosowana została w operowych kompozycjach Ryszarda Wagnera i została na teren literatury przez Manna przeniesiona⁴⁶.

⁴⁶ Por. T. Mann, Wstęp do *Czarodziejskiej góry*, przeł. I. i E. Naganowscy, (w:) *Eseje*, Warszawa 1964, s. 392.

Przywołajmy jeszcze jeden przykład nakładania się na siebie obu płaszczyzn poznania woli – estetycznej i metafizycznej – wyrażony odszyfrowanymi już symbolami: pobudzającą sferę popędowości konsumpcją alkoholu i paleniem jako zamianą w popiół i rozkład⁴⁷. Mowa o pewnej niedzieli, kiedy to na tarasie sanatorium odbywał się koncert: „Kuzyni usiedli przy oddzielnym stoliku, w pewnym oddaleniu od reszty towarzystwa, bo Hans Castorp palił, popijając ciemne piwo, które sobie wyniósł z sali jadalnej. [...] cygaro sprawiało mu pewną przyjemność. Lekko oszołomiony piwem i muzyką, która jak zwykle, tak i teraz sprawiała, że miał wpółotwarte usta i na bok pochyloną głowę, zaczerwienionymi oczami przyglądał się beztroskiemu życiu dokoła” [133]. Gdy zjawił się na tarasie Lodovico Settembrini, rzekł do Castorpa: „Piwo, tytoń i muzyka! [...] Jesteśmy więc w pańskiej ojczyźnie! [...] Ciesz się mnie, że jest pan w swoim żywiole” [134].

⁴⁷ O paleniu jako jednym z lejtmotywów: N. Heckner, M. Walter, *Thomas Mann. Der Zauberberg. Königs Erläuterungen und Materialien*, Hollfeld 2006, s. 81.

Andrzej Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

WSPÓŁCZESNE OBlicZA NIHILIZMU: BAUDRILLARD – VATTIMO – BAUMAN

Contemporary Faces of Nihilism: Baudrillard – Vattimo – Bauman

Słowa kluczowe: Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Zygmunt Bauman, nihilizm, symulacja, symulakrum, słabe myślenie, hermeneutyka nihilistyczna, płynne czasy, płynna nowoczesność.

Key words: Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Zygmunt Bauman, nihilism, simulation, simulacrum, weak thought, nihilistic hermeneutics, liquid times, liquid modernity.

S t r e s z c z e n i e

Nihilizm stał się współcześnie jednym z charakterystycznych rysów kultury i filozofii. W wyniku zaszłych przemian jego rozumienie dalece jednak odbiega od dziewiętnastowiecznego zawołania Nietzschego: *Gott ist tot*. Nihilizm przestał być symbolem wyczerpania sensu, kresu metafizyki czy zaniku wartości. Jako nihilizm spełniony wyraża się w ideach symulacji i symulakryzacji (Baudrillard), słabego myślenia (Vattimo) czy płynnej rzeczywistości (Bauman). Dawne pojęcia i koncepcje metafizyki utraciły swoje znaczenia, a ich miejsce usiłują zajmować stanowiska wyrażające krytyczny namysł nad kondycją intelektualną i aksjologiczną współczesnego człowieka.

A b s t r a c t

In modern age, nihilism has become an important symbol of culture and philosophy. However, due to their changes and evolution, it is extremely different from the sense of Nietzsche's words: *God is dead*. Actually, nihilism has ceased to be a symbol of exhaustion of sense, the end of metaphysical thought or general disappearance of the values. As realized nihilism, it is expressed as an idea of simulation and simulacration (Baudrillard), as a weak thought (Vattimo) or as a liquid reality (Bauman). Old notions and conceptions of metaphysics have lost their meaning and the fundamental place belongs to the standpoints criticizing the intellectual and axiological condition of the modern man.

We współczesnej filozofii, teorii kultury, teorii społecznej oraz etyce przekonanie o nihilistycznym charakterze zachodzących przemian upowszechniło się, zyskało również multidyscyplinarne, teoretyczne uzasadnienie. Ogólny sens współczesnego nihilizmu można wyrazić tezą, iż w całokształcie minionych, a przede wszystkim aktualnych przemian rzeczywistości zanikła możliwość sformułowania jej uniwersalnej, spójnej i trwałej wykładni. Zmiany kulturowe, moralne, społeczne, polityczne i gospodarcze stały się przedmiotem jedynie częściowych interpretacji, których znaczenie ogranicza się do coraz węższego horyzontu czasowego, przestrzennego i kulturowego. Powstające wykładnie już w założeniu traktuje się jako doraźne, prowizoryczne, o lokalnym znaczeniu i podlegające w krótkim czasie nieuchronnej dewaluacji. Ich nietrwałość oraz równoczesna wielość stała się ogólnym wyznacznikiem stanu współczesnej świadomości i szeroko rozumianej kultury (przy równoczesnym zastrzeżeniu, iż zastosowana tu liczba pojedyncza tego pojęcia wynika jedynie z nawyku językowego, a nie obiektywnego stanu rzeczy).

1. Baudrillard: od nihilizmu wyczerpania i buntu do nihilizmu powszechnej symulacji i zaniku

Dziewiętnastowieczny Nietzscheański nihilizm, który stale kładzie się cieniem na obrazie współczesnych przemian, metaforycznie wyrażała powszechnie znana teza szalonego człowieka z *Wiedzy radosnej*: „Gott ist tot”¹. Jej szczególnym rozwinięciem pozostaje współczesne przekonanie Baudrillarda, iż nie istnieje obiektywnie żadna rzeczywistość, zaś człowiek istnieje i opisuje własną sytuację wyłącznie w obrębie lawinowo tworzonych przez siebie kolejnych interpretacji (symulacji). To przejście od poruszającego doświadczenia całkowitego wyczerpania dotychczasowej metafizyki do wyobrażenia świata istniejącego w postaci mnogości wytworów symulacji powstałych jako efekt środków technicznych, technologii, wirtualności daje namiastkę wyobrażenia o skali i charakterze zaszłej zmiany². Nihilizm ujęty z perspektywy jego powstania i późniejszego rozwoju przeobraził się od myśli o upadku metafizyki i powiązanych z nią

¹ Radykalność zmiany uzmysławiały wówczas kolejne pytania szalonego człowieka: „Jak zdolaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego jak góra i dół? Czy nie błąkami się niczym po nieskończonej nicości?”, F. Nietzsche, *Radosna wiedza (La gaya scienza)*, przeł. M. Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 138 (KSA 3, 481).

² Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 7, 189–191.

wartości jako koniecznych ram porządku i sensu rzeczywistości do przekonania, iż w wielości współczesnych wytworów wewnętrznie podzielonych i zróżnicowanych kultur na d p r o d u k c j a s e n s ó w staje się głównym efektem działalności człowieka. Wielość powstających interpretacji jest w niej tyleż charakterystyczna, co zarazem dla nich samych autoanihilująca, pozbawiająca je same jakiegokolwiek trwałego, szerszego znaczenia i ważności. Kwintesencją tego stanu może być wyrazista w formie metafora autora *Przejrzystości zła*:

Gdyby przyszło nam opisać w skrócie dzisiejszy stan rzeczy, należałoby określić go mianem stanu po orgii. Orgia stanowi eksplozywny moment nowoczesności, moment wyzwolenia dokonującego się we wszystkich możliwych sferach. Wyzwolenia politycznego, seksualnego, wyzwolenia sił wytwórczych, wyzwolenia mocy destrukcyjnych, wyzwolenia kobiet, dzieci, nieświadomych popędów czy sztuki. Afirmacji wszelkich modeli przedstawienia. Była to epoka orgii totalnej, orgii rzeczywistości, racjonalności, seksualności, krytyki i kontrkrytyki, wzrostu i jego kryzysów. Tym sposobem przemierzaliśmy wszelkie możliwe drogi produkcji i wirtualnej nadprodukcji przedmiotów, znaków, przekazów, ideologii i przyjemności. Dzisiaj wszystko już wyzwolono, kości zostały rzucone, wszystko się dokonało, jako zbiorowość zaś stanęliśmy ostatecznie przed jednym z zasadniczych pytań: CO CZYNIĆ PO ORGII?³

Pytanie, które pada na końcu, wyraża świadomość przełomowości sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek. Orgia to metafora kulturowego i cywilizacyjnego rozwoju człowieka, polegającego na jego totalnym wyzwoleniu od (a właściwie zniesieniu) wszelkich możliwych kryteriów znaczenia oraz porządku rzeczywistości w wymiarze społecznym, politycznym, ekonomicznym, kulturowym i równoczesnym zrównaniu wszelkich form działania i ekspresji ludzkich celów. W takich warunkach każda możliwa trwała hierarchia wartości podlega nieuchronnej anihilacji lub okazuje się jedynie jednym z narzędzi służących do stworzenia kolejnej symulacji. Innymi słowy, obraz świata (jako jedyne, co pozostaje w zasięgu człowieka) zatracił znamiona trwałości, a stał się nieustannie multiplikującym wytworem wysiłku symulowania i upozorowywania rzeczywistości, kolejną interpretacją, o której wiadomo, iż w dynamicznym ruchu przemian jest zawsze i tylko jedną z wielu współistniejących wykładni, nie ma swojego trwałego miejsca ani miary i z czasem nieuchronnie zostanie wyparta i zastąpiona szeregiem innych. Metaforycznie wyrażony stan po orgii ukazuje wirtualność (pozorność) wszelkich wytworów człowieka, którym nie sposób przypisać żadnego trwałego znaczenia i jasnych relacji z tym, co w zsymulowanej kulturze współwystępuje.

Myślenie kategoriami Baudrillardowskiej filozofii, teorii społecznej i teorii kultury pozwala rozumieć współczesny świat jako sferę uporczywego i powszechnego przekraczania każdej realnej i możliwej do pomyślenia granicy; jako

³ J. Baudrillard, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 5–6.

niekontrolowany „nowotworowy chaos”, gdzie seksualność przeobraża się w transeksualność, ekonomia – w transekonomie, estetyka – w transestetykę, rzeczywistość – w transrzeczywistość (rzeczywistość wirtualną). Charakter zachodzących zmian oddaje pojęcie metonimii, określające zjawisko powszechnej i dowolnej zastępowalności, wymienności i zamienności wszelkich terminów. W praktyce metonimia opisuje totalne przemieszanie możliwych rodzajów. „Dlatego – pisze Baudrillard – seks odnaleźć można dzisiaj wszędzie, tylko nie w nim samym. Podobnie rzecz się ma z polityką, która kryje się wszędzie z wyjątkiem siebie samej, zarażając wszelkie pozostałe sfery, takie jak ekonomia, nauka, sztuka czy sport”⁴. Zasadą rzeczywistości jest prawo pomieszania wszelkich rodzajów, a efektem przenikające się tendencje rozwojowe: panseksualności, panpolityczności, panekonomii, pankonsumpcji. W każdym przypadku dowolność, wielość i równoprawność odmiennych interpretacji pozbawia zachodzące zdarzenia jednego znaczenia, „przesłania” je wielością sensów i sposobów rozumienia. Efektem ich dynamicznego, nieprzewidywalnego rozwoju stała się implozja myślenia historycznego i powiązanego z nim prospektywnego odniesienia do zachodzących przemian:

Triumfalny marsz nowoczesności nie doprowadził do upragnionego przez nas przewartościowania wszystkich wartości, lecz do ich całkowitego rozproszenia i zwinięcia, czego wynikiem jest totalny chaos, niemożność uchwylenia kryteriów zarówno estetycznej, jak seksualnej czy politycznej oceny stanu rzeczy⁵.

Innymi słowy, współczesny nihilizm nie polega na odwartościowaniu rzeczywistości oraz na pozbawieniu jej metafizycznego fundamentu. Nie istnieje żadna trwała hierarchia wartości pozwalająca na ich wzajemne zróżnicowanie. Wirtualność rzeczywistości sprawia, że miejsce i znaczenie poszczególnych wartości stało się dowolne i chwilowe. Mają one swój własny udział w tym, że rozumienie zachodzących przemian ogranicza się jedynie do lawinowego powstawania kolejnej wykładni, a jednocześnie wypierania i unicestwiania dotychczasowych:

Świat, a wraz z nim my wszyscy za życia wkroczyliśmy w obszar symulacji, w ową zło-wróbną, nawet nie – raczej obojętną sferę prewencji: nihilizm w sposób niezwykle znalazł swe całkowite spełnienie nie w destrukcji, lecz w symulacji i odstraszeniu. Z aktywnego, pełnego przemocy fantazmatu, z mitu i sceny, którymi przecież był, przekształcił się on, również w porządku historycznym, w przejrzyste, fałszywie przezroczyste funkcjonowanie wszystkich rzeczy. Jaka możliwość nihilizmu pozostała zatem w teorii? Jaka nowa scena, na której mógłby się rozegrać spektakl nicości i śmierci jako *wyzwanie*, jako stawka w grze, może się teraz odsonić?⁶

Ostatnie pytania pozwalają uzmysłowić sobie zaszłą zmianę: współczesny nihilizm przejrzystości odróżnia od wszystkich dotychczasowych to, że – jak są-

⁴ Ibidem, s. 11–12.

⁵ Ibidem, s. 14.

⁶ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja...*, s. 189.

dzi Baudrillard – określa sytuację bez wyjścia. Konfrontowany z dawniejszymi, historycznymi formami (m.in. nihilizmem romantycznym, estetycznym, politycznym), będącymi w przeszłości wyrazem woli zniszczenia pozoru, porządku sensu czy istniejącego ładu politycznego, jawi się jako świadomość minionej apokalipsy, po której następuje precesja neutralności, nijakości i nieodróżnicowania. Desygnatem pojęcia rzeczywistość stają się wówczas działania powstałych systemów, zdolnych do unicestwienia wszelkich przetworzonych danych, a w tej sytuacji – jak pisze Baudrillard – „jedynym, co pozostaje, jest fascynacja jałowymi, obojętnymi i nieodróżnicowanymi formami, operacjami samego systemu, które nas anulują”. Owa fascynacja ma charakter *stricte* nihilistyczny, jest bowiem pasją współczesnego sposobu zanikania⁷.

Przyjmując Baudrillardowski punkt widzenia, problem współczesnego człowieka można zredukować do wysiłku wytwarzania i pozbawionej jakiegokolwiek kresu analizy kolejnych znaczeń. Zgodnie z tym wyobrażeniem, współczesny świat istnieje jako scena, na której mnogość powstałych i pozostających w chaotycznej wymianie znaczeń nie wiedzie do zrozumienia sensu całości („To, co uderza za pomocą sensu, zostaje przez sens zabite”⁸). W każdej dziedzinie życia dostrzegalne są analogiczne procesy nadprodukcji oraz implozji znaczeń, przekraczania i znoszenia możliwych granic, a jednocześnie rozpowszechniania się i pogłębiania stanu nieodróżnicowania. Efektem staje się pustynnienie kulturowego i społecznego krajobrazu człowieka. Jego rozwój jest dryfowaniem. Polega na całkowitej niezdolności do ustalenia, wskazania jakiegokolwiek znaczenia zachodzących przemian. W tych warunkach nihilizm nie jest wynikiem świadomego wyboru człowieka, lecz powszechnej sytuacji będącej następstwem dwudziestowiecznej rewolucji postmodernizmu.

Diagnozy i wnioski Baudrillarda łączy konsekwentny nihilizm: jako diagnoza wyraża się on w uznaniu współcześnie totalnej nadprodukcji znaczeń i niemożliwości jakiegokolwiek ich hierarchizacji; jako wniosek wskazuje na powstawania i rozwój „kultury przypadku”, a więc stanu, ostatecznego fiaska w rozumieniu logiki dokonujących się przemian, ich bezwładności i ostatecznego zanikania. Baudrillard pisze:

Jeśli bycie nihilistą oznacza uleganie obsesji na punkcie owego sposobu zanikania, a nie na punkcie sposobu produkcji, to jestem nihilistą. Znikanie, *aphanisis*, implozja. *Furie des Verschwindes*. Transpolityka jest ulubioną sferą modusu zanikania (rzeczywistości, sensu, sceny, historii, społeczeństwa, jednostki). Prawdę mówiąc, nie jest to już nihilizm: w znikaniu, w jałowej, aleatorycznej i nieodróżnicowanej formie nie ma już nawet miejsca na patos, patetyczność nihilizmu – ową mityczną energię stanowiącą jeszcze o sile nihilizmu, radykalizm, mityczną negację, dramatyczną antycypację⁹.

⁷ Ibidem, s. 190.

⁸ Ibidem, s. 191.

⁹ Ibidem, s. 192–193.

W tych warunkach widoczna się staje całkowita nieprzystawalność dawnych sposobów rozumienia nihilizmu do jego współczesnej postaci, a zatem jedynie historyczny może się wydawać Stirnerowski bunt w imię Ja; Nietzscheański bunt w imię życia czy Camusowski bunt w obliczu nonsensowności świata. Nihilizm Baudrillarda wyrasta z przekroczenia wszystkich tych doświadczeń, wyraża świadomość niemożliwości prostego powtórzenia doświadczenia historycznego, będącego udziałem któregośkolwiek z tych nihilistów. „Nie ma już nadziei na sens. [...] sam sens jest śmiertelny” – twierdzi myśliciel. W obliczu wytwarzanych pozorów żadna postać nihilizmu nie może być ich skutecznym i efektywnym sposobem rozumienia¹⁰. Wnioskiem, jaki Baudrillard wyciąga z namysłu nad charakterem i kierunkiem zachodzących zmian, jest zanikanie. W pojęciu zanikania myśliciel usiłuje wyrazić powszechną tendencję rozwojową, pozwalającą zrozumieć, że szeroko pojęta ewolucja człowieka jako gatunku, a także jako istoty kulturowej wraz z jej różnorodnymi wytworami ma charakter schyłkowy. Ową schyłkowość można uzasadnić wielorako. Swością człowieka, który uświadamia sobie wielokrotnie doświadczaną niezdolność do osiągnięcia kresu własnych możliwości, a jednocześnie rozumie, iż wszelkie wytwory techniczne w swym istnieniu ulegają wyczerpaniu, a następnie przekraczają dotychczasowe możliwości i sięgają daleko poza nie. Ten odrębny sposób istnienia – jak sądzi Baudrillard – „skazuje” człowieka na zniknięcie, ujawnia bowiem nieograniczoną zdolność rozwoju przedmiotów technicznych. W tak pojętym świecie zanika jego dialektyczna (dychotomiczna) struktura, a progresywny rozwój zastępuje nowa, immanentna logika istotowej przemijalności:

[...] urzeczywistnienia przez nasz gatunek najbardziej zuchwałego, prometejskiego projektu przejęcia władzy nad wszechświatem, zdobycia pełnej i wyczerpującej wiedzy – i to właśnie pcha go ku zgubie, o wiele szybciej niż w przypadku natury, skutkiem przyspieszenia, jakie nadaje ewolucji wyzbytej już wszystkiego, co naturalne¹¹.

Ewolucja, jako proces alienacji z natury oraz dalszego niepoahamowanego różnicowania, ujawnia szczególne dążenie człowieka. Jest nim marzenie o „uchyleniu samej śmierci”, wiodące do czegoś dokładnie przeciwnego – zniknięcia, a nie osiągnięcia wieczności. Ostatecznie zniknięcie staje się następstwem zachodzącej ewolucji.

W innym wymiarze zniknięcie może być rozumiane jako „pragnienie nieistnienia”, jako szczególna postać woli, jednak nie negatywnej, a jako woli sięgającej poza to, co podmiotowe, poza to, co posiada jakiegokolwiek znaczenie, poza

¹⁰ Ibidem, s. 196; zob. także idem, *Ameryka*, przeł. R. Lis, s. 16–17, 37 i n., gdzie Baudrillard powraca do motywu zanikania w kontekście kultury amerykańskiej, której przypisuje szczególną właściwość, jaką jest widmowy charakter (widmowa forma cywilizacji) i bezprecedensowa skala symulacji, zaniku metafory, obsceniczności.

¹¹ J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 21.

to, czym jest samo zanikanie. Sens tego aktu tłumaczy Baudrillard jako próbę „sięgnięcia dziedziny czystego pozoru, jawienia się świata takim, jakim jest (nie zaś świata rzeczywistego, będącego zawsze światem przedstawienia), który ukazać się może jedynie dzięki zanikowi wszelkich wartości dodanych”¹². Jest to możliwe za sprawą nihilistycznego rozpadu wartości, celów ideologii oraz ostatecznie samej rzeczywistości.

Mimo złożoności i wieloznaczności współczesnych zjawisk historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych czy moralnych, prawdopodobnie jedynym sposobem odniesienia się do nich – jak sądzi Baudrillard – pozostaje retrospektywne podejście do przeszłości, jej odtwarzanie i przypominanie. W każdym przypadku pozbawione jest ono jakichkolwiek znamion twórczości. W sferze sztuki przybiera szczególną postać: „Cytowanie, symulowanie, powtarzanie przywłaszczanie – sztuka współczesna przywłaszcza sobie w sposób mniej lub bardziej ludyczny, mniej lub bardziej kiczowaty, wszelkie formy i wszelkie dzieła należące do bliskiej lub dalszej przeszłości, a nawet współczesności”. Sens tego odniesienia oddają takie pojęcia, jak *remake* czy recykling, szczególnie wtedy, gdy zrozumiała się staje „skamieniała ironia”, „ironia żalu i resentymetu”. Nie jest ani autentyczna, ani nie wynika z pozytywnych przesłanek, jest ironią, która przeradza się w parodię kultury¹³. Tę sztuczność i wynaturzenie widać szczególnie w kinematografii oraz malarstwie. W pierwszym przypadku w filmie dostrzegalna się staje utrata wszelkich złudzeń, w drugim zaś wyraziste jest spotęgowanie iluzji towarzyszące malarstwu. „W wielu wypadkach (Bad Painting, New Painting, instalacje, performensy) malarstwo zapiera się siebie, samo siebie parodiuje, samo sobą wymiotuje”. Równocześnie Baudrillard zauważa jego zubożenie, popadanie w symulację oraz śmieszność¹⁴. W obliczu zaszytych przemian konieczne się staje rozważenie fundamentalnej kwestii: czy w obecnej sytuacji w ogóle istnieje złudzenie estetyczne? Czy możliwa jest sztuka w obliczu hiperrealności i wirtualności? Czy jest jeszcze miejsce dla spotęgowanego złudzenia, czyli „prawdziwej strategii form i pozorów?”¹⁵ W tym duchu można (i należy) pytać dalej: jak możliwa jest dziś sztuka, gdy istotą aktu twórczego tłumaczy się recyklingiem? Jak możliwa jest wszelka twórczość, gdy sens działania polega na przetwarzaniu banalności, tego, co mierne (masowe), oraz tego, co stanowi odpad dotychczasowej kultury jako wartości oraz ideologii? Baudrillard traktuje współczesną twórczość jako dążenie do osiągnięcia kompromisu z minionym i obecnym stanem rzeczy, jego sens tłumaczy jako

¹² Ibidem, s. 25.

¹³ J. Baudrillard, *Spisek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o „Spisku sztuki”*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 36–37.

¹⁴ Ibidem, s. 45–46.

¹⁵ Por. ibidem, s. 69.

„świadectwo dziwaczności, banału i nicości wyniesione do rangi wartości, a nawet perwersyjnej rozkoszy estetycznej”¹⁶.

Szersze spojrzenie na sposób interpretacji dokonujących się przemian pozwala rozumieć głoszony przez niego nihilizm jako świadomość stanu powszechnego rozproszenia, amorficzności, wielości, a jednocześnie braku hierarchii znaczeń w sferze kultury, życia społecznego, polityki czy gospodarki. Zanikanie, o którym mówi Baudrillard, stało się sposobem rozumienia rozwoju w sytuacji niezdolności człowieka do nadania różnorodnym formom i sposobom własnego istnienia trwałego znaczenia. Zamiast niego człowiek rozprasza się i zanika w bezcelowej wielości, tymczasowości, prowizoryczności, kamuflażu, zamianie, uzurpacji itp. Sugestywną konkluzją tego powszechnego stanu jest uwaga o dwulicowej sytuacji sztuki: „w dochodzeniu swego prawa do nicości, błahości, bezsensu, ubieganiu się o nicość, gdy już jest się niczym”¹⁷. Baudrillard nie pozostawia złudzeń i w swoim sceptycyzmie kwestionuje możliwość jakiegokolwiek dopełnienia i scalenia obrazu świata, podobnie jak utrwalania niczego¹⁸. Ani filozofia, ani sztuka nie są zdolne do trwałego i pozytywnego uchwycenia rzeczywistości, nie jest jednak też tak, by w tym stanie powszechny ruch unicestwiania nie pozostawił po sobie już nic. Pozytywnym efektem staje się ostatecznie reszta – jako jedyny korzystny wynik zachodzących w świecie przemian¹⁹.

2. Vattimo: nihilizm jako hermeneutyczna formuła ponowoczesności

Przesłanki odmienne od Baudrillardowskich legły u podstaw nihilizmu Gianiego Vattimo. Za jedną z fundamentalnych zasad całego swego filozofowania przyjął on i teoretycznie rozwinął znaną tezę Nietzschego, iż nie istnieją żadne fakty, a jedynie ich interpretacje (i stwierdzenie to może być właściwie rozumia-

¹⁶ Ibidem, s. 79. Szeroką i wartościową próbę wskazania kluczowych znamion współczesnej popkultury oraz komentarza do licznych teoretycznych sposobów rozumienia zawiera praca N. Carrolla, *Filozofia sztuki masowej*, przeł. M. Przyłipiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 175 i n.

¹⁷ J. Baudrillard, *Spisek sztuki...*, s. 80.

¹⁸ Por. J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 178.

¹⁹ Ten ostatni wątek jedynie sygnalizuję. Baudrillard pisze m.in.: „Reszta stała się dziś mocnym pojęciem. To na niej opiera się nowa rozumność. Koniec pewnej logiki dystynktywnych przeciwieństw, w których termin słabszy pełnił funkcję terminu szczytkowego, pozostałości czy reszty. Wszystko dziś ulega odwróceniu. Sama psychoanaliza stanowi pierwszą wielką próbę teoretyzacji resztek (lapsusy, marzenia senne itp.). Rządzi nami już nie ekonomia polityczna produkcji, lecz ekonomia polityczna reprodukcji, odzysku i przetwarzania, recyklingu – ekologia i skażenie środowiska – ekonomia polityczna reszty. Wszelka normalność przegląda się dziś w świetle szaleństwa, które było niczym więcej jak jej pozbawioną znaczenia resztą”. Szerszej por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja...*, s. 176.

ne wyłącznie jako interpretacja). Hermeneutyczny charakter tej tezy przesądza o tym, iż wszelka osiągnięta wiedza może być pojęta jako niepowtarzalny sposób rozumienia dowolnego przedmiotu poznania, a tym samym sytuację egzystencjalną człowieka wyznacza mnogość współistniejących wykładni rzeczywistości²⁰. Każde poznanie okazuje się ostatecznie wynikiem hermeneutycznego wysiłku uchwycenia dowolnego przedmiotu i da się pojąć wyłącznie jako stale rozwijające się rozumienie. Vattimo głosi przekonanie o upowszechnieniu się (a nawet banalizacji) tej tezy. Innymi słowy, wszelkie doświadczenie prawdy, jakie może się stać udziałem człowieka, polega na interpretującym odniesieniu do możliwych przedmiotów poznania. Wskazanie wyłącznie na teoriopoznawczy kontekst tej tezy jest jednak jej istotnym ograniczeniem, wynikające bowiem z interpretacji rozumienie wynika z egzystencjalnej sytuacji człowieka, a jednocześnie ją określa: „każde doświadczenie prawdy jest interpretacyjnym wyrażeniem przed-rozumienia, w którym jesteśmy zanurzeni z powodu samego faktu istnienia jako byty-w-świecie”²¹. Równocześnie wszelkie przed-rozumienie posiada własną strukturę i jako takie tkwi u podstaw człowieczeństwa, sprawiając, że rozumienie jest podstawowym sposobem bycia, odnoszenia się człowieka do świata, siebie samego i prawdy z istotnym zastrzeżeniem, iż efektem tego wysiłku nie są żadne ostateczne prawdy (sama zaś hermeneutyka okazuje się wyłącznie prawdą historyczną).

Uznanie hermeneutyki za wykładnię sposobu bycia człowieka, umożliwiającą zarazem jej interpretacyjne samookreślenie, staje się dla Vattimo narzędziem do zrozumienia kluczowej dla współczesności tezy Nietzschego głoszącej śmierć Boga. Znaczenie tego wydarzenia jest złożone: jest ono źródłem nihilizmu, a jednocześnie warunkiem egzystencjalnej autonomii człowieka. Innymi słowy, nihilizm okazuje się pierwszą i podstawową przesłanką ludzkiego bycia. Dążenie do wspomnianej autonomii wymaga zerwania z dziejami zachodniego myślenia, w których ukształtowało się dotychczasowe, metafizyczne wyobrażenie istoty ludzkiej. Śmierć Boga symbolizuje upadek metafizyki i konieczność oparcia myślenia na doświadczeniu nicości, z niego bowiem wyłania się wszelkie bycie i jego możliwe rozumienie²². Nihilizm wyraża w tej sytuacji stan, w jakim

²⁰ Vattimo pisał: „Zapóżyczony od Nietzschego twierdzenie, że »nie ma faktów, są tylko interpretacje«, nie jest sądem obiektywnym ani metafizycznym, jest »jedynie« interpretacją. Jeśli zastanowimy się nad jego znaczeniem, to uzmysłowimy sobie, na ile hermeneutyka przeobraziła (w istocie) naszą rzeczywistość i odmieniła oblicze filozofii”. G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, (w:) R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 53.

²¹ Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 15.

²² Tę głęboką więź filozofii Vattimo z Heideggerowską ontologią fundamentalną (hermeneutyką faktyczności) syntetycznie przedstawia i komentuje w kontekście rozwoju współczesnego nihilizmu F. Vercellone, *Einführung in den Nihilismus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, s. 153–155.

nieuchronnie znalazł się człowiek wraz z odrzuceniem perspektywy myślenia metafizycznego:

Nihilizm to proces wciąż otwarty i nie da się podsumować. [...] Sądzę, że nasze stanowisko wobec nihilizmu można zdefiniować, odwołując się do postaci często pojawiającej się w pismach Nietzschego, a mianowicie „nihilisty spełnionego”. Nihilista spełniony to ten, kto zrozumiał, że nihilizm jest jego (jedyną) szansą. Oto jak dziś wygląda nasz stosunek do nihilizmu: zaczynamy być – zaczynamy umieć być – spełnionymi nihilistami²³.

Jednym z istotniejszych celów Vattimo stało się wykazanie nihilistycznego powołania hermeneutyki, a więc wyjaśnienie sytuacji, w której współczesny człowiek zdolny jest pojąć, że nie istnieje żadna trwała, metafizyczna podstawa jego własnej egzystencji, a wszelkie sposoby jej ujmowania okazują się jedynie możliwymi interpretacjami i nigdy nie osiągają jakiegokolwiek finalistycznego rozstrzygnięcia. Inaczej mówiąc, wysiłek zrozumienia własnej egzystencji w pierwszej kolejności czyni człowieka nihilistą, w dalszej zaś wymaga od niego przeciwstawienia się rudymenarnemu doświadczeniu trwogi, jak również (w wymiarze dziejowym i filozoficznym – nawiązanie do Heideggera) redukcji bycia do samych wartości, bowiem te najwyższe uległy unicestwieniu wraz ze śmiercią Boga. Dramatyczność nihilizmu polega na tym, że wraz z odrzuceniem Boga świat wartości staje się zmienny, dynamiczny, a zawarte w nim wartości nabierają charakteru wymiennego i nie mogą mieć żadnego trwałego znaczenia. Vattimo tłumaczy to następująco: „Jeśli podejmiemy główny wątek zawarty w relacji nihilizm–wartości, dojdziemy do wniosku, że nihilizm – w rozumieniu Heideggerowsko-Nietzscheańskim – jest przejściem wartości użytkowej w wartość wymienną”²⁴. Trzeba zapytać, co z tego wynika? Filozofia dwudziestowieczna usiłowała jeszcze wielokrotnie na wzór dawnego, metafizycznego sposobu myślenia ująć fundamentalną kwestię sensu i porządku istniejącej rzeczywistości. W różnych postaciach było to udziałem m.in. marksizmu, fenomenologii czy egzystencjalizmu, wtedy gdy ich celem stawało się usiłowanie ujęcia i ufundowania („ponownego przywłaszczenia”, jak mówi Vattimo) szeroko pojętego bycia za pomocą wartości użytkowej, a nie wymiennej²⁵. Współczesny nihilizm uzmysławia i obrazuje sytuację, w której człowiek do uzasadnienia własnej egzystencji nie potrzebuje wyobrażenia pierwszej przyczyny, ostatecznego celu, Boga jako warunku własnego istnienia i jego sensu.

W rozważaniach Vattimo jeden wątek wydaje się szczególnie istotny. Jest nim próba zdiagnozowania zagrożeń, jakie niesie ze sobą nihilizm spełniony. Generalizując, łatwo można zauważyć, że problematyka nihilizmu nie ogranicza

²³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 15.

²⁴ Ibidem, s. 17–18.

²⁵ Ibidem, s. 20.

się jedynie do czysto teoretycznych dociekań nad poznawczym, ontologicznym czy aksjologicznym wymiarem egzystencji, lecz wymaga również rozważenia jego praktycznych następstw. W tym ostatnim przypadku – jak wskazuje myśliciel – istnieje ryzyko, że w miejsce dotychczasowych wartości, unicestwionych wraz ze śmiercią Boga, pojawiać się będą nowe, „bardziej” prawdziwe wartości, mające dotąd marginalne znaczenie, wynikające z kontestacji dotychczasowego porządku i kultury. Vattimo pisze: „Świat, gdzie prawda stała się baśnią, jest przecież miejscem doświadczenia nie »bardziej autentycznego« od doświadczenia metafizycznego. Nie jest ono *bardziej* autentyczne, gdyż autentyczność – to, co właściwe, co ponownie zawłaszczono – skończyła się wraz ze śmiercią Boga”²⁶. Wielość i złożoność następstw tego wydarzenia nieustannie przypomina współczesnemu człowiekowi o niezdolności do zawłaszczenia rzeczywistości za pomocą jednego wyobrażenia ładu, sensu i celu. Nihilizm wiedzie do szeroko rozumianego rozproszenia w tym zakresie – uznania wielości i paralelności znaczeń, możliwości wielorakiego rozumienia, a jednocześnie niezdolności do przyjęcia jednej hierarchii czy wykładni ustalającej ich wzajemne relacje. Jednym z istotnych następstw tezy o śmierci Boga jest głęboki kryzys humanizmu, nie istnieją bowiem żadne przesłanki, by człowiekowi przypisywać jakąkolwiek wyróżnioną pozycję. Skoro w istniejącym świecie nie istnieje żadne centrum (nie wiadomo, co mogłoby je stanowić w obliczu śmierci Boga), znika problem samego humanizmu²⁷. Człowiek nie jest w stanie zająć wyróżnionej pozycji i ugruntować antropocentryzmu w sytuacji, w której obraz świata ulega rozmyciu i rozproszeniu, nie istnieje w nim żadne centrum ani peryferia. W tym miejscu jedynie sygnalizuję to zagadnienie, gdyż zostało ono przez myśliciela rozwinięte zdecydowanie szerzej. Vattimo wskazał na charakterystyczną dla świadomości ponowoczesnej całkowitą niezdolność człowieka do sformułowania jakichkolwiek trwałych wykładni istniejącej rzeczywistości. W każdej możliwej ujawnia się to samo historycznie zmienne doświadczenie i powiązana z nimi wykładnia wartości. W tej perspektywie człowiek nie jest zdolny do przypisania sobie żadnego trwałego miejsca czy wartości²⁸.

Koncentrując się na rozumieniu współczesności, Vattimo dostrzega zależność między nihilizmem, za sprawą którego niemożliwe jest trwale określenie jednego sensu i celu istnienia, a hermeneutyką jako wyrazem postawy uznającej, że rozumienie (interpretacja) określa jedyny możliwy stosunek człowieka do własnej egzystencji. W takiej konfiguracji możliwe jest sformułowanie tezy o nihilistycznym powołaniu hermeneutyki. Próba zrozumienia wynikającej z tego sytuacji pozwala na uznanie, że hermeneutyka w odniesieniu do problemu prawdy

²⁶ Ibidem, s. 21–22.

²⁷ Szerzej ibidem, s. 28 i n.

²⁸ Por. ibidem, s. 36–37, 169.

i powszechnej, językowej perspektywy istnienia, gdy – jak syntetycznie ujmuje to Vattimo – „podmiot nie jest nosicielem kantowskiego *a priori*, lecz dziedzi-
cem historycznego-skończonego języka, umożliwiającego i warunkującego jego
dostęp do samego siebie i do świata”, staje się metateorią gry i interpretacji²⁹.
Nihilizm nie jest wynikiem arbitralnego wyboru człowieka (np. stania się nihili-
stą wbrew komuś lub czemuś), lecz następstwem zrozumienia sytuacji, jaka wy-
nika ze świadomości niemożności wyjścia poza krąg kolejnych interpretacji, bę-
dących sposobem bycia istoty ludzkiej. W hermeneutyce jako sposobie myślenia
o człowieku i świecie odzwierciedlającym świadomość istniejącej sytuacji ugrun-
towuje się przekonanie o ostatecznej niemożliwości jakiegokolwiek filozofii me-
tafizycznej. Vattimo podkreśla, iż zamiast niej myślenie filozoficzne rozwija się
na podstawie doświadczenia powszechnej komunikacji.

W tym świecie – jak pisze – rzeczywiście rozsądnie jest myśleć, że „nie istnieją fakty, lecz
tylko interpretacje”. [...] Dzisiaj coraz bardziej widoczna i oszałamiająca mnogość środków
interpretacji przynosi skutek w postaci wyrazistej i powszechnej świadomości [...] interpre-
tacyjnego charakteru samego pojęcia rzeczywistości i prawdy. O tym, że świat jest „grą in-
terpretacji” i niczym więcej, wiemy w mniejszym lub większym stopniu wszyscy. To wła-
śnie nazywamy tu odrzeczywistnieniem³⁰.

Ten charakterystyczny motyw myślenia Vattimo wiedzie do uznania interpreta-
cji za sferę, w której jako jedynej rozwija się możliwy namysł nad ludzką egzy-
stencją. Jego otwartość przesądza o nihilistycznym charakterze samej ontologii
oraz o wynikającej z tego emancypacji jako wyzwoleniu się od przymusu wszel-
kich środków, na jakich wspierała się dotychczasowa metafizyka.

W rozważaniach Vattimo istotne miejsce przypada kwestii praktycznych na-
stępstw nihilizmu. Myśliciel wskazuje przede wszystkim na to, że „wyraźnym
powołaniem hermeneutyki jest rozplynięcie się w etyce”³¹. Jej etyczna donio-
słość wynika z praktyki rozumienia jako powszechnego sposobu odnoszenia się
do wszelkich możliwych aspektów działania człowieka. W sytuacji, w której nie
istnieje żaden metafizyczny fundament moralności, hermeneutyczny namysł nad
ludzkim działaniem i jego sensem określa właściwy sposób rozwiązania tego
problemu. Jakie następstwa w praktyce przynosi to hermeneutyczne „osadzenie”
refleksji etycznej? To pytanie nabiera szczególnego znaczenia w świetle przekonania,
iż hermeneutyka i nihilizm są właściwie określeniami synonimicznymi³².
Rozumienie wyraża sposób ujmowania kluczowych problemów istnienia i dzia-
łania w obliczu upadku metafizyki (śmierci Boga).

²⁹ G. Vattimo, *Poza interpretacją...*, s. 19.

³⁰ G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, WN DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006, s. 131.

³¹ Ibidem, s. 111.

³² G. Vattimo, *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics and Law*, Columbia University Press, New York 2004, s. XXV.

Trzeba pamiętać, że generalne przekonanie o etycznym zadaniu hermeneutyki pojawiało się już u Heideggera i Gadamera, jednak w przypadku Vattimo (jak przynajmniej sam sądzi) nabrało specyficznego znaczenia. Łączyło się ono ze świadomością, iż myślenie hermeneutyczne rozwija się w realiach spełnionego nihilizmu, a więc ponowoczesności. Zawłaszczając doświadczenia poprzedniej epoki, wyraża się ono w tym, że żadnym wartościom oraz żadnym sądom nie można przypisać trwałego, absolutnego znaczenia. W każdym przypadku osiągnięte rozumienie ulega ciągłym przeobrażeniom. Filozoficzną formułą tego myślenia może się stać jedynie pojęta po Foucaultowsku ontologia aktualności. Na jej tle filozofia współczesna ulega wyraźnemu socjologicznemu i zarazem naukowemu wypaczeniu, koncentruje się bowiem na społecznych wymiarach ludzkiej egzystencji i w takim ujęciu usiłuje rozstrzygać kluczowe kwestie egzystencjalne. Ostatecznym następstwem tego podejścia jest utrata wolności. Towarzyszy jej szereg zjawisk: postępująca specjalizacja i fragmentacja wiedzy, rozwój i dominacja technologii, niemożliwość osiągnięcia jedności rozumienia różnorodnych wytworów człowieka oraz wymiarów jego istnienia³³.

W przywołanych wątkach widać wyraźną i trwałą dominację myśli Heideggerowskiej, którą Vattimo stara się zuniwersalizować (odczytać ponadhistorycznie). Równocześnie głosi on przekonanie o wielorako ugruntowanej niemożliwości odkrycia i wskazania prawdziwej strony rzeczywistości. Ten negatywny stan wynika z upadku metafizyki. Hermeneutyka, będąca rozumieniem jako dynamicznym sposobem odnoszenia się do rzeczywistości, obchodzi się bez wyobrażenia świętości (lub ostatecznie odnosi ją wyłącznie do człowieka) oraz bez idei powszechnego postępu jako spełniającej się doskonałości. We wszystkich wymiarach istnienia (także w nauce) prawda coraz częściej staje się następstwem konsensusu, partycypacji we wspólnych przedsięwzięciach zamiast dotychczasowej idei korespondencji czy warunku obiektywności wiedzy³⁴. Analizując etyczną sytuację człowieka, Vattimo wskazuje na dokonane przeobrażenia. Etyka przestała opierać się na zasadach, brak jej bowiem trwałego fundamentu. Takiej roli nie może spełnić współcześnie metafizyka, religia ani nauka. Kryzys etyki i wynikająca z niego sytuacja człowieka – jak uważa myśliciel – wymaga jednak określenia źródeł zasadniczych przekonań moralnych. Alternatywą dotychczasowych sposobów formułowania i ich uzasadniania ma być etyka pochodzenia (*ethics of provenance*). Ma ona polegać na interpretatywnym ujęciu dziedzicznych wytworów człowieka i próbie ich ugruntowania, której podstawą będzie wyłącznie współczesne rozumienie. Jednym z ważniejszych wyróżników etyki pochodzenia jest dążenie do całkowitego wykluczenia przemocy wynikającej z esencjalistycznego (fundamentalistycznego) sposobu uzasadnienia naczel-

³³ Por. *ibidem*, s. 6–10.

³⁴ *Ibidem*, s. 35.

nych norm. Etyka skończoności – jak ją określa – jest wyrazem myślenia wolnego od twardych dowodów i przemocy fundamentalnych zasad. Zamiast nich staje się ona obszarem myślenia i wynikającą z niego praktyką dynamicznego rozumienia sformułowanych reguł. Jest wyrazem ponowoczesności jako ostatecznego odrzucenia potrzeby sensu i celu, wywiedzionego z pojęcia i wyobrażenia Boga³⁵.

Próba szerszego spojrzenia na nihilizm Gianniego Vattimo skłania do kilku uwag. Po pierwsze, w głoszonym stanowisku wyraża się szczególna wrażliwość aksjologiczna. Autor *Spółczesności przejrzystego* (podobnie jak Nietzsche czy Heidegger, do których zresztą nieustannie się odwołuje) jest przekonany o konieczności współczesnego rozwiązania kluczowych pytań aksjologicznych, jednak odmiennie od historycznych sposobów myślenia. Po drugie, wśród problemów wartości kluczowe znaczenie mają zagadnienia etyczne. W dotychczasowej rozwoju współczesnej hermeneutyki były wielokrotnie dostrzegane i podejmowane (Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Ferdinand Fellmann, Günter Abel, Hans Lenk i inni)³⁶. Wysiłki Vattimo lokują go w tym szeregu, a jednocześnie pozwalają dostrzec konsekwentne dążenie do przekroczenia metafizycznych fundamentów etyki i sformułowania własnego, oryginalnego stanowiska. Po trzecie, rozważania nad następstwami upadku metafizyki umożliwiają dostrzeżenie praktycznych konsekwencji tego symbolicznego wydarzenia (umacnianie się demokracji, społeczne przeobrażenia sposobów wartościowania wiedzy, bezużyteczność esencjalizmu i transcendentizmu w analizie i tłumaczeniu przemian filozofii i polityki).

3. Bauman: człowiek i kultura w płynnej nowoczesności

Na tle poglądów Baudrillarda i Vattimo, którzy otwarcie (choć na różne sposoby) identyfikują się ze współczesnym nihilizmem, sytuacja Zygmunta Baumana może się wydawać szczególna. Myśliciel nie opowiada się za żadną współczesną odmianą nihilizmu, a jednocześnie stara się przedstawić i uzasadnić niezdolność człowieka do ugruntowania kultury na podstawie trwałych i niezmiennych wartości. Z jego rozważań wyłania się obraz rzeczywistości wyrażonej znanymi i rozpowszechnionymi metaforami „płynnego życia” oraz „płynnej nowoczesności”. W każdej z tych formuł zawarte zostało specyficzne doświadczenie niestałości, zmienności, niezdolności człowieka do stworzenia stałych,

³⁵ Ibidem, s. 50 i n.

³⁶ Zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2004; M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)*, (w:) *Filozofia i etyka interpretacji*, A.F. Kola, A. Szahaj (red.), Univeristas, Kraków 2007.

historycznie ugruntowanych struktur i formuł życia społecznego, gospodarczego czy politycznego.

W całokształcie rozważań Baumana trudno wprost wychwycić nihilizm jako odrębny przedmiot rozważań. Jego obecność staje się uchwytna w swoistej atmosferze rozważań nad podejmowanymi problemami i da się wyrazić generalnym przekonaniem o niemożliwości stworzenia trwałego (np. metafizycznego *par excellence*) obrazu rzeczywistości, jak również jej pełnej i spójnej aksjologicznej wykładni. Zamiast nich człowiek jest zdolny jedynie do „nadprodukcji” kolejnych wytworów częściowo i chwilowo określających jego znaczenie lub tylko tworzących taki pozór. Dzieje się tak, gdyż w społeczeństwie płynnej nowoczesności żadne z osiągnięć nie wyrasta i nie tworzy trwałych wartości; nie zyskuje również trwałego znaczenia – w krótkim czasie je traci i zostaje wyparte³⁷.

Obok Baudrillarda i Vattimo Bauman jest kolejnym myślicielem wskazującym na powszechność upozorowania życia oraz zmienność zjawisk społecznych, kulturowych czy ekonomicznych, pozbawioną jasnej i trwałej logiki. Nieokreśloność rozwoju, odrzucenie zbanalizowanej formuły postępu (szczególnie ugruntowanego poznaniem naukowym), instrumentalizacja, merkantylizacja oraz konsumpcjonizm w sferze wytwarzania, dystrybucji oraz użytkowania dóbr dopełniają obraz współczesnej egzystencji. Nietrwałość znaczenia działań i ich efektów, a w skrajnych przypadkach nawet niezdolność do określenia sensu zachodzących przeobrażeń towarzyszy człowiekowi i tkwi u podstaw paradoksalnego obrazu rzeczywistości. Nihilizm, jaki wyraża się w tym stanie, nie jest jedynie wynikiem doświadczenia nonsensowności i bezcelowości, nie da się zredukować – jak w nietzscheańskim wyobrażeniu – do metaforycznego pustynienia kulturowego i społecznego krajobrazu człowieka. Problematyczność istniejącej sytuacji wynika z negatywnego doświadczenia całokształtu dokonujących się przemian. Bauman pisze następująco:

płynne życie to życie pełne niepewności, przeżywane w warunkach ciągłego niepokoju. Najdotkliwsze i najpoczątkowsze obawy związane z takim życiem to lęk przed tym, by nie dać się zaskoczyć, by nadażyć za szybkim biegiem wydarzeń, by nie zostać z tyłu, nie przeoczyć „terminu ważności”, nie obarczać się posiadaniem czegoś, co nie budzi już żądzy posiadania, nie przegapić momentu, w którym trzeba zmienić taktykę i nie przekroczyć granicy, zza której nie będzie już odwrotu. Płynne życie składa się z szeregu „nowych otwarć” i „nowych początków”, ale właśnie dlatego szybkie i bezbolesne zakończenia, bez których nowe otwarcia i początki byłyby nie do pomyślenia, okazują się momentami krytycznymi, przyprowadzającymi o największy ból głowy. Spośród umiejętności potrzebnych do uprawiania sztuki życia w warunkach płynnej nowoczesności większe znaczenie ma umiejętność pozbywania się rzeczy niż umiejętność ich zdobywania³⁸.

³⁷ Z. Bauman, *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 5–6.

³⁸ Ibidem, s. 6.

Jeżeli możliwe jest zrozumienie dokonujących się przemian, Bauman widzi w nich przede wszystkim potrzebę i konieczność każdorazowego przygotowywania i dokonywania redukcji: negatywne wartościowanie tego, co przeszłe, kasowanie, anulowanie, usuwanie, zapominanie, porzucanie, a następnie szybkie zastępowanie. Redukcja staje się koniecznym warunkiem dynamicznej wymiany, jaka na różnych poziomach i w odmiennych wymiarach (społecznym, ekonomicznym, politycznym, kulturowym itp.) określa ludzką egzystencję, i łączy się nie tylko z szeregiem nowo wprowadzanych i udostępnianych dóbr i środków, lecz przede wszystkim z koniecznością recyklingu gwałtownie rosnących pozostałości tego sposobu istnienia człowieka. Jednakowo istotny okazuje się również wielokrotnie i nieustannie dokonywany „recykling” tożsamości człowieka.

Za Jacquesem Attalim Baumann usiłuje uchwycić obraz człowieka dostosowanego do realiów płynnego życia. Dominuje w nim nomadyczny styl egzystencji – nieustanna gotowość do przemieszczenia, zmiany, brak przywiązania do miejsca czy trwałość określonych relacji społecznych. Miernikiem wartości życia staje się w tych warunkach sama jego zmienność i nieprzewidywalność, zaś człowiek określa swą pozycję znajomością praw labiryntu, w jakim nieustannie się znajduje. Niemożliwość jego opuszczenia wymaga jedynie dostosowania się do tego stanu rzeczy, a więc odrzucenia pytań o przyszłość, negacji trwałych wartości, wyboru egoizmu i hedonizmu, akceptacji stanu dezorientacji czy niezajomości przemierzanej drogi i jej celu. Prowizoryczność wszelkich planów oraz doraźny charakter dowolnego działania wydaje się szczególnym powtórzeniem doświadczenia Nietzscheańskiego szalonego człowieka z *Radosnej wiedzy*, który pojął, że wraz ze śmiercią Boga świat człowieka nieodwracalnie stracił swoje podstawy. Sformułowane tam pytania uzmysławiały możliwą skalę zmiany, współczesność jest zaś spełnieniem hipotetycznego wówczas scenariusza³⁹. Efektem staje się powszechny stan bezideowości „duchowego lumpenproletariatu”, który żyje po to, by żyć. „Ponieważ świat – pisze Baumann – nie jest ich domem ani ich własnością (zerwawszy z wszelkim dziedzictwem, poczuli się wolni, ale zarazem wydziedziczeni – czegoś pozbawieni, przez kogoś zdradzeni), nie widza nic złego w bezczelnym grabieniu jego zasobów”. Jedynym istotnym wymiarem istnienia jest terazniejszość i to, co można spożyć lub zyskać tu i teraz z jednym ważnym zastrzeżeniem: „liczy się prędkość, a nie trwanie”⁴⁰.

Podobnie jak Baudrillard, Bauman uważa, że jedną z pseudowartości współczesnego świata stała się konsumpcja. Okazuje się w nim jednym z motorycznych czynników przemian, wymuszając postrzeganie rzeczywistości w kategoriach nieustannego spożywania oraz zużywania się tego, co jest obecne w szeroko rozumianym doświadczeniu życiowym człowieka. Innymi słowy, ży-

³⁹ Zob. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 137–138.

⁴⁰ Z. Bauman, *Płynne życie...*, s. 14–15.

cie jest nieustanną konsumpcją, a więc bez względu na specyfikę odmiennych dziedzin działania każda podlega tym samym regułom wynikającym z powszechnego użytkowania dóbr: równocześnie jest się użytkownikiem i kimś wykorzystywanym, podmiotem i przedmiotem konsumpcji, nabywcą dóbr i kimś zdobytym czy opanowanym. Obie strony tego zjawiska muszą być równocześnie brane pod uwagę, nie stanowią bowiem alternatywy, lecz się dopełniają, tworząc zwrotną relację. Skala i siła tego oddziaływania sprawia, że „logika” konsumpcji narzuca znaczenie i tym samym upozorowuje wartości tradycyjnie jej obce (np. autentyczność, indywidualność czy postępowość). Masowość i bezkompromisowość konsumpcji idzie w parze z bezwzględnym różnicowaniem społeczeństwa: „indywidualizacja przysparza cierpień i ofiar. Prócz linii produkcyjnej, którą opuszczają zastępy szczęśliwych konsumentów, istnieje jeszcze druga, mniej roz reklamowana, lecz nie mniej efektywna taśmowa produkcja osób wykluczonych zarówno z konsumenckiej fety, jak i z wyścigu po indywidualność”⁴¹. W tym bezwzględnym, jednokierunkowym procesie różnicowania indywidualność wyraża przede wszystkim istotne z punktu widzenia konsumpcjonizmu i procesu konsumpcji dążenie do kształtowania własnej tożsamości i osobowości pod wpływem wspomnianej logiki spożywania i użytkowania⁴².

Namysł nad charakterem dokonujących się współcześnie przemian wymaga według Baumana zrozumienia i uzasadnienia powszechności stanu kilku kluczowych znamion: niepewności; separacji władzy (efektywnego działania) i polityki jako możliwości decydowania o celach działania; atomizacji życia społecznego i zaniku wspólnotowości jako formy społecznego zabezpieczenia; skrócenia i ograniczenia możliwości planowania działań oraz przyjęcia indywidualnej odpowiedzialności za zmienne i nieprzewidywalne warunki i następstwa działania⁴³. Znamiona te stanowią istotę wejścia człowieka w swoistą, płynną fazę nowoczesności. Jej kluczową cechą jest niezdolność instytucji oraz struktur społecznych do stworzenia i określenia trwałych warunków i form społecznej egzystencji. „Formom, czy to już obecnym, czy dopiero się zapowiadającym, nie przysługuje wystarczająco dużo czasu, by mogły się utrwalić, i nie mogą już służyć za ramy ludzkich działań i długoterminowych strategii życiowych [...]”⁴⁴. Płynność społecznej egzystencji upowszechnia i uniwersalizuje niepewność jako powszechną świadomość niezdolności do przewidzenia i określenia możliwych form i następstw zachodzących aktualnie procesów. Projekt życiowy, stanowią-

⁴¹ Ibidem, s. 43.

⁴² Skalę i złożoność zjawiska konsumpcji i jego kulturowe konsekwencje Z. Bauman usiłował wyłożyć w pracy: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 95 i n.

⁴³ Z. Bauman, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Sic!, Warszawa 2007, s. 7–10.

⁴⁴ Ibidem, s. 7.

cy zasadnicze źródło poczucia sensu i celu człowieka, staje się problematycznym wyobrażeniem o trudnej (lub niemożliwej) do przewidzenia osiągalności. Niepewność odnosi się do szczególnego doświadczenia współczesności, w której proces globalizacji w pewnym zakresie urzeczywistnia z jednej strony idee otwartości i przejrzystości zjawisk społecznych, politycznych i kulturowych, z drugiej natomiast – jak ujmuje to Milan Kundera – ten stan rzeczy przesądza o całkowitej niezdolności człowieka do jakiegokolwiek ucieczki⁴⁵. Otwartość w formie, jaką przybrała, wiedzie do konfliktu z wolnością, gdy zamiast prawa do informacji, jawności reguł życia społecznego i politycznego, staje się karykaturalną powszechną inwigilacją, kontrolą, monitorowaniem.

Szczególne znaczenie niepewności i zmienności pozbawionej możliwości spójnej i racjonalnej wykładni ukazuje Bauman na przykładzie zjawisk współczesnej kultury (np. mody, związanej z nią konsumpcji, współczesnego rozumienia i form postępu, konieczności i specyfiki warunków dokonywania przez człowieka wyborów). Wynikającą z tego sytuację ujmuje jako szczególną postać współczesnej utopii, o której pisze w konkluzji swoich rozważań następująco:

Utopia sprowadzona z mglistej oddali do namacalnego „tu i teraz”, utopia już przeżywana miałaby być dopiero „zamierzana ku”, uodporniona jest na testy przyszłych doświadczeń. [...] W przeciwieństwie do dawnych utopii płynnie nowoczesna utopia, utopia czy „uvia” łączy, utopia życia obracającego się wokół pościgu za umykającą modą nie oferuje życiu sensu, czy to autentycznego, czy to oszukańczego. Pomaga jedynie przepędzić pytanie o sens życia z umysłu. Przekształciwszy szlak życiowy w niekończącą się serię egotycznych zabiegów, czyniąc z każdego kolejnie przeżywanego epizodu wstęp do następnego odcinka serii, nie nadaje okazji do zastanowienia się nad kierunkiem lub sensem życia jako takiego⁴⁶.

Przekonanie, iż formuła utopii (choć pojęta specyficznie, odmiennie od historycznych wyobrażeń) tłumaczy współczesną sytuację człowieka, łączy się ze sceptycznym powątpiewaniem w możliwość odniesienia jej do przyszłości. Pojęcie utopii odnosi się do warunków, w jakich człowiek żyje aktualnie. Jej wyjątkowość polega właśnie na tym, że nie stanowi formy myślenia prospekcyjnego, lecz odzwierciedla „realną” sytuację istoty ludzkiej.

Stanowisko Baumana warto widzieć szerzej. Jest ono współczesnym rozwinięciem tego sposobu myślenia o współczesnej kulturze i rzeczywistości społecznej, którego sugestywnym przykładem była *Dialektyka oświecenia* Horkheimera i Adorno, szczególnie w części poświęconej krytyce przemysłu kulturalnego i dezawuacji procesów i zjawisk towarzyszących współczesnej kulturze masowej, a mających proveniencję wyłącznie ekonomiczną czy polityczną⁴⁷. W nie-

⁴⁵ Przywołuję za Z. Baumanem, *ibidem*, s. 14.

⁴⁶ Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Narodowy Instytut Audiowizualny, Agora S.A., Warszawa 2011, A, s. 45.

⁴⁷ Por. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 138 i n. Teoria, sformułowana na gruncie filozofii szkoły

co innym wymiarze teoria krytyczna sztuki masowej rozwinęła się na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku w poglądach Dwighta MacDonalda⁴⁸ i w podobnym okresie była głoszona również przez Clementa Greenberga⁴⁹, J. Ortegę y Gassetę, C. Bella, R.G. Collingwooda. W wielości ich głosów wyrażał się ten sam opór przed uznaniem wartości kultury masowej, choć w żadnym wypadku nie była ona bagatelizowana. Traktowano ją jako swoiste zjawisko, które w dłuższej perspektywie znalazło również swoich teoretyków i zwolenników⁵⁰.

4. Nihilizm jako spełnienie współczesności

Nihilizm przestaje współcześnie łączyć się jedynie z wyobrażeniem powszechnej nonsensowności i bezcelowości zachodzących przemian. W przeciwieństwie do stanowisk dziewiętnastowiecznych, gdzie symbolizował skrajnie negatywne egzystencjalne doświadczenie człowieka, stał się aktualnie sposobem rozumienia współczesnych przemian. Zasadniczo z czasem nie zmienił swego charakteru – nadal pozostaje wyrazem problematyczności w możliwości uchwycenia porządku i kierunku zachodzących przemian, źródeł i przesłanek sensu oraz wynikających z tego następstw. Nietzscheański nihilizm pojawił się jako szczególne doświadczenie iluzoryczności metafizycznych i aksjologicznych fundamentów historycznie rozwiniętych sposobów pojmowania rzeczywistości. Jednym z jego pozytywnych następstw był perspektywizm, redukujący znaczenie wszelkiego poznania do interpretacji i kwestionujący istnienie jakichkolwiek dostępnych człowiekowi trwałych i nienaruszalnych fundamentów wiedzy i wartości. Nietzsche pozostawił myśl, która przez kolejne dekady upowszechniała się jako postawa dystansu i podejrzliwości wobec każdego możliwego apodyktycznie przyjętego i uzasadnionego sposobu myślenia (doktryny, ideologii, teorii).

W odległej perspektywie współczesne idee symulacji i kulturowego upożyczenia rzeczywistości (Baudrillard), słabego myślenia oraz nihilistycznego spełnienia hermeneutyki (Vattimo) czy przekonanie o płynnym, pozbawionym trwałych struktur i wartości charakterze rzeczywistości i zachodzących przemian

frankfurckiej, mieści się w nurcie, w którym połączyło się równoczesne dążenie do rozpoznania i krytyki fenomenu kultury masowej. W tej formie ma ona charakter historyczny i współwystępuje z rozwiniętymi współcześnie poglądami, stanowiącymi próbę uzasadnienia sztuki masowej (W. Benjamin, M. McLuhan). Zob. N. Carroll, op. cit., s. 117 i n.; por. także komentarz J. Habermasa, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 127–153.

⁴⁸ Zob. D. MacDonald, *Teoria kultury masowej*, (w:) *Kultura masowa*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków 2002, s. 14–36. Por. także syntetyczne ujęcie tego stanowiska w: N. Carroll, op. cit., s. 30–33.

⁴⁹ C. Greenberg, *Awangarda i kicz*, (w:) *Kultura masowa...*, s. 37–52.

⁵⁰ Por. N. Carroll, op. cit., s. 117 i n.

(Bauman) można rozumieć jako konsekwencje tego, co proklamował Nietzsche tezą o śmierci Boga jako definitywnym kresie poprzedzającego ją metafizycznego sposobu myślenia. Symbolizowała ona świadomość dokonującego się przełomu i jego potencjalne negatywne i pozytywne konsekwencje. W mnogości zmiennych i dynamicznych doświadczeń współczesności wraz z tym, co rzeczywiste, realne i faktyczne, stopniowo zanika awangardowość, wyrafinowanie i przełomowość myśli o nihilistycznym charakterze wszelkiego istnienia. Nihilizm uległ współcześnie rozpowszechnieniu, a wraz z tym spłyceciu i banalizacji. Wprawdzie nadal symbolizuje duchowy przełom, po którym człowiek bierze na siebie egzystencjalny i aksjologiczny ciężar istnienia, jednak w obliczu powszechności tego doświadczenia coraz trudniej dostrzec jego tragiczność, schyłkowość, dramatyzm i wewnętrzne napięcie. Zarzutu banalizacji i spłycecia nie kieruję w stronę którejkolwiek z komentowanych tu koncepcji, każda bowiem z mniejszą lub większą oryginalnością ujmuje fenomen (po)nowoczesności jako odmiennie doświadczaną niezdolność do sformułowania trwałych podstaw społecznej i kulturowej egzystencji. Banalność współczesnego nihilizmu wynika z jego upowszechnienia oraz uznania tego stanu za normalny.

Ideowe spustynnienie współczesnej świadomości, któremu towarzyszy jedynie mnogość, krótkotrwałość, niespójność oraz autoanihilacja powstających znaczeń i sposobów rozumienia zjawisk i procesów, a więc w rezultacie niezdolność do trwałego określenia sensu zachodzących zmian, przesądza o pokrewieństwie wszystkich rekonstruowanych i komentowanych poglądów. Istniejące między nimi różnice można odczytać jako przejaw komplementarności w usiłowaniach zrozumienia współczesnego człowieka i świadomości nihilizmu. Elementem je łączącym jest zaniechanie myślenia perspektywnego, holistycznego, nadającego filozofii walor krytycznej i spójnej teorii rzeczywistości, uprawniającej do miarodajnego prognozowania przyszłości. Jej miejsce zajmuje sceptyczny wielogłos będący wyrazem prób rozumienia zachodzących zmian, jednak z zastrzeżeniem ograniczonego, niepewnego, wyłącznie interpretacyjnego charakteru, jaki towarzyszy spełnionemu nihilizmowi. Odmiennność każdej z koncepcji pozwala zrozumieć złożoność współczesnego nihilizmu, a przede wszystkim potrzebę (i konieczność) jego wszechstronnego ujmowania: jako zjawiska mającego własną logikę, jako przedmiotu rozumienia wraz z wynikającymi z tego poznawczymi i aksjologicznymi następstwami oraz jako kluczowego problemu egzystencji współczesnego człowieka.

Piotr Wasyluk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

OPTYMIZM HISTORIOZOFICZNY JAKO AKSJOLOGICZNY FUNDAMENT IDEI POSTĘPU DZIEJOWEGO

Historiosophical Optimism as Axiological Foundation of the Idea of Progress

Słowa kluczowe: postęp, historiozofia, optymizm, filozofia dziejów, progresywizm.

Key words: progress, historiosophy, optimism, philosophy of history, progressivism.

S t r e s z c z e n i e

Wielu autorów wskazuje, że myślenie w kategoriach postępu możliwe jest wyłącznie na gruncie filozoficznej refleksji nad historią, a idea postępu nie powinna być przedmiotem zainteresowania zawodowych historyków. Opinia ta wywołała wiele dyskusji, a ich efektem były próby wskazania specyfiki świadomości progresywistycznej. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na historiozoficzny kontekst myślenia w kategoriach postępu oraz ukazanie płaszczyzn, na których możliwe jest budowanie optymistycznego przekonania o stopniowym i nieodwracalnym postępie dziejowym.

A b s t r a c t

Some authors consider progressive thinking as exceptional philosophical subject. They also emphasize, that it cannot be a matter of interest of professional historians. This opinion became a special point of departure to many discussions about peculiarity of progressive thinking. The aim of the article is to show historiosophical context of progressive thought and its most important reference points. The assumption of the article is that historiosophical optimism is a basic foundation of idea of historical progress.

W powszechnej opinii idea postępu jest wynikiem przekonania, że historia to stopniowy i nieodwracalny proces kumulacji pozytywnych wartości. Nie jest więc ona traktowana wyłącznie jako proste następstwo wydarzeń, ale szereg pozytywnie waloryzowanych etapów, z których każdy stanowi niezbędny element

ciągłego i ukierunkowanego procesu¹. To uprzywilejowanie pewnego stanu, który wyznacza cel dziejów, nadaje sens całości i pozwala traktować poszczególne wydarzenia jako istotne wyłącznie z punktu widzenia owej całości². Częste łączenie pojęć „postęp” i „sens dziejów” może wskazywać na specyficzne rozumieniem historii, które zmierza nie tyle do odtworzenia wydarzeń z przeszłości, co do ustalenia pewnych prawidłowości, dzięki którym te wydarzenia mogą zostać ujęte w pewien ogólny schemat rozwoju. Kiedy świadomość historyczna zostaje podporządkowana uniwersalizującym i racjonalnym schematom myślenia filozoficznego, może pojawiać się tendencja do ujednociania obrazu dziejów, co skutkuje przekonaniem, że każde zdarzenie ma wartość jedynie w kontekście szerszego procesu przekształceń.

W opinii B. Croce, myślenie w kategoriach postępu, które pozostaje w ścisłym związku z koncepcją rozwoju, końca i wartości, dotyczy myślenia o świecie jako całości, dlatego nie może być ono przedmiotem zainteresowania jakiegokolwiek nauki, a jedynie filozofii³. Wskazując, że myślenie progresywistyczne odwołuje się nazbyt często do subiektywnych przekonań, włoski historyk starał się uwolnić naukę historyczną od wszelkiej spekulacji filozoficznej oraz tendencji do ujmowania historii w kategorii koniecznych i nieuchronnych praw rozwoju. Stanowisko to należy umieścić w szerszym kontekście niechęci do filozoficznych spekulacji nad dziejami, którą od początku powstania naukowej historii wyrażają historycy, a współcześnie również wielu filozofów. Kiedy w XIX wieku konstytuował się naukowy pogląd na historię, główny postulat dotyczył uwolnienia refleksji nad historią od absolutyzmu filozoficznego myślenia o dziejach. Zdaniem B. G. Niebuhra, zadanie historyka, którego celem jest przedstawienie

¹ Mimo że we współczesnych dyskusjach przeważa pogląd, iż „postęp” powinno się traktować wyłącznie jako kategorię świadomości aksjologicznej, do początków XX wieku nie dostrzegano różnicy między jego normatywnym i opisowym znaczeniem, utożsamiając go z „ewolucją” czy „rozwojem”. Zgodnie z pierwotnym znaczeniem samego pojęcia, każdą ukierunkowaną zmianę, która powodowała zróżnicowanie zjawisk, nazywano postępem, lecz postrzegając ją jednocześnie jako celową lub zdeterminowaną przez przyczyny obiektywne, nadawano jej określoną wartość. Tendencja ta widoczna była zarówno w finalistycznych koncepcjach historiozoficznych niemieckiego idealizmu, jak i we wczesnych odmianach pozytywizmu, a zwłaszcza ewolucjonizmu, którego przedstawiciele traktowali prawa rozwoju społecznego analogicznie do zasad kierujących światem przyrodniczym. Kontrowersyjne z punktu widzenia dzisiejszej nauki stwierdzenie H. Spencera, że konieczne prawa postępu organicznego stanowią wzór postępu w ogóle, a zróżnicowanie będące ich efektem w sposób naturalny prowadzi do maksymalizacji szczęścia, które stało się aksjomatem dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu oraz konstruowanych na jego podstawie koncepcji historiozoficznych i społecznych, narażało go na zarzut redukcjonizmu. Chociaż jednoznaczne wskazanie, co jest oceną, a co stwierdzeniem faktu, bywa niezwykle trudne do rozstrzygnięcia, na początku XX wieku pojawiały się postulaty, by tam, gdzie jest to możliwe, ściśle rozróżnić obydwa typy sądów.

² R. Aron, *Opium intelektualistów*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 2000, s. 176.

³ B. Croce, *Theory and History of Historiography*, przeł. D. Ainslie, London 1921, s. 83–84.

wiarygodnego obrazu dziejów, nie może opierać się na przekonaniach prowadzących do uznawania hipotez i „mglistych możliwości” za prawdę⁴. Inspirowane pozytywizmem hasło wiernego odtwarzania przeszłości sytuowało pracę historyka w opozycji do spekulacji filozoficznej i jej skłonności do podporządkowywania obrazu dziejów wszechogarniającym apriorycznym modelom porządkującym. Historia miała stać się nauką samodzielnie kształtującą przedmiot swoich badań oraz wypracowującą własne narzędzia badawcze, niezależnie od arbitralnych i absolutystycznych aspiracji myślenia filozoficznego. „Filozofia – pisał L. Von Ranke – przypomina ustawicznie o postulowanej najwyższej idei, natomiast historia – o warunkach egzystencji; tamta rzuca na szalę interes uniwersalny, ta zaś partykularny; dla tamtej najważniejszy jest postęp, a to, co indywidualne, liczy się tylko jako część całości, ta natomiast ma skłonność także do indywidualności; tamta jest stale odrzucająca: odsuwa w dal stan, który mogłaby zaakceptować, zgodnie ze swą naturą jest też wieszczą i zwrócona do przodu; ta natomiast dostrzega w tym, co jest dobro, dobroczynność i próbuje ich bronić, jej spojrzenie jest zwrócone wstecz”⁵. W opinii Rankego, spojrzenie historyka jest z natury retrospektywne i indywidualizujące. Odwołując się do źródeł, powinien on ustalać związki między poszczególnymi wydarzeniami, a wiążąc je chronologicznie z płaszczyzną ludzkich działań oraz doświadczeń indywidualnych i zbiorowych, dążyć do możliwie najwierniejszego odtworzenia obrazu przeszłości.

Faktyczny opis wydarzeń, a więc uznanie, że ich zrozumiałość wynika ze stosunku następstwa oraz stopnia adekwatności między działaniami ludzi oraz ich rzeczywistymi intencjami, w sposób szczególny określa naturę poznania historycznego⁶. Historyk, który chce wiernie odtwarzać przeszłość, musi kierować się umownym dla ludzi nauki pojęciem prawdy, które oznacza obiektywność, faktyczność, realność i autentyczność⁷, a w związku z tym nie powinien przekraczać granic doświadczenia. Różni się więc od filozofa, którego myślenie często wykracza poza naukowy partykularyzm, dążąc do uchwycenia znaczenia całości. Mówiąc o refleksyjności poznania filozoficznego, R.G. Collingwood nazywał je myśleniem „drugiego stopnia”, co miało wskazywać, że nie dotyczy ono bezpośrednio przedmiotu, ale myślenia o przedmiocie – jest więc „myśleniem o myśleniu”⁸. Filozof dziejów, przystępując do badania historii, nie ogra-

⁴ B. G. Niebuhr, *Historia Rzymu. Przedmowa do pierwszego wydania*, (w:) *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*, wyb. i opr. J. Kałużny, przeł. J. Kałużny, Poznań 2003, s. 62.

⁵ L. Von Ranke, *Idea historii powszechnej*, (w:) *ibidem*, s. 85.

⁶ G. Iggers, *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*, przeł. A. Gadzała, Warszawa 2010, s. 12.

⁷ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Poznań 2009, s. 115.

⁸ R. G. Collingwood, *The Idea of History, Revised Edition with Lectures 1926–1928*, red. J. Van Der Dussen, Oxford 2005, s. 1.

nicza się jedynie do faktów, „nie jest, jak podkreślał G.W.F. Hegel, w swym myśleniu bierny, lecz wnosi swe własne kategorie, poprzez które patrzy na to, co istnieje”⁹. Jego celem jest odkrycie ogólnego schematu, który porządkuje dzieje, wyznacza ich początek, przebieg oraz cel. W tym kontekście poszczególne wydarzenia interesują go o tyle, o ile zgodne są z podzielanym przez niego systemem wartości i odpowiadają wstępnie przyjętym kategoriom¹⁰. Nie tracąc jednak związku z realnymi procesami historycznymi, filozof dziejów odsłania ich sens, który jak zauważa B. Skarga, „nie musi być dokładnie wyartykułowany, określony, skonstatowany, ustalony, jest zawsze otwarty i podobnie zawsze podlegają modyfikacjom reguły, na skutek których się rodzi”¹¹. Horyzont myślenia historiozoficznego określony jest przez świadomość, że ów sens rodzi się w naturalnym rozdarciu między wolnością a koniecznością, historią wytwarzaną przez człowieka (*historia activa*) a ontycznymi zasadami życia i determinizmem natury (*historia passiva*)¹². Aktywna rola człowieka w dziejach, która polega na determinowaniu wydarzeń historycznych, wymaga zatem ciągłego konfrontowania efektów jego działań z przekonaniem i wartościami, które kierują jego postępowaniem, a jednocześnie mogą stanowić ich skutek. Historia nie jest bowiem sumą zdarzeń (a historyk – jak pisał R. Aron – nie jest zbieraczem ziaren piasku¹³), ale opowieścią o człowieku w czasie, o ludzkim doświadczeniu świata, które staje się częścią doświadczenia innych.

Poszczególne wydarzenia oraz uczestniczący w nich człowiek zarówno dla filozofa, jak i historyka stanowią płaszczyznę, która pozwala określić sens przedmiotowy dziejów. Jednak dążenie tego pierwszego do ujęcia dziejowości w uniwersalny schemat sprawia, że traktuje on bieg wypadków jako regularny proces, w którym manifestują się niezmiennie prawa, dzięki którym możliwe staje się przewidywanie przyszłych wydarzeń, a niekiedy wyznaczenie celu całej historii. Próby uzasadnienia jedności i uniwersalności dziejów prowadziły do ukonstytuowania się dwóch modeli historiozoficznych, które za H. M. Baumagrtnerem można nazwać „biomorficznym” i „ratiomorficznym”. Zgodnie z pierwszym, proces dziejowy traktowany jest analogicznie do rozwoju struktur organicznych, co wiąże się z przekonaniem, że poszczególne etapy rozwoju odpowiadają naturalnym przekształceniom organizmów żywych (m.in. O. Spengler, H. Spencer). W drugim przypadku jedność historii gwarantowana jest przez rozum, którego poja-

⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 17.

¹⁰ W. Dray zaznacza, że również historycy mogą dokonywać pewnych założeń metafizycznych dotyczących np. natury człowieka, jednak nie są oni skłonni podporządkowywać tym założeniom biegu całej historii – W. Dray, *Philosophy of History*, Upper Saddle River 1993, s. 2–3.

¹¹ B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 168.

¹² Cz. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 9.

¹³ R. Aron, op. cit., s. 159.

wienie się rozpoczyna dzieje człowieka, a uniwersalne zasady jego rozwoju traktowane są jako modelowe dla zmiany historycznej (I. Kant, G.W.F. Hegel)¹⁴.

Aksjomatyczna dla wielu filozofów dziejów teza o istnieniu w świecie stałych praw i regularności idzie w parze z przekonaniem o możliwości ich poznania. Dzięki temu, że świat staje się zrozumiały i przewidywalny, pojawia się poczucie panowania nad jego żywiołowością oraz możliwość zaplanowania przyszłego rozwoju. W nowożytnej filozofii dziejów, podporządkowanej racjonalnym modelom myślenia o świecie, dzieje były tożsame z „procesem wzrastającej emancypacji i samokontroli człowieka, stopniową eliminacją ostatniego bastionu przypadku i żywiołowości, coraz bardziej racjonalnym zarządzaniem życiem społecznym – samą historią”¹⁵.

Przypisywanie dziejom charakteru obiektywnego często skutkowało próbami konstruowania filozoficznych wizji uniwersalnej historii, która rozszerzała swoją perspektywę na dzieje całej ludzkości. Określony przez historiozofię wzorzec pisarstwa historycznego wynika bowiem z przekonania, że badanie dziejów powinno przekraczać ramy epok czy istniejących struktur społecznych i politycznych. Ideał obiektywnego pisarstwa historycznego uprawnia do spojrzenia na nie z perspektywy uniwersalnej, niejako ponadhistorycznej. Zdaniem K. Pomiana, „postulat obiektywności domaga się od historyka czegoś więcej niż tylko opisywania zdarzeń *sine ira et studio*; żąda odeń, by wyzwolił się całkowicie od wszystkiego, co mogłoby go skłaniać do ujmowania dziejów z jakiegokolwiek partykularnej perspektywy, by zdobył się na męstwo zerwania z cząstkowymi wspólnotami, na utożsamienie się przez rozum z całą ludzkością i oglądanie dziejów z jej punktu widzenia”¹⁶.

W oczach filozofa historyk nie tylko zachowuje zdarzenia przed zapomnieniem czy rekonstruuje przeszłość, ale także dąży do poznania prawdy przejawiającej się w dziejach w sposób stały i niezależny od upływu czasu. Konsekwencją rozumowania, dzięki któremu jest możliwe wskazanie prawdopodobnego początku ludzkiej historii oraz ustalenie przyczyn, dzięki którym przebiega ona w określonym kierunku, jest zawsze próba wyznaczenia jej celu. Ten rodzaj maksymalizmu jest możliwy wyłącznie na gruncie filozoficznej refleksji nad dziejami, ponieważ – jak zauważa S. Swieżawski – maksymalizm historiozoficzny „jest zawsze jakąś próbą uniwersalnej i absolutnej wizji filozoficznej tego, co na gruncie danej filozofii nazywa się historią”¹⁷. Filozof dziejów dąży do

¹⁴ H. M. Baumagrtner, *Philosophy of History After the End of Formative Substantial Philosophy of History: Remarks on the Present State of the Philosophy of History*, (w:) P. Kosłowski (ed.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*, Berlin – Heidelberg 2005, s. 159.

¹⁵ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 8.

¹⁶ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992, s. 228.

¹⁷ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 457.

systematycznego wyjaśnienia historii jako całości, przez co jego tezy nie są traktowane na równi z naukowymi uogólnieniami tez i twierdzeń badań szczegółowych. W jego opinii historyczność nie jest tożsama z selektywnym obrazem kreowanym przez historyka i nie sprowadza się do chronologicznego następstwa wydarzeń. Jest ona płaszczyzną rozwoju wartości fundamentalnych, konstytuowania się ponadindywidualnych celów, norm, symboli oraz idei¹⁸ i w tym kontekście wypełnia całą rzeczywistość człowieka. Jeżeli świadomość historyka określona jest przez realne procesy zachodzące w czasie historycznym, to świadomość filozofa przez miejsce w strukturze ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej świata jako całości. Pozwala to przekroczyć granice doświadczenia i stworzyć obraz historii jako ciągłego i kierunkowego procesu rozwoju, który daje podstawy, by postrzegać ją jako nieodwracalny, związany z kumulacją wartości ruch naprzód.

Historiozof, który konstruuje obraz historii, dokonuje namysłu nad przebiegiem, mechanizmami oraz prawami rozwoju dziejów, biorąc pod uwagę kontekst ontologiczny (dzieje wraz z uczestniczącym w nich człowiekiem), epistemologiczny (poznawalność lub niepoznawalność sensu dziejów) oraz aksjologiczny (postępowy lub regresywny charakter rozwoju historii). Stanowią one podstawę dziejowości, dzięki której możliwe jest wyjaśnienie i wartościowanie wydarzeń historycznych, a także konstruowanie uniwersalnych wizji historii oraz jej rozwoju. Problem sensu dziejów, który leży w centrum dyskusji historiozoficznych, można sprowadzić do dwóch odmiennych sposobów waloryzacji dziejów – pesymizmu, którego źródłem jest przekonanie o dominacji w historii tendencji regresywnych, związanych nierzadko z fatalizmem lub katastrofizmem, oraz optymizmu, zgodnie z którym historia jest procesem zmierzającym w sposób naturalny do realizacji pozytywnych wartości. Charakterystyczna dla filozofów dziejów skłonność do ujmowania historii jako syntezy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wikła ich refleksję w kontekst aksjologiczny. Każdy etap historyczny jest nośnikiem określonych wartości, które mogą zostać unicestwione lub pomnożone w następstwie czasu. W wizjach uniwersalnodziejowych historia może być więc traktowana jako proces, w którym kumulują się wartości pozytywne lub negatywne, pojawiają się lub zanikają wartości pożądane, dzięki czemu kolejne stadia rozwoju historycznego stanowią wyższe lub niższe stopnie całego procesu. W takim ujęciu historia pojmowana jako całość stanowi obraz regresu lub postępu.

Pesymizm historiozoficzny nie jest zjawiskiem jednoznacznym. Można nim objąć zarówno stanowiska, których reprezentanci, wskazując na różnorodność i wielowymiarowość historii, wykluczają istnienie przedmiotowego sensu dzie-

¹⁸ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 18–19.

jów jako całości (m.in. A. Schopenhauer, R. W. Emerson, J. Burckhardt) lub kiedy zaprzeczają możliwości jego odczytania, podkreślając, że wydarzenia historyczne mogą stanowić przedmiot wielu możliwych, niewykluczających się interpretacji (m.in. F. Nietzsche, R. G. Collingwood, K. Popper). Należy zgodzić się z M. Wichrowskim, że ten rodzaj pesymizmu jest pewną formą agnostycyzmu, a jego istotą jest niechęć do wszelkiej spekulacji nad przebiegiem dziejów. Agnostycy sprowadzają refleksję nad historią do teorii poznania historycznego lub metodologii, tworząc tym samym wzorzec krytycznej filozofii dziejów¹⁹. Odrębną grupę stanowią filozofowie dziejów, którzy traktują historię jako proces stopniowego unicestwiania wartości pozytywnych, określony prawem uniwersalnej i nieuchronnej degeneracji (m.in. Hezjod, J.J. Rousseau, O. Spengler). Pesymizm, który związany jest ze spekulatywnym wzorcem filozoficznej refleksji nad dziejami, nie pozwala postrzegać rozwoju historycznego w kategoriach kumulacji wartości pozytywnych lub wyłącznie pozytywnych (umiarkowany pesymizm).

Zwolennicy optymizmu historiozoficznego, podobnie jak pesymiści, przyjmują, że dzieje wyznaczają obiektywny kontekst, który określa wartość zarówno poszczególnych wydarzeń, jak i działań człowieka. Sens, który manifestuje się przez stałe i uniwersalne prawa, stanowi klucz do zrozumienia przeszłości oraz teraźniejszości, a niekiedy umożliwia przewidywanie kierunków dalszego rozwoju. Jednak w przeciwieństwie do pesymistów optymiści historiozoficzni dostrzegają w dziejach proces kumulacji wartości pozytywnych, co pozwala im utożsamiać historię ze „zmianą na lepsze”.

Między pesymizmem (w wymiarze spekulatywnym) i optymizmem można dostrzec pewne podobieństwa, których źródłem jest przekonanie, że historia jako całość jest procesem regularnych i kierunkowych zmian. Zarówno pesymiści, jak i optymiści dostrzegają pewien określony schemat, który przybiera postać epok, etapów lub cykli, w których poszczególne wydarzenia determinują pojawianie się i rozwój wartości nowych lub zanikanie dotychczasowych. Są również zgodni, że ów schemat jest poznawalny, a dzieje traktowane jako całość, tudzież ich poszczególne etapy mogą być przedmiotem doświadczenia. O ile łączy ich przekonanie, że dzieje posiadają sens, o tyle różni ich sposób jego interpretacji.

M. Wichrowski uważa, że filozoficzna dyskusja nad problemem sensu dziejów wiąże się z nadaniem zmianie historycznej kierunku i wartości. Oznacza to, że każda interpretacja historiozoficzna uzależniona jest od przyjęcia określonego modelu zmienności historycznej, który decyduje o specyficznym sposobie wartościowania poszczególnych etapów i całości dziejów²⁰. Charakterystyczne dla filozofów dziejów ujmowanie historii w kategoriach teleologicznych sprawia, że jest ona traktowana jako proces, który może oddalać lub przybliżać do stanu,

¹⁹ M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (Od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 14.

²⁰ Ibidem, s. 10.

który jest uznawany za pożądany. Umiejętność dokonywania rozróżnień między przeszłością, terażniejszością i przyszłością wiąże się z określeniem porządku zmiany historycznej, który wyznaczają nie tylko poszczególne wydarzenia historyczne, ale również preferencje aksjologiczne służące ich ocenie. W myśleniu filozoficznym schemat dynamiki historycznej zależy więc od zachodzących z biegiem czasu mniej lub bardziej regularnych przemian wartości²¹, a także ram wyznaczonych przez model zmienności historycznej.

Optymiści i pesymiści historiozoficzni postrzegają historię jako proces kierunkowy, co wiąże się z kumulatywnością i nieodwracalnością. Kumulatywność – jak podkreśla P. Sztompka – oznacza, że „każda kolejna faza różni się od jakiegokolwiek wcześniejszej i zawiera elementy poprzedniej, podobnie jak każda wcześniejsza faza stanowi podłoże dla późniejszej”²². Dzięki temu przeszłość, terażniejszość i przyszłość postrzegane są w kategoriach jakościowej odrębności, a cały proces dziejowy jako stopniowy przyrost wartości pozytywnych lub negatywnych. Nieodwracalność stanowi warunek niezbędny zachowania ciągłości stopniowego przyrostu wartości, związanego z kontynuacją zapoczątkowanych w przeszłości procesów. Oznacza to, że czynniki determinujące kierunek historii w przeszłości będą wyznaczać również jej przyszły bieg. Należy jednak zaznaczyć, że ciągłość procesu dziejowego nigdy nie oznacza ciągłości absolutnej. Aksjologiczny model zmienności, uzależniający dynamikę historii przede wszystkim od tworzenia i zanikania wartości, dopuszcza momenty, w których zostaje ona osłabiona przez okresy stagnacji lub pojawianie się zjawisk czasowo zmieniających pierwotny schemat rozwoju. Dynamika historii wyznaczona jest bowiem przez ciągłe ścieranie się wartości, a ocena, które z nich przeważają, ma zawsze charakter subiektywny i opiera się na indywidualnie lub społecznie ustalonych kryteriach wartościowania. O ile wewnętrzna dynamika dziejów może być wyznaczona nieustannym ścieraniem się wartości negatywnych i pozytywnych, o tyle wypełnienie się ostatecznego celu dziejów zawsze stanowi o zwycięstwie jednych nad drugimi. Rozpatrywany na gruncie filozoficznej refleksji nad historią problem ciągłości, dotyczyć więc będzie zjawiska kumulacji oraz nieodwracalności w perspektywie całościowej, a ostateczna ocena procesu historycznego zależeć będzie od finału dziejów.

Pesymizm i optymizm przybierają postać procesu linearnego²³, co oznacza, że historia jest jednokierunkowym ciągiem zdarzeń, które przebiegają od mo-

²¹ Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 36.

²² P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 28.

²³ Słuszny wydaje się pogląd, który wyklucza możliwość mówienia o postępie lub regresie w ramach modelu cyklicznego. Zdaniem M. Eliadego, cykliczność anuluje historyczność przez sprowadzenie zmienności dziejowej do ciągłego odtwarzania tego, co było, pewnego mitologicznego momentu, który eliminuje możliwość pojawiania się zjawisk jakościowo nowych:

mentu wyznaczającego ich początek do punktu określonego jako ich ostateczny cel. W obu przypadkach liniowy schemat rozwoju staje się jednak przedmiotem różnych interpretacji, a ich źródłem jest odmienny sposób wartościowania czasu historycznego. Pesymiści skłonni są idealizować przeszłość, postrzegając rozwój historyczny jako stopniowe oddalanie się od preferowanego przez nich stanu, który może być utożsamiany z mityczną epoką lub konkretnym okresem historycznym. Historia stanowi obraz powolnego wyczerpywania się mocy twórczych człowieka lub całej kultury, a ich efektem może być ostateczne unicestwienie wszelkich wartości lub – tak jak w przypadku koncepcji historiozoficznej O. Spenglera – permanentny i nieuchronny proces destrukcji, który odtwarza się w formie następujących po sobie cykli kulturowo-cywilizacyjnych. W obu przypadkach nagromadzenie się wartości negatywnych prowadzi ostatecznie do zerwania ciągłości dziejów lub ich końca²⁴. Pesymizm historiozoficzny można określić mianem linearyzmu degradacyjnego lub dewolucyjnego, a zgodnie z nim „historia ma być stałym staczaniem się ludzkości z pewnego szczytu ku upadkowi, rozpadowi, degeneracji fizycznej i duchowej, i wreszcie ku nicości”²⁵.

O ile myślenie pesymistyczne przybiera najczęściej postać resentymentu lub jest – jak wskazywał I. Kant – terroryzującym świadomością ludzką przekonaniem o ostatecznym upadku ludzkości²⁶, o tyle optymizm historiozoficzny wynika z przekonania, że „teraźniejszość jest doskonalsza od przeszłości, ponieważ stanowi wyższe, wzbogacone w porównaniu z czasem wcześniejszym stadium rozwoju, zaś przyszłość będzie stanem doskonalszym od teraźniejszości, stanowiąc

„Wszystko na powrót się zaczyna z każdą chwilą. Przeszłość to tylko prefiguracja przyszłości. Żadne wydarzenie nie jest nieodwracalne, żadna przemiana nie jest ostateczna. W pewnym sensie można nawet rzec, że w świecie nie dzieje się nic nowego, gdyż wszystko jest tylko powtarzaniem tych samych pierwotnych archetypów; owo powtarzanie, aktualizuje moment mityczny, w którym archetypowy gest został objawiony, utrzymuje nieustannie świat w tej samej chwili brzasku początków. Czas jedynie umożliwia pojawienie się i istnienie rzeczy” – M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 103.

²⁴ W przypadku koncepcji O. Spenglera zerwanie ciągłości nie jest jednoznaczne. G. Jastrzębska zauważa, że cykliczny rozwój i destrukcję kultur można opisać uniwersalną prawidłowością procesu dziejowego, a to może prowadzić do przekonania, że historia jako całość posiada sens. „Dlatego też nieciągłość, która przejawia się w *prawidłowości* powracającego niszczenia, jednoczy historię i ustanawia dla niej swoistą ciągłość albo tylko jedność. Nie ulega wątpliwości, że mechanizm ciągłości nie ujawnia się na płaszczyźnie kulturowej (kultury pojawiają się jako organizmy niepowtarzalne), lecz biografia ich, mimo iż jednoczy w sobie wartości niepowtarzalne, jest jednocześnie skondensowaną biografiami całej historii” – G. Jastrzębska, *Człowiek w obliczu katastrofy. Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych*, (w:) J. Litwin (red.), *Zagadnienia historiozoficzne*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 256-257.

²⁵ Cz. Bartnik, op. cit., s. 14.

²⁶ I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze*, przeł. M. Żelazny, (w:) I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupiś, D. Pakalski, A. Grzełiński, M. Żelazny, Kęty 2005, s. 211.

z kolei dalsze rozwinięcie ukształtowanych dotychczas wartości”²⁷. Optymizm stanowi odwrócenie aksjologicznego modelu czasu przyjmowanego przez pesymistów i zrywa z uprzywilejowaniem przeszłości. Jest myśleniem perspektywnym, co oznacza, że postrzega to, co było, przez pryzmat tego, co jest oraz tego, co ma dopiero nastąpić. Przeszłość zawiera jedynie załączki tego, co rozwinie się w pełni wraz z dalszym rozwojem człowieka i tworzonych przez niego instytucji. Oznacza to, że następujące po sobie zjawiska są zgodne z porządkiem historycznym, rozumianym jako ciąg nieodwracalnych wydarzeń, które można umieścić na osi czasu²⁸, a to z kolei wiąże się z przekonaniem, że każde nowe zjawisko determinuje pojawienie się wartości ocenianych wyżej niż dotychczasowe.

Można więc jednoznacznie stwierdzić, że w strukturze filozoficznego myślenia o dziejach to właśnie optymizm historiozoficzny stanowi podłoże konstytuowania się wizji progresywistycznych. Zdaniem Ch. Van Dorena, aby można było mówić o idei postępu dziejowego, należy przyjąć, że w dziejach istnieje pewien określony i poznawalny schemat zmiany, który w dłuższej perspektywie jest nieodwracalny i prowadzi stopniowo do polepszenia warunków ludzkiej egzystencji²⁹. W tym kontekście pozytywne ustosunkowanie się do trzech kontekstów: ontologicznego, epistemologicznego oraz aksjologicznego decyduje o możliwości konstruowania obrazu dziejów jako rozwoju wstępującego, w którym poszczególne etapy stanowią niezbędne ogniwa całego procesu przekształceń, a ów rozwój tożsamy jest ze zmianą na lepsze.

Idea postępu jako efekt optymistycznego przekonania, że historia jest procesem uporządkowanym, a przechodząc przez określone etapy prowadzi do polepszenia warunków ludzkiej egzystencji, stanowi formę usystematyzowania wydarzeń dziejowych, jak też ukierunkowuje ludzkie doświadczenia i działania. Jest jedną z prób odpowiedzi na pytanie o sens historii jako całości, co sprawia, że jest możliwa – jak podkreśla S. Swieżawski – wyłącznie na gruncie nomotetyzmu lub jako jedna z kategorii filozoficznego myślenia o dziejach³⁰. Przybiera postać generalizacji historycznej, która wynika z przeświadczenia, że dzieje mają charakter uporządkowany i kierunkowy, że każdy etap rozwoju stanowi twórcze rozwinięcie etapów poprzedzających, a cały proces dziejowy, w dłuższej perspektywie, prowadzi do zwiększenia wartości pozytywnych. Ideę postępu można uznać za twór świadomości progresywistycznej, która w dziejach dostrzega nie tylko porządek utrwalonych wydarzeń, ale przede wszystkim możliwości, które nie zostały jeszcze urzeczywistnione. Myślenie w kategoriach postępu nie

²⁷ Z. J. Czarnecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą spekulacji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981, s. 56.

²⁸ G. H. Hildebrand, *The Idea of Progress: An Historical Analysis*, (w:) *The Idea of Progress. A collection of Readings*, red. i wyb. F. J. Teggart, Berkeley, Los Angeles 1949, s. 3.

²⁹ Ch. Van Doren, *The Idea of Progress*, New York, Washington – London 1967, s. 5–6.

³⁰ S. Swieżawski, op. cit., s. 121.

jest ucieczką od historii, lecz próbą skonstruowania aksjologicznego modelu dziejów, w których poszczególne wydarzenia kształtowane są przez wartości. Wynika to z relacji filozoficznego myślenia o dziejach i interpretacji wartości, która polega na wzajemnym oddziaływaniu i przenikaniu się. To ona określa kształt i wyznacza kierunki rozważań nad sensem dziejów i miejscem człowieka w procesie historycznym. Próbując uporządkować proces dziejowy, filozof stara się nadać mu pewien określony porządek i wartość, tworząc tym samym ontologiczno-aksjologiczny fundament, który staje się płaszczyzną odniesienia i uzasadnienia dla ludzkich działań indywidualnych i zbiorowych. Oznacza to, że uogólnienia historyczne mogą przybierać postać sądów moralnych i stanowić próbę odpowiedzi na pytanie o miejsce człowieka w świecie i sens jego egzystencji. Wyrażają nadzieję, że życie ludzkie nie jest przypadkowe oraz „że na świecie ma sens działanie oparte na projektach podpartych nadzieją na upragnioną przyszłość: lepszą od terażniejszości z jej wyczuwalnymi ograniczeniami i niedoskonałościami”³¹. Jest więc myśleniem o wartościach, o ich obecności w doświadczeniu historycznym oraz przekształceniach, którym podlegają wraz z rozwojem dziejów.

³¹ P. Rossi, *Zatonięcie bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 48.

Gemma Gordo Piñar

Universidad Autónoma de Madrid

EL PENSAMIENTO EDUCATIVO DE MIGUEL DE UNAMUNO

The Educational Concept of Miguel de Unamuno

Palabras clave: educación, pedagogía, paradoja, maestro.

Key words: education, pedagogy, paradox, master.

Resumen

En este artículo abordo la concepción educativa del pensador español Miguel de Unamuno (1864–1936), haciendo especial hincapié en los principios e ideas que respecto a la educación aparecen en sus primeros artículos y en su primera novela, *Paz en la guerra* (la cual contiene muchas de las ideas que serán el tema central de *Amor y pedagogía*, su novela pedagógica, o más bien antipedagógica, *por excelencia*). Hasta el momento, no se habían tenido presente estos escritos a la hora de analizar su labor educativa y sus ideas pedagógicas, a pesar de que son de gran importancia a la hora de ver cómo se va fraguando su concepción de la educación y cómo ésta va evolucionando. Considero que las ideas que el vasco mantuvo en el ámbito educativo son todavía de actualidad y dignas de tener en cuenta. Su propuesta educativa encaja perfectamente y defiende los principios de educación continua, integral y personalizada o individualizada que ahora están en boga. Por ello, es necesario hacer una relectura de los escritos unamunianos desde la perspectiva educativa y ver qué nos aportan para el momento presente.

Abstract

In this article I address the educational concept of the Spanish philosopher Miguel de Unamuno (1864–1936), with particular emphasis on his principles and ideas about education in his first articles and in his first novel *Peace in War* (which contains many of the ideas that will be the central theme of *Love and pedagogy*, his teaching novel, or rather anti-pedagogical, *par excellence*). So far, till now, not have been taken in consideration these writings when analyzing its educational and pedagogical ideas, although they are of great importance when try to see how his conception of education is brewing and how it will evolve. I believe that the ideas he had about education are still valuable and worthy of consideration. His educational approach fits perfectly and defends the principles of continuing education, comprehensive and personalized or individualized that presently are in vogue. Therefore it is necessary to re-read the writings of Unamuno from an educational perspective and see what can provide us for present.

Introducción

En la actualidad no contamos con la existencia de un trabajo serio, cronológico, sistemático, global y profundo de la concepción educativa de Miguel de Unamuno y de su papel como educador. Son pocos los estudios dedicados a ese aspecto de su pensamiento, y la mayoría no están realizados por filósofos sino por historiadores de la educación o pedagogos; por lo que éstos estudian, analizan y relacionan las concepciones y métodos pedagógicos y educativos de Unamuno *en relación a y desde* la perspectiva de la pedagogía y de los pedagogos o teóricos de la educación más importantes e influyentes. Los dos libros dedicados al tema de la educación en Miguel de Unamuno son de Buenaventura Delgado, *Unamuno educador*¹, y Rafael Rubio Latorre, *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*². Ambos libros de los años 70, época en la que predominaba una concepción tecnocrática de la educación. Concepción a la que no pertenece ninguno de estos dos autores; como demuestra su dedicación al estudio del pensamiento educativo de Unamuno, presentando a éste como el contrapunto de dicha corriente, y como uno de sus mayores críticos.

Los tiempos han cambiado, especialmente en el aspecto educativo, por lo que una interpretación del texto y actividad unamunianos en esta línea, la tecnocrática, actualmente resulta anacrónico y desatinado, además de en contradicción con el propio pensamiento de Unamuno, quien criticó todo método y técnica, ya que consideró que no hay una única forma para enseñar, sino que cada uno, dependiendo de las circunstancias y del alumnado, debe desarrollar un estilo propio:

¡Que las supriman, por Dios! Que obliguen a todos los que van para maestros a que se mezclen con los demás estudiantes, a que no formen casta aparte y a que no crean en ese espantajo de la Pedagogía, horrendo cajón de sastre de toda clase de desperdicios que hace pedantes [...]. Estoy en contra de esa escolástica pedagógica, erudiciones y tecniquerías³.

Hoy prima y se requiere, debido al avance imparable de la tecnología, de la biología, y de todos los campos en general, una concepción educativa que se desarrolle a lo largo de toda la vida del individuo (*educación continua*), que no se destine a un solo ámbito o aspecto del individuo, sino a todo el conjunto (*educación integral*), y que tenga en cuenta las características y circunstancias de cada alumno (*educación personalizada*). Por lo que Unamuno dirá: “Coge a cada

¹ B. Delgado Criado, *Unamuno educador*, Biblioteca de Ciencias de la Educación, Editorial Magisterio Español, Madrid 1973.

² R. Rubio Latorre, *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*, Ediciones Instituto Pontificio San Pío X, Salamanca 1964.

³ M. Unamuno (en adelante U.), *Epistolario inédito I (1894–1914)*, edición de L. Robles, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1991, p. 318.

uno, si puedes, por separado y a solas en su camarín e inquiétalo por dentro... Comunícate con el alma de cada uno y no con la colectividad"⁴.

Ambas características, educación continua, integral y personalizada, están presentes en las ideas y actitudes educativas de Unamuno, a las que habría que añadir muchas más que aporta el propio don Miguel, decisivas para la educación, y que irán surgiendo a lo largo de este trabajo. Por lo que considero sinceramente, no sólo como filósofa, sino como futura educadora, que su recuperación y actualización están acorde con lo que la educación requiere hoy en día.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que la concepción pedagógica y educativa de Unamuno es inseparable de su idea del hombre, no pudiendo estudiar la una sin la otra. Para don Miguel, como él mismo afirmó en incontables ocasiones, el centro de sus pensamientos, acciones y preocupaciones es el *hombre, el hombre concreto, el de carne y hueso, el que nace sufre, llora y muere*. Por eso, podemos referirnos a su filosofía como una antropología, un humanismo; y será partiendo de éste y relacionándolo con él, con su concepción del hombre y la persona, como llegaremos y entenderemos sus teorías y actitudes en el terreno educativo. Motivo por el cual, como veremos, algunos de sus principios educativos más importantes se referirán a la defensa de la libertad del educando, a su dignidad, a su individualidad.

Imposible como es el separar la vida y la obra, la biografía y la bibliografía de nuestro autor, debemos entender y explicar la una en relación con la otra. Unamuno siempre reconoció la importancia de la vida de un autor sobre su obra, la correlación que había entre ambas; por lo que en muchas ocasiones aconsejó conocer la biografía de un autor primero para comprender mejor su obra. Por ello, centrándome en su biografía y no sólo en sus escritos, al empezar a trabajar en el tema, me percaté de que su actividad tanto intelectual como práctica no se limitaba exclusivamente al ámbito académico. Unamuno no sólo instruyó y educó a sus alumnos, sino que el objeto de sus enseñanzas fue todo el que las necesitó; según él, todo el pueblo español, por lo que dirá que "el trabajo del profesorado español no debe limitarse a la labor de enseñanza propiamente dicha, debe extenderse a la educación del pueblo. Trabajo educador más que instructivo en el sentido estricto de la palabra"⁵.

A continuación paso a enumerar algunos de los principios que orientaron la labor educadora de Unamuno, centrándome en sus escritos más tempranos ya que son a los que menos atención se le ha prestado hasta la fecha y que son una pieza clave para comprender su pensamiento pedagógico. Tanto Rafael Rubio La-

⁴ U., *Adentro*, (en:) *Otros ensayos*, O.C., t. I, Edición de Manuel García Blanco, Escelicer, Madrid 1966, p. 951.

⁵ U., Artículo en "Mercurio" 1.08.1905, Barcelona. Cita extraída del libro de R. Rubio Latorre, *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*, Ediciones "Instituto Pontificio San Pío X", Salamanca 1974, p. 49.

torre como Buenaventura Delgado Criado, se refieren y toman como objeto de estudio los escritos posteriores a 1890 y, sobre todo, 1900, ya que fue en el curso de 1891 en el que Unamuno gana la cátedra en Salamanca de profesor de griego, y en el curso de 1900-1901 en el que es nombrado Rector de la Universidad de Salamanca. Fechas a partir de las cuales sus escritos sobre pedagogía y educación empiezan a proliferar. Exceptuando la poesía que Unamuno escribió en 1876 titulada *¿Qué es el amor? Lo ignoraba*, su primer escrito es de 1879, *La unión constituye la fuerza*, realizado cuando sólo contaba quince añitos y empezaba su formación como bachiller. En él ya aparecerán muchas de las características, tanto de estilo como de contenido, de las que nuestro “búho de Salamanca” no se desprenderá nunca:

1) A pesar de la defensa de Unamuno de la individualidad y de su cultivo a través de la educación, propugna una concepción social del individuo y su necesaria formación en sociedad y para la sociedad: el individuo se formaría en la sociedad, donde posteriormente éste revertirá sus frutos. Unamuno afirmó muchas veces y escribió en algunas cartas que educaría a sus hijos él solo y en casa; pero cuando éstos nacieron se percató de la importancia e ineludible necesidad de que sus hijos se formasen en la sociedad (es decir, en instituciones sociales como la escuela), dentro de ella y por ella, y no aislados de la misma. Tema que luego abordará en *Amor y Pedagogía*.

2) La oposición entre las pasiones y la razón.

3) La necesidad de la contradicción, de la lucha de los contrarios: “En el hombre existen, y por consiguiente en el pueblo, dos elementos contrarios y contradictorios, dos principios que constantemente están en lucha...”⁶.

El método paradójico-pedagógico

El tercer punto anterior me sirve para introducir otro de los principios educativos del vasco: el uso de la paradoja como método pedagógico. Para muchos, hablar de método en Unamuno puede parecerles una contrariedad, pero no es así. Como todos sabemos, la palabra “método” significa “camino hacia”, y don Miguel, con su método, perseguía la consecución de una determinada finalidad. Así podemos caracterizar el método unamuniano como “método paradójico”, ya por la ruptura y separación de lo que se venía entendiendo por método, ya porque se sirve fundamentalmente de la paradoja o contradicción:

Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las contradicciones que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, via remotionis, por exclusión de los

⁶ U., *La unión constituye la fuerza*, en *La unión constituye la fuerza*, Edición e introducción de José Ereño Altuna, Bilbao 1994, p. 3.

extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha. Tenga, pues, paciencia cuando el ritmo de nuestras reflexiones tuerza a un lado, y espere a que en su ondulación tuerza al otro y deje que se produzca así en su ánimo la resultante, si es que lo logro⁷.

El rector de la Universidad de Salamanca “siente con tanta fuerza la verdad de los extremos que una vez afirma el uno y luego el otro, dejando que su juego de contradicciones engendre la vida mental en quien lo reciba”⁸. Trasponiendo esto al ámbito educativo, lo que acabo de mencionar me sugiere y creo que me permite hablar del pensamiento y de los escritos de Unamuno no sólo como contenedores de ideas, necesarias para la formación de los alumnos, sino como materiales didácticos que permiten al alumno desarrollar modos de interpretación de los textos y la realidad que no suelen ser los habituales. El alumno, como pretendía Unamuno con el pueblo español, irá de un extremo a otro para que finalmente, por sus propios medios, llegue a la posición adecuada habiendo usado su propia razón.

De esta manera, los textos de Unamuno son adecuados para el desarrollo de ciertas capacidades fundamentales para los estudiantes: potenciamiento del espíritu crítico, de la capacidad de análisis, aprendizaje del leer entre líneas, el uso y detección de la ironía, etc. Lo que posibilita esto es su asequibilidad y accesibilidad, tanto respecto al lenguaje como a la temática, y a la forma de abordar y exponer el contenido del texto, y su variada y actual temática, ya que los temas que Unamuno plantea forman parte de los del momento actual y hacen referencia a casi todos los aspectos y ámbitos personales y sociales: religioso, político, lingüístico, existencial. El vasco entenderá esta tarea acompañada de cierto esfuerzo, dolor, lo que le permite a Unamuno distinguir entre aprender y jugar, criticando así a los educadores que basan en el juego el aprendizaje, desvirtuándose así ambos:

[...] procurando que aprendan en juego, se acaba por convertir el juego en enseñanza. Parece que nos asusta enseñar a los niños todo lo duro, todo lo recio que es el trabajo. Y de ahí ha nacido lo de que aprendan jugando, que acaba siempre en que juegan a prender. Y el maestro mismo que les enseña jugando, juega a enseñar. Y ni él, en rigor, enseña, ni ellos, en rigor, aprenden nada que lo valga⁹.

Pocos, muy pocos, si alguno, más enamorado del juego y más propenso que yo a él. Pero al juego puro, ¿eh?, al juego que no es sino juego, al juego serio. Y llamo serio al juego en

⁷ U., *En torno al casticismo*, O. C., t. I, p. 784.

⁸ U., *Arabesco pedagógico sobre el juego*, (en:) *De mi vida*, O. C., t. VIII, Edición de Manuel García Blanco, Escelicer, Madrid 1966, p. 309.

⁹ U., *Arabesco pedagógico*, (en:) *Inquietudes y meditaciones*, O. C., t. VII, Edición de Manuel García Blanco, Escelicer, Madrid 1967, p. 551.

que no entra otra consideración que la de jugar [...]. Y lo peor que tiene esa pedantesca aplicación pedagógica del juego a la enseñanza no es acaso tanto que estropea la enseñanza cuanto que estropea el juego. Esos juegos pedagógicos son como juegos, en su respecto estético, detestables¹⁰.

Yo soy mi física y mi metafísica

Esta afirmación de otro Miguel, de Montaigne, me permite mencionar otra característica de su pensamiento: la atención que el bilbaíno presta no sólo a la mente sino al cuerpo, reclamando por ello una formación física además de la puramente intelectual. Unamuno afirma explícitamente la influencia y beneficios de la educación física para el hombre, tanto a nivel corporal como mental y espiritual, y menciona para ello a la sociedad griega:

Los griegos, convencidos de la armonía y concordancia que deben existir entre el cuerpo y el espíritu, se dedicaron a cultivarlos a la par y produjeron aquellos espíritus serenos, sanos, armoniosos y bien equilibrados¹¹.

Pero esto, que parece tan evidente y necesario, no se ha seguido a lo largo de la historia de la humanidad porque “torcióse el camino en los últimos tiempos del Imperio Romano, se dio todo al cuerpo, casi nada al espíritu, y como siempre tras la acción la reacción llega, exageróse en la Edad Media en opuesto sentido y se dio al espíritu todo, al cuerpo nada”¹².

Además de considerar que entre las funciones fisiológicas y las intelectuales hay una estrecha relación e influencia, que espíritu y cuerpo obran el uno sobre el otro, defendiendo así un cultivo no sólo de la mente sino también del cuerpo, Unamuno afirmará que la educación física influye en la formación del carácter del educando proporcionándole valor. El vasco-salmantino piensa que el valor se adquiere y, por ello, lo considera una cuestión de educación o de costumbre. Entiende por valor “la seguridad que da el conocimiento de sus propias fuerzas o facultades... El valor es la fuerza regida por la razón, la temeridad la fuerza regida por la imaginación”¹³. Este conocimiento de nuestras propias fuerzas en que consiste el valor necesita de método. Unamuno aplicará el “conócete a ti mismo” aconsejado en el oráculo de Delfos a las facultades físicas, y no sólo a las intelectuales y morales, como se ha venido entendiendo hasta ahora. A través de la gimnasia nos conoceremos a nosotros mismos, ya que ésta “no sólo da fuerza, la reparte, la regula y nos enseña a conocerla y dirigirla”¹⁴.

¹⁰ U., *Arabesco pedagógico sobre el juego*, (en:) *De mi vida*, O. C., t. VIII, pp. 308–309.

¹¹ U., *La razón y la imaginación*, (en:) *Escritos bilbaínos*, Introducción y edición de José Antonio Ereño Altuna y Ana Isasi Saseta, Bilbao 1999, p. 102.

¹² *Ibidem*, p. 102.

¹³ *Ibidem*, p. 100.

¹⁴ *Ibidem*, p. 101.

Además de con la razón, la imaginación y el valor, Unamuno pone en relación la formación física con el buen humor. Entiende que “la gimnasia da fuerza y destreza, y con ellas buen humor y salud”¹⁵. Y comprueba que “el hombre está de mucho mejor humor cuando hace ejercicio corporal que cuando se consume en la inacción. El trabajo de bufete acaba por agriar el genio y sombrar las ideas... La gimnasia es la mejor balanza para equilibrar las fuerzas”¹⁶. Pero no sólo eso, la gimnasia para don Miguel acaba con el humor negro, el aburrimiento, el pesimismo, y nos permite conciliar mejor el sueño. Por lo que afirmará que “en pocas diversiones he hallado más recreo y expansión que en los ejercicios gimnásticos”¹⁷.

Mímesis como principio educativo

Son numerosos los escritos de Miguel de Unamuno sobre educación en los que se refiere a la importancia y el beneficio que reporta el formar a los alumnos sirviéndose de la presentación o estudio de vidas o biografías de personajes importantes para la historia, bien por la importancia de las hazañas realizadas por ellos o por la actitud que desplegaron ante determinadas circunstancias. Por lo que afirmará “que la obra mejor que un hombre puede legar a sus hermanos es su vida como ejemplo y como visión”¹⁸.

Pero el buen ejemplo no sólo debe provenir de personajes o figuras reconocidas, sino también y en primer lugar del maestro (término que entendía como sinónimo del de “modelo”, alguien que influye sobre los demás), con quien el discípulo convive diariamente, y cuya influencia tiene un papel determinante en el desarrollo del alumno:

Así es como debe prepararse a la sociedad venidera para que llene cumplida y debidamente su misión; y ese también nos parece un gran medio de educación, que no deben echar en el olvido los educadores de la niñez.

El buen ejemplo es para los pequeños mucho más provechoso que todas las teorías¹⁹.

Unamuno cree que un buen ejemplo del educador puede llegar a dar más fruto que todas las palabras del mundo, ya que las palabras las podemos llegar a olvidar, pero no a su transmisor. El educador ha de mostrarse lo más perfecto posible a sus alumnos, ya que en todos sus gestos éste se trasmite por entero.

¹⁵ Ibidem, p. 106.

¹⁶ Ibidem, pp. 104–105.

¹⁷ Ibidem, p. 105.

¹⁸ U., *El hombre espejo*, (en:) *Ensayos erráticos o a lo que salga*, O.C, t. VII, p. 1399.

¹⁹ U., *Velada infantil (a la memoria de D. Antonio Trueba)*, (en:) *Prensa de Juventud*, Compañía Literaria, Madrid 1995, p. 216.

El educador no sólo tiene la misión de ser un mero transmisor de conocimientos, de teorías, de ideas (Unamuno pensaba que nadie daba a otro ideas, sino que le ayudaba a que se las diese él mismo), sino que tiene una gran responsabilidad social: la de formar hombres, personas. Motivo por el que don Miguel siempre tuvo como fin de la educación al hombre, la problemática humana. Así, Unamuno se ha convertido para muchos en un reconocido ejemplo de educador, en un paradigma para educadores, ya que su programa educativo no se limita a un tiempo y un lugar determinados, sino que aborda cualquier aspecto de la vida que guarde relación con el hombre. Por ello, muchos de los testimonios de sus alumnos hacen hincapié en que en sus clases se aprendía de todo: matemáticas, lengua, literatura, ciencia, etc. Con la finalidad de que sus alumnos no sólo aprendieran una materia, sino a vivir; que adquirieran todo conocimiento que les fuera útil en la vida.

Los preceptos del maestro de escuela

Antes de conseguir su plaza de profesor de Griego en Salamanca, Unamuno opositó varias veces sin conseguir aprobar. Mientras tanto, para mantenerse y poder ayudar económicamente a su familia, tuvo que dar clases. Sus años de profesor no-universitario van desde 1884 hasta 1891, año en que consiguió la Cátedra de Griego en Salamanca. De sus experiencias como profesor son resultado estos preceptos, recogidos en un artículo de 1889 titulado “Los preceptos de la ley del maestro de escuela”, y que son como los diez mandamientos cristianos, pero aplicados a la persona y a la actividad del maestro. No debemos considerar este texto como un ejercicio meramente literario ni un ejemplo de la invasión de lo religioso en la vida, carácter y escritos de Unamuno, sino entenderlo con una finalidad de denuncia e intento de reforma y mejora de la situación del maestro, uno de los profesionales peor pagados y considerados del momento. Los preceptos son los siguientes:

1) Amar, después de Dios, a su persona y familia, con todo lo que es objeto de la profesión. [...]

2) No jurar desempeñar escuela alguna en aldea, pueblo o ciudad sin el haber mínimo de doscientas cincuenta pesetas mensuales. Y aun para no vivir en vano, disfrutar con verdad, justicia y por necesidad un aumento gradual de quinientas pesetas sobre su sueldo, por cada cinco años en el profesorado oficial.

3) Santificar su trabajo durante cuatro horas diarias solamente; y fuera de ellas no tener ningún recargo, ni lección, sin una, dos, tres o más pesetas en cada hora por lo regular, respetando las vacaciones y demás fiestas de guardar.

4) Honrar al padre pueblo y a la madre profesión, no haciéndose profesor de la enseñanza privada sin antes haberlo sido de la pública, en propiedad por

el menor tiempo de diez años, que le darían derecho a poder volver al profesorado público, sin nueva oposición, al mismo sueldo que dejó, educando niños que no tan solo sepan amar y respetar a sus padres y superiores, sino también prodigar después perpetua gratitud a sus primeros maestros. Los que ya siendo hombres se manifiestan ingratos u olvidadizos para con sus mentores, faltan a estos moral y materialmente.

5) No matar, ni hacer mal a nadie...; pero tampoco se dejará poner en peligro su vida exponiéndose a que se la sitien o quiten por hambre; pudiendo, en tan perentorio caso, declararse en huelga, y pedir para sí cosas tan poco nocivas a los demás, como el que ningún funcionario público del pueblo o de la provincia perciba su nómina sin que todos los maestros de la respectiva localidad tengan cobradas sus mensualidades los primeros.

6) No tolerar que en cada clase o escuela haya más de cuarenta alumnos, por ser este número suficiente a todo profesor si ha de poder atender, con arreglo a sus fuerzas físicas y sin embarazos a la exactitud de sus deberes.

7) No hurtar nada del tiempo destinado a las lecciones, ni ejecutar en estas cosa alguna extraña contra la voluntad de su dueño; pero adaptará las explicaciones de estas al estipendio que por ellas disfrute, graduando el ejercicio de sus pulmones, valuando su pico, su voz, como gran tesoro de la profesión...

8) No levantar la lengua para zaherir a discípulo ni compañero alguno; así como tampoco deberá perder la brújula de la verdad en sus explicaciones y conversación.

9) No desear autoridades inútiles por su constitución, sino las meramente precisas de personas docentes, para fomentar la enseñanza pública gratuita entre los niños pobres, e impulsar a la privada como obligatoria entre los pudientes –interviniendo para esta última en la creación de asociaciones particulares que sostuvieran establecimientos en competencia con los de la pública- pero con la preferente obligación, en ambas de proteger siempre a los maestros.

10) No codiciar destinos ajenos (sic), ni desear males a otros... para que... puedan tener buen humor, a fin de poder hacer siempre agradable el estudio a sus discípulos.

Estos diez preceptos, con un buen reglamento de disciplina escolar y seis cursos académicos que, mediante programas progresivos para los niños, podrían establecerse en la primera enseñanza, se cierran en dos: En servir y amar al maestro de escuela sobre todas las cosas pedagógicas, porque en las clases no hay mejor libro que la voz de un profesor instruido, bien y puntualmente remunerado. Y al prógimo (sic), como al maestro de escuela, por el bien de la sociedad con la enseñanza, enalteciendo forzosamente al tan difícil cuan meritorio ARTE DE ENSEÑAR a quiénes no quieren aprender – muy digno de muchísima mejor suerte- para la prosperidad y felicidad de los pueblos, así como también del individuo mismo²⁰.

²⁰ U., *Los preceptos de la ley del maestro de escuela*, (en:) *Prensa de Juventud...*, pp. 236–238.

A pesar de la extensión, la cita es harto interesante y resume algunas de las consideraciones más importantes de Unamuno respecto a:

1) La educación: la importancia del buen humor para hacer agradables las clases; la consideración de la educación como un arte, por lo que el profesor no deberá amoldarse a normas fijas, sino que tendrá que ir desarrollando su propio y más adecuado método; la importancia del amor sobre la pedagogía; la necesidad de educación pública para todos; la relevancia fundamental de la educación para el futuro de la sociedad, su felicidad y progreso.

2) La actitud que debe adoptar el maestro: amor a los alumnos y a la profesión.

3) Las exigencias que este puede pedir para sí: cobrar un sueldo mínimo de 250 pesetas al mes; no trabajar más de cuatro horas diarias y, si lo hace, cobrar un plus por ello; derecho a declararse en huelga cuando la ocasión lo requiera; que las clases no excedan los cuarenta alumnos.

4) Las que a éste le pueden exigir para sus alumnos y la sociedad en general: cumplir los horarios y no ausenciarse de clase sin motivo; no faltar el respeto a los alumnos y al resto de profesores; perseguir la verdad en las explicaciones.

Unamuno siempre creyó en la importancia de la educación para un país y en las posibilidades de regeneración que de ella podrían venir. Por ello, quiso hacer ver al resto de sus compañeros educadores y a la sociedad en general la relevancia del papel del maestro y la necesidad de la mejora de su consideración, tanto por los propios maestros como por el resto de la sociedad. Piensa que ser llamado “maestro” puede llegar a ser lo más sublime, y no una profesión a la que se dedican los que no tienen otra posibilidad o los que quieren acceder partiendo de ella a puestos superiores en la administración:

Este nombre de maestro no implica en este caso nada de petulancia, sino que es por el contrario el más sencillo y más humilde, pudiendo a la vez llegar a ser el más sublime²¹.

Podemos afirmar sin reparos que Unamuno siempre fue un defensor de la libertad, y no podía ser menos en el terreno educativo; en el que no sólo pedía que se respetase la libertad del alumno, sino también la del maestro.

Paz en la guerra, “mi” primera novela... educativa

Leyendo la novela desde un punto de vista educativo, he descubierto que esta tiene mucho de pedagógica y que contiene en germen muchas de las ideas, personajes y temas que luego aparecerán en sus posteriores novelas, artículos y ensayos sobre educación. A lo largo de sus páginas, Unamuno criticará el estanca-

²¹ U., *Sobre la carta de un maestro*, (en:) *Contra esto y aquello*, O.C., t. III, p. 616.

miento en que se encuentra la educación española y el excesivo y dañino papel que juega la Iglesia. Intenta demostrar las horribles consecuencias que tiene una educación basada en los dogmas y preceptos cristianos, y, a la vez, carente del amor de los padres:

Mas nunca le pasó por las mientes besar al chiquitín.

Propúsose educar a su hijo en la sencilla rigidez católica, y a la antigua española, ayudado de su primo el cura, y todo ello se redujo a que besara la mano a sus padres al acostarse y levantarse, y a que no aprendiese a tutearlos, costumbre nefanda, hija de la revolución, según el tío que se encargó de inculcar en el sobrinito el santo temor de Dios²².

Lo que nuestro bilbaíno critica es la formación religiosa que equipara religiosidad con formalidad, con formalismos. Por lo que Unamuno dirá que “para él – el cura- religión y formalidad eran lo mismo”²³. Considera que estos formalismos son vacuos e inútiles para el alumno, además de perjudiciales en muchas ocasiones, debido a que impiden que el niño se desarrolle libremente.

Otro de los puntos que trata es el de los peligros que tiene para el niño el hecho de recibir una educación contradictoria:

El tío Pascual... solía hacerle leer alguna cosa, de ordinario el santoral... procuraba preservarle el espíritu de toda mancha, y forrarle de algodón el santo almacén de las creencias salvadoras, para lo cual no escaseaba sermoncitos morales y apologéticos...

A los sermones morales del tío sucedían no pocas veces las narraciones de los siete años, contados por su padre...

Después de besar la mano a sus padres, íbase a la cama llevando en la cabeza mil cosas confusas, y no pocas veces despertaba en sus sueños, vestido de masonería, el Coco infantil que dormía en el fondo de su alma²⁴.

Unamuno siempre defendió que entre la escuela o cualquier otro educador, como en este caso el tío Pascual, y la familia debía existir una continuidad y complementariedad respecto a la educación del niño. Para lo que ambas tendrían que estar en contacto, teniendo como único fin el beneficio del educando, y no sus propios intereses. Don Miguel atacó en numerosas ocasiones a los educadores o instituciones que en lugar de hacer hombres, en el amplio sentido de la palabra, pretendían hacer ciudadanos, militantes de un determinado partido, o creyentes de una u otra religión:

Entonces tomó el tío Pascual a su sobrino de su cuenta..., pero sobre todo se empeñaba en formar sus ideas, considerándole como a **materia de educación**. Las ideas, lazo social, eran a sus ojos todo; jamás le ocurrió mirar a un hombre por más adentro ni ver en él otra cosa que un miembro de la Iglesia o un extraño a ella. Reprendía a su sobrino los pecados carnales... el tío decía que el carlismo es la afirmación, y que como la serpiente infernal prometió

²² U., *Paz en la guerra*, O.C., t. II, p. 99.

²³ *Ibidem*, p. 101.

²⁴ *Ibidem*, pp. 104–105.

a nuestros primeros padres que habrían de ser como dioses, así el liberalismo nos promete hacernos reyes, para que luego Dios, como a Nabucodonosor, nos convierta en bestias. Lo que sobre todo le inspiraba el tío Pascual a su sobrino era desprecio a los liberales, por testarudos, por ignorantes, por cobardes. De tal modo le removió el espíritu, y predicó tanto contra los respetos humanos, que empezó en Ignacio un periodo de intensa ostentación religiosa²⁵.

El cura quería educar a su sobrino al estilo conservador, tradicionalista, como buen carlista que era. Y para ello quiso avisarle de los peligros que podría conllevar el liberalismo si éste se dejaba seducir por él. Unamuno pretende así denunciar el atraso, el reaccionarismo que caracterizaba a un amplio sector de la sociedad vasca y, en mayor sentido, de la española. Rechazaban cualquier cosa que supusiera avance y progreso. Y por ello pondrá en boca de sus personajes frases como la siguiente:

Hay que preservar a Ignacio... Hay que evitarle malas compañías... Cuidadito con estas ideas que ahora corren...

Mucho ojo..., ojo con la soberbia racionalista... Es preferible otro mal²⁶.

Además de esto, en esta novela ya aparece la crítica que años posteriores Unamuno realizará, especialmente respecto a la Pedagogía, al hecho de tomar al niño como materia educativa. Al niño hay que tratarlo como tal, y no como a una *cosa* a la que se le van a aplicar ciertos principios o métodos. Unamuno rechazará cualquier método o educador que trate a los alumnos como *conejiillos de indias*. Considera que no se debe llegar al alumno con una teoría o un método elegido a priori, sino que ambos irán surgiendo espontáneamente del contacto y la relación entre el educador y el educando.

Como vemos, lo que Unamuno pretende reflejar en esta novela son las diferentes escisiones, dualismos y luchas que se están produciendo en la sociedad española a finales de siglo: campo-ciudad, historia-intrahistoria, conciencia-intraconciencia, religión-ciencia, guerra-paz. Luchas que representan los distintos personajes de esta novela, y entre los que intenta mediar Unamuno. Un ejemplo de estos intentos de mediación sería su defensa, a la vez, de lo nuevo y de lo popular. A Unamuno le interesan las nuevas ideas y teorías que se están llevando a cabo en los distintos ámbitos, pero a esto le añade la atracción por lo popular. Por ello, afirmará que la educación siempre debe partir y contener una base y una preocupación por lo popular:

Hacía una temporada que le había dado a Ignacio con ardor por comprar en la plaza del mercado, al ciego que los vendía, aquellos pliegos de lectura...

Aquellos pliegos encerraban la flor de la fantasía popular y de la historia.... Eran el sedimento poético de los siglos, que... rodando de boca en oído y de oído en boca, contados al

²⁵ Ibidem, p. 113.

²⁶ Ibidem, p. 109.

amor de la lumbre, viven, por ministerio de los ciegos callejeros, en la fantasía, siempre verde, del pueblo²⁷.

Pero, a su vez, denunciará la insuficiencia de una educación meramente centrada en este tipo de lecturas. El ejemplo de esta insuficiencia será Ignacio, quien, debido a su educación exclusivamente tradicionalista (proveniente de su tío Pascual, el cura), terminará siendo un ser anacrónico, inculto, sin formación intelectual y sin capacidad para pensar libremente; aunque representante de la conciencia popular, de la intrahistoria de su pueblo.

Motivo por el que Unamuno considerará que lo ideal sería una combinación de ambas, de ciencia y popularidad, de tradición y modernidad. El motivo es que estos *pliegos*, además de un entretenimiento del que gozó Unamuno durante su niñez, son una forma de aprender historia y de conocer mejor a un pueblo y a la humanidad en general. Estos pliegos trataban muchos temas, épocas y personajes históricos. Excitaban la fantasía del niño, algo que para Unamuno era muy importante; ya que considera que no sólo hay que estimular, ejercitar, cultivar y desarrollar el entendimiento del alumno, sino también, e incluso en mayor medida que el anterior, la imaginación y la fantasía. Motivo por el que Ivonne Turin afirma en su libro sobre Unamuno²⁸:

La libertad y la imaginación y sobre todo la personalidad, son los puntos clave de la pedagogía de Unamuno... La imaginación es el centro de la personalidad²⁹.

Además de las anteriores Paz en la guerra contiene muchos puntos centrales del pensamiento de Unamuno:

1) El rechazo a los latinismos, las fórmulas huecas, los silogismos lógicos, a la abstracción en general. Debido a que se aleja de la realidad y la tergiversa para que se amolde a las fórmulas existentes. Unamuno siempre prefirió “la carne de los hechos”, lo vivo, a las fórmulas huecas.

2) Su desprecio por la erudición. A pesar de que Unamuno fue un lector infatigable, un devorador de libros, y aunque no pudo esconder su amplísima cultura, nunca hizo gala de ella como erudición académica. Utilizará con frecuencia posteriormente la expresión “fonógrafo viviente”, con la que se refiere a los intelectuales y a los profesores que se dedican a recitar la lección, lo que han leído anteriormente, sin añadirle nada de su propia cosecha y sin preocuparse de su utilidad ni de entablar un verdadero diálogo con el alumno. De este tipo de profesores dirá que es mejor prescindir, sustituyéndolos por fonógrafos de verdad.

²⁷ Ibidem, p. 106-107.

²⁸ Turin, I., *Miguel de Unamuno universitario*. S.E.V.P.E.N. París, 1962.

²⁹ Turin, I., *Miguel de Unamuno universitario*, p. 68. Cita tomada del libro de R. Rubio Latorre Educación y educador en el pensamiento de Unamuno, Salamanca, Ediciones Instituto Pontificio San Pío X, 1964.

Por todo lo anterior podemos, y creo que debemos, tomar esta novela como un escrito educativo, tanto por el aporte biográfico referido a la propia educación de Unamuno, como por todas las ideas que aparecen referidas a la forma en que Unamuno entendía lo que debía ser, y lo que no, la tarea educativa.

A modo de conclusión

Unamuno es un buen ejemplo de pedagogo, de maestro y de educador. Pienso que muchos de sus principios pedagógicos deberían tenerse hoy como guía y referencia, ya que en educación fue todo un vanguardista, aplicando los principios de una educación liberal y rechazando la educación autoritaria y desvinculada del educando, característica del siglo XIX. Consideró que la reforma de la educación sólo se produciría si primero se reformaban los propios educadores:

¿Reforma, revolución en la enseñanza? Donde había que hacerla es en las cabezas de los que enseñan, o por lo menos en las de los que han de enseñar. Soy de los que creen que cualquier plan es bueno; todo depende de quien lo aplique. No hace falta pedir al Ministro que varíe el plan de estudios mediante la Gaceta, mientras los que hayan de explicar las asignaturas nuevas o renovadas no varíen el plan de un espíritu o no sean otros, la variación será peor que nula, pretexto de vagancia; Mientras que si se variase lo que han de enseñar y tuvieran fe en la enseñanza y espíritu científico y amplitud de alma, harían bueno cualquier plan³⁰.

A pesar de todo ello, algunas veces su magisterio fue incomprendido. El problema es que, en educación, parece que todo lo anterior ya no surte efecto ni tiene ninguna aplicación. Como bien dijo Unamuno, *hay cosas que de puro sabido se olvidan*, y son esas cosas de las que necesita nuestra educación: recordar nuestra niñez y adolescencia para saber lo que ocupa la cabeza de nuestros alumnos y poder transmitir lo que realmente les importa y de la manera más adecuada; que el alumno sienta que lo que está aprendiendo le será útil; preocuparnos por hacer hombres y no sólo futuros profesionales. No cabe duda de que a Unamuno le preocupó más la formación humana de sus alumnos que la científica, no “el progreso de las ideas, no, sino el crecimiento de las almas...”³¹. A veces estas cosas resultan tan obvias que las perdemos de vista, y nos limitamos a ser meros transmisores de contenidos, olvidándonos de lo más importante: los receptores de éstos.

Su tarea de educador fue la que más le interesó a Unamuno y en la que puso mayor empeño, llegando a ser ésta actitud de educador desde la que aborda el resto de sus actividades. Podemos afirmar sin reparos que Unamuno fue ante

³⁰ U., *De la enseñanza superior en España*, (en:) *Ensayos*, O.C., t. I, p. 751.

³¹ U., *Adentro*, (en:) *Otros ensayos*, O.C., t. I, p. 951.

todo y en todo lugar educador. Él mismo consideró que “no es obra de misericordia, sino deber de estrecha justicia, lo de enseñar al que no sabe”, ya que diariamente observa “muchedumbres de gentes que ni aún leer saben, otros que es como si no lo supieran, y luego unos pocos que, aislados en sí, devorando ideas que no pueden devolver, consumen en demasía y sin producir apenas, atesoran conocimientos que les pondrían en otros países a la par de los primeros, y se entregan, de por fuerza, a la avaricia mental”. Una de las conclusiones a las que he llegado, a pesar de lo que comúnmente se piensa, es que la prioridad en Unamuno no reside en su labor literaria, política o filosófica, sino en su labor educativa. Él mismo afirmó que tenía “más eficacia personal en la acción directa que por medio de” sus escritos. Por lo que muchos han destacado su oficio de educador por encima de cualquier otro, llegando a decir, como hace Sánchez Rojas, J., que “Unamuno es maestro, maestro ante todo y sobre todo, esto es, despertador de espíritus y sugeridor de ideas”. La Pardo Bazán le llamó “gran pedagogo”.

Además de esto, Unamuno es considerado un paradigma para quienes quieren ser futuros educadores; comparándolo en numerosas ocasiones con Sócrates y Séneca. Y todo ello por “el heroico furor del magisterio” que Unamuno afirmaba debía sentir todo el que pretendiese ser considerado maestro, y que él mismo mostró diariamente. Para él, lo importante era “sentir el calor de la pasión por la enseñanza, del heroico furor del magisterio. Cuando el que aprende siente que quien le enseña lo hace por algo más que por pasar el tiempo, por cobrar su emolumento, o por lo que llamamos cumplir el deber, y no suele pasar de hacer que se hace, entonces es cuando aquél se aficiona a lo que se enseña”.

A esto hay que añadir el cariño, sinceridad y respeto con los que trataba a sus alumnos. Estaba convencido de que “enseñar es ante todo aprender” afirmando que “para enseñar a niños hay que volverse uno de ellos”; “enseñando se aprende... ¡ah!, ¡naturalmente!, y aprendiendo se enseña. Yo he enseñado aquí a generaciones de muchachos de esta nuestra España. Pero ellos me han enseñado a enseñarles, me han enseñado a aprender”. Idea que comparte con Kierkegaard, como refleja este texto del danés: “porque ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así... No, ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz. La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende”. Textos que exponen y ejemplifican dos de sus máximas educativas: que el maestro es un eterno discípulo, y que el amor es el mejor pedagogo, concibiendo la ciencia educativa como ciencia del amor.

Por todo lo anterior, podemos hablar de Unamuno no sólo como profesor de griego, sino como EDUCADOR y más aún como MAESTRO (ya que *todo maestro ha de ser educador, pero no todo educador ha de ser maestro*); pero no sólo como maestro de colegio, Instituto y Universidad (que lo fue), sino como

MAESTRO de todo un pueblo, de una nación, debido a que su más radical dedicación fue la de *enseñar*; por lo que él mismo dirá:

Tengo mi cátedra, procuro en ella, no sólo enseñar la materia que me está encomendada, sino disciplinar y avivar la mente de mis alumnos, obrar sobre cada uno de ellos, hacer obra pedagógica, pero no desperdicio la ocasión de hacerla demagógica, de dirigirme, ya por la pluma, ya de palabra, a muchedumbres, de predicar, que es para lo que acaso siento más vocación y más honda.

Unamuno siempre rehusó que le designasen con el nombre de *sabio o de profesor*, deseaba que le llamasen *maestro* y, basándonos en la definición que da él mismo, no podemos más que concederle con honores esta categoría. “No tengan por maestros sino a los que recibieron la consagración de los siglos y la última piedad de la tierra”. Pero no fue un maestro sólo de contenidos, de materia, de una enseñanza concreta, sino sobre todo un MAESTRO DE VIDA. Y como dijo Maestro Eckhart: “es preferible un solo maestro de vida, frente a mil maestros de palabra”. Su finalidad no fue que sus alumnos ajustaran sus vidas a las diferentes teorías, sino ayudarles a alumbrarlas y a ser seres humanos veraces, verdaderos con respecto a ellos mismos. Para Unamuno el hombre “es siempre alumno de la vida”. Don Miguel, con su actitud, dio siempre ejemplo de ello. Constantemente preocupado por comprender (la realidad, al otro, España...), ya que sólo explicaremos bien lo que hayamos comprendido, y por comprenderse, ya que la vida que no entiendo no tiene sentido; aunque esta labor requiera un esfuerzo y un proceso continuo.

Don Miguel, en su papel de pedagogo o educador, nunca quiso imponer un método o unos criterios y modos de enseñar y de vivir. Sólo da sugerencias, adquiridas a través de su experiencia tanto pedagógica como vital. Siguiendo su deseo de que no se le llamase “sabio” o “profesor”, podemos decir que Unamuno fue un maestro en el mejor y más amplio sentido de la palabra; pero no un maestro de escuela simplemente, de materia, sino un *maestro de vida*.

Dorota Sepczyńska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

„LIBERTARIAŃSKI”, „LIBERTARIANIN”, „LIBERTARIANIZM”. WCZESNA HISTORIA POJĘĆ W STANACH ZJEDNOCZONYCH

“Libertarian”, “Libertarianism”. The Early History of the Concepts in the United States

Słowa kluczowe: libertarianizm, indywidualizm, optymizm antropologiczny, anarchizm, minarchizm, pesymizm polityczny, utopia, socjalizm, kapitalizm, postępowość, konserwatyzm.

Key words: libertarianism, individualism, anthropological optimism, anarchism, minarchism, political pessimism, utopia, socialism, capitalism, progressivism, conservatism.

S t r e s z c z e n i e

Celem artykułu jest ukazanie nieznanych w Polsce dziejów libertarianizmu w Stanach Zjednoczonych. Porządkując sposoby rozumienia i opisywania libertarianizmu, podejmuje się tu dyskusję z tezami utożsamiającymi libertarianizm z doktryną prokapitalistyczną czy pro-socjalistyczną, a także identyfikującymi go z anarchizmem. Prezentacja historii użycia pojęć „libertariański”, „libertarianin”, „libertarianizm” od II połowy XIX wieku do lat 40. XX wieku koncentruje się przede wszystkim na aspekcie myśli, choć odwołuje się też do dziejów ruchów społecznych. Kończy się próbą zdefiniowania libertarianizmu.

A b s t r a c t

The aim of this paper is to show the unknown in Poland, history of libertarianism in the United States. Through organizing ways how libertarianism is understood and described, it starts the discussions of the theses that recognize libertarianism as the pro-capitalist or pro-socialist doctrine, identifying it with anarchism. The presentation of the history of the use of the terms “libertarian”, “libertarianism”, since the second half of the 19th century to the 40s the 20th century, is primarily focused on the aspect of thought, but it also refers to the history of social movements. The article ends with an attempt to define libertarianism.

Pomimo rosnącego zainteresowania libertarianizmem w Polsce jego wczesna historia wciąż pozostaje w dużej mierze niezbadana, a tym samym nieznaną. Celem artykułu jest prezentacja zastosowań terminów „libertariański”, „libertarianin” i „libertarianizm” w Stanach Zjednoczonych przed Starą Prawicą (*Old Right*). Wybory kraju i cezury czasowej nie są przypadkowe. W Stanach Zjednoczonych narodziło się pojęcie „libertarianin” (i od niego pochodne) w rozumieniu etyczno-społecznym. Poza tym to właśnie z amerykańskimi myślicielami skrajnie prowolnorynkowymi II połowy XX wieku (m.in. Murrayem Rothbardem i Robertem Nozickiem) najczęściej utożsamia się libertarianizm w ogóle. Rzecz w tym, że autorzy polskich opracowań na temat libertarianizmu zazwyczaj utrzymują, że reprezentanci Starej Prawicy (przede wszystkim Leonard E. Read) są twórcami nazwy „libertarianizm”¹ czy propagatorami jej właściwego znaczenia², do którego nieco później odwoływali się anarchokapaliści i minarchiści.

Tezę niniejszych rozważań wyraża lapidarnie zdanie: libertarianizm nie jest tak prokapitalistyczny jak go „malują” polscy badacze. Można też przedstawić ją mniej zwięźle: idea libertarianizmu jako specyficznej propozycji filozofii społecznej jest znacznie starsza, niż się potocznie wydaje, nie została stworzona przez współczesnych kapitalistycznych libertarian. Nadto, co to znaczy być libertarianinem w sensie etyczno-społecznym było i jest kwestią sporną, szczególnie wśród samych libertarian. Nie ma bowiem jednej teorii, którą można by zidentyfikować jako libertariańską. Co nie znaczy, że nie jest możliwe wskazanie zestawu zasad, który występuje w każdej odmianie libertarianizmu.

* * *

Jak już wspomniano, historia użycia terminów „libertariański”, „libertarianin” i „libertarianizm” w znaczeniu etyczno-społecznym³ rozpoczęła się w Stanach Zjednoczonych w II połowie XIX wieku. Przejdźmy do szczegółów. W 1857 r.

¹ Zob. T. Teluk, *Libertarianizm. Krytyka. Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, Instytut Globalizacji, Gliwice – Warszawa 2009, s. 46.

² Zob. J. Bartyzel, *Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, (w:) W. Bulira, W. Gogłoz (red.), *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpretacje*, Wyd. UMCS, Lublin 2010 lub [online] <<http://legitymizm.org/libertarianizm-geneza-systematyka>>, s. 17, dostęp: 12.05.2011; M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 20. Trzeba oddać sprawiedliwość Bartyzelowi, który jako jeden z nielicznych polskich autorów wykazuje (skrótowno) wczesne zastosowania społeczno-polityczne pojęcia „libertarianizm”.

³ Neologizmu „libertarianin” po raz pierwszy użył, w znaczeniu metafizycznym, William Belsham (angielski polityk, historyk i zwolennik Partii Wigów) w eseju *On Liberty and Necessity* w roku 1789. W jego ujęciu było to określenie indeterministów, którzy uznają istnienie wolnej woli. Zob. D. Boaz, *Libertarianizm*, przeł. D. Juruś, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 42.

francuski działacz i pisarz anarchistyczny osiadły w Ameryce, Joseph Déjacque, wydał w Nowym Orleanie (stan Luizjana) list otwarty do Pierre’a-Josepha Proudhona (*De l’Etre-Humain mâle et femelle. Lettre à P.J. Proudhon*). Déjacque ustawił się w nim na pozycji anarchisty libertariańskiego⁴ krytykującego mutualizm za antyfeminizm. Zastosował określenie „libertariański” (fr. *libertaire*) jako przeciwieństwo terminów „autorytarny” i „liberalny”, wiążąc je ze zniesieniem wszelkiej władzy, emancypacją proletariatu, kobiet, dzieci i ludzi starych⁵.

W 1858 r. Déjacque przeniósł się do Nowego Jorku (stan Nowy Jork), gdzie wydawał pismo, w którego tytule pojawiło się słowo „libertarianin”. Do 1861 r. ukazało się 27 numerów „Le Libertaire. Journal du Mouvement Social”. Owo francuskojęzyczne czasopismo było rozprowadzane w nakładzie 1000 egzemplarzy w Stanach Zjednoczonych, Londynie, Brukseli i Genewie. W artykułach Déjacque używał nie tylko rzeczownika „libertarianin”, przymiotnika „libertariański” (fr. *libertaire*, w odniesieniu do idei – fr. *l’idée libertaire*, braterstwa – fr. *la fraternité libertaire* i społeczeństwa – fr. *la société libertaire*)⁶, ale rów-

⁴ Terminy *libertaire* (fr.), *libertarian* (ang.) czy *libertaria* (hiszp.) w języku polskim tłumaczy się jako „libertarny”, „libertariański” lub „wolnościowy”. Pierwszy przekład – choć ma pewną tradycję – wydaje się być dosłowną kalką zwrotów obcojęzycznych (zob. m.in. D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 10 i passim). Trzeci pomija uzus językowy polszczyzny, co może prowadzić do kłopotów komunikacyjnych (zob. np. przekład dzieł P. Kropotkina, *Wspólnictwo a socjalizm wolnościowy*, Warszawa 1930 czy *Spólnictwo a socjalizm wolnościowy*, Poznań [b.d.w.]). Dlatego też używam nazwy „libertariański”, która jest zgodna z duchem i kulturą języka polskiego.

⁵ Zob. J. Déjacque, *De l’Etre-Humain mâle et femelle. Lettre à P.J. Proudhon*, (w:) idem, *Autour de La question révolutionnaire*, Mutines Séditions, Paris 2011, s. 51–66; [online] <<http://joseph.dejacque.free.fr/ecrits/lettreapjp.htm>>, dostęp: 6.02.2010. W literaturze polskiej streszczenie listu można odnaleźć w: P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Muza, Warszawa 2006, s. 460–462. O pierwszym społeczno-politycznym użyciu terminów „libertariański” i „libertarianizm” donoszą M. Nettle, *La Anarquía a Través de los Tiempos*, Maucci, Barcelona 1935, [online] <<http://metalmadrid.cnt.es/cultura/libros/max-nettlau-la-anarquia-a-traves-de-los-tiempos.pdf>>, s. 41, dostęp: 8.03.2010; G. Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, The World Publishing Company, Cleveland – New York 1962, s. 233; R. Graham (ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, Black Rose Books, Montreal 2005, t. 1, s. 60, 231; The Anarchist FAQ Editorial Collective, *150 years of Libertarian*, „Freedom” 2008, t. 69, nr 23–24, [online] <<http://anarchism.pageabode.com/afaq/150-years-of-libertarian>>, dostęp: 30.03.2011; V. Sapon, S. Robino, *Right and Left Wings in Libertarianism*, „Canadian Social Science” 2009, t. 5, nr 6, s. 136; w Polsce m.in. Wikipedia; Anarchistyczne FAQ – wersja polska, *Dlaczego anarchizm zwany jest także libertariańskim socjalizmem?*, [online] <<http://www.anarchiaipokoj.republika.pl/dlaczegoanarchizmzwanyjesttakzelibertarianskimsocjalizmem.htm>>, dostęp: 18.10.2006; A. Golicki, *Anarchokapitalizm jako filozofia między libertarianizmem i anarchizmem*, [online] <http://www.golicki.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3&Itemid=6>, dostęp: 18.10.2007; J. Bartyzel, op. cit., s. 16.

⁶ Zob. artykuły J. Déjacque’a zamieszczone w czasopiśmie „Le Libertaire”: *Beaucoup d’appelés et peu de Wenus* (1858, nr 1); *A moi!* (1858, nr 7; 1859, nr 12); *Le Libertaire à ses lecteurs* (1859, nr 13); *L’Humanosphère. La législation directe et universelle I* (1859, nr 15);

niez rzeczownika „libertarianizm” (fr. *libertarisme*), odnoszonego do stanowiska opozycyjnego do liberalizmu, uznanego za autorytaryzm⁷.

Uogólniając: Déjacque używał pojęć „libertarianizm” i jemu podobnych jako synonimów „radykalnej” i „prawdziwej” anarchii, opartej na „absolutnej” i „równej” wolności wszystkich ludzi we wszelkich sferach stosunków między nimi (ekonomicznych, społecznych i prywatnych), związanej z wolą zniesienia wszelkich typów zniewolenia: państwowego, własnościowego, rodzinnego czy stanu cywilnego oraz afirmacją postępu i światopoglądu ateistyczno-materialistycznego⁸.

W 1881 r. zaczęto używać w Stanach Zjednoczonych zwrotu „libertariański komunista”. Wiąże się to z tytułem miesięcznika „Le Communiste – Libertaire” wydawanego przez wspólnotę francuskojęzycznych ikarian w Corning (stan Iowa). Przypomnijmy, że ikarianie odwoływali się do komunistycznego przesłania Étienne’a Cabet, uznawanego przez Karola Marksa za reprezentanta utopijnego socjalizmu, a przez Julesa Prudhommeaux – eksperymentalnego socjalizmu⁹. Była to wspólnota komunistyczna oddziałująca na inne amerykańskie komuny, powstające tak licznie¹⁰. Pismo „Libertariański Komunista” było publikowane przez tzw. Młodych Ikarian (fr. *La Jeune Icarie*), grupę, która doprowadziła do rozpadu koloni ikariańskiej w Corning (1878) na dwa obozy: postępowców i zachowawców. Młodzi ikarianie zarzucali „starym” niekonsekwencję w realizacji komunizmu, brak postępowości w zarządzaniu produkcją i prowa-

L'Humanisphère, La Question politique III, Le Catholicisme, le Socialisme (1859, nr 16); *La Guerre civile, Les Idées* (1859, nr 18); *Le Talion* (1859, nr 19); *M.*** et le Libertaire* (1860, nr 21–22); *L'Organisation du Travail, I, Le Pourquoi, Constantinople et Jérusalem* (1860, nr 25); *L'Organisation du Travail III* (1860, nr 26); *La Question américaine* (1861, nr 27); [online] <<http://joseph.dejacque.free.fr/libertaire/>>, dostęp: 2.06.2011.

⁷ Zob. J. Déjacque, *Lettre aux Mandarins de France*, „Le Libertaire” 1858, nr 7, [online] <<http://joseph.dejacque.free.fr/libertaire/>>, dostęp: 2.06.2011.

⁸ Zob. J. Déjacque, *Le Libertaire*, „Le Libertaire” 1858, nr 1, [online] <<http://joseph.dejacque.free.fr/libertaire/>>, dostęp: 2.06.2011. Zob. M. Nettleau, op. cit., [online] <<http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l063.pdf>>, dostęp: 6.03.2011, s. 23, 35, 39–43, 48, 51, 54, 108; V. Pelosse, *Joseph Déjacque et la création du néologisme “libertaire” (1857)*, „Economies et Sociétés” 1972, t. 6, nr 12, [online] <<http://joseph.dejacque.free.fr/etudes/neologisme.htm>>, dostęp: 10.12.2009; G. Manfredonia, *La chanson anarchiste en France des origines à 1914*, L’Harmattan, Paris 1997, s. 82–94; V. Sapon, S. Robino, op. cit., s. 136; G. Woodcock, op. cit., s. 277–279, 281–285; *Déjacque ou la passion anarchiste*, (w:) J. Déjacque, *Autour...*, s. 5–32. Teksty J. Déjacque można znaleźć nie tylko na stronie „Le Libertaire”, ale także w: R. Graham (ed.), op. cit. i J. Déjacque, *Autour...*

⁹ E. Cabet, uczeń Charlesa Fouriera, wersję swej utopii miejsca – inspirowanej utopistyką Thomasa Morusa, jego przyjaciela Roberta Owena i pierwotnego chrześcijaństwa – wyłożył w 1840 r. w Anglii pt. *Voyage et Aventures de Lord William Carisdall en Icarie* i rok później we Francji pt. *Voyage en Icarie*. Zob. szerzej V.V. Petrovič, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, przeł. M. Kelles-Krauz, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 259–299.

¹⁰ Jedyna polska monografia dotycząca dziejów komun w Stanach Zjednoczonych nie omawia ikarian. Zob. T. Żyro, *Boża plantacja: historia utopia amerykańskiej*, WN PWN, Warszawa 1994.

dzeniu uprawy rolnej, a także objawiający się nieprzyznawaniem kobietom prawa głosu, niechęcią do przyjmowania nowych członków i zawiązywania współpracy z ruchami socjalistycznymi na zewnątrz czy do propagowania Ikarii jako azylu dla komunistów. Starzy ikarianie wyznawali doktrynę pokojowej i stopniowej ewolucji istniejącego społeczeństwa w społeczeństwo przyszłości. Uważali, że gwałtowne przewroty utrudniają postęp. Młodzi natomiast ulegali wpływom nowych czasów, ale nie byli anarchistami, choć widzieli konieczność budowy szerokiego frontu współpracy z ugrupowaniami socjalistycznymi, także anarchistycznymi.

Redaktorem „Le Communiste – Libertaire” był Émile Péron. W nagłówku pisma umieszczono słynną zasadę anarchokomunizmu: „każdemu według jego potrzeb, od każdego według jego sił”. Pismo było rozpowszechniane w Stanach Zjednoczonych i Europie (agentem na Paryż był Claude Vallere). Adresowano je nie tylko do ikarian czy członków innych wspólnot komunistycznych, ale również do anarchistów całego świata celem zawiązania współpracy. Informowało ono także o zapasach towarów ikarian i liczbie ich członków. Na ostatniej stronie (4) znajdowały się ogłoszenia organizacji socjalistów i anarchistów oraz reklama genewskiej apteki homeopatycznej Sauter¹¹. Warto także wspomnieć, że jeden z autorów artykułów do „Libertariańskiego Komunisty”, Gustave Brocher, reprezentował ikarian z Corning na międzynarodowym kongresie anarchistycznym w Londynie (14–19 lipca 1881 r.), na którym postulowano zawiązanie Międzynarodówki Anarchistycznej (*The International Working People's Association*), tzw. Czarnej Międzynarodówki (*Black International*)¹².

W 1904 r. wyszedł w San Francisco (stan Kalifornia) pierwszy i jedyny numer „L'Effort. Feuille libertaire” – czasopisma francuskiej grupy anarchistycznej Germinal. „Wysięk” został opublikowany jako dodatek do włoskiej gazety

¹¹ Zob. C. Francis, F. Gontier, *Partons pour Icarie: des Français en Utopie, une société idéale aux États-Unis en 1849*, Perrin, Paris 1983, s. 390, É. Reclus, *L'Anarchie*, Editions Marée Noire, Nancy 2006, s. 19, [online] <http://infokiosques.net/IMG/pdf/Elise_Reclus_L_Anarchie.pdf>, dostęp: 2.06.2011; Anarchoefemèrides, *Ateneu Llibertari Estel Negre*, <<http://anarchoefemèrides.balearweb.net/post/88535>>, dostęp: 2.06.2011.

¹² O piśmie zob. online: Ephéméride Anarchiste, <<http://www.ephemanar.net/juillet05.html>>, dostęp: 2.06.2011; Anarchoefemèrides, *Ateneu Llibertari Estel Negre*, <<http://anarchoefemèrides.balearweb.net/post/102733>>, dostęp: 2.06.2011. O ikarianach w Stanach Zjednoczonych zob. J. Prudhommeaux, *Histoire de la Communauté Icarienne*, Kessinger Publishing, Whitefish 2010; idem, *Icarie et son fondateur, Étienne Cabet: contribution à l'étude du socialisme experimental*, Porcupine Press, Philadelphia 1972; R.P. Sutton, *Les Icaréens: The Utopian Dream in Europe and America*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago 1994. W sprawie Kongresu anarchistycznego w Londynie zob. G.M. Stekloff, *Chapter Twelve. International Anarchist Congress in London*, (w:) idem, *History of The First International*, trans. A. Blunden, t. II, Martin Lawrence Ltd, London 1928, [online] <<http://www.marxi-sts.org/archive/steklov/history-first-international/ch32.htm>>, dostęp: 12.03.2010; G. Woodcock, op. cit., s. 212–214.

anarchokomunistycznej „La Protesta Umana” (1900–1904), nawołującej do rewolucji społecznej, której redaktorami byli Giuseppe Ciancabilla i Eugene Traviglio. Redaktorem „L’Effort. Feuille libertaire” był natomiast Raymond Buchmann. Jej celem była walka z „wielkimi pustymi słowami”, takimi jak: Bóg, religia, patriotyzm, flaga, rząd, honor, własność prywatna, etc.¹³

W drugiej połowie XIX wieku i na początku XX pojęcie „libertarianizm” służyło tzw. bostońskiej szkole pacyfistycznego i filozoficznego anarchizmu¹⁴ (w skrócie: bostońskim anarchistom), kojarzonej z pismem „Liberty” (wydawany od sierpnia 1881 r. do kwietnia 1908 r. w Bostonie, stan Massachusetts) i jego redaktorem – Benjaminem R. Tuckerem. Pierwotnie anarchiści filozoficzni uznawali i propagowali jedność ruchu – współpracowali z innymi odłamami anarchizmu w Ameryce i poza jej granicami. Bronili anarchokomunistów amerykańskich i informowali o działalności anarchistów europejskich. (Tucker z entuzjazmem wypowiadał się o powstaniu *The International Working People’s Association* w Londynie w 1881 r., pomimo że obawiał się propagandy czynu. Silnie też wspierał pierwszy amerykański kongres anarchistyczny – *National Socialist Congress*, zwany także *Socialistic-Revolutionary Congress* – odbywający się od 21 do 23 października 1881 r. Na owym kongresie delegatem „Liberty” był Joseph H. Swain, który uznał *Socialistic-Revolutionary Congress* za swój oficjalny organ anglojęzyczny¹⁵). Tucker jako pierwszy Amerykanin tłu-

¹³ O „L’Effort. Feuille libertaire” zob. Anarchoefemèrides, Ateneu Llibertari Estel Negre, [online] <<http://anarchoefemèrides.balearweb.net/post/95005>>, dostęp: 2.06.2011; R. Bianco, *Bianco: 100 ans de presse anarchiste, Online version of the dissertation by René Bianco. Répertoire des périodiques anarchistes de langue française: un siècle de presse anarchiste d’expression française, 1880–1983*, Aix-Marseille 1987, [online] <<http://bianco.ficedl.info/spip.php?article851>>, dostęp: 22.06.2010. O „La Protesta Umana” zob. P. Avrich, *Anarchist Voices: An Oral History Of Anarchism In America*, AK Press, Oakland – Edinburgh 2005, s. 160-161, 164, 503, 532, 535.

¹⁴ Zob. V.S. Yarros, *Adventures in the Realm of Ideas*, (w:) idem, *Adventures in the Realm of Ideas and Other Essays in the Fields of Philosophy, Science, Political Economy, Theology, Humanism, Semantics, Agnosticism, Immortality and Related Subjects*, Haldeman-Julius Publications, Girard 1947, [online] <<http://praxeology.net/VY-ARI-1.htm>>, dostęp: 25.03.2007.

¹⁵ Zob. J.J. Martin, *Men Against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827–1908*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn 2009, s. 221, [online] <http://mises.org/books/Men_Against_the_State_Martin.pdf>, dostęp: 12.05.2010; B.R. Tucker, *Vive l’Association Internationale!*, „Liberty” 1881, t. 1, nr 2, s. 2, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008; J.H. Swain, *The Chicago Congress*, „Liberty” 1881, t. 1, nr 7, s. 4, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008; G.M. Stekloff, *Chapter Twelve. International Anarchist Congress in London...* Stefan Sękowski błędnie nazywa ten kongres Międzynarodowym Stowarzyszeniem Ludu Pracującego [*W walce z Wujem Samem: anarchoindywidualizm w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1827–1939*, 3SMedia – Fundacja Instytutu Globalizacji, Warszawa – Gliwice 2010, s. 119–120. The International Working People’s Association powstało w Stanach Zjednoczonych dopiero w 1883 r. na konwencie w Pittsburgu (stan Pensylwania)].

maczył prace Michaiła Aleksandrowicza Bakunina, publikował także pisma Piotra Aleksiejewicza Kropotkina i wiele tekstów z francuskich czasopism anarchistycznych (m.in. Maksa Stirnera, Johna Henry’ego Mackaya, Ernesta Lesigne’a)¹⁶. Uznawał „Liberty” za „bezpośrednią konsekwencję nauk Proudhona”¹⁷, na co wskazuje jej pełny tytuł „Liberty: Not the Daughter But the Mother of Order” („Wolność: Matka, nie Cóрка Porządku”), który składa hołd sławnym słowom Proudhona. Jednym z najbardziej ambitnych dążeń „Liberty” była „Biblioteka Proudhona”, tzn. wydawanie tłumaczeń dzieł francuskiego mutualisty, sprzedawanych przez prenumeratę w cenach dostępnych robotnikom¹⁸. Warto także wspomnieć o tym, że Tucker znał pismo Déjacque’a „Le Libertaire. Journal du Mouvement Social”¹⁹.

Drogi anarchoindywidualistów i anarchokomunistów (tzw. anarchistów chicagowskich) rozeszły się w latach 1883–1886. Tucker anarchokomunizm krytykował przede wszystkim za ideę zniesienia własności prywatnej, autorytarne tendencje i propagandę czynem. W artykule *The Beast of Communism* (1886) ujawnił, że wielu nowojorskich anarchokomunistów podkładało ogień pod swoje własne budynki, mając na celu zainkasowanie odszkodowań z kapitalistycznych polis ubezpieczeniowych. Potępiał ich, bowiem robili to nawet wtedy, gdy owe budynki były kamienicami czynszowymi zamieszkiwanymi przez setki lokatorów. Wspominał, że w jednym z takich pożarów zginęła matka z nowo narodzonym dzieckiem²⁰.

¹⁶ Zob. *Socialistic Letters* E. Lesigne’a zamieszczone w „Liberty” (trans. B.R. Tucker): 1987, t. 4, nr 25, s. 6; 1987, t. 5, nr 2, s. 7; 1987, t. 5, nr 10, s. 5; 1887, t. 5, nr 11, s. 6; 1888, t. 5, nr 12, s. 5; 1888, t. 5, nr 14, s. 7; a także *On Boulangism and Laborers’ Service-Books*, [b.a.p.], „Liberty” 1890, t. 7, nr 3, s. 2–3. B.R. Tucker o Lesigne: *Liberty and the Communists*, „Liberty” 1887, t. 5, nr 11, s. 1; *On Picket Duty*, „Liberty” 1888, t. 5, nr 12, s. 1; *On Picket Duty*, „Liberty” 1889, t. 6, nr 18, s. 1; *Comrade Lloyd as Critic*, „Liberty” 1895, t. 11, nr 11, s. 4. Wersje [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008.

¹⁷ Zob. B.R. Tucker, *A Statue to Proudhon*, „Liberty” 1882, t. 1, nr 12, s. 3, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008.

¹⁸ Zob. B.R. Tucker, *Portraits of Proudhon*, „Liberty” 1882, t. 1, nr 13, s. 4; idem, *Portraits of Proudhon*, „Liberty” 1887, t. 4, nr 15, s. 8, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008; W. McElroy, *Bibliographical Essay: Benjamin Tucker, Individualism, & Liberty: Not the Daughter but the Mother of Order*, „Literature of Liberty” 1981, t. 4, nr 3, [online] <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_content&task=view&id=796&Itemid=259#c_nt_lf0353-15_1981v3_in_014>, dostęp: 3.04.2011.

¹⁹ B.R. Tucker wzmiankuje o „Le Libertaire” w *On Picket Duty*, „Liberty” 1903, t. 14, nr 13, s. 1, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008.

²⁰ Zob. B.R. Tucker, *The Beast of Communism*, „Liberty” 1886, t. 3, nr 26, s. 1, 8, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008; W. McElroy, *The Schism Between Individualist and Communist Anarchism*, „Journal of Libertarian Studies” 2000, t. 15, nr 1, [online] <<http://wendymcelroy.com/articles/jlorsg.html>>, dostęp: 1.04.2011; S. Sękowski, op. cit., s. 117–126; T. Żyro, op. cit., s. 236.

Choć dziś wskazanych powyżej dziewiętnastowiecznych anarchistów amerykańskich nazywa się „anarchoindywidualistami”, „anarchistami własnościowymi”, „anarchistami wolnorynkowymi”, to oni sami nazywali siebie „anarchistami”, „filozoficznymi anarchistami”, „anarchistami bostońskimi”, „indywidualistami”, „libertarianami” bądź „libertariańskimi socjalistami”²¹.

Wedle historyka amerykańskiego indywidualistycznego anarchizmu, Franka H. Brooksa, Tucker oraz większość pisarzy i czytelników „Liberty” przez socjalizm rozumiało określenie odnoszące się do zbioru teorii i żądań postulujących rozwiązanie „problemu pracy” przez radykalne zmiany w kapitalistycznej gospodarce. Były to poglądy opisujące różne dylematy związane ze wskazanym problemem (np. ubóstwo, wyzysk, brak szans), wyjaśniające ich przyczyny (np. płaca za pracę, monopole, brak dostępu do ziemi lub kredytu), proponujące projekty ich rozwiązania (tj. zniesienie własności prywatnej, regulacja, zniesienie lub upaństwowienie monopolu, utworzenie kooperatyw itp.) za pomocą różnych strategii (np. organizowanie socjalistycznej partii pracy, wywoływanie rewolucji, tworzenie spółdzielni lub związków zawodowych, zawiązywanie gmin czy kolonii, zniesienie państwa)²². Jakie miejsce w tej rodzinie zajmował libertariański socjalizm?

W artykule *State Socialism and Anarchism: How Far They Agree, and Wherein They Differ* (1888) Tucker uznał, iż podstawowym żądaniem socjalizmu jest zagwarantowanie każdemu człowiekowi prawa do owoców własnej pracy w zgodzie z teorią wartości opartą na pracy (*labor theory of value*), wedle której wartość dóbr i usług powinna być wyznaczana przez ilość pracy potrzebnej do ich wyprodukowania (wliczając w to pracę potrzebną do wykonania lub wydobycia surowców i półproduktów oraz używanych narzędzi). Jednak w jego ramach wskazał na istnienie dwóch nurtów: socjalizmu państwowego i anarchizmu. Pierwszy do rozwiązania problemu pracy zamierza użyć autorytarnych metod, chce rozszerzenia kontroli władzy na każdą sferę życia społecznego, natomiast drugi sprzeciwia się władzy nawet małych grup i domaga się zwiększenia wolności²³. Dziewięć lat później, umieszczając wzmiankowany artykuł w antologii swych tekstów pt. *Instead of a Book. By a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism* (1897) jako tekst programowy, zakończył

²¹ Zob. W. McElroy, *Individualist Anarchism vs. Communist Anarchism and Libertarianism*, [online] <<http://wendymcelroy.com/agora1.htm>>, dostęp: 1.04.2011; J. Riggenbach, *Emma Goldman and the End of the First Libertarian Movement*, „Mises Daily” 2010, July 08, [online] <<http://mises.org/daily/4544>>, dostęp: 1.04.2011. V. Yarros, B. Tucker, *Tactical voting. Victor Yarros vs. Benjamin Tucker*, (w:) F. Brooks (ed.), *The Individualist Anarchists: An Anthology of Liberty (1881–1908)*, Transaction Publishers, New Brunswick – New Jersey 1994, s. 305.

²² Zob. F.H. Brooks, *Libertarian Socialism*, (w:) idem (ed.), op. cit., s. 75.

²³ Zob. B.R. Tucker, *State Socialism and Anarchism: How Far They Agree, and Wherein They Differ*, „Liberty” 1888, t. 5, nr 16, s. 2–3, 6, [online] <<http://travellinginliberty.blogspot.com/2007/08/index-of-liberty-site.html>>, dostęp: 6.10.2008.

go zacytowaniem listu Lesigne’a o socjalizmie komunistycznym i libertariańskim. Tym samym utożsamiał libertariański socjalizm ze swoim ujęciem anarchizmu²⁴.

Wypada zatem choćby w kilku zdaniach streścić tekst Lesigne’a. Komunistyczny socjalizm jest metafizyczny, dogmatyczny i destrukcyjny, socjalizm libertariański – pozytywistyczny, naukowy i konstruktywny. Oba poszukują szczęścia powszechnego. Pierwszy chce wprowadzić jedną koncepcję szczęścia dla wszystkich, jest nietolerancyjny. Drugi jest tolerancyjny, optuje za tym, by pozwolić każdemu realizować własną koncepcję szczęścia. Pierwszy stoi na stanowisku realizmu społecznego, uważa państwo za *sui generis* społeczeństwo, byt pierwotny i samodzielnie istniejący, ze szczególnymi prawami i mogący domagać się specjalnych obowiązków od jednostek. Głosząc hasło: „Czyń, jak chce rząd”, ustawia obywatela w roli poddanego, chwali rozkazywanie, regulowanie i stanowienie prawa. Drugi jako nominalizm społeczny uważa państwo za stowarzyszenie jednostek, choć gorzej od innych stowarzyszeń zarządzane. Głosząc „Czyń, jak sam chcesz”, sprawia, że państwo, wprowadzające minimum rozkazów, regulacji i praw, jest służebne wobec obywatela. Pierwszy proklamuje suwerenność państwa i skupienie wszystkich monopolów w jego rękach, drugi nie uznaje żadnego rodzaju suwerena i chce zniesienia wszelkich monopolów. Pierwszy dąży do tego, by klasa rządzona stała się klasą rządzącą, aby wszyscy byli proletariuszami, chce wszystko wszystkim odebrać. Drugi pożąda zaniku klas i proletariuszy, chce z każdego zrobić właściciela. Oba pragną równości. Pierwszy – rozumiejąc równość jako wspólną niewolę – chce zginać głowy wzniesione zbyt wysoko, wieści: „ziemie państwu, kopalnie państwu, narzędzia państwu, produkt państwu”. Drugi – preferując równość w całkowitej wolności – inklinuje podnoszenie głów pochylonych zbyt nisko, proklamuje: „grunt rolnikowi, kopalnię górnikowi, narzędzie robotnikowi, produkt producentowi”. Oba twierdzą, że obecny porządek rzeczy nie powinien istnieć. Pierwszy uważa rewolucję za niezbędny środek ewolucji, drugi uczy, że represje zmieniają ewolucję w rewolucję. Pierwszy wierzy w kataklizm, w wojnę społeczną, oznajmia, że nowy świat rodzić się będzie w bólu. Drugi twierdzi, że prawdziwy postęp wyłoni się z pokojowej i wolnej gry indywidualnych dążeń i nikomu nie przyniesie cierpienia. Pierwszy grozi despotyzmem, najokrutniejszymi działaniami, drugi obiecuje wolność. Pierwszy poucza każdego, drugi pragnie umożliwić każdemu wyrażanie siebie. Pierwszy pragnie wspierać wszystkich, drugi dać każdemu możliwość, by wspierał siebie samego. Pierwszy z nich jest dzieciństwem socjalizmu, drugi jego dorostością²⁵.

Co ciekawe, rozróżnienie libertariańskiego socjalizmu i autorytarnego socjalizmu zaistniało w amerykańskiej historiografii idei społeczno-politycznych.

²⁴ Zob. B.R. Tucker, *Instead of a Book. By A Man Too Busy To Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*, Gordon Press, New York 1972, s. 16–18.

²⁵ Zob. E. Lesigne, *Socialistic Letters*, „Liberty” 1987, t. 5, nr 10, s. 5.

W 1949 r. niemiecki anarchosyndykalista będący pod wpływem Tuckera, Rudolf Rocker, w swojej książce o historii wolnościowej myśli (liberalizmu i anarchizmu) w Stanach Zjednoczonych anarchoindywidualistów i ich prekursorów zaliczył do libertariańskich socjalistów. Twierdził, że nacisk na wolną konkurencję i zniesienie monopoli odróżnia ich od państwowych socjalistów²⁶.

Cóż można jeszcze powiedzieć o libertariańskim socjalizmie Tuckera? Za swoich mistrzów Amerykanin uznał Proudhona, Josiaha Warrena, Williama Batchelder'a Greene'a, Lysandera Spoonera, Herberta Spencera i Stirnera. Domagał się zniesienia państwa jako instytucji zbudowanej na agresji i podboju. Za fundamentalną zasadę uznał indywidualną suwerenność i równą wolność. Pierwotnie ich podstawę upatrywał w prawie natury, później w egoizmie. Ufał, że wzrost wolności zapewni powszechny dobrobyt. Dlatego też utrzymywał, że wszelkie prawomocne stosunki międzyludzkie powinny opierać się na wzajemnych i dobrowolnych umowach. Postulował zastąpienie państwowej policji i sądownictwa dobrowolnymi stowarzyszeniami, które miałyby strzec podmiotowych uprawnień (do życia, wolności i własności) oraz zapewniać egzekucję wyroków zasądzonych wedle prawa zwyczajowego. Uważał, że przymusowe opłaty za państwowe usługi (podatki) powinny zostać zastąpione składkami i opłatami wnoszonymi przez osoby korzystające z danych usług, zaś miejsce państwowych pieniędzy zajęły waluty emitowane przez prywatne i mutualistyczne banki. Życzył sobie, by gospodarka była oparta na wolnych rynkach konkurencyjnych i poszanowaniu własności indywidualnej, lecz tylko w odniesieniu do owoców własnej pracy. Wtedy przynosiłaby minimalne zyski, praca byłaby wymieniana za jej ekwiwalent, a cena towaru wyznaczana przez koszty produkcji. Ludzie mieliby swobodę angażowania się w kontrakty gospodarcze, które uznawaliby za stosowne. Tucker dowodził, że bieda i kumulacja zysków nie były efektem natury procesów wolnorynkowych, lecz patologią systemu czterech monopoli bazujących na władzy państwowej: posiadania ziemi, udzielania kredytów, stosowania ceł i podatków oraz własności intelektualnej (patenty i prawa autorskie). Wolne związki miłosne uznawał za równie niezbędne jak możliwość swobodnego wyboru szkoły lub lekarza. W walce z przemocą państwa jako „broń najstraszliwszą” i zarazem pokojową zalecał „dobrowolne społeczne zjednoczenie” (np. wymianę pieniądza prowadzoną przez mutualistyczne banki), korzystanie z wolności słowa w celu przekonywania ludzi do anarchistycznych racji i bierny opór (np. niepłacenie podatków)²⁷.

²⁶ Zob. R. Rocker, *Pioneers of American Freedom: Origin of Liberal and Radical Thought in America*, trans. A.E. Briggs, Rucker Publication Committee, Los Angeles 1949, s. 129–131, także s. 78, 85, 96, 100, 115, 134, 139–141, 143–145, 149, 151.

²⁷ Zob. C. Watner, *The English Individualists As They Appear in Liberty*, [online] <<http://uncletaz.com/liberty/english.html>>, dostęp: 15.04.2011; D. Grinberg, op. cit., s. 150–151; S. Sękowski, op. cit., s. 96–117, 125; T. Żyro, op. cit., s. 244–245.

To, że Tucker zdystansował się od działań i teorii komunistycznego socjalizmu, nie wiązało się z porzuceniem przez amerykańskich anarchokomunistów utożsamiania się z libertarianami. Na początku XX wieku emigranci włoskiego pochodzenia wciąż używali zamiennie terminów „anarchokomunizm” i „libertariański komunizm”. Na przykład w 1920 r. komunistyczny anarchista i pacyfista (znany przede wszystkim z tego, że został niesłusznie oskarżony o morderstwo i skazany na śmierć), Bartolomeo Vanzetti, twierdził, że socjalistami są socjaldemokraci, marksiści i anarchokomuniści, ale fundamentalna różnica między nimi polega na tym, że dwie pierwsze grupy można zaliczyć do autorytarian, a ostatnią do libertarian, socjaldemokraci i marksiści wierzą w państwo lub rząd, w co nie wierzą anarchokomuniści²⁸.

Tuckeryści, którzy woleli używać nazwy „libertarianie” niż „anarchiści” (Cassius V. Cook, Charles T. Sprading, Clarence Lee Swartz, Henry Cohen, Hans F. Rossner) w 1920 r. utworzyli w Los Angeles (stan Kalifornia) Libertarian League, która działała do 1930 r., a jej celem był sprzeciw wobec militarystyki i bezprzemocowa walka o równą wolność we wszystkich aspektach życia. Dążyła ona także do skupienia różnych środowisk wolnościowych, od socjalistów, poprzez anarchistów socjalistycznych, kończąc na anarchistycznych zwolennikach wolnego rynku. Jednakże zdecydowana większość członków i sympatyków League popierała socjalizm. Od 1922 do 1924 r. wydawali dziennik „The Libertarian”²⁹. Jeden z jej założycieli, wzmiankowany Sprading, już w 1913 r. w zredagowanej antologii tekstów do libertarian zaliczył obrońców równej wolności jako fundamentalnej zasady stosunków społecznych z różnych partii politycznych, szkół ekonomicznych i filozoficznych: republikanów, demokratów, socjalistów, anarchistów, adwokatów emancypacji kobiet, indywidualistów i komunistów³⁰. Sprading wydawał swoje książki w wydawnictwie The Libertarian Publishing Company działającym w Los Angeles, które niemal od początku XX wieku do lat 30. wydawało książki anarchistów różnych nurtów³¹.

Część z byłych współpracowników Tuckera w swych pismach zaczęła coraz silniej wiązać libertarianizm z mutualizmem. W 1927 r. w książce *What is Mutualism?* Swartz stwierdził, że „libertariański ideał jest tylko koncepcją, która to-

²⁸ Zob. N. Sacco, B. Vanzetti, *The Letters of Sacco and Vanzetti*, M. Denman Frankfurter, Penguin Books, New York 1997, s. 274, także s. 256, 268, 321; The Anarchist FAQ Editorial Collective, *150 years of Libertarian...*

²⁹ Zob. P. Avrich, op. cit., s. 486; S. Sękowski, op. cit., s. 128–129.

³⁰ Zob. Ch.T. Sprading, *Liberty and the Great Libertarians*, The Libertarian Publishing, Los Angeles 1913, s. 5–7.

³¹ Zob. Ch.T. Sprading (pseudonim Hugo Hume), *The Superior American Religions*, The Libertarian Publishing Company, Los Angeles 1928; idem, *Mutual Service and Cooperation*, The Libertarian Publishing Company, Los Angeles 1930; E.A. Cantrell, *The Triumph of Virtue in The City of the Angels*, The Libertarian Publishing, Los Angeles 1925.

ruje drogę do działania mutualizmu”³². Poza tym oddzielił libertarianizm od socjalizmu, który uważał za niezgodny z mutualizmem. Jego zdaniem, podstawową zasadą mutualizmu jest wolności jednostki, zaś socjalizmu – zapewnienie równości kosztem wolności. Socjalizm charakteryzował jako ruch różnorodnych szkół teoretycznych i taktyk dążących do emancypacji ekonomicznej, które w większości (przede wszystkim w marksizmie, scentralizowanym komunizmie nakazowym panującym w Związku Radzieckim i anarchokomunizmie) nie gwarantują człowiekowi wolności osobistej, wolności produkcji i wolnej wymiany, są związane z przemocą, chcą podporządkowania jednostki państwu czy wspólnocie. Poza tym w praktyce nie prowadzą do zapewnienia pracownikowi pełnego dochodu z pracy i zagwarantowania efektywności gospodarczej. Dlatego też system socjalistyczny zawsze będzie równał wszystkich w dół i prowadził do ubóstwa. Swartz krytykował nawet anarchizm Tuckerowski. Zarzucał mu brak pozytywnego programu i radykalizm w propozycji realizacji zniesienia czterech monopolu. Anarchoindywidualiści postulowali bowiem likwidację państwa, z kolei mutualiści stopniową eliminację czterech monopolu przez spokojne zastąpienie instytucji obowiązkowych dobrowolnymi³³.

W 1946 r. w Nowym Jorku powstał Libertarian Book Club. Oprócz żydowskich i włoskich anarchistów jego założycielem był Grigorij Maksimow (Gregory Maximoff), rosyjski anarchosyndykalista represjonowany przez bolszewików i zmuszony do emigracji. Libertariański Klub Książki jest jedną z najważniejszych amerykańskich organizacji anarchistycznych, działającą do dziś. Zajmuje się przede wszystkim publikowaniem tekstów socjalistycznych anarchistów, ale także organizuje ich wykłady i panele dyskusyjne³⁴.

W 1955 r. przy Libertarian Book Club odrodziła się Libertarian League. Utworzyli ją Sam i Esther Dogloffowie, Russell Blackwell, Esther Weiner, Daveg Van Ronk. Najbardziej znanym jej członkiem był Murray Bookchin. Miało to być forum anarchistów i syndykalistów, dystrybuujące literaturę, wydające pismo „Views and Comments” oraz korespondujące z anarchistami z całego świata. W 1955 r. w *Provisional Statement of Plans* członkowie Libertarian League głosili, że wyzwolenie świata, którego celem jest wolne i bezklasowe spo-

³² Zob. C. Lee Swartz, *What is Mutualism?*, Vanguard Press, New York 1927, s. 83, [online] <<http://c4ss.org/wp-content/uploads/2009/06/what-is-mutualism.pdf>>, dostęp: 22.05.2011; także H. Cohen, *Introduction*, (w:) W.B. Greene, *Mutual Banking, Proudhon's Solution of the Social Problem*, H. Cohen (ed.), Vanguard Press, New York 1927, s. I-XVI; Ch.T. Sprading, *Mutual Service and Cooperation...*; J.P. Warbasse, *Co-operative Democracy Attained Through Voluntary Association of the People as Consumers: a Discussion of the Co-operative Movement, its Philosophy, Methods, Accomplishments, and Possibilities, and its Relation to the State, to Science, Art, and Commerce, and to Other Systems of Economic Organization*, Macmillan, New York 1923; R. Rucker, op. cit., s. 143–144.

³³ Zob. C. Lee Swartz, op. cit., s. 14–25, 32, 71, 109, 125; S. Sękowski, op. cit., s. 129–133.

³⁴ Zob. V. Sapon, S. Robino, op. cit., s. 137; P. Avrich, op. cit., s. 417–418, 491.

łeczeństwo socjalistyczne, utrudniają wyzysk, wojna i broń nuklearna³⁵. Z kolei w 1963 r. w dokumencie programowym *What We Stand For* identyfikowali się z libertarianizmem jako wolnym socjalizmem, przeciwstawiając go zarówno istniejącemu systemowi kapitalistycznemu, jak i komunistycznemu. Pierwszy odrzucali, bowiem staje się totalitarny, a drugie, gdyż już taki jest. Uznawali, że ich struktura władzy nieuchronnie doprowadzi do wojny atomowej oraz prawdopodobnie do zniszczenia rasy ludzkiej. Oskarżali je również o stosowanie wobec ludzi przymusu i dominacji. W kapitalistycznym społeczeństwie występuje bowiem pseudowolność prowadząca do ekonomicznej niewoli, natomiast w komunistycznym społeczeństwie mamy do czynienia z pseudowolnością, która owocuje polityczną niewolą. Postulowali zatem eliminację monopolu władzy państwowej, który utrwała wojny, ucisk, korupcję, wyzysk i nędzę. Opowiadali się za ogólnościowym społeczeństwem wspólnot i rad opartych na oddolnej i dobrowolnej współpracy i porozumieniu (federalizm) oraz za zastąpieniem rozporządzania ludźmi rozporządzaniem rzeczami. W ich opinii, „wolność bez socjalizmu jest chaotyczna, ale socjalizm bez wolności jest despotyczny”³⁶. Oddziały Libertarian League otwarto w kilku innych miastach amerykańskich, m.in. w Detroit i w San Francisco, mimo to została ona rozwiązana w 1965 r.

Działaczami Libertarian Book Club było małżeństwo: Sidney i Clara Solomonowie. Od 1941 r. wydawali oni w Nowym Yorku „Libertarian Views”, próbując zintegrować pod sztandarem libertariańskiego komunizmu różne grupy anarchistów amerykańskich wokół takich idei jak: wolność, równość, braterstwo, federalizm, decentralizacja i demokracja. Zorganizowało też sympozjum poświęcone libertariańskiemu pacyfizmowi³⁷.

W latach 20. i 30. XX wieku w Stanach Zjednoczonych za niepoprawnego i skrajnego libertarianina uważał się Henry Louis Mencken³⁸. Ten indywidualista, w duchu filozofii Nietzschego i Spencera³⁹, krytyk socjalizmu, etatyzmu, kolektywizmu i autorytaryzmu oraz propagator kapitalizmu i izolacjonizmu Stanów Zjednoczonych, był jednym z najbardziej wpływowych amerykańskich dziennikarzy i pisarzy. Wiązał on libertarianizm z postulatami absolutnej wol-

³⁵ Zob. P. Avrigh, op. cit., s. 32, 165, 280, 418–419, 434, 470–472, 486–487, 493, 525; E.A. Longa, *Anarchist Periodicals in English Published in the United States (1833–1955). An Annotated Guide*, The Scarecrow Press, Lanham – Toronto – Plymouth 2010, s. 126–127.

³⁶ Zob. Libertarian League, *What We Stand For (1963)*, [online] <<http://radicalarchives.org/2010/05/11/libertarian-league-manifesto/>>, dostęp: 7.03.2011.

³⁷ Zob. E.A. Longa, op. cit., s. 126–127; P. Avrigh, cyt. wyd., s. 446–454; E.A. Longa, op. cit., s. 126–127.

³⁸ Zob. H.L. Mencken, *The American Language: An Inquiry Into the Development of English in the United States*, Knopf, New York 1919, s. 133.

³⁹ Zob. R. Rives La Monte, H.L. Mencken, *Men Versus the Man*, H. Holt, New York 1910, s. 1, 63, 87, 89, 160, 168, 183–184; M.N. Rothbard, *H. L. Mencken: The Joyous Libertarian*, „New Individualist Review” 1962, t. 2, nr 2, s. 15–27.

ności osobistej⁴⁰, z negacją roszczeń do moralnej wyższości i władzy⁴¹. Znaną są nie tylko jego liczne wypowiedzi antydemokratyczne, ale i w ogóle antypaństwowe. Odwoływał się w tej kwestii do takich autorów jak: Ralph Waldo Emerson, Stirner, Henry David Thoreau, Bakunin, William Graham Sumner, Kropotkin, Lew Tołstoj, Tucker i Auberon Herbert.

Myśl Menckena w latach 40. XX wieku stała się jednym z intelektualnych filarów (obok poglądów jego przyjaciela Alberta Jay Nocka, neoliberalizmu austriackiej szkoły ekonomii i obiektywizmu Ayn Rand) powstającej Starej Prawicy. Był to szeroki ruch ludzi określających się jako libertarianie, którzy występowali przeciw ingerowaniu państwa w gospodarkę (*New Deal* Franklina Delano Roosevelta) i interwencjom wojskowym Stanów Zjednoczonych za granicą (II wojna światowa), optowali natomiast za pokojem, wolnością jednostki, wolnym rynkiem i własnością prywatną⁴². Do znanych postaci tego ruchu należał anarchokapitalista Murray Rothbard.

* * *

Neologizmy „libertariański”, „libertarianin” i „libertarianizm” w sensie etyczno-społecznym narodziły się w Stanach Zjednoczonych. Początkowo posługiwali się nimi cudzoziemcy osiadli w Ameryce: anarchiści, komuniści i anarchokomuniści. Później używali ich również amerykańscy prowolnorynkowi anarchoindywidualiści, mutualiści i anarchosyndykaliści. Niemal wszyscy się znali – czy to osobiście, czy za pośrednictwem słowa pisanego – można zatem uznać, że świadomie zapożyczali jedni od drugich pojęcia, które pozytywnie im się konotowały. Każdy z nich bowiem wykorzystywał je bądź w ramach wolnościowej autoidentyfikacji ideowej (Déjacque, ikarianie, anarchokomuniści, bostońscy anarchiści, mutualiści, Mencken), bądź pozytywnie wartościowanego określenia prób skupienia różnych środowisk wolnościowych (ikarianie, Libertarian League I, Libertarian League II, Libertarian Book Club, „Libertarian Views”).

Do Tuckera „libertarianizm” był pojęciem synonimicznym do „komunizmu” czy „socjalizmu”, nie tylko w odmianie anarchistycznej. Od czasów redaktora

⁴⁰ Zob. H.L. Mencken, *Addendum on Aims*, (w:) G.J. Fergie (ed.), *Letters of H.L. Mencken*, Knopf, New York 1961, s. 189, cyt. za: Rothbard, *H.L. Mencken*, s. 15–27; H.L. Mencken, *Private Reflections*, (w:) idem, W.H. Nolte (ed.), *Smart Set Criticism*, Regnery, Washington 1987, s. 24.

⁴¹ Zob. H.L. Mencken, *That Man in Baltimore (1922–1924)*, (w:) F. Hobson, V. Fitzpatrick, B. Jacobs (ed.), *Thirty-five Years of Newspaper Work: A Memoir by H.L. Mencken (Maryland Paperback Bookshelf)*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1994, s. 128.

⁴² Zob. P. Allitt, *The Conservatives: Ideas and Personalities Throughout American History*, Yale University Press, New Heaven 2009, s. 126–157; M. Rothbard, *The Life and Death of the Old Right*, Ludwig von Mises Institute, [online] <<http://lewrockwell.com/rothbard/rothbard25.html>>, dostęp: 29.07.2011; S. Sękowski, op. cit., s. 135.

„Liberty” rozpoczyna się utożsamianie libertarianizmu z anarchizmem oraz dystansowanie między dwoma jego odłamami: anarchowłasnościowym i anarcho-komunistycznym. Po rozwiązaniu „Liberty” (1908) widać dwie taktyki w używaniu wzmiankowanych terminów. Część libertarian pragnie skupienia pod nazwą „libertarianizm” różnych grup anarchistycznych (Libertarian League II, Libertarian Book Club, „Libertarian Views”) czy szerzej wszelkich admiratorów wolności (Libertarian League I), inni coraz silniej podkreślają różnice między libertarianizmem a socjalizmem utożsamianym nie tylko z anarchokomunizmem, marksizmem, leninizmem, ale i interwencjami państwowymi w wolny rynek (Swartz, Mencken).

Jaki wniosek płynie z tych rozważań? Nie ma jednego libertarianizmu. Libertarianizm to rodzina doktryn i ruchów społecznych, antagonistycznych nie tylko wobec zastanej rzeczywistości, ale i często wobec siebie nawzajem. W Polsce naukowcy zazwyczaj pomijają tę różnorodność⁴³, zaś środowiska anarchistyczne obecne w Internecie, zwłaszcza lewicowe, zauważają ją, lecz libertarianizm utożsamiają wyłącznie z anarchizmem. Poza tym termin „libertarianizm” nad Wisłą zwykle nie występuje jako aksjologicznie neutralny, ma pozytywnie albo negatywnie wartościujące oblicze. Wielu autorów podaje definicję libertarianizmu, która zawiera cechy przez nich szczególnie cenione. Autorzy ci twierdzą zarazem, że to, co nazywają libertarianizmem, stanowi w przeciwieństwie do odmiennych określeń libertarianizm prawdziwy, czyli libertarianizm we właściwym sensie tego słowa. Jednak ich definicje mają charakter perswazyjny, charakteryzują się mętną treścią pojęciową i wyraźnie emotywnym znaczeniem. Nie zostały bowiem sformułowane na podstawie analizy zastanych znaczeń pojęcia. Ich celem jest kierowanie preferencjami odbiorców i zawłaszczenie pojęcia przez reprezentantów pewnego zbioru wartości czy zasad. Inna grupa badaczy bezwiednie powtarza perswazyjne definicje budowane w kraju czy poza jego granicami, zazwyczaj identyfikując libertarianizm ze skrajnym liberalizmem, tzn. radykalnie leseferystycznym⁴⁴.

⁴³ Do wyjątków należy zaliczyć opracowania D. Grinberga, J. Bartyzela, T. Teluka i M. Modrzejewskiej. Choć Grinberg do twórców myśli libertarnej zalicza jedynie różne nurty anarchizmu (Wiliama Godwina, mutualistów, anarchokomunistów, anarchosyndykalistów, anarchoindywidualistów), Bartyzel wspomina o podziale na lewicowy i prawicowy libertarianizm, ale arbitralnie (bez podania argumentów) uznaje współczesny anarchokapitalizm amerykański za „przypadek główny» tej ideologii, czyli wyrażający pierwsze, najbardziej właściwe, w pełni rozwinięte i bezwarunkowe znaczenie tego pojęcia” (zob. op. cit., s. 15–17, 33–34, 43). Również Teluk wspomina o podziale na prawicowy i lewicowy libertarianizm, ale błędnie sądzi, że drugi nurt powstał dopiero w latach 70. XX wieku za sprawą Samuela E. Konkina i Movement of Libertarian Left (zob. op. cit., s. 44–45, 133–136, 178). Poza tym także przyjmuje, że „prawdziwy” libertarianizm to doktryna prowolnorynkowa. Podobnie do niego postępuje Modrzejewska.

⁴⁴ Zob. T. Buksiński, *Libertarianizm*, (w:) idem, *Współczesne filozofie polityki*, WN IF UAM, Poznań 2006, s. 61–78; J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własno-*

Może zatem należy od nowa podjąć w naszym kraju próbę zdefiniowania libertarianizmu? Punktem wyjścia mogłyby być rozważania Daniela Grinberga o anarchizmie, zawarte w słynnej pracy *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej: 1870-1914*, wsparte amerykańską historiografią libertarianizmu (np. argumentacją Petera Vallentyne'a i Matta Zwolinskiego⁴⁵). Co można by uznać za jądro wszystkich odmian libertarianizmu od Déjacque'a do czasów najnowszych? Wydaje się, że wspólna treść idei, które obdarza się mianem „libertarianizmu”, jest uboga i ogólnikowa. Wszyscy libertarianie są zgodni co do pewnych idei filozoficznych i generalnej krytyki rzeczywistości. W wymiarze filozoficznym libertarianie są indywidualistami ontologicznym, etycznymi i metodologicznymi⁴⁶. Jako nominaliści społeczni (indywidualiści ontologiczni) zakładają, że podstawową bytu społecznego nie są państwa lub grupy innego rodzaju, ale jednostki; to one stanowią pierwotne źródło, z którego wywodzą się wszelkie więzi i instytucje społeczne. Zatem społeczeństwo czy pomniejsze wspólnoty nie są samodzielnie istniejącym przedmiotami ogólnymi, odrębnymi i pierwotnymi wobec jednostek bytami, lecz wtórnymi wobec ich wolnych działań. Wszelkie zbiorowości ludzkie są dobrowolnymi stowarzyszeniami, twórcami zależnymi od woli tworzących je ludzi. Jako indywidualiści etyczni libertarianie głoszą, że najwyższą wartość posiada człowiek, a fundamentalną zasadą jest równa wolność, rozumiana jako przeciwieństwo przymusu (libertarianie uzasadniają swoją teorię wolności, odwołując się do praw natury, konsekwencjonalizmu, teologii czy kontraktualizmu). Tylko ona może stworzyć warunki autonomicznego, spontanicznego, kreatywnego i odpowiedzialnego działania ludzi oraz tworzonych przez nich grup; umożliwić osiągnięcie sprawiedliwości. Część z nich uważa, że właściwe stosowanie przymusu ma jedynie charakter defensywny – to odpo-

sci, Wyd. UJ, Kraków 1994; eadem, *Liberalizm*, (w:) B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, WAM, Kraków 2004, s. 624–627; H. Olszewski, M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Ars Boni et Aequi, Poznań 1994, s. 381–382; Cz. Porebski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999, s. 166–183; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 175–190, A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, WN PWN, Warszawa 2005, s. 135–143; B. Szlachta, *Libertarianizm*, (w:) M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 3, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2007, s. 593–598; R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010, s. 88–91; J. Zdybel, *Libertarianizm*, (w:) A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 401–404.

⁴⁵ Zob. P. Vallentyne, *Libertarianism*, (w:) E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online] <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/libertarianism/>>, dostęp: 9.08.2011; M. Zwolinski, *Libertarianism*, (w:) J. Fieser, B. Dowden (eds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, [online] <<http://www.iep.utm.edu/libertar/>>, dostęp: 27.04.2010.

⁴⁶ O indywidualizmie w filozofii polityki zob. D. Sepczyńska, *O osobliwości filozofii polityki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2011, t. 56, s. 302–308; w anarchizmie – zob. D. Grinberg, op. cit., s. 81; w libertarianizmie – zob. M. Modrzejewska, op. cit., s. 91–108.

wiedź na ograniczenie czy zanegowanie wolności lub naprawienie krzywdy wynikającej z wcześniejszej zaistniałej ingerencji innych w sferę naszej wolności. Kolejna grupa stoi na stanowisku radykalnego pacyfizmu, ich zdaniem użycie siły nigdy nie jest dopuszczalne. Jako indywidualiści metodologiczni libertaria nie uważają, że fakty i procesy społeczne należy tłumaczyć przez wzgląd na postawy, preferencje czy działania jednostek⁴⁷.

W wymiarze antropologicznym libertarianie są optymistami, zakładają (świadomie lub nie) wrodzoną dobroć człowieka (np. rozumność, altruizm, pokojowe nastawienie wobec innych). Źródeł zła w ludziach upatrują w źle urządzonych warunkach jego społecznego życia. Dlatego też wierzą, że może zostać ono wyeliminowane przez ulepszanie instytucji społecznych⁴⁸. Ich optymizm antropologiczny wiąże się ze specyficzną koncepcją władzy, wedle której w odpowiednich okolicznościach dobrzy ludzie będą żyli bezkonfliktowo, w harmonii i dobrobycie, przeto władza stanie się zbędna (anarchizm) lub zostanie znacznie ograniczona (minarchizm). Libertariańska koncepcja władzy zasadza się także na pesymizmie politycznym, stanowisku radykalnie krytycznym wobec istniejącej rzeczywistości społeczno-politycznej, które uznaje, że wiele działań państwa prowadzi do negatywnych skutków (np. systematycznie gwałci wolność ludzką, wykorzystując władzę polityczną do grabieży i opresji). Poza tym wiele jego pozytywnych działań może zostać zastąpionych przez działania dobrowolnych stowarzyszeń, a te, które nie mogą być zastąpione w drodze decentralizacji, wykorzystują naganne środki. Stąd wniosek: należy zastąpić obecną politykę lepszym społeczeństwem (całkowicie nowym lub zbudowanym na wzór społeczeństw przeszłości)⁴⁹. Owe wizje zawsze są utopijne, tzn. prezentują idealne społeczeństwa, radykalnie przeciwstawne istniejącej rzeczywistości społeczno-politycznej. Używając terminologii Jerzego Szackiego, wszystkie je można zaklasyfikować do utopii heroicznych, marzeń o lepszym świecie zawierających nakaz i program działania, dzięki którym rzeczywisty świat ma zostać zmieniony tak, aby odpowiadał ludzkim potrzebom. Część z nich lokuje się w heroicznych utopiach zakonu, inne w heroicznych utopiach polityki. Pierwszy typ charakteryzują próby utworzenia doskonałych społeczności jedynie w postaci małych wspólnot egzystujących w ramach większej niedoskonałej rzeczywistości, drugi – przemiany całych niedoskonałych społeczeństw w ideał⁵⁰. Wskazy-

⁴⁷ Przy określeniu libertariańskiego indywidualizmu etycznego korzystam z rozważań D. Grinberga, op. cit., s. 82. W sprawie libertarianizmu jako teorii sprawiedliwości zob. P. Vallentyne (op. cit.), fundamentów teorii libertariańskich zob. ibidem i M. Zwoliński (op. cit.).

⁴⁸ W sprawie optymizmu antropologicznego myśli libertarnej zob. D. Grinberg (op. cit., s. 83), ogólnie w filozofii polityki zob. D. Sepczyńska (op. cit., s. 309).

⁴⁹ O pesymizmie politycznym w ogóle zob. Sepczyńska (op. cit., s. 313), libertarian zob. P. Vallentyne (op. cit.).

⁵⁰ Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 48–56, 57–151.

wanych strategii urzeczywistnienia libertariańskiego społeczeństwa jest wiele, jedna z nich głosi wewnątrzpaństwowy ewolucjonizm (stopniowe, powolne działania wykorzystujące zastane procedury polityczne), inna – wewnątrzpaństwowy rewolucjonizm (szybkie działania omijające uznane procedury), kolejna – pozapaństwowy ewolucjonizm (stopniowe i powolne działania prowadzące do ustanowienia organizacji alternatywnych wobec instytucji państwowych), ostatnia – pozapaństwowy rewolucjonizm (szybkie działania wywierające wpływ z zewnątrz).

Libertarian dzielą nie tylko programy polityczne, ale i projekty ekonomiczne. W tej kwestii wielość libertarianizmów można by ulokować w spektrum od propagatorów pełnej wspólnej własności do krzewicieli zalet pełnej prywatyzacji własności. Pierwszym bliżej do socjalizmu, drugim do liberalizmu klasycznego czy neoliberalizmu. Amerykańscy badacze dziejów tego zjawiska teoretyczno-społecznego pierwszych nazywają libertarianami lewicowymi, drugich – libertarianami prawicowymi. W niniejszym artykule proponuję dla ścisłości pojęciowej (ze względu na stosowanie w zachodniej historiografii libertarianizmu nazw „lewicowy” i „prawicowy” nie tylko w stosunku do gospodarki, ale i spraw moralno-obyczajowych) pierwszy typ libertarianizmu określić jako „socjalistyczny”, a drugi jako „kapitalistyczny”. Sednem sporu między nimi jest nie tylko preferowany typ własności, ale i zawłaszczanie zasobów naturalnych (ziemia, powietrze, woda, minerały itd.). Kapitalistyczny libertarianizm głosi, że wskazane powyżej dobra mogą być przywłaszczane, gdy są niczyje. Wedle jednych pierwsza osoba, która je odkryła i połączyła z własną pracą, jest twórcą ich ekonomicznej wartości. Wedle innych istnieją ograniczenia zawłaszczania, poza tym dotyczy ono dóbr wspólnie użytkowanych. Dobra naturalne można przywłaszczyc bez zgody innych z niewielkim zadośćuczynieniem dla nich lub bez tego. Socjalistyczny libertarianizm to stanowisko, wedle którego dobra naturalne należą do wszystkich. Pewien procent jego reprezentantów utrzymuje, że ludzie mogą korzystać z naturalnych zasobów tylko w wyniku zbiorowej decyzji, będącej efektem jednomyślności lub porozumienia większości. Inni dopuszczają możliwość indywidualnego użytkowania zasobów naturalnych, ale utrzymują, że jednostka nie ma moralnego uprawnienia do zasobów naturalnych bez zgody pozostałych użytkowników lub pod warunkiem pozostawienia równie wartościowej części wykorzystywanych zasobów naturalnych innym (jeżeli tego nie uczyni, musi zapłacić rekompensatę za nadmierne użytkowanie)⁵¹.

⁵¹ Zob. P. Vallentyne, op. cit.; M. Modrzejewska, op. cit., s. 130, 132, 133–136, 178. Socjalistyczny libertarianizm także dziś jest licznie reprezentowanym nurtem. W Stanach Zjednoczonych do jego najznamienszych reprezentantów należą: Noam Chomsky, Murray Bookchin, Kevin Amos Carson, Hillel Steiner, Peter Vallentyne, Michael Otsuka, Chris Matthew Sciabarra, Nicolaus Tideman, Philippe Van Parijs.

W kwestiach obyczajowo-kulturowych socjalistyczni libertarianie i zdecydowana większość kapitalistycznych libertarian to postępowcy (w zachodniej historiografii libertarianizmu nazywani „lewicowymi libertarianami”), prekursorzy i kontynuatorzy teorii wolnej miłości (wedle której każda forma seksualnych zachowań jest dopuszczalna, jeżeli tylko wynika z dobrowolnej i świadomej zgody jej uczestników) i feminizmu, teorii antyrasistowskich i ekologicznych, przeciwnicy praw ograniczających imigrację, używanie narkotyków, narzucających religijne poglądy lub praktyki czy obowiązkową służbę wojskową⁵². Mniejszość kapitalistycznych libertarian (w zachodniej historiografii nazywanych „prawicowymi libertarianami”) sytuuje się na pozycji umiarkowanego konserwatyzmu, często ugruntowanego religijnie, stąd afirmuje tradycyjne instytucje społeczne⁵³.

Zgoda między tak zróżnicowanymi odmianami libertarianizmu co do zagadnień politycznych, ekonomicznych czy obyczajowych mogłaby dotyczyć jedynie rozwiązań konkretnych problemów, przy braku zgody co to całościowych doktryn je uzasadniających.

⁵² Zob. P. Vallentyne, op. cit.

⁵³ Zob. M.N. Rothbard, *The Left and Right within Libertarianism*, „Peace and Freedom through Nonviolent Action” 1971, t. 7, nr 4, s. 6–10, [online] <<http://mises.org/daily/4892>>, dostęp: 29.04.2011.

Jadwiga Błahut-Prusik

Uniwersytet Warmicko Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

POMIĘDZY DEFINICJĄ BEZPIECZEŃSTWA A MOŻLIWOŚCIĄ JEGO URZECZYWISTNIENIA, CZYLI KU WIECZNEMU NIESPEŁNIENIU?

BETWEEN THE DEFINITION OF SAFETY AND THE POSSIBILITY OF PUTTING IT INTO LIFE – IN THE DIRECTION OF ETERNAL UNFULFILLMENT?

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo, globalizacja.

Key words: safety, globalization.

Streszczenie

Obierając jako kluczową kategorię „bezpieczeństwo”, autorka chce wskazać na jej istotną rolę jako metaparadygmatu szczegółowych rozważań dotyczących bezpieczeństwa. Podjęcie tego zagadnienia jest wyrazem przekonania o rosnącym znaczeniu tej kategorii, co znajduje swój wyraz w coraz częstszych wysiłkach jej interpretacji podejmowanych przez rozmaite dyscypliny naukowe. Okazuje się jednak, że z próbami wyczerpującego określenia bezpieczeństwa jest podobnie jak z wysiłkami zmierzającymi do pełni jego urzeczywistnienia. Zmienność warunków ludzkiej egzystencji sprawia, że żadnej szczegółowej definicji bezpieczeństwa ani stanu, w którym uzyskujemy jego poczucie, nie możemy traktować jako stałych. Jedynie ujęcie filozoficzne jest w stanie dostarczyć względnie trwałych, ogólnych ram do jego szczegółowych interpretacji.

Abstract

By choosing the category of *safety* as a key category, and hence focusing on the philosophy of safety, a sub-discipline of philosophy, the article aims to signpost its focal role as a metaparadigm; the foundations of acutely significant considerations concerning safety. This aim expresses the author's views concerning the growing significance of the category, which is reflected in increasingly frequent attempts to interpret it, undertaken by various disciplines. Attempts to exhaustingly define safety are, however, similar to attempts to fully put it into life. Due to the variability of the conditions of human existence no detailed definition, or a state in which safety is felt, can be treated as permanent. Only a philosophical concept can provide a relatively stable and enduring framework, in which the category can be interpreted.

Każda próba intelektualnego namysłu nad rzeczywistością społeczną ma na celu jej uporządkowanie. Być-w-świecie to niemalże nieustannie dążyć do zaprowadzenia ładu, dzięki któremu uzyskujemy poczucie panowania nad rzeczywistością, a co za tym idzie – poczucie względnie bezpiecznej egzystencji. Wynika to nie tylko z czysto użytecznej funkcji nauki, lecz również z potrzeby posiadania ogólnego poglądu na rzeczywistość, które wspólnie gwarantują spójność naszych myśli i działań. W zależności od poziomu naszej wiedzy poczucie to wzmacnia się lub słabnie. Jest to sytuacja naturalna, właściwa człowiekowi jako podmiotowi poznania wiecznie poszukującemu prawdy, który mimo usilnych zabiegów nigdy w tym względzie nie będzie w stanie uzyskać pewności. A skoro jego wiedza na zawsze pozostanie niepełna, czuć się absolutnie bezpiecznym również nie będzie mu dane. Nie umniejsza to jednak znaczenia naszych zabiegów poznawczych, choć nie ulega wątpliwości, że namysł nad współczesnym światem społecznym, kształtującym się pod wpływem procesu globalizacji, wypełnia znaczna doza niepokoju o jego przyszłość. Wciąż mamy problem z wypracowaniem odpowiednich idei, koncepcji, instytucji, uzasadnień porządkujących nową rzeczywistość globalną. Jak dotąd pozostaje ona na tyle nierozpoznana, że nie jesteśmy w stanie w zadowalającym stopniu jej kontrolować, a tym samym poczuć się bezpiecznie. Z tej przyczyny wiedza dotycząca kwestii bezpieczeństwa ściśle łączy się z wiedzą na temat samej globalizacji i dlatego przypisuje się jej coraz większe znaczenie. Co więcej, jeśli za Ryszardem Rosą uznamy, że wyniki badań na temat poszczególnych komponentów bezpieczeństwa oraz ich znaczenia praktycznego zależą w istocie od ogólnoteoretycznej, filozoficznej wiedzy, równie nagląca okazuje się potrzeba refleksji filozoficznej w tym zakresie¹.

Konieczność podjęcia głębszej refleksji filozoficznej nad zagadnieniem bezpieczeństwa podyktowana jest rosnącym dynamizmem współczesnych przemian społecznych oraz ich globalnymi konsekwencjami (m.in. ekonomicznymi, politycznymi, kulturowymi i ekologicznymi). Trudno mówić o dzisiejszym świecie, pomijając problematykę bezpieczeństwa, jego kształtu, stanu, prognoz i wpływów. Zagadnienie to nabiera znaczenia zwłaszcza w obliczu nasilania się zjawisk kryzysowych, destabilizujących dotychczasowe struktury naszego współbycia, jak również nowych, nierozpoznanych na tyle, by móc je kontrolować. Z pewnością takim zjawiskiem – „nieoswojonym”, nie w pełni poznany i zrozumiany, a przede wszystkim zakłócającym do niedawna funkcjonujący ład – jest globalizacja ze wszystkimi wielowymiarowymi jej konsekwencjami. Globalny kontekst, w jaki wpisuje się dzisiaj kategoria bezpieczeństwa, zupełnie zmienia jej postrzeganie w wielu sferach ludzkiego życia. Dwie podstawowe dla

¹ R. Rosa, *Filozofia i edukacja do bezpieczeństwa, wybrane aspekty ontologiczne, aksjologiczne i prakseologiczne*, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce 2000, s. 13.

filozofii bezpieczeństwa kategorie: wojna i pokój również ulegają reinterpretacji. „Wojny postępującej globalizacji” to już nie tylko starcia militarne w klasycznym sensie, ale wojny o nowym, nieznanym dotąd obliczu (takie jak np. wojna asymetryczna, wirtualna)². Ponadto **bezpieczeństwo to nie jedynie brak wojny, obecnie to przede wszystkim niezakłócony rozwój; to możliwość choćby elementarnego zaspokajania podstawowych potrzeb egzystencjalnych**³. Pod wpływem szeroko pojętych przemian, jakie zachodziły na przestrzeni wieków, samo pojęcie „bezpieczeństwo” zaczęło pojawiać się w coraz szerszej płaszczyźnie rozważań, stając się bardziej złożonym i trudnym problemem. Decyduje o tym nie tylko specyfika globalnych warunków, w jakich przyszło nam na powrót definiować jego istotę, ale również wysoce abstrakcyjny, istic filozoficzny jego charakter.

Niemalże w każdej publikacji naukowej traktującej o bezpieczeństwie odnajdziemy dłuższą lub krótszą adnotację dotyczącą abstrakcyjności, wieloznaczności i – co za tym idzie – trudności w ścisłym zdefiniowaniu tegoż pojęcia. Grzechem zaniechania zatem byłoby o tym niezwykle istotnym, choć już oczywistym fakcie nie nadmienić.

O bezpieczeństwie możemy mówić co najmniej w kilku znaczeniach wyznaczających teoretyczne ramy, w których jest ono rozpatrywane. Każde z nich stanowi podstawę do sformułowania nieco odmiennej definicji, precyzowanej ze względu na różne aspekty rzeczywistości społecznej⁴, a zatem w granicach jego przymiotnikowego określenia. W takiej skonkretyzowanej postaci bezpieczeństwo stanowi problem badawczy licznych nauk szczegółowych. Skądinąd to właśnie ze względu na niezwykle szeroki kontekst, w jakim pojęcie to może być rozpatrywane, tj. ze względu na wielorako pojmowany stan braku zagrożenia, równowagi zapewniającej poczucie pewności i względnego spokoju, jawi się ono jako kategoria wysoce podatna na interdyscyplinarne ujęcia, mogąca zaistnieć niemalże w każdej nauce społecznej (i nie tylko). Nie ulega jednak wątpliwości, że analizowanie poszczególnych aspektów bezpieczeństwa w oderwaniu od siebie nie pozwala uchwycić istoty definiowanego pojęcia. Bezpieczeństwo ujęte na kształt fundamentu, na którym opierają się wszystkie dziedziny ludzkiej działalności domaga się optyki systemowej⁵, tj. analizy różnych, choć zarazem powią-

² Zob. np. H. Münkler, *Wojny naszych czasów*, przeł. K. Matuszek, WAM, Kraków 2004.

³ Zob. np. F. Mayor, *Przyszłość świata*, red. nauk. przekładu W. Rabczuk, Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, Warszawa 2001.

⁴ Zob. np. F. Gołembski, *O wieloznaczności pojęcia „bezpieczeństwo”*, „Nowoczesne Systemy Zarządzania” 2008, nr 3, s. 151–155; K. Malak, *Typologia bezpieczeństwa. Nowe wyzwania*, „Piotrkowskie Studia Międzynarodowe” 2008, nr 4, s. 8–20.

⁵ Na temat teorii systemów zob. G.J. Klira (red.), *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe*, przeł. Cz. Berman, WNT, Warszawa 1976; W. Gasparski, hasło: *Systemów teoria*, (w:) *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 696–703.

zanych ze sobą współzależnych jego typów. Jeżeli debata nad bezpieczeństwem (niezależnie od poziomu, na jakim jest podejmowana oraz od jej teoretycznego i społecznego kontekstu) ma być konstruktywna, pragmatyczna i rzeczowa, należy wskazać na korelację jego odmiennych postaci – ta funkcja przypada filozofii. To właśnie filozoficzny sens tego pojęcia pozwala ukazać jego niezwykle bogatą treść semantyczną, polisemantyczność przez dłuższy czas niedostrzeganą przez większość nauk szczegółowych, ale zarazem też jego jedność, spoczywającą u podłoża owej polisemiczności. Filozoficzny wymiar kategorii bezpieczeństwa polega na tym, iż jako najogólniejsza i abstrakcyjna scala rozmaite dyskursy dotyczące bezpieczeństwa, czyniąc to głównie na dwóch poziomach: ontologicznym i aksjologicznym.

Tego rodzaju filozoficzny namysł nie może liczyć na uzyskanie statusu samodzielnej dziedziny filozoficznej, co jednak nie odbiera możliwości istnienia w ramach filozofii jako jej specyficznej subdyscypliny – szczególnej w tym sensie, że stanowi ogniwo pośrednie, łączące poszczególne dziedziny filozofii ze znajdującymi się na niższym szczeblu abstrakcji naukami szczegółowymi. Na poziomie filozoficznym mamy do czynienia z ogólnymi rozważaniami natury ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej dotyczącymi bezpieczeństwa, które dostarczają najogólniejszej siatki pojęciowej, niezbędnej w bardziej szczegółowej refleksji. Najogólniejsze pojęcia i koncepcje filozoficzne ulegają częściowej konkretyzacji w subdyscyplinach filozoficznych, następnie w naukach szczegółowych służą do opisu i interpretacji określonego przez nie wycinka rzeczywistości. Tak też z ontologicznej refleksji nad bezpieczeństwem wykształciła się teoretyczna filozofia bezpieczeństwa, która podobnie jak sekurologia (nauka o bezpieczeństwie) bazuje na konstrukcjach ogólnych i uniwersalnych. Na gruncie aksjologicznym mamy natomiast do czynienia z jej praktyczną odmianą – filozofią bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego, związaną z naukami humanistycznymi i społecznymi⁶.

Pozostając na ogólnym poziomie rozważań nad bezpieczeństwem, a zatem nie wchodząc w szczegółowe spory definicyjne go dotyczące, należy zaznaczyć, że z pojęciem „bezpieczeństwo” jako jego negacja i pojęciowe uzupełnienie zarazem ściśle łączy się termin „zagrożenie” („niebezpieczeństwo”). Rzeczywistym wyznacznikiem bezpieczeństwa jest kontekst antywartości w postaci zagrożenia. Jedyne w konfrontacji z jego zaprzeczeniem możemy uchwycić i skonkretyzować istotę bezpieczeństwa oraz dostrzec jego wagę. Z tego też powodu, w ogólnym sensie, bezpieczeństwo przeciwstawiane jest „rozbićciu, dekompozycji, zniszczeniu lub groźbie zniszczenia i degradacji podmiotów ludzkich, zazwyczaj paraliżującej ich normalne funkcjonowanie, wypełnianie programu życiowego i reali-

⁶ Szerzej zob. J. Świniarski, *Rodzaje wiedzy o bezpieczeństwie*, (w:) idem, *Filozoficzne podstawy edukacji dla bezpieczeństwa*, Egros, Warszawa 1999, s. 18–24.

zacie ontologicznego standardu jednostkowości, społeczności i gatunkowości człowieka”⁷. Janusz Świniarski wskazuje, iż takie rozumienie terminu „bezpieczeństwo” (z łac. *securitas, securitatis*) odchodzi od znaczenia pierwotnego, gdzie ma ono swój źródłosłów w określeniu „bez pieczy” (łac. *sine cura*). Etymologicznie pojęcie to odnosi się do określonego stanu rzeczy lub formy bytu niewymagającego pieczy, troski, opieki, a zatem do czegoś lub kogoś, kto samodzielnie zapewnia sobie warunki niezbędne do istnienia, przetrwania, rozwoju i doskonalenia⁸. Przymyszczalnie wskazana rozbieżność w pojmowaniu bezpieczeństwa ma związek z właściwym dla klasycznej filozofii politycznej podejściem do omawianego zagadnienia. Na jej gruncie bezpieczeństwo miało dopełniać holistyczne, kosmologiczno-metafizyczne ujęcie rzeczywistości. Osadzone było w koncepcji doskonałego, boskiego czy po prostu naturalnego niezmiennego ładu wszechświata. Państwo miało odzwierciedlać zgodny z naturą porządek rzeczy stanowiący gwarancję bezpieczeństwa jego i jego obywateli. A zatem bezpieczeństwo jawiło się jako pewien stan obiektywny, w który człowiekowi pozostawało niejako wpisać się, podporządkować danemu czy odkrytemu wzorcowi. Sytuacja zmieniła się wraz z nastaniem renesansu. Okoliczności jego rozwoju sprawiły, że redefinicji uległo poczucie bezpieczeństwa, jakie dawały tradycyjne struktury społeczne. Człowiek zaczął znacznie aktywniej partycypować w rozpoznawaniu i eliminacji zagrożeń, a co za tym idzie – przeobrażeniu uległo również postrzeganie bezpieczeństwa. Przestało być ono obiektywnym stanem danym niejako z zewnątrz. Od tego momentu to człowiek jako istota aktywna kreuje okoliczności, które klasyfikuje jako bezpieczne lub niosące ze sobą zagrożenie. Wtedy też (tj. w wieku XV), jak wskazuje Franciszek Gołębski, pojawia się pojęcie „bezpieczny” w rozumieniu „niezagrożony”⁹, a zatem w odniesieniu do konkretnego podmiotu lub stanu, a nie do rzeczywistości jako takiej. Od tamtego czasu za kluczowy wyznacznik bezpieczeństwa obiera się obszar zagrożeń mu właściwych i takie też definicyjne ujęcia spotykamy w naukach szczegółowych. Nie oznacza to jednak, że ograniczone są one (jak niegdyś) wyłącznie do aspektu negatywnego. Bezpieczeństwo w sensie pozytywnym wiąże się z możliwością nieskrępowanego rozwoju, poczuciem na tyle trwałej stabilizacji, by umożliwiała ona podmiotom, bez większych przeszkód, realizować obrane cele. Stanowi zatem jego trwałe i nieuchronne dopełnienie. Stan braku zagrożenia lub stan, w którym można mu skutecznie przeciwdziałać, z jednej strony gwarantuje przetrwanie, z drugiej – decyduje o jego jakości, co nie jest bez znaczenia dla ogólnie pojętego bezpieczeństwa.

⁷ J. Lipiec, *Świat wartości: wprowadzenie do aksjologii*, AWA, Kraków 2001, s. 208.

⁸ J. Świniarski, *O bezpieczeństwie w ujęciu filozoficznym*, „Homo Politicus” 2008, t. 1, s. 8.

⁹ F. Gołębski, op. cit., s. 151.

Problem bezpieczeństwa towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Początkowo nie był postrzegany w sposób w pełni świadomy i nie był wprost podejmowanym zagadnieniem, a raczej jawił się jako instynktowne, intuicyjne i oczywiste przekonanie, iż wymogiem utrzymania szeroko pojętej egzystencji jest zapewnienie takich warunków, w których dążenie to bez większych przeszkód będzie realizowane. Następnie kwestia bezpieczeństwa rozpatrywana była na ogół w kontekście szerszych zagadnień ontologicznych, społeczno-politycznych, etycznych, aksjologicznych, historiozoficznych. Pojawiała się m.in. na marginesie refleksji dotyczącej bytu, wówczas gdy starożytni mówili o życiu zgodnym z jego naturą. Dyskutując zagadnienie wojny, postrzegano ją bądź jako zjawisko sprzeczne z naturą (Hezjod VIII/VII w. p.n.e.), bądź przeciwnie – zgodne z zasadą ontologicznej jedności, wiecznej walki przeciwieństw (Heraklit z Efezu). Platon i Arystoteles źródeł konfliktów upatrywali w naruszaniu naturalnego porządku ustanowionego w świecie i w człowieku, ściśle łącząc tę kwestię z zagadnieniem szczęścia, a to z kolei ze sprawiedliwością. Problem bezpieczeństwa pośrednio podejmowali również stoicy i epikurejczycy, dla których – podobnie jak dla poprzedników – życie zgodne z naturą stanowiło gwarancję pokoju, jak też szczęścia¹⁰. Fakt, że zagadnienie bezpieczeństwa w myśli klasycznej nie pojawiało się wprost, nie świadczy o jego znikomym znaczeniu. Przeciwnie, jeśli przyjmiemy, że jakiegokolwiek próby zarówno racjonalnego, jak i irracjonalnego porządkowania rzeczywistości zmierzają, bezpośrednio lub pośrednio, do jednego celu – zapewnienia poczucia bezpieczeństwa, czyli takiego stanu, który gwarantowałby **istnienie, przetrwanie i rozwój ludzkiej formy bytu**¹¹, tj. **przyrodzonych człowiekowi możliwości**, to w istocie temu celowi podporządkować można wszelką ludzką (choć nie tylko) aktywność. A zatem bezpieczeństwo, niezależnie od tego, jakiego podmiotu dotyczy (indywidualnego czy zbiorowego, a ściśle – jego ontycznej tożsamości), w pierwszym rzędzie ma gwarantować mu egzystencję – „efektywność ontologiczną”. Innymi słowy, wiąże się z zapewnieniem takich warunków, które zarówno jednostkom, jak i różnego rodzaju wspólnotom umożliwią realizację tej fundamentalnej potrzeby ludzkiej; potrzeby, która *de facto* stanowi punkt wyjścia i jednocześnie warunek realizacji innych wymiarów bezpieczeństwa. W tej perspektywie wszelkiej działalności podmiotu towarzyszy eliminacja zagrożeń, które cele owych starań czynią nieosiągalnymi – ich wykluczenie dające, jeśli nie poczucie pewności, to przynajmniej nadzieję na względnie bezkonfliktowe urzeczywistnienie

¹⁰ Zob. R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa – tradycja*, (w:) R. Rosa, M. Lipieńska-Rzeszutek, M. Kubiak, *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego. Tradycja – Współczesność – Nowe wyzwania*, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce 2007, s. 20–36.

¹¹ Zob. J. Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. Makuliński, Warszawa – Pruszków 1997.

obronnych przezeń celów. Idzie tu nie tylko o skuteczną redukcję niebezpieczeństw, lecz również o świadomość dysponowania odpowiednimi narzędziami i mechanizmami obrony w przypadku ich pojawienia się, a także tworzenia odpowiednich warunków uniemożliwiających pojawianie się zagrożeń. Jak wskazuje Świniarski, perspektywa ontologiczna, w której bezpieczeństwo postrzegane jest jako uniwersalna przyczyna bytu, „pozwoiliło usystematyzować [je] jako arystotelesowską przyczynę formalną i dzięki temu definiować [...] jako własność formy istnienia (bytu), która zapewnia jego trwanie, rozwój i doskonałość”¹². Innymi słowy, „bezpieczeństwo pojmowane jako forma jest przyczyną formalną istnienia, życia, jego zachowania i prolongowania – życia jako celu ludzkiej aktywności identyfikowanego z przyczyną celową”¹³.

O ontologicznym wymiarze bezpieczeństwa możemy mówić nie tylko w znaczeniu „formalnej przyczyny egzystencji”, lecz również jako o czynniku zasadniczo determinującym jakość indywidualnego istnienia. Bezpieczeństwo ontologiczne z perspektywy jednostkowego bytu Anthony Giddens definiuje jako „poczucie trwania i porządku zdarzeń, w tym zdarzeń wykraczających poza obszar bezpośredniego doświadczenia jednostki”¹⁴. Ten swego rodzaju „ochronny kokon”, pleciony od najwcześniejszych lat naszego życia za pomocą dwóch „narzędzi” – nawyku i rutyny, ma skutecznie eliminować wszelki chaos i przypadkowość zdarzeń. Świadomość powtarzalności i przewidywalności warunków codziennej egzystencji chroni nas przed lękami, pomaga przebrnąć przez sytuacje, w obliczu których pojawia się zatrważająca świadomość kruchości i skończoności bytu ludzkiego. Dzięki niej wszelkie zagrożenia mogące ów niepokój wywołać zostają wzięte w nawias, tzn. zasadniczo nie trapią nas dopóki, dopóty bezpośrednio ich nie doświadczamy, słowem wówczas, gdy nie jesteśmy przymuszeni do codziennego udzielania odpowiedzi na pytania egzystencjalne. A zatem w opozycji do bezpieczeństwa ontologicznego Giddens sytuuje chaos, *trwogę* w rozumieniu Sorena Kierkegaarda, czyli lęk sięgający „samyh korzeni naszego spójnego »bycia w świecie«”, tj. nie dotyczący konkretnego zagrożenia, lecz całościowego systemu bezpieczeństwa kształtowanego przez każdego z nas¹⁵. Zagadnienie bezpieczeństwa ontologicznego można również wpisać w szerszy, niezawężony li tylko do bytu jednostkowego kontekst. Niepokoje egzystencjalne mogą pojawiać się także na poziomie wspólnotowym (m.in. państw,

¹² J. Świniarski, *Bezpieczeństwo narodowe w ujęciu filozoficznym*, „Nowoczesne Systemy Zarządzania” 2008, nr 3, s. 192. Szerzej zob. s. 165–167.

¹³ J. Świniarski, *Filozofia bezpieczeństwa jako próba przezwyciężenia idealizmu i realizmu politycznego*, „Homo Politicus” 2006, t. 1, s. 142.

¹⁴ A. Giddens, *Nowoczesności tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002, s. 314.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 50–97.

narodów, kultur, a nawet ludzkości), których spójne „bycie w świecie” z różnych przyczyn zostaje podkopane. Jeśli odniesiemy kwestię bezpieczeństwa ontologicznego do naszych intelektualnych zmagania z globalizacją, okaże się ono jednym z zagadnień najczęściej w ich ramach podejmowanych, a co za tym idzie, istotnym z punktu widzenia współczesnych analiz.

Ontologiczne znaczenie bezpieczeństwa, jako stanu warunkującego utrzymanie przy życiu podmiotu, jak również decydującego o względnej spójności naszego „bycia w świecie”, silnie koresponduje z jego epistemologicznym aspektem. W tym kontekście bezpieczeństwu można przypisać fundamentalne znaczenie w ogólnie pojętym procesie poznawczym, sprowadzając jego funkcję do **intelektualnego wysiłku uporządkowania świata, zaprowadzania w nim ładu dającego człowiekowi poczucie panowania nad nim – kontroli**. Sama wiedza nie gwarantuje, rzecz jasna, bezpieczeństwa, z pewnością stanowi jednak konieczny punkt wyjścia, a w dalszej konsekwencji istotny warunek jego zapewnienia. W istocie nasze umiejętności radzenia sobie z zagrożeniami (na każdym ich poziomie i w każdym obszarze) zależą właśnie od wiedzy o świecie i to ona – ostatecznie – determinuje granice naszego bezpieczeństwa. Epistemologia, czyniąc poznanie i wiedzę przedmiotem swych badań, stanowi oczywiste teoretyczne uzupełnienie debaty nad bezpieczeństwem na jej najgłębszym, fundamentalnym poziomie. Jej pytania i próby odpowiedzi na nie czynią epistemologię obecną w tych obszarach ludzkiej działalności, które wymagają podjęcia czynności poznawczych, czyli *de facto* we wszystkich.

Ontologiczny aspekt bezpieczeństwa znajduje swoje miejsce również w debacie aksjologicznej. W sensie aksjologicznym bezpieczeństwo rozpatrywane jest jako wartość, czyli coś, co uchodzi za szczególnie cenne i pożądane. W zależności od wielu różnorodnych czynników ludzka aksjosfera ulega przeobrażeniom, jednakowoż istnieją wartości, które uznajemy za trwałe, niezmiennie – określamy je mianem egzystencjalnych. „Realizacja wartości egzystencjalnych – jak wskazuje Józef Lipiec – determinuje istnienie podmiotu zarówno w akcie zaistnienia, jak i utrzymania procesu egzystencji oraz wszelkich towarzyszących mu stanów egzystencjalnych, w tym dochodzenia do egzystencjalnej pełni. Pozytywne wartości egzystencjalne wpływają tedy korzystnie na ludzkie istnienie, negatywne zaś egzystencję tę rozbijają, niszczą, likwidują”¹⁶. A zatem bezpieczeństwo zdaje się mieć taki charakter z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, w wielu aspektach jest koniecznym warunkiem urzeczywistnienia innych wartości (w tym sensie może uchodzić za wartość instrumentalną). Po drugie, ranga jego wzrasta z uwagi na główną wartość autoteliczną – życie, a dokładnie jego ochronę. Olser Hampson definiuje bezpieczeństwo jako „brak zagrożeń dla kluczowych ludzkich wartości, włączając w to najbardziej podstawową ludzką

¹⁶ J. Lipiec, op. cit., s. 136.

wartość – fizyczne bezpieczeństwo jednostki”¹⁷. W świetle tej definicji bezpieczeństwo traktowane jest jako wartość uniwersalna i absolutna. Skądinąd kwestią sporną pozostają odpowiedzi na wiele innych pytań natury aksjologicznej, tj. o charakter tej wartości, jej status, sposób istnienia, genezę, relację z innymi wartościami itp., jak również o metody jej realizacji, które mogą być wielorakie i – co najważniejsze – wchodzić ze sobą w kolizję zarówno na płaszczyźnie podmiotowej, jak i przedmiotowej. Realizacja bezpieczeństwa indywidualnego może stać w sprzeczności z tym samym dążeniem podejmowanym przez inne jednostki, tudzież przez określone zbiorowości czy w celu ochrony gatunku¹⁸. Analogiczna sytuacja dotyczy urzeczywistniania analizowanej wartości w poszczególnych sferach ludzkiej działalności. Dążenie do zapewnienia bezpieczeństwa w jednej z nich może wiązać się z jego zagrożeniem w innej. Niemniej jednak na każdym poziomie i w każdym obszarze aktywności człowieka bezpieczeństwo pozostaje wartością niekwestionowaną. Jego znaczenie w ogólnym systemie wartości nie podlega dyskusji. Stąd też poszukiwanie „bezpiecznej przestrzeni” w istocie jest nieustannym kompromisem, wyborem mniejszego zła czy określonego minimum, co więcej, nierzadko dokonuje się kosztem pozbawiania jej innych. Jest to aż nadto widoczne w warunkach postępującej globalizacji, która dzieli świat na beneficjentów i przegranych, technoelity i poszkodowaną przemiannami resztę ludzkości (z ekonomicznymi, politycznymi i społecznymi tego konsekwencjami) – wzrost poczucia bezpieczeństwa u jednych nieuchronnie pociąga za sobą jego spadek u innych. Ponadto, niestabilność i nieprzewidywalność skutków, jakie niesie ze sobą globalizacja, utrudnia czy wręcz uniemożliwia stworzenie nie tylko globalnego paradygmatu bezpieczeństwa, problematyczne okazują się również cząstkowe, do tej pory stosowane, metody jego zapewniania.

Każdy z filozoficznych poziomów analizy bezpieczeństwa uświadamia nam rzeczywistość istotę tego stanu. Poszukiwanie bezpieczeństwa jawi się niczym bezustanne usiłowanie czy to jego ustanowienia, czy utrzymania, ale nigdy jako całkowicie spełniony, zakończony proces. Dlatego też o poczuciu bezpieczeństwa jako stanie „płynnym”, względny możemy mówić jedynie w kontekście jego wyższego lub niższego poziomu, nigdy jednak o całkowitej jego pewności. Wylimitowanie wszystkich zagrożeń chwiejących naszym poczuciem bezpieczeństwa zdaje się równie utopijne jak próby zaprowadzenia powszechnej szczęśliwości. Możemy więc, czy wręcz powinniśmy, czynić naszą egzystencję bezpieczniejszą, ale przekonanie, że da się osiągnąć w tym względzie stan permanentny, jest w takiej samej mierze nierealne, co niepożądane. Jak za Isaia-

¹⁷ F.O. Hampson i in., *Madness in the Multitude: Human Security and World Disorder*, Ottawa 2002, s. 4; podaję za: K.P. Marczuk, *Trzecia opcja. Gwardie narodowe w wybranych państwach Basenu Morza Śródziemnego*, Fundacja Stosunków Międzynarodowy, Warszawa 2007, s. 84.

¹⁸ Por. J. Lipiec, op. cit., s. 208.

hem Berlinem wskazuje John Gray, konflikt, który zawsze niesie ze sobą spadek poziomu bezpieczeństwa, jest naturalnym stanem ludzkiej egzystencji i wyeliminować go z niej nie sposób. Co więcej, jak pokazuje historia, wszelkie próby ku temu zmierzające prowadziły do przeciwnych skutków. Egzystencja wyzwolona od wszelkich antagonizmów jest nie tylko niemożliwa do ustanowienia, ale również w praktyce może okazać się po prostu nie do zniesienia¹⁹. Stan absolutnego bezpieczeństwa jawi się jako wartość idealna, „czysta możliwość”. Realne i pożądane wydaje się jedynie bezpieczeństwo względne.

Z wysiłkami zmierzającymi do osiągnięcia absolutnego bezpieczeństwa jest podobnie jak z próbami sformułowania jego wyczerpującej definicji. Przyczyna tej trudności jest oczywista – zmienność warunków ludzkiej egzystencji sprawia, że żadnej szczegółowej definicji bezpieczeństwa ani stanu, w którym uzyskujemy jego poczucie, nie możemy traktować jako trwałych. Bezpieczeństwo należy do tego typu kategorii, które nie tylko są „żywe”, z istoty swej niedookreślone, lecz również nie podlegają prostym przyczynowo-skutkowym wyjaśnieniom. Pomiędzy poszczególnymi jego odmianami istnieje mnóstwo wzajemnie powiązanych zmiennych, tworzących gmatwaninę wzajemnych zależności, które zacieśniają jego obraz. Jedynie ujęcie filozoficzne jest w stanie dostarczyć względnie trwałych, ogólnych teoretycznych ram do szczegółowych – podkreślmy raz jeszcze – nierzadko wyłącznie jednoaspektowych jego definicji.

Niniejszy artykuł nie pretenduje do miana wyczerpującego, przedstawia jedynie zarys niezwykle bogatej problematyki bezpieczeństwa, która z pewnością wymaga głębszego namysłu i porządkowania. Toteż należy potraktować go wyłącznie jako preludeum do dalszej dyskusji.

¹⁹ Zob. J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001.

Andrzej Stoiński

Uniwersytet Warmicko Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

PAŃSTWO A SPRAWIEDLIWOŚĆ

The State and the Justice

Słowa kluczowe: państwo, sprawiedliwość, niesprawiedliwość państwa.

Key words: state, justice, injustice of the state.

Streszczenie

Artykuł dotyczy pewnych problemów związanych z relacją między ideą sprawiedliwości a państwem. W tekście przedstawione zostały następujące problemy: państwo opiera się na źródłowej niesprawiedliwości; współczesne państwo demokratyczne niweczy możliwość ustalenia podstaw dopuszczalnej niesprawiedliwości; powyższy stan redukuje podmiotowość moralną osób i transferuje ją do instytucji politycznych. Aby uniknąć takich konsekwencji, państwo winno zostać ustanowione na jakiejś formie umowy społecznej. Fundamentalna zgoda co do sprawiedliwych warunków powinna zostać uzgodniona pomiędzy pojedynczymi osobami oraz pomiędzy osobami a państwem.

Abstract

The text describes some problems about relation between justice and the state. The main thesis are: the state is founded on basic injustice; contemporary democratic state annihilates possibility of establishing grounds of acceptable injustice; the situation reduces moral subjectivity of persons, and transfers it to the political institutions. To avoid such consequence the state should be founded on some kind of social contract. Fundamental agreement of just condition should be established between individual persons, and persons and the state.

*Czymże są państwa wyzute ze sprawiedliwości
jeśli nie bandą zbójców?*

Aureliusz Augustyn

Zagadnienie wzajemnych relacji sprawiedliwości i państwa jest tak obszerne, że zaprezentowanie w pełni satysfakcjonujący sposób któregoś ze stanowisk prezentowanych przez wielu myślicieli na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat wymagałoby zapewne niejednego opasłego tomu. Formuła niniejszej publikacji zmusza do dokonania wyboru spośród licznych występujących w tej dziedzinie

kontekstów. Skoncentrujemy się tu na analizie tylko niektórych aspektów tej bogatej problematyki.

Głównym zamierzeniem artykułu jest zwrócenie uwagi na kompleks trudności ujawniających się na styku funkcjonowania państwa i realizowania się idei sprawiedliwości. Jako ilustrację powyższego zaprezentujemy trzy główne problemy:

1. Problem fundamentalnej niesprawiedliwości, na której opiera się instytucja państwa.

2. Problem niebezpieczeństwa, na jakie wystawiona jest sama idea sprawiedliwości rozumiana jako uniwersalny regulator relacji społecznych w zetknięciu się z demokratycznym modelem ustrojowym.

3. Problem transferu podmiotowości moralnej z osób na instytucję wspólnoty politycznej, a co za tym idzie depersonalizację człowieka i uosobienie państwa.

Zarysowane powyżej zagadnienia spróbujemy na koniec skonfrontować z próbą naszkicowania takiej formuły funkcjonowania państwa, która wydaje się najmniej niesprawiedliwa.

Spośród różnych określeń sprawiedliwości wybierzemy jedno, do którego będziemy się w tym tekście odwoływać. Wadą takiego podejścia będzie ograniczenie perspektywy badawczej, ale uznajmy to za cenę płaconą za zachowanie jednolitości kontekstu. Punktem odniesienia będzie dla nas znana definicja sprawiedliwości sformułowana przez rzymskiego prawnika Ulpiana. Brzmi ona: „Sprawiedliwość jest to stała i niezmienna wola przyznawania każdemu należnego mu prawa”. Formułę tę uzupełnia następujące dopełnienie: „Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, nie szkodzić drugiemu, oddać co się należy”¹. Nie uszczuplając treści powyższego, uprościmy definicję sprawiedliwości, tzn. sprowadzimy ją do postaci, w której orzekamy, że jest to „wola oddania każdemu tego, co mu się należy”.

Owa „niezmienna wola”, o której wspomina Ulpian, może przejawiać się jako wola pojedynczych osób, a także jako wola wspólnoty. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze sprawiedliwością rozumianą jako cnota, w drugim – jako zasada regulująca życie społeczne. Na tym drugim rozumieniu się skoncentrujemy.

Wola wspólnoty wyraża się poprzez obowiązujące w niej normy ogólne. Jeżeli potraktujemy ten fragment jako odnoszący się do relacji instytucjonalizowania się owej stałej i niezmiennej woli w formie norm, to będzie się ona wówczas przejawiać albo w postaci strzeżenia uznawanych zasad, albo narzucania jakiegoś kształtu regulacji stosunków realizowanych we wspólnocie. W warunkach wspólnoty politycznej będziemy mówić o instytucji państwa, że zachowuje (konserwuje) ład normatywny, w drugim, że go kreuje (konstruuje).

¹ *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.* Corpus Iuris Civilis, Digestum Vetus (D. 1. 1/1-2).

W samej kwestii wyboru koncepcji sprawiedliwości mamy do czynienia przynajmniej z trzema zasadniczymi podejściami. Pierwsze zdeterminowane zostało stanowiskiem Arystotelesa. Rozróżniał on sprawiedliwość rozdzielającą, dotyczącą dystrybucji „zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej”² (dystrybucyjną) i sprawiedliwość wyrównującą, karzącą lub jeszcze inaczej – rekompensującą (retrybucyjną)³.

Osnową całego niniejszego tekstu są problemy wywołane przez zagadnienie rozdziału dóbr i obciążeń. Rozpatrując problem dystrybucji, musimy odwołać się do tego, jakimi zasadami kierują się ludzie, gdy mają do czynienia z podziałem. Podstawą pierwszego podejścia będzie tu przede wszystkim Arystotelesowskie uznanie, że dystrybucja powinna odbywać się wedle zasady:

a) wszystkim po równo, uwzględniając proporcję statusu i wkładu⁴.

Notabene: ową proporcjonalną odpłatę grecki filozof uznaje za warunek utrzymywania się wspólnoty państwowej.

Nie inaczej do znaczenia sprawiedliwości dla instytucji państwa odnosi się drugie zasadnicze podejście. Jednakże w odmienny sposób przedstawia podstawę podziału, opiera się bowiem na utylitarystycznym paradygmacie uzasadniającym reguły sprawiedliwości użytecznością. To właśnie użyteczność, jak twierdzi Hume, sprawia, że ludzie tych reguł przestrzegają⁵. W podobnym duchu wypowiada się Mill, stawiając na czele systemu wartości moralnych właśnie użyteczność⁶. Wzgląd na nią ma także rozstrzygać konflikty między zobowiązaniami wobec jednostek i wobec zbiorowości⁷. Co więcej, w razie wystąpienia sprzeczności pomiędzy wymaganiami, jakie stawia sprawiedliwość, a tymi, które nakazuje powszechny pożytek, angielski filozof zdecydowanie optuje za supremacją tego ostatniego⁸. Ostatecznie, analizując uwagi autora *Utylitaryzmu*, nie możemy nawet odrzucić twierdzenia, że Mill dokonuje utożsamienia sprawiedliwości z użytecznością⁹.

Konfrontacja tych poglądów z kwestią rozdziału da nam postać reguły:

b) wszystkim według nadrzędnego celu (użyteczności).

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 5, 1131b 30

³ Ibidem, 5, 1131 a 1

⁴ W uzasadnieniu tego stanowiska czytamy: „Bo jeśli nie ma równości między tymi osobami, to nie powinny też mieć równych udziałów i to jest źródłem sporów i skarg, kiedy równi mają i otrzymują nierówne udziały, albo, na odwrót, nierówni mają i otrzymują równe” – ibidem, 5, 1131a 28.

⁵ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005, s. 18, 22, 30.

⁶ J. S. Mill, *Utylitaryzm*, PWN, Warszawa 2005, s. 73.

⁷ Ibidem, s. 78.

⁸ Ibidem, s. 85.

⁹ W jednym z ostatnich zdań *Utylitaryzmu* Mill podsumowuje: „Sprawiedliwość pozostaje właściwą nazwą dla pewnych społecznych użyteczności...” – ibidem, s. 87.

Trzecie spojrzenie zogniskowane jest wokół rozwiązania liberalnego. Uwagi Hobbesa i Locke'a odwracają ujęcie Arystotelesa. Stagiryta uznaje, że filozofia określa ogólne ramy wartości ludzi, natomiast Anglicy argumentują, że wartość nadawana jest przez społeczność według zasad swobodnej wymiany¹⁰. Najbardziej precyzyjną formułę tego stanowiska znajdziemy u Kanta, który określa sprawiedliwość w ramach definicji prawa jako „ogół warunków, pod którymi można pogodzić wolę własną jednego z wolą własną drugiego według powszechnego prawa wolności”¹¹. Odnosząc do zagadnienia podziału dóbr, można ująć to w zasadzie:

c) wszystkim według ich zobowiązań.

Uprowadzając bieg rozważań, sformułujemy tu tezę mówiącą, że właśnie to ostatnie podejście potraktujemy jako podstawę rozwiązania minimalizującego niesprawiedliwość wplecioną w funkcjonowanie państwa. Wydaje się ono najlepiej radzić sobie z przedstawionymi na początku problemami ujawniającymi się w relacji pomiędzy instytucją państwa a uniwersalną ideą sprawiedliwości¹².

Analizując powyższe zasady, zauważamy, że dla spełnienia wymogów stawianych przed a) i b) konieczne jest istnienie instancji mniej czy bardziej arbitralnie orzekającej: w przypadku a) – na temat statusu i wkładu oraz ustalającej odpowiednią proporcję; w przypadku b) – na temat zgodności konkretnego działania z użytecznością. Podejście c) wymaga już czegoś innego, a mianowicie instancji rozstrzygającej pomiędzy wzajemnymi roszczeniami zgłaszanymi wobec siebie przez członków wspólnoty.

Jeśli idzie o relacje wzajemne między państwem a moralnością w ogóle, to przyjmijmy tu, iż przedmiotem etyki jest powinność moralna, a sama etyka

¹⁰ Zob. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 75.

¹¹ I. Kant, *Mataphysik der Sitten*, cyt. za: *Filozofia podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, s. 348.

¹² Wyznaczenie tylko tych trzech powyższych reguł słusznie może narazić się na zarzut pominięcia innych sformułowań. W kwestii sprawiedliwego podziału często podnoszone są takie propozycje, jak: wszystkim według potrzeb, zasług, pracy itp. Kiedy przyjrzymy się z kolei tym zaproponowanym formułom, zauważymy, że pierwsza z nich może wydać się w istocie bałamutna, ponieważ – jak wiemy z ekonomii i psychologii – ludzkie potrzeby są nieograniczone. W takim razie zasada „według potrzeb” nigdy nie mogłaby zostać spełniona. Pozostaje zatem wziąć pod uwagę jedynie pozostałe. W ich przypadku niestety natrafiamy na szerokie spektrum trudności. Przede wszystkim konieczne staje się określenie kryteriów tego, co uznać za zasługę. Dalej, pojawia się kwestia tego, kto ma ustalać zasługi zasługujących i przede wszystkim wedle jakiego wzorca. Czy o zasłudze ma decydować społeczność w oparciu o użyteczność zasług (sam termin „zasługa” zdaje się odwoływać do jakiejś formy użyteczności, oddania pewnej szczególnej pracy na czyjąś rzecz, podobnie jak terminy: „odслужиść”, „służyć”, „przysłużyć się”), czy też powinniśmy się tu kierować jakąś zasadą (prawem, obyczajem itp.), czy może raczej to władza polityczna powinna ustalać jakieś kryteria zasługiwania.

z tej perspektywy będzie teorią powinności moralnej (powinność ma postać relacji wobec siebie, innych)¹³. Relacja ta w oparciu o uniwersalność wzajemności prowadzi nas do pojęcia sprawiedliwości. Z jednej strony więc pojęcie sprawiedliwości wywodzi się ze stosunków społecznych, a z drugiej – jak nas przekonują wielcy myśliciele przeszłości – trwałe społeczeństwa, państwa i wspólnoty ufundowane są na jakimś wzajemnym konsensusie dotyczącym akceptacji wspólnych zasad sprawiedliwości. Dlaczegoż uznajemy tu, że zasadne jest przypuszczenie co do istnienia takiej zgody? Otóż dlatego, że podstawą funkcjonowania państwa jest prawo wspierające się na dwóch fundamentach: na sile władzy i powszechnej akceptacji zasad sprawiedliwości. Jak pisze Arystoteles: „[...] udać się bowiem do sędziego to tyle, co udać się do sprawiedliwości, bo sędzia pragnie być jakoby wcieleniem sprawiedliwości”¹⁴. Głowski Stagiryty wtóruje Bastiat uznając, że: „Prawo jest zorganizowaną sprawiedliwością”¹⁵.

Zanim przejdziemy do głównych problemów, zatrzymajmy się przy analizie terminów „winny” oraz „winien” (komuś, coś, czemuś, czegoś) i pokrewnych, ponieważ odnoszą się one bezpośrednio do treści pojęcia „sprawiedliwość”, rozumianej jako oddanie tego, co się należy (co jest się winnym, a także zadośćuczynienie za to, czemu człowiek jest winien). W języku polskim kluczowe słowo dyskursu moralnego – słowo „powinien” (po-winien) odnosi nas bezpośrednio do pojęcia sprawiedliwości. Źródłosłów „powinności” odwołuje się do tego, co jest się komuś bądź czemuś winnym, czyli do czegoś, co leży w zakresie naszego władania, ale też co słusznie należy komuś (czemuś) oddać. Implikacją tego sformułowania jest takie rozumienie władania, które nie jest w pełni należne stronie obecnie dysponującej (winnej), ale w którym uczestniczy słusznie także druga strona relacji. Termin „powinność” stosuje się zatem najbardziej odpowiednio do sformułowania „oddać, co się należy”. Postawimy tu zatem tezę, iż sprawiedliwość i powinność oddają w istocie tę samą relację. Obie odwołują się do pewnego zobowiązania o charakterze moralnym. Różnica między nimi dotyczy przede wszystkim zakresu społecznego odniesienia. Podczas gdy powinność jest na ogół rozumiana jako relacja osób względem innych podmiotów, to pojęcie sprawiedliwości z reguły stosowane jest w odwołaniu do szerszego zakresu. Tak jak powinność uznawana bywa za fundament moralności, tak sprawiedliwość rozpatruje się często jako podstawę wspólnoty politycznej. By nie być gołosłownym, wystarczy powołać się na konstatacje takich filozofów moralności, jak chociażby Hume, którzy sytuują „powinność” w centrum dyskursu moralnego. U Arystotelesa znajdujemy ścisłą łączność pomiędzy dziedzinami polityki i etyki¹⁶. Odwołania te pokazują, że dziedzina sprawiedliwości łączy

¹³ T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 2007.

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 5, 1132 a 20.

¹⁵ F. Bastiat, *Prawo*, (w:) *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2009, s. 71.

¹⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 2005, s. 292–295 i 325–329.

w ścisły sposób etykę i politykę wbrew niektórym nowożytnym koncepcjom zbudowanym na refleksji Machiavellego i jego dziedziców, separującym dziedzinę polityki i opowiadającym się za jej autonomią od moralności.

Podsumowując tę kwestię, proponujemy ostatecznie, by rozumieć powinność jako postulatywne sformułowanie zawierające nakaz oddania tego, co się należy, czyli zrealizowanie (przywrócenie) stanu sprawiedliwości¹⁷. To przywrócenie pożądanego, właściwego stanu nie jest niczym innym, jak tylko powrotem do porządku, do stanu ładu. Wprawdzie MacIntyre¹⁸ uważa, że nie da się moralności czy też raczej roszczeń etyki oderwać od historycznego kontekstu (i być może ma rację), ale usiłowania filozofów zmierzają właściwie zawsze do przejścia ponad tym, co partykularne i uchwylenia tego, co uniwersalne. Za taką uniwersalną podstawę możemy uznać właśnie powszechność odwoływania się w sporach moralnych do pojęcia (bądź raczej do dążenia do realizacji jako pożądanego stanu) sprawiedliwości. W tym ujęciu sprawiedliwość będzie zatem pożądanym stanem relacji społecznych, stanem oddawania i posiadania tego, co się należy, stanem, w którym każdy posiada to, co doń należy i w którym każdemu oddano to, co należy (nie tylko w sensie własności przedmiotów, ale także zaszczytów, honorów czy godności). Naturalnie społeczny konsensus dotyczący owych „należności” możemy uznać za historycznie i kulturowo zdeterminowany, ale to wcale nie oznacza, iż sama zasada oddawania, zwrotu czy posiadania nie może być zaakceptowana jako uniwersalna.

Zanim przejdziemy do omówienia głównych problemów, dodajmy jeszcze jedno uściślenie. Będziemy tu rozpatrywać zagadnienie sprawiedliwości jako reguły zastosowanej do rozbieżności stanowisk, interesów itp. Tym, co stoi u źródeł rozpatrywania idei sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie jest problem współdziałania, ale problem konfliktu (interesów). Rozumieć to będziemy tutaj w ten sposób, że ustalanie tej reguły służy rozwiązywaniu potencjalnego sporu, a nie ustalaniu zasady harmonizacji¹⁹. Takie założenie wpływa determinująco na kwalifikację podmiotów, do których odnosić się będzie zasada ustalania sprawiedliwości. Pozostaną nimi w ten sposób osoby, a społeczności czy wspólnoty zajmą miejsce drugorzędne. Rozpatrywać tu będziemy zatem sytuację osób w relacji do innych osób oraz do wspólnot. Zasady sprawiedliwości będziemy wprawdzie traktować jako podstawę funkcjonowania wspólnoty (szczególnie społecznej i politycznej)²⁰, jednakże głównym punktem odniesienia będą jednost-

¹⁷ Relację pomiędzy powinnością i sprawiedliwością (adekwatny stan „posiadania”) możemy oddać poprzez analogię do relacji zachodzących między poznaniem a prawdą (adekwatny stan poznania). Spełnienie powinności będzie więc zrealizowaniem stanu sprawiedliwości.

¹⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 1996, s. 37.

¹⁹ Patrz. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963.

²⁰ Jak pisze Hume: „sprawiedliwość zaś jest absolutnie niezbędna dla pomyślności ludzi i istnienia społeczeństwa” – idem, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005, s. 27.

ki akceptujące bądź sprzeciwiające się warunkom, jakie wykreują rozpatrywane zasady sprawiedliwości. Zresztą konflikt jest w jakiejś mierze wpisany w społeczną naturę człowieka. Wobec tego nie uznajemy tu za stosowne akcentowania całkowitej separacji obu tych dopełniających się aspektów antropologicznej rzeczywistości. Te dwa elementy relacji (osoby i wspólnoty) winniśmy uzupełnić o trzeci czynnik, którym jest instytucja – państwo.

Problem I. Państwo jest w pewnym zakresie instytucją ufundowaną na niesprawiedliwości.

Obszary, do jakich może się odnosić fenomen sprawiedliwości i niesprawiedliwości, skonfrontowany z polityczną instytucją organizującą wspólnotę:

1) Pierwsze pole rozciąga się na przestrzeni podziału dóbr i obciążeń tego, co można dawać, brać, doznawać czy wyrządzać.

2) Drugi obszar dotyczy ochrony przed szkodą w postaci przemocy, oszustwa, grabieży.

Warto zaznaczyć, że jakkolwiek oba te tereny mogą na siebie zachodzić, to my zasadniczo skoncentrujemy się na pierwszej dziedzinie, choć jej naruszenia z konieczności przeniosą nas też w granice drugiej sfery.

Funkcjonowanie takiej instytucji wspólnoty politycznej, jaką jest państwo, ma swoje uzasadnienie w drugim obszarze. Bez niebezpieczeństwa popadnięcia w jakiś nieusuwalny błąd możemy założyć, iż instytucje wspólnoty politycznej istnieją z powodu ich użyteczności. W każdym razie jeśli tak nie jest, to z tymże powodem znika równocześnie zasadność samego powoływania i istnienia instytucji politycznie porządkującej daną wspólnotę. Z tego punktu widzenia możemy dopiero zauważyć, że podział dóbr i obciążeń narzucany przez państwo jest uzasadnioną konsekwencją zapewnienia ochrony, czyli mieści się w drugim obszarze. Jeśli obciążenia są zbierane na rzecz państwa i są konsekwencją jego funkcjonowania, a nie zapewnia ono ochrony przed grabieżą, oszustwem i przemocą, to moralne uzasadnienie istnienia tej instytucji podlega zakwestionowaniu.

Patrząc z powyższej perspektywy, trudno uniknąć pytania – dlaczego instytucja wspólnoty politycznej, jaką znamy w dzisiejszym świecie Zachodu, dysponuje tak szerokim zakresem prerogatyw? Zakres ten daleko przewyższa te uprawnienia, jakie wynikałyby z funkcji, którą państwo w sposób uzasadniony może wypełniać.

Przypatrzmy się podstawom konsensusu, na jakim opierają się zorganizowane politycznie społeczeństwa. Możemy zaliczyć do nich kulturową i polityczną więź budowaną przez wspólną tradycję, obyczaje, normy, instytucje itp. Obowiązujący obecnie porządek społeczny wspiera się na jeszcze jednym elemencie, jest nim powszechnie dzielone poczucie przynależenia do społecznej całości. Bazuje ono na akceptacji podstawowych zasad regulujących relacje wzajemne. Wśród

nich najważniejsza wydaje się zasada wzajemności wyrażona *explicite* w pojęciu sprawiedliwości.

Ulpianowe odniesienie odwołuje się do „oddania tego, co się komu należy”. To pozytywne sformułowanie nie musi nas zadowalać. Jeśli uznamy je za zbyt mało precyzyjne i/lub niewystarczająco oddające istotę sprawiedliwości, możemy odwołać się do jego negacji. Za równoważną uznamy tu następującą formułę: „niesprawiedliwością jest nieoddanie tego, co się komuś należy” lub też „niesprawiedliwością jest oddanie tego, co się komuś nie należy”. Analizując pojęcie „niesprawiedliwość” w kontekście społecznym, odwołać się z kolei winniśmy do relacji pomiędzy podmiotami. Uzyskamy wówczas następujące określenie: „niesprawiedliwością jest odebranie tego, co się komu należy i/lub oddanie temu, komu się nie należy”. Umieszczając formułę w aspekcie posiadania dóbr, proponujemy następującą jej postać negatywną: „niesprawiedliwym jest odebranie tego, co do kogoś należy i oddanie tego temu, do kogo to nie należy”. Z tej perspektywy w sposób oczywisty ujawnia się problem niesprawiedliwości funkcjonowania przynajmniej niektórych instytucji życia społecznego. Zbiorowości, które zorganizowały się lub zostały zorganizowane w państwa, mają do czynienia z taką sytuacją. Realizuje się ona w postaci redystrybucji dóbr i obciążeń. Ci, którzy dobra posiadają, zobowiązani zostają pod groźbą zastosowania przymusu do przekazania prawa do części swojej własności państwu, które przekazuje je z kolei na arbitralnie wybrane cele²¹. Posiadający własność zmuszani są także do przekazania części posiadanych uprawnień, niemających nic wspólnego z zagadnieniem zapewnienia ochrony²². Sam proces odbierania tego, co do kogoś należy i oddawania tego komuś, do kogo to nie należy, spełnia wyżej opisane kryteria działania niesprawiedliwego. Jeśli uznamy, że państwo jest instytucją konieczną, to musimy poradzić sobie na polu refleksji z zagadnieniem niesprawiedliwości, jaka leży u jego podstaw.

Naturalnie nie musimy wcale zakładać konieczności czy niezbędności istnienia państwa. Jednakże zarówno racjonalna argumentacja, jak i historyczna ewolucja wspólnot skłaniać nas będzie do uznania, że państwo jest organizmem nie tylko powstałym w sposób nieuchronny²³, ale także instytucją dla wspólnoty pożyteczną. Jak zatem pogodzić problem źródłowej niesprawiedliwości leżącej

²¹ Arystoteles zwraca uwagę na permanencję tego rodzaju zaborów: „niesprawiedliwy jest żądny posiadania, przeto będzie nim zawsze w odniesieniu do jakichś dóbr [...] związanych z pomyślnością i niepomyślnością” – *Etyka nikomachejska*, 5, 1129b1.

²² Patrz przymus ubezpieczeń, przymus szkolny itp. O negatywnych społecznych konsekwencjach systemu ubezpieczeń społecznych zob. L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis 1981, s. 432, 439 i n.

²³ Brak tu miejsca na przedstawienie całości argumentacji opisującej ową nieuchronność powstania państwa, jednakże wskażemy na tak pospolite czynniki, jak powszechny proces rozrostu instytucjonalnego oraz związaną z tym praktykę zawłaszczania prerogatyw w ramach organizacji.

u podstaw powstania państwa z zasadą sprawiedliwości leżącą u podstaw funkcjonowania społecznego konsensusu?

Jak zinterpretować ową źródłową niesprawiedliwość, na której bazuje państwo w świetle korzyści, jaką może to państwo zapewnić w postaci ochrony podstawowych praw i swobodnie zawieranych umów? Trzeba by chyba uznać, że państwo bazuje na odmiennym paradygmacie, niż wynikałoby to z definicji Ulpiana. Te sprzeczności pogodzić moglibyśmy chyba tylko przyjmując za dobrą monetę koncepcje pierwotnej umowy, która według klasycznego podejścia liberalnego inicjuje powstanie wspólnoty politycznej²⁴. Wówczas cała koncepcja nabrałaby spójności. Jednakże taka perspektywa nie wydaje się być w zgodzie z rzeczywistym, historycznym mechanizmem wyłaniania się państwa. W każdym razie rozpatrzyć będziemy musieli dwa odmienne modele powstania państwa: pierwszy – jako spontaniczny twór wyłaniający się dla realizacji celów osób, które obejmuje swoim władztwem; drugi – jako instytucja realizująca narzucone władanie jednolitego ładu ideologicznego. Ten ostatni model odnosi nas do kolejnej trudności.

Problem II. Demokracja jest modelem ustrojowym państwa, w którym realnie dochodzi nie tylko do stałych naruszeń zasad sprawiedliwości, ale także do zagrożenia dla obowiązywania samej idei uniwersalnej sprawiedliwości. Co więcej, jest to model z natury swojej wykluczający stawianie barier ustalaniu niesprawiedliwych zasad²⁵.

Państwo demokratyczne opiera się na fundamencie woli ludu. Sentencja *Vox populi vox dei* wydaje się najbardziej lapidarnym opisem tej sytuacji. Głos ludu nie jest ograniczony przez żadną nieprzekraczalną zasadę, ponieważ w mocy owej woli znajduje się władza ustalania i zmiany wszelkich zasad wyrażonych w prawie. Konstytucje państw oraz wszelkie międzynarodowe „konwencje” są owocem przypadkowego konsensusu zainteresowanych sił. Do zmiany ich treści wystarczy odpowiednia liczba kwalifikowanych głosów. W takich warunkach niemożliwa do określenia jest uniwersalna treść podstawowych zasad funkcjonowania wspólnot demokratycznych²⁶.

Wbrew powyżej opisanej, a powszechnie dziś akceptowanej regule będziemy tu twierdzić, iż moralnym fundamentem państwa nie jest czyjaś autorytarna (jednostkowa czy zbiorowa) wola, ale są nim nienaruszalne zasady sprawiedli-

²⁴ Zob. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, PWN, Warszawa 1956, s. 271–280. Oraz J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, s. 230–251.

²⁵ Interesującą krytykę mechanizmów państwa demokratycznego znajdziemy w: H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, Warszawa 2006, rozdz. 1.

²⁶ Wydawałoby się, że owej względności nie podlega przynajmniej norma głosząca, iż owa wola jest nienaruszalną zasadą, ale konsekwentnie w ramach woli wyrażonej przez odpowiednią liczbę głosów można znieść także tę zasadę.

wości, czyli wola o określonej treści (oddania tego, co się należy). By tak istotnie było, podstawowe ramy funkcjonowania muszą zostać sformułowane w sposób uniwersalny. Mamy tu na myśli takie ich określenie, które będzie bazować na zasadzie równej miary bez odwoływania się do partykularnych twierdzeń preferujących jakąkolwiek osobę bądź grupę społeczną i ustanawiających ich prawa innymi niż zasady obowiązujące pozostałych. Współczesne demokracje, determinowane przez proces wyborczego „handlu”, powszechnie realizują politykę wspierania wybranych grup społecznych. Nie bez przyczyny artyści już od czasów antyku przedstawiali spersonifikowaną sprawiedliwość jako kobietę z zawiązanymi oczyma. Za jej szczególną cechę uważano bowiem swego rodzaju ślepotę na status osób podlegających zasadom sprawiedliwości. Warto zwrócić uwagę, że wynikający z wymogu bezstronności nakaz niedostrzegania statusów stron sporu bądź pozycji tego, kogo dotyczy prawo, odnosi się nie tylko do tych, którzy zajmują wysokie miejsca w hierarchii społecznej, ale także do tych, co są na jej dole. Gdyby bowiem zasada nieuwzględniania statusu dotyczyła tylko jednej ze skrajnych pozycji, a nie odnosiła się do drugiej (niezależnie od tego, czy preferencje stosowane byłyby do bogatych ze szkodą dla biednych, czy na odwrót), to sama istota bezstronności zostałaby zanegowana.

Teoretycznie podstawową regułą strzegącą sprawiedliwości w porządku demokratycznym wyraża zasada uniwersalizacji (Kantowskiego imperatywu kategorycznego) odnoszona do poszczególnych wolności dzierzonych przez obywateli. Uniwersalizując zasadę wolności władania, dochodzimy do stanu, w którym wszyscy władają, będąc jednocześnie poddanymi innych, czyli władają i są poddanymi w tym samym zakresie. Demokracja jednakże nie spełnia tych warunków, ponieważ jej logika sprawia, że większość może wymusić na mniejszości przestrzeganie ustanowionych przez nią reguł, a sama nie będzie im poddana, czyli może unieważnić zasadę uniwersalizacji poddania regułom.

Rozpatrując całe to zagadnienie, należy także uwzględnić ryzykowny charakter działań obywatela państwa demokratycznego, który akceptując formułę demokracji, akceptuje jednocześnie zasadę decydowania nie tylko o swoich sprawach, ale także, a może przede wszystkim zgadza się na narzucanie swojej decyzji innym i oczywiście *vice versa*. Zauważmy także, że aprobując możliwość zmiany konstytucji, zawartą w samych ustawach zasadniczych poszczególnych państw, obywatele wystawiają się na ryzyko wprowadzenia dowolnych zmian dotyczących dowolnych aspektów życia swojego i innych włącznie ze zmianą podstawowych ustaleń co do rozumienia i stosowania reguł sprawiedliwości. W tak skonstruowanym mechanizmie każdy porządek normatywny wydaje się oparty jedynie na przypadkowym i tymczasowym konsensusie najrozmaitszych żywionych aktualnie przez obywateli poglądów oraz wizji osobistego i grupowego interesu.

Problem III. Państwo niesprawiedliwe prowadzi do redukcji podmiotowości moralnej osób.

Odebranie wolności pojedynczym podmiotom i złożenie jej w ręce instytucji degraduje moralnie ludzkie istoty, sprowadzając je do normatywnego poziomu zwierząt. Skoro osoby tracą istotność decyzyjną, to tracą i odpowiedzialność, i moralny status. Decyzje o charakterze moralnym transferowane są z osób na państwo. Efektem tego procesu jest to, iż państwo staje się podmiotem działań moralnych ze wszystkimi przysługującym temu stanowi rzeczy konsekwencjami.

Zanim zaczniemy analizować zasady sprawiedliwej dystrybucji, powinniśmy rozpatrzyć podstawowe jej granice. Chodzi tu mianowicie o ustalenie, co i przez kogo może w ogóle być słusznie dystrybuowane²⁷. Konkretnie będziemy mieli na myśli uprawnienia do dzielenia posiadane przez podmiot rozdzielający. Na ogół bowiem zatrzymując się przy kwestii dystrybucji dóbr, zadajemy pytanie o charakter sprawiedliwego podziału, a rzadko o podstawę słusznego uprawnienia do samego dokonywania aktu podziału. Początkowym warunkiem sprawiedliwego rozdziału musi być jego prawomocność. Skąd może pochodzić takie uprawnienie? Otóż za jego źródło możemy uznać uprawnienia przysługujące władzy, a za uzasadnienie – ogólnie akceptowane prawa naturalne. Trudno także uznać uprawnienie do rozdziału dóbr za prawomocne wówczas, gdy nie jest ono ogólnie akceptowane w społeczności.

Przy okazji rozważań dotyczących demokratycznego modelu państwa zwróciliśmy już uwagę, że dla określenia sprawiedliwości różnica statusów (społecznych, ekonomicznych, rasowych, politycznych itp.) uczestników relacji społecznej nie może mieć znaczenia. Jeśli bowiem spróbujemy relatywizować kwalifikację działań moralnych poprzez uzależnienie oceny moralnej od statusu, to w konsekwencji zagubimy podstawowy wymóg uniwersalności etycznego ładu. W nieuprzedzonej analizie badanie powinno spełniać warunek ślepoty na statusy członków relacji, podobnie do postulatu bezstronności zgłaszanego wobec samej sprawiedliwości. Zauważmy, że przypadki relatywizacji oceny ze względu na status osób, wobec działań których dokonuje się oceny, spełniają kryteria dyskryminacji. Jeśli zaś uznamy, że pewne działania należy uznać za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe tylko dlatego, że wykonywane są przez określoną kategorię osób (bogaty, biedny, czarny, biały, mężczyzna, kobieta, chory, zdrowy, młody, stary itp.), to samo pojęcie sprawiedliwości ulegnie destrukcji.

Wsparcie dla tezy o istotnym znaczeniu statusów dla rozpatrywania zagadnień etycznych można oprzeć właściwie jedynie na redefinicji pojęcia osoby. Jeśli przypiszemy osobom jako ich istotne własności pewne przypadkowe (biologiczne, ekonomiczne, społeczne, historyczne) cechy, to wówczas możemy re-

²⁷ Na temat destrukcyjnych skutków redystrybucji zob. rozdz. *O demokracji, redystrybucji i destrukcji własności*, (w:) H. H. Hoppe, op. cit., s. 147–161.

latywizować oceny sprawiedliwych i niesprawiedliwych działań z punktu widzenia pozycji osób biorących udział w rozpatrywanej relacji, jednakże konsekwencją takiej redefinicji pojęcia osoby będzie w sposób konieczny ustanowienie różnic w samym statusie osobowym. W praktyce taki ześlizg oznaczałby uznanie, że ze względu na jakieś szczególne przypadkowe cechy jedni ludzie są osobami bardziej, a inni mniej. Co ciekawe, takie próby gradacji statusu osobowego podejmowane są na terenie filozofii, a szczególnie etyki²⁸.

Wracając do zagadnienia redukcji podmiotowości moralnej, zauważmy, że jednym z fundamentalnych warunków osobowego bycia jest własność funkcjonowania jako istota moralna. To zaś ufundowane jest na autonomii woli – jak to z właściwą sobie precyzją uzasadnia Kant²⁹. Państwo, zawłaszczając nie tylko własność osób, ale przede wszystkim ich prerogatywy do swobodnego decydowania, w arbitralnie ustalonych przez tę instytucję obszarach ludzkiego działania z jednej strony stale ogranicza ową autonomię pojedynczych osób, przenosząc ją na wspólnotę polityczną, a z drugiej – przypisuje sobie coraz szerszy zakres ingerencji w dowolnie wybraną sferę osobowej egzystencji. Efektem tego procesu jest stały transfer moralnej podmiotowości przepływający od osób do instytucji reprezentującej wspólnotę polityczną. Zjawisko to, jeśli nawet nie godzi bezpośrednio w status osobowy jednostek, to z pewnością w przynależną im godność³⁰.

IV. Propozycja minimalizacji konfliktu między zasadami sprawiedliwości a państwem. Najsprawiedliwsze z niesprawiedliwych państw określimy tu jako gwaranta i „notariusza” dobrowolnych umów zawieranych pomiędzy członkami relacji społecznych. Sprawiedliwość interpretowana jest na ogół przez dwa podejścia: pierwsze opiera się na fundamencie dobrowolnej umowy; drugie zakłada, że sprawiedliwość ufundowana jest na arbitralnym orzeczeniu o tym, co komu przysługuje. Jedyne to pierwsze podejście idzie w parze z wolnością, ponieważ oddanie tego, co się komu należy, bazuje na dobrowolnych zobowiąza-

²⁸ Zob. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984 czy P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003. Próby te nie są czymś tak całkiem wyjątkowym, jak mogłoby się nam wydawać, warto bowiem przypomnieć, że niektórzy wybitni myśliciele starożytności, tacy choćby jak Platon czy Arystoteles, także uzależniali pełnię człowieczeństwa od społecznego statusu, chociaż z drugiej strony uznawali, że podstawową własnością decydującą o pozycji społecznej są wrodzone cechy charakteru. Status społeczny niewolnika nie był, przynajmniej dla Arystotelesa, decydującą kwalifikacją, a raczej konsekwencją szczególnych cech osobniczych. Zob. Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 2005, s. 9–18.

²⁹ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, Kraków 2005, s. 64.

³⁰ „Jeszcze wyraźniej uwidacznia się ta sprzeczność z zasadą dotyczącą innych ludzi, jeśli rozważy się przykłady nastawiania na cudzą wolność i własność. Wtedy widać bowiem jasno, że człowiek naruszający prawa człowieka ma skłonność do posługiwania się osobami innych jedynie jako środkiem i nie bierze pod uwagę, że te, jako istoty rozumne, powinny być szanowane zawsze zarazem jako cele [...]” – ibidem, s. 55.

niach weryfikowanych przez umowy. Państwo jest tu koniecznym źródłem siły stojącym na straży wykonania dobrowolnego zobowiązania i dobrowolności umowy.

Spróbujmy rozpatrzeć powyższe ewentalności. Jedną z metod weryfikacji „tego, co się należy” są dobrowolne umowy, w których strony ustalają wzajemne powinności. Koncepcję dopuszczającą, że sprawiedliwość może znaleźć swoje uzasadnienie w umowie, znajdujemy np. u Hume’a³¹. Odwołamy się tu do terminu „powinność”, ponieważ w języku polskim wydaje się on oddawać bardziej adekwatnie sens rozpatrywanej relacji niż inne używane powszechnie pojęcia, takie jak np. „zobowiązanie”.

Warunkiem koniecznym realizowania się sprawiedliwości poprzez dobrowolne umowy jest wolność stron uzgadniających³². Arystoteles, rozpatrując wzajemne uzgodnienia w formie transakcji, zauważa, iż konstytutywną ich cechą jest dobrowolność oraz wzajemna potrzeba: „jeśli się nawzajem nie potrzebują, tj. żaden z nich lub przynajmniej jeden z nich drugiego nie potrzebuje, to nie dochodzi do wymiany [...]”³³. Z podobnymi sformułowaniami akcentującymi dobrowolność relacji wymiany spotykamy się u Stagiryty znacznie częściej: „Kto zaś daje to, co jest jego własnością [...], ten nie doznaje krzywdy: leży bowiem w jego mocy dać lub nie dać [...]”³⁴.

By uniknąć sytuacji, w której jedna ze stron wykorzystuje swoją przewagę do narzucenia niechcianego przez drugą stronę rozwiązania, potrzebny jest czynnik zewnętrzny. Gwarantem realizacji umów musi być zatem jakaś instancja niebędąca stroną oraz posiadająca wystarczającą przewagę siły nad każdą ze stron, tak by w razie oporu wymusić dopełnienie zawartego kontraktu. Przykładem takiej instancji występującej w formie zinstytucjonalizowanej jest państwo. W ramach zasady arbitralnego ustalania, co się komu należy, instancja taka jak państwo jest równie niezbędna dla określania i wymuszania orzeczeń, ale już wolność warunkiem koniecznym nie jest. Władza państwowa w tym drugim przypadku narzuca regulację, podczas gdy w pierwszej ewentalności jedynie chroni przed naruszeniem dobrowolnej umowy, czyli zmusza każdą ze stron do dopełnienia powinności (zobowiązania), którą te wzięły na siebie z własnej woli. Arbitralnie przyjęte ustalenia dotyczące tego, co się komu i od kogo należy odpowiednio do potrzeb, zasług itp., wymagają ideologicznego uzasadnienia dla realizowanych racji. Musimy jednak zauważyć, że regulacje skutkujące transferem obciążeń i benefitów od jednych podmiotów do innych godzą wprost w wolność i wła-

³¹ D. Hume, op. cit., s. 107.

³² Interesującą propozycją etycznej analizy podejścia do relacji ujmowanych w postaci kontraktu oraz natury państwa, przeprowadzonej z libertariańskiego punktu widzenia, jest praca M. Rothbarda, *Etyka wolności*, Warszawa 2010 (szczególnie rozdz. 22 i 24).

³³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 5, 1133b 8.

³⁴ Ibidem, 5, 1136b 10.

sność, czyli w dwa prawa tradycyjnie uznawane za podstawowe. Prawo do dysponowania swoją własnością zostaje tu radykalnie ograniczone przez przekazanie instytucji nadrzędnej prerogatywy do decydowania, co się komu należy, z pominięciem woli stron, wobec których własność będzie transferowana. Powyższe roszczenia instancji orzekającej muszą być w związku z tym uzasadnione w sposób, który z konieczności będzie deprecjonował owe prawa.

W przypadku państwa możemy w pewnej mierze słusznie argumentować, iż jego przejmowanie własności nie musi być obciążone nieusuwalnym piętnem niesprawiedliwości. Będzie to miało miejsce w przypadkach zgody (kontraktu, umowy) rządzonych z rządzącymi co do zakresu pewnej podstawowej ochrony zapewnianej przez państwo poddanym. Państwo w tym przypadku zapewnia pewne podstawowe usługi osobie, która sama nie jest w stanie jej zabezpieczyć³⁵. Jednakże podstawowym warunkiem utrzymującym kwalifikację transakcji w ramach sprawiedliwości będzie opłata za ciągłą gotowość państwa do udzielania owej usługi. Inaczej ma się sprawa z zapewnianiem owych usług tym, którzy nie ponoszą ich kosztów. Czym innym jest bowiem dystrybucja dóbr od poddanych władzy do państwa, które przeznacza je na konieczne zabezpieczenia podstaw własności i wolności rządzonych, a czym innym redystrybucja dóbr od tych, co je posiadają, do tych, którzy je otrzymują, nie dając nic w zamian. W tym przypadku odebranie przez państwo dóbr dla zapewnienia nawet najszlachetniejszych celów wypełnia wszystkie znamiona postępowania niesprawiedliwego (grabieży)³⁶. Kwalifikacja taka będzie obowiązywać bez względu na cele i intencje, jakimi powodowana czy wspierana jest taka przymusowa redystrybucja odbierająca jednym to, co do nich należy, a oddająca innym to, co do nich nie należy. Co więcej, gdybyśmy zaczęli utrzymywać, iż redystrybucja od bogatszych do biedniejszych jest uzasadniona, to z teoretycznego punktu widzenia musielibyśmy przedstawić uzasadnienie przekazania części własności właśnie w tym kierunku. Prócz tego nie uniknęlibyśmy trudności związanych z twierdze-

³⁵ Jako że za gwaranta sprawiedliwości uznaliśmy w tym wypadku dobrowolną umowę, to koniecznym warunkiem kwalifikowania wspólnoty politycznej jako wolnej od źródłowej niesprawiedliwości musi być swoboda przystępowania i występowania z takiej wspólnoty. Takie przystąpienie możemy bowiem traktować jako akceptację zasad wspólnoty, do której zgłasza się akces. Byłoby to powieleniem modelu dobrowolnego ustalania warunków pomiędzy stronami relacji społecznej. Inaczej mówiąc, obie strony brałyby na siebie owe dobrowolne zobowiązania wymagane przy ustalaniu sprawiedliwej relacji. Konsekwencją powyższego rozwiązania będzie uznanie, że wspólnoty polityczne dopuszczające swobodę występowania z nich (naturalnie na znanych i jawnych warunkach) unikałyby kwalifikowania ich jako źródło niesprawiedliwych. Taką właśnie możliwość przewiduje zresztą Locke.

³⁶ Z charakterystyczną dla siebie swadą Bastiat przedstawia trzy możliwości: "Trzeba zatem wybrać: albo grabież częściowa, albo grabież powszechna, albo całkowity brak grabieży. Prawo może wspierać tylko jedno z tych trzech rozwiązań. [...] Wreszcie brak legalnej grabieży to zasada sprawiedliwości" – F. Bastiat, op. cit. s. 71.

niem, że redystrybucja od bogatszych do biedniejszych jest bardziej uzasadniona niż redystrybucja od biedniejszych do bogatszych.

Opis ten przywodzi na myśl Rawlowskie rozwiązanie w tym względzie³⁷. Rawls w swojej koncepcji sprawiedliwości stawia dwa warunki podstawowe. Są to: po pierwsze, zasłona niewiedzy w ramach równych warunków powszechnych, a po drugie, preferencja najniżej umiejscowionych w strukturze społecznej z dodatkowym zastrzeżeniem stworzenia warunków rzeczywistych możliwości – wyrównywania szans na podnoszenie swojej pozycji. Otóż problem polega na tym, że drugi wprowadzony przez niego warunek niweczy obowiązywanie pierwszego. Skoro wszystkich mają obowiązywać takie same zasady, to tworzenie odrębnych reguł dla określonej grupy w ramach społeczności prowadzi do destrukcji pojęcia takich samych zasad. Zasada, że najniżej uposażeni zasługują na preferencje z tytułu swojej pozycji, jest równie uzasadniona, co zasada mówiąca, że najwyżej uposażonym preferencje z tego powodu się także należą. Samą koncepcją bezstronnej sprawiedliwości nie da się tego uzasadnić, trzeba tu wprowadzić dodatkowe założenia i uzasadnienie dla takiego odstępstwa od uniwersalności zasad sprawiedliwości.

Nadto zwróćmy uwagę, że równie niespodziewaną, co nieuniknioną konsekwencją arbitralnego ustalania, co się komu należy, z pominięciem aktualnego stanu własności, będzie zanegowanie samej istoty własności. Spowodowane jest to zanegowaniem konstytutywnych cech własności, np. swobody dysponowania nią. Jeśli słusznie dzierżącego własność pozbawimy owej swobody, to zanegujemy samą istotę własności. Nie będzie to już faktycznie własność *sensu stricto*, ale w najlepszym wypadku coś, co określa się jako własność warunkową lub jakaś inna forma posiadania – zbliżona do dzierżawy. Podsumowując całość przedstawionego zagadnienia, odwołajmy się do upomnienia, jakie formułuje Hume. Otóż szkocki myśliciel swoje rozważania dotyczące propozycji nadrzędnego traktowania własności publicznej w stosunku do prywatnej kwituje następująco: „w takim wypadku społeczność nie znałaby rozróżnienia na to, co moje i to, co twoje – to jednak nie ulega wątpliwości, że poszanowanie dobra ogółu staje się silniejsze dzięki poszanowaniu dobra jednostki”³⁸.

Opisana powyżej propozycja minimalizowania podstawowej niesprawiedliwości, jaką generuje państwo, nie znajduje jak na razie uprzywilejowanego miejsca wśród rozmaitych praktycznych realizacji społecznego porządku. Uwaga Seneki, że: „Sprawy ludzkie nie idą aż tak dobrze, żeby się podobało większości to co lepsze”³⁹, wydaje się adekwatnie opisywać współcześnie dominujący sposoby realizowania politycznego ładu.

³⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa 1994, szczególnie s. 414–416.

³⁸ D. Hume, op. cit., s. 111.

³⁹ Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym*, (w:) *Myśli*, Warszawa 1995, s. 87.

Małgorzata Mrówka

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

MORALNE ASPEKTY WSPÓŁCZESNEGO KONSULTINGU

Moral Issues of Modern Consulting

Słowa kluczowe: konsulting, doradztwo, biznes, etyka, moralność, odpowiedzialność, zaufanie, lojalność, kodeksy.

Key words: consulting, advisory, business, ethics, morality, responsibility, trust, loyalty, code of ethics.

Streszczenie

Konsulting jest formą doradztwa biznesowego. Zatem wartości, jak również problemy moralne z jednej strony mają genezę w tradycji filozoficznej, z drugiej – wynikają ze złożoności współczesnej gospodarki i swoistego mariażu doradztwa z biznesem. Konsulting jest profesją o dużym kapitale zaufania publicznego, dlatego od konsultantów należy wymagać nie tylko wiedzy w wąskim zakresie udzielania rad, ale też przygotowania filozoficzno-etycznego, działań odpowiedzialnych, wręcz odważnych moralnie.

Abstract

Consulting is a form of business advisory. Moral values as well as moral issues of consulting on one hand – are based on philosophical tradition, on the other hand – derive from the complexity of modern economy and “marriage” of advisory and business. Consulting is a profession that carries a high level of public trust, hence consultants need not only a specialised, focused business knowledge but also a strong philosophical and ethical background, to carry out responsible, morally sound undertakings.

Uwagi wstępne

System gospodarczy, w jakim współcześnie funkcjonujemy, nie jest wolny od niedoskonałości zarówno ekonomicznych, jak i moralnych. Oprócz wielu jednoznacznych pokus, mamy do czynienia z sytuacjami trudnymi do rozstrzygnięcia nawet dla osób o dużej wrażliwości i tzw. mocnym kręgosłupie moralnym. Problematyczna staje się np. kwestia adresatów i hierarchii zobowiązań moralnych, a przecież ma to niebagatelne znaczenie dla budowania świadomości wła-

snego „ja”. Jedno z najważniejszych pytań antropologicznych – kim jestem? – dotyczy nie tylko filozofii teoretycznej, ale codzienności każdego z nas, a każdy jest uwikłany w jakiejś mierze we wszechobecny biznes. Która z ról pełnionych przez nas powinna być nadrzędna: pracownika, menedżera, członka społeczności lokalnej czy religijnej? Tymczasem konflikt wartości etycznych i wartości gospodarczych nie musi oznaczać przegranej tych pierwszych. Normy nakazujące firmie realizację celów społecznych i normy zalecające działanie skierowane na maksymalizację zysków nie są sprzeczne, choć konfliktowe. Jest wiele wspólnych płaszczyzn dla ich zgodnego współistnienia i możliwości rozwiązywania problemów. Jedną z naczelných zasad, od których należałoby zacząć, jest: *nullus commodum capere potest de iniuria sua propria*, mówiąca, że nikt nie powinien odnosić korzyści ze swojego nagannego działania, bowiem sensowna, pożyteczna, fachowa, czyli dobra praca jest świadectwem stosunku człowieka do pozostałych ludzi, a zatem wpisuje się w fundamenty moralności¹.

Powyższe aspekty dotyczą również konsultingu gospodarczego, który osiągnął tak wysoki popyt na opracowywanie kompleksowych opinii o charakterze doradczym, że mówi się nawet o istnieniu kompleksu ekonomiki doradczej, tzn. że nikt nie wyobraża sobie biznesu bez doradztwa. Okazało się, że przedsiębiorstwa mające dobre wyniki to te, które są bardziej otwarte na bodźce, krytykę i uwagi zewnętrznych doradców. Ponadto doradztwo jest dziedziną coraz bardziej wpływającą na rozwój technologii, zarządzania i organizowania pracy ludzkiej. Rola społeczno-prawna i moralna doradców jest tak duża, że w wielu krajach przypisuje się im rolę arbitrów i negocjatorów w kluczowych dla państw sprawach. Dodać należy, że obroty finansowe firm doradczych w skali roku dochodzą do około kilkudziesięciu miliardów dolarów i są jedne z największych na świecie², a firmy te działają niemal na całym globie³. Owa siła ekonomiczna z jednej strony otwiera wiele możliwości, z drugiej zaś może być źródłem zagrożeń i kryzysu nie tylko finansowego, ale i politycznego czy ekologicznego.

Zawód doradcy połączony jest z dużą odpowiedzialnością moralną. Tymczasem popyt na biznes konsultingowy wymaga coraz większej rzeszy pracowników⁴,

¹ Por. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Edytor, Toruń 1991, s. 87.

² Przykładami mogą być przychody roczne jednych z największych firm doradczych na świecie. Dane za 2004: Deloitte Touche Tohmatsu – 16,4 mld USD (www.deloitte.com); PricewaterhouseCoopers – 14,7 mld USD (www.pwcglobal.com); Accenture, 13,7 mld USD (www.accenture.com).

³ Przykłady obszarów działalności firm doradczych na podstawie rozmieszczenia biur w 2004 r.: Deloitte – 150 kraje (www.deloitte.com); KPMG – 148 kraje (www.kpmg.com); PricewaterhouseCoopers – 144 kraje (www.pwcglobal.com).

⁴ Zatrudnienie w firmach doradczych w 2004 r.: KPMG – ok. 94 tys. pracowników (www.kpmg.com); Ernst&Young – ponad 100 tys. pracowników (www.ey.com); Accenture – ok. 100 tys. pracowników (www.accenture.com).

a to nasuwa pytanie o ich kompetencje i o standardy profesjonalizmu. Zasadą stała się w firmach praca w zespołach, co z jednej strony znacząco wpływa na wyniki pracy konsultantów, ale z drugiej rodzi problemy z ustaleniem odpowiedzialności. Dzisiejsze doradztwo oparte jest na ogół na tytule odpłatności, do rzadkości należą stosunki o charakterze grzecznościowym – jak zatem pogodzić rację ekonomicznego zysku z etyczną dyrektywą bezinteresownej pomocy? Wiele problemów moralnych wynika z prowadzenia przez jednostki konsultingowe działalności w służbie innych podmiotów prawno-gospodarczych. Konsultanci zobowiązują się do rozwijania stosownej działalności w cudzym interesie. W związku z tym muszą uwzględniać wolę i interesy klientów⁵, które nie zawsze są zgodne z zasadami moralnymi. Powyższe problemy sprawiają, że konsulting nie może ująć uwadze refleksji filozoficznej oraz stałej etycznej ocenie, bowiem jak słusznie napisał Leopold Stecki: „consulting tylko wtedy ma jakiś sens społeczno-prawny, gdy w konfrontacji z przyszłą rzeczywistością społeczno-prawną, ekonomiczną, techniczną i organizacyjną zachowuje w miarę pozytywny obraz”⁶.

Źródła problemów moralnych konsultingu

Podstawową przyczyną konfliktów moralnych, powodujących konieczność dokonania wyboru przez doradcę pomiędzy rozwiązaniami trudnymi do pełnego zaakceptowania moralnego, jest połączenie doradztwa mającego swoje korzenie w tradycji filozoficznej⁷ ze światem wartości ekonomicznych. Dodać należy, że tak ekonomia, jak etyka same nie są wolne od problemów metodologicznych i praktycznych⁸.

Konflikty moralne pojawiają się szczególnie w trakcie pracy dla innych podmiotów prawno-gospodarczych. Konsultanci zobowiązują się do rozwijania sto-

⁵ Por. L. Stecki, *Consulting*, t. I, TNOiK „Dom Organizatora”, Toruń 1997, s. 244.

⁶ Ibidem, s. 350.

⁷ Pisałam o tym m.in. w *Etyczne fundamenty konsultingu*, „Prakseologia” 2009, nr 149.

⁸ Jeśli chodzi o biznes, mam na myśli głównie kryzysy finansowe i energetyczne, ale też problemy teoretyczne ekonomii np.: kwestie sprawiedliwego podziału dóbr czy optymalnego bezrobocia. Wszecchobecny relatywizm moralny nie ułatwia oceniania i rozwiązywania konfliktów moralnych. Począwszy od problemów definicyjnych głównych pojęć etyki, takich jak dobro, moralność, różnych źródeł uzasadniania moralnego, w etyce nie ma zgodności co do stosowania i właściwości tych, a nie innych kryteriów moralnych. Systemy etyczne również nie są wolne od sprzeczności. Jednymi z wielu są chociażby: nieustający konflikt pomiędzy wartościami istotnymi dla jednostki a wartościami cenionymi przez grupę; konflikty wypływające z przynależności człowieka do różnych grup uznających odmienne systemy wartości (np. konflikt między odpowiedzialnością społeczną a lojalnością wobec firmy); trudności wyważenia i uporządkowania wartości w hierarchiczny system; sprzeczności między postulatami moralnymi dotyczącymi różnych funkcji pełnionych przez człowieka jednocześnie.

sownej działalności w cudzym interesie i w związku z tym muszą uwzględniać wolę klientów⁹. Owa zależność często prowadzi do problemów moralnych, np. w sytuacji, gdy interesy klienta mogą szkodzić interesom innych grup społecznych bądź środowisku naturalnemu. Doradca winien cechować się zatem odwagą moralną i wiedzą etyczną, w tym heurystyczną.

Problemy oraz uchybienia moralne mogą pojawiać się na każdym etapie pracy konsultanta: podczas wydania poprawnej, adekwatnej opinii specjalistycznej (ekspertyzy), która będzie zawierała kompletne rady; wyjaśnienia opinii (ekspertyzy) podmiotowi i pouczenia go o znaczeniu, sposobach wykorzystania i użytkiwania maksymalnych wyników oraz następstwach jej zastosowania, w tym ryzyku ekonomicznym; dokonywania czynności związanych z wprowadzeniem w życie opinii (śledzenie jej rzeczywistych skutków i konsekwencji)¹⁰ oraz gotowości do ponoszenia odpowiedzialności za błędy.

Problemy moralne i odpowiedzialność doradcy koncentrują się na takich stanach, w których odbiorca rady przywiązuje do niej określone wartości gospodarcze, techniczne, organizacyjno-prawne czy osobowe. Stany te mają to do siebie, że wadliwość rady pociąga za sobą na ogół powstanie szkody¹¹ po stronie podmiotu zlecającego, naruszającej zarówno jego sferę osobistą, jak i majątkową¹². Chociaż w praktyce umowy prawne ograniczają zazwyczaj odpowiedzialność doradców, to jednak szkoda wyrządzona podmiotowi zlecającemu traktowana jest powszechnie jako wykroczenie moralne, wiąże się bowiem nie tylko ze stratą materialną, ale także z utratą zaufania, jakim podmiot zlecający obdarzył doradcę.

Moralne problemy w doradztwie są również związane z przedmiotem działania konsultantów. I tak na przykład w doradztwie personalnym, które ułatwia zaspokojenie potrzeb w dziedzinie zatrudnienia, problemem moralnym jest znalezienie granicy pomiędzy sferą tajemnicy prywatności czy nawet intymności a zbadaniem kwalifikacji nie tylko w zakresie umiejętności, wiedzy czy doświadczenia zawodowego, ale i możliwości psychofizycznych, kwalifikacji moralnych i personalnych. W tego typu doradztwie znaczną rolę odgrywają pozbawione wartości obiektywnych elementy ocenne, związane często z emocjami, nastrojami lub uprzedzeniami burzącymi właściwy obraz rekrutacji.

⁹ Por. L. Stecki, *Consulting*, t. I, s. 244.

¹⁰ Por. *ibidem*, t. I, s. 238 i t. II, s. 134.

¹¹ Szkoda następuje wtedy, gdy nastąpił uszczerbek w sferze „dóbr chronionych prawnie, stanowiący różnicę między stanem, jaki istniał lub mógł istnieć przed zdarzeniem wywołującym szkodę, a stanem, który powstał po wystąpieniu tego zdarzenia (teoria różnicy)” – *ibidem*, t. II, s. 109.

¹² Por. *ibidem*, t. II, s. 70. „Na tle consultingu możemy mieć do czynienia ze szkodą majątkową i niemajątkową (krzywdą). Możemy mówić o szkodzie bezpośredniej i pośredniej, istniejącej i przyszłej (ewentualnej), minimalnej i maksymalnej, realnej i rachunkowej, pojęcia te dokładnie określa orzecznictwo sądowe” – *ibidem*, t. II, s. 109.

Wiadomo, że specyfika doradztwa przejawia się przede wszystkim na płaszczyźnie jego skuteczności, czyli zdolności rozwiązywania sytuacji problemowych. Wszakże cechą charakterystyczną doradztwa jest jego bezpośredni związek z praktyką, działalnością, sprawnym realizowaniem wytyczonych celów. W związku z tym pojawiają się trudności związane z wyborem między skutecznością a moralnością lub próbą pogodzenia skuteczności z normami moralnymi, jak również ustaleniem nadrzędności i kolejności wartości. Skutecznie nie musi oznaczać niemoralnie. Za Arystotelesem skuteczność można traktować jako nosnik działania w kierunku dobrych celów, zaś działanie w złej sprawie będzie nazywane tu przebiegłością lub chytryością. Zatem sprawne osiąganie celów z jednej strony wymaga kompromisu ze skutecznością, z drugiej – wycucia granicy, progu akceptacji środków do niego wiodących¹³.

Następną grupą problemów są te, które mogą być w wielu aspektach wspólne dla wszystkich firm, ponieważ dotyczą organizacji firmy. Etyczny klimat w profesjonalnej firmie nie zależy jedynie od moralnej postawy poszczególnych pracowników i chociaż każdy musi podejmować samodzielne decyzje, za które przyjmuje odpowiedzialność, to istotne jest odpowiednie zarządzanie, najlepiej poprzez otwarte kanały komunikacyjne, czyli dialog na każdym szczeblu organizacji firmy. A. Kitson i R. Campbell uważają, że komunikacja ze strony najwyższego kierownictwa podtrzymuje efektywną koordynację i motywację do działań moralnych¹⁴.

Nieodłącznym elementem zarządzania skierowanego na profesjonalizm jest okresowa ocena pracowników, zarówno podstawowego szczebla, jak i kierownictwa, w kategoriach profesjonalnych, a zarazem etycznych. Dokonywać by tego mieli niezależni przedstawiciele środowiska zawodowego, głównie w zakresie przestrzegania „reguł sztuki doradzania”, ale także pod kątem przestrzegania programów etycznych, staranności w formułowaniu opinii, celów działania i zastosowanych środków. Ocena powinna zwracać uwagę na zachowania nieetyczne oraz nakazywać aktywne przeciwstawianie się takim praktykom¹⁵.

Kryteria profesjonalizmu konsultingu

Na początku XX wieku nie istniały odpowiednie kryteria zawodowo-moralne, które umożliwiałyby selekcję kandydatów na doradcę. Nie funkcjonowały też jednostki, które by sprawowały stosowny nadzór nad wykonywaniem zawodu

¹³ Por. R. Wiśniewski, *Skuteczność i etyczność w biznesie*, „Prakseologia” 1995, nr 1–2 (126–127), s. 40.

¹⁴ Por. A. Kitson, R. Campbell, *The Ethical Organization. Ethical Theory and Corporate Behaviour*, Macmillan Business, London 1996, s. 127.

¹⁵ Por. Z. Chrościcki, *Konsulting w zarządzaniu. Doradzać czy współpracować*, Polska Fundacja Promocji Kadr, Warszawa 1997, s. 64.

doradcy. Jednak już w latach 70. wprowadzono kryteria doboru kandydatów na doradców, wzrósł poziom profesjonalizmu, ustalono też podstawowe pryncypia: neutralności, obiektywizmu i dyskrecji, na nowo odkryto, że wartości profesjonalne są ściśle związane z wartościami moralnymi¹⁶.

Oprócz niezbędnej specjalistycznej wiedzy, doświadczenia, elokwencji, erudycji i dyplomacji, doradcy zobowiązani są działać zgodnie z przyjętymi normami moralnymi¹⁷. Po pierwsze, wynika to z samej definicji bycia profesjonalistą, która mówi, że „jednostka może należeć do profesji jedynie, jeśli jest częścią stworzonej, samo-rządzącej, odpowiednio zdefiniowanej grupy. Ponadto, grupa jako taka ma moralne zobowiązania, które dotyczą każdego z jej członków poprzez aktywną przynależność do profesji”¹⁸. Profesjonalizm w pierwszym rzędzie promuje dobro ogólne i jasną hierarchię ról według zasady, mówiącej, że: „Członkowie profesji są w pierwszej kolejności ludźmi, a dopiero potem członkami. Stąd też nie ma specjalnej etyki pozwalającej ludziom w profesji robić to, co dla innych jest niemoralne”¹⁹. Członkowie profesji ustalają sobie wyższe standardy moralne niż społeczeństwo wymaga od pozostałych²⁰. Ogólnie owe wymagania dotyczą służby i bezpieczeństwa dla dobra społeczeństwa. Czyli kiedy ktoś staje się członkiem profesji, ponosi nie tylko zobowiązania moralne, wypełniając swoją indywidualną, profesjonalną rolę, ale również ma udział we wspólnych moralnych zobowiązaniach profesji, które wykraczają poza indywidualne poczynania (np. obowiązek ostrzegania o niebezpiecznych produktach, usługach, nielegalnych działaniach i niebezpiecznych warunkach pracy). Ponadto członkowie profesji winni kontrolować swoich profesjonalnych kolegów, służyć pomocą przy zmianach struktur profesjonalnych, pomagać bronić tych członków, którzy w przypadkach problemów moralnych biznesu spełniają wyższe standardy profesji²¹. Nagrodą za wypełnianie zasad profesji jest szacunek społeczności i większa autonomia działań. Z powyższych rozważań wynika, że profesjonalizm to nie tylko biegłość w jakiejś dziedzinie zawodowej, ale i odpowiednia postawa moralna. Profesjonalizm jest składowym elementem etosu zawodowego, obejmuje zespół cnót i zalet charakterystycznych dla członków danej grupy zawodowej, czyli pojęcia o przynależności etycznej.

Ważne implikacje etyczne wynikają z samych źródeł rozumienia doradztwa. Otóż potrzeba rady i doradztwa narodziła się wraz z uświadomieniem sobie ograniczenia wiedzy, kompetencji do trafnego wyboru u jednych ludzi, a jednocze-

¹⁶ Por. L. Stecki, *Consulting*, t. I, s. 41-42.

¹⁷ Por. R. T. De George, *Business Ethics*, University of Kansas, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 1999, s. 500.

¹⁸ Ibidem, s. 492.

¹⁹ Ibidem, s. 488.

²⁰ Por. ibidem, s. 490.

²¹ Por. ibidem, s. 501.

śnie poczucia możliwości podzielenia się posiadaną wiedzą, doświadczeniem u innych²². Owa odpowiedź doradcy na pewnego rodzaju słabość człowieka, jego bezradność, niewystarczalność, niewiedzę, niepewność, chęć usprawiedliwienia się, poparcia dla własnych motywacji i działań, brak lub niedostatek kwalifikacji, uświadomiony brak obiektywizmu czy po prostu brak czasu pokazuje, że konsulting jest profesją o dużym kapitale zaufania oraz odpowiedzialności i wymaga etycznego działania.

Etyczne aspekty są również widoczne w definicji rad, które według Hansa Krämera, są „ulepszającymi decyzje, nakierowanymi na problemy przedłożeniami komunikacyjnymi”²³. Mogą one występować w formie zdań twierdzących, implikujących lub zakładających wartościowania lub zdań problematycznych. Rada zawiera określone dyrektywy, jednak różni się od zalecenia, rozkazu, gdyż pozostawia miejsce na wolną decyzję i wybór zainteresowanego. Ważna jest tu zasada autonomii, mówiąca, że ostateczna decyzja należy do odbiorcy rady. Rada nie rozwiązuje całkowicie problemu, lecz jest nakierowana na problem²⁴.

Do rozwiązywania konfliktów moralnych doradztwa w biznesie niezbędne są jasne, trwałe, moralne i zarazem profesjonalne zasady. W tym sensie coraz częściej podkreśla się potrzebę kultywowania cnót. „Podejście do biznesu oparte na cnotach jest wartościowym przypomnieniem, że biznes jest częścią życia ludzkiego, więc również częścią życia moralnego”²⁵, rozwija pojęcie biznesu jako ludzkiego usiłowania, w którym ludzie powinni odnaleźć spełnienie. Owe dyrektywy są formułowane w różnych uchwałach, zaleceniach krajowych, międzynarodowych stowarzyszeniach (związkach), różnego rodzaju kodeksach czy programach etycznych. Pomimo różnic między moralnymi dyrektywami doradztwa, można wybrać kilka ogólnych, a zarazem głównych zasad i postulatów, które nie ograniczają się tylko do podpisanej umowy czy jednego kodeksu, ale wychodzą poza ich krąg również w kontekście czasowym, wpisując się w profesjonalizm doradztwa. Są to:

1. Posiadanie gruntownej, specjalistycznej wiedzy, odpowiednich kompetencji, sprawności i umiejętności. Jednak tu potrzebna jest nie tylko wiedza ekspercka, ale przede wszystkim mądrościowa w sensie filozoficznym, a więc niosąca ładunek aksjologiczny.

2. Odpowiedzialność, która wynika z potencjału wiedzy i doświadczenia, z siły ekonomicznej, jaka jest domeną konsultingu, czyli mocy. Odpowiedzialność moralna doradztwa, wpisana jest w samą definicję doradztwa, bowiem odpowiadanie na wezwanie drugiego jest już pewnego rodzaju doradzaniem. Od-

²² Zapiski o doradcach można znaleźć już w Egipcie 2000 p.n.e., a doradcze komórki sztabowe zostały wprowadzone przez Aleksandra Wielkiego ok. 325 p.n.e.

²³ H. Krämer, *Etyka integralna*, Wyd. Rolewski, Nowa Wieś k. Torunia 2004, s. 344.

²⁴ Por. ibidem, s. 344–346.

²⁵ R. T. De George, op. cit., s. 124–125.

powiedzialność doradztwa wynika z nierównowagi mocy, odpowiadanie na słabość drugiego, spotkanie z drugim nie jest tu przypadkowe. Firmy konsultingowe dążą do współodpowiedzialności za kontrakt, współpracę i skutki. Oznacza to, że konsulting wymaga zaangażowania się podmiotu zlecającego w procesy rozwiązywania problemów. Jest to o tyle cenne, że proces wdrażania i późniejszego koordynowania projektu jest łatwiejszy

3. Wiarygodność, czyli podawanie prawdziwych informacji i danych, jakimi posługuje się doradca we wszystkich fazach pracy jednostki doradczej. Podawanie fałszywych danych jest traktowane jako działanie nierzetelne, nieuczciwe, a nawet oszukańcze²⁶. Jednak obowiązek mówienia prawdy jest zawsze ograniczony²⁷ koniecznością zadania sobie pytania, czy osoba, której mówimy prawdę, jest upoważniona do tego, aby ją poznać?

4. Uczciwość w intencjach i czynach.

5. Neutralność, bezstronność, obiektywizm. Na tym obszarze istotne jest stworzenie możliwości dobrowolnego podejmowania decyzji w wyborze rady. Współczesne profesjonalne doradztwo formułuje zasadę działania jedynie na żądanie zainteresowanego podmiotu zlecającego, mającego interes w uzyskaniu opinii, rady bądź porady. Doradca powinien przyjmować pozycję neutralną, nieuprzywilejowaną, udzielać rad obiektywnych. Jednostka konsultingowa nie powinna zatem samodzielnie inicjować działań doradczych, nie powinna narzucać swych usług. Z drugiej strony są to niewątpliwe warunki do wypracowania opinii, oceny czy ekspertyzy rzetelnej i zgodnej z prawdą. Często jednak nie da się stwierdzić, czy obiektywizm w pracy doradcy byłby w każdej sytuacji dobry. Raz rada ma być wolna od sądów wartościujących, innym razem potrzebna staje się refleksja osobista samego doradcy.

6. Samodzielność w sensie prawnym i ekonomicznym daje większą legitymizację do działań odpowiedzialnych i neutralnych. Doradca powinien dążyć, aby jego opinia była niezależna, opracowana bez presji podmiotu zlecającego.

7. Rzetelność rozumiana przede wszystkim jako sumiennosc, staranność, solidność, obowiązkowość, punktualność oraz dokładne poznanie przedmiotu badań, zadania, rzeczywistego stanu przedstawionego doradcy przedsięwzięcia. Rzetelność to również przeprowadzenie gruntownej analizy wraz z powinnością zbadania autentyczności i wiarygodności dokumentów oraz informacji.

8. Staranność i jakość, gdyż brak jakości w pracy, niedbalstwo są traktowane jako wykroczenie przeciw moralności.

9. Lojalność, która według Marii Ossowskiej oznacza regułę nakazującą „ludziom zachowanie się w stosunku do nieobecnych tak, by się tego zachowania nie powstydzili w ich obecności”²⁸. Lojalność to wierność własnym wyborom,

²⁶ Por. L. Stecki, *Consulting*, t. II, s. 197.

²⁷ Są to już problemy związane z poufnością informacji.

²⁸ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, WN PWN, Warszawa 2000, s. 130.

przejawiająca się w jednoznacznym artykułowaniu tych wyborów. Oznacza także działanie nacechowane jednoznacznym stosunkiem do drugiego, przejawiająca się w jednolitej postawie i czynach wobec niego. To również wierność obowiązkom wynikającym z przynależności do grupy oraz posłuszeństwo wobec jej reguł.

W świecie biznesu lojalność jest rozumiana jako wypełnianie obowiązków pracowniczych. Pracownik ma obowiązek dbać o podstawowe interesy firmy. W przypadku doradztwa lojalność oznacza przede wszystkim takie zachowanie wobec podmiotu zlecającego, które ma na celu niepodejmowanie działań mogących mu szkodzić. Innymi słowy, doradztwo rozumie lojalność jako dbałość o usprawiedliwione interesy klienta oraz powstrzymywanie się od działań prowadzących do pogorszenia jego wizerunku. W związku z tym jest rzeczą zrozumiałą, że doradca powinien mieć na uwadze oraz chronić dobrze pojęte w sensie prawnym i moralnym interesy osobiste i majątkowe podmiotu zlecającego. Doradca nie może zachowywać milczenia co do okoliczności, które mogłyby mieć wpływ na pomyślność przedsięwzięcia zamierzonego przez podmiot zlecający. Ma również obowiązek poszanowania sfery interesów i praw pośrednich adresatów wydawanych przez niego opinii specjalistycznych. W przypadku zaistniałej szkody jednostka doradcza powinna posiadać i wdrażać odpowiednie procedury odpowiedzialności odszkodowawczej. Jeśli już dojdzie do nadużyć – czy to nieświadomych, czy zamierzonych – istotne jest zadośćuczynienie, naprawienie lub przeprosiny. Miałyby one polegać na poprawieniu, usunięciu np. wadliwej opinii, przywróceniu stanu poprzedniego, kreowaniu stanu, który w zwykłym porządku rzeczy powinien nastąpić, naprawieniu szkody, kompensaty rzeczowej czy pieniężnej, czyli wynagrodzeniu za szkody²⁹.

Na polu lojalności nie brakuje konfliktów moralnych. Przykładem może być konflikt pomiędzy lojalnością wobec firmy a odpowiedzialnością wobec społeczeństwa. Na przykład jeśli pracownik musi podać decyzję złożenia doniesienia o znanych mu działaniach firmy, które powodują negatywne efekty zewnętrzne³⁰, nie naruszy wymogu lojalności, jeśli: odwoła się do szerszej publiczności, chcąc ją bądź niektórych jej członków przestrzec przed poważnym zagrożeniem; wcześniej poinformuje o owym zagrożeniu swojego bezpośredniego przełożonego, a jeżeli nie uzyska pożądaney reakcji z jego strony – także kolejno swych wyższych przełożonych; dysponuje dokumentacją dotyczącą zagrożenia i ma dostateczne powody, by sądzić, że uderzenie na alarm spowoduje niezbędne zmiany³¹.

²⁹ Por. L. Stecki, *Consulting*, t. II, s. 118–119.

³⁰ Por. B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wyd. Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego, Wrocław 1996, s. 73.

³¹ Por. Cz. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Znak, Kraków 1997, s. 77.

Dzięki moralnemu działaniu doradca uzyskuje zaufanie, które jest kluczowym pojęciem w działalności konsultingowej. Zaufanie według Ryszarda Wiśniewskiego jest „przede wszystkim intencjonalnym aktem zawierzenia człowiekowi i jego wytworom. Zawierając komuś, przyjmujemy przede wszystkim założenie tzw. dobrej woli”³². Ufać możemy osobom, grupom społecznym, instytucjom publicznym i niepublicznym, w tym różnego rodzaju podmiotom gospodarczym. Skuteczna współpraca konsultanta z klientem to nie tylko kontrakt biznesowy, ale również wzajemne uczenie się, tworzenie nowych wartości i budowanie trwałego zaufania. Największy na to wpływ ma kultywowanie cnót oraz przestrzeganie zasad i dyrektyw moralnych profesji. W relacje zaufania może wchodzić doradca, który przede wszystkim ufa sam sobie, bowiem człowiek niepełny intencji, zdolności do działania czy odpowiedzialności nie będzie zachowywał się przekonywająco³³.

Doradztwo jest typowym stosunkiem zaufania z racji ściślej, lecz nierównorzędnej relacji komunikacji pomiędzy osobami, opartej na różnicy kompetencji, doświadczenia i autorytetu między doradzającym a przyjmującym radę. Wzajemne radzenie się – równorzędność, kiedy strony odgrywają role doradców i jednocześnie przyjmujących rady – ma miejsce rzadko. Podmiot zlecający, zwracając się o radę, wydanie opinii, obdarza doradcę szczególnym zaufaniem, powierzając mu swoje problemy czy wręcz obnażając swoje niedoskonałości. W takiej sytuacji mamy najczęściej do czynienia z jednej strony z laikiem w danej dziedzinie, czyli szukającym rady, słabszym, z drugiej zaś strony z profesjonalistą wysokiej klasy, jakim jest doradca. I właśnie ta nierówność staje się niejako przyczyną szczególnej powinności moralnej względem podmiotu zlecającego. Rodzi ona po stronie doradcy odpowiedzialność za wszelkie podjęte wobec klienta czynności, które pomogłyby mu rozwiązać problem. Zatem niemoralne byłoby wykorzystanie przez doradcę niewiedzy, braku doświadczenia czy przymusowego położenia podmiotu zlecającego³⁴. Zależność zaufania widać najwyraźniej, kiedy doradcy występują jako reprezentanci klienta w dziedzinie stosunków zewnętrznych, np. w procesie pertraktacji.

W celu budowania dobrego wizerunku doradcy często ubezpieczają się w zakresie oznaczonych ryzyk. Jednocześnie zapewniają o poprawności opinii pod względem formalnym i merytorycznym oraz zazwyczaj udzielają gwarancji skuteczności opinii. W konstruowaniu zaufania pomaga zapewnienie przez podmiot postronny o poprawności dokonywanych przez doradców działań. Pomagają również praktyki pouczenia podmiotu zlecającego o sposobie skorzystania z wydanej opinii specjalistycznej oraz o tzw. *follow up* – zasadzie polegającej

³² R. Wiśniewski, *Ontologia zaufania w biznesie*, (w:) A. Węgrzecki (red.), *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce*, Wyd. Akademii Ekonomicznej, Kraków 1996, s. 94.

³³ Por. *ibidem*.

³⁴ Por. L. Stecki, *Consulting*, t. II, s. 199.

na tym, że, po upływie pewnego czasu po wykonaniu projektu i wydaniu opinii czy rady doradcy kierują swych wyspecjalizowanych przedstawicieli do struktur organizacyjnych podmiotu zlecającego po to, by zbadali na miejscu, czy i w jakim stopniu wydane przez nich opinie zostały wprowadzone w życie przez te podmioty, tudzież czy klient wyraża zadowolenie z rozwiązania problemu³⁵. Obecnie najczęściej firmy konsultingowe w różnym stopniu uczestniczą we wdrażaniu projektów.

Jednak zaufanie płynie przede wszystkim z przestrzegania reguł prawa i norm moralnych, postawy wyrażającej się głównie w odpowiedzialnym, profesjonalnym działaniu³⁶. Ufamy, jeśli nasze doświadczenie wskazuje nam czyjeś dokonania, zasługi, dobre imię. Dzięki etycznym praktykom firma doradcza może uzyskać tzw. kapitał społeczny, którego wartość opiera się właśnie na zaufaniu i wynikających z niego dobrych relacjach społecznych, a skutki mają wymiar ekonomiczny. W dodatku okazuje się, że im wyższy poziom zaufania, tym niższe koszty dochodzenia do ekonomicznego dobrobytu. Zachowania podnoszące kredyt zaufania, takie jak: przewidywalność, obliczalność, spolegliwość, sumienność czy odpowiedzialność, przyczyniają się do tworzenia dobrej opinii i tym samym do obniżenia kosztów transakcyjnych, ułatwienia obrotu gospodarczego i nadania mu wyższego tempa.

Pomocne w rozwiązaniu dylematów moralnych firm doradczych są kodeksy³⁷, programy etyczne czy przyjęcie przez obie strony stosunku doradczego reguł przeciwdziałających kolizji swych interesów. Do przyjęcia kodeksów przez podmioty gospodarcze przyczynia się często dążenie do polepszenia wizerunku publicznego firmy i osiągnięcia z tego tytułu korzyści ekonomicznych. Jednakże kodeksy mają przede wszystkim na celu postawienie tamy etycznej niepożądanym zachowaniom, ustanowienie dyrektyw chroniących dobro osobiste człowieka, odcięcie się od negatywnych, niemoralnych praktyk gospodarczych. Kodeksy stanowią również próbę ujednoczenia systemów wartości, norm moralnych i standardów postępowania, szczególnie w działalności międzynarodowej. Uwypuklając najważniejsze zasady etyki ogólnej, większość kodeksów konkretyzuje je i uszczegóławia. *Kodeks handlowy firmy Accenture* już na wstępie „określa i rozwija podstawowe wartości, którymi kieruje się firma Accenture”³⁸. Zatem „w kodeksach zawodowych można [...] skonstruować zespół wymagań etycznych specyficznych tylko i wyłącznie dla danego zawodu”³⁹. Na przykład są to zapisy dotyczące przeciwdziałania korupcji, przewidujące sytuacje, w któ-

³⁵ Por. *ibidem*, s. 55 i s. 242.

³⁶ Por. Cz. Porębski, *Co nam po wartościach?*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001, s. 210.

³⁷ O kodeksach szczegółowo pisałam w artykule: *Czy w firmach potrzebne są kodeksy?*, „Szkice Humanistyczne” 2007, t. VII (1–2).

³⁸ *Kodeks handlowy firmy Accenture*, s. 1.

³⁹ L. Zbiegień-Maciąg, *Etyka w biznesie*, Centrum Kierowania Liderów, Skierniewice, s. 73.

rych na miejscu będzie oferowanie lub przyjmowanie grzecznościowych gestów i przedmiotów w celu wyrażenia dobrej woli i umocnienia kontaktów handlowych⁴⁰. Często można tam znaleźć zapisy określające datki na działalność charytatywną, przede wszystkim w celu ochrony przed niewłaściwymi lub budzącymi wątpliwości płatnościami, głównie organom czy pracownikom rządowym, administracji państwowej, partiom i kandydatom politycznym⁴¹.

Po aferze Enronu i naszej rodzimej aferze „mostowej” istotne stają się zapisy dotyczące tzw. konfliktu interesów, czyli sytuacji, kiedy jednostka konsultingowa jest ciałem realizacyjnym *versus* ciałem kontrolnym lub przysługują jej procesy decyzyjne i jednocześnie nadal jest ciałem realizującym własne korzyści. W działaniach kontrolnych czy decyzyjnych przy jednoczesnych działaniach realizacyjnych jednostka konsultingowa nie może czerpać korzyści z tych pierwszych, czyli niedopuszczalne są jednocześnie działania audytorskie i doradcze.

Niewątpliwie programy etyczne budują pozytywny wizerunek firmy i wpływają korzystnie na zysk ekonomiczny. Jednak należy pamiętać, że dobrej reputacji nie można kupić ani sprzedać, można ją jedynie zdobyć, postępując etycznie⁴². Kodeksy pozostaną „martwym dokumentem”, jeśli nie będą stanowiły żadnego autorytetu, jeżeli nie będą efektywnie wprowadzane w życie. Oznacza to przyjęcie dodatkowych, odpowiednich procedur nakłaniających ludzi do zachowań etycznych. Dlatego równocześnie z kodeksem powinny być opracowane i zastosowane mechanizmy umożliwiające faktyczne zastosowanie i zarazem efektywne wykorzystanie programów etycznych.

Uwagi końcowe

Na ukształtowanie się profesjonalizmu doradztwa we współczesnym świecie złożyły się głównie etyka cnót i etyka odpowiedzialności. H. Krämer twierdzi wręcz, że „doradzanie jest rodzajem – moralnie nakazanej – pomocy”⁴³. Zdolność do dokonywania czynów moralnych jest umiejscowiona w osobowości i rolach społecznych. Dlatego cnoty nie mogą być oderwane od ról społecznych. Z kolei odpowiedzialność tworzy sens i autentyczność istnienia człowieka, świadczy o jego dojrzałości moralnej, samoświadomości możliwości intelektualnych i moralnych, czyli również decyduje o profesjonalizmie. Doradca powinien być zatem człowiekiem moralnie i odpowiedzialnie dojrzałym, odważne działać, dostrzegać wartości, odpowiednio je oceniać, hierarchizować i bronić ich bez względu na stosowane naciski ekonomiczno-polityczne.

⁴⁰ Por. *Kodeks etyki handlowej firmy Accenture*, zasady 32 i 76.

⁴¹ Por. *ibidem*, zasady 99, 1221, 1318, 1327.

⁴² A. Lewicka-Strzałecka, *Etyczne standardy firm i pracowników*, IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 68.

⁴³ H. Krämer, *op. cit.*, s. 327.

Kodeksy i inne formy inicjatywy moralnej nie są w stanie same rozwiązać problemów firm konsultingowych. Samo posiadanie kodeksu nie daje bowiem gwarancji, że doradcy będą postępowali etycznie, ale nawet osoby o wysokim poziomie moralnym, które mogą z łatwością osiągać wyższe standardy niż te, o których mówią kodeksy, mogą znaleźć się w trudnych sytuacjach konfliktu moralnego związanego z biznesem. Wówczas nie zawsze wiadomo, jakie rozwiązanie jest najlepsze. Liczne nowe pokusy, „wysoki i wciąż rosnący stopień złożoności współczesnego świata biznesu powoduje, że etyczne postępowanie jest nie tylko kwestią wrażliwości moralnej, ale także wiedzy”⁴⁴. Okazuje się, że indywidualne wartości i zasady uczciwego postępowania nie są wystarczające do pełnienia ról profesjonalnych w danej firmie. Wrodzona czy też nabyta we wcześniejszych etapach edukacji umiejętność odróżniania dobra od zła nie przesądza o tym, iż pracownicy będą postępować zgodnie z misją firmy i społecznym dobrem. W tym miejscu rysuje się zadanie dla etyki biznesu, która powinna być stałym elementem funkcjonowania firm nie tylko doradczych.

Rozumienie profesjonalizmu doradcy ewoluuje zatem w kierunku etycznego zaangażowania. Doradca gotów jest podjąć się tylko tych zadań, w których może wykazać się wiedzą, doświadczeniem oraz dostępem do odpowiednich technologii. Deontologia profesjonalizmu doradcy wymaga od współczesnego konsultanta rzetelności, zachowania zasad obiektywizmu, bezstronności, lojalności, dochowania tajemnicy, niewyrządzania nikomu szkody, odpowiedzialności, otwartości, szczerości, prawdomówności, powagi, życzliwości, bezinteresowności, czyli świadczenia pomocy w zależności od sytuacji, a często nieodpłatnie. Postawa obojętności: „niepytany nie udzielam rady” uważana jest obecnie za uchybienie moralne, a rozliczne błędy, zagrożenia wymagają interwencji doradców. Doradcom potrzebna jest umiejętność myślenia w perspektywie holistycznej, mającej na uwadze dobro nie tylko szukającego rady, ale przede wszystkim dobro w jak najszerszym kontekście – dobro społeczne.

Etos zawodowy konsultingu sprawia, iż doradca cieszy się wysokim stopniem zaufania publicznego⁴⁵, dlatego konsultanci są często wykorzystywani do trudnej działalności rozjemczej, mediacyjnej (arbitrażowej). Należyte udzielenie przez doradcę żądanej informacji, rady, analizy czy opinii specjalistycznej, tudzież jego etyczna wiarygodność leżą nie tylko w interesie konkretnego podmiotu zlecającego, ale również wpływają porządkująco, dyscyplinująco, prewencyjnie na sferę ogólnospołeczną, w tym ekonomiczną.

⁴⁴ A. Lewicka-Strzałecka, op. cit., s. 68.

⁴⁵ Przy czym istnieje oczywiście ryzyko wtargnięcia w szeregi profesjonalnych doradców osób o znikomym kwalifikacjach zawodowych i moralnych. Doradztwo ma też swoją ciemną stronę. Poza celami społecznymi, statutowymi jest wykorzystywane np. do szpiegostwa gospodarczego. Jednak są to zjawiska rzadsze, najczęściej dochodzi do zwykłych nadużyć moralnych.

Anton Perelomow

Państwowy Uniwersytet w Sumach
(Ukraina)

Sumy State University
(Ukraine)

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИНТЕРНЕТА В БИЗНЕС-КОММУНИКАЦИИ

Internet in Business Communication

Ключевые слова: Интернет, коммуникация, бизнес, электронная коммерция.

Key words: Internet, communication, business, e-commerce

Резюме

Бурное развитие информационных технологий и современных высокотехнологичных средств коммуникации в сети Интернет привело к увеличению опосредованного общения в системе межличностных связей субъекта. Информационные технологии как совокупность программно-технических средств вычислительной техники, а также приемов, способов и методов их применения для выполнения функций сбора, хранения, обработки, передачи и использования информации в конкретных предметных областях являются одной из главных движущих сил происходящих сегодня революционных изменений в методах ведения бизнеса.

Abstract

The rapid development of modern high-tech means of communication on the Internet has led to an increase in mediated communication in the interpersonal relations of the subject. Information technology as a combination of software and hardware of computers, as well as the methods, techniques and methods of their use to perform the functions of collecting, storing, processing, transmission and use of information in specific subject areas are one of the main driving forces of the revolutionary changes taking place today in the methods of business.

Electronic communications have revolutionized business communications, although the huge increase in use has taken some organizations by surprise. It is commonplace now for people at work to use e-mail as easily as using the telephone, and Internet access is often part of the setup of a workstation. Many people now routinely use e-mail and the Internet for personal communication and interest as well as in the workplace. For instance, the UK government is committed to promoting workplace learning and development, and intends that everyone in the UK who wants it should have access to the Internet by 2005. Much of

this access is in the workplace, and more organisations are going online every day. Electronic communications offer unique benefits and challenges. There are technical aspects to any electronic system that an organization may need to consider this leaflet does not give detail of technical issues and organizations may wish to seek advice on these matters.

Современные технологии изменили нашу личную жизнь, а также произвели революцию в мире бизнеса. Много лет назад, коммуникация была ограничена лишь отправкой писем и общением посредством радиоволн, качество и эффективность коммуникации посредством таких коммуникационных каналов была на очень низком уровне и с задержками. Однако теперь с изобретением мобильной связи, компьютеров и других средств коммуникации бизнес-компании могут общаться на глобальном уровне, затрачивая при этом меньше времени и усилий.

Деловое общение – это передача информации, связанной с услугами, продукцией или компаниями, в рамках бизнеса¹. Общение является важной частью повседневной работы предприятия. Прямые каналы коммуникации в бизнесе помогают организации удачно и эффективно осуществлять свою деятельность. Все предприятия требуют эффективных каналов коммуникации, а также навыков её ведения. Существуют различные каналы связи, которые включают face-face общение, интернет-связь, печать, презентации, доклады, телефонные переговоры и форумы. Технологии играют важную роль в бизнесе. Без современных технологий, общение посредством большей части этих каналов не было бы возможным. Успех функционирования предприятия стал зависеть от технологий.

С изобретением компьютеров и Интернета скорость, с которой люди могут общаться, резко возросла. Теперь компании могут общаться различными способами, такими как электронная почта, обмен мгновенными сообщениями, видеоконференции, обсуждение бизнес-проблем на интернет-форумах, ведение бизнес-блогов. Письмо, отправленное по электронной почте, может быть подготовлено, отправлено и получено в течение нескольких минут. Мобильная связь также открывает значительные преимущества, поскольку коммуникация посредством выше указанных средств может происходить и за пределами офисного пространства. Текстовые сообщения с телефона на телефон могут быть отправлены

¹ D. Clutterbuck, S. Hirst, S. Cage, *Talking Business: Making Communication Work*, Butterworth-Heinemann 2003, 210 pp.

в считанные секунды. Человек может быть доступен по телефону практически в любом месте, а качество покрытия мобильных сетей продолжает расти и развиваться. Мгновенный обмен сообщениями, а также использование видеоконференций позволяют группам людей общаться в режиме реального времени во всех уголках страны и даже мира.

Распространение Интернета произвело настоящую революцию в сфере бизнеса. Использование Интернета меняет «hi-tech маркетинг» очень быстро, иные отрасли пытаются использовать его лишь как часть своей маркетинговой стратегии. Такая реконфигурация характеризуется тем, что различные компании начинают вести бизнес иным образом, учитывая современные тенденции развития технологий. Это также касается и потребителей, их покупки товаров и услуг. Поэтому необходимо отметить, что современные технологии играют важную роль в преобразовании цепочки между производителем и розничной торговлей и в дальнейшем до конечных потребителей, следствием чего является появление новых розничных каналов распространения и открытия новых площадок для сбыта своих товаров и услуг. Создание сайта является мощным инструментом, используемым различными коммерческими организациями по всему миру. Это процесс достижения бизнес-целей посредством использования электронных коммуникационных технологий.

Интернет вызвал много изменений в мире, в том числе и в способе ведения бизнеса многих современных предприятий. Технический прогресс дал возможность развиваться продукции намного быстрее и эффективнее, а бизнес-процессы стали более систематизированными и отлаженными. Действительно, внедрение Интернета некоторых отраслях промышленности подготовило почву для еще дальнейшей более основательной оптимизации бизнеса в будущем и как следствие большего прогресса. Благодаря обратной связи с конечным потребителем, которая обеспечивается посредством современных коммуникационных каналов, производители товаров и услуг имеет возможность в более краткие сроки получить отзывы о своей деятельности, об уровне качества выпускаемой продукции, а также рассчитать общий рейтинг своей компании, основываясь на данных, полученных из Сети.

Стоит сказать что Интернет-индустрия включает в себя также все формы *net art* и *net culture*, а также производство сайтов, порталов и иных форматов коллективной и групповой коммуникации. Интернет искусство (часто называемое *net art*) является одной из форм цифрового искусства, распространяемого через Интернет. Этот вид искусства обошёл традиционное господство системы галерей и музеев, обеспечивая эстетические переживания через Интернет. Во многих случаях, зритель вовлекается в некоторые взаимодействия с произведением искусства. Художников, работающих

в этом стиле, иногда называют *net artist*². Различные аукционы которые присутствуют в Сети, позволяют принимать участие в торгах более широкому кругу людей, нежели это было ранее, где доступ к таким мероприятиям был ограничен лишь узким кругом общества. Молодые художники могут показывать свои произведения искусства на различных выставках, которые проводятся исключительно в Интернете, и это более удобный способ собственного продвижения, который может дополнять классические мероприятия, посвященные искусству.

В музыкальной индустрии, использование Интернета также стало важным аспектом маркетинга, в частности, в бизнес-коммуникации. Поскольку на сегодняшний день именно Интернет даёт возможность развиваться молодым исполнителям, а также поддерживать рейтинг уже известных музыкантов.

Официальный сайт корпорации становится основным каналом для рекламы и связей с общественностью в Интернете. Первоначально он создавался как онлайн-визитка, содержащая основную информацию о деятельности корпорации, однако с развитием Интернета его вид и функции изменились. В настоящее время официальный сайт корпорации формируется под влиянием новых коммуникационных характеристик Сети и использует новые технологические возможности. Увеличение аудитории пользователей и рост влияния Интернета, как особого канала и среды информации, поставили новые задачи перед специалистами по рекламе и связям с общественностью. Открытая коммуникация многих-с-многими в Сети характеризуется эмоциональностью, развлекательной направленностью, непрофессионализмом, а также критическим восприятием. Коммуникация вынуждает адаптировать не только тексты пресс-релизов, размещенных в Интернете, но и весь контент официальных сайтов. Текстовая информация становится более краткой, растет количество иллюстраций и мультимедиа. Внешний облик сайта может напоминать онлайн-игру или мультфильм, отражающий философию корпорации и ее ценности. Главным технологическим требованием является наличие адаптированной версии для мобильных устройств и планшетов (особенно iPad). Специалисты по «раскрутке» определяют оформление и контент корпоративных сайтов в связи с ценностными ориентирами всех интернет-пользователей в целом и своей аудитории в частности. На корпоративных сайтах появляется возможность обратной связи с пользователем (в т.ч. через кнопки социальных сетей), что необходимо для контроля эффективности и эффекта коммуникации. Ключевым методом охвата аудитории и привлечения трафика на сайт становится деятельность специалистов на «сторонних»

² Internet Art [Электронный ресурс] <http://en.wikipedia.org/wiki/Internet_art>.

ресурсах, в том числе социальных сетях. Отдельным направлением специалистов по продвижению в Интернете становится коммуникативное обеспечение деятельности интернет-магазинов, открывающихся на корпоративных сайтах. Маркетинговые задачи оказываются тесно связанными с задачами по «продвижению», так как интернет-торговля охватывает региональные рынки и новую аудиторию, которая может взаимодействовать с корпорацией только виртуально, через корпоративный сайт. Специалисты в Интернете формируют возникновение нового типа корпоративных сайтов, которые представляют собой открытые многопользовательские ресурсы, интегрированные в онлайн-коммуникацию.

Интернет – очень гибкая, динамичная и насыщенная среда. Вот почему Интернет стал благоприятным местом для ведения бизнеса, или его дублирования, а также функционирования некоторых его элементов (подразделений). Статистика показывает, что электронная коммерция с каждым годом растёт. По итогам 2011 г., обнародованным Министерством Торговли США, оборот электронной коммерции в США вырос на 16,1% и составил \$194,3 миллиарда, по сравнению с \$167,3 миллиардами в 2010 г.³

Электронная коммерция (от англ. *e-commerce*) – это сфера экономики, которая включает в себя все финансовые и торговые транзакции, осуществляемые при помощи компьютерных сетей, и бизнес-процессы, связанные с проведением таких транзакций.

К электронной коммерции относят⁴:

- электронный обмен информацией (*Electronic Data Interchange, EDI*),
- электронное движение капитала (*Electronic Funds Transfer, EFS*),
- электронную торговлю (*e-trade*),
- электронные деньги (*e-cash*),
- электронный маркетинг (*e-marketing*),
- электронный банкинг (*e-banking*),
- электронные страховые услуги (*e-insurance*).

Появление электронной коммерции произвело революцию в способе ведения бизнеса. Бизнес-операции, финансовый трейдинг и даже обслуживание клиентов ведётся лишь посредством сети Интернет, без необходимости физического присутствия, а иногда лишь одним нажатием кнопки. Интернет показал себя как канал для обеспечения эффективной связи между компаниями и их клиентами, снижая количество ресурсов, затрачиваемых на связь с общественностью. Использование Интернета в бизнесе вызвано как минимум двумя важными причинами. Во-первых, это новый

³ Оборот электронной коммерции [Электронный ресурс] <<http://www.cybersecurity.ru/consulting/146930.html>>.

⁴ Electronic commerce [Электронный ресурс] <http://en.wikipedia.org/wiki/Electronic_commerce>.

альтернативный канал связи, наряду с традиционной сетью филиалов и дочерних компаний, которые обеспечивают коммуникацию клиентов с компаниями. В настоящее время все больше и больше клиентов, особенно молодых, которые быстрее осваивают новые технологии, получают доступ к удаленным каналам сбыта, совершая компьютерные операции и другие виртуальные сделки. Эти онлайн-клиенты требуют еще большего контроля над своими личными финансами. Для таких клиентов очень важно иметь доступ к своим финансовым сервисам «всегда, везде и в любом месте».

С другой стороны, виртуальная команда представляет собой группу людей, члены которой вносят свой вклад в общую цель, но разделены временными рамками, расстоянием и организационными границами. Такая группа взаимодействует между собой, используя только информационно-коммуникационные технологии, такие как Интернет. Групповое виртуальное общение – очень эффективный способ управления бизнесом. Групповое виртуальное общение даёт возможность работникам чувствовать себя увереннее, общаясь с вышестоящим начальством или сотрудниками, принимать решения, касающиеся бизнес- проблем совместно, тем самым вносить коллективный вклад в развитие и управление бизнес-структурой. Виртуальное общение способствует некоему раскрепощению коммуникантов, и это в свою очередь, является позитивным моментом, поскольку сотрудники не чувствуют той психологической скованности (стеснения робости, боязни собственной некрасноречивости), которая присутствует во время физического общения. Поэтому они могут более свободно высказываться по поводу многих аспектов ведения бизнеса. Именно это позволяет людям вносить больший вклад в развитие компании, чем высказывать свои мнения во время реального заседания или совещания. Таким образом, принятие решений организации происходит в более широком и объективном информационном поле, чем если бы они были бы ограничены лишь *face-to-face* (индивидуальной) коммуникацией, поскольку присутствует элемент неформальности.

Онлайн коммуникация, такая как электронная почта позволяет общаться даже с разницей во времени. Группы сотрудников могут принимать участие в деловых групповых совещаниях по месту своего нахождения без необходимости командировок. Виртуальное общение в группах способствует более эффективной коммуникации поскольку все члены группы синхронно общаются друг с другом и информация поступает многоканально и постоянно, в результате чего происходит меньше конфликтов между членами такой группы коммуникантов. А также существует гораздо меньше шансов доминирования одного из членов группы по отношению к другим коммуникантам. Ну и конечно же такое виртуальное совещание, записывается (документируется) и может быть использовано для будущих ссылок или разрешения спорных ситуаций.

Исследование, проведенное энтузиастами в 2010 г., показывает то, как Интернет может использоваться в бизнес-коммуникации. В исследовании ученые проанализировали роль Интернета в функционировании малых и средних отелей в Австрии. Исследователи пришли к выводу, что использование Интернета позволяет отелям связываться с клиентом напрямую. Кроме того, исследователи отметили, что малые и средние отели в Австрии понимают значение Интернета как конкурентное преимущество. На самом деле, руководство этих отелей сочли бы себя аутсайдерами без Интернета. Это, прежде всего, потому что непрезентованность бизнеса в Интернете снижает присутствие этих компаний на рынке, как для клиентов, так и для посредников.

Увеличившееся распространение ИКТ (информационно-компьютерных технологий) в секторе туризма вызвало значительные изменения в специфике работы туристической сферы, в том числе туроператоров, туристических агентств, букинг-агентств. ИКТ и Интернет-системы позволили предприятиям создавать и получать обновленную информацию, касающуюся цен на услуги и продукцию, наличия товаров, увеличения объема продаж и прибыли. Оптимизированное составление эффективности сбыта той или иной продукции также даёт возможность принятия своевременных шагов в управлении корпорацией.

Подводя итог всего этого, следует сказать, что появление Интернета, несомненно, изменили бизнес-среду, в которой функционируют компании по всему миру. Интернет изменил структуру бизнеса, поскольку появились новые должности, где специалисты отвечают за поддержание бизнеса в Интернете. Некоторые компании оптимизируют ведение бизнеса за счёт сокращения своих расходов на координацию и коммуникацию, что позитивно сказывается на их конкурентоспособности. Выигрывает также и конечный потребитель ведь в цепочке создания стоимости благодаря Интернету исключаются некоторые пункты финансовых затрат. Растёт количество компаний, которые представлены на рынке исключительно в Интернете. Это яркий пример, который показывает, насколько эффективно можно использовать современные технологии и насколько мощным инструментом они являются на сегодняшний день. Виртуальная бизнес-среда стала конкурировать с физической. На наш взгляд, это является очень хорошим признаком, ведь именно конкурентная борьба заставляет компании повышать качество товаров и понижать цены на продукцию, чтобы привлечь потребителя. С другой стороны, очень сложно сказать, останутся ли в дальнейшем компании, которые не представлены в Интернете, и которые не ведут параллельно свою деятельность в виртуальном пространстве. Развитие Интернета даёт возможность напрямую взаимодействовать производителям и потребителям на рынках, таким

образом, потребители получают более полную информацию о товарах и услугах.

Таким образом, стремительный рост Интернета, а также своевременный фидбэк стали одними из ключевых факторов в изменении правил бизнес-конкуренции на рынке. Стратегическая важность Интернета в плане общения становится особенно очевидной для бизнеса, промышленности, производства товаров и услуг, ведь Интернет смог создать структуру, которая позволяет поддерживать отличное взаимодействие с клиентами в бизнес-операциях.

Множество веб-сайтов и других онлайн-сервисов, даёт право рассматривать сеть Интернет как одно из наиболее важных средств коммуникации в мире. Благодаря миллионам клиентов по всему миру, многие организации имеют возможность обеспечить потребности конкретного рынка.

Walentyn Wandyszew

Państwowy Uniwersytet w Sumach
(Ukraina)

Sumy State University
(Ukraine)

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ КАК ОБЩЕНАУЧНЫЙ ПОДХОД К СИСТЕМАТИЗАЦИИ ЗНАНИЙ

Concept as a General Scientific Approach to the Systematization of Knowledge

Ключевые слова: концепт, концептуализация, знак, техника, реальность, виртуальное, пространство, время.

Key words: concept, conceptualization, sign, technology, reality, virtual, space and time.

Резюме

Автор определяет концептуализм как философию исходящих понятий, как конструктивную деятельность мышления в области концептов и общих понятий.

Оценку нынешних представлений о концепте как понятии дают, исходя из его многозначности. Достаточно распространено представление о концепте как инновационной идее, содержащей в себе значительный творческий потенциал или креативный смысл.

Список новых концептов, отвечающих духу времени и потребностям общества, влечёт за собой новые жизненные отношения, новое понимание этно-национальных, конфессиональных и аксиологических изменений. Эти изменения в художественной литературе, а в известной мере и в медиа, рассматривают как априорные характеры. Список концептуальных персонажей в принципе неисчерпаем, а посему играет важную роль в развитии и переменах как

Abstract

The author defines conceptualism as a philosophy of outgoing concepts as a constructive activity of thinking in the field of concepts and general notions.

Evaluation of current ideas about the concept as a notion given on the basis of its ambiguity. Fairly widespread understanding of the concept as an innovative idea, containing a considerable creative potential and creative sense.

List of new concepts that meet the spirit of the age and needs of society, brings new life attitude, a new understanding of the ethno-national, religious, and axiological changes. These changes in the literature, and to some extent and in the media, seen as a priori character. List of characters in the conceptual principle is inexhaustible, and therefore plays an important role in the development and changes either in the philosophy or common cultural space in general.

The development of linguistics and philosophy shows the deepening process of interpe-

философии, так и общекультурного пространства в целом.

Развитие лингвистики и философии свидетельствует об углубляющемся процессе их взаимопроникновения, когда продолжается процесс фундаментализации техники и виртуализации современной научной картины мира. Можно утверждать, что наше время чревато появлением новых неожиданных представлений о мире, об изменении образа жизни человечества в системе новых ценностей.

netration when continues the process of fundamentalization of technology and virtualization of the modern scientific world image. It can be argued that our time is fraught with the advent of new and unexpected views of the world, to change the lifestyle of mankind in the new values.

Современный мир вошел в новую эру вместе с глубоко метафизическими в своей основе производством, техникой и даже бизнесом и рекламой. Мы живём в эпоху развёртывания незримых слоёв материи, граничащих с иноматериальным – сознанием, психикой, генетическим кодом и неведомыми ранее измерениями пространства. Мы живём в эпоху, когда происходит неведомое ранее взаимопроникновение техники и философии. Если ранее техника занималась частностями, отвечая на конкретные житейские потребности (еда, жильё, транспорт, оружие, власть над соперником и т.п.), то теперь мощь техники распространяется на фундаментальные свойства мироздания. Если ранее философия была абстрактной, занимаясь общими вопросами мироздания, которые она не могла изменить (сущности, универсалии, природа пространства и времени и т.п.), то теперь философия получает возможность не умоглядно, но действительно определять и менять эти свойства. И всё это потому, что мы живём в эпоху смыкания реального и виртуального миров.

В современной научной картине мира очевидным является появление значительного количества моделей возможных миров, возможных познавательных и общественных практик. Поэтому можно утверждать, что вполне обоснованно понятие «реальность» стало объектом такого же виртуального моделирования. При этом признается концептуальная заданность новых реальностей. Следовательно, существуют достаточно оснований для того, чтобы концептуализм¹ определить как философию исходящих понятий, как конструктивную деятельность мышления в области концептов и общих понятий.

Отсюда естественным представляется оценка нынешних представлений о концепте как понятии, но понятии, что бесспорно, многозначном. Доста-

¹ Содержательную попытку исследования «концептивизма» предпринял Эпштейн. См.: М. Эпштейн, *Знак пробела: О будущем гуманитарных наук*, Новое литературное обозрение, Москва 2004.

точно распространенным есть представление о концепте как инновационной идее, содержащей в себе значительный творческий потенциал или креативный смысл. Вещь, механизм или машину, посредством которых демонстрируют инновационную идею, называют концепт-продуктом. Сегодня часто мы это видим в репортажах с автосалонов, где представляют в единственном экземпляре *concept-car*. Распространено сегодня и понятие *concept-art* – направление в искусстве, призванное отражать только идею, а не форму или внешние атрибуты. Можно отметить также и распространенное в историко-социальных науках понятие социальный концепт (конструкт) как порождение конкретной культуры или общества, существующее исключительно в силу того, что люди согласны действовать так, будто оно существует, или согласны следовать определенным условным правилам.

Бросается в глаз интенсивная литературная и научно-исследовательская деятельность по поводу языковых феноменов в современной художественной литературе, которая вращается вокруг понятия «концепт». Сегодня достаточно часто в филологических и лингвофилософских исследованиях встречаем понятие концепт в смысле устойчивой языковой или авторской идеи, имеющей традиционное выражение. Причем исследователей часто просто «завораживает» сам термин концепт, тогда как в прежние времена они ограничились бы термином мотив. И этого было бы вполне достаточно, чтобы выразить замысел автора того или иного произведения и распространенные в нем идеи.

В философии и лингвистике концепт – это содержание понятия, смысловое значение имени или знака. Причем здесь концепт отличается от самого знака и от его предметного значения (денотата, объема понятия), хотя отождествляется с понятием и сигнификатом.

Е.С. Переломова отмечает: «Общеязыковые концепты в художественных произведениях выполняют текстотворческую функцию, становятся стержневыми лексемами-интертекстами текстового пространства»². Отсюда и в цитированной работе Е.С. Переломовой в качестве объекта исследования избраны концепт одиночество в поэзиях П. Тычины, концепт дорога в языкотворчестве В. Шевчука, концепт сакрального пространства в творчестве О. Олеса и др. Таким же образом исследованы и текстовые пространства произведений разных авторов, которые вводят в свои произведения, например, концепт Украина.

Вполне естественно, что во многих художественных текстах присутствуют описания различных предметов, явлений и процессов реальности. Однако правомерно ли определять их как концепты? Полагаю,

² О.С. Переломова, *Лінгвокультурні коди інтертекстуальності українського художнього дискурсу: діахронічний аспект*, Вид-во СумДУ, Суми 2008, с. 129.

что далеко не все предметы и явления могут быть подведены под определение концепта. «А концептами становятся только те явления действительности, которые являются актуальными и ценными для определенной культуры, – утверждает Е.С. Переломова. – Кроме того, концепт содержит в себе не только значение слова, которое отображает тот предмет, в котором это слово правильно употреблено. Концепт – это главным образом смысл слова, где рядом с денотативным значителен вес конотативного значения (в виде эмоциональной, экспрессивной, аксиологической окраски)»³. Поэтому употребление ряда понятий, таких, например, как «конь» («кінь») или «дом» («хата») в качестве концептов, вызывает серьезные возражения в связи с особенностями содержания концепта и его роли в художественном творчестве.

Должно понять, что список новых концептов, отвечающих духу времени и потребностям общества, влечёт за собой новые жизненные отношения, новое понимание этно-национальных, конфессиональных и аксиологических изменений, возводимых в художественной литературе, а в известной мере и в медиа, в ранг априорных характеров. Список концептуальных персонажей никем и никогда не может быть закрыт, а посему играет важную роль в развитии и переменах как философии, так и в общекультурном пространстве в целом. Важно понять и тенденцию к возрастанию разнообразия, не пытаясь сводить таковое к аморфному единству.

Но возвратимся к представлению о концепте как инновационной идее, содержащей в себе значительный творческий потенциал или креативный смысл. Из новых исследований сущности и истории концепта, конечно, наиболее фундаментальной является работа Ж. Делёза и Ф. Гваттари⁴. Авторы утверждают: «философия – не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты, ибо концепты – это не обязательно формы, находки или продукты. Точнее будет сказать, что философия – дисциплина, состоящая в творчестве концептов... Творить всё новые концепты – таков предмет философии. Поскольку концепт должен быть сотворён, он связан с философом как человеком, который обладает им в потенции, у которого есть для этого потенция и мастерство. На это нельзя возражать, что о „творчестве“ обычно говорят применительно к чувственным вещам и к искусствам, – искусство философа сообщает существование также и умственным сущностям, а философские концепты тоже суть *sensibilia*. Собственно, науки, искусства и философии имеют равно творческий характер, просто одна лишь философия способна творить

³ Ibidem, с. 130.

⁴ Ж. Делёз, Ф. Гваттари, *Что такое философия?*, пер с фр. С. Н. Зенкина, Институт экспериментальной социологии, Алетейя, Санкт-Петербург 1998, с. 286

концепты в строгом смысле слова. Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес [выделено мною. – В.В.]. Их должно изобретать, изготавливать или, скорее, творить, и без подписи сотворившего они ничто»⁵.

Содержание и смысл приведенной выше цитаты позволяет прояснить в значительной мере и сущность литературно-художественного творчества, и сущность изобразительного искусства, ориентированного на творение образов. Ибо первоначальное простое восприятие и подражание существующим образам, имеющим концептуальную природу, которое свойственно каждой творческой личности, на каком этапе их творчества способно перерасти в свою очередь в творение концептов. Реально, каждый выдающийся писатель и художник – творец концептов. Акцент на понимание феномена концептотворчества не нов. Уже Ф. Ницше настаивал на том, что философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск. Напротив, философ должен сам их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться. А особенно философ должен не доверять именно концептам, коль скоро он не сам их сотворил. Чего стоит философ, если о нем можно сказать: он не создал ни одного концепта? – вопрошает Ницше.

Рассматривая философское и лингвистическое понимание природы и сущности концепта, мы обнаруживаем известные расхождения, хотя суждение Е.С. Переломовой о том, что «концептами становятся только те явления действительности, которые являются актуальными и ценными для определенной культуры» вполне могло бы явиться здесь некоторым компромиссом.

Возможно, и попытка отдать пальму первенства в деле творения концептов одной лишь философии может оказаться ошибочной. Жиль Делёз и Феликс Гваттари уверены, что философия не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация, хотя в силу различных исторических условий и способности каждой дисциплины порождать свои собственные иллюзии и укрываться за нею же специально наведенным туманом принималось за основу то или иное. Созерцание свойственно разным наукам, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философию нельзя рассматривать лишь как рефлексию, поскольку таковая характерна для многих наук и искусств. Вполне приемлема мысль о том, что ни математики-теоретики, ни физики-теоретики не часто дожидались философских откровений, чтобы размышлять о математике или физике, как и художники – о живописи или музыке. Несомненно, что рефлексия неотъемлемо принадлежит их

⁵ Ibidem, с. 14–15.

собственному творчеству. То же самое касается и коммуникативного начала в философии, поскольку таковое нельзя рассматривать как её приоритет. Отсюда и вывод, который сделали Делёз и Гваттари: «Философия не занята ни созерцанием, ни рефлексией, ни коммуникацией, хоть ей и приходится создавать концепты для этих активных или пассивных состояний. Созерцание, рефлексия и коммуникация – это не дисциплины, а машины, с помощью которых в любых дисциплинах образуются Универсалии»⁶.

Творчество всегда единично, и концепт как собственно философское и художественное творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению. В свою очередь, принцип литературно-художественного творчества состоит в том, что концепт нуждается в интуитивно-чувственном восприятии и оценке его материи (содержания) и формы. Творение или конструирование концептов уже сегодня становится актуальным. Естественно, что учение о лингвистической конструкции может претендовать на одно из важных направлений научной лингвофилософии. Трудно отрицать, что отсутствие должного понятия конструкции препятствует многим предметно и результативно участвовать в развитии как лингвистики, так и философии. Научная конструкция предполагает совершенную неразделенность содержания и формы литературно-художественного концепта. Важным моментом верификации концепта можно считать то, из каких оснований он выстраивается. Несоответствие содержания и формы концепта и приводит к искусственности его создания.

Наметившийся переход от описательно-обобщающих к конструирующим функциям гуманитарного дискурса совпадает с ходом методологического развития последних десятилетий. И в философии, и в гуманитарных науках, начиная со середины XX века, очевидна тенденция к лингвистическому анализу. Эта тенденция присутствует как в европейском структурализме и постструктурализме, так и в англо-американской аналитической традиции как анализ семантических, грамматических и логических структур. Концептуализм можно рассматривать и как продолжение, и как преодоление этой тенденции. «Лингвистический поворот» переходит из аналитической в синтетическую фазу. Поскольку же предмет философии и всех лингвоцентричных и текстоцентричных гуманитарных наук (филология, литературоведение и др.) представлен, прежде всего, в языке, то и свою задачу эти науки всё больше усматривают в том, чтобы не только исследовать, но и существенно расширить существующий язык. Эту задачу можно конкретизировать: синтез новых слов, понятий, универсалий,

⁶ Ibidem, с. 15.

концептов, лексических и концептуальных полей, увеличение объема говоримого, а значит, и мыслимого.

Концептуализм – это ещё и смысловая насыщенность или событийность: переход из одного мыслительного поля в другое. Ю.М. Лотман отмечает, что структурная поэтика установила распространенность в сюжетных линиях произведений, наряду с другими событиями, «перемещение персонажа через границу семантического поля»⁷. Примерами могут служить сюжеты, когда герой попадает из одного мира в другой, из провинции в столицу, из обывателей в революционеры и т.п. В полной мере это относится и к теоретическим текстам, в которых постоянно имеет место переход границы между понятиями, группами понятий, а также и между различными сферами разума. Интенсивность смысловой событийности текста также может порождать концепты, что зависит как от прочности пересекаемых границ, так и от энергии, употребляемой для их преодоления.

Концептуализм, как творение концептов в гуманитарных науках, – это сюжетное мышление, иницирующее смысловые события, строящее концепты, революционизирующие наличную картину мира. Естественно, рассматриваемый нами концептуализм нельзя сводить к узкопрактическим социально(философско)-идеологическим направлениям, представляемым, например, марксизмом или ницшеанством. Мы рассматриваем концептуализм вне политического действия, направленного на изменение общественной жизни. Концептуализм – это изначально смылопорождающая философская деятельность. Способность к таковой пробуждается в творческой личности не только философа, но и писателя, поэта, художника в определённом психо-эмоциональном состоянии, когда они обнаруживают в себе и через себя архетипическое начало.

Рассматривая природу концептов и перспективу развития основных направлений концептивизма на материале философии и гуманитарных наук, М. Эпштейн отмечает: «Развитие философии есть не смена направлений, но **ускорение смысловых событий**, уплотнение их в единицах времени и письма. [...] философия становится на собственную почву мыслимости, т.е. уже **не объясняет действительность и не изменяет её**, не сводит её к непротиворечивой концепции и не вмешивается в ход истории, а создает собственную историю смысловых событий и космологию возможных миров»⁸. Собственно, у философии и не остаётся особого выбора в условиях изменяющегося мира. Мир всё более

⁷ Ю.М. Лотман, *Структура художественного текста*, (в:) *Об искусстве*, Искусство, Санкт-Петербург 1998. – с. 224.

⁸ М. Эпштейн, *Знак пробела...*, с. 60.

становится виртуальным и фантастическим, о чём свидетельствует и литература, и кино (телевидение), где уже практически никто и не скрывает вымышленности ни героев, ни ситуаций, ни пространственно-временного контекста происходящего. Техника XXI века становится фундаментальной, благодаря продвижению науки в микро- и макромир, в строение мозга и тайны человеческой психики. Авторы фантастических киберкниг и создатели компьютерных игр формируют параметры виртуальных миров, число измерений, соотношение причины и следствия, направление течения времени, судьбу, условия и параметры смерти героев, что прежде было практически неприемлемо.

Весь ход нашего исследования был направлен на осмысление феномена концептуализма как новой лингвофилософской методологии. Анализ развития лингвистики и философии свидетельствует об углубляющемся процессе их взаимопроникновения в условиях продолжающейся фундаментализации техники и виртуализации современной научной картины мира. Достаточно обоснованно можно утверждать, что наше время чревато появлением новых неожиданных представлений о мире, об изменении образа жизни человечества в системе новых ценностей. Именно здесь и открывается широкое пространство для обобщений и появления новых концептов, каковы: уклончивость, утомленность и дружеская скорбь. Впрочем, и сам концепт *дружба* (дружество) превращается в мысль о бесконечной недоверчивости и терпеливости.

Elena S. Perelomowa

Państwowy Uniwersytet w Sumach
(Ukraina)

Sumy State University
(Ukraine)

ДЕЙСТВИЕ ПРИНЦИПА НОНСЕЛЕКЦИИ В ЯЗЫКОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ПОСТМОДЕРНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

The Principle of Nonselection in the Linguistic Organization of Postmodern Literary Text

Ключевые слова: постмодерн, художественный дискурс, нонселекция, гетероглоссия, языковые гибриды, вербальные игры.

Key words: postmodern art discourse, non-selection, heteroglossy, linguistic hybrids, verbal games.

Резюме

В статье рассматривается вопрос языковой организации постмодерного художественного текста. Анализируются стихотворные произведения украинского постмодерного художественного дискурса на предмет подбора авторами языковых выразительных средств для достижения коммуникативной цели. Слово в художественном произведении выполняет не только номинативную функцию, оно в определенном употреблении субъективирует лингвальное пространство и определяет речемыслительную свободу говорящего. Автор статьи обращает внимание на то, что поэтическая функция языка, наряду с референтной, придает ему неоднозначность и открывает возможность для двусмысленности высказывания. В связи с этим понимание смысла художественного произведения зависит и от разного отношения субъекта высказывания к самому высказыванию, и от способа прочтения текста. Связанные со

Abstract

The article discusses the organization of linguistic postmodern literary text. Analyzes the poetic works of Ukrainian postmodern art discourse for selection by the authors of language means of expression to achieve communicative goals. Word in a work of art does not only nominative function, it is used in a subjectify lingual space and determine speech-thinking freedom of speaker. The author draws attention to the fact that the poetic function of language, along with the reference, ambiguity and gives it an opportunity for the ambiguity of the utterance. In connection with this understanding of the meaning of art depends on the different attitudes to the very subject of the statement saying, and the method of reading the text. Related words in the concept of becoming unfit for the image "literal" pattern of life. Therefore, a clear sign of postmodernism become Ukrainian verbal games, heteroglossy languages, discourses, linguistic hybrids, marginal dictionaries. He rejects the discourse of

словами понятия становятся непригодными для изображения «буквальной» картины жизни. Поэтому явным признаком украинского постмодернизма становятся речевые игры, гетероглоссия языков, дискурсов, языковых гибридов, маргинальных словарей. Он отрицает дискурс тоталитарного общества, официальный лексикон советского образца как неадекватный язык для выражения индивидуальных смыслов и чувств, взамен прибегая к повторам слов, нецензурной лексике, цитатам и пр. Сущность произведения подменяется ритмичной мелодикой фразы, а открытость фразы позволяет свободно присоединять к ней любые ассоциативные цепочки. В процессе порождения художественного высказывания присутствует принцип нонселекции в подборе языковых средств выражения. В диалоге и полилоге рождается игра между текстом культуры, читателем, автором.

a totalitarian society, the official lexicon of Soviet-style language as inadequate to express the individual senses and feelings, instead of resorting to repetition of words, obscene language, citations, etc. The essence of the product is replaced by rhythmic melodic phrase, a phrase open to freely attach to it any associative chain. In the process of generation of artistic expression is present in the selection principle nonselection linguistic means of expression. The dialogue is born and polylogue game between the text of culture, the reader, the author.

Процесс коммуникации автора и читателя посредством художественного текста происходит на двух уровнях. На высшем уровне художественный текст воспринимается как речевой акт – акт общения писателя с читателем. Нижнему уровню соответствует коммуникация персонажей художественного произведения, придуманная автором и представленная им в тексте. Говорящий порождает высказывание с определенной коммуникативной целью, которой соответствует подбор употребляемых им языковых единиц. Для отправителя (автора) постмодернистского текста действие принципа нонселекции означает отказ от установки на отбор (селекцию) лингвистических элементов.

Теоретики постмодернизма Д. Лодж, И. Хассан, К. Батлер видят художественный текст как коллаж, который неспособен трансформировать в единое целое свою фрагментарную сущность. Голландский исследователь Д. Фоккема отслеживает действие принципа нонселекции в организации постмодернистского текста на всех языковых уровнях: лексическом, семантических полей, фразовых структур, текстовых структур.

Целью данного исследования есть анализ принципа использования языковых средств в текстах художественных произведений украинского постмодерного дискурса.

Ю. Андрухович в статье *Повернення літератури?* указывая на характерные признаки постмодернизма, отмечает: «Надо знать, чем,

собственно, этот „истинный” постмодернизм характерный. А характерный он тем, что: озабочен почти исключительно цитированием; [...] заигрывает с массовой культурой, демонстрируя безвкусицу, вульгарность [...]; разрушает иерархию, подменяет понятия, лишает смысла, размывает границы, берет слова в кавычки, хаотизирует и без того хаотичное бытие»¹.

Постмодерная украинская поэзия отмежевывается от традиционной лирики, преимущественно сосредотачиваясь на темах субъективности, процесса, языка и текстуального значения. Так, например, стихотворение украинского поэта-постмодерниста Сергея Жадана *Переваги окупаційного режиму* уже в самом названии содержит ироничность. Оно подрывает идеологическое пространство тоталитарной культуры, пародируя идеологические клише, развенчивая сакральность тестаментарно-рустикального дискурса. Такой результат достигается употреблением в тексте стихотворения аллюзий, цитированием поэтической классики советского периода, обыгрыванием цитат, неожиданным соединением «высокого» и «низкого», возвышенного и будничного, употреблением просторечных лексических единиц, жаргонизмов, вульгаризмов, игнорированием эвфемизмов:

(1) В один із днів повернется весна.

З південних регіонів батьківщини
потягнуться птахи, і голосна
свистулька вітчизняної пташини
озвучить ферми і фабричні стіни,
і грубий крій *солдацького* сукна,
і ще багато всякого г..

(2) Але печаль сідає на поля
Нужда *голімі* розправляє крила,
докіль поет тривожно промовля:
я є народ, якого правди сила;
цю жінку я люблю, вона просила.

(4) Сколовши босі ноги об стерню,
старенький *Перебендя* коло тину
ячить собі, що, *скурвившись на пню*,
лукаві діти в цю лиху годину
забули *встид, про...ли* Україну,
забили на духовність і борню,
і взагалі творять якусь *фігну*.

(5) Бідує місто. Кинувши фрезу,
робітники на заводському ганку
лаштують косяки, бузять бузу,
розводять спирт, заводять *варшав'янку*

¹ *Повернення деміургов, [в:] Плерома 3 '98. Мала українська енциклопедія актуальної літератури*, Лілея-НВ, Івано-Франківськ 1998, с. 15.

і, втерши *соплі* і скупі сльозу,
 майовки перетворюють на *п'янку*.
 (8) І лиш зоря над містом пролягла,
 юнак змахне краплини із чола
 і молодечо усмішкою блисне.
 Бо попри те, дала чи не дала,
 у щастя людського два рівних є крила:
*троянди й виноград – красиве і корисне.*²

Диалогизує с поетическою класикою – апологією советского (окупаційного для України) режиму, поет, таким образом, представляє художественно-іроніческою панораму общественной жизни страны дев'яностих годов. Інтертекстуальність в даному випадку, відповідно структурує авторський текст, змінює семантичний рисунок інтекстових фрагментів. В результаті зміщуються аксіологіческі акценти вповні до повного осмієння пафосних ідеологем, котрим протиставляється еротизм як відмова від фальші і масок. «Сриванню масок» служать і другі мовні елементи вірша – вульгаризми, жаргонізми (*є... , про...ли, скурившись, фігну, бузу, голімі, соплі, п'янка*), то є антипоетизми, котрі акцентують на самоіронії і непривлекательності того, що кроється за маскою. Стилістическі зніжена (непоетична) лексика як елемент іншого стилю несе функціональну навантажену, суть котрої розкривається в контексті.

Но за іронією все же просматрюється горечь, в котрої відчувається тоска о «высоком». І тоді з'являється Перебендя – аллюзійний образ національного півця-будителя (4 строфа). Зде існує така б то ні була іронія, а вульгаризми, вложенні в уста півця, становлять експресивними, стилістическим прийомом вираження гнева на «лукавих дітей», котрі «в лиху годину забули встид», розорили Україну, «забили на духовність і борню». В тексті віршотворення аллюзія включає асоціативну діалогічність. В пам'яті читателя негайно вспливають слова предостереження і заклинання Тараса Шевченка:

Свою Україну любіть.
 Любіть її... Во время люте,
 В останню тяжкую минуту
 За неї Господа моліть.³

Сам мовний постмодерн претерпеває змієння: оказались недостаточными или, точнее, затертыми все те пафосные характеристики, оценки языка в тестаментарно-рустикальном дискурсе. Потому Александр Ирванец прибегає к использованию свежих эпитетов, соединяя в віршотворенні

² Ibidem, с. 238.

³ Т. Шевченко, *Твори: у 3 т.*, т. 1: *Поетії*, Київ 1961, с. 326.

Вірш до рідної мови іронічніє с традиційно сакральними (калиново-дубова, рідна, матірна):

Як ти звучиш калиново-дубово,
Рідна моя, моя матірна мово!
Слово м'яке, оксамитове, байкове,
Слово є дідове, слово є батькове.
І Білодідове, і Сивоконеве,
І Чорноволове, вже узаконене.
В соннім спокої вогонь твій ледь бився.
Але страху я тоді натерпівся!
З тої халепи не вийшли б ми зроду.
Кляпи, здавалось, в ротах у народу.
Та щоб підняти тебе із гробовищ,
Стали до герцю Жулинський, Грабович
Щоб воскресити тебе з домовини,
В діло пішли каменюки й дубини.
Вороне чорний! Даремно ти кричеш.
Ріднее слово *жиге* і є –бачиш!
Рідна моя українська мова
Житиме вічно – *кльова, фірмова!*⁴

Искреннее (без иронии) восхищение красотой родного языка автор передает при помощи жаргонизмов (лексических единиц молодёжного сленга – *кльова, фірмова*), что представляется нам уместным: интертекстуальные вкрапления из другого стиля, придают финальным строкам убедительности звучания. Это подтверждает аристотелевский принцип: «Если хочешь быть серьёзным – играй». Семантика используемых для характеристики языка слов дополняется коннотацией дерзости, присущей молодежи, уверенности, основанной на вере в бессмертие родного слова. Лексическая единица (диалектизм *жиге*) подключает текст стиха к другому дискурсу – живому источнику языковой стихии, который обеспечивает жизнеспособность языка.

Юрко Позаяк, іронічно наслідую жанр японського мініатюрного триптиха (хоку), створює пародію – алкохоку:

Сьогодні вдруге я
Хрещатиком проходжу,
І ні з ким випить...
Ах бульбашко легка
В шампанським золотім
Аристократа *жизнь*.
Ах як сюркоче
Цикада у траві –
Рубля лиш *не хвата...*

⁴ Повернення деміургів..., с. 196.

Ах, як співає пташка,
Ах, як вона співає!
Іще сто грам замовлю.⁵

Это образец архитектуральности, на которой выстраивается ироничный текст, то есть игра с жанром, что характерно для постмодерного творчества. Лексические единицы – русизм *жизнь* и просторечие *не хвата* – в тексте стихотворения демонстрируют действие принципа нонселекции в организации текста пародии.

Дума про слоника Ю. Позаяка – это стихотворная трансформация народного (львовского происхождения) анекдота про слоника, которого «замучили кляті москалі»:

Слоника замучили
Кляті москалі,
Похилився слоник
Хоботом к землі:
«Прощавай же, Україно,
Ти ж мій рідний краю!
Безневинно молоденький
Слоник помирає!
Гей! Гей!».⁶

Иронична также реализация в стихотворении заявленного в заглавии жанра – дума. Соединение разноуровневых стилей народного художественного творчества – низкого – (анекдот) и высокого – (дума) становится средством создания иронии, бурлеска.

«Стихией украинских авторов-постмодернистов становятся словесные игры, стилизация и ироничное лингвистическое поведение – все это предоставляет возможность выскользнуть из-под власти официальной культуры и освободиться от идолов и масок тоталитарного прошлого. Литература становится диалогичной и даже полилогичной. В ней присутствует разнообразие дискурсов, языковых форм и жаргонов, разговорная речь играет роль свидетельств, а речевой поток приобретает форму телесности»⁷.

Диалогизм постмодерных художественных текстов проявляется в разыгрывании литературной традиции, пересмотре канонов национальной литературы, что становится важным для украинских авторов-постмодернистов источником создания образности. Национальная традиция при этом десакрализуется. Вот пример подачи литературного канона Ю. Андруховичем:

⁵ Ibidem, с. 213.

⁶ Ibidem.

⁷ Т. Гундорова, *Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн*, Часопис «Критика», Київ 2005, с. 24.

Іван – *бонвіван, франкмасон, ...*
 Тарас – *пняк і шланг*, особливо на службі.
 Панько – *графоман*, а Марко – *гермафродит*.
 Панас – *мудодзвін*. Борис – *буквоїд*,
 Якович – *атеїст кінчений, духовидець*.⁸

Воспользуемся как уместным комментарием «литературного канона», представленного Ю. Андруховичем, высказыванием Э. Усовской о постмодерной игре: «Из постмодернистской игривости и актуализации приёмов метафоричности проростают богатство постмодернистских парафраз, смелость и чарующая наглость в трактовке незыблемых литературных классических произведений и их авторов»⁹.

В художественном дискурсе 1990-х иронии подвергается даже образ национального поэта: новое поколение литераторов стремилось освободиться от гнета тоталитаризма. Образ поэта Т. Шевченко совсем новому предстает в стихотворении С. Жадана:

Тарас Григорович Шевченко
 Зітхнув поважно й непричетно
 Дістав годинника старого
 І рушив повагом в дорогу
 Він йшов врочисто тихим містом
 В пивницях пиво пив імлісте
 Стріляв цигарки в перехожих
 Такий живий такий несхожий
 Він врешті втік із постаменту
 Свого діждавшись моменту
 Тому блукав такий колючий
 І серце билося хвилююче
 Дівчата пахощами вкриті
 Прохали в нього закурити
 Їм одвічав не вельми чемно
 Тарас Григорович Шевченко
 Він врешті втік із цього міста
 Він зник із сяючого місива
 І в черешневій квітній піні
 Його зустріли перші півні.¹⁰

Виктор Неборак создает пастыш на основе стихотворения Тараса Шевченко *Мені тринадцятий минало*:

Мені тринадцятий рік минав,
 очима я сідниці пас,
 в час незалежних рушень мас
 то потопав, то виринав

⁸ *Повернення деміургів...*, с. 45.

⁹ Э.А. Усовская, *Постмодернизм: учеб. пособие*, ТетраСистемс, Москва 2006, с. 166.

¹⁰ *Повернення деміургів...*, с. 237.

на різних сценах, влада Рад
вивчала мову, козаки
снували Січчю, брата брат
заокеанський стис таки
в обіймах...¹¹

Цитации фраз-клише из Шевченко в контексте становятся благодатной почвой для зарисовок на тему общественных реалий:

Що далі? Кожному – своє.
Хто вгору дивиться, хто вниз,
хто камінь б'є, хто пиво п'є,
у *кайф* комусь іде стриптиз –
мені однаково, мені
однаково, *минають дні,*
минають ночі, я на дні...
– *Та не однаково мені!!!*¹²

А братья Капрановы даже издают свой *Кобзар 2000*, который пародирует *Кобзар* Шевченко как великую Книгу украинцев.

Шевченко в диалоге украинских постмодернистов становится наиболее продуктивным автором для римейков.

А. Ирванец завершает десакрализацию корпуса национального писательства, но вместе с тем и народнопесенного творчества в «колысковій» (колыбельной) для неньки-отчизны *Айне кляйне нахтмузік*:

Від Дону до Сяну
Лежиш, осіянна.
Від Тігра з Ефратом лежиш аж до Осло й Баранович.
Вже сонце низенько,
Вже вечір близенько,
І я тобі, ненько, кажу по-синівськи «Добраніч...»
Та перше, ніж ти свої очі, мов брами, до завтра причиниш,
Давай спом'янемо усіх,
Що не сплять цієї ночі, з причини, або й без причини...
Поетів ти завтра вбереш і у рами обрамиш.
Лиш встанеш раненько *із шатів тих сонлі і кров відпереш.*
Тож добраніч, вітчизно, добраніч...¹³

Цитирование строк народной песни становится средством создания горькой иронии, равно как и использование самого народнопесенного жанра колыбельной. Чего стоит само название стихотворения на немецком языке. Ирония достигает сарказма за счет соединения такого названия с разворачиванием содержания «колыбельной». Употребление соответствующих

¹¹ Ibidem, с. 49.

¹² Ibidem, с. 52.

¹³ Ibidem, с. 195.

языковых средств высокого (поэтизмы) и низкого (вульгаризмы) стилей (в их соединении) – один из характерных признаков постмодерных текстов.

В стихотворении *Травнева балада* А. Ирванец соединяет патриотику с эротикой, таким образом иронизируя над традиционной темой патриотизма. Лингвистическая же ирония достигается переплетением литературного нормативного языка с суржикоязычной репликой героини, а также суржикизмом *понімаєте* самого лирического героя:

Травень, а так, *понімаєте*, холодно.
Так, *понімаєте*, все навпаки!..
Дорога мене приведе до лікарні –
В дощі рожевіють її корпуси [...] *[...]*
В мене тут є санітарочка Рая,
В Раї для мене знайдеться спирт.
Підем гуляти? Рая не проти.
Станем в садочку під деревце.
Віршив читати Рая не просить.
І дуже я вдячний Раї за це.
Рая сама говоритиме більше.
Каже: «*Наравиця дуже міні
Американський писатель Селінджер*».
Знаєш, – питає, – такого, чи ні?
Я відчуваю – підходжу до краю,
Вже й бісенята стрибають в очак
Я обніму санітарочку Раю
Прямо в холодних і мокрих кущах.
Скоро вмирати я ще не збираюсь.
Я ще існую,
Бо я ще люблю
Милу мою санітарочку Раю
І мокру – під нею – *вітчизну мою*.¹⁴

Ироничность лингвистического поведения формирует уже не вербальные, а новые его социокультурные формы. Связанные со словами понятия становятся несоответствующими потоку жизни, образное слово противостоит «буквальной» картине жизни. Речевые игры, а также разноголосица (гетероглоссия) языков, дискурсов, языковых гибридов, маргинальных словарей становятся явным признаком украинского постмодернизма, они осуществляют критику дискурса тоталитарного общества, официального лексикона советского образца. Вербальные игры фиксируют неадекватность существующего языка для выражения индивидуальных смыслов и чувств, а повторы слов, нецензурная лексика, цитаты цитат отображают тотальную зеркальность и тавтологичность речи

¹⁴ Ibidem, с. 196.

в посттоталитарном обществе. Ритмичная мелодика фразы подменяет сущность, а открытость фразы, к которой свободно могут присоединяться любые ассоциативные цепочки, создает впечатление вывернутого наоборот гомогенизированного дискурса советской эпохи

В процессе диалога или полилога рождается игра между текстом культуры, читателем, автором. «Смысловая неисчерпаемость любого текста, невозможность окончательного синтеза требует включения при его анализе игровой установки, интрига которой состоит в деконструировании привычных жизненных стереотипов и литературно-философских (как и других) авторитетов»¹⁵.

Слово перестает быть ориентированным только на номинативную функцию, лингвальное пространство субъективируется и связывается не столько с познанием вещей, сколько с речемыслительной свободой людей.

В художественном тексте поэтическая функция языка, наряду с референтной, придает ему неоднозначность. Двухзначность становится преградой для образования одной сигнификации и открывает возможность для двусмысленности высказывания, когда понимание смысла зависит от разного отношения субъекта высказывания к самому высказыванию.

Суржик становится интересным как явление постмодерной ситуации в Украине. Именно постмодернизм проявляет особый интерес к явлениям гибридности языка, полиморфизма речевых форм, гетероглоссии дискурсов.

И. Нечуй-Левицкий призывал в качестве образца ориентироваться на «язык сельской бабы». Вопреки этим призывам Б. Гринченко осуждал любые формы гибридности в литературе, обращая внимание на то, что не стоит злоупотреблять «смешанным жаргоном».

И все же в постмодерном мире контаминация, языковая гибридность становятся особенно распространенными не только в Украине, но и в других странах. Так, например, в странах Карибского моря, де особенным простонародным вариантом английского языка, сращенного с оригинальными языками народов этого региона (поджином), творится даже литература.

Проанализировав отдельные постмодерные поэтические произведения украинской литературы, мы пришли к выводу, что украинские авторы-постмодернисты выстраивают тексты своих произведений на цитациях классики, обыгрывая, пародируя её, на аллюзиях, смешивании жанров, речевых стилей, разновидностей. Наши наблюдения подтверждают, что «постмодернистский стих очень отличается своим видом от традиционного стиха [...]: постмодернистский стих – это пастыш из прозы, цитат и поэтических строк [...]. Поэт-постмодернист стремится продемонстри-

¹⁵ Э.А. Усовская, *Постмодернизм...*, с. 165.

ровать, что поэзия – не просто передача отдельного, единичного опыта; Это скорее гетероглоссная конвергенция идеологий, дисциплин и голосов»¹⁶.

Можем утверждать, что определяющим принципом структурирования художественных текстов украинского постмодерного дискурса есть интертекстуальность, которая в произведениях постмодерного образца коренным образом меняет представление о языковой структуре художественного текста.

¹⁶ *Енциклопедія постмодернізму*, за ред. Ч.Е. Вінквіста, В.Е. Тейлора, пер. з англ. В. Шовкун, Основи, Київ 2003, с. 313–314.

Daniel Zarewicz

Dagmarze Stawiej

ORFEUSZ – STAROŻYTNY ARCHETYP POETY INSPIROWANEGO PRZEZ MUZY

Orpheus – Ancient Archetype of Poet Inspired by the Muses

Słowa kluczowe: Orfeusz, orfizm, misteria, religijność archaiczna, metempsychoza, Dionizos, piśmiennictwo, rola słowa, Grecja starożytna, tradycja literacka.

Key words: Orpheus, orphism, mysteries, archaic religion, metempsychosis, the role and power of the world, Dionysos, ancient Greek, literary tradition.

Streszczenie

Orfeusz był przede wszystkim mitycznym śpiewakiem, którego magiczne umiejętności pozwalały na komunikację z bogami i działania uważane dziś za nadprzyrodzone. Przypisuje mu się zainicjowanie kultu rozszarpanego przez Tytanów Dionizosa Zagreusa, zakaz przeprowadzania krwawej ofiary i propagowanie idei powszechnej miłości. Z nim także wiąże się legenda o sądzie odbywającym się po śmierci i związanej z tym karze i nagrodzie. Wynikać miał z tego jeszcze jeden, nieznan wcześniej fenomen – *metempsychoza*, co czyni orfizm religią o bardzo starych korzeniach. To wszystko świadczy o niezwykłej sile przekazu pierwotnego orfizmu, który mimo swojej subtelności stanowi ogromną inspirację na wielu poziomach refleksji. Dyskusja na temat siły i roli słowa w kulturze nie osłabła wraz z pojawianiem się chrześcijaństwa i znalazła się znowu w ogniu polemik w dobie renesansu. Refleksja nad kulturotwórczą rolą Orfeusza to przede wszystkim dyskusja nad potężną rolą słowa, które jest w stanie stworzyć nowe byty, w tym bogów, ich kult i historię.

Abstract

The question of orphism and its mysteries is one of the hottest problem of antiquity. The figure of Orpheus and his presence are hard to be strictly defined in the context of literature of fifth and sixth century b.c. One is obvious: his huge cultic and cultural influence. Beyond his role as husband of Euridice, he was thought as a founder of mysteries who acquired extraordinary magic skills. He was also thought as a founder of new dionysiac cult (of Dionysus Zagreus) and inventor of some new ideas of this time, like idea of live after death, prohibition of blood-sacrifice, reality of underground court, the order to be peaceful for every being. His ideas and inventions had a huge influence on the future, and were widely discussed in the christian era and after, in the time of Renaissance, when ancient texts were discovered, reevaluated and appreciated. The reflexion on his cultural role, bases mainly on the discussion on the unusual role of world and poetry as a creative factors, which are able not only to invent and transmit some new intellectual ideas but also and maybe first of all: new gods, cuts, and their own history.

*Znamienne jest wezwanie Plotyna,
by cofnąć się w głąb samego siebie
i na podobieństwo rzeźbiarza
pracować nad swoją duszą,
aż w niej rozbłyśnie boskie światło cnoty.*

Adam Krokiewicz

Niełatwo jest dziś odpowiedzieć na pytanie, kim był Orfeusz? Czy była to postać mityczna, stworzona przez bogatą grecką wyobraźnię, czy może ktoś tego rodzaj istniał naprawdę, a swą działalnością zapładniał umysły ludzi, którzy czerpali z jego charyzmatu. Wiele jest mitów odnoszących się do tej postaci. Wedle jednych przekazów Orfeusz był synem Apollona, świetlistego boga uzbrojonego w łuk i lirę, wedle innych jego ojcem był Ojagros, bliżej nam nieznaną bożek *strumienia*, w obu zaś wersjach jego matka pozostaje ta sama – Kaliope. Nie bez powodu matka Orfeusza stała się w późniejszej tradycji Muzą poezji epickiej – jej imię znaczy Pięknogłosa, więc jej związek ze słowem jest oczywisty. Podobnie Apollo jest bogiem wyroczni i przewodnikiem Muz, jego narzędziem i symbolem jest lira, ale z drugiej strony posiada on swoją okrutną, bo niosącą śmierć cechę, czego symbolem jest łuk. Apollo zatem nosi w sobie pierwiastek zarówno erotyczny, znajdujący ujście w twórczości, jak i tanatyczny, który pozwala na uśmiercanie przeciwników. Orfeusz może być syntezą bóstw uosabiających w tradycji greckiej cechy związane ze słowem, ze słownym przekazem, siłą jego rodziców bowiem jest właśnie słowo mówione. Słowo to w ich przypadku pełni rolę szczególną, dla Hezjoda bowiem Kaliope jest Muzą „królów najzaciejniejszych towarzyszką i to dzięki niej właśnie z ust króla płyną słowa miodowe” (*Teogonia*, 84), taki król „gdy nieomylnym słowem przemówi, zaraz spór, choćby wielki, zręcznie do kresu przywiedzie” (86–87). Znamienne, że jedną z pierwszych cech syna Kaliope jest właśnie umiejętność pięknego przemawiania, dzięki czemu rozumieli go nie tylko ludzie, ale także bogowie, rośliny i zwierzęta. Być może Orfeusz właśnie po swojej matce odziedziczył dar pięknej mowy, a po Apollonie umiejętność gry na lirze i znajomość rzeczy boskich. Miłosny charakter Kaliope tłumaczy pewien fragment Alkmana, w którym chór przyzywa Kaliope, aby rozpoczęła „uroczą pieśń”. Włodzimierz Lengauer sugeruje, że można to zawołanie rozumieć całkiem dosłownie, Kaliope ma zacząć „miłosne słowa” (*eraton epeon*) i nadać pieśni (*hymnos*) „czar miłosnej tęsknoty”¹. Przypomina to inną cechę przypisywaną Orfeuszowi – symboliczną już tęsknotę za utraconą ukochaną, co skłoniło go do przekroczenia bram podziemnego świata. W tym artykule zamierzam prześledzić starożytne świadectwa

¹ W. Lengauer, *Orfeusz poeta. Rola słowa w przeżyciu religijnym w okresie archaicznym kultury greckiej*, (w:) *Mit Orfeusza, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2003, s. 33.

bezpośrednio nawiązujące do jego postaci, a dzięki temu być może uda się lepiej zrozumieć, po co Grekom Orfeusz?

Najstarszym świadectwem wspominającym imię herosa jest fragment poematu poety Ibikosa z Region, w którym jest on określony przymiotnikiem *onomaklitos* (fr. 17 Diehl)²: „Orfeusz o sławnym imieniu”. Prawdopodobnie Orfeusz znany był już dużo wcześniej (w tradycji ustnej w VIII wieku) i stąd znajomość jego sławy w utworze poety z VI wieku. Innym (tym razem archeologicznym) zabytkiem, w którym znajdujemy trop Orfeusza, jest metopa z Delf pochodząca ze skarbcza Sikiończyków. Znajduje się tam wyobrażenie okrętu, dwóch jeźdźców i dwóch śpiewaków z kitarami, a nad głową jednego z nich zapisane zostało imię Orfeusza³. Dwaj jeźdźcy to czuwający nad uczestnikami wyprawy Dioskurowie, śpiewacy zaś do Orfeusz i Philammon. Wyobrażenie to jest najstarszym świadectwem uczestnictwa Orfeusza w wyprawie Argonautów i mogłoby świadczyć także za tym, że był on postacią współczesną Jazonowi i Medei. Udział w wyprawie Argonautów jest bardzo istotny w żywocie syna Kaliope. Znalazł się tam bowiem nie tylko po to, by uprzyjemnić żeglarzom trudy wyprawy, ale może przede wszystkim, by siłą swej muzyki przeprowadzić ich bezpiecznie przez napotykaną niebezpieczeństwa. Potrafił on bowiem mocą swej muzyki odsunąć od siebie i swych towarzyszy śmiertelne zagrożenia, jakim były Syreny.

Do wyprawy Argonautów nawiązuje również Simonides, poeta żyjący na przełomie VI i V wieku, który tak opisuje siłę muzyki Orfeusza: „niezliczone ptaki latały nad jego głową, i ryby nad błękitną wodą tańczyły, przy wtórze pieśń” (Simonides fr. 384, T47K). Legendarną postać Orfeusza znał też Pindar, poeta żyjący w na przełomie VI i V wieku, który wymienia go jako syna Ojagrosa ze złotą lirą (*chrusoaor*). W innym fragmencie heros dla Pindara jest potomkiem Apollona, ojcem pieśni i w ogóle wysławianym Orfeuszem (*Oda Pytyjska* 4, 176–177). Moc języka Orfeusza podkreśla nieco później Ajschylos: „język przeciwny masz do Orfeusza, bowiem on prowadził wszystko, w radości za sprawą swojego głosu” (Agamemnon, 1629–1630).

Grecki historyk Herodot z Cheronei (V w.) ma świadomość istnienia tradycji nie tylko hezjodejskiej i homeryckiej, ale także tej wywodzącej się od legendarnych poetów Orfeusza i Muzajosa. Herodot jednak podważa opinię, że ci dwaj mityczni bohaterowie tworzyli wcześniej niż twórcy *Iliady* i *Teogonii*: „Owi poeci, o których mówi się, że urodzili się przed tymi mężami, zdaje mi się, że po nich żyli” (2.53.3). W kolejnym fragmencie (2.81) grecki historyk odwołuje się do orfickich praktyk: „do świątyń jednak nie wchodzi w wełnianych płasz-

² Wyboru tekstów dokonałem na podstawie zbioru świadectw i fragmentów *Orphicorum Fragmenta*, Otto Kern, Berollini 1922.

³ W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, tab. 2. Princeton University Press 1993.

czach ani w nich nie są grzebani, bo to się nie godzi. Pod tym względem zgadzają się z tak zwanymi orfickimi i bachicznymi zwyczajami, które jednak są egipskie i pitagorejskie. Kto bowiem jest uczestnikiem tego tajemnego kultu, temu również nie wolno być grzebanym w wełnianych szatach. O tym mówi święte podanie” (tłum. Seweryn Hammer). Herodot wspomina tu o jakiś zwyczajach orfickich, a także o *hieros logos* – świętym podaniu, które sankcjonuje opisywane przez niego obrzędy. Wydaje się, że nie chodzi tu o podanie w sensie przekazu ustnego, lecz o tekst spisany, zawierający wykład doktryny pitagorejskiej lub orfickiej i wyjaśnienie ich zwyczajów. Znamienne jest także to, że pierwszy raz mówi się w tym miejscu o świętym słowie, czyli wykładni *stricte* religijnej odnoszącej się do wymienionych przez Herodota kultów. Pierwszy raz zatem orfizm identyfikowany jest z konkretnym kultem związanym z ludzkim życiem, a mityczna legenda zostaje osadzona w realnej, bo historycznej rzeczywistości i przyjmuje konkretne znamiona. Od tej pory w kontekście świadectw Orfeusz nie jest już tajemniczym synem Apollona posiadającym ogromną moc słowa, ale z jego imieniem łączy się nurt misteryjny, znajdujący odzew także wśród wyznawców Dionizosa, Pitagorasa i Ozyrysa.

Świadomość obecności orfickiego nurtu misteryjnego i legendy Orfeusza istniała pośród Ateńczyków. Odwołania do niego pojawiają się często u Eurypidesa, który – jak się wydaje – dobrze znał strukturę i tajemnice misterii. W dramacie *Alkestis* odwołuje się on do Orfeusza jako bohatera, którego moc jest silniejsza od woli władców podziemia:

Jeśli byłyby przy mnie słowa i muzyka Orfeusza,
to zwiódłbym pieśniami córkę Demeter albo jej męża
i schodząc pod ziemię, zabrałbym cię z Hadesu,
i nie złapałby mnie pies Plutona ani Charon przewodnik dusz
ze swoim wiosłem, zanim twojego życia na światło bym nie wyprowadził.
(*Alkestis* 357–362)

Eurypides zna legendę, zgodnie z którą Orfeusz zszedł do podziemia w poszukiwaniu Eurydyki i mocą swego głosu zdołał przebłagać władców podziemia, aby oddali mu ukochaną. Zarówno w tym, jak i w następnym fragmencie muzyka i poetyckie słowo odgrywają decydującą rolę w poznaniu:

Ja dzięki muzom się wzniosłem / W przestworza
Wielu tknąłem się nauk - / Silniejszego od Ananke
Nie znalazłem żadnego lekarstwa,
Ani w tabliczkach trackich / Gdzie spisane słowa Orfeja,
Ani w tych, które Feb Asklepiadom / Dał jako mocne lekarstwa
Na przerwanie rozlicznych trudów / Śmiertelnych
(*Alkestis* 962–973)

Wymienione są tu tabliczki trackie, na których umieszczono słowa Orfeusza, i po pierwszy raz pojawia się Tracja jako miejsce jego aktywności⁴. Tabliczki ze słowami Orfeusza porównane zostały do tych, które ludzie otrzymali od Apollona jako lekarstwa na trudy życia. Zawierają one formuły magiczne mające wpływ na stan zdrowia ludzi, którzy je czytają. Dotykamy tu problemu związku magii z religią, bowiem niezależnie od ich leczniczego charakteru mogły zawierać wykład doktryny orfickiej i wiązać się z orfickim mitem, kosmogonią i teogonią. Teksty zamawiające choroby znane były w okresie hellenistycznym i rzymskim głównie dzięki papirusom pochodzącym z Egiptu. Takie zaklęcia znane były także wcześniej Grekom niezależnie od wpływu egipskiej wiedzy tajemnej.

Autor leczniczych formuł zapisanych na trackich tabliczkach jawi się tutaj jako szaman czy uzdrowiciel, którego działanie jest podobne do leczniczego działania jego domniemanego ojca Apollona. Moc jego głosu i spisane formuły dają realne pocieszenie i ulgę ludziom, którzy z nich korzystają. Tabliczki wspomniane przez Eurypidesa, choć trackie, zawierały teksty w języku greckim greckiego przecież poety Orfeusza, który w legendzie bardzo wcześnie łączony był z Tracją. Zagadnienie tabliczek orfickich i trackich prowadzi w krąg problematyki związanej z literaturą orficką i pitagorejską. W *Hippolicie* tragic wymienia wiele elementów związanych z nauką Orfeusza:

Tyś to ten lepszy człowiek, co z bogami
Obcuje? Czysty, od wszelkich zmas wolny?
[...]
Pyszniej się jeszcze, chwal się, że się żywisz
Bezmięsną strawą, pod wodzą Orfeja
Szalej bakchicznie, czcij jakieś tam pisma.
(*Hippolit* 948–954)

Hippolit, syn Tezeusza, to postać dziwna i nietuzinkowa. Jest on zaprzeczeniem ideału greckiego młodzieńca. Zakochała się w nim macocha Fedra, a po tym, jak ten odrzucił jej względy, oskarżyła go o gwałt. Tezeusz oskarża syna o noszenie się w czystości (większość obrzędów wtajemniczeń określona była licznymi przepisami odnoszącymi się do zachowania postu i wstrzemięźliwości seksualnej). W społeczności ateńskiej niewinność młodzieńców była co najmniej śmieszna, zaś w przypadku dojrzałego człowieka, który odrzuca w ogóle małżeństwo i kobiecość oraz nie zakłada rodziny, dorosły Ateńczyk musiał reagować uczuciem niepokoju i obcości. Dzikość i obcość Hippolita podkreśla jeszcze fakt, że był on sługą Artemidy – pani zwierząt, bogini łowów. Czystość w tym przypadku może być czystością rytualną, płynącą najprawdopodobniej

⁴ W późniejszych świadectwach Tracja wielokrotnie pojawia się jako miejsce urodzenia Orfeusza.

z tekstów autorstwa Orfeusza. Ciekawe, że w opinii Tezeusza Hippolit nosi się jako „ten lepszy człowiek, ten co z bogami obcuje”, co może dowodzić, że nie tylko oskarżenie Fedry wzbudziło w nim gniew, ale także codzienne zachowanie Hippolita, poczucie odrębności i wyjątkowości z przynależności do tajnego stowarzyszenia. Być może konflikt ojca i syna jest przejawem buntu i psychicznej separacji młodego człowieka w momencie wstąpienia do jakiegoś zamkniętego ruchu religijnego. Nakaz powstrzymywania się od mięsa jest jednym z najbardziej popularnych rygorów religijnych i cechą bardzo wyraźnie wskazującą na nauki Orfeusza. Dalej Tezeusz rozkazuje synowi, aby „szalał bakchicznie”. W starożytności rozróżniano jako oddzielne misteria bachiczne, których przedmiotem był Dionizos – bóstwo winnej latorośli i misteria orfickie których bohaterem był Dionizos Zagreus. Być może Tezeusz, rozkazując synowi „szaleć bakchicznie”, po prostu myli te dwa rodzaje kultu z powodu ich nieznamośności, podobnie jak dzisiaj starsze pokolenie myli i często uważa za to samo to, co młodzież skrupulatnie rozróżnia, a co stanowi o przynależności grupowej. Wypomina też Hippolitowi czczenie „jakichś tam pism”, które zapewne są pismami Orfeusza. W tekście greckim mówi się o „dymie bądź ułudzie” (*kapnous*) licznych pism, a trzeba pamiętać, że oficjalnie zakazane orfickie pisma były palone przez ich przeciwników. Świadczy to przede wszystkim o ich nieznamośności oraz pogardliwym do nich stosunku, z góry deprecjonującym ich wartość. Nie jest to oczywiście pogląd Eurypidesa, a jedynie Tezeusza, bohatera dramatu. Tragik być może chciał uwidocznic przepaść dzielącą starą religię *polis* (której przedstawicielem jest ojciec) i nowy nurt misteryjny (za którym opowiada się syn). Konflikt pokoleń jest równocześnie zderzeniem dwojakiego stosunku do religijności i przeżycia religijnego: Tezeusz to konserwatysta przywiązany do starych zwyczajów, a Hippolit to zwolennik nowego kultu, orędownik religijnej przemiany, jednak zbyt jeszcze słabej, by swym zasięgiem objąć całą społeczność *polis*. Innym problemem jest sama postać Hippolita, zarysowana tak, jakby był to ktoś nieznośnie inny niż wszyscy, najprawdopodobniej upodabniający się jak tylko można do swego przewodnika Orfeusza. Życie w czystości, wegetarianizm, czytanie świętych pism i obnoszenie się ze swoją wyjątkowością czyni z niego postać szczególną. To opis neofity, który obnosi się ze swoją nową wiarą, klując w oczy tradycyjną społeczność *polis*. W jego poglądach jest coś szokującego, coś co przełamuje konwencje zachowania, być może dlatego, że forma jego religijności jest żywa, dramatycznie różniąca się od skostniałej dawnej religijności, w której znaczenie miało tylko ślepe uczestnictwo w państwowych obzędach.

Eurypides jest świadomy uczestnictwa Orfeusza w wyprawie Argonautów. Legendę tę przypomina w tragedii *Hypsipile*:

w środku zaś przy maszcie
Azjatycka Kitarra Orfeusza wydawała boleśnie
rozkazy towarzyszące wioślarzom o długich i szybkich wiosłach
bądź to kurs szybki, bądź spoczynek dla wiosel z drewna.

(*Hypsipile* fr. 1,3.8–14)

Historia ta zachowała się jedynie we fragmentach. Opowiada o tym, jak Hypsipile królowa Lemnos, urodziła Jazonowi bliźnięta, Euneosa i Toasa. Jazon odebrał je matce i zabrał ze sobą. Orfeusz w tragedii jest przedstawiony jako pochodzący z Tracji nauczyciel tych dzieci. Po osiągnięciu wieku męskiego Euneos i Toas odnaleźli matkę w Nemei.

W kontekście tych świadectw warto powrócić do wspomianej już metopy z Delf, przedstawiającej Orfeusza w otoczeniu Dioskurów. Znamienna jest obecność mitologemu marynistycznego w micie orfickim, ponieważ wydaje się być jednym z najstarszych identyfikacji Orfeusza, najprawdopodobniej znanym w tradycji ustnej już w czasach Homera. Dodatkowo wiąże się z tym mit poety inspirowanego, cudownego śpiewaka, mędrca czy nauczyciela, którego obecność jest niezbędna przy wszelkich działaniach wymagających nie tylko nadludzkiej siły, ale też mądrości pochodzącej od boga (Apollona) i wewnętrznego charyzmatu umożliwiającego wychodzenie zwycięsko ze śmiertelnych zagrożeń. Kolejne fragmenty utworów Eurypidesa świadczą za tym, że Orfeusz znany był także jako mag, szaman, muzyk obdarzony nadnaturalnymi właściwościami:

Ojcze, jeśli znałbym słowa Orfeusza,
które nauczyły by mnie rozkazywać, aby kamienie tańczyły,
i żeby urzekać słowami, co tylko bym zechciał.

(*Ifigenia w Aulidzie*, 1211–1212)

Tracki heros uważany jest za tego mistrza, którego słowa mają realną moc sprawczą. Podobny motyw zaistniał już we fragmentach *Alkestis*, kiedy to słynną mocą głosu Orfeusz pokonał podziemne siły i udobruchał Cerbera, zaś w *Ifigenii* nakazał tańczyć kamieniom, co jest cechą magiczną. W *Bachantkach* Orfeusz jest mieszkańcem olimpijskich lasów, a dzięki swej grze ma moc jednania roślin i prowadzenia zwierząt:

być może w zalesionych kryjówkach Olimpu
grał tam kiedyś ma kitarze Orfeusz,
łączył drzewa muzyką,
jednoczył dzikie zwierzęta.

(*Bachantki*, 638)

Jak widać, moc jego charyzmatu rozciąga się na każdym poziomie istnienia, od boskiego poprzez ludzki, zwierzęcy, roślinny, dochodząc aż do poziomu śmierci i podziemnej rzeczywistości. Orfeusz ma w sobie coś z ludzi pierwotnych, dla których nie istniały dwa zderzające się światy, odrębne i zgodne, prze-

nikające się w mniejszym lub większym stopniu. Był tylko jeden świat, a rzeczywistość jawiła się jako mistyczna, podobnie jak wszelkie działanie i wszelka percepcja⁵. Orfizm ma w sobie coś pierwotnego, co odsyła do pojęcia rzeczywistości sprzed podziału na fenomenalną i intelligibilną. W tym kontekście czas powstania religii orfickiej wydaje się być wcześniejszy od czasów homeryckich.

O magii Orfeusza wspominają dwa fragmenty:

Ale znam magię Orfeusza, bardzo silną,
ponieważ samorzutny piorun spadł na głowę,
żeby spalić jedyne go syna Ziemi.

(Erypides, *Cyklop*, 646–648)

Orfeusz wtajemniczenia nam nakazał i powstrzymywanie się od zbrodni,
Muzajos zaś objawił wyroczone i sposoby uwalniania się od chorób.

(Arystofanes, *Zaby*, 1032–1033)

Orfeusz był znany jako propagator obrzędów oczyszczających (*teletai*) i wegetarianizmu. Samo orędzie o zakazie rozlewania krwi mogło być dla Greków szokujące, gdyż praktycznie żadna grecka uroczystość nie mogła obyć się bez poświęcenia zwierzęcia. Ustanowione przez Orfeusza ryty oczyszczające być może odnosiły się do pośmiertnej rzeczywistości, a poddający im się ludzie zdobywali wiedzę o życiu po śmierci oraz dowiadywali się, co mają robić, aby dostąpić apoteozy. Treść Arystofanesowego świadectwa brzmi niemal jak fragment przekazu z przeszłości odkrywającego rąbek prawdy o tajemniczym wieszczku i jego towarzyszu Muzajosie.

Skąd wziął się reformator, który złamał prawa przodków i nakazał całkowitą zmianę stylu życia? Po co Grekom nowe oczyszczenia, czy nie wystarczą stare dobre zwyczaje *polis*? W kontekście dotychczasowych świadectw niełatwo udzielić jasnej odpowiedzi na te pytania, wydaje się jednak, że musiał istnieć wówczas podatny grunt dla rozwinięcia się takich właśnie praktyk. W postaci Orfeusza pojawiła się jawna opozycja wobec kultu państwowego i alternatywa dla innych kultów misteryjnych. W postaci Muzajosa, którego imię odwołuje się do Muz, ogniskuje się natomiast tradycja apollińska, czyli objawianie wyroczeni (Delfy) i umiejętność leczenia, co znane było już Eurypidesowi. Nie wiadomo, w jakiej relacji pozostawali do siebie Orfeusz i Muzajos i czy ten drugi był uczniem, czy może synem pierwszego. Pewne jest jedno – tradycja stawia ich bardzo blisko siebie, choć nie precyzuje, jaka występowała między nimi zależność. Znamienne, że Arystofanes przytacza fragment jakiejś znanej mu kosmogonii, w której pojawia się orfickie bóstwo Eros i jego atrybut – jaśniejące złote jajo (*Ptaki*, 690 i n.). Orfeusz jest tam orędownikiem nowego modelu życia, wolnego od krwawej ofiary i praktykującego wegetarianizm. Odnosi się to do

⁵ E. Durkeim, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. Bella Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 92–93.

wtajemniczeń (*teletai*), których jest założycielem i które miały być może przygotować człowieka (jego duszę) do pośmiertnej apoteozy. Pomocnikiem Orfeusza jest Muzajos, spełniający w tym przypadku funkcje terapeutyczne, ponieważ to on objawia ludziom ich los i uwalnia od chorób. Orfeusz jest kapłanem ustanowionego przez siebie kultu, Muzajos zaś jego ministrantem. Co istotne, Apollo uchodził za wynalazcę rytów oczyszczających, bo według mitu po zabiciu smoka na miejscu późniejszej wyroczni delfickiej miał odprawić odpowiednie obrzędy. Jak na razie zatem wizerunek Apollona wydaje się dominować w obrazie Orfeusza, choć z drugiej strony centralną postacią nakazanych przez Orfeusza misteriów była postać Dionizosa Zagreusa. Ostatnim świadectwem w tragediach Eurypidesa, w którym tragicznik bezpośrednio odwołuje się do jego osoby, jest fragment *Rezusa*:

Pochodnie misteriów niewypowiedzianych
Orfeusz im objawił, krewny tego trupa, którego zabiłeś,
Muzajosa twój czcigodny mieszkanca,
Jedynego męża, który wznosił się tak wysoko,
Foibos i my siostry go przygotowałyśmy.

(*Rezus*, 943–947)

Wspomniane tu „pochodnie misteriów” być może nawiązują do obrzędów odbywanych w nocy, choć nie wiadomo, czy chodzi o misteria orfickie, czy o obrzędy eleuzyńskie, które w rzeczywistości odbywały się z towarzyszeniem pochodni. Wątek misteriów i symboli orfickich pojawia się jeszcze u Eurypidesa:

Przybywam, pozostawiając wielkie boskie świątynie,
którym rodzinne pocięte drzewo dostarczyło okrycia,
dzięki kalibskiej siekierze
cyprys jest zespojony
w swych solidnych zawiasach.
Bowień święte prowadząc życie,
dzięki któremu zostałem wtajemniczony w Idajskiego Dzeusa,
i żyjąc niczym Zagreus błędzący w nocy,
posiłki z surowego mięsa jadłem,
pochodnie Górskiej Matce między Kuretami wznosiłem,
a będąc poświęcony, Bachusem zostałem nazwany.
Odziany w białą szatę
uciekam od śmiertelnych rodu
i nie zbliżam się do urny.
Strzegę się przed pożywieniem tych,
którzy jedzą istoty obdarzone duszą.

(*Kreteńczycy*, fr. 3)

Fragment ten daje bardzo szerokie pole do religioznawczych spekulacji. Wydaje się, że tragicznik opisuje jakiś rodzaj wtajemniczenia bezpośrednio związanego z kultem orfickiego bóstwa Zagreusa. Wymienione zostały imiona Kuretów i górskiej matki Kybele, której kult przyniesiony został do Grecji z terenów

Frygii⁶. Dostrzegamy w tym opisie wtajemniczenie w kult boga, które w pierwszej części implikuje krwawą ofiarę (*omofagia*), w następnym zaś stopniowe oczyszczenie i przejście na wegetarianizm. Adam Krokiewicz, wymieniając stopnie wtajemniczenia w misteria orfickie⁷, zauważa, że adepci mogli dzielić się na trzy grupy: 1) zwyczajnych czcicieli, 2) „pasterzy Zagreusa”, 3) Bakchosów Kuretów⁸. Platon w swych dialogach wspomina o tzw. misteriach Erosa (*Uczta*, 209 i n.), a także *explicite* dzieli ludzi na oczyszczonych i nieoczyszczonych: „Powiadają zaś ci od święceń, że wielu jest takich, którzy różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza. Wedle mojego mniemania bóg nawiedza nie innych, tylko tych, którzy ukochali mądrość jak należy” (*Fedon*, 69c, tłum. W. Witwicki).

Platon wielokrotnie nawiązuje do orfickich świadectw i fragmentów. W jego przypadku orfizm wzbogacony jest znajomością pism pitagorejskich i zdewaluowany z racji na czas, w którym grecki filozof zetknął się z tym kultem. W V wieku bowiem, co wykażą świadectwa, orfizm był już jedynie wspomnieniem czy kolejną interpretacją żywej idei sięgającej daleko wstecz. Pierwszym przejawem świadomości obecności tradycji orfickiej jest fragment *Apologii*: „przecież jeżeli ktoś do Hadesu przybędzie, pożegnawszy się na zawsze z tymi rzekomymi sędziami, i znajdzie tam sędziów prawdziwych, jak to i mówią, że tam sądy odprawia Minos i Radamandys, Ajakos i Triptolemos, i innych półbogów, którzy za życia swojego byli sprawiedliwi – to czyż nie miła przeprowadzka? Albo jak spotkać Orfeusza i Muzajosa i Hezjoda i Homera, ileż by niejeden dał za to? To ja chcę częściej umierać, jeżeli to wszystko prawda” (41a-b, tłum. W. Witwicki). Platon opisuje tu rzeczywistość pośmiertną. Wspomina o podziemnym sądzie, który sprawują postacie związane bądź z kulturą minojską, jak mityczny Minos, bądź z misteriami eleuzyńskimi, jak Triptolemos wynagrodzony przez Demeter darem zasiewania zbóż. Życie po śmierci jawi się tu jako atrakcyjniejsze od doczesności. Platon sądzi, że spotka go tam nagroda w postaci spotkania z Orfeuszem, Muzajosem, Homerem i Hezjodem. Ciekawe, iż wymienia ich jednym tchem, co może świadczyć, że w jego świadomości postaci te znajdowały się na psychologicznie jednym poziomie – były jednakowo ważne. Możemy przypuszczać, że były rozpowszechnione w Atenach jakieś podania czy pisma opowiadające o życiu po śmierci. Musiało też istnieć jakieś zamieszanie wokół ludzi głoszących te prawdy, być może byli to właśnie orficy, propagatorzy misteryjnego kultu, którzy swoimi naukami wnosili coś nowego do platońskiego postrzegania śmierci. Należy podkreślić, iż wizja ta była całkiem odmienna od tej, jaką proponował Homer, przynosiła bowiem nadzieję na pośmiertną apoteozę.

⁶ Zagreus został zabity przez tytanów pod postacią byka. Por. A. Krokiewicz, *Studia Orfickie*, Warszawa 1947, s. 54.

⁷ Ibidem, s. 82–83.

⁸ Ibidem, s. 66.

Powyższe stwierdzenia podane zostały oczywiście w tonie żartobliwym, niemniej w toku dalszego wywodu okaże się, że orfickie koncepcje były Platonowi bardzo bliskie i to one – wraz z pitagorejskimi – ukształtowały jego duchowość. Następne świadectwo mówi o istnieniu dwóch tradycji literackich, jednej związanej z Homerem i Hezjodem, drugiej – z Orfeuszem i Muzajosem: „I jeden poeta u jednej muzy wisi, a drugi u innej. A nazywamy to u niego zachwytem. I to bliskie co go coś chwytą i trzyma naprawdę. A poeta także jeden na drugim wisi i boga z niego bierze; jedni z Orfeusza, drudzy z Muzajosa., a wielu z Homera czerpie natchnienie i jego się trzymają” (*Ion* 236 a-b, tłum. W. Witwicki). W dialogu *Protagoras* Platon oratorską moc sofisty porównuje do czaru Orfeusza – legendarnego pasterza dusz: „ci zaś z towarzystwa, którzy za nim szli, po większej części wyglądali na obcych, jak to ich prowadzi za sobą Protagoras z każdego miasta, przez które przeszedł, czarem głosu uwodząc jak Orfeusz, a ci za głosem idą – oczarowani” (*Protagoras*, 315 a-b, tłum. W. Witwicki). I w tym zatem przypadku Orfeusz jawi się jako sofista doskonały, *intermediarius*, który zna sposób na uwiedzenie (zniewolenie?) duszy. Dalej Platon przedstawia orfizm w kontekście całej tradycji sapiencjalnej, która żeby móc w ogóle istnieć, musiała być ukrywana przed pospólstwem, w przeciwnym bowiem razie głoszący ją mędrcy byłiby narażeni na szyderstwa i społeczną dyskryminację: „ja też powiadam, że sztuka mędrców jest prastara, ale ci, którzy ją uprawiali, starożytni mężowie, bojąc się tego, co w niej zraża ludzi, okrywali się fałszywymi pozorami i jedni chowali się za parawan poezji, jak Homer i Hezjod, i Simonides, drudzy za tajemnice święte i wyrocznie, to ci z kół Orfeusza i Muzajosa, a niektórzy widziałem, że i za gimnastykę, jak Ikkos z Tarentu i dziś jeszcze żyjący wcale niezgorszy mędrzec Herodikos z Selymbrii, a pierwotnie z Megary. Z muzyki parawan sobie zrobił Agatokles, a to tęgi mędrzec, i Pytokleides Ikkos i innych wielu. Ci wszyscy, jak mówię, bojąc się zawiści ludzkiej, ze sztuk tych tarcze ochronne sobie porobili” (*Protagoras*, 316d, tłum. W. Witwicki).

Platon odwołuje się do sztuki mędrców, którą identyfikuje jako bardzo starą i wymagającą specjalnego przygotowania. On sam doświadczył bowiem drwin i upokorzeń z powodu prób przedstawienia publicznie skomplikowanego wykładu *O dobru*. Nauka ta została kompletnie niezrozumiana i wyśmiana, musiała zatem mieć charakter ezoteryczny. Starożytni mędrcy ukrywali przekaz w najróżniejszy sposób: jedni chowali się za parawanem poezji, drudzy za tajemnice święte (*teletai*) i wyrocznie (*chresmodiai*) związane z postacią Apollona, odpowiedzialnego za ustanowieniem obrzędów oczyszczenia oraz wyroczni: „Sybilla, objawiająca wściekłymi usty rzeczy, pozbawione śmiechu, ozdoby i okras, sięga głosem swym przez tysiące lat mocą boga. [...] Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, nie mówi, nie ukrywa, lecz zaznacza” (Heraklit z Efezu, 92DK, tłum. W. Heinrich).

Ciekawe czego dotyczyły orfickie *teletai*? Ich treścią zapewne były mity zawarte w niejasnych symbolach, za pomocą których wtajemniczani dowiadywali się prawd o powstaniu świata fenomenalnego. Opowieści te miały charakter mityczny, ponieważ logiczny dyskurs pojawił się dopiero wraz z rozwojem języka filozoficznego. Prawdziwa mądrość wymaga zatem ochrony i wtajemniczenia, a jednym ze sposobów na jej zachowanie są misteria, w których kluczową rolę pełnią święte pisma (*hieroi logoi*). Warta uwagi jest także wzmianka o istnieniu jakichś kręgów zogniskowanych wokół Orfeusza i Muzajosa. Zapewne byli to orficy, ludzie podobni Hippolitowi, którzy czytali święte pisma i wiedli żywot orficki.

Kolejnym świadectwem „żywego orfizmu” jest passus z *Kratylosa*, gdzie Platon w różne etymologiczne zabawy wplata jedną z najistotniejszych idei orfickich, odnoszącą się do relacji dusza–ciało: „Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (*soma*) jest grobem (*sema*) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ przez ciało siebie okazuje, dając znak (*semainei*) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (*sema*). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę, podobną do więzienia, aby się w nim zachować (*sodzetai*), dopóki nie odkupi win i stąd nazywa się *soma* (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzania tutaj ani jednej litery” (*Kratylos*, 400c, tłum. Z. Brzostowska). Świadectwo to niewątpliwie należy do z jednego najważniejszych, gdyż za pośrednictwem Platona poznajemy orficką soteriologię. Wedle niej ludzka dusza jest częścią Dionizosa Zagreusa rozszarpanego przez Tytanów z rozkazu Hery. Od tej pory dusza poszukuje wyzwolenia, przechodząc przez krąg żywotów (*kyklos geneleos*), a pamiątką po mordzie jest właśnie ciało utworzone z popiołów Tytanów zabitych przez Dzeusa. Dusza odbywa zatem pokutę, dopóki nie uzyska apoteozy i nie wyzwoli się z ciała. Ciało jest równocześnie jej grobem, znakiem i schronieniem. W kontekście antropologicznym trzeba podkreślić mocne rozróżnienie pomiędzy duszą a ciałem, w kontekście zaś religijnym – konieczność oczyszczenia duszy ludzkiej z pierwotnego grzechu, co pozwoli na wieczne życie po śmierci. W oczyszczeniu duszy pomagały właśnie misteria, a wtajemniczeni zobligowani byli do prowadzenia orfickiego trybu życia.

Czy mord Tytanów na Zagreusie można uznać za pierwszą krwawą ofiarę, za rzeź, której to sprzeciwił się następnie kapłan Zagreusa – Orfeusz, a zakazując rozlewu krwi, zginął śmiercią podobną do swego boga (rozszarpany przez Menady)? W świadectwie tym Orfeusz jest przewodnikiem, kapłanem jakiejś grupy religijnej, która uznaje ciało za grób i schronienie duszy. Kolejny fragment przytoczony przez Platona w *Kratylosie* odnosi się do treści teogonii, której autorem jest legendarny Orfeusz: „podobnie Homer nazywa Okeanosa ojcem, Tethys matką bogów, zdaje się, że i Hezjod, a Orfeusz mówi: »Okeanos o pięknych falach pierwszy wszedł w związek małżeński – poślubił swą siostrę Tethys, zrodzoną z tej samej matki«” (*Kratylos*, 402 b-c, tłum. W. Stefański).

Podstawową i najbardziej znaną wykładnią greckiej teogonii jest dzieło Hezjoda. Na początku poematu z Chaosu wyłaniają się Gaia (Ziemia) i Eros. Z Chaosu także powstał Erebos i Noc, a z nich Aither i Dzień. Gaia z kolei sama z siebie bez pomocy urodziła Uranosa (Niebo). Uranos i Gaia to już nie tylko elementy Kosmosu, ale także pierwotne bóstwa, tak że od tego czasu można mówić o charakterystycznym przeciwstawieniu. Chaos i Kosmos stoją na semantycznie przeciwnych biegunach, pierwszy oznacza bowiem nieuporządkowane zmieszanie wszystkich elementów (Ziemia, Niebo, Ciemność, Noc, Dzień, Eter), a drugi – uporządkowanie, porządek, ład czy wręcz ukształtowaną postać. Bogowie są efektem procesu kosmogonicznego, tzn. pojawiają się dopiero wraz z przekształceniem się Chaosu w Kosmos.

Wersja Hezjoda nie była z pewnością jedyną, jaka znajdowała się w obiegu w okresie archaicznym. Także później powstawały kosmogonie dające inny obraz początków i rozwoju świata. Ich ślady znajdują się u Homera, gdy Hera mówi, że udaje się na granice ziemi, „by ujrzeć tego, co bogom dał życie – Okean i matkę Tetydę” (*Iliada*, XIV 201). Małżeństwo Okeanosu i Tethys pojawia się także u Hezjoda: „Tethys Okeanosowi Rzeki wirów pełne zrodziła” (337). Podobną opinię wydaje Platon, w taki oto sposób tłumacząc zmienną naturę wszechświata: „Niesłusznie tak mówimy, bo nie istnieje nigdy nic, a zawsze się tylko staje. I na to wszyscy po kolei mędracy zgadzają się oprócz Parmenidesa: i Protagoras, i Heraklit, i Empedokles, a z poetów najpierwsi mistrze jednej i drugiej sztuki, komedii – Epicharmos, a tragedii Homer, który powiada: bogów rodzicem Ocean, a matką ich była Tetyda” (*Teaitet*, 152e, tłum. W. Witwicki). Opinię tę podziela Herodot, który pisze: „O Oceanie powiadają Hellenowie, że zaczyna się u wschodu słońca i opływa całą ziemię, ale faktycznie dowieźć tego nie mogą” (IV 8, tłum. S. Hammer). Być może historyk ma na myśli nie tylko opowiadanie geograficzne, lecz także sam mit kosmogoniczny, którego ślady znajdują się u Homera. W *Kratylosie* Homer, Hezjod i Orfeusz zestawieni są razem jako autorzy cytowanej teogonii, utworu opisującego jakiś rodzaj wodnej substancji, która dała początek światu bogów i ludzi. U Homera można też odnaleźć ślady innej frapującej kosmogonii (znajdującej analogie w mitologii orfickiej). W XIV pieśni Homer opisuje podstęp Hery, która pragnie podejść Dzeusa, by ten nie widział pola bitwy pod Troją. Udaje się zatem do Hypnosa, prosząc go, by ten uspił Dzeusa. Hypnos w obawie przez władcę Olimpu odmawia jej pomocy, przypominając, co spotkało go ze strony Dzeusa, gdy raz już uspił go wbrew woli. Wówczas było to także na życzenie prześladowującej Heraklesa Hery, zaś Dzeus obudzwszy się, zrzucił Hypnosa do morza. Bożka ocaliła „Noc, która bogów i ludzi zwycięża” (259), gdyż to do niej uciekł Hypnos i w niej się skrył, a Dzeus „bał się tym czynem narazić Nocy, polotnej i chyżej” (261). W cytowanych fragmentach Noc jawi się zatem jako potężniejsza od Dzeusa, władcy wszechświata. Oprócz podstawowej dla Greków kosmogonii Hezjoda

i elementów jakiejś innej teogonii u Homera, w V wieku znane były jeszcze inne mity opowiadające o powstaniu, świata, bogów i ludzi. Należały do nich te przypisywane Orfeuszowi i związane z orfickim kręgiem religijnym. W przytoczonym fragmencie Orfeusz jest zatem równy Homerowi i Hezjodowi jako autor teogonii.

Najbardziej znanym mitem związanym z postacią Orfeusza, wspomnianym także przez Platona, jest opowieść o jego zejściu do królestwa podziemi po porwaną przez Hadesa Eurydykę. W opowieści tej ogniskują się dwa najważniejsze dla Orfeusza mitologemy: motyw miłości silniejszej od śmierci oraz motyw zejścia do podziemi (*katabazy*) jako podróży na „tamten świat” w celu odzyskania części siebie w postaci utraconej miłości. Katabaza Orfeusza może być także symbolem praktyk szamanistycznych, a zejście i przebywanie w krainie podziemia – mistycznym wtajemniczeniem, poznaniem niedostępnej wiedzy. Platon pisze o tym w kontekście historii Alkestis, która nie zawahała się poświęcić życia, by uratować Admeta: „za to Orfeusza, syna Ojagrosa odprawili z niczym z Hadesu; pokazali mu tylko widziadło żony, po którą się wybrał, a żony mu nie oddali, bo im na papinka wyglądał, ot, jak kitarzysta; a nie miał odwagi umrzeć z miłości jak Alkestis, tylko się chytrze myślał za życia dostać do Hadesu. To też go za to bogowie pokarali i zesłali na niego śmierć z ręki kobiet” (*Uczta*, 179d, tłum. W. Witwicki). Świadczenie to można je zestawić z cytowanym fragmentem *Alkestis* Eurypidesa. Bogowie podziemia odprawili Orfeusza z niczym, bo – jak pisze Platon – wydawał im się zniewieściały (*maltchakidzesthai*). Z jednej strony zatem podkreśla się jego ogromną siłę pozwalającą na pokonanie śmierci, z drugiej zaś ukazuje ludzką słabość, która spowodowała, że nie osiągnął celu i powrócił na ziemię bez ukochanej.

Erastotenes, autor późny (III w. p.n.e.), niemniej wart uwagi z racji tego, że relacje swe opierał na *Bassarydach* Aischylosa, dokładniej tłumaczy powód śmierci Orfeusza: „Orfeusz z powodu swojej kobiety zszedł do Hadesu, a zobaczywszy tamtejsze sprawy, nie czcił Dionizosa, a jedynie Heliosa jako najświętszego spośród bogów, którego jako Apollona wychwalał. Wstawał nocą tuż nad ranem i oczekiwał wschodu słońca na górze zwanej Pangajon, by zobaczyć słońce jako pierwszy. Z tego powodu Dionizos prowadzący orgie Bassarydy na niego zesłał, jak mówi Ajschylos poeta tragedii. One rozszarpały go, a członki porzrzuciły każde z osobna. Muzy je pozbierały i pochowały w mieście zwanym Libertą”. Relacja Erastotenesa oparta została najprawdopodobniej na tragedii Aischylosa, gdzie rywalizują ze sobą Dionizos i Apollo, a Orfeusz jest ofiarą tej walki. W Hadesie dokonać się musiała jakaś przemiana Orfeusza, musiało się stać coś, co spowodowało, że ściągnął on na siebie gniew kobiet. Ma to znamiona podróży szamanistycznej, w której szaman doznaje oświecenia w krainie śmierci, a jego późniejsze życie jest naznaczone tym doświadczeniem. Orfeusz porzuca kult Dionizosa i wybiera Apollona, za co zostaje rozszarpany przez

Menady. Triada miłości, śmierci i sztuki splata się w micie. Według Platona bogowie pokarali trackiego śpiewaka za to, że żywy wtargnął do Hadesu. Być może dowiedział się tam rzeczy zakazanych, o których mówi Erastotenes, powołując się na autorytet Aischylosa. Takie doświadczenie musiało wpłynąć na jego życie, niosąc ze sobą tragiczne konsekwencje. Orfeusz w świadectwie Platona jest słabym i zniewieściałym herosem, któremu paradoksalnie udało się jako żywemu przekroczyć granice śmierci, za co jednak, ostatecznie, został ukarany śmiercią. W mitologii podobnego wyczynu dokonali Odyseusz, Herakles, Tezeusz z Peiritosem oraz Dionizos, który ustanowił potem misteria dla śmiertelnych. Być może Orfeusz właśnie po powrocie na ziemię sprzeciwił się krwawym obrzędom omofagii, nakazał wegetarianizm i ustanowił dla ludzi misteria, stając się kapłanem Zagreusa – Dzeusa chtonicznego.

Ilustracją do powyższych fragmentów może być relief przedstawiający grupę trzech postaci: Hermesa, Orfeusza i Eurydyki w momencie pożegnania. Orfeusz nie dotrzymał podziemnego prawa, dlatego stracił ukochaną, którą Hermes za chwilę odprowadzi do królestwa podziemi. Płaskorzeźbę cechuje niezwykła delikatność wyrazu i wyraźnie widoczny jest związek ukochanych. Eurydyka jedną rękę trzyma na ramieniu Orfeusza, drugą podaje Hermesowi. Orfeusz swą prawą dłoń delikatnie pieści nadgarstek położonej na jego ramieniu ręki. Na twarzach bohaterów widoczny jest smutek rozstania, ale widać jeszcze coś bardziej istotnego. Orfeusz i Eurydyka stanowią jedność duchową, są astralnym bratem i siostrą, których związek przekracza granice biologicznego istnienia. Dlatego też, patrząc na te dwie postaci, można dostrzec jedną istotę duchowo-cieleśną, w której wielość ciał stała się jednością duchową.

Związek dwóch ciał w jednej duszy jest symbolem działania Orfeusza. Wskazuje na komunikację między wszystkimi istnieniami, przekroczenie granicy śmierci, na odwagę i umiejętność wydobycia najwyższego piękna. Na myśl przychodzi opisany w *Uczcie* platoński mit o złotym wieku ludzkości, w którym dwie ludzkie połówki połączone były ze sobą. Połówki podzielone zostały przez Apollona i od tamtego czasu ludzie szukają się nawzajem, a kiedy się już znajdują, ich życie staje się pełnią. Świadomość obecności astralnej siostry czy brata skłania do poszukiwania transcendencji i miłości prawdziwej, która jak w przypadku Orfeusza i Eurydyki opiera się śmierci. Poza związkiem ciał istnieje bowiem dużo silniejsze duchowe powinowactwo, powodujące, że w sensie transcendentnym wobec miłości dwojga ludzi czas, miejsce czy nawet śmierć stają się tylko konwencją. Platon pisze, że po tym, jak Orfeusz został rozszarpany przez kobiety, przyjął ciało łabędzia, ponieważ nie chciał w następnym wcieleniu odrodzić się z ciała kobiety: „Powiada więc, że widział duszę niegdyś Orfeusza, jak wybierała żywot łabędzia przez odrazę do płci żeńskiej. Orfeusz poniósł śmierć z rąk kobiet, więc nie chciał przychodzić na świat przez ciało kobiety” (Platon, *Republika*, 620a). Może dziwić w pierwszym momencie, że heros odrodził się

w ciele łabędzia, co mogłoby być regresją w porządku koła żywotów. Łabędź jest jednak symbolem Apollona, ojca i patrona Orfeusza, z tego powodu przypowieść Platona można potraktować metaforycznie. Boski śpiewak wrodził się bowiem w swojego patrona, wcielił się w boga, którego ziemską inkarnacją jest łabędź.

W V wieku misteria orfickie musiały być dobrze znane w Atenach i najwyraźniej zdążyły się już spauperyzować. Platon ironizuje na temat współczesnemu mu orfickiego prozelityzmu: „Przynoszą stos ksiąg Muzajosa, Orfeusza, Seleny i pokrewnych Muz, wedle których jak mówią spełniają święte obrzędy. Przekonują nie tylko osoby prywatne, ale i miasta, że istnieją oczyszczenia i uwolnienia od nieprawości, które wtajemniczeniami nazywają. Dzieje się to dzięki świętym obrzędom, żartom i rozkoszom, nie tylko dla żywych, ale i dla zmarłych. Mówią, że te rzeczy uwolnią nas od zła, a rzeczy straszne czekają na niepoświęconych” (*Republika*, 364e-365a). W cytowanym świadectwie zwraca uwagę powszechność i jawność obrzędów proponowanych przez orfickich kapłanów. Adam Krokiewicz sugeruje, że w tym okresie istniał tzw. orfizm rytualny, reprezentowany przez prozelitów – domokrażców starających się przekonać ludzi do uprawiania tych praktyk, a być może jeszcze na tym zarabiających. Platon krytycznie odnosi się do tego rodzaju praktyk, nie mających już wiele wspólnego z orfizmem pierwotnym jako przejawem starych idei związanych z postacią Orfeusza. Współcześni Platonowi orficy twierdzą, że zbawienie można uzyskać w prosty, przyjemny i zabawny sposób. Przypomina to działalność prozelityczną współczesnych sekt, które nierzadko oferują takie przyspieszone i łatwe metody. Platon jednak zna idee orfizmu pierwotnego i podstawowe przykazania orfickiego życia: powstrzymanie się od rozlewu krwi, wegetarianizm, znajomość świętych pism, czystość. Wynika z tego także, że sława Orfeusza jako kapłana wtajemniczeń była bardzo wyraźna w czasach Platona i że razem z Muzajosem uważani byli w Atenach za specjalistów od oczyszczeń i praktyk umożliwiających pośmiertne zbawienie – byli w tej dziedzinie autorytetami.

Oto kolejny odnoszący się do Orfeusza fragment: „na szóstym pokoleniu, mówi Orfeusz, położycie kres porządkowi pieśni (*kosmos aoides*)” (*Fileb*, 66c). Platon cytuje tu jakiś znany mu orficki tekst. Archaiczność tego fragmentu przez nikogo nie jest kwestionowana. Dla orfików bowiem świat trwać miał właśnie przez sześć pokoleń, które związane są z panowaniem poszczególnych bóstw, a może raczej kolejnych postaci Fanesa Protogonosy, utożsamianego zarówno z Dionizosem, jak i z Dzeusem⁹. Jest to skomplikowane zagadnienie, a w przy-

⁹ Proclus, in *Plat. Tim*; F107K: „Ustanowionych jako królów Orfeusz wedle doskonałej liczby przekazał: 1. Fanesa, 2. Noc, 3. Uranosa, 4. Kronosa, 5. Dzeusa, 6. Dionizosa. Fanes jako pierwszy skeptron ustanowił, pierwszy składał Erikepaios wielce sławny, druga zaś Noc, skeptron od ojca przyjmując, trzeci Uranos, który od nocy go przyjął. Czwarty zaś Kronos gwałt popełniający, jak mówią na ojcu. Piąty zaś Dzeus, który zawładnął ojcem, następnie zaś Dionizos”.

toczonym świadectwie istotne jest to, że po upływie sześciu pokoleń trzeba zakończyć śpiew, a raczej pieśń (*aoide*). Platon nie wyjaśnia jednak, co miałyby się wówczas stać. Teksty późniejsze, neoplatońskie sugerują, że po upływie tego czasu świat odzyska pierwotną jedność. W każdym razie dopóki przez kolejne pokolenia świat istnieje taki jaki jest, poddany władzy czy to Dzeusa, czy to Dionizosa, dopóty ma trwać *aoide*, pieśń poety. To ona właśnie utrzymuje Kosmos w należytym stanie i zapewnia łączność ze światem bogów. Autorem tej pieśni jest Orfeusz, który zna święte słowa i umie je ludziom przekazywać, ponieważ jest synem Muzy o pięknym głosie. Tak właśnie – jak pisze Włodzimierz Lengauer – można by ująć mistyczną treść orfizmu¹⁰. W tym zagadkowym fragmencie Orfeusz jest znowu, jak to było u Simonidesa czy Eurypidesa, autorem poezji. Tym razem jego przekaz zdaje się mieć sens mistyczny, związany z treścią głoszonych przez Orfeusza kosmogonii. Platon w *Timajosie* przytacza właśnie taki fragment teogonii, a jej autorstwo przypisuje rzekomym krewnym bogów: „a o innych duchach mówić i poznać ich pochodzenie, to przechodzi nasze siły, ale trzeba wierzyć tym, którzy dawniej o tym mówili, a byli potomkami bogów, jak twierdzili, a musieli przecież dobrze znać swoich przodków. Niepodobna nie wierzyć synom bożym, chociaż mówią bez dowodów prawdopodobnych i pewnych, oni twierdzą, że ogłaszają swoje sprawy domowe, więc trzeba się poddać prawu i uwierzyć. Zatem według nich mówimy, i niech się tak przedstawia w rzeczywistości i w opowiadaniu pochodzenie tych bogów. Ziemi i Nieba dziećmi byli Okeanos i Tetyda. Ich dzieci to Forkys, Kronos i Rea, i inne potem. Dzieci Kronosa i Rei to Dzeus, Hera i ci wszyscy, o których wiemy, że nazywają się ich braćmi i jeszcze inni ich potomkowie” (*Timajos*, 40d-41a, tłum. W. Witwicki).

Wspominana wcześniej opowieść o Hipolicie zawierała informację o wegetariańskich praktykach stosowanych przez tych, którzy idą śladami Orfeusza. Platon zdaje się mieć tego świadomość, ponieważ w jednym miejscu jawnie nawiązuje do takich zwyczajów i określa je *explicite* mianem żywota orfickiego: „a składanie ofiar ludzkich widzimy, że się jeszcze utrzymuje u wielu ludów. I coś przeciwnego słyszymy też o innych ludach, że był czas, kiedy ludzie nie śmieli nawet wołu skosztować i nie zabijało się zwierząt bogom na ofiary, a tylko się składało placki ofiarne i owoce w miodzie, i inne tego rodzaju święte dary. Wtedy się ludzie wstrzymywali od mięsa, bo się go jadać nie godziło ani plamić krwią ołtarzy bogom poświęconych, wtedy nasi przodkowie prowadzili tzw. żywot orficki, posługiwali się tylko przedmiotami martwymi, a powstrzymywali się od wszystkiego, co miało duszę w sobie” (*Prawa*, 782c-d, tłum. W. Witwicki). Platon mówi tu o jakichś starych zwyczajach przeciwnych tym, które nakazywały krwawe ofiary z ludzi. Gdy twierdzi, że był kiedyś taki czas, gdy

¹⁰ W. Lengauer, *Orfeusz poeta...*, s. 33.

panował wegetarianizm, pewnie ma na myśli właśnie orfizm pierwotny, odmienny od tego, który opisywał wcześniej, a popularny we współczesnych mu Atenach. Świadcstwo to zatem identyfikuje zjawisko wegetarianizmu z imieniem Orfeusza. Jest on tu symbolem i patronem ludzi praktykujących ustanowiony przez niego model życia. Całość orfickich praktyk musiała wywoływać żywe wspomnienie ich odmienności od codziennych zwyczajów *polis*, skoro na takiej właśnie opozycji krwawej do bezkrwawej ofiary zbudował Platon wyżej zacytowany wywód.

W *Prawach* Platon jeszcze raz nawiązuje do tematu związanego z Orfeuszem. Wspomina o hymnach orfickich: „i nie ośmieli się śpiewać pieśni nie znajdującej uznania. Nawet jeśli przyjemniejsza by była od hymnów Tamirów i hymnów orfickich” (*Prawa*, 829 d-e). Wspominane przez Platona hymny z pewnością nie są zbiorem osiemdziesięciu siedmiu hymnów znanych z późnej starożytności, bo datowanych na II-IV wiek n.e. i pochodzących najprawdopodobniej z Azji Mniejszej. Niemniej musiały istnieć jakieś hymny identyfikowane z postacią Orfeusza, a różne od innych utworów tego gatunku spisanych przez innych autorów, na inne okazje. Orfeusz jest zatem Platonowi jako autor lub chociażby patron utworów ściśle z nim związanych i od niego właśnie biorących swoją nazwę. Bardzo zagadkowy jest archaiczny, a zachowany u Platona następujący fragment. Gość ateński mówi o poetach, którzy mieszają wszelkiego rodzaju odgłosy w dowolny sposób, odmienny niż czyniłyby to Muzy: „ludscy poeci straszliwie te rzeczy krzyżują i mieszają je w sposób bezmyślny, że śmialiby się ludzie, którzy, jak mówi Orfeusz, dorośli do dobrej zabawy” (*Prawa* 669d).

Świadcstwa odnoszące się do legendy Orfeusza znajdujemy także u Izokratesa, który tak pisze mając na myśli trackiego śpiewaka: „ale on nieżywych z Hadesu wyprowadził” (*Buzyrys*, 11,8). Tytułowy Buzyrys to postać mityczna, legendarny król Egiptu, który odznaczył się wyjątkowym okrucieństwem i niechęcią do obcych, posuniętą tak daleko, że zabijał wszystkich podróżników, którzy docierali do Egiptu, aż wreszcie sam zginął z ręki Heraklesa. Pochwałę tej odrażającej dla Greków postaci napisał Polikrates zgodnie z regułami sofistyki, a Izokrates krytykuje linię rozumowania Polikratesa i pragnie pokazać, jak i za co należy chwalić Buzyrysa. Izokrates atakuje nie wymienionych z imienia twórców, którzy wymyślają nieprawdopodobne, znieślawiające i oszczercze historie o śmiertelnych i o bogach. Przykładem takiego właśnie poety ma być Orfeusz, który za zmyślanie historii został ukarany i poniósł śmierć na miejscu: „Takie słowo o bogach powiedział, jakiego nikt nie odważyłby się o wrogach powiedzieć. Nie tylko bowiem o kradzieże, zdrady i słuźenie u ludzi ich oskarżył, ale także pożeranie dzieci, kastrowanie mężów, pętanie matek oraz inne liczne wykroczenia im zarzucił. A z powodu tych spraw słusznej kary nie ponieśli, ale i nie zbiegli bez oskarżenia, inni bowiem [...]. Orfeusz zaś, który najlepiej po-

znał te rzeczy, życie swoje zakończył, będąc rozszarpany” (*Buzyrys*, 11,38–39). Orfeusz to dla Izokratesa twórca *logoi*, które wywołały gniew bogów. Musiały być to zatem opowieści odbiegające od potocznych, znanych i akceptowanych wersji mitów, historie zawierające nowe ujęcie natury bóstw i człowieka.

Bezpośrednie odwołania do postaci Orfeusza i poezji z nim związanej znajdują się u Arystotelesa (384–322 p.n.e.), który tak pisze w traktacie *de Philosophia*: „wydaje się, że są to wiersze Orfeusza [...]. W istocie są to myśli Orfeusza, o których mówi się Onomakritos w wierszach je zawarł” (fr. 7). W ten sposób Arystoteles dokumentuje znajomość poezji Orfeusza już w V wieku, na ten czas bowiem datuje się działalność Onomakritosa na dworze Pizystratów. Dokładniejsza informacja o tym, co Onomakritos zrobił z wierszami Orfeusza, znajduje się u Pauzanasza, autora z II wieku p.n.e., który tak pisze: „Onomakritos, od Homera przyjmując nazwę Tytanów, ustanowił orgia i uczynił ich autorami cierpień Dionizosa”. Choć to świadectwo późne, warte jest jednak uwagi z racji na poświadczenie istnienia literatury orfickiej w VI wieku. Onomakritos był być może jednym z tych reformatorów, którzy przekształcili dawne obrzędy, a nowe, opierające się na doktrynie Orfeusza, wcielili w życie. Zapewne wiele z tych utworów, jak choćby *Pieśni orgiastyczne ku czci Dionizosa* autorstwa Onomakritosa, towarzyszyło konkretnym obrzędom. Były to teksty o charakterze liturgicznym, wykonywane przy składaniu ofiary, w trakcie procesji ku czci bóstwa lub w czasie obrzędu misteryjnego. Związek tekstu z obrzędem jest niewątpliwy, wiemy przecież dobrze, jak bardzo kult wpłynął na rozwój gatunków literackich, których teksty mamy dobrze poświadczone czy nawet zachowane. Idzie tu głównie o hymn, dytyramb i pean¹¹. Orfeusz w cytowanym fragmencie jest poetą, którego utwory poddane zostały redakcji przez Onomakritosa, wieszczka i reformatora religijnego działającego w VI wieku.

Orfeusza zna i wymienia Timoteusz: „na początku Orfeusz o wielu pieśniach stworzył lirę, syn Kaliope na Pierii” (*Persowie*, 234–236). O trackim wieszcu wspomina także sofista Hippiasz z Elidy: „Przedstawiamy świadectwo, które przekazał nam Hippiasz Sofista, który przedstawił mi te same opinie na temat omawianego problemu. Mówił w ten sposób: »spośród tych rzeczy jedne przyznane zostały Orfeuszowi, drugie Muzajosowi, [...]. Inne zaś Homerowi i Hezjodowi, a jeszcze inne innym spośród poetów. Inne rzeczy są w pismach greckich, a inne w barbarzyńskich«. Ja zaś spośród tych wszystkich największe i jednorodne zestawiając, nowy i różnorodny zbiór ułożyłem” (fr. 6). Hippiasz w cytowanym świadectwie wspomina znowu o dwóch tradycjach, tej wywodzącej się od Orfeusza i Muzajosa oraz tej związanej z Homerem i Hezjodem.

Alkidamas (retor i sofista, uczeń Gorgiasza, rywal Izokratesa, autor tworzący w pierwszej połowie IV wieku) pozostawił nam mowę pt. *Oskarżenie Pal-*

¹¹ W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1982, s. 54.

medesa o zdradę przez Odysa. Tekst reprezentuje popularny wówczas gatunek traktatów czy rozprawek sofistyczno-retorycznych pisanych w formie mów sądowych i prawie z całą pewnością jego autorstwo należy do kogoś innego, nieznanego autora: „Orfeusz jako pierwszy litery objawił, od Muz je poznając, jak mówią inskrypcje na jego grobie: tu Tracy złożyli przewodnika muz Orfeusza, którego zabił Dzeus ognistą strzałą władający. Syn Ojagrosa, który Heraklesa wyuczył, po odkryciu dla ludzi liter i poezji” (Alkidamas, *Ulisses*, 24). Orfeusz według tego świadectwa wynalazł „pismo i poezję” (*grammata kai sophien*). Termin *sophie* może co prawda oznaczać „mądrość” czy „wiedzę”, ale w tym miejscu wskazuje po prostu na poezję. Już Ksenofanes pisał o *sophia* poetów, a całe znaczenie Homera dla kultury greckiej brało się przecież właśnie z utożsamiania poezji z mądrością. W tradycji, którą reprezentuje omawiany epigram, u początków tej poetyckiej mądrości stoi Orfeusz.

Uczeń Arystotelesa Teofrast wspomina w *Charakterach* o znanych mu orfeotelestach: „a ilekroć ma widzenie senne, udaje się do tych, którzy sny oceniają, wieszczów i do tych, którzy wróżą z lotu ptaka, żeby zapytać, do którego z bogów lub bogiń modlić się należy. A będąc wtajemniczony do orfeotelestów, co miesiąc się udaje razem z żoną i dziećmi, a jeśli żona nie ma czasu, z to niańką” (*Charaktery*, 6, 11–13). Teofrast opisuje zabobonność (*desdaimonia*) jako bojaźń przed mocą duchów, przy czym wyśmiewa liczne praktyki, a jedną z nich jest chodzenie po wtajemniczeniu do orfeotelestów. Znamienne, że z rytami wtajemniczającymi kojarzą się Teofrastowi właśnie orficy. W jego czasach musiały być zatem znane grupy kultowe powołujące się na Orfeusza i praktykujące oczyszczenia.

Ostatnim świadectwem jest fragment mowy *O wieńcu* autorstwa Demostenesa, oskarżającej jego przeciwnika politycznego Aischinesa: „stając się mężczyzną, czytałeś księgi matce prowadzącej wtajemniczenia i inne rzeczy z nią knułeś. W nocy, ubrawszy się w skórę jelonka, upijając się, po oczyszczeniu wtajemniczonych, po natarciu się gliną i otrębami, skoro tylko oczyszczenia opuściłeś, wołając mówiłeś: »uniknąłem zła, znalazłem to, co lepsze«. W ten sposób nikt nigdy nie krzychał bardziej poważnie. W tych dniach, prowadząc piękny tłum przez drogi tych koprem ukoronowanych i białoramiennych, święte węże ściskając i ponad głowami unosząc, krzyczysz: *euoi saboi*, tańcząc i intonując pieśń *hyes attes, hyes attes*. Jako przewodnik, ten który idzie z przodu, bluszczem ukoronowany, niosący sito, a do tych spraw przez stare kobiety wezwany, opłatę przyjmujesz: wilgotną papkę, obwarzanki i świeże delikacje, dzięki którym któż doprawdy nie cieszyłby się ze swojego losu” (*O wieńcu*, 259–260).

Mówca, choć nie przywołuje tu bezpośrednio imienia Orfeusza, opisuje jednak coś, co wydaje się rytmem orfickiego wtajemniczenia. Mowa jest bowiem o czytaniu jakichś ksiąg, co sugerować może obecność *hieroi logoi*, nacieranie się gliną i otrębami przypominając może rytualne czynności tytanów przez zabi-

ciem Zagreusa, zaś hasło, które wypowiada wtajemniczony: „uniknąłem zła, znalazłem to, co lepsze” jest niemal cytatem z orfickiej tabliczki. Mówi się także o bluszczu – symbolu Dionizosa, o sicie – symbolu ludzkiej duszy czy wreszcie o wilgotnej papce (*kykeon*) i wegetariańskim jadle, co już żywo przypomina wtajemniczenie w Eleuzis. Wtajemniczony trzyma w rękach węża krzycząc: *hyes attes, hyes attes*, co odnosi się do kultu dionizyjskiego, choć symbolika węża jest uniwersalna i można ją znaleźć się tak w misteriach dionizyjskich, jak eleuzyńskich i orfickich.

Zagadnienie nieoficjalnych stowarzyszeń religijnych pozostaje bezsprzecznie jednym z największych problemów historii religii starożytnej. Pomimo że wiele wiemy o kształcie oficjalnej religijności greckiej, nasza wiedza na temat tego, w co wierzyli ludzie znajdujący się na jej marginesie, pozostanie już na zawsze w sferze domniemywań. Do najważniejszych przejawów prywatnej religijności należały misteria dionizyjskie, samotrackie, te poświęcone matce Kybele czy wreszcie misteria orfickie związane z postacią trackiego wieszca Orfeusza. Jego istnienie pozostaje dla nas jedynie kwestią wiary. Nie podlega zaś wątpliwości wpływ, jaki miał on i przypisywane mu pisma na kształt literatury greckiej, poczynając od VI wieku. To jemu przypisuje się głoszenie teogonii innej od tej uświęconej tradycją, wprowadzenie zakazu rozlewania krwi, ustanowienie oczyszczeń i misteriów, których celem było zbawienie człowieka po śmierci. Z jednej strony przekaz ten stanowił niebezpieczną nowość dla stabilnej religijności *polis*, z drugiej zaś nadał jej nową jakość, dokonując przewartościowania losu człowieka. Ten bowiem zamiast bać się śmierci, mógł wreszcie śmiało spojrzeć w jej oblicze i bez strachu przekroczyć bramy Hadesu. W wydaniu orfickim śmiertelna istota ludzka nie bała się już unicestwienia, bowiem po porzuceniu cielesnej powłoki człowiek albo odradzał się na nowo, by żyć dalej, albo jeśli dokonał się jego czas, stawał się na powrót bogiem – świętym Bakchosem – i cieszył wieczną szczęśliwością wśród innych wtajemniczonych.

Grażyna Kobrzeńska-Sikorska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

ŚWIATŁO W TWÓRCZOŚCI TEOFANA GREKA, ANDRZEJA RUBLOWA I DIONIZEGO

Light in the Creative Work of Theophanes the Greek, Andrei Rublev and Dionysios

Słowa kluczowe: hezychazm, Ruś, ikona. Key words: hesychasm, Ruthenia, icon.

Streszczenie

Światło ma ścisły związek z teologią hezychazmu. Jest też najważniejszym zagadnieniem w twórczości Teofana Greka, Andrzeja Rublowa i Dionizego. Artyści w swoich dziełach chcieli oddać realne doświadczenie Boga w postaci przenikającej Światłości, jakiego doświadczają hezychasty podczas modlitwy Jezusowej, każdy z nich czynił to jednak w inny sposób. U Teofana, głównie na freskach w cerkwi Przemienienia Pańskiego w Nowogrodzie, światło unicestwia materię. Artysta dokonuje tego głównie poprzez dynamiczne pociągnięcia pędzla. W ten sposób obrazuje dochodzenie hezychasty do świętości, jego wewnętrzną walkę aż do całkowitego przeobstwienia. Rublow zaś ukazuje w swoich obrazach, szczególnie w ikonie Trójcy Świętej, szczyt doświadczenia hezychastycznego, przy czym nie unicestwia materii, a ją przemienia, ukazuje stan doskonałości, żadna dynamiczna kreska lub intensywniejsza plama koloru nie zakłóca panującej harmonii. Jeszcze inaczej doświadczenie hezychastyczne przekazuje Dionizy, gdyż u niego harmonia ikon bazuje na wartościach estetycznych, na pięknie koloru i linii.

Abstract

Light is the most important element in the creative works by Theophanes the Greek, Andrei Rublev and Dionysius. It is closely linked to the theology of hesychasm. The artists wanted to reflect in their works the real experience of God in the form of the penetrating Light experienced by Hesychasts during the Jesus Prayer. Each of them, however, experienced that in a different way. In case of Theophanes, mainly in the Church of Transfiguration of the Saviour in Novgorod, the light annihilates the matter. The artist achieves that through the dynamic strokes of the brush mainly. In that way he reflects hesychasm reaching sanctity, his internal combat to the absolute theosis. Rublev on the other hand presents the peak of hesychastic experience in his icons, particularly in the icon of the Holy Trinity. Rublev does not annihilate the matter but transforms it presenting the state of perfection; no dynamic line or more intense patch of colour disturbs the harmony of the icon. Dionysios presents the hesychastic experience in a still different way. The harmony of icons by Dionysios is based on the aesthetic values, the beauty of the colour and line.

Ci trzech wielcy artyści, żyjący na przełomie XIV i XV w., kończą świetny okres rozwoju ikony ruskiej. Prawdopodobnie ich fenomen nie zaistniałby, gdyby nie byli przeniknięci ideami hezychazmu. Odejście od hezychazmu przyczyniło się do zaniku światła w ikonie, czyli tego, co jest jej istotą. Nie bez powodu odrodzenie ikony w XIX i XX w. zbiegło się z odrodzeniem praktyk hezychastycznych.

Those three great artists living at the turn of the 14th and 15th c. close the great period in development of Ruthenian icon. Their phenomenon would probably have not appeared if they had not been penetrated by the ideas of hesychasm. Departure from hesychasm contributed to disappearance of light from the icon that is disappearance of what was its core characteristic. Not without a reason the revival of the icon during the 19th and 20th c. coincided with the revival of hesychastic practices.

Rola światła jest niewątpliwie najważniejszym zagadnieniem artystycznym w twórczości Teofana Greka, Andrzeja Rublowa i Dionizego, którzy przez współczesnych i tradycję zostali uznani za najznakomitszych malarzy ikon. Ich życie przypadło na okres największego rozwoju hezychazmu i to jego idee miały największy wpływ na ich twórczość. Światło wyrażone przez nich środkami artystycznymi ma ściśle powiązanie z teologią hezychazmu.

Wpływ hezychazmu na ikonę ruską XIV–XV w. był podejmowany przez badaczy radzieckich i niemieckich szczególnie w latach 60. i 70. XX w. Należałoby tu wymienić takich autorów, jak: W. N. Łazariew, N. K. Golejzowski, M. Ałpatow i K. Onasch¹. Wydaje się jednak, że poglądy tych badaczy wymagają pogłębienia i weryfikacji, tym bardziej że o samym hezychazmie wiemy obecnie dużo więcej². Idee hezychazmu w czasach współczesnych przeżywają swoisty renesans. Zainteresowanie hezychazmem można zaobserwować nie tylko w środowiskach prawosławnych, ale również katolickich³, a zajmują się

¹ W. N. Łazariew, *Fieofan Griek i jego szkoła*, Moskwa 1961, s. 14–34; N. K. Golejzowski, *Isichazm i russkaja żywopis' XIV–XV ww.*, „Wizantijskij wriemiennik”, t. 29, Moskwa 1969, s. 196–210; idem, *Epifanij Priemudrij o frieskach Fieofana Grieka w Moskwie*, „Wizantijskij wriemiennik”, t. 35, Moskwa 1973, s. 221–224; M. Ałpatow, *Iskusstwo Fieofana Grieka i uczenie isichastow*, „Wizantijskij wriemiennik”, t. 33, Moskwa 1972, s. 190–202; K. Onasch, *Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs. Zur 600-Jahrfeier des grossen russischen Malers 1960*, Berlin 1962.

² Niewątpliwym wydarzeniem w rozwoju badań nad hezychazmem było przetłumaczenie i wydanie w języku rosyjskim w 1995 r. *Triad* św. Grzegorza Palamasa. Idee hezychazmu na gruncie polskim rozpowszechnił teolog prawosławny i bizantynista John Meyendorff – zob. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przekł. z jęz. ang. K. Leśniewski, Lublin 2005.

³ Papież Jan Paweł II podczas homilii wygłoszonej na zakończenie pobytu w Efezie uznał Grzegorza Palamę – głównego teologa hezychazmu, kanonizowanego w 1351 r. przez Kościół wschodni – za świętego, zrywając w ten sposób z dotychczasowym potępieniem przez Kościół katolicki doktryny hezychastycznej – zob. H. Paprocki, *Ikona jako twórce przezwycięzenie zła*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1985, nr 1–4, s. 48.

nim zarówno teologowie, jak też filozofowie. Żeby w pełni zrozumieć malarstwo ikonowe, szczególnie XIV–XV-wieczne, winna się nim zająć również historia sztuki.

Hezychazm (gr. *hesychia* – wyciszenie, duchowy pokój, wewnętrzne skupienie, modlitwa) ma wiele znaczeń. W najwęższym odnosi się do teologii św. Grzegorza Palamasa. W najszerszym oznacza ruch monastyczny, którego początki sięgają ojców pustyni, polegający na życiu w odosobnieniu, pustelnicznym, skoncentrowanym na praktyce czystej modlitwy, tzw. modlitwie Jezusowej, czyli przywoływaniu imienia Jezus. Dzięki niej człowiek oczyszczony z namiętności osiąga bezgraniczny, wewnętrzny spokój, czyli hezychię i zbliża się do poznania Boga. Nauczycielami modlitwy Jezusowej i założycielami tego typu monastycyzmu wschodniego byli św. Makary Egipski i jego uczeń Ewagriusz z Pontu (IV w.). Mieli oni swoich wielkich kontynuatorów: św. Jana Klimaksa (580–650), autora *Drabiny do raj*, św. Symeona Nowego Teologa (949–1022), który po raz pierwszy opisał swoje indywidualne przeżycia mistyczne i św. Grzegorza z Synaju (1255–1346), który najbardziej oddziałł na hezychazm w krajach słowiańskich, bo założył swoją pustelnię w Parorii, w górach Tracji na pograniczu Bizancjum i Bułgarii, a jego pisma znane były także na Rusi⁴.

Najważniejszym teologiem hezychazmu jest jednak pochodzący z rodziny arystokratycznej, świetnie wykształcony św. Grzegorz Palamas (1296–1359), który został mnichem na Athosie. Stał się on głównym apologetą wschodniego mistycyzmu w sporze z humanistą Barlaamem, Grekiem z Kalabrii, wykształconym w Italii, który po przybyciu do Konstantynopola został igumenem klasztoru Zbawiciela, zdobywając sławę jako uczonego i filozof. Pomimo że głosił swoje przywiązanie do religii prawosławnej i przybył do Konstantynopola w poszukiwaniu wiary swych ojców, to wzrastał i podstawową wiedzę zdobył w Italii, gdzie panował już duch renesansu⁵. Jego racjonalistyczne poglądy kazały mu odrzucić nieracjonalne, według niego, doświadczenia hezychazmu, przeciwko któremu wystąpił w serii polemicznych pism. Oponenta znalazł w Grzegorzu Palamasie. Kontrargumenty i teologię hezychazmu Palamas wyłożył w dziele *W obronie świętych hezychastów*⁶. Jego teksty stanowią pierwszą teologiczną syntezę duchowości monastycznej chrześcijańskiego Wschodu.

Palamas, udowadniając hezychastyczne doświadczenie, wprowadził rozróżnienie między transcendentną Istotą Boga (gr. *usia*) a jego działaniem, które nazywał Energiami (gr. *energiai*). Istota Boga jest niepojęta rozumem ludzkim, nie-

⁴ Zob. więcej: J. Meyendorff, op. cit., s. 17–63.

⁵ Barlaam w późniejszym okresie przeszedł na katolicyzm, w 1348 r. został biskupem w Gerace. Zob. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 717–719; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 286.

⁶ O. Jurewicz, op. cit., s. 286–287.

wyraźna w słowach, pozostaje dla człowieka niepoznawalna. Natomiast światło widziane przez świętych podczas kontemplacji oczyma ciała to są niestworzone Energie, Boże działanie. Człowiek uczestniczy w Energiach Bożych dzięki łasce. Modlitwa prowadzi więc do osiągnięcia stanu przeobstwienia, czyli połączenia ze Światłością, do doświadczenia Boga na ziemi w sposób jak najbardziej realny, cielesny. Palamas to światło widziane przez hezychastów w najwyższym stanie mistycznego uniesienia utożsamiał ze światłem podczas Przemienienia na Górze Tabor⁷.

Synod z 1341 r. potępił naukę Barlaama i przyjął palamickie rozróżnienie pomiędzy Bożą Istotą a Energiami. Natomiast synod z 1351 r. zatwierdził naukę Palamasa jako dogmat Kościoła wschodniego. Zwycięstwo palamizmu było nie tylko zwycięstwem ortodoksji zagrożonej duchem renesansu, ale także zwycięstwem ikony, bo nauka Palamasa wyjaśniała i uściślała sens i znaczenie ikon, które są widzialnością niewidzialnego, które środkami artystycznymi ukazują to światło, którego doznają hezychaszc⁸.

Tak w wielkim skrócie wyglądają dzieje i teologia hezychazmu i w takiej atmosferze wschodniochrześcijańskiej ekumeny objawił się geniusz Teofana Greka, Andrzeja Rublowa, a potem Dionizego.

Teofan Grek urodził się ok. 1330 r., nie wiadomo dokładnie gdzie, ale istnieją przesłanki, że w Konstantynopolu⁹. Palamas miał wówczas 34 lata, a gdy do Konstantynopola przybył Barlaam, Teofan zaledwie lat 8. To zestawienie dat jest istotne, bo uzmysławia fakt, że Teofan wzrastał w atmosferze kontrowersji hezychastycznej i problemy, nad którymi wówczas dyskutowano, musiały mu być dobrze znane.

Jedynym pewnym dziełem Teofana Greka są freski w cerkwi Przemienienia Pańskiego na ul. Ilińskiej w Nowogrodzie¹⁰. Choć zachowane są fragmentarycznie, to w pełni definiują stosunek Teofana do światła. W kopule świątyni ukazany jest zgodnie z kanonem ikonograficznym wypracowanym w Bizancjum po okresie ikonoklazmu Chrystus Pantokrator. Namalowany został w sposób charakterystyczny dla stylu Teofana – dynamicznymi pociągnięciami pędzla z zachowaniem minimalizmu kolorów. Teofan użył tu głównie dwóch barw – ochry i bieli. Ochra symbolizuje świat ziemski, biel jest symbolem światłości, czyli

⁷ Ibidem, s. 286. Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Światło w ikonie jako źródło Bożej energii*, (w:) M. U. Mazurczak, M. Żak (red.), *Obraz i żywioły. Materiały z konferencji „Obraz i żywioły”, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 11–12 października 2006*, Lublin 2007, s. 90–93.

⁸ Zob. więcej: B. Dąb-Kalinowska, *Ikonowa rzeczywistość*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1992, t. 36, s. 321–332.

⁹ Biografia artysty w: I. A. Koczetkow (red.), *Słownik ruskich ikonopisecw XI–XVII wieków*, Moskwa 2003, s. 153–159.

¹⁰ G. I. Wzdornow, *Frieski Fieofana Grieka w cerkwi Spasa Prieobrażenija w Nowogrodzie. K 600-letiju suszczestwowanija friesok 1378–1978*, Moskwa 1976.

świata niebiańskiego¹¹. Nie mamy wątpliwości, że Bóg Teofana jest światłością świata objawiającą się w hipostazie ognia. Z tym przedstawieniem kojarzą się słowa z Pisma Świętego: „Bóg nasz bowiem jest ogniem pochłaniającym” (Hbr 12,29), czy też: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię” (Łk 12,49)¹². Wokół Chrystusa przedstawione są moce niebiańskie, a na tamburze prorocy. Prorocy dobrani zostali pod kątem zilustrowania światłości Bożej jako ognia, np. prorok Eliasz, który głosił Boży ogień i sam wstąpił do nieba na ognistym rydwanie, czy św. Jan Chrzciciel, który głosił, że będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem. Malowidła w paraklezjonie świątyni obrazują kontemplowanie przez ascetów Trójcy Świętej i ich stopniowe dochodzenie do całkowitego przeobóstwienia. Trójca Święta w wariacie Gościnność u Abrahama namalowana jest na ścianie wschodniej. Na pozostałych ścianach ukazani są słupnicy i pustelnicy. W obrazach świętych dychotomia koloru nabiera szczególnego znaczenia, aktywność białego koloru wzrasta w przedstawieniu kolejnych postaci. Białe pociągnięcia pędzla wbijają się jak strzały w ciała świętych, przenikają ich coraz bardziej, zamiast oczu zaznaczone są białe bliki. Ta intensywność białego koloru szczególnie jest widoczna w przedstawieniu trzech słupników: Daniela, Symeona i Olimpiusza, aby osiągnąć apogeum w postaci św. Makarego Egipskiego. Jego postać jest cała biała, wygląda jak łuna światłości. Wyróżniają się na niej namalowane ochrą oblicze i ręce wystawione naprzód przed pierś w geście otwartości, przyjęcia łaski. Białe bliki zostały namalowane na twarzy świętego, ale oczy w ogóle nie zostały zaznaczone. Święty nie potrzebuje cielesnych oczu, widzi oczami duchowymi, jest całkowicie przeniknięty światłością. Można odnieść do tego stanu słowa z Biblii: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)¹³. W postaci Makarego Teofan zobrazował najwyższy stopień doświadczenia mistycznego, kiedy asceta dochodzi do całkowitego przeobóstwienia¹⁴.

Jakie idee chciał wyrazić Teofan w malowidłach w cerkwi Przemienienia? Gdzie należy szukać charakterystycznego stylu artysty?

Najważniejszym źródłem wiedzy o Teofanie jest list Epifaniusza Mądrego do Cyryla, igumena monasteru w Twerze. List napisany został w 1415 r., zachował się w przepisie z XVII w.¹⁵ W jednym z fragmentów listu Epifaniusz charakteryzuje Teofana i wymienia jego prace: „żył w Moskwie przesławny mędrzec, bardzo biegły filozof, Teofan Grek, miniaturzysta i malarz, znakomity ikonopisca, który ponad czterdzieści cerkwi murowanych swoją ręką udekorował malowidłami w różnych miastach, jak w Konstantynopolu, Chalcedonie, Galacie,

¹¹ O symbolice kolorów: W. W. Byczkow, *Wizantijskaja estetika. Teorieticzeskije problemy*, Moskwa 1977, s. 101–107.

¹² Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980.

¹³ Cyt. za: *ibidem*.

¹⁴ I. Jazykowa, *Sztuka ikony*, przeł. z jęz. ros. ks. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 130–132.

¹⁵ W. N. Łazariew, *op. cit.*, s. 31; N. K. Golejzowski, *Epifanij Priemudrij...*

Kaffie, Wielkim Nowogrodzie i w Nowogrodzie Niżnym. W Moskwie w trzech cerkwiach wykonał malowidła: Błagowieszczeńskiej, Archangielskiej i w jeszcze jednej cerkwi”¹⁶. Żadne z wymienionych malowideł wykonanych przed przyjazdem Teofana do Nowogrodu się nie zachowało. Pierwszym znanym i – jak wspomniano – jedynym pewnym dziełem Teofana są freski w cerkwi Przemienienia Chrystusa w Nowogrodzie. Tekst napisu kitorskiego, który nie istnieje, ale przytoczony został w trzeciej kronice nowogrodzkiej z końca XVII w., brzmi: „W 1378 roku była udekorowana malowidłami cerkiew Przemienienia Pana Naszego i Zbawiciela z polecenia pobożnego bojara Wasyla Daniłowicza na ulicy proroka Eliasza. Napisał mistrz grecki Teofan przy wielkim księciu Dymitrze Iwanowiczu i przy arcybiskupie nowogrodzkim i pskowskim Aleksieju”¹⁷.

Styl Teofana Greka przez badaczy wiązany jest z różnymi szkołami: bizantyńską początków XIV w., nowogrodzką czy nawet gruzińską¹⁸. Jednakże żadnych bezpośrednich analogii nie ma. Można zaproponować inne podejście, nieco odmienne od dotychczasowych poglądów. Z napisu fundacyjnego cerkwi Przemienienia wynika, że Teofan przybył na Ruś co najmniej w 1378 r., a więc w wieku około 38 lat. Mając tyle lat i w swoim dorobku dekorację malarską wielu świątyń, był już w pełni ukształtowanym artystą. Należałoby odrzucić więc zdecydowanie wpływ szkoły nowogrodzkiej na jego styl. Nie mamy podstaw twierdzić, że na Rusi przed freskami nowogrodzkimi wykonał inne dzieła. Była to jego pierwsza praca. O przyczynach przybycia Teofana na Ruś badacze snuli różne hipotezy. W. N. Łazariew nazywa Teofana emigrantem i twierdzi, że porzucił swoją ojczyznę, gdy zwyciężyły tam poglądy wsteczne, szukając na Rusi wolności¹⁹. M. Ałpatow, że przyjechał po prostu w poszukiwaniu pracy, zgodnie ze zwyczajem przenoszenia się warsztatów i artystów²⁰. I. Grabar sprowadził problem do ogólnego przyjazdu na Ruś innych mistrzów²¹. Wbrew przytoczonym poglądom wydaje się, że Teofan przybył na Ruś nieprzypadkowo, ale został sprowadzony po to, aby wykonać właśnie malowidła w cerkwi Przemienienia, niejako na zaproszenie nowogrodzian. Być może w jego sprowadzeniu pośredniczył metropolita Cyprian, przysłany z Konstantynopola na Ruś przez wielkiego zwolennika palamizmu patriarchę Filoteusza dla szerzenia na Rusi idei hezychazmu²².

Dlaczego sprowadzono właśnie Teofana? Otóż dlatego, że był również zwolennikiem hezychazmu, znawcą teologii hezychazmu. Słyszał zapewne z tego, że za pomocą środków malarskich potrafił oddać w sposób jak najbardziej sugere-

¹⁶ Cyt. za: ibidem, s. 113.

¹⁷ Cyt. za: G. I. Wzdornow, *Frieski Teofana...*, s. 18.

¹⁸ Ibidem, s. 224–235.

¹⁹ W. N. Łazariew, op. cit., s. 113.

²⁰ M. Ałpatow, *O sztuce ruskiej i rosyjskiej*, Warszawa 1975, s. 44–45.

²¹ Cyt. za: ibidem, s. 45.

²² N. K. Golejzowskij, *Epifanij Priemudryj...*, s. 221–222.

stywny Światło Taboru. A to było ważne dla nowogrodzian ze względu na wezwanie i ważność kościoła. Wedle legendy spisanej w XIV w. w czasach najazdu wojsk suzdalskich Andrzeja Bogolubskiego w 1169 r. przechowywana w nim była największa świętość Nowogrodu – ikona Matki Bożej Znamienije. Dzięki jej cudownej pomocy zostały odparte wojska suzdalskie²³. W XIV w. nowogrodzianie postanowili w miejsce drewnianej świątyni zbudować murowaną. Architektura jest charakterystyczna dla budownictwa XIV w. Budowla na planie kwadratu z czterema filarami, kopułą pośrodku, elewacje zwieńczone trójkątnymi szczytami, przyozdobione niszami, łukami, krzyżami, ornamentami. Według pierwszego latopisu nowogrodzkiego murowaną świątynię zbudowano w 1374 r.²⁴ Wynika z tego, że malowidła zostały przez Teofana wykonane cztery lata po zakończeniu budowy, co dowodnie potwierdza, że pojawienie się Teofana w Nowogrodzie i zlecenie mu wykonania fresków w nowo wybudowanej cerkwi nie było przypadkowe.

Gdzie należy szukać źródeł stylu Teofana Greka? Wydaje się, że przede wszystkim w ideach hezychazmu i w jego talencie. Nie był hezychastą praktykiem, ale artystą przepojonym ideami hezychazmu. Swojej sztuki nie tworzył w odosobnieniu, milczeniu, a na oczach podziwiającego go tłumu, przy tym wyjaśniał, dyskutował, jak donosi Epifaniusz Mądry. Epifaniusz podkreślał, że nie korzystał ze wzorników malarskich: „Kiedy on to wszystko wyobrażał sobie i malował, nikt nie widział, żeby kiedykolwiek spoglądał na wzorniki, tak jak czynią to niektórzy ikonopiscy, kiedy niedouczeni ciągle się w nie wpatrują, spoglądają to tu, to tam, i tylko malują, co obaczą we wzorach. On natomiast sam kierując się własnym rozumem i uczuciem, swoim malarstwem przekazuje prawdę, przy czym bezustannie chodzi i dyskutuje z przechodzącymi”²⁵. Z tych słów można wyciągnąć wniosek, że nie był naśladowcą nikogo i niczego.

Nikt nie kwestionuje, że Andrzej Rublow był również malarzem hezychazmu, ale jego styl jest zupełnie inny od stylu Teofana. Rublow urodził się około 1360 r., był więc młodszy od Teofana o trzydzieści lat. Zmarł między 1428 a 1430 r., a więc Teofana przeżył o kilkanaście lat²⁶.

Pierwsza wzmianka o Rublowie znajduje się w Latopisie Trockim z lat 1412–1418, gdzie pod datą 1405 napisano, że w cerkwi Błagowieszczeńskiej na moskiewskim Kremlu zostały wykonane malowidła przez Teofana – ikonopiscę

²³ Zob. F. Busłajew, *Miestnyje skazania wladimirskije, moskowskoje i nowogrodskije*, (w:) *Letopisi russkoj literatury i driewnosti*, t. 4, Moskwa 1862, s. 18–23; Ł. A. Dmitrijew, *Żytijnyje powiesti russkogo Siewiera kak pamiatniki literatury XIII–XVII ww. Ewolucyja žanra legendarno-biograficzeskich skazanij*, Leningrad 1973, s. 97–148.

²⁴ *Nowgorodskaja latopis' starszego i młodszego izwodow*, Moskwa – Leningrad 1950, s. 372.

²⁵ Cyt. za: W. N. Łazariew, op. cit., s. 9.

²⁶ Biografia: *Słowar'...*, s. 539–558.

z Grecji, Prochora z Gorodca i „czierca”, czyli nowo postrzyżonego Andrzeja Rublowa²⁷. Te malowidła istniały niedługo, bo w 1416 r. cerkiew została całkowicie przemalowana²⁸. Wzmianka w latopisie jest ważna, bo świadczy o tym, że Rublow współpracował z Teofanem. Musiał na nim ten grecki malarz zrobić wrażenie, bo robił wrażenie na współczesnych, o czym świadczą zacytowane wyżej słowa Epifaniusza, jak też miniatura zamieszczona w kronice z XVI w. (*Swod Ostiermanowski*), gdzie został wyobrażony jako malujący freski przed zachwyconym tłumem moskwičan. A jednak, pomimo niewątpliwego podziwu greckiego mistrza, malarstwo Rublowa jest inne.

Pewnymi zachowanymi dziełami Rublowa są freski w soborze Uspienskim we Włodzimierzu datowane na 1408 r., ikona Trójcy Świętej datowana na lata 1410–1425 i resztki malowideł w soborze rodzimego monasteru Zbawiciela i św. Andronika w Moskwie z lat 1425–1427²⁹. Przypisywanych jest mu wiele innych dzieł, ale te, które się zachowały, a przede wszystkim ikona Trójcy Świętej, dają wystarczające pojęcie o stylu tego malarza i o tym, jak wyobrażał sobie idee hezychazmu³⁰.

Ikona Trójcy Świętej, podobnie jak malowidła Teofana, jest pełna światłości, ale jest to światłość pogodna, światłość, która zalewa całą przestrzeń, promieniuje na całą przestrzeń, nie koncentruje się na formie, tak jak u Teofana. U Teofana światłość unicestwia materię, u Rublowa ją przemienia. Rublow w Trójcy Świętej osiągnął świetlistą doskonałość. Dla świata ciemności nie ma tu już wstępu. Harmonia, spokój, radość, niebiańska jasność, której nic nie zakłóca, żadna dynamiczna kreska lub intensywniejsza plama koloru. Ikonę można porównać do centrum słońca. Emanujące z niej światło rozprasza się w przestrzeni i tak jak światło słoneczne równomiernie ją oświetla.

Dlaczego Rublow, żyjąc w tej samej epoce co Teofan, a nawet tworząc obok niego, ukazuje światło w inny sposób? Dlaczego to on został przez tradycję ruską uznany za wzór do naśladowania?

Rublow pracował z Teofanem mając 45 lat, jego styl był już w pełni ukształtowany i Teofan nie mógł być jego nauczycielem. Jego nauczycielami byli starsi od niego Prochor z Gorodca i Daniel Czarny³¹. Był malarzem ruskim związanym korzeniami ze szkołą moskiewską.

Rublow był duchowym spadkobiercą św. Sergiusza z Radonieża, postaci, która zaważyła na duchowości tej epoki. Sergiusz prawdopodobnie nic nie wiedział o sporze między Palamasem a Barlaamą, w swoich praktykach hezychastycznych

²⁷ Ibidem, s. 539.

²⁸ Zob. *Sriedniewiekowaja Rus'.* *Sbornik statiej*, Moskwa 1976, s. 293–297.

²⁹ *Słownik* '...', s. 541–552.

³⁰ O ikonie Trójcy Świętej zob. np. G. Bunge, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mniacha – malarza Andrzeja Rublowa*, Kraków 2001.

³¹ Ibidem, s. 539–541.

kontynuował tradycje ruskie. Mistyka monastyczna była znana na Rusi już od dawna. Jednym z pierwszych hezychastów ruskich był Izaak Tropieczanin, wspomniany w najstarszej kronice pod rokiem 1074³². Na określenie hezychazmu, hezychasty używano na Rusi terminów: biezmołwie, biezmołwnik, mołczanije, mołczannik.

Wiara ruska od początku była mniej spekulatywna od bizantyńskiej. Rublowowi zapewne obce było filozofowanie, o którym wspominają źródła w stosunku do Teofana. Kiedy o Teofanie pisano, że był mędrcom, filozofem biegłym³³, to o Rublowie i Danielu Czarnym Josif Wołocki w biografii z 1507 r. pisał: „cudowni, cnotliwi starcy i ikonopiscy”, „czujący do siebie wielką miłość”, „cudowni nieodżałowani mężowie”, „wszystkich przewyższający artyści”, „mnisi w cnotach doskonali”. W stosunku do Rublowa podkreślał, że był „nadzwyczajnym ikonopiscą, wszystkich przewyższającym wielką mądrością”. Biografowie podkreślali w sposób szczególnie łagodność, pokorę Rublowa – prawdopodobnie te cechy go wyróżniały. Josif Wołocki wskazywał, co jest szczególnie ważne, że Rublow i Daniel „poprzez kontemplację ikon wznosili się swoimi umysłami do duchowego i boskiego światła”, dlatego kontemplacja była dla nich zawsze świętem, napełniającym ich serca „boską radością i światłością”³⁴. Opisane przez Josifa praktykowanie rozumnej modlitwy wskazuje, że byli czynnymi hezychastami, którzy dostąpili przeobóstwienia i światłości Bożej.

Legenda o Rublowie rodziła się szybko. Duże znaczenie miała biografia Josifa Wołockiego. Przynajmniej on funkcjonujące już wówczas pewne legendarne wydarzenie, które zrodziło się w murach Troickiego monasteru. Daniel Czarny, który przeżył Rublowa, miał widzenie: objawił mu się „brat Andrzej w wielkiej sławie i z radością przyzywał go do wiecznej i nieskończonej boskości”³⁵. To świadczy, że już wówczas był traktowany jak święty.

Z pism Wołockiego wynika, że był on wielkim miłośnikiem ikon Rublowa. Posiadał trzy ikony malarza, a w księdze inwentarzowej monasteru odnotowano w 1545 r. dziewięć ikon Rublowa. Jeśli nie można było zdobyć ikon mistrza w oryginale, to wykonywano ich wierne naśladownictwa³⁶. W latach 1484–1485 mnich Paisjusz namalował takie naśladownictwo do klasztornej cerkwi Uspieńskiej, zapewne na polecenie Josifa Wołockiego³⁷. To świadczy o wielkim uznaniu ikony Rublowa, ale pomimo tego źródła nic nie mówią o jej powstaniu jako

³² Zob. M. Jakubiec, W. Jakubowski (red.), *Powieść minionych lat*, przekład i komentarz F. Sielicki, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968, s. 347–351.

³³ *Słownik*..., s. 155.

³⁴ Wszystkie cytaty z biografii spisanej przez Josifa Wołockiego za: *ibidem*, s. 541 [tłum. autora].

³⁵ *Ibidem*, s. 541.

³⁶ J. Bunge, *op. cit.*, s. 65.

³⁷ *Ibidem*.

o dziele jednostkowym. W dokumentach została wymieniona po raz pierwszy na soborze stogławym (1551), który miał najważniejsze znaczenie dla jej sławy, nakazując pisać ikony Trójcy Świętej tak, „jak pisali greccy malarze i jak pisał Andrzej Rublow i inni podobni sławni ikonopiscy, i podpisywać Trójca Święta, i niczego nie dodawać z własnej wyobraźni”³⁸. O rosnącej nieustannie sławie Trójcy świadczy to, że w ułożonej w 1700 r. *Opowieści o świętych malarzach ikon* podano, że Nikon zamówił ikonę Trójcy Świętej na cześć św. Sergiusza³⁹, o czym nie wspomina Pachomiusz Serb w żywocie Nikona. Mowa jest tylko o tym, że na cześć Sergiusza nad jego grobem wystawił cerkiew Troicką⁴⁰.

Trzecim wielkim artystą hezychazmu był Dionizy (ok. 1440–1502). Dionizy był malarzem moskiewskim, nie był mnichem, miał dwóch synów Włodzimierza i Teodozjusza, z którymi wspólnie pracował. Wykonał wiele malowideł i ikon, ale najbardziej znane i zresztą najlepiej zachowane są malowidła z klasztoru Theraponta na północy Rosji, a z ikon Matka Boża Hodegetria, Metropolita Aleksy z życiem, Metropolita Piotr z życiem, Ukrzyżowanie i inne⁴¹.

Twórczość Dionizego jest inna od twórczości Teofana i Rublowa, chociaż też przekazuje idee hezychazmu. Bliższa jest zapewne Rublowowi, ale kiedy harmonia Rublowa wynika z kontemplacji światłości, to harmonia Dionizego bazuje bardziej na wartościach estetycznych, na pięknie koloru i linii. Niektórzy badacze porównują Dionizego z kompozytorem, a jego twórczość z muzyką⁴². Wszystkie obrazy Dionizego są pełne świetlistej energii, ale nie jest to wyłącznie świetlistość świata transcendentnego, lecz świetlistość właściwa temu światu, w którym żyją i działają postaci Dionizego. U Dionizego podziwiamy wspaniały talent, artyzm, doskonałość formy, wirtuozerię koloru i linii. Dzięki środkom czysto malarskim osiągał lekkość, swobodę, harmonię, a przede wszystkim świetlistą przejrzystość. Ale światło nie odnosi się u niego tylko do sfery duchowej, czuje się w nim również sferę zmysłową, odbierane jest po prostu jako składnik koloru.

Dionizy był ostatnim wielkim artystą ruskim, kończącym wspaniały okres rozwoju malarstwa ruskiego. Jego obrazy są przeniknięte światłem, ale jego twórczości w żaden sposób nie można porównywać z Teofanem – teoretykiem hezychazmu i Rublowem – praktykiem hezychazmu. Był ikonopiscą nowszego typu, dla którego malarstwo było przede wszystkim formą zarobkowania. Kie-

³⁸ Rozdział 41 uchwał *Stogławu*. Cyt. za: L. Uspienski, *Moskowskie sobory XVI wieku i ich rol w cerkownom iskusstwie*, (w:) N. K. Gawriuszyn, *Filosofija russkogo religioznogo iskusstwa XVI–XVII wieku. Antologija*, Moskwa 1993, s. 321.

³⁹ J. Bunge, op. cit., s. 68.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Zob. V. Bulkin (red. i wstęp), *Dionysius*, “Masters of Word Painting”, Leningrad 1982.

⁴² Zob. I. Językowa, *Świat ikony*, przekł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 147.

rował całym artelem. Źródła nic nie mówią o jego cnotach, intelekcie⁴³. Z pewnością był wielkim mistrzem, podziwiał go Josif Wołocki, na zlecenie którego zresztą pracował, wykonując nie zachowane freski i ikony w klasztorze Josifowo-Wołokołamskim⁴⁴. Dionizego uznawano za wielkiego artystę, ale nie osiągnął on sławy swoich wielkich poprzedników. Niewiele o nim pisano w potomności, co świadczy, że nie tyle ceniono wirtuozerię formy, co głębię duchową.

Jaki był wpływ hezychazmu na dalszy rozwój ikony ruskiej? Badacze prezentują dwa przeciwstawne poglądy. Jedni, że dogmatyzm palamicki przyczynił się do skostnienia malarstwa ikonowego i całej sztuki wschodniochrześcijańskiej⁴⁵. Inni, jak B. Dąb-Kalinowska, że dzięki Palamasowi przetrwało malarstwo ikonowe, bo „uznając teologię Palamy za oficjalną doktrynę, Kościół ortodoksyjny dokładnie określił granice, których sztuka nie może przekroczyć, aby mogła pozostać sztuką Kościoła. Można teoretycznie założyć, że zwycięstwo humanizmu pełnłoby sztukę na te tory, którymi postępował rozwój sztuki zachodniej”⁴⁶.

Na Rusi po XIV–XV w. nie znajdujemy artysty, który talentem i świetlistością dorównałby Teofanowi, Rublowowi czy Dionizemu, światło w ikonie powoli zamierało, co było równoznaczne z kryzysem tej sztuki. Znamienne jest jednakże to, że odkrycie ikony na nowo w XIX w.⁴⁷, a potem jej duchowe odrodzenie na początku wieku XX⁴⁸ zbiegło się z ponownym pojawieniem się w Rosji hezychastycznego ruchu monastycznego. Na początku XIX w. hezychazm odrodził się w pustelni Optino i w samotniczych praktykach Serafina z Sarowa, największego świętego współczesnego Kościoła prawosławnego⁴⁹. Wraz z odrodzeniem się hezychazmu ikony odzyskały światłość. Ikona staroruska została odkryta jako zabytek i dzieło sztuki. Zaczęto ją kolekcjonować, konserwować, na nowo poznawać. Choć ikony Rublowa zawsze ceniono, to XIX w. można nazwać wiekiem prawdziwego powrotu do hezychastycznych dzieł tego mistrza. Legenda o nim i jego dziełach w XIX w. obrastała następnymi faktami.

⁴³ Zob. biografia w: *Słownik*..., s. 182–188.

⁴⁴ O tym w *Żywocie Josifa Wołockiego*, spisany przez Sawę Czarnego, biskupa Krutyckiego w 1546 r. Zob. W. O. Kluczewskij, *Driewnierusskije żytija swiatych kak istoriczeskij istocznik*, Moskwa 1871, s. 292–293; *Słownik*..., s. 183.

⁴⁵ Zob. np. M. Ałpatow, *Iskusstwo Fieofana Grieka*..., s. 192 i n.

⁴⁶ B. Dąb-Kalinowska, op. cit., s. 328.

⁴⁷ Zob. G. I. Wzdornow, *Istorija otkrytija i izuczenija ruskij sriedniewiekowej żywopisi, XIX w.*, Moskwa 1986; I. L. Kyzlasowa, *Istorija izuczenija wizantijskogo i driewnierusskogo iskusstwa w Rossii (F.I. Busławjew, N.P. Kondakow. Metody, idei, tieorii)*, Moskwa 1985; G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Początki badań, kolekcjonowania i konserwacji ikon w Rosji*, (w:) *Ikona. Sacrum i piękno*, „Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur” 6, Olsztyn 2010, s. 7–22.

⁴⁸ I. Jazykowa, *Świat ikony*..., s. 181–200; eadem, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, Warszawa 2011; R. Rogozińska, *Ikona w sztuce XX wieku*, Kraków [2009].

⁴⁹ J. Meyendorff, op. cit., s. 111–120.

Wiele było przy tym przekłamań, zafałszowań. Pewne i czczone jako oryginalne ikony Rublowa po konserwacji okazywały się dziełami dużo późniejszymi albo zwyczajnymi podróbkami⁵⁰.

Dlaczego Rublow przez tradycję został uznany za wzór do naśladowania i swoją popularnością przewyższył Teofana? Pomijając oczywisty fakt, że Rublow był Rusinem, a Teofan Grekiem, freski w cerkwi Przemienienia odbierane są jako wykładnia teologii hezychastycznej środkami artystycznymi, natomiast Trójca Święta jest w centrum przeżycia hezychastycznego, objawia światło, które artysta odczuwał całą swoją istotą – duszą i ciałem. Namalował przeżycie, które dużo wcześniej, na przełomie X/XI w., opisał wielki hezychasta św. Symeon Nowy Teolog: „To przychodzi niespodzianie w kształcie światłodajnej chmury. Stojąc nieruchomo, głowę moją opromienia pełnią blasku niezmiennego”⁵¹.

⁵⁰ O. Tarasow, *Ikona i błagocestije. Oczerki ikonnogo diela w impieratorskoj Rossii*, Moskwa 1998, s. 155 i nn.

⁵¹ Cyt. za: Symèon Le Nouevau Thèologieu, *Hymnes*, t. 2, Paryż 1971, s. 36.

Jacek Wojtkowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

**CZY CMENTARZ JEST JUŻ TYLKO PAMIĄTKĄ
Z PRZESZŁOŚCI?
„KRYZYS ŚMIERCI” I CHRZEŚCIJAŃSKA
ARS MORIENDI O ZNACZENIU CMENTARZA**

**Is the Cemetery Only a Memorial of the Past?
“The Crisis of Death” and the Christian *Ars Moriendi*
about the Importance of the Cemetery**

Słowa kluczowe: śmierć, kryzys śmierci, miejsce pochówku, cmentarz, chrześcijańska *ars moriendi*.

Key words: death, the crisis of death, place of burial, cemetery, Christian *ars moriendi*.

S t r e s z c z e n i e

Śmierć to zjawisko nieuniknione, a zarazem wielka niewiadoma, która znajduje się w centrum religii i jej rytuałów, rozważań filozoficznych, sądów moralnych i przedstawień artystycznych. Artykuł próbuje opisać stosunek do grobu i cmentarza z perspektywy zjawiska „kryzysu śmierci”. Czy wobec propagowania przez współczesną cywilizację wolności, witalności, młodości cmentarz nadal pełni ważną funkcję społeczną? Czy jest dla współczesnego człowieka miejscem symbolicznym, w którym celebrowana jest więź między pokoleniami?

Kryzys, pornografia i renesans śmierci doprowadziły m.in. do wykluczenia śmierci z przestrzeni publicznej i powstania e-cmentarzy. Obrzędy pogrzebowe nie pełnią już ważnej funkcji społecznej. Chrześcijańska *ars moriendii* jest sztuką ukształtowania życia w perspektywie nieuchronnej śmierci i per-

A b s t r a c t

Light is the most important element in the creative works by Theophanes the Greek, Andrei Rublev and Dionysius. It is closely linked to the theology of hesychasm. The artists wanted to reflect in their works the real experience of God in the form of the penetrating Light experienced by Hesychasts during the Jesus Prayer. Each of them, however, experienced that in a different way. In case of Theophanes, mainly in the Church of Transfiguration of the Saviour in Novgorod, the light annihilates the matter. The artist achieves that through the dynamic strokes of the brush mainly. In that way he reflects hesychasm reaching sanctity, his internal combat to the absolute theosis. Rublev on the other hand presents the peak of hesychastic experience in his icons, particularly in the icon of the Holy Trinity. Rublev does not annihilate the matter but transforms it presenting the state

spektywie oczekiwanego zmartwychwstania. Konsekwencją chrześcijańskiej wizji procesu umierania, śmierci i oczekiwania na zmartwychwstanie, której centrum stanowi śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, jest stosunek do miejsca pochówku. Cmentarz jest przestrzenią sacrum, zaś grobowce i poszczególne mogiły wyrazem i świadectwami wiary w życie pozagrobowe, choć jednocześnie stanowią dziedzictwo kulturowe Kościoła i Narodu. Cmentarz jest przede wszystkim przestrzenią kultury, tekstem kultury.

of perfection; no dynamic line or more intense patch of colour disturbs the harmony of the icon. Dionysios presents the hesychastic experience in a still different way. The harmony of icons by Dionysios is based on the aesthetic values, the beauty of the colour and line.

Pytanie postawione w tytule jest dość przewrotne, gdyż odpowiedź na nie brzmi twierdząco. Jednak w niniejszym artykule nie chodzi o potwierdzenie, że cmentarz jest świadectwem życia pokoleń i dokumentem historii danych czasów, że posiada wartości historyczne i kulturowe¹. Zastanowimy się, czy wobec propagowania przez współczesną cywilizację wolności, witalności, młodości cmentarz nadal pełni ważną funkcję społeczną? Czy jest dla współczesnego człowieka miejscem symbolicznym, w którym celebrowana jest więź między pokoleniami? Na ile żywa jest świadomość konieczności troski o zachowanie cmentarzy, ich konserwację? Jak bardzo zmieniło się podejście do przestrzeni cmentarza jako przestrzeni świętej w kontekście zjawiska „kryzysu śmierci”? I na ile „kryzys śmierci” wpływa na przeżywanie śmierci, żałoby, na celebrowanie pogrzebu i funkcje cmentarza? Co może zaproponować chrześcijańska wizja śmierci i umierania współczesnemu człowiekowi i jak doktryna chrześcijańska przekłada się w sposób praktyczny na troskę o cmentarze?

Refleksja niniejsza jest uzasadniona, gdyż współczesne rozumienie śmierci wywraca tradycję, relacje rodzinne, przebieg żałoby. Stosunek do cmentarza ulega zmianie, a jednocześnie każdego roku na początku listopada następuje zbiorowe „przypomnienie sobie” o umieraniu i śmierci, a także o podjęciu troski o cmentarze. Czy to oznacza, że cmentarz staje się tylko pamiątką z przeszłości i potrzebny jest cały mechanizm przypominania o podstawowej prawdzie, że człowiek jest jedyną istotą żywą, która wie, że umrze².

Świadomość własnej śmiertelności jest zazwyczaj tłumiona. Sam proces umierania to nie tylko wydarzenie egzystencjalne, ale też duchowe. Człowiek zostaje zmuszony do konfrontacji z Bogiem lub „nicością”, gdy Boga odrzuca

¹ A. Pilarczyk, „Wietrzenie sacrum”. *Proces przechodzenia przestrzeni dawnych cmentarzy od sfery sacrum do sfery profanum*, (w:) M. Kowalewski, A. M. Królikowska (red.), *Miasto i sacrum*, Kraków 2011, s. 210.

² M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 10.

i jednocześnie do zmierzenia się z własnym życiem, jego wartością i sensem³. Coraz trudniejsza jest ta konfrontacja, gdyż pokolenie ludzi wchodzących dziś w wiek dojrzały to generacja zupełnie nieoswojona ze śmiercią. Są pozbawieni doświadczenia koszmaru wojny, ale też nie uczestniczą w misterium umierania osób najbliższych. To wszystko powoduje, że śmierć, obrzędy pogrzebowe, cmentarze stają się zjawiskami obcymi⁴. O ile pogrzeb ma charakter terapeutyczny dla osób bliskich związanych ze zmarłym, o tyle dla obserwatorów może nieść ze sobą zagrożenie równowagi psychicznej. Już mamy do czynienia z protestami osób mieszkających w sąsiedztwie cmentarza, którym przeszkadzają bicie dzwonów i śpiewy żałobne⁵.

Śmierć jest dla człowieka zjawiskiem nieuniknionym, a zarazem stanowi wielką niewiadomą. Znajduje się w centrum religii i jej rytuałów, rozważań filozoficznych, sądów moralnych i przedstawień artystycznych. Podejście człowieka do śmierci jako wydarzenia należącego do dwóch porządków ludzkiego życia – natury i kultury – ulega ciągłym zmianom. Dawne kultury były bardziej odporne na umieranie. Wytworzyły model „śmierci oswojonej” – ludzie umierali w domach, w otoczeniu najbliższych, pogodzeni z tym faktem⁶.

Dobrze oddają tę ideę *Pieśń słoneczna* św. Franciszka:

Pochwalony bądź, Panie, przez siostrę naszą, śmierć cielesną,
Której żaden człowiek żywy ująć nie może;
Biada tym, co konają w grzechach śmiertelnych;
Błogosławieni, którzy znajdują się w Twej najświętszej woli;
Bowiem śmierć wtóra zła im nie uczyni⁷.

XIX wiek przyniósł załamanie się modelu śmierci tradycyjnej. Zapoczątkowany został swoisty, „szpitalny styl umierania”, a zatem zmianie uległa relacja między umierającym a otoczeniem. Dla Philipa Aries te zmiany są oznaką „kryzysu śmierci”, który przejawia się w usunięciu śmierci z widocznej przestrzeni życia publicznego⁸.

³ Ibidem, s. 12.

⁴ K. Wieczorek, *Bycie-ku-śmierci? Śmierć we współczesnej filozofii*, (w:) M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn 2003, s. 212.

⁵ M. Ogryzko-Wiewiórska, *Desocjalizacja umierania. Aspekty socjologiczne kresu życia*, (w:) ibidem, s. 80–81.

⁶ B. Krzemińska, *Sytuacja współczesnego człowieka wobec zjawiska śmierci i umierania*, (w:) M.R. Hinc, R. Jaworski, *Psycholodzy chrześcijańscy wobec problemów człowieka*, Płock 2005, a także [online] <www.psychoterapia.sos.pl/artsmierc>, dostęp: 25.09.2011.

⁷ Św. Franciszek, *Pieśń słoneczna, albo pochwała stworzeń*, [online] <http://staropolska.pl/tradycja/sredniowiecze/KWIATKI_SWIETEGO_FRANCISZKA.html>, dostęp: 25.09.2011.

⁸ P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Czy istnieje nauka o śmierci?*, (w:) M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara...*, s. 14.

Współczesny człowiek nie umie cierpieć, ucieka przed świadomym procesem umierania. Promuje się młodość i witalność, natomiast starość wraz z zjawiskiem śmierci jest niewygodna. Umieranie w szpitalu uwalnia człowieka od myślenia o śmierci, ale też niesie ze sobą niepokój, lęk i strach przed śmiercią. Dziś coraz więcej ludzi chce umrzeć jak najszybciej, bez bólu, żeby nawet nie poczuć – najlepiej ze znieczuleniem, we śnie. Z tym podejściem wiąże się również obecne dzisiaj zjawisko eutanazji. Eutanazja to śmierć na życzenie – szybka, lekka, bez bólu i cierpienia⁹. Przejawem „kryzysu śmierci” jest unikanie mówienia i myślenia o niej. Śmierć dla człowieka staje się tematem tabu, tak, jakby w ogóle nie istniała.

Zdaniem Davida Beguma, profesora religioznawstwa i adiunkta na wydziale medycznym Uniwersytetu w Iowa: „O umieraniu kiedyś mówiło się w naszym społeczeństwie otwarcie, zaś mówienie o seksie uważano za nieprzyzwoite. Obecnie o seksie mówi się otwarcie, zaś śmierć uważa się za temat nieprzyzwoity. W konsekwencji osoba umierająca, chcąc porozmawiać o swej śmierci i jej wpływie na sytuację rodzinną, z trudem znajduje osobę, która chce jej wysłuchać”¹⁰.

Kolejną odśłoną „kryzysu śmierci” jest „pornografia śmierci”. Pojęcie to, oznaczające epatowanie grozą śmierci, zaproponował Geoffrey Gorer¹¹. Śmierć staje się przedmiotem widowiska i fascynacji, dlatego też musi przyjąć postać niezwykłą, niejako „wzmocnioną”. Zabity nie tylko spada z wysokiej skały, ale jeszcze się roztrzaskuje.

Mamy świadomość, że każdego wieczora patrząc w telewizor jesteśmy świadkami śmierci kilkunastu osób: realnych ofiar wypadków, kataklizmów, katastrof czy działań wojennych oraz fikcyjnych bohaterów filmowych. Jednak śmierć tych osób nie wywołuje już żadnego wrażenia, bo w każdej chwili możemy wyłączyć telewizor i pójść do kuchni zrobić sobie herbatę¹². Kultura masowa zaciemnia ostateczne znaczenie śmierci indywidualnej i traktuje ją jako sprawę prywatną umierającej osoby. Media nie pokazują ludzi umierających, odchodzących, żegnających się z tym światem. Śmierć w cywilizacji nastawionej na sukces i wolność, witalność i energię życiową musi zostać zignorowana¹³. Skoro nie można jej pokonać, traktuje się śmierć jako zjawisko, które dotyka wszystkich obok mnie. Środki masowego przekazu budują w umyśle współczesnego człowieka wypaczony wizerunek śmierci – „śmierć odrealnioną”. Przemoc

⁹ B. Krzemińska, op. cit.

¹⁰ wypowiedź opublikowana w: „New York Times” z 28 marca 1971 r.; cyt. za: A. Berland, *Śmierć w obrazie, słowie i idei*, (w:) A. Berland, *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o estetyce i sztuce*, Kraków 2007, s. 175.

¹¹ P. Bortkiewicz, *Tanatologia...*, s. 14–15.

¹² J. Kolbuszewski, *Śmierć przestała pasować do współczesnego świata*, [online] <<http://wroclaw.gazeta.pl/wroclaw/1,35769,4632761.html>>, dostep: 25.09.2011.

¹³ M. Ogryzko-Wiewiórowska, *Desocjalizacja umierania...*, s. 70–71.

obecna w telewizji, produkcjach filmowych, grach komputerowych, powoduje, że śmierć staje się zjawiskiem bezosobowym i mechanicznym, a nawet swoistą rozrywką¹⁴. Ostatecznie przestajemy sobie radzić z prawdziwą śmiercią.

Zjawisko kulturowe polegające na zainteresowaniu się obyczajami pogrzebowymi, cmentarzami określamy jako „renesans śmierci”. Mieści się w nim zarówno dynamiczny rozwój naukowej refleksji tanatologicznej¹⁵, jak i rozwój ruchu hospicyjnego i opieki paliatywnej¹⁶.

Konsekwencje „kryzysu śmierci”

Charakterystycznym przejawem „kryzysu śmierci” jest **nieuczestniczenie w obrzędach pogrzebowych** (w Niemczech 40% pogrzebów odbywa się bez udziału rodziny). Coraz powszechniejsze niezabieranie dzieci na pogrzeby i mówienie im, że „dziadek wyjechał”¹⁷, motywowane jest pragnieniem zaoszczędzenia traumatyzujących przeżyć. W konsekwencji doświadczenie bezpośredniej konfrontacji z umieraniem i śmiercią innego człowieka nabywane jest dziś przeciętnie dopiero w wieku 40 lat, a jeszcze kilkadziesiąt lat temu było udziałem dzieci i młodzieży¹⁸.

Śmierć jako tabu niesie ze sobą samotność, izolację, zamknięcie się na drugiego człowieka i strach. Jawne okazywanie i manifestowanie żałoby zanika, spychana jest do sfery prywatności. Alfonso M. di Nola pisze: „Nie ulega wątpliwości, że głębokie zmiany w stosunkach społecznych, które stały się udziałem społeczeństwa industrialnego, szczególnie w wyniku urbanizacji, doprowadziły do zerwania więzi między jednostką a grupą społeczną. W rezultacie opłakiwanie, zwłaszcza w miastach, nie znajduje solidarnego wsparcia ze strony innych, przeżywane w bolesnej samotności, nie znajduje ukojenia, co prowadzi w wielu wypadkach do groźnych neuroz”¹⁹. Inny badacz stwierdza: „Pojawia się przekonanie, że publiczne okazywanie żałoby, a także uparte i długie zachowywanie jej w życiu prywatnym, jest przejawem jakiejś choroby. Wybuch płaczu staje się atakiem nerwowym. Żałoba jest chorobą. Kto się z nią obnosi, dowodzi słabości swego charakteru”²⁰.

¹⁴ A. Berland, op. cit., s. 176.

¹⁵ P. Bortkiewicz, *Tanatologia...*, s. 13–24.

¹⁶ A. Bartoszek, *Miejsce obecności. Idea i praktyka hospicjum w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem województwa śląskiego*, (w:) M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara...*, s. 101–113.

¹⁷ J. Kolbuszewski, *Przestrzenie śmierci*, [online] <<http://wiadomosci.onet.pl/raporty/przestrzenie-smierci,1,3330655,wiadomosc.html>>, dostęp: 25.09.2011.

¹⁸ M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka...*, s. 14.

¹⁹ A. M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Kraków 2006, s. 29.

²⁰ P. Ariès, *Śmierć odwrócona*, (w:) *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybrali i przełożyli S. Cichowicz i J. M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 254.

Nowy zjawiskiem, a jednocześnie nową formą rytuału są transmisje internetowe. Pogrzeb jest organizowany w rzeczywistości, a Internet staje się medium pozwalającym na uczestnictwo w pogrzebie, pomimo przestrzennej odległości. Dostęp do transmisji jest ograniczony, tak by nie traktować go jako widowiska²¹. Czy nie jest to jednak forma izolowania się od przeżywania żałoby i pogrzebu?

W przestrzeni Internetu mamy do czynienia nie tylko z reklamą zakładów pogrzebowych, ale też ze stronami e-cmentarzy, witrynami-pomnikami. Mają one różną formę. **E-cmentarze** mogą nawiązywać ikonografią do cmentarzy tradycyjnych – na ekranie monitora widzimy cmentarne alejki, nagrobki, a na nich lub przy nich wirtualne świeczki i kwiaty. Kolorystyka (czerń, ciemne, stonowane kolory) albo cmentarna brama na głównej stronie serwisu odsyłają do symboliki śmierci i cmentarza realnego. E-cmentarz proponuje swoim klientom dwie formy: schematyczną i indywidualną. Korzystając z zaproponowanego „schematu”, ograniczamy się do podania podstawowych informacji o zmarłym: imię, nazwisko. „Indywidualne” formy e-grobów nie są ograniczane przez formę, materię i przestrzeń, dlatego wspomnienia zamieszczane na e-cmentarzach są pełne treści i obrazów o zmarłym. Tak jak w świecie realnym, e-cmentarze zachowują podział na świat zwierząt i ludzi. Umieszczanie pomnika zwierzęcia w sąsiedztwie pomników ludzi i odwrotnie spotyka się z naganną reakcją internautów. Ale to wcale nie przeszkadza w „uczłowieczaniu” zwierząt, pisaniu o nich wspomnień w takiej samej formie jak o ludziach i tworzeniu dla nich cmentarzy tak wirtualnych, jak i realnych²².

Z jednej strony powstawanie e-cmentarzy można interpretować jako dążenie do uobecnienia śmierci w obszarze życia, z drugiej jako poszukiwanie odpowiednich dla współczesności form mówienia o zmarłych. Rozwój i indywidualizacja e-nagrobków mogą być odczytywane jako „bunt” przeciwko standaryzacji i ograniczeniom cmentarzy tradycyjnych. Wydaje się jednak, że e-cmentarze wpisują się w zjawisko kryzysu śmierci i wyraźnie izolują człowieka od realnego doświadczenia umierania i przeżywania żałoby we wspólnocie osób.

Rodzi się podstawowe pytanie: Czy tradycyjny cmentarz odgrywa nadal znaczącą rolę dla tak mieszkańców miast, jak wsi? Czy jest miejscem symbolicznym – miejscem sacrum? Pomimo że funkcja cmentarzy na przestrzeni dziejów ulegała zmianie, to nadal poza podstawową funkcją związaną z pochówkiem zmarłych pełni rolę swoistej przestrzeni publicznej – to obszar spotkań, wymiany poglądów, miejsce wzruszeń. W kulturze opartej na znaczeniu jednostki stanowi jeden z elementów łączących doczesność z przeszłością²³.

²¹ L. Ratkowska, *Wieczność w sieci, czyli o występujących w internecie formach żałoby*, „Ikonosfera” 2008, nr 2, [online], <www.ikonosfera.umk.pl>dostęp: 25.09.2011.

²² Ibidem.

²³ B. Lewicka, *Cmentarze – miejskie enklawy sacrum*, (w:) M. Kowalewski, A. M. Królikowska (red.), *Miasto i sacrum...*, s. 192–193.

Współcześnie zmienia się **znaczenie grobu**. Jako przyczyny można wskazać sekularyzację i zmianę wyobrażeń na temat tego, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Jednocześnie maleje poczucie zobowiązania wobec zmarłych przedstawicieli starszych pokoleń. Sprzyja temu traktowanie śmierci jako tylko zjawiska biologicznego – definitywnego końca życia. Komercja i wolny rynek przejmują obowiązek zajmowania się prywatnymi grobami. Kolejna funkcja rodziny zostaje włączona w system społecznego podziału pracy²⁴.

Wyrazem sekularyzacji jest także zrationalizowanie form pochówku – urny zajmują mniej miejsca na „przeludnionych” cmentarzach i są tańsze. Ale jednocześnie wartość symboliczna pogrzebu, powrotu do matki-ziemi, połączenia się ze zmarłymi krewnymi zostaje sprowadzona do wydajności technicznej: doprowadzić zwłoki jak najszybciej do stanu prochów, poza widokiem żałobników i bez zbytecznych odgłosów²⁵.

W przypadku kremacji „przemysłowej” rodzina otrzymuje gotowy „produkt” – prochy zmarłego. Do duszpasterzy, a zapewne również do psychologów zgłaszają się ludzie, którzy przeżyli szok emocjonalny, że tę swoją najbliższą osobę muszą teraz żegnać jako garść prochów. Jakby zbyt szybko to się stało i niektórzy nie potrafią w tej sytuacji przeżyć prawdziwego pożegnania²⁶. Dostępność kremacji rozbudza niekiedy pragnienie niepozostawienia po sobie nawet grobu. Taki człowiek życzy sobie w testamencie, ażeby jego prochy rozsypać gdzieś nad morzem albo nad górami, albo w innym pięknym miejscu, z którym za życia czuł się szczególnie związany. W niektórych krajach zakłada się „ogrody pamięci”, na których rozsypuje się prochy zmarłych²⁷.

Kremacja jest przejawem osłabienia więzi rodzinnych. Okazuje się, że część miejsc w kolumbariach wykupują osoby, które mają dzieci gdzieś w świecie i nie chcą im w przyszłości sprawiać kłopotu, gdyż nie trzeba biegać z grabkami i konewką. Wystarczy zapalić znicz, postawić kwiaty, a sprzątnięciem zajmują się pracownicy cmentarza²⁸. O. Jacek Salij OP komentuje: „Zjawiska te przejmująco obnażają dotkliwą samotność, która dzisiaj jest losem wielu ludzi. Nieraz jednak decyżę, żeby nie pozostawić po sobie grobu, podejmuje ktoś niemogący skarżyć się na brak bliskich sobie osób. Szkoda, że człowiek ten, wydając w testamencie takie zarządzenie, nie pomyśli o tym, że krzywdzi w ten sposób swoich bliskich, których pozostawia na tej ziemi. Żywi

²⁴ A. M. Królikowska, *Cmentarz – obraz stosunku do zmarłych, stosunku do przodków*, (w:) *ibidem*, s. 220.

²⁵ J. J. Pawlik, *Zatrzymać i oddalić. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, (w:) M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara...*, s. 170.

²⁶ J. Salij, *Kremacja i ogrody pamięci*, [online] <<http://prasa.wiara.pl/doc/455933.Kremacja-i-ogrody-pamieci>>, dostęp 25.09.2011.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ A. M. Królikowska, *op. cit.*, s. 220–221.

mają przecież prawo do tego, żeby móc przyjść na grób swoich bliskich zmarłych²⁹.

Zjawisko „kryzysu śmierci” pogłębia sekularyzm. Współcześnie kult życia wyraźnie został powiązany z doczesnością. Śmierć jawi się jako wróg, z którym trzeba walczyć, jako ostateczna katastrofa, jako nieprzewidywalna nicłość i radykalny kres indywidualnej ludzkiej egzystencji. I nawet jeśli współczesny człowiek nie chce traktować śmierci jako przejścia do lepszego świata, to i tak poszukuje nadziei na życie pośmiertne. Ks. prof. M. Machinek stwierdza: „Za jeden ze współczesnych paradoksów uznać trzeba fakt, iż utrata wiary w Boga nie spowodowała odrzucenia myśli o wiecznym życiu, albo przynajmniej o jakiejś formie pośmiertnej egzystencji, która nie podlegałaby prawom, jakim nieuchronnie podlegają ludzkie zwłoki”³⁰.

Możemy wskazać **laickie formy nieśmiertelności**. Należy do nich opracowana przez niemieckiego lekarza Gunthera von Hagensa metoda plastynacji, w wyniku której zwłoki tracą właściwości martwego ludzkiego ciała, nie ulegają rozkładowi i stają się niezniszczalną formą, którą można dowolnie eksponować. Hagens pozyskuje zwłoki od ochotników, którzy decyzję swoją motywują pragnieniem, by ich ciało żyło dalej i nie uległo rozkładowi. Kolejną próbą zatrzymania zmarłych jest produkcja sztucznych diamentów z ludzkich prochów. Stwierdzenie, że to „ponadczasowa pamiątka po zmarłym” jest dość złudne, gdyż kierunek: „z prochu, człowieku, powstałeś, w pierścionek się obrócisz” prowadzi do prywatyzacji śmierci. O ile na grobie każdy może postawić świeczkę, o tyle może się okazać, że takiego miejsca nie będzie, gdyż pierścionek co najwyżej może być pielęgnowany przez najbliższą rodzinę zmarłego i przechowywany w szkatułce, ale dla obcych będzie już niedostępny³¹.

Cechą współczesnej kultury jest tymczasowość, a istnieć oznacza tyle, co być widocznym. Miernikiem namacalności istnienia jest liczba widzów i słuchaczy oraz ślad odcisnięty w ich świadomości. Brak upublicznionego śladu po zmarłym prowadzi do zaniknięcia pamięci o nim. W tym kontekście wirtualny pomnik świadczy o istnieniu i jest współczesną formą nieśmiertelności. Marzenie o nieśmiertelności zostaje wypełnione obietnicą twórców e-cmentarzy, że dane przechowywane na ich stronach: wspomnienia, fotografie, filmy, będą dostępne dla wszystkich teraz i w przyszłości³².

²⁹ J. Salij, *Kremacja...*

³⁰ M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka...*, s. 20.

³¹ M. Ogryzko-Wiewiórowska, *Desocjalizacja umierania...*, s. 81.

³² L. Ratkowska, *Wieczność w sieci...*

Chrześcijańska odpowiedź na „kryzys śmierci”

„Kryzys śmierci” ze swymi konsekwencjami wyraźnie zmienia stosunek do cmentarza jako przestrzeni symbolicznej, przestrzeni sacrum. Ostatecznie może to prowadzić do traktowania grobu jako pamiątki z przeszłości.

Chrześcijaństwo natomiast jasno określa swój stosunek do grobu i cmentarza. Kościół rzymskokatolicki przedstawił swoje stanowisko w oficjalnych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej, a dla Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce – Konferencji Episkopatu Polski. Przypomnienie w tym miejscu całej doktryny na temat grzechu pierworodnego, śmierci i procesu umierania oraz zmartwychwstania znacznie wykracza poza ramy artykułu. Syntetyczny wykład tych kwestii czytelnik znajdzie np. w Katechizmie Kościoła Katolickiego³³.

Chrześcijaństwo jest religią, która wyznaje prawdę wiary w zmartwychwstanie³⁴. W Dziejach Apostolskich czytamy: „Głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa” (Dz 13, 32-33). Zmartwychwstanie Chrystusa jest kulminacyjną prawdą wiary, jest wydarzeniem historycznym i transcendentnym. Około 56 r. św. Paweł pisał: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15, 3-4). Nauka o zmartwychwstaniu zawsze budziła sprzeciw i kontrowersje, o czym świadczy chociażby reakcja słuchaczy na ateńskim areopagu na wystąpienie św. Pawła, „gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: »posłuchamy cię o tym innym razem«” (Dz 17, 32).

Chrześcijańska wizja umierania i śmierci jest alternatywą dla „kryzysu śmierci”. Przejawem chrześcijańskiej *ars moriendi* jest akceptacja własnej śmiertelności, która jednak nie oznacza, że człowiek ma skupić całą swoją uwagę na momencie śmierci i odrzucić radość życia, przeciwnie – ma podjąć wysiłek dobrego wykorzystania czasu, który został mu dany, aby przeżyć swoje życie pięknie i intensywnie³⁵. Nadzieja chrześcijańska uwalnia człowieka od lęku przed śmiercią³⁶. Śmierć chrześcijanina ma zawsze społeczny wymiar, gdyż umiera on nie jako pojedyncza osamotniona osoba, ale jako członek wspólnoty ochrzczonych, we wspólnocie Kościoła. Chrześcijanina charakteryzuje przeniknięta wiarą postawa współczucia i wspieranie pogrążonych w żałobie³⁷. Nie do pogodzenia

³³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, a także [online] <<http://www.katechizm.opoka.org.pl/>>.

³⁴ *Ibidem* nr 638–658.

³⁵ M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka...*, s. 173.

³⁶ *Ibidem*, s. 176.

³⁷ *Ibidem*, s. 173–174.

z chrześcijańską „sztuką umierania” są zatem nacechowane skrajnym autonomizmem postulaty świadomie wybranego i aktywnie dokonanego aktu zakończenia życia np. poprzez samobójstwo lub eutanazję³⁸.

Chrześcijańska *ars moriendi* jest sztuką ukształtowania życia w perspektywie nieuchronnej śmierci i w perspektywie oczekiwanego zmartwychwstania³⁹. Konsekwencją chrześcijańskiej wizji procesu umierania, śmierci i oczekiwania na zmartwychwstanie, której centrum stanowi śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, jest stosunek do miejsca pochówku. Dla Kościoła katolickiego cmentarz ma zawsze charakter sakralny, jest miejscem świętym: „Miejscami świętymi są te, które przez poświęcenie lub błogosławieństwo, dokonane według przepisów ksiąg liturgicznych, przeznacza się do kultu Bożego lub na grzebanie wiernych”⁴⁰.

Kodeks Prawa Kanonicznego normuje kwestię cmentarzy w kan. 1240-1243. Kościół powinien mieć własne cmentarze albo kwatery na cmentarzach świeckich przeznaczone na grzebanie wiernych zmarłych. Parafie oraz instytuty zakonne mogą mieć własny cmentarz, a także inne osoby prawne albo rodziny mogą posiadać szczególny cmentarz lub grobowiec. Kodeks jasno stwierdza: „W kościołach nie należy grzebać zmarłych, chyba że chodzi o Biskupa Rzymskiego, kardynałów lub biskupów diecezjalnych, również emerytowanych, którzy powinni być chowani we własnym kościele”⁴¹.

Komisja Konferencji Episkopatu Polski ds. Sztuki Kościelnej w roku 1987 opublikowała Instrukcja o ochronie cmentarzy⁴². Zgodnie z nią cmentarze, grobowce i poszczególne mogiły są wyrazem i świadectwami wiary w życie pozagrobowe, a jednocześnie stanowią dziedzictwo kulturowe Kościoła i Narodu. Pełnią zatem funkcję religijną i kulturową. Każdy cmentarz jest:

- źródłem wiedzy o życiu w przeszłości pojedynczych jednostek i całych zbiorowości ludzkich;
- świadectwem życia religijnego parafii;
- świadectwem kultury regionu, całego narodu i państwa, a także historycznej epoki⁴³.

Kościół katolicki w Polsce obejmuje swoją troską w pierwszej kolejności cmentarze parafialne, a poprzez formację wiernych kształtuje postawy szacunku wobec cmentarzy, grobów i pomników upamiętniających każdego zmarłego człowieka.

³⁸ Ibidem, s. 176.

³⁹ Ibidem, s. 170.

⁴⁰ Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., kan. 1205.

⁴¹ Ibidem, kan. 1242.

⁴² Instrukcja została opublikowana w „Warmińskich Wiadomościach Archidiecezjalnych” 2002, nr 61, także [online] <<http://www.kkbids.episkopat.pl/dokumentydlp/sztuka4.htm>>.

⁴³ Instrukcja Komisji Episkopatu ds. Sztuki Kościelnej o ochronie cmentarzy (1987).

Wskazania szczegółowe wspomnianej Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski jasno komunikują:

1. Należy zachować i zabezpieczyć stare cmentarze, stare partie cmentarzy z ich ogrodzeniami, alejami, drzewostanem, nagrobkami i innymi obiektami cmentarnymi.

2. Grobowce i mogiły opuszczone przez wymarcie krewnych lub spadkobierców, szczególnie zaś zabytkowe i historyczne, winny być otoczone parafialną opieką społeczną. Odnosi się to także do mogił i nagrobków ludzi związanych z dziejami parafii, regionu lub kraju, choćby nie były zabytkami starego drzewostanu, który często stanowi o istotnych walorach estetycznych miejsca i otaczającego go krajobrazu.

3. Należy zachować pomniki nagrobne, krzyże, obeliski i inne obiekty o charakterze zabytkowym i historycznym znajdujące się w obrębie cmentarzy grzebalnych oraz przykościelnych. Ich przemieszczenie może nastąpić w przypadkach wyjątkowych i po uprzednim uzgodnieniu z władzami kościelnymi i świeckimi.

4. Nagrobki zabytkowe i historyczne uszkodzone przez czas należy zabezpieczyć przed dalszym niszczeniem, poddać konserwacji, a następnie otoczyć opieką społeczną parafian lub ewentualnie nowych użytkowników.

5. Duszpasterz parafii winien zatroszczyć się o wykonanie inwentaryzacji rysunkowej i fotograficznej zabytków cmentarnych z uwzględnieniem napisów nagrobnych. Jeden egzemplarz tego dokumentu należy przekazać do archiwum diecezjalnego, a drugi zachować w archiwum parafialnym.

6. Duszpasterz parafii winien przypomnieć wiernym o obowiązku dbania o grobowce i mogiły krewnych oraz bliskich, a także osób, których pamięć jest chlubą parafii. Sam zaś winien dawać przykład troski o groby swoich poprzedników.

7. Należy zadbać o zachowanie cmentarzy, nagrobków zabytkowych i historycznych innych wyznań czy narodowości, by były świadectwami chrześcijańskiego szacunku dla każdego człowieka, tolerancji i braterstwa. Ich zachowanie może budować porozumienie międzyludzkie i międzynarodowe oraz inspirować ochronę polskich cmentarzy poza granicami kraju. Wszelkie poczynania zmierzające do likwidacji tych obiektów należy uznać za sprzeczne ze sprawiedliwością i duchem chrześcijańskim. Rozbieranie starych, zabytkowych grobowców, wykorzystywanie ich elementów oraz detali jak: płyty, krzyże, tablice itp. do budowy nowych jest niedopuszczalne i nieetyczne.

8. Należy dołożyć wszelkich starań, by nowe grobowce i nagrobki były budowane z trwałego materiału: granitu, twardego piaskowca itp. z wykluczeniem lastryka. Dopuszczalne jest stosowanie betonu obrobionego na sposób kamieniarski.

9. Nowe grobowce i nagrobki winny odpowiadać stylowi epoki i jej estetyce, harmonizować z nagrobkami zabytkowymi, nie naruszając ich skali i propor-

cji. Nowych pochówków i nagrobków nie powinno się dopuszczać w kwaterach o szczególnych walorach zabytkowych, estetycznych i historycznych.

II Polski Synod Plenarny z 1991 r. przypominał: „Cmentarze są miejscami, w których w szczególny sposób wyraża się wiara w Zmartwychwstanie i specyficzna pamięć parafii”⁴⁴. Dlatego: „Zaleca się, aby na grobach zmarłych chrześcijan nie umieszczać napisów i symboli, które tchną beznadziejnością, rozpaczą czy też pogańską wizją życia pozagrobowego. Także treść nekrologów podawanych w prasie i na klepsydrach winna być teologicznie poprawna i natchniona prawdą, że przez śmierć życie człowieka wierzącego zmienia się, ale się nie kończy”⁴⁵. Synod zachęca też do troski o cmentarze i pomniki innych wyznań czy narodowości w duchu ekumenicznego braterstwa.

* * *

Odpowiadając na pytanie postawione w tytule: cmentarz co prawda jest pamiątką z przeszłości, ale przede wszystkim jest przestrzenią kultury, tekstem kultury.

Profesor Jacek Kolbuszewski stwierdza: „Dla badacza, ale nie tylko, cmentarz jest przestrzenią kultury, tekstem kultury, z którego niewiarygodnie dużo można odczytać. Dla współczesnego Polaka jest przestrzenią pamięci, miejscem zakorzenienia. To również przestrzeń patriotyczna – dziejów i historii. Ginie tam kategoria wroga, słabsza jest kategoria sprzymierzeńca, bo na pierwszy plan wysuwa się zmarły człowiek. Z negatywnym odbiorem spotykają się wszelkie próby niszczenia i deprecjonowania wartości cmentarza, bo jest on również przestrzenią sakralną, nawet jeśli tego sacrum nie odczuwa się bezpośrednio w kategoriach ściśle wyznaniowych. To wynik przejętego z nauki Kościoła przeświadczenia, że ciało ludzkie i grób są czymś świętym, dlatego ich naruszenie jest naruszeniem podstawowych reguł kultury. Profanacja grobu jest zbrodnią, bez względu na to, czyj grób został naruszony: polski, niemiecki czy rosyjski. Dla wielu Polaków niesłychanie istotnym momentem jest ten, gdy idą na cmentarz pomodlić się, niekoniecznie za dusze zmarłych”⁴⁶.

Niniejsze opracowanie upoważnia do formułowania postulatów:

- w wymiarze ludzkim: nie należy ulegać współczesnej kulturze, która jednak zaciera znaczenie ludzkiego cierpienia i śmierci.
- w wymiarze pastoralnym: należy zachęcać wspólnoty parafialne, aby cmentarz stawał się miejscem modlitwy w ciągu roku, nie tylko z racji pogrzebów.

⁴⁴ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, nr 70, Poznań 2001, s. 117–118.

⁴⁵ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, nr 140, Poznań 2001, s. 212–213.

⁴⁶ J. Kolbuszewski, *Przestrzenie śmierci...*

Gromadzenie się parafian na cmentarzach przyczynia się do pogłębienia wiary, wzajemnej miłości i pojednania. Wyczula na większą troskę i dbałość o groby.

- w wymiarze naukowym: należy formować wycucie piękna i troski o dziedzictwo kulturowe, gdyż przestrzeń cmentarza jest niewyczerpalnym źródłem do studiowania założeń architektonicznych, kompleksów drzewostanów, a także historii sztuki. Wyjątkowe bogactwo stanowią inskrypcje nagrobne. Należy zachęcać studentów do pisania prac licencjackich i magisterskich o cmentarzach i to w różnych aspektach. Cenna jest dokumentacja i opis nagrobków, tym bardziej że ulegają one destrukcji.

VARIA

Jan Kurowicki

PARADOKS KONIA KALIGULI

1. Punkt wyjścia

Paradoksalna decyzja cesarza Kaliguli, aby konia mianować Pierwszym Konsulem, zdaje się dobrym i ironicznym punktem wyjścia do filozoficznych rozważań nad statusem przywódcy i podwładnego w rozmaitych układach i strukturach władzy. Dobrym, bo decyzja ta zachowała znaczenie, mimo że żyjemy w świecie niepodobnym do starożytnego. I ironicznym, gdyż zawiera w sobie żart połączony z dystansem i zadumą.

Zanim wszakże tytułowa postać pojawi się w tym eseju, muszę przygotować odpowiednią dla jej znaczenia (teoretyczną) stajnię, obrok i wyposażenie. Wtedy też odsłoni się sens związanego z nim paradoksu. Aby zaś tego dokonać, błąkać się będę wśród problemów filozofii, polityki, etyki, historii, socjologii zarządzania etc., pełen wątpliwości i kompleksów z powodu braku pełnej orientacji i odpowiednich kompetencji w tym wszystkim. Ale gdybym tu ograniczył się tylko do tego, na czym w miarę się znam, musiałbym temat zarzucić. Boć problemy z nim związane – jak pokażę to dalej – wymagają właśnie poruszania się w rozległych przestrzeniach humanistyki i życia społecznego.

Na szczęście esej i jego forma usprawiedliwia (i umożliwia) takie błąkanie się. Środki do jego budowania pochodzić wszak mogą zarówno z wiedzy (nawet niepełnej), życiowych doświadczeń, literatury, jak i z intuicji czy przeczuć. Są właściwe, gdy w efekcie posłużenia się nimi nie tyle nawet odsłania się nam rzecz, ile wiodąca do niej droga, a mówiąc dokładniej: ewentualnie wiodąca. Esej bowiem zamyka się na wskazaniu takiej ewentualności. Czytelnik zaś, jeśli chce, może nią na własną odpowiedzialność podążać. Jego to ryzyko. Może też tego zaniechać. Autorowi zaś po skończonej robocie wolno np. pykać fajkę, zasiąść przed flaszką dobrze zmrożonej wódki z zakąską i powiedzieć sobie: zrobiłem tyle, ile mogłem. Bez formy eseju jednak utknąłbym w opłotkach jednej ze wskazanych tu dyscyplin. Koń zaś, powołany przez owego rzymskiego cesarza na tak ważne stanowisko, byłby pewnie zmarniał. I na pewno nie zostałby (teoretycznie) oporzędzony i nakarmiony. Będę się więc tu błąkał.

Zastanawiam się tu nad pewnymi sprawami, które są ważne zarówno dla tych, co w życie społeczne wchodzą, jak i tych, co z wolna je opuszczają i chce

im się jeszcze rozmyślać nad już przebytymi drogami. Dla pierwszych są one istotne, bo chcą wiedzieć, co trzeba mieć przed rozpoczęciem wędrówki. Pytają zatem: jak żyć? Drugim służą do oceny siebie i świata, z którym się borykali. Pytam więc m.in.: co sprawia, że większość jednych i drugich należy do kategorii podwładnych, nielicznym zaś się udaje zajmować szczyty w państwie, partii, przedsiębiorstwie lub na uczelni? Czy zależy to od ich wewnętrznych właściwości, czy też od okoliczności społecznych i charakteru struktur, w jakich się znaleźli? I dalej: jaka jest natura świata podwładnych i ich koniecznych więzi z tymi, co nimi kierują lub kierowali? Pytania te są uwikłane aksjologicznie i wymagają ostrożności przy formułowaniu na nie odpowiedzi, bo łatwo ześliznąć się w moralizowanie bądź w komunały. Wiem też, że brzmią one ogólnikowo, ale chyba każdy ma ochotę tak pobawić się sobą i światem, do którego wkracza, ewentualnie chyłkiem już się z niego wymyka. A nuż coś z tego wyniknie?

Zacznę tedy od problemów i spraw wysoce abstrakcyjnych i wiotkich, by potem zbliżać się do konkretów, a następnie oddalać się od nich, znowu przybliżać, oddalać, przybliżać etc., aby ukazać w końcu coś też wprawdzie ogólnego, lecz takiego jednocześnie, co jak tętent kopyt owego konia przenika współczesne nam stosunki w strukturach władzy i zarządzania. Coś, co na dodatek, wbrew Testamentowi, także za złe wynagradza, a za dobre karze. Wbrew wszelkim optymistycznym przesądom o ludzkiej kondycji i człowieczym świecie. Przyświecać mi bowiem będzie intuicja, że w żadnym układzie czy strukturze stosunków społeczeństwa kapitalistycznego nie ma ani krztyny etyki i moralności. Niczego też, co przypisuje się ludzkim jednostkom: predyspozycji do sprawowania władzy lub do statusu podwładnego; inteligencji, bystrości, talentów, zdolności. Choć koniecznym warunkiem ich funkcjonowania jest to wszystko jak dla konia (niekoniecznie Kaliguli) stajnia, jej wyposażenie i żarcie. Owe układy i struktury t y m właśnie żyją i zarazem o k r e ś l a j ą istnienie wpisanych w nie ludzi, nadając im, ze względu na swe potrzeby, określone człowiecze cechy i właściwości. Przejawiają się zaś przez ich działania, lekce sobie ważąc ich cechy osobowe, przyświecające im intencje czy ideały. Z kolei ludzie, uwikłani w nie, widzą to dokładnie na odwrót. Zdają się sobie samoistnymi podmiotami, o których działaniach i ich rezultatach przesądzają właśnie te cechy osobowe i moralne imponderabilia. To pozwala im trwać w pogodnych złudzeniach, dotyczących siebie, swego znaczenia.

Kimś, kto wciąż inspiruje do takiego ujmowania rzeczy, był G. Hegel. Określał on mianowicie społeczeństwo kapitalistyczne mianem „prozaicznych stosunków doby obecnej” i mówił, że: „w stanie stosunków naszego obecnego świata może podmiot wprawdzie tu i ówdzie działać w tym lub owym kierunku samodzielnie, niemniej jednak każda jednostka tkwi, chociażby na głowie stawała, w istniejącym układzie stosunków społecznych i nie stanowi samoistnej, total-

nej, a przy tym indywidualnie żywej postaci tej społeczności, lecz tylko jej drobną, ograniczoną część. Toteż w działaniu swoim jest ona w tę społeczność wpleciona, a zainteresowanie, jakie budzi oraz treść jej dążeń i czynów ogranicza się do spraw nieskończenie partykularnych. W ostatecznym bowiem rezultacie sprowadza się zawsze ono do pytania, czy danej jednostce udało się jej przedsięwzięcie, czy osiągnęła swe cele, jakie musi przezwyciężyć przeszkody i przeciwności, jakie przypadkowe lub nieuchronne komplikacje wpływają na przyspieszenie albo opóźnienie wyniku itp.”¹.

Człowiek zatem jako jednostkowy podmiot, niezależnie od zajmowanej pozycji w danym układzie społecznym czy w strukturze, uosabia coś jednostronnego i nieautonomicznego. Choć aby realizować cele własne, musi urzeczywistniać cele danej struktury (obojętnie: państwa czy np. przedsiębiorstwa). Musi też angażować się całym sobą, poświęcać swój czas, energię i wyzwać czasami imponującą inteligencję. Niekiedy zaś – przeciwnie – sytuacja wymaga jej ukrywania przez jednostkę, by uosabiała ona mierność i bierność. Bunt jest wykluczony. Oznaczałby jej społeczną śmierć lub marginalizację.

„Wszystkie więc prawne i etyczne czyny – mówi Hegel – których poszczególne jednostki są w mocy dokonać dla dobra i rozwoju całości, ich wola i to, co urzeczywistniają, pozostaje zawsze, tak jak i one same, czymś w stosunku do tej całości nieznacznym i niczym więcej jak czymś towarzyszącym. Albowiem działania ich są zawsze tylko jakimś częściowym urzeczywistnieniem danego jednostkowego przypadku, nie zaś jego urzeczywistnieniem o znaczeniu ogólnym, tzn. takim, by dany wypadek, dane działanie stało się prawem lub mogło przejawiać się jako prawo”².

2. Przywódca i podwładny w blasku i cieniu komunałów

To, o czym niegdyś pisał Hegel, stało się w świecie współczesnego kapitalizmu chlebem powszednim. Nie tylko polityki, lecz wszelkiego społecznego funkcjonowania ludzi. I odpowiada mojej, wyrażonej tu wyżej intuicji. Aliści biegnie ona pod prąd panujących potocznie i teoretycznie przeświadczeń.

Powiada oto np. J. Ortega y Gasset w swych *Medytacjach o Don Kichocie*, że „są ludzie, którzy pokazaliby w pełni swoje uzdolnienia, pozostając na drugim planie, podczas gdy chęć wybicia się na plan pierwszy niszczy wszystkie ich zalety. W jednej ze współczesnych powieści mowa jest o pewnym chłopcu, niezbyt inteligentnym, ale obdarzonym wysoką wrażliwością duchową, który

¹ G. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, Warszawa 1964, s. 316.

² Ibidem, s. 422.

znajduje pocieszenie w tym, że w szkole siada w ostatniej ławce, myśląc sobie: »Koniec końców ktoś musi być ostatni!« Bystra to uwaga mogąca być dla nas wskazówką. Bycie ostatnim może być równie szlachetne i godne jak bycie pierwszym, ponieważ odstawanie od czoła i przewodnictwo są przymiotami, których świat jednakowo potrzebuje, jednej dla drugiej»³.

Trudno znaleźć lepszy przykład odmiennego niż Hegłowski sposobu stawiania sprawy, a zarazem etycznej akceptacji społecznych stosunków zależności, jakie codziennie odtwarzają ludzie swymi postanowieniami i działaniami. Zgoda na podporządkowanie jest tu zresztą ujęta jako moralna wartość i zaleta. Płynnie ona z „wysokiej wrażliwości duchowej” i jednocześnie z pośledniej inteligencji cechującej tego, kto się godzi (bo powinien) na podległość. Uznaje on oto, że brak mu odpowiednich przymiotów. Owa zaś wrażliwość daje mu „bystrość”, która ten brak pozwala dostrzec.

Ortega jednak nie mówi ani tego, że ten, kto chce przewodzić, posiada niezbędne ku temu przymioty, ani też, że cechuje go równa owemu głupkowi wrażliwość. Jakby było to samo przez się oczywiste! Stwierdza jedynie, że obaj są potrzebni światu. Ten zaś jest zhierarchizowany i wymaga odpowiednich osób do zajmowania określonego szczebla władzy. Ci więc, co piastują wysokie lub najwyższe, zdają się do tego predestynowani. Ci natomiast, co są niżej od nich lub najniżej, mają za swe przeznaczenie wykonywanie poleceń, choć „bycie ostatnim może być równie szlachetne i godne jak bycie pierwszym”.

Myślenia takie uchodziło i uchodzi za oczywiste w wielu teoriach (oraz w praktyce) zarządzania i polityki. Znajduje też wyraz w skalach społecznego prestiżu, we wzajemnych odniesieniach do siebie ludzi, w ocenie ich inteligencji, innowacyjności itd., a także w siatkach płac i przywilejach przypisywanych do konkretnych pozycji i stanowisk. Ale przecież skądinąd wiadomo, że na wszystkich szczeblach każdej struktury władzy można natrafić na tyle samo idiotów, co mądrali. Czy tylko dlatego, że na pierwszy plan pchają się ci, co nie powinni? Niezupełnie.

W jednej z *Przypowieści o panu K.* B. Brechta padają słowa, które pośrednio dotyczą rzeczy tu rozważanej i pozwalają na właściwą jej ocenę. Oto one: „Pan K. ujrzał przechodzącą aktorkę i powiedział: »Ona jest piękna«. Jego towarzysz dodał: »Ona jest piękna, ponieważ odniosła sukces«”⁴. Dokonuje się tu zdumiewającego odwrócenia, skutkiem którego uroda okazuje się nie właściwością pewnego ciała, lecz miejsca jej właścicielki w kulturowej skali prestiżu. Tak samo jest, gdy mówimy, że ktoś pije jak szewc. Powiedzenie to bowiem powinno pociągać za sobą jego odwrócenie: jeżeli szewc pije, to niekoniecznie dlatego, że lubi. On się uchlewa, p o n i e w a ż jest szewcem, jak aktorka jest piękna

³ J. Ortega y Gasset, *Medytacje o Don Kichocie*, Warszawa 2008, s. 36.

⁴ B. Brecht, *Historie o panu K.*, (w:) *Opowiadania z kalendarza*, Warszawa 1953, s. 99.

z powodu odniesionego sukcesu. Krótko mówiąc: zachodząc do knajpy i wychylając kieliszek – realizuje społecznie utrwalony wzorec bycia szewcem, którego jest funkcją. Co to przecież za szewc, który nie pije? Na identycznej więc zasadzie można by rzec: p o n i e w a ż X zajmuje funkcję kierowniczą, ma talenty organizacyjne. A nie: X ma talenty organizacyjne, dlatego zajmuje funkcję kierowniczą. Boć, czy on je ma, czy nie, jest sprawą drugorzędną, gdyż sama ta funkcja wpisuje weń określone atrybuty. A dobrym tego przykładem jest nie tylko osławiony ćwierćinteligencją amerykański prezydent G. Bush jr, ale i każdy z kolejnych polskich prezydentów po 1989 r., nie wyróżniając szczególnie ostatniego.

Rozumowanie Ortegi jest odwrotne – lokuje ono właściwości i przymioty niezbędne do sprawowania władzy lub zajmowania miejsc jej podporządkowanych tylko w konkretnych osobach i ich predyspozycjach. I filozof opromienia je odpowiednią aurą aksjologiczną, jakby cokolwiek ona znaczyła w prozaicznych stosunkach kapitalizmu! Tak też często myślą politologowie, teoretycy organizacji i zarządzania. Tak wreszcie rzecz ujmuje, niezbyt rozgarnięty, potoczny rozsądek.

We współczesnym myśleniu o przewodzących i podwładnych w strukturach państwa czy przedsiębiorstwa dominuje bowiem punkt widzenia kulturalnych idiotów, tzn. takich teoretyków i praktyków struktur władzy i zarządzania, którzy kompletnie pozbawieni są wyobraźni historycznej i socjologicznej. Boć poza osobami postrzeganymi głównie z perspektywy pozornie uniwersalnych „standardów moralnych”, a faktycznie – ich zdatności do reprodukcji stosunków kapitalistycznego systemu społecznego i stosunków produkcji, nie dostrzegają oni nic więcej. Oto więc klepie się moralizatorskie komunały i mówi się o przewodzących i podwładnych ze względu na ich kompetencje intelektualne i techniczne oraz cechy ich osobowości i zachowań. Przy czym te cechy właśnie zdają się najważniejsze. Zwłaszcza dla wyłaniania idealnych podwładnych. Trwa tedy – jak powiada szwajcarski socjolog zarządzania S. Heflinger – pogoń za wartościami, przekonaniem, ludzkim wnętrzem. Odbywa się rekrutacyjny Big Brother. Poszukując np. „totalnej efektywności” podwładnych, sięga się do „zalet osobistych”, dąży się do eliminacji „osobowych wad” itd., a ich odkryciu służą m.in. wielkie operatory organizacji matrycowej, logiki sieciowej, wirtualnego biura, zespołu siły zadaniowej, bodźców motywacyjnych, dodatkowych wynagrodzeń itp. Wymaga to całkowitej przejrzystości akt zawodowych, posługiwanie się testami psychometrycznymi; wszystkim, co wkracza w intymne sfery prywatności. Działania te jednak mają i muszą mieć wartość ograniczoną. I to nie tylko dlatego, że rekrutowani i podwładni stosują mniej lub bardziej wyrafinowane i skuteczne „taktyki oporu”, aby uniemożliwić przejrzanie się „na wylot” i ograniczyć manipulację sobą. Istnieje głębsza tego przyczyna: działania te nie mogą spełnić zakładanych oczekiwań, bo odbywają się w horyzoncie ograniczo-

nym, czyli „na długość nosa” określonego układu politycznego, struktury przedsiębiorstwa i jego szefów.

Podążając jednak myślowym szlakiem pana K. z utworu Brechta, widzimy, że te poszukiwane predyspozycje i związana z nimi aksjologiczna aura są w istocie następstwem czegoś bezpodmiotowego: określonych, społecznie i kulturowo ukształtowanych wzorców i stosunków społecznych. Powiem więcej: nawet gdyby dana osoba była kompletnie nijaka, owe wzorce mogą uposażyć ją w odpowiedni blask, jak szewca w trunkowe namiętności czy aktorkę w urodę. Patrząc więc z tego punktu widzenia, nie jest rzeczą istotną posiadanie przez kogokolwiek odpowiednich (lub nieodpowiednich) predyspozycji. Bohater, na którego powołuje się autor *Medytacji o Don Kichocie*, niepotrzebnie zatem przesądza o swym losie. Cechuje go nie „wysoka wrażliwość duchowa”, lecz pokora stajennego. Gdyby nie to, nie siadałby w ostatniej ławce. Parłby do przodu. A w sprzyjających okolicznościach mógłby zająć także najwyższe z możliwych stanowisk. Pod warunkiem, oczywiście, że miałby odpowiednich podwładnych.

3. Był sobie cesarz

Pokazał to zresztą znakomity czytelnik Hegla: K. Marks. Sportretował on przykład przywódcy, który został nim, mimo iż żadnych z żądanych dziś zalet osobowych, moralnych i praktycznych nie posiadał. Zdarzył się natomiast we Francji w okresie między rokiem 1848 a 1851. Był bohaterem jego *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* i *Walk klasowych we Francji od 1848 do 1850 r.* Zaisiwniał zaś w przestrzeni publicznej nie dzięki temu, co sobą reprezentował, lecz układom i splotowi sytuacji społeczno-politycznych.

Marks zdawkowo i pogardliwie mówi o umysłowości swojego „bohatera”, nie odmawiając mu wszakże sprytu i świetnego opanowania sztuk manipulacji. Dzięki temu mógł wykorzystać luki w konstytucji, wewnętrzne walki w Zgromadzeniu Narodowym, a także sprzeczności polityczne i ekonomiczne republiki powstałej w roku 1848. Nie wahał się też przed używaniem szantażu i defraudacji. Nie wzdragał się również przed kradzieżą i wymuszeniami. Ale jednocześnie ukazuje Marks i inną jego stronę. Po pierwsze – jako satyryczne ucieleśnienie przeciwieństwa pierwszej fazy rewolucji burżuazyjnej, którą kończy upadek jego wielkiego stryja – Napoleona. Po wtóre – jako uosobienie sprzeczności i przeciwieństw w obrębie burżuazji starającej się utrzymać władzę, nade wszystko ekonomiczną. Dla niej gotowa ona była poświęcić panowanie polityczne. Z tej racji Ludwik Bonaparte w pewnym momencie wszystkim jawił się idealnym kandydatem na włodarza Francji. Boć prócz burżuazji – także chłopom, którym – jak czytamy w *Walkach klasowych we Francji...* – zdawał się „jedy-

nym człowiekiem idealnie wyrażającym interesy i wyobraźnię nowej klasy chłopskiej, powstałej w r. 1789”⁵.

Były też jednak i inne klasy, zainteresowane jego wyniesieniem: „Dla proletariatu – jak pisze Marks – wybór Napoleona oznaczał usunięcie Cavignaca, upadek Konstytuanty, dymisję burżuazyjnego republikanizmu, kasację zwycięstwa czerwcowego. Dla drobnomieszczaństwa Napoleon był panowaniem dłużnika nad wierzycielem. Dla większości wielkiej burżuazji był otwartym zerwaniem z frakcją, którą przez chwilę musiała posługiwać się w swej walce z rewolucją, lecz która stała się nie do zniesienia, gdy swą chwilową pozycję chciała utrwalić w konstytucji. Napoleon zamiast Cavignaca był dla nich monarchią zamiast republiki [...]. Armia wreszcie głosowała na Napoleona przeciw gwardii mobilów, przeciw sielance pokoju, za wojną”⁶. Był on jednak dla Marksa tylko karykaturą i nędzną parodią swego wielkiego stryja. Oto, jak powiada, „pretendent do korony cesarskiej zespolił się tak ściśle z podupadłym aferzystą, że jedną wielką myśl o jego misji przywrócenia cesarstwa uzupełnia zawsze druga myśl – iż misją ludu francuskiego jest płacenie jego długów”⁷. Kiedy zaś zaczyna traktować serio swą cesarską rolę, bo uwierzył, „że z maską cesarską na twarzy przedstawia rzeczywistego Napoleona, dopiero wówczas staje się ofiarą własnego światopoglądu, poważnym błaznem, który nie uważa już historii świata za komedię, lecz graną przez siebie komedię za historię świata”⁸. Nic tedy dziwnego, że gdy stryj „wspominał kampanie wojenne Aleksandra w Azji, bratanek – podboje Bachusa w tych krajach”⁹. Dlatego wzorów dla siebie nie szukał w historii powszechnej, lecz w kronikach kryminalnego sądownictwa.

Ludwik Bonaparte dysponował wszakże trzema silnymi atutami. Po pierwsze, stanowisko prezydenta uzyskał w głosowaniu powszechnym, jeszcze przed dokonaniem przez siebie przewrotem. To dawało mu moralną przewagę nad Zgromadzeniem i wyposażało nieomal w królewskie atrybuty władzy. Dysponując zaś wszystkimi posadami, decydował o losie półtoramilionowej rzeszy urzędników i oficerów różnych stopni. Podlegała mu też armia i Gwardia Narodowa. Do niego należało również prawo łaski i polityka zagraniczna. A co najważniejsze – za nic nie ponosił odpowiedzialności. Spadała ona na Zgromadzenie. On sytuował się w jego cieniu. Na niczym też nie musiał się znać. Wystarczyło, że jego podwładni byli kompetentni, a podległe i posłuszne mu aparaty władzy gotowe na każde jego skinienie. Nie mogło wszakże być inaczej, gdyż w owych

⁵ K. Marks, *Walki klasowe we Francji od 1848 r. do 1850 r.*, Warszawa 1968, MED t. 8, s. 49.

⁶ Ibidem, s. 50.

⁷ K. Marks, *18 Brumairea Ludwika Bonaparte*, Warszawa 1968, MED t. 8, s. 166.

⁸ Ibidem, s. 180.

⁹ Ibidem, s. 181.

aparatach burżuazja „uzupełnia w postaci pensji państwowych to, czego nie może zagarnąć w postaci zysków, procentów, renty i honorariów. Z drugiej strony interes polityczny zmuszał ją do pomnażania z każdym dniem represji, a więc środków i personelu władzy państwowej, jednocześnie musiała toczyć bezustanną walkę z opinią publiczną i kaleczyć, paraliżować rozbudzające nieufność organy ruchu społecznego tam, gdzie się nie udawało zupełnie ich amputować”. Dlatego burżuazja, „wskutek swej pozycji klasowej, musiała z jednej strony zniszczyć możliwości wszelkiej, a więc i swej własnej władzy parlamentarnej, z drugiej zaś – uczynić z wrogiej sobie władzy wykonawczej niezwykcioną potęgę”¹⁰. Ludwik Bonaparte zaś umiał to wykorzystać.

Atut drugi tworzył się tu niejako sam. Konstytucja oto zawierała wiele sprzeczności i luk, które nigdy nie zostały wypełnione. Można więc było manipulować jej zapisami. Ponadto zależność burżuazji od biurokracji państwa była źródłem jej ubezwłasnowolnienia w parlamencie. Musiała bowiem ona podporządkowywać się woli biurokracji i – za jej pośrednictwem – jemu. Sprzeczności wewnętrzne w obrębie tej klasy i lęk przed proletariatem sprawiały, że zabrakło jej stanowczości w obronie konstytucji nawet wtedy, gdy ewidentnie była ona łamana.

Trzeci atut to chłopstwo, które widziało w Ludwiku ucieleśnienie dobrodziejstw pierwszego cesarstwa. Wszak dzięki niemu mogli korzystać z przyznanej na własność ziemi. Dochodzili nawet do względnego wzbogacenia się, choć nie byli zdolni zauważyć związku między społecznymi warunkami swej egzystencji a charakterem stosunków własności. Opowiedzieli się za nim, bo symbolizował wyidealizowane idee napoleońskie. Tępo zasklepieni w widmie cesarstwa nie postrzegali, że nowa jego wersja może przynieść jeno wzmóżony wyzysk, a nie wyzwolenie od niego i dostatek. Boć „Na parceli obok hipoteki, którą obarczał ją kapitał, ciąży brzemień podatku. Podatek jest źródłem życiodajnym dla biurokracji, armii, klechów, dworu, słowem – całego aparatu władzy wykonawczej. Silny rząd i wysoki podatek – to rzeczy identyczne. Własność parcelowa z natury swej stanowi podłoże wszechmocnej i niezliczonej biurokracji [...]. Podatek był dla chłopów bodźcem do rozwijania gospodarstwa, teraz zaś pozbawia jego gospodarstwo ostatnich zasobów, czyni chłopów zupełnie bezbronny wobec pauperyzacji. A ogromnie liczna, pięknie udekorowana galonami i dobrze wyposażona biurokracja jest tą *idee napoleonienne*, która najbardziej przypada do smaku drugiemu Bonapartemu. Jakżeż mogłoby być inaczej, skoro musi on obok prawdziwych klas społeczeństwa tworzyć sztuczną kastę, dla której utrzymanie jego rządów jest kwestią dostępu do żłobu”¹¹.

¹⁰ Ibidem, s. 232.

¹¹ Ibidem, s. 227–228.

I tu koło się zamyka. Farsa trwa. Do Komuny Paryskiej. Jak widać, była ona możliwa nie tylko dzięki samemu Bonapartemu, jego inteligencji, wiedzy i przebiegłości, lecz za sprawą społeczno-politycznych okoliczności, które wykreowały taki właśnie, a nie inny kształt struktur władzy z nim na czele. One zaś wspierały się – jak zauważył to A. Gramsci – na wzajemnym szachowaniu się funkcjonujących wówczas klas społecznych. Konkretni ludzie i złożone z nich klasy zastygają tu w skorupach prywatnych interesów. Zupełnie tak, jak przedstawia to Hegłowska koncepcja prozaiczności. Każdy manipuluje i dla siebie rzepkę skrobie. Nikt nie panuje nad wytworami swoistej społecznej całości. I choć Napoleon III sam w sobie mógł się zdawać Marksowi postacią żalną, z farsowej operetki, to przecież nie szkodziło to jego politycznej obecności, trwaniu i sukcesom. Osobisty jego spryt i manipulacyjne umiejętności wystarczały, by zająć pozycję przywódcy. Znalazł się zaś na niej dzięki splotowi sprzyjających okoliczności społecznych, w których wyrażały się sprzeczności określonych klasowych interesów. Przez jakiś czas pozycję tę utrzymywał.

Było to możliwe dzięki otaczającym go podwładnym. Stanowili oni określoną, ustrukturowaną sieć jednostek zainteresowanych wprawdzie wyłącznie reprodukcją warunków realizacji swych interesów, ale on nadawał formę tym warunkom. Dlatego czynili wszystko, by figura, dla której ta sieć zaistniała, swym majestatem przysłaśniała ich prozaiczny status. Bez tego sama ta struktura zapadłaby się w nicość. Oni natomiast staliby się niczym. Jedno i drugie zresztą w końcu nastąpiło. Napoleon III poniósł sromotną klęskę i wraz z nimi zapadł się w polityczny niebyt, ale bynajmniej nie dlatego, że był postacią żalną, a oni nieudolni. Po prostu: zmieniła się społeczna całość i – jak i on – okazali się zbędni.

4. Paradoks konia Kaliguli

Aby jednak zawartą tu dialektykę zobaczyć w postaci teoretycznie czystej, dokonajmy teraz małego skoku. W czasy zapowiadane na początku tego eseju, gdy jednak nie mogło być nawet mowy o kapitalizmie ani przeczcucia o kimś zbliżonym do Napoleona III, mianowicie w czasy Cesarstwa Rzymskiego. Aliści już wtedy stworzona została taka potencjalna możliwość. Mam tu na uwadze fascynujący mnie teoretycznie moment, kiedy to cesarz rzymski Kaligula powołał swego konia na Pierwszego Konsula w imperium.

Na pierwszy rzut oka było to szaleństwo. Jedni więc wtedy mówili: koń przecież jest zwierzęciem. Nie ma rozumu. Zwłaszcza politycznego czy administracyjnego, jeno koński. Ten zaś nie wystarcza ani do sprawowania tak ważnej dla państwa funkcji, ani do żadnych manipulacyjnych igraszek. A jego maniery, stosunek do religii, tradycji, nawet prezencja wiele pozostawiają do życzenia.

Wprawdzie jest lojalny i wierny, ale czy na pewno właściwie wypełni swe obowiązki?

Pochlebcy cesarza odpowiadali na to, że należy podziwiać mądrość imperatora, bo pominął to, co drugorzędne i zewnętrzne. Skupił się zaś na harmonii Władzy, w której wiele znaczą: pewność siebie, wytrwałość, umiarkowanie w jedzeniu i picciu, tresura, a nade wszystko piękno ruchu całości. Jeśli te cechy wraz z rozumem posiadają i podwładni, sprawy cesarstwa potoczą się jak zwycięski marsz legionów...

Różnie mówiono.

Kiedy jednak decyzji cesarza przyglądamy się dzisiaj, widząc za nią perspektywiczny pomysł statusu przywódcy i relacji między przewodzącym i podwładnymi, to powinniśmy go podziwiać, a nie np. kręcić kółka na czole. Na pytanie bowiem: czy koń może zarządzać państwem, odpowiedź winna brzmieć: zależy, jakie panują stosunki społeczne, formy i wzorce władzy i jakie otacza go zaplecze. Pokazuje to przedstawiony wyżej przykład Ludwika Bonaparte. Oto bowiem – jak już wiedział Hegel – żaden z rządzących nie posiada kompetencji we wszystkich dziedzinach, których funkcjonowanie zależy od jego decyzji. Są więc (bo muszą być) i takie, gdzie kompetencje te są właśnie na miarę rozumu konia. Gorzej! Może się zdarzyć, że dotyczy to większości podległych jego władzy obszarów. I wtedy wprawdzie odróżnia go to od owego zwierzęcia, że nie żywi się owsem, sianem czy słomą, lecz umysł i charakter może mieć na miarę stajni.

W jednym i drugim wszakże przypadku nie musi się dziać nic straszego. Przeciwnie! Nic nie musi iść na opak, a podejmowane decyzje będą na miejscu i kompetentne, gdy otoczy go odpowiednio ukształtowana struktura rządu czy zarządzania. Każda bowiem decyzja może być w jej obrębie odpowiednio przygotowana i podsunęta do zatwierdzenia; każdy też, za przeproszeniem, koński czyn czy gest władcy (resp. Pierwszego Konsula, prezydenta, ministra, prezesa, dyrektora, kierownika itp.) może dojść (lub nie dojść) do skutku zależnie od tego, jaka jest otaczająca go struktura (zaplecze) i stopień, w jakim ją kontroluje.

Jest oczywiście trudne, czasami zaś w ogóle wykluczone, aby koń sprawował władzę wtedy, kiedy grupa rządzona jest względnie mała, a stosunki w niej proste. Ale gdy mamy do czynienia z państwem czy z jakąś inną większą strukturą władzy o złożonych stosunkach, wtedy wzrasta możliwość pojawienia się przewodzącego o kompetencjach i rozumie stosunkowo od końskich nieodległych lub tożsamyh z nimi. I aby się o tym przekonać – nie trzeba wcale posiadać zbyt głębokiej i rozległej wiedzy historycznej, politologicznej czy z zakresu nauk o zarządzaniu. Pozwala to zakwestionować oświeceniowe złudzenie, jakoby o efektywności władzy decydowały kompetencje, rozum i wola tych, co ją bezpośrednio z najwyższego szczebla sprawują. Więcej! Nawet najbardziej

kompetentne i rozumne działania owych sprawujących władzę są zawsze (bezpośrednio lub pośrednio) determinowane przez konkretne układy sił w obrębie ich zaplecza. Rządzący, którzy nie liczą się z tym, bo nie odpowiada im pozycja konia, prędzej lub później przegrywają. Ci natomiast, którzy nie tylko przyjęli do wiadomości, że wyżej końskiego statusu nie podskoczą, wyciągają z tego praktyczne wnioski.

Kiedy więc pojawia się nawet najbardziej paląca potrzeba decyzji ważnej dla obszaru sprawowanej przez nich władzy, podejmą ją tylko wtedy, gdy nie zagrozi to ich miejscu w stajni. A kiedy zjawi się w ich głowie jakiś rozumny, ale trudny i ryzykowny projekt prawa lub działań, mówią sobie (lub tym, co ich do tego namawiają): „to nie przejdzie”. I nie chodzi bynajmniej im o to, że się pojawi zbyt wielki opór materii społecznej przy próbie realizacji, ale że wyklucza to ustrukturuwane zaplecze. Chcąc więc czegokolwiek dokonać, co poza interesy i chęci tego zaplecza wykracza, rządzący musi najpierw mieć możliwość jego (głębszego lub płytszego) „przeformatowania”; utworzenia nowego lub zneutralizowania. A to nie zawsze jest realne.

Jeśli więc sprawujący władzę nie wie o tym lub tego nie rozumie, to nawet gdyby był najbardziej kompetentny i bystry w odniesieniu do dziedzin, których dotyczą jego decyzje, jest niekompetentny jako rządzący. Mimo że będzie chciał dobrze, skończy raczej marnie. Eliminuje go bowiem jego własne otoczenie podwładnych, które musi on znać i wiedzieć, jakim prawidłowościom podlega, niezależnie od tego, jak stanowi to formalne prawo.

Wynika stąd oczywiście wiele morałów. Jeden wszakże zdaje się szczególnie istotny: koń, jak to już dawno odkrył Kaligula, może pełnić rolę przywódcą. W dobie zaś, jak powiada Hegel, prozaicznych stosunków przywódcą może być ten, kto ma umysł na jego miarę. Do zajęcia tej pozycji i jej utrzymania potrzebni są stajenni i sprzyjające okoliczności. Jeśli zaś choć odrobinę przerasta konia, musi zużyć swą inteligencję, by to ukryć i tak politycznie manipulować, by się nadto nie wznieść ponad jego kondycję. Poza tym wolno mu wiele: być ojcem narodu lub wodzem, moralistą czy postacią operetkową. Reszta (czyli wszystko w zasadzie) zależy i tak od podwładnych.

5. Idealny podwładny w świecie prozaiczności

Kiedy jednak się myśli o rządzeniu, zarządzaniu czy funkcjonowaniu struktur politycznych, z rzadka patrzy się na nie właśnie z horyzontu działania zaplecza. Liczy się na ogół to, w co są uwikłani kierujący, więc z perspektywy państwa, jego instytucji, firmy czy przedsiębiorstwa; uczestnictwa w grze rynkowej, problemów optymalizacji technicznych działań podwładnych i realizacji zakładanych celów. Mówi się więc i myśli o podwładnych niekiedy jako o wy-

miennych elementach danej struktury i ocenia tylko według reguł wąsko rozumianej efektywności poszczególnych osób. A przecież, jak w tym kontekście wyraźnie widać, prześlepia się wtedy coś fundamentalnego – że to podwładni określają ów horyzont! Prześlepia się to na każdym niemal kroku.

Zobaczmy więc teraz jak, bo pokazany tu paradoks konia Kaliguli otwiera rozległe pole dla poznania tych podwładnych jako stajennych. Najlepiej – idealnych. Kim jednak jest idealny podwładny? Oto, wedle dość powszechnych wyobrażeń, to ktoś, kto posiada doskonałe kwalifikacje na zajmowane stanowisko i sprawuje je zgodnie z obowiązującymi normami i zasadami. Zadowolona się swym miejscem w danej strukturze. Trwa na nim. Nie przesuwają się w hierarchii struktury ani w górę, ani na boczny tor, ale też stara się nie spaść w dół. Gdyby bowiem posiadał (i ujawniał) ambicje awansu, idealnym podwładnym już by nie był. Stwarzałby zagrożenie tym, co nim kierują lub dostarczał pretekstu do osądzenia, że działa nie z nakazu czystej sumienności, dla „sprawy”, a na pokaz, by być zauważonym i wyniesionym. Wystarczy tedy, aby dbał o to jeno, by nie być zdegradowany albo przesunięty na boczny tor.

Środkami jego działania są jednak nie tylko (czy raczej – nie tyle) kompetencje zawodowe, co swoista wiedza o jawnych oraz ukrytych stosunkach i zależnościach w strukturze władzy. Do utrzymania zajmowanej w niej pozycji bowiem kompetencje nie zawsze wystarczają i nie chronią przed konfliktami i kłopotami, jeżeli zachowywał się będzie wewnątrz tej struktury jak słoń w składzie porcelany. Trzeba czegoś więcej.

Na przykład, gdy zauważy, że „góra” ma kwalifikacje na poziomie konia, nie tylko nie wolno mu tego rozgłaszać na prawo i lewo, powołując się właśnie na swe kompetencje, ale jeśli tylko może, tak musi wpływać na decyzje i działania tej „góry”, by były one mimo to właściwe, a nie odpowiednie tylko na miarę stajni. Inaczej zagrozi sobie i swojej pozycji. Jest więc (wraz z innymi) ogonem, który dla dobra całości struktury czasami musi machać koniem. I nie ma w tym nic dziwnego, bo to tylko szczególna okoliczność wykonywania przypisanych sobie czynności i obowiązków. Chyba, że koń kopnie go zbyt dotkliwie...

Tak samo nie wolno mu wynosić się ze swymi kwalifikacjami ponad równych sobie stanowiskiem, gdy zdarzają się im mniejsze lub większe błędy, bo to może prowadzić do jego izolacji. Nie powinien zresztą czynić tego i wobec usytuowanych niżej, chyba że pojawią się okoliczności, kiedy nieujawnienie błędów jednych i drugich sprawi, że zostanie wyeliminowany z gry. Jeśli jednak okoliczności tych nie ma, wobec równych musi dbać tylko o zachowanie równorzędności; wobec niżej postawionych – nie narzucać się ze swymi umiejętnościami i propozycjami, bo gdyby były nawet najlepsze, mogą wzbudzić podejrzenie, że się wywyższa.

Tak wyobrażany idealny podwładny wciela się niekiedy w postać „szarego urzędnika”, którą niejednokrotnie ośmieszano w literaturze pięknej. Tymczasem

niekoniecznie musi ją przybierać. Tym bardziej że właśnie on jest warunkiem, opoką, bez której nie może się obyć żadna struktura, jeśli ma realizować cele, do jakich została powołana. Bez niego też ani przez moment żaden koń, jako najwyższy przełożony, nie będzie zagrożony, chociaż nie musi być entuzjastą jego władzy. Nie uczyni jednak nic, aby formalnie mu się nie podporządkowywać.

Idealny podwładny to również ktoś chcący żyć i dający żyć innym o tyle, o ile nie przeszkadza mu się w realizacji jego zadań, nie kwestionuje jego kompetencji i nie podważa się jego statusu. I nie chodzi tu tylko o relacje osobowe z innymi podwładnymi, lecz także o jego odniesienia do kształtujących się w strukturze układów, których celem bywa zmiana kierownictwa lub mniej czy bardziej radykalna restrukturyzacja. W imię zachowania swego statusu będzie jednak zawsze po stronie silniejszych w danym układzie. Nawet gdyby pociągało to konieczność podejmowania działań czy decyzji niekompetentnych bądź wymagało prześlępiania takich. Wie bowiem, że kiedy przejmą oni ster lub prze-modelują instytucje państwa lub firmy, dzięki właściwemu opowiedzeniu się zachowa swą pozycję. Sam zaś z własnej woli i inicjatywy występować może jedynie przeciwko słabej mniejszości, nawet gdyby racje merytoryczne były ewidentnie po jej stronie. Mniejsze lub bardziej zdecydowane jej poparcie czy przyłączenie się może bowiem doprowadzić do niestabilności struktury albo – w razie niepowodzenia tej mniejszości – narazić go na degradację lub eliminację z niej. Dlatego ponad racje tej mniejszości przedłoży własną obecność w strukturze na danym stanowisku. Oczywiście „moralnie” może być po jej stronie. Nawet ją tak czy inaczej kokietować. Faktycznie jednak zawsze robi to, do czego skłania się silna władza czy dominujący układ. Nie przeszkodzi mu to jednak, by gdy owej mniejszości jakoś mimo wszystko uda się zwyciężyć, natychmiast się do niej dołączyć, bo to w pełni zrozumiałe i merytorycznie dlań uzasadnione...

Idealny podwładny wiele też może i musi zrobić dla bezpośredniej ochrony swego statusu. Zagrożają mu bowiem ci, co są niżej i ci, co zajmują stanowiska równoległe. Pierwsi mogą przecież chcieć zająć jego miejsce, drudzy – posłużyć się nim jak ofiarnym kozłem dla awansu czy nagrody. I ci, i ci mogą się zresztą ze sobą porozumieć, aby go zdegradować lub wyeliminować. Musi tedy zachować ostrożność, ufać jeno sobie, gromadzić odpowiednie środki i sposoby obrony, sprawnie nimi manipulować i wiedzieć, kiedy ich użyć. Równocześnie na wszelkie możliwe sposoby powinien wszem i wobec manifestować partnerstwo, otwartość, życzliwość i chęć służenia każdemu pomocą, choćby się w nim kiszki skręcały, bo bez tego uznany zostanie za bojaźliwego urzędasza lub intryganta, który prędzej lub później pod takimi m.in. zarzutami musi utracić stanowisko.

6. Nieuleczalna choroba niekompetencji

Konsekwencją tego wszystkiego jednak jest (bo być musi) coś paradoksalnego: obecność licznych niekompetentnych działań lub decyzji idealnego podwładnego. I to mimo jego najdoskonalszych kwalifikacji! Co więcej: podjęte zostaną one przez niego z pełną świadomością. Te bowiem niekompetentne działania czy decyzje mają charakter nie podmiotowy, lecz **s t r u k t u r a l n y**. Z jednej oto strony musi ów podwładny działać kompetentnie, bo – jak pokazałem – tego wymaga jego status, z drugiej musi o swych umiejętnościach przypominać, jeśli chce utrzymać się w strukturze. Sprzeczność między jednym i drugim sprawia wszakże, że tylko drobna część jego działań będzie na miarę jego możliwości. Reszta zaś to osłanianie końskich kwalifikacji szefa, przymykanie oczu na błędy równych sobie lub niżej postawionych. Itp. itd.

Przytoczmy tedy jeszcze raz cytowane wyżej słowa Hegla: „Wszystkie więc prawne i etyczne czyny, których poszczególne jednostki są w mocy dokonać dla dobra i rozwoju całości, ich wola i to, co urzeczywistniają, pozostaje zawsze, tak jak i one same, czymś w stosunku do tej całości nieznacznym i niczym więcej jak czymś towarzyszącym. Albowiem działania ich są zawsze tylko jakimś cząstkowym urzeczywistnieniem danego jednostkowego przypadku”. Współcześnie zresztą stało się to poniekąd oczywistością.

W 1968 r. ukazała się w Stanach Zjednoczonych błyskotliwa książka socjologa zarządzania L. J. Petera, którą kilka lat później przełożono też na język polski. Była ona szeroko dyskutowana w świecie i u nas. I jest wciąż obecna nie tylko w fachowej literaturze z politologii, socjologii, teorii zarządzania, ale i w publicystyce politycznej i społecznej. Już na jej początku czytamy, że „Od chwili, gdy człowiek wynalazł koło, stał się ogłupiałą ofiarą cudów, które stworzył. Uprawiał ziemię i miał pod dostatkiem żywności [...]. Ciepło spalania zamienił w parę, żeby uzyskać energię. Oświecił swój świat elektrycznością i dokonał postępu w rozwiązywaniu skomplikowanych problemów łączności elektronicznej, rozszczepiania atomu, komputerów i promieni laserowych. [...] Równoległe do wszystkich tych wspaniałych osiągnięć człowiek okazywał się jakąś straszliwą niekompetencją. Rozwinął biurokrację w takim stopniu, że wykonanie najprostszego zadania wymaga mnóstwa czasu i wysiłku”¹². I dalej wskazuje Peter przykłady tej niekompetencji. Oto stworzony został skomplikowany system pocztowy, lecz współczesne doręczanie listów dłużej trwa niż w epoce konnych dyliżansów. Wymyślono specjalne pociągi dowożące do pracy, ale ludzie spóźniają się z powodu ich ciągłej awarii. Człowiek niekiedy trwa w ogonku w oczekiwaniu na taksówkę, gdy opodał, kilka zaledwie ulic dalej, cały ich sznur czeka na pasażerów. Itp. itd. A wszystko to dzieje się dlatego, że

¹² L. J. Peter, *Zasada Petera*, Warszawa 1975, s. 5.

struktury zarządzające odpowiednimi dziedzinami życia są niesprawne z powodu braku kompetencji ich władz. Brak ten z kolei wynika stąd, że sprawują je ludzie, którzy osiągnęli swój szczybel niekompetencji.

Sprawa jest jednak jeszcze bardziej złożona. Wprawdzie Peter kładzie nacisk na szefów, którzy ten szczybel osiągnęli, ale niekompetencja jego zdaniem pojawić się może na każdym szczeblu władzy danej struktury. Nawet na najniższym, gdy się zważy, że już samo zatrudnienie może zależeć od układów, znajomości i interesów w jej obrębie. Kwalifikacje i zalety osobiste zatrudnianych mają wtedy znaczenie drugorzędne. W krańcowych więc przypadkach może kompetencji nie posiadać nikt, ale sama struktura trwać, bo ci, co ją powołali, mają odpowiednie plecy; ich zaś decyzji kwestionować się nie da bez negatywnych skutków dla siebie. Dlatego, powiada Peter, wszystko idzie na opak. I musi iść. Od początku do końca świata.

Peter zresztą nie wspomina nie tylko o tym, ale i o Heglu i jego koncepcji prozaiczności. Nie musi. Jego książka może więc być odczytana jako wielkie wołanie o radykalną przebudowę wszelkich struktur władzy i zarządzania, których hierarchiczność sprawia, iż niekompetencja w sposób trwały wpisana jest w ich funkcjonowanie. Ale przecież nawet gdyby miały one charakter poziomy, a stosunki w nich były partnerskie, zbyt wiele by się nie zmieniło. Dla konia w nich także znalazłoby się miejsce, tylko tytuł Pierwszego Konsula byłby zbędny. Rzecz bowiem w czym innym, czego już nie tylko Peter nie widzi: we wskazanej wyżej sprzeczności strukturalnej, która polega na tym, że podwładny musi działać kompetentnie, bo tego wymaga jego status, a jednocześnie musi (częściej lub rzadziej) o swych umiejętnościach zapominać, jeśli chce utrzymać się w strukturze. Bywa wszakże, że zostaje w niej, lecz zepchnięty do pozycji zapchajdziury. Roi się zresztą od takich w firmach, przedsiębiorstwach, nawet w najwyższych instytucjach państwowych. I spotyka się tam ludzi niekiedy o ponadprzeciętnej inteligencji, wiedzy i kompetencjach zawodowych. Uchodzą jednak za nieudaczników, czasami idealistów, niekiedy za pechowców. Nie dlatego, że pchali się na pierwszy plan, lecz dlatego, że chcieli tylko przetrwać.

Ale jest i druga strona medalu, którą starałem się tu odsłonić: idealny podwładny to utopia. W realnych bowiem strukturach władzy i zarządzania nie ma dlań miejsca. Bywa jednak, że niekiedy myli się idealnego podwładnego z tzw. niezastąpionym. Przypisuje mu się nawet takie same jak idealnemu cechy. Ironicznie jednak i trafnie pisał o nim B. Brecht: „Pan K. słyszał, jak sławiono pewnego urzędnika, który już dość długo pozostawał na swoim stanowisku, że jest niezastąpiony, ponieważ jest tak dobrym urzędnikiem. »Dlaczego jest niezastąpiony?« – zapytał pan K. gniewnie. »Urząd nie funkcjonowałby bez niego« – odrzekli chwalcy. »Jakże może być dobrym urzędnikiem, jeśli urząd bez niego nie może funkcjonować? – rzekł pan K. – Miał dość czasu, aby zorgani-

wać swoje biuro tak, aby mogło bez niego się obejść. Czym on się właściwie zajmuje? Powiem wam: szantażem!»¹³.

No właśnie! Podwładny (także szef) niezastąpiony to taki, który uniemożliwia pełną autonomię struktury, w jakiej funkcjonuje. Czyni ją przez to kaleką przez uzależnienie („szantaż” – jak powiada pan K.) od siebie. Niezastąpiony może być artysta, nie funkcjonariusz jakiejś struktury władzy czy zarządzania, choć sztuką bywa utrzymanie się w niej.

7. Krótka rzecz o manipulacji

Nie jest to jednak sztuka piękna, lecz manipulacji. I nie ma jednej strony w tym eseju, bym o niej nie wspomniał, bo przenika ona wszelkie relacje w układach i strukturach władzy. Jest ona bowiem konieczna na każdym szczeblu, ukrywając rzeczywiste intencje każdego konia Kaliguli i wszystkich stajennych. Wymaga też ona swoistego arcyzmu. Zróbmy więc nawias, aby jej się przyjrzeć.

Oto M. Karwat wydał kilkanaście lat temu ważną książkę pt. *Sztuka manipulacji politycznej* (Toruń 1999). Mówi w niej o politycznych manipulacjach w wymiarze państwa, partii politycznych, przedsiębiorstwa itp. Ale nie tylko. Piśze też o jej obecności w małych grupach, a nawet w bezpośrednich odniesieniach ludzi do siebie. Nieprzypadkowo więc wśród „specjalistów” od owej sztuki znajduje np. J. Brzechwę. Dlatego przytacza jego wiersz o lisie Witalisie. Cytuje także i innych literackich szyderców i prześmiewców, obok mistrzów sztuki erystycznej czy teoretyków, którzy – jak A. Gramsci – postrzegają politykę jako zjawisko związane z kulturą masową. Sztuka manipulacji politycznej to dziedzina nie tylko politologów i polityków. Jej „polityczność” ma więc też należne sobie miejsce choćby w światkach wszelkich podwładnych. To zaś, co autor pisze, podsumować można krótko: sztuka manipulacji politycznej to *moment satyryczny w polityce*. Na każdym jej poziomie.

I tak jest w istocie. Polityczność bowiem nie ogranicza się do regulacji stosunków władzy między rządzącymi a rządzonymi w skali państwa, jego instytucji czy partii politycznych. Występuje na każdym szczeblu społecznej struktury, gdzie istnieją jakieś grupy społeczne i problem panowania w nich. Polityczność więc pojawia się zarówno w sejmie, partii, fabryce, na uczelni, w kościele, stowarzyszeniu filatelistów, w grupie sportowej i turystycznej, jak i w rodzinie czy w przyjacielskim kółku. Wszędzie też tedy odkryć można przejawy, mniej lub bardziej zręcznej, sztuki manipulacji (właśnie!) politycznej. W ogóle: być dorosłym, znaczy zdawać sobie sprawę, iż zawsze funkcjonuje się

¹³ Ibidem, s. 100.

w jakimś społecznym obszarze polityczności. I w związku z tym jest się, było i będzie manipulowanym. A także, że się samemu (świadomie lub bezwiednie) manipuluje.

Wydawać się to może zaskakujące, lecz nie należy widzieć w tym nic dziwnego. Jeszcze bowiem parę stuleci wcześniej polityka rozgrywała się w wysoko społecznie położonych i wąskich kręgach osób. Jednak (wraz z nowożytnością i kapitalizmem) stopniowo schodzi w dół. Upolitycznia się całe życie międzyludzkie. O człowieczym losie zaczyna decydować umiejętność nie tylko gry z władzą i o władzę, ale i jednostki z innymi. Reguły owej gry natomiast to właśnie zasady sztuki manipulacji. Kiedy więc o kwestiach panowania i stosunkach podwładności decydowały urodzenie, majątek, pozycja społeczna itp., mechanizmy wyborów i decyzji miały w sobie coś mrocznego i tajemniczego, wzniosłego lub patetycznego. Wydarzały się dramaty i tragedie. Spryt i przewrotność polityczna były wówczas dla jednych czymś moralnie podejrzanym, dla innych – przejawami rozumu i politycznych umiejętności. Ale funkcjonowały na niebotycznych dla zwykłych zjadaczy chleba szczytach. Gdy jednak stosunki w strukturach państwa komplikowały się, stopniowo demokratyzowały i coraz bardziej biurokratyzowały, nawet bezpośrednie relacje międzyludzkie traciły autentycznie osobowy charakter. Polityka stawała się wszechobecna, zaś sztuka manipulacji z wysokiego poziomu dramatu i tragedii spadła właśnie do rzędu satyry.

Dlaczego satyry? Boć manipulacja jest zawsze karykaturą deklarowanych intencji, zamiarów i działań, tak jak literacka satyra karykaturą oficjalnej moralności i fasadowego, fałszywego obrazu społeczeństwa i jednostek. Wydobycie tedy jej reguły, to ją odsłonić. I Karwat, jak myślę, do tego właśnie w swej książce zmierza. Uświadamia też jednak, że wiedza o niej jest poniekąd nieskuteczna, bo sami manipulując, bezustannie ulegamy chwytom manipulacyjnym. Stąd zabezpieczenie przed nimi zawsze jest chwilowe i względne. I inne – jak pisze cytowany tu Hegel – być nie może. Dlatego dzieje się to, co pożądane dla danego układu czy struktury. W takiej zaś sytuacji poprzez wszechobecne praktyki manipulacyjne określoność etyczna, mądrość, racjonalność sprawujących gdziekolwiek władzę lub ich podwładnych wtapia się w ów moment satyryczny. Na dowolnym szczeblu. Przez sztukę manipulacji przejawiają się natomiast pewne schematy i zasady służące wywieraniu nacisku, zastraszaniu czy zyskiwaniu przychylności rozmaitych kręgów społecznych lub pojedynczych osób. I autor *Sztuki manipulacji politycznej* błyskotliwie je przedstawia. Niewiele lub nic nie mają one wspólnego z deklarowanymi wartościami, imponderabiliami narodowymi czy społecznymi, dobrymi obyczajami czy zwykłą ludzką przyzwoitością lub poczuciem honoru. Znaczenie owych schematów i zasad mierzy się tylko ich przydatnością do eliminacji przeciwników oraz zyskiwania poparcia.

Autor wierzy jednak, że manipulowanie jest skuteczne tylko na krótki dystans. Wierzy, ale tego nie dowodzi. Jako uniwersytecki profesor uważa pewnie, że powinien zachować swoistą akademicką powściągliwość, żeby nie posądzono go o czarnowidztwo, które mogłoby zniechęcić do zajmowania się polityką na różnych jej szczeblach czy zarządzaniem. Zapomina, że krótkie dystanse, pro wizorki bywają niezwykle trwałe. Zależy to zresztą od wielu czynników, np. sił posiadanych przez przeciwstawiających się jakimś manipulatorom. Gdy są one znikome – ulegamy. Cała polityka zdaje się wtedy pajęczyną wysnuwającą się z manipulacyjnych chwytów, które mogą trwale ubezwłasnowolniać. Gdy zaś siły te są duże – najrzęczniejsza manipulacja to jedynie brzęczenie muchy. Aliści zasoby sił nie są wielkością stałą. Z góry więc nie da się orzec, jak długo jakieś manipulacje będą skuteczne, a kiedy przestaną.

Mógłby więc Karwat powołać się choćby na Hegła, który doskonale o tym wszystkim wiedział. Mógłby, tym bardziej że analizy obecne w *Sztuce manipulacji politycznej* pasują do jego rozważań o prozaiczności. Wszak u autora *Fenomenologii ducha* i u niego ludzie dlatego są, jacy są, bo zdają się zasklepieni w swych niszach prywatności. A gdy podejmują działania ponadindywidualne, nie tworzą spójnej całości, lecz stanowią luźne agregaty jednostek, choć ściśle są ze sobą powiązani i nawzajem od siebie zależni. Dlatego muszą wyzwalać w sobie manipulacyjne talenty (choć Hegel tego tak by nie nazwał), aby wychodzić na swoje, bo na innych (też nimi manipulujących) nie mogą liczyć.

Karwat więc nie powinien był się w swej książce wzdragać przed uznaniem odwrotnego twierdzenia, niż głosi. Mógłby rzec, że to nie manipulacje mają krótkie nogi, lecz za krótkie ręce mają wszyscy, co chcą je wyeliminować lub skutecznie ograniczyć. Rozumiem wszakże jego dobre serce i skrupuły, by nie gorzyć małuczkich. Po heglowskim wszakże „ukąszeniu” brak mi jednego i drugiego. Serce mi skamieniało, skrupuły odfrunęły w krainę dewotów. Zamknijmy nawias.

7. O dramatach konia Kaliguli i stajennych

Jeżeli jednak tak rzeczy się mają, to nikt, kto funkcjonuje w jakiejś strukturze władzy, nie może mieć „czystego sumienia”. Fakt bowiem, że się ktoś w niej utrzymuje, świadczy nie tyle o jego kompetencjach, lecz o umiejętności gry, wytwarzaniu i zachowywaniu pozorów; o zdolności do manipulacji i do podejmowania działań nawet niekompetentnych, jeśli to tylko pozwala w niej być. Jeśli więc niemożliwy jest idealny podwładny, to każdy realny jest co najmniej aksjologicznie niejednoznaczny. Jego zaś cechy osobowe i przymioty o tyle tylko się tu liczą, o ile ułatwiają mu one (bądź utrudniają) posługiwanie się jakąś manipulacyjną taktyką i strategią. Posiadają wtedy (lub nie) konkretną wartość

prakseologiczną. Stanowią subiektywne „środki pracy”, za których pomocą jednostka w ramach danej struktury realizuje zarazem jej cele i swe własne interesy, choćby trwania w niej.

Nic dziwnego tedy, że są i tacy podwładni, którzy nigdzie zbyt długo miejsca nie zagrza, mimo swych niewątpliwych talentów, uzdolnień i merytorycznych kwalifikacji. Albo bowiem o tym wszystkim nie wiedzą (np. dlatego, że są młodzi i brak im doświadczenia), albo wiedzą i nie chcą tego stosować, więc niekiedy wylatują z hukiem, zachowując jednak „czyste sumienie”. Zmieniają tedy miejsca pracy, budząc niezadowolenie z siebie i sami trwając w nieustannej frustracji. I zawsze są o krok od marginalizacji. Niektórzy z nich nawet na całe życie stają się Don Kichotami, którzy w imię moralnych pryncypiów wiatraki władzy biorą za demony zła, godne uśmiercenia.

Reszta jednak, czyli większość, potulnie krok po kroku przyswaja sobie to wszystko. „Dojrzewa”. I wielu nawet nie zauważa, że za ich decyzjami i działaniami kryją się jakieś treści moralne, że gwałcone bywają zasady lojalności i wśród kompetentnych kwitnie niekompetencja. A jeśli nawet widzą to wszystko, to nie robi to na nich większego wrażenia. Gdy natomiast zdarza im się zmienić jedną strukturę na inną – przechodzą tam ze znakomitymi opiniami i referencjami. Także moralnymi. Don Kichoci zaś tylko śmieją ich swą nieskutecznością.

To jednak, co tu wyżej napisałem, nie jest pełną teoretyczną charakterystyką rządzących i podwładnych. Należałoby tu jeszcze uwzględnić coś więcej: że człowiek doby prozaiczności, zasklepiony w skorupie swych interesów, miota się między tym, co mu odpowiada, a tym, co Hegel nazywał etycznością. Chce więc wyjść na swoje, a zarazem zyskać zgodność z jej normami, ale – jak powiada autor *Fenomenologii ducha* – nie wykracza poza konflikt. Zawsze. Musi tedy dokonywać wyboru. Kiedy wszak wybiera prywatne interesy – odłogiem leży etyczność; gdy zaś ją realizuje – interesy domagają się swego. Dlatego życie jednostki jest dramatem i wyrazem wiecznego niespełnienia.

Rodzi to dramaty w teatrze życia zbiorowego. Funkcjonowania jednostki nie da się bowiem sprowadzić do czysto racjonalnej umiejętności gry i sztuki manipulacji. Mądrość ludowa wyraża to aforyzmem: „nikt do końca nie jest świnią, ale nie jest też świętym”. Dlatego to raz po raz załamuje się niejedna wspaniała kariera lub przegrywają nie tylko nieudacznicy czy Don Kichoci, lecz i kute na cztery nogi wygi. Ale też pamiętajmy i o drugiej stronie medalu. Ponieważ każdy człowiek doby prozaiczności jest rozdarty, to zdarzają się i odwrotne sytuacje: ktoś, kto zdaje się uosobieniem etyczności, w każdej chwili może jej zaprzeczyć. Dobrym tego przykładem był dla Hegla książę Wallenstein, który chciał uzdrowić stosunki polityczne w Austrii swych czasów. Aliści przegrał. Zdawało mu się bowiem, że jego pułkownicy i generałowie z wdzięczności za uzyskaną od niego pozycję pójdą wszędzie za blaskiem jego sławy. Nic podobnego! Okazało się, że bardziej czuli się związani z państwem, które uosabiał

cesarz. „W końcu przez wszystkich opuszczony, zostaje pokonany nie tyle przez jakąś zewnętrzną, przeciwną mu potęgę, ile skutkiem utraty wszystkich środków, dzięki którym spodziewał się osiągnąć swój cel; z chwilą zaś, gdy opuszcza go wojsko, jest zgubiony”¹⁴. Tak oto forma, struktura państwa, unicestwia go, gdy chce być czymś więcej niż jej przejawem. Ale też i jego pułkownicy oraz generałowie innego wyjścia dla siebie nie musieli widzieć. Wallenstein bowiem dał im to, co odpowiadało ich aspiracjom. Państwo, uosabiane przez cesarza, stanowiło natomiast ucieleśnienie tego, co społeczne: norm prawnych, moralnych, obyczajowych etc. Wprawdzie więc daliby się może za Wallensteina na tym czy innym polu bitwy posiekać, ale gdy szło o ich postawę wobec całości społecznej, widzieli w swym wodzu tylko jednego z podwładnych (stajennego) w strukturach państwa. Nie dziwota tedy, że w konsekwencji został on politycznie zmarginalizowany, a w końcu zamordowany przez własnych oficerów.

Ten przykład, jak też cały tok prowadzonych tu rozważań, pokazuje to, co napisałem na początku tego eseju: że możliwości danych ludzi oraz tego, jacy oni są (czy mogą być) w roli przewodzących i podwładnych, nie da się określić i ocenić tylko na podstawie ich kwalifikacji, doświadczenia, charakteru, indywidualnych cnót, wad i zalet. O tym bowiem kim są, decyduje proces funkcjonowania struktur władzy lub zarządzania. Dlatego jeno na poziomie zjawiskowych pozorów zatrzymuje się każde poznanie i ocena danych podwładnych, gdy ich zachowania, decyzje i działania sprowadza się do poziomu tylko podmiotowego. Są bowiem ludzie, którzy jako prywatne osoby nie skrzywdziliby nawet muchy. Gdy jednak funkcjonują jako elementy takich czy innych struktur, zrobią wszystko, czego wymagają cele danej struktury i/lub ich interesy. Z tej racji nikt nie jest bez grzechu, ale też choć każdy nosi i worek cnót, sprawy tego świata i tak dzieją się same. Zawsze na opak wzniosłych wartości.

¹⁴ G. Hegel, *Wykłady o estetyce...*, s. 423.

Krzysztof Kościuszko

POLEMIKA Z USOCJOLOGICZNIĄ FILOZOFIĄ MATEMATYKI DAVIDA BLOORA. WRAŻENIA WSTĘPNE

Według Bloora nie ma jednej matematyki, jest ich wielość, a wynika to z tego oto faktu, że matematyka nie jest niezależna od wpływów cywilizacyjno-kulturowo-społecznych. Cywilizacje są różne, a więc różne są matematyki. Pluralizmowi cywilizacyjnemu odpowiadałby pluralizm matematyczny. Bloor powołuje się przy tym na Spenglera, według którego „nie ma liczby jako takiej. Jest wiele światów liczb, bo istnieje wiele kultur”¹. Nie powinniśmy traktować alternatywnej matematyki jako „błędnej” albo „nieadekwatnej”, względnie jako „dewiacji” od „właściwego” kierunku rozwoju. Co nam wydaje się być „dewiacją”, nie musi być „dewiacją” dla zwolenników alternatywnej matematyki. Uzależnienie matematyki od danej cywilizacji jest dobrym argumentem na korzyść relatywizmu i konwencjonalizmu.

Jako przykład alternatywnej matematyki Bloor wymienia matematykę grecką. Na przykład we wczesnogreckiej matematyce jedynek w ogóle nie uchodziła za liczbę; „jeden” nie było uważane ani za nieparzyste, ani za parzyste – było pojmowane jako parzysto-nieparzyste. Dwójka nie uchodziła za liczbę parzystą. Dzisiaj inaczej rozumiemy status jedynek i dwójki: dla nas „jeden” jest taką samą liczbą jak każda inna; „jeden” jest uznane za liczbę nieparzystą, zaś „dwa” za liczbę parzystą. Nie używamy też takiej kategorii jak liczba parzysto-nieparzysta. Dla Greków „jedynek” nie uchodziła za liczbę, bo przypisywano jej rolę punktu wyjścia w wytwarzaniu liczb. Na przestrzeni dziejów matematyki zdarzało się traktowanie „jedynek” jako liczb. Np. Chryzyp w III wieku przed Chrystusem mówił o „mnogości jedynek” („mnóstwie jedynek”), ale według Bloora ciekawe jest to, że interpretacja Chryzypa została potępiona przez Jamblicha jako sprzeczność, podczas gdy dla nas jest czymś oczywistym, że „jeden” jest liczbą. Bloor jest pewien, że w przyszłości uzna się za prawdę to, co w XX wieku uchodzi za logiczny absurd. Absurdalność będzie wynikiem przyjęcia nowych konwencji, nowych klasyfikacji uznanych za obowiązujące. Ta sama

¹ D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge, London, s. 95.

cywilizacja w rozmaitych fazach swego rozwoju dokonuje odmiennych klasyfikacji naukowych, ale też różne cywilizacje ustalają różne klasyfikacje. Można by się z tą tezą Bloora zgodzić, ale czy akceptacja pluralizmu standardów naukowości (matematyczności) upoważnia nas do zanegowania kumulatywnego charakteru rozwoju nauki? Czyżby różne standardy matematycznej racjonalności były równoważnościowe? Nie byłoby hierarchii wśród standardów? Nie byłoby postępu? Zadajmy pytanie jeszcze bardziej ogólne: czy można by dostrzec niewspółmierności i różnice, jeśli nie istniałyby współmierności, tożsamości i podobieństwa?

Można się zgodzić z D. Bloorem, że między greckim rozumieniem liczby a rozumieniem współczesnym zachodzą pewne niewspółmierności: dla Greków liczba zawsze była liczbą jakichś konkretnych przedmiotów (np. liczbą koni). Kiedy Diofant uprawia algebrę, niewiadoma x zawsze oznacza jakąś ściśle określoną liczbę. Algebraicznym przekształceniom nie towarzyszy ten sam stopień ogólności, jaki przysługuje bardziej współczesnemu uprawianiu algebry. Diofant odrzucał takie równania algebraiczne, w których rozwiązaniu występowały liczby ujemne; nie akceptował też wszystkich rozwiązań dodatnich: kiedy równanie kwadratowe miało dwa rozwiązania dodatnie, Diofant uznawał tylko jedno z nich. I znowu pytanie: czy z powyższego wynika, że w rozwoju matematyki nie ma ciągłości? Nie ma współmierności? Przecież to, że Diofant odrzucał liczby ujemne jako ewentualne rozwiązania równań, może świadczyć tylko o tym, że miał uboższą – w stosunku do naszej – wizję matematycznej rzeczywistości, a nie o jakiejś zasadniczej niewspółmierności między matematycznymi paradygmatami. Nie ma takiej niewspółmierności, bo same przekształcenia algebraiczne (używane przez Greków) były bardzo podobne do naszych. Współcześni matematycy – w przeciwieństwie do greckich – akceptują liczby ujemne, ale ta różnica podejścia do liczb ujemnych nie likwiduje faktu, że np. liczba ujemna -3 oznacza dla nas tę samą liczbę -3 , której używał Diofant; czyli rozumienie pojęcia liczby ujemnej nie zmieniło się. Traktowanie liczby jest niewspółmierne, ale ta niewspółmierność bazuje na wspólnym (współmiernym) rozumieniu liczby ujemnej (liczby ujemne są przeciwstawne dodatnim).

Bloor pisze, że np. matematycy cywilizacji greckiej nie używali wartości zmiennych w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, tj. zmienne nie oznaczały dla nich całego przebiegu wartości podporządkowanych jakiejś regule czy prawu, lecz oznaczały bardzo konkretne (chwilowo nieznane) liczby. Ale czy ta odmienność świadczy o jakiejś zasadniczej niewspółmierności? Przecież problemy arytmetyczno-algebraiczne pozostają mniej więcej takie same: chodzi o znalezienie rozwiązań dla pewnych równań, a to, że Grecy – w przeciwieństwie do nas – szukali rozwiązań konkretnych, nie świadczy o braku ciągłości w rozwoju matematyki, lecz o jej ewolucji od rozwiązań prostych do coraz bardziej skomplikowanych (złożonych), od rozwiązań konkretnych do coraz bardziej ogólnych.

Dla Bloora liczbowy mistycyzm pitagorejczyków i platończyków stanowi przykład matematyki alternatywnej w stosunku do matematyki współczesnej. Jest to matematyka alternatywna, bo niewspółmierna ze standardami matematyczności aktualnej. Ale czy zaistnienie fazy mistyczno-mitycznej w rozwoju matematyki świadczy o antykumulatorywizmie? O braku jednolitego postępu? Przecież nawet jeśli pitagorejsko-platońska matematyka była powiązana z mitami i teologią, nie oznacza to, że nie stworzyła oryginalnych idei, które – wraz z ideami poprzednich faz rozwoju – stanowią kolejny szczebel gromadzenia wiedzy coraz doskonalszej. Sami pitagorejczycy potrafili z mistyczno-teologicznych tez swego mistrza zrobić ścisłą naukę. Czy nie dałoby się pogodzić antykumulatorywizmu z kumulatorywizmem? Niewspółmierności ze współmiernością? Relatywizmu z absolutyzmem? Partykularyzmu z uniwersalizmem? Bloor ma rację, gdy uważa, że matematyka nie jest niezależna od wpływów cywilizacyjno-kulturowo-społecznych. Jeśli uwzględnimy tę zależność, powinniśmy pożegnać się z kumulatorywną wizją rozwoju matematyki, odrzucić ideę jednej jedynej prawdziwej matematyki; zaakceptować pluralizm, relatywizm i niewspółmierność matematycznych paradygmatów. Z drugiej strony w paradygmacie matematyki pitagorejskiej odnajdujemy jednak elementy uniwersalne, ponadcywilizacyjne. Wszak arytmetykę geometryczną pitagorejczyków można ująć jako wyraz tej samej tendencji, której przejawem jest geometria analityczna Kartezjusza. O ile geometria analityczna doprowadziła do syntezy pojęć algebraicznych z rozciągłością przestrzenną, o tyle arytmetyka geometryczna pitagorejczyków z jednej strony przedstawiała liczby jako sumy punktów w przestrzeni, zaś z drugiej strony linie, powierzchnie i objętości prezentowała jako liczby. Ponadkulturowa i ponadcywilizacyjna w arytmetyce geometrycznej pitagorejczyków jest tendencja do przestrzennej wizualizacji abstrakcyjnych pojęć arytmetycznych. Van der Waerden mówi nawet nie o geometrycznej arytmetyce pitagorejczyków, ale o geometrycznej algebrze². Pitagorejczycy byli w stanie podać rozwiązania układów równań z wieloma niewiadomymi³. Chociaż nauka o liczbach samego Pitagorasa przepojona była mistycyzmem i teologią, jego uczniowie wydestylowali z niej uniwersalne treści aktualne do dzisiaj, treści współmierne z dzisiejszymi standardami matematyki. Chociaż pitagorejczycy w swych rozważaniach byli ograniczeni do liczb naturalnych, dokonali w tym obszarze ponadczasowych odkryć dotyczących liczb parzystych i nieparzystych, liczb pierwszych. Zajmowali się największym wspólnym dzielnikiem i najmniejszą wspólną wielokrotnością dwóch liczb; badali własności szeregu geometrycznego. Chociaż nie znali pojęcia ułamka, używali w zastępstwie pojęcia stosunku liczb; wynaleźli liczby niewymierne. Według van der Waerdena⁴ geometria pitagorejczyków była lo-

² B.L. Van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Birkhäuser 1956, s. 193–194.

³ Ibidem, s. 190.

⁴ Ibidem, s. 192.

gicznie zbudowana; dostarczyli oni dowodu na twierdzenie Pitagorasa o kwadracie przeciwprostokątnej; ustalili, że suma kątów w dowolnym trójkącie jest równa 180° . Posiadali teorię wielokątów foremnych.

Pitagorejczycy wprowadzili nie tylko średnią arytmetyczną oraz średnią geometryczną, lecz także średnią harmoniczną. Odkryli odpowiedniości między liczbami a dźwiękami. Stosunki liczb powiązane z muzycznymi akordami odpowiadają też figurom geometrycznym, tak że harmonia geometryczna znajduje swój wyraz w harmonii muzycznej i na odwrót. Ta tendencja do szukania związków między harmonią liczbowo-geometryczną a harmonią muzyczną jest tendencją uniwersalną, ponadkulturową i ponadcywilizacyjną. Jest rzeczą oczywistą, że ta uniwersalna tendencja rozmaicie się wyrażała w rozmaitych epokach rozwoju danej cywilizacji (rozmaicie sobie wyobrażano harmonię muzyczną, harmonię geometryczno-liczbową i związki między nimi), ale tym niemniej samo korelowanie piękna muzycznego (rozmaicie rozumianego) z pięknem matematycznym jest pewnym niezmiennikiem kulturowo-cywilizacyjnym. Trzeba tu jeszcze dodać piękno astronomiczne, gdyż piękno matematyczne było przez pitagorejczyków percypowane wraz z harmonią sfer niebieskich.

Pięknymi i prawdziwymi są wszystkie te rzeczy, które dają się wymierzyć (wyrazić) liczbami wymiernymi; to co niewymierne jest obszarem kłamstwa. I tu Bloor ma rację. Trudno nam zrozumieć tę matematykę ograniczoną do wymierności, tę wymierną prawdę i wymierne piękno. Jest tu jakaś niewspółmierność z naszym rozumieniem matematyczności. Nie rozumiemy pitagorejskiej niechęci do nieskończoności, ale też nie ta metafizyka wymierności decyduje o trwałym wkładzie pitagorejczyków w kumulatywny rozwój matematyki. Kontra Bloor należałoby powiedzieć, że co prawda w rozwoju matematyki mają miejsca nieciągłości i niewspółmierności, ale pomimo to ten fakt nie likwiduje możliwości przyjęcia jednolitego postępu dokonującego się poprzez różne alternatywne matematyki. Zgoda, że matematyczne liczenie dokonuje się w ramach rozmaitych warunków cywilizacyjnych, kulturowych i społecznych, a więc w odmiennych ramach społecznie ustalonych klasyfikacji i znaczeń; ale przecież wśród niewspółmierności dotyczących poszczególnych faktów matematycznych możemy odnaleźć wspólne reguły metodologiczne; a jeśli te ostatnie są niewspółmierne, możemy odwołać się do wspólnych celów i wartości wbudowanych w odmienne matematyki. Wreszcie jeśli cele i wartości są niewspółmierne, to punkty wspólne odnaleźć można na płaszczyźnie praktycznych zastosowań matematyki i tutaj wreszcie ustalić jakiś postęp albo regres. Poza tym dana niewspółmierność semantyczna jakiegoś paradygmatu matematycznego z innym paradygmatem nigdy nie jest całkowita: pewne terminy matematyczne są podobne (np. Diofant używał pojęcia liczby ujemnej w podobnym znaczeniu, w jakim używamy go współcześnie – jako liczby przeciwstawnej liczbie dodatniej, choć nie akceptował tych liczb jako możliwych rozwiązań układu równań z niewiadomymi).

Bloor uważa, że konstruowanie jednolitej wizji postępu poprzez matematyczne dzieje jest tworem sztucznym, bo nieuwzględniającym cywilizacyjno-społecznych zmian i różnic, ale równie dobrze można powiedzieć, że czymś sztucznym jest skupianie się tylko i wyłącznie na niewspółmiernościach, różnicach i zmianach.

* * *

Według Bloora nie do zaakceptowania jest to, że współcześni badacze historii matematyki narzucają współczesne standardy racjonalności matematycznej na przeszłe (dawne) teorie matematyczne, alternatywne w stosunku do aktualnych. Narzuca się też na matematyczną przeszłość obecne wizje postępu. Wszystko, co nie jest zgodne z tą wizją, jest określone jako dewiacja i błąd.

A przecież matematyka, według D. Bloora, nie jest nauką kumulatywną. W jej rozwoju występują nieciągłości i niewspółmierności⁵. Nie ma jednej prawdziwej matematyki. Jest ich wiele i wszystkie one są równowartościowe. W ogóle matematykę powinniśmy uważać za naukę empiryczną; matematyka nie daje nam absolutnej pewności, nie chwyta ponadczasowej istoty zjawisk. Ani przedmioty materialne, ani idealne nie posiadają trwałej „istoty”⁶. Formalizacja matematyki (zaksjomatyzowanie i dedukcja) jest czymś mechanicznym i niewtórczym, zaś sama matematyka mówi nam więcej o społeczeństwie tworzącym matematykę niż o idealnym świecie liczb i figur. Do zrozumienia matematyki niezbędna jest więc socjologia matematyki i socjologia nauki w ogóle, potrzebny jest „mocny program socjologii wiedzy”⁷. Zarówno socjologia matematyki, jak i socjologia wiedzy w ogóle są naukami empirycznymi.

Nasuwa się tutaj następujące spostrzeżenie anty-Bloorowskie: jeśli zarówno matematyka, jak i socjologia wiedzy Bloora są naukami empirycznymi, to obie podlegają obaleniu. Także socjologia matematyki Bloora może podlegać obaleniu, nie da się jej immunizować na krytykę. A więc Bloorowska socjologia matematyki może nietrafnie opisuje matematyczność. Bloor nie daje nam też absolutnej pewności co do prawdziwości mocnego programu socjologii wiedzy.

Bloor promuje tezę, że twierdzenia matematyczne oraz wszelkie inne twierdzenia innych gałęzi wiedzy są tworzone (konstruowane), a nie odkrywane. Ale jeśli wszelka wiedza jest wytworem, a nie odkryciem, to w takim razie także socjologia matematyki Bloora nie jest obiektywnym odkryciem jakiegoś pewnego faktu, lecz ideologiczną konstrukcją tego faktu. Jeśli według Bloora wszelka wiedza służy określonym interesom i celom, to jakim interesom służy socjologia wiedzy Bloora?

⁵ D. Bloor, op. cit., s. 99.

⁶ Ibidem, s. 136.

⁷ B. Barnes, D. Bloor, *Mocny program socjologii wiedzy*, IFiS PAN, Warszawa 1993.

Jeśli wszelka wiedza jest konwencją, to również socjologia matematyki Bloora jest konwencją, a więc również i ona nie może sobie rościć pretensji do bycia prawdą absolutną, niepowątpiewalną.

Bloor – za Lakatosem – krytykuje logicyzm chcący ufundować matematykę w logice. Według Bloora to, co niesformalizowane miałyby być ważniejsze od formalizacji. Jako wiedza empiryczna matematyka jest wiedzą hipotetyczną, snującą przypuszczenia i domniemania.

Kontra Bloor można by od razu powiedzieć, że podobnie empiryczny charakter ma sama socjologia wiedzy Bloora, a więc że także ona snuje jedynie domysły i sama jest niepewnym domysłem. Poza tym gdyby przyjąć rozróżnienia pojęciowe Kuhna-Poppera-Lakatosy, a Bloor je przyjmuje, to trzeba by uznać, że „wiedza normalna” jest okresem stagnacji i zastoju. Jaki status przysługiwałby więc socjologii matematyki Bloora? Jeśli jest to „wiedza normalna”, to jest to wiedza w fazie zastoju; jeśli zaś jest to wiedza w fazie rewolucyjnych przemian, to podlega krytyce swych fundamentów – wtedy jest to wiedza w stanie wrzenia i nie wiadomo, co się z niej wykluje. W obu wypadkach tezy socjologii matematyki nie mogą sobie rościć pretensji do absolutnej prawdziwości, bo albo są przestarzałe, albo niedojrzałe. Jeśli usunąć pojęcie „prawdy absolutnej” (a Bloor to czyni) i jeśli nie to jest prawdziwe, co prawdziwe, lecz to, co za prawdziwe uchodzi według norm obowiązujących w danej kulturze, to kto nam zagwarantuje, że socjologia matematyki Bloora jest prawdziwa? A może ta socjologia wcale nie jest prawdziwa, lecz tylko uchodzi za prawdziwą wedle norm obowiązujących w szkole edynburskiej?

Jeśli według Bloora w historii nauki nie ma żadnego liniowego postępu, to także socjologia wiedzy Bloora (wraz z jego socjologią matematyki) nie stanowi jakiegoś postępu w stosunku do alternatywnych filozofii wiedzy (filozofii matematyki).

Według Bloora historia matematyki wraz z socjologią wiedzy mogą pomóc nam w zrozumieniu przyczyn pojawienia się takiej a nie innej postaci naukowego myślenia (nie tylko myślenia matematycznego). Kiedy myślenie jest myśleniem wiedzotwórczym i kiedy przestaje nim być? Jak pracują nasze umysły? Czym się różni akt wiary od sądu naukowego? Historia matematyki może pomóc w rozwiązaniu tych problemów, o ile będzie pracować w paradygmacie matematyki znaturalizowanej, tj. matematyki będącej wytworem doświadczeń psychologiczno-fizykalnych, empirycznych nawyków, społecznych zasad zachowania i społecznych instytucji. Bloor chciałby poprzez wytwory *cogitationes* dojść do samych aktów społecznej konstytucji wiedzy; od matematyki do psychologii społecznej. Co np. pokazuje nam dyskusja Lakatosy poświęcona twierdzeniu Eulera? Otóż pokazuje nam następujący fakt: to nie idee i nie pojęcia rządzą ludźmi, lecz na odwrót – to ludzie (ich społeczności) sterują ideami. Człowiek nie podlega kontroli idei. Idee nie spadają nam z nieba (jak tego chciał-

by Platon, Frege czy Gödel); są one konstruowane przez ludzi. Także świat matematycznych znaczeń jest konstruowany przez ludzi. Te ukonstytuowane znaczenia nie preegzystowały w żadnym absolutnym świecie idei; nie preegzystowały, bo ciągle się zmieniają zależnie od kontekstów teoriopoznawczych, od nowych doświadczeń danych grup badaczy.

Powyższe tezy Bloora wywołują jednak pewne zastrzeżenia: skoro wszelkie możliwe idee są konstruowane, to jak się ma konstrukcja ideowa samego Bloora (jego socjologia wiedzy z socjologią matematyki) do tzw. rzeczywistości? Może idea socjologii wiedzy (a także socjologia matematyki) jest przejściowym produktem jakiegoś szczególnego kontekstu teoriopoznawczego? Skąd wiadomo, że kierunek ideowy, który Bloor nadaje socjologii, nie jest „błędny”? „Błędny” w znaczeniu braku korespondencji z rzeczywistością i „błędny” w znaczeniu braku korespondencji konwencjonalno-pragmatycznej. A jeśli te sensy, które Bloor włożył w pojęcie socjologii, okażą się błędne w świetle nowych kontekstów teoriopoznawczych, nowych doświadczeń? Co z tego, że tworzymy pojęcia, jeśli w ostatecznym rezultacie mogą one okazać się fałszywe? Co z tego, że pojęcia nam podlegają, a nie my im – ostatecznie liczy się to, czy są prawdziwe, czy nie. Bloor odrzuca jednak „prawdę absolutną”⁸, zgadza się na relatywizm; ale czy zgodziłby się na relatywizm w odniesieniu do swojej socjologii matematyki i socjologii wiedzy w ogóle? Relatywizm jest rozmaicie rozumiany; jest też rozumiany w ten sposób, że relatywista miałby traktować wszystkie przekonania tak samo, nie zwracając uwagi na epistemologiczny status badanych form wiedzy (nie interesowałby się ich prawdziwością); relatywista badałby za to ich determinanty polityczno-społeczne. Spróbujemy więc zastosować tę metodologię do niej samej: nie interesujemy się statusem prawdziwościowym Bloorowskiej socjologii wiedzy, a zbadajmy jedynie czynniki społeczne mogące doprowadzić do jej zaistnienia. Otóż: moglibyśmy odszukać te czynniki, ale właściwie nie bardzo wiadomo po co, jeśli wyjść z założenia, że socjologia Bloora jest tyle samo warta, co socjologia jakiegokolwiek innego filozofa z jakiegokolwiek epoki.

Teza: jeśli nie interesujemy się statusem prawdziwościowym badanych teorii i jeśli odrzucamy „prawdę absolutną”, to badanie determinant społecznych tych teorii traci sens.

⁸ D. Bloor, op. cit., s. 143.

Krzysztof Kościuszko

POLEMIKA Z ESTETYKĄ CZYSTEJ FORMY MUZYCZNEJ KONSTANTEGO REGAMEYA *

W poniższych uwagach sugeruję, że można pogodzić pojęcie czystej formy muzycznej z pojęciem życiowej treści. Można się zgodzić z Regameyem¹, że piękno w muzyce polega na elementach formalnych, ale nie można się zgodzić, że wyłącznie na nich. Dzieło muzyczne jest „piękne”, gdy jest formalnie poprawnie zbudowane, ale powinno jeszcze być „mądre” i moralnie „dobre” – wtedy to piękno jest jeszcze większe. W ogóle: powinno służyć ideałom humanizmu. Tak więc wprowadzam pojęcie „gradacji piękna”. Według Regameya o pięknie w muzyce decyduje jedynie forma, a nie treść, nie emocje. Emocje życiowe są elementem nieistotnym w percypowaniu piękna. Nie liczy się to, co jest wyrażone (uczucie), lecz sposób, w jaki treść wyrażana jest wyrażona. Nie „co”, lecz „jak”. Forma jest określona jako „jedność w wielości”, czyli jako ustosunkowanie się wielości dźwięków w jedność. Istotą formy miałyby być konstrukcja. Emocje byłyby nieistotne, bo z danej konstrukcji dźwięków nie wynikają (nie są skojarzone) żadne określone stany uczuciowe. Nie mamy też dokładnego pojęcia o życiowych emocjach wstrząsających kompozytorami. Kompozytor może tworzyć albo muzykę autonomiczną (której celem jest dostarczenie emocji formalnych), albo muzykę heteronomiczną (obliczoną na zbudzenie jakichś uczuć życiowych); jednak w obu wypadkach o pięknie danej muzyki miałyby decydować struktura formalna. Związki formalne utworów muzycznych nie wynikają ponoć z czegoś zewnętrznego w stosunku do muzyki, np. nie odzwierciedlają prawdy psychologicznej. Estetyka czystej formy Regameya zwraca się przeciw estetyce ekspresjonistycznej (według której sztuka daje wyraz przeżyciom jednostki, wyraża jej wewnętrzny świat); zwraca się też przeciw estetyce realistycznej (według której sztuka miałyby odtwarzać naturę). Z kolei poniższa polemika z poglądami Regameya jest próbą syntezy estetyki czystej formy z estetyką ekspresjonistyczną.

* Tekst opublikowany w pracy zbiorowej: *Dźwięk – forma – znaczenie*, pod red. K.D. Szawarskiego, Barczewo 2012, s. 11–12.

¹ Konstanty Regamey (1907–1982) był krytykiem muzycznym, zwolennikiem poglądów estetycznych Witkacego, indologiem, kompozytorem, redaktorem „Muzyki Polskiej”. Stworzył *Pieśni perskie* (1943), *Kwintet na skrzypce* (1944), *Sonatinę* (1945), *Kwartet smyczkowy* (1948), *Symphonie des incantations* (1967) i inne.

* * *

Do pewnego stopnia forma zależy od treści, od emocji życiowych, np. emocjonalność neoromantyczna nie mieściła się w sztywnych ramach klasycznych form muzycznych, znalazła więc sobie inne formy, bardziej jej odpowiadające. Trudno sobie wyobrazić, by np. emocjonalność Mahlera mogła się wyrazić w symfonice typu Haydnowskiego (emocjonalność tej na pewno lepiej odpowiadała symfonika typu Beethovenowskiego, która w dziele Mahlera uległa dalszym transformacjom). Jeśli więc forma częściowo zależy od treści, a piękno polega na formie, to tym samym piękno muzyczne polega także na treści (na uczuciach życiowych). Kontra Regamey trzeba by powiedzieć, że uczucia życiowe są czymś istotnym, bo także one kształtują formę (forma jest do pewnego stopnia wyrazem tych uczuć).

Dlatego u Theodora Adorno znajdujemy np. tego typu stwierdzenie, że muzyka Strawińskiego wyraża stany katatoniczne. Powtórzenia form melodycznych i rytmicznych zawarte w utworach Strawińskiego przypominają „maskaradową, ceremonialną grzeczność niektórych schizofreników”². O formach decydują pragnienia artystyczne, np. forma utworów Strawińskiego jest m.in. wyrazem jego pragnienia, by „zostać uświęconym klasykiem, a nie zwykłym modernistą”³.

Uczucia życiowe mogą się wiązać z różnymi sytuacjami społecznymi. W *Pietruszce* Strawińskiego mamy wyraźną „bezsilność jednostki”⁴; zarazem muzyka *Pietruszki* bierze „stronę tych, którzy wyśmiewają biednego człowieka”⁵. Natomiast *Święto wiosny* wyraża, zdaniem Th. Adorno, zblazowanie estety, który „drży z żądzy cofnięcia się do epoki kamiennej”, „przypomina [...] obsesję, którą Freud wywodzi z zakazu kazirodztwa”⁶. Jaka treść, taka forma: obrazom barbarzyństwa towarzyszy „niewyszukana budowa całego utworu i brak zagadnienia formy jako postępującej całości”⁷. Zresztą sam Regamey pisze o Skriabinie, że – chcąc wyrazić ekstazę mistyczną – „doskonalił środki formalne muzyki, zwłaszcza w dziedzinie harmonii”⁸.

Czy w związku z tym nie należałoby korelować elementów formalnych ze związanymi z nimi życiowymi emocjami? Według Regameya każdy muzyczny moment danego dzieła występuje na tle brzmień wcześniejszych, ale czy nie warto by było przebadać jak każda życiowa emocja wyznaczona przez daną sekwencję dźwięków konstytuuje się na tle poprzednich życiowych emocji wyzna-

² Th. W. Adorno, *Filozofia nowej muzyki*, PIW, Warszawa 1980, s. 229.

³ Ibidem, s. 184.

⁴ Ibidem, s. 190.

⁵ Ibidem, s. 191.

⁶ Ibidem, s. 198.

⁷ Ibidem, s. 200.

⁸ K. Regamey, *Wybór pism estetycznych*, Universitas, Kraków 2000, s. 19.

czonych przez wcześniejsze sekwencje? Być może należałoby wziąć pod uwagę, że formalna jedność-w-wielości konstytuuje specyficzną emocjonalno-treściową jedność-w-wielości i że dwie jedności-w-wielości zależą od siebie i wpływają na siebie zwrotnie.

Kiedy Regamey pisze, że jedność dzieła sztuki wyraża się w dążeniu do połączenia jednych elementów z drugimi i wszystkich z całością konstrukcji, to trzeba by to uzupełnić stwierdzeniem, że temu formalnemu konstruowaniu całości z części odpowiada w percepcji słuchacza treściowe ząbienie się poszczególnych emocji w emocję całościową. Przy tworzeniu dzieła może zachodzić proces odwrotny, a mianowicie proces dokonujący się w umyśle kompozytora, a polegający na przyporządkowywaniu konstrukcjom treściowo-emocjonalnym konstrukcji formalno-dźwiękowej.

* * *

Nie wydaje się, aby istniało coś takiego jak muzyka autonomiczna, bo w odbiorze wszelka muzyka autonomiczna zdaje się być jednocześnie muzyką heteronomiczną. I na odwrót. Nie ma muzyki heteronomicznej, która by nie była jednocześnie muzyką autonomiczną. Obowiązywałoby to zarówno w przypadku odbiorcy dzieła muzycznego, jak i jego twórcy. Np. muzykę A. Weberna można by określić jako przejaw „fetyszyzmu serii” (wyrażenie Th. Adorno), jako muzykę „czystych proporcji”, a więc muzykę autonomiczną; jednak – jak dowodzi Th. Adorno – sama Webernowska forma serialna jest ekspresją „bezsilności osobowości dzisiejszego człowieka”, jest ekspresją „niemożności subiektywnej ekspresji”, bezsilności jednostki wobec rzeczywistości, przejawem odrętwienia i osłupienia z przerażenia, osamotnienia i milczenia⁹. Można by więc powiedzieć, że forma utworu muzycznego wyraża (czy też sugeruje) nie tylko przeżycia psychiki artysty, ale też pewne sytuacje społeczne. Zresztą u samego Schönberga mamy „priorytet treści ekspresyjnych języka muzycznego jako swobodnej i autonomicznej afirmacji subiektywnych treści wewnętrznych przeciw wszelkiej fetyszyzacji techniki i jakiegokolwiek formalistycznemu pseudoracjonalizmowi, którym usłużnie podporządkowywali się liczni epigoni muzyki pododekafonicznej”¹⁰. Według Ronioniego Schönberg – śladem Beethovena, Schuberta, Brucknera i Mahlera – „traktował muzykę jako język subiektywnych treści wewnętrznych”¹¹.

⁹ Th.W. Adorno, op. cit., s. 157.

¹⁰ L. Ronioni, *Wiedeńska szkoła muzyczna*, PWN, Warszawa, s. 291.

¹¹ Ibidem.

* * *

Każdemu poszczególnemu dźwiękowi przysługuje – oprócz wartości czysto formalnych (oraz związanych z nimi formalnymi emocjami) – współczynnik emocjonalności życiowej, podobnie jak większemu układowi dźwięków przysługuje – oprócz wartości formalnych i związanych z nimi formalnymi emocjami – współczynnik całościowej emocjonalności życiowej. Słownym określeniem tego emocjonalnego współczynnika jest np. zdefiniowanie danego utworu jako „melancholijnego”, „smutnego” albo jako „wesołego” i „optymistycznego”. Poza tym, że odczuwamy formalną doskonałość utworu, odbieramy także to, że dane dzieło muzyczne zawiera pewien ładunek emocji życiowych. Nowa (formalnie) kombinacja dźwięków sugeruje nowe emocje pozaformalne, nowe możliwości przeżywania świata. Na piękno utworu składa się nie tylko doskonałość formalna, lecz także „duchowość” (czy też „emocjonalność”) z niego promieniująca. Utwór formalnie poprawny, ale „smutny” jest mniej piękny aniżeli utwór formalnie poprawny z tendencją do przewyciężenia smutku. Fugi Bacha bez zabarwienia życiowo-emocjonalnego (jest to oczywiście pozorny brak emocji) są mniej piękne niż fugi Bacha z zabarwieniem emocjonalnym, choć oba rodzaje fug są formalnymi arcydziełami. Muzyka Chopina jest piękniejsza od muzyki Kalkbrennera, choć formalizm w obu wypadkach jest podobny – jest piękniejsza, bo obok doskonałości formalnej zawiera „duchowy blask”. Nie o to chodzi, że o wyższej wartości utworów Chopina miałyby decydować jedynie ich zawartość duchowa (emocjonalna), lecz o to, że na tę wartość składa się zarówno doskonała forma, jak i doskonała treść. Dany utwór jakiegokolwiek muzyka powinien mieć pozytywny współczynnik emocjonalności życiowej, współczynnik współwystępujący z każdym układem dźwięków. Pozytywny współczynnik emocjonalności życiowej oznacza m.in. to, że dany utwór nie wpędza słuchacza w stany depresyjne.

Według Regameya dany motyw muzyczny „może być interpretowany emocjonalnie w najrozmaitszy sposób – prawie nigdy nie wywołuje on w słuchaczu tego samego uczucia, jakie ożywiało twórcę”¹². Otóż nie jest to do końca słuszne i nie wydaje się być prawdą, że współczynnik emocjonalności życiowej powiązany z parametrami formalnymi może być zupełnie dowolnie interpretowany. Choć interpretacje emocjonalne są różne, nie są dowolne. Wszyscy zgadzamy się, że muzyce Mozarta przysługuje „pogoda ducha”, „wesołość” i „radość”; a więc że te stany są stanami intersubiektywnymi. Ta intersubiektywna radość odbierana jest jednocześnie jako radość subiektywna, „prywatna” – stąd wielość emocjonalnych interpretacji. Tylko, że ta wielość jest wielością mieszczącą się w granicach jedności. Jeden obiektywny (intersubiektywny) stan

¹² K. Regamey, op. cit., s. 15.

emocjonalny jest dany w wielości subiektywnych odczuć; tym niemniej jest to subiektywność-w-intersubiektywności i intersubiektywność-w-subiektywności (w prywatności). Intersubiektywną (obiektywnie daną) „radość” utworów Mozarta możemy prywatnie odbierać jako radość związaną z mnóstwem spraw, o których Mozart nie miał pojęcia, ale nie to mnóstwo skojarzeń jest ważne. Ważna jest radość w ogóle, radość abstrakcyjna, muzyczny symbol radości. Nie wiemy też, czym była wywołana „radość”, którą Mozart wyraża w swych utworach, ale to nas nie interesuje. Artysta jest o tyle artystą, o ile potrafi stworzyć abstrakcyjny schemat (schemat ogólny, uniwersalny) emocjonalnego przeżywania świata; schemat, z którym utożsamiają swe prywatne (jakże odmienne) emocje kolejne pokolenia słuchaczy. Słuchaczy jest wielość, a ich emocje są różnorodne, jednak wszystkie one mają coś wspólnego, wszystkie są różnymi emocjonalnymi wariacjami na ten sam emocjonalny schemat. Ów schemat jest jednością-w-wielości i tożsamością-w-różnorodności i właśnie ów schemat pozytywnej uczuciowości w powiązaniu z konstrukcją formalną jest czymś istotnym i współdecydującym o pięknie utworu. W przypadku „muzyki autonomicznej” (tj. nakierowanej wyłącznie na osiągnięcia formalne) abstrakcja tego abstrakcyjnego schematu emocjonalnego przeżywania świata jest posunięta tak daleko, że muzyka „czysta” może sprawiać wrażenie, jakby była zupełnie pozbawiona wszelkich odniesień do rzeczywistości pozaformalnej. Powstaje złudzenie, że „czysta forma” jest możliwa i że tylko ona decyduje o pięknie utworu. Proces dochodzenia do „czystej formy” byłby taki: związek danego utworu muzycznego (np. niektórych utworów Dubussy’ego) ze zrytmizowanymi melodiami wziętymi z potocznego życia staje się coraz bardziej odległy, coraz bardziej aluzyjny; w pewnym momencie pępowina łącząca dzieło muzyczne z emocjonalnością potoczną zostaje przzerwana; mamy wrażenie, że obracamy się w świecie samych dźwięków i ich związków formalnych między sobą (jak w przypadku niektórych utworów Lutosławskiego, K. Stockhausena, P. Bouleza, J. Cage’a). W końcu jednak zaczynamy zdawać sobie sprawę, że przecież te „czysto formalne” związki kreuja – poza czysto formalnymi emocjami – zupełnie nowy świat emocji pozaformalnych, emocji odległych od uczuć potocznych i sugerujących istnienie jakichś innych rodzajów rzeczywistości aniżeli rzeczywistość codzienna. Te emocje nie są wzięte z życia codziennego, ale tym niemniej nie są to „czyste” emocje formalne, bo sugerują przecież jakąś inną odmianę rzeczywistości, tyle że rzeczywistości surrealistycznej. I jeśli te utwory z surrealistycznymi skojarzeniami nazwiemy „pięknymi”, to nie tylko dlatego, że zgadzają się one (utwory) z formalnymi zasadami np. aleatoryzmu (przypadek Lutosławskiego), ale także dlatego, że ładunek emocji życiowych w nich zawarty nie sprawia wrażenia koszmaru. Kontra Regamey trzeba by powiedzieć, że wraz z formalno-muzycznymi napięciami dynamicznymi są współdane (współwystępują) napięcia dynamiczno-treściowo-emocjonalne. Rozładowanym

napięciom formalno-dynamicznym (o które chodzi Regameyowi) towarzyszą rozładowane napięcia życiowych emocji. Następuje *katharsis* w sensie Arystotelesa: towarzyszące muzycznym napięciom formalnym napięcia emocjonalne zostają oczyszczone. Pojawia się ulga połączona z rozkoszą – i właśnie to rozładowanie emocji także wchodzi w skład doznań „piękna”. Tonacje i melodie mogą wywoływać w człowieku chorobliwe stany emocjonalne, jednak z „piękną” muzyką mamy do czynienia wtedy, gdy te chorobliwe stany zostaną „wyleczone” (rozładowane) (tak jak z drugiej strony rozładowane są napięcia formalno-dynamiczne, o których pisał Regamey). Energii formalnych emocji współdanych z formalnymi napięciami dynamicznymi odpowiada energia życiowych emocji (artysta potrafi budować „nastroje” oraz ich ewolucję, powolną lub gwałtowną). Strach, trwoga, przerażenie i cierpienie znajdują rozładowanie w odwadze i radości (ekstazie). Muzyka „piękna” to muzyka spełniająca funkcje terapeutyczne, a nie tylko taka, która dostarcza nam rozładowań napięć formalnych.

* * *

Według Regameya autonomiczność formy muzycznej miałaby polegać m.in. na tym, że muzyka ta nie czerpie swych środków formalnych z zewnątrz: „harmonia i tonacje nie istnieją w świecie zewnętrznym i nie dadzą się wyprowadzić z żadnych zasad heteronomicznych względem muzyki”¹³. Jednak Regamey nie uzasadnia szerzej swej tezy. Dalej trapi nas pytanie: czy rzeczywiście kompleksy harmoniczne i tonacyjne w muzyce są niezależne od sposobu życia artysty i społeczeństwa, czy są niezależne od struktur społecznych i politycznych? Otóż np. Vincent d’Indy sądził, że wszelkie modulacje służą jednak wyrażaniu czuć. Modulacja w tonacji durowej w kierunku dominanty ma efekt przejaśniający stany emocjonalne, natomiast modulacja w kierunku subdominanty wprowadza nastrój ponury (ciemny). Z kolei modulacja w tonacji minorowej w kierunku dominant sponurza, zaś modulacja w kierunku subdominant przejaśnia i rozwesela¹⁴. Kiedy Debussy chciał stworzyć atmosferę światła i radości, posługiwał się krzyżykami; kiedy wyrażał ciemność i przygnębienie używał tonów zbemolizowanych¹⁵.

Określone ideologie społeczno-polityczne są według M. Faure’a w stanie modelować melodykę utworów muzycznych, ich rytm i harmonię¹⁶. Widać to na przykładzie muzyki Debussy’ego, która stanowi ekspresję zwyciężającej rewolucji industrialnej oraz procesów demokratyzowania się społeczeństwa fran-

¹³ Ibidem, s. 25.

¹⁴ M. Faure, *Musique et Société, du second empire aux années vingt*, Harmoniques, Paris 1985, s. 260.

¹⁵ Ibidem, s. 261.

¹⁶ Ibidem, s. 263–270.

cuskiego. Odpowiednikiem politycznej demokracji jest demokratyzowanie się melodii, która do czasów Debussy'ego była przywilejem kilku wybranych tonów. Od Debussy'ego następuje emancypacja akordów: o ile przedtem towarzyszyły one melodii, o tyle teraz zostały wyniesione do godności śpiewu (melodii). Powiązanie akordów nie jest kierowane żadną funkcją tonalną. Muzycznym odpowiednikiem politycznej demokracji jest zdaniem M. Faure'a także sonoryzm (emancypacja brzmieniowości rozmaitych instrumentów), który tak drażnił Chopina słuchającego utworów Berlioza. Konserwatywni ideolodzy burżuazji, działający dużo wcześniej przed Debussym, ale już wtedy zagrożeni demokratyzowaniem się zarówno życia społecznego, jak i muzycznego, zwrócili się przeciwko emancypacji mas ludowych; zwalczali też emancypację akordów i sonoryzm. Artystycznym reprezentantem tego typu ideologii był np. Bellini mnożący w swych utworach wokalizy oraz Chopin używający i nadużywający pasaży.

* * *

Formy muzyczne mogą być wyrazem nie tylko osobowości życiowo-psychicznej artysty, lecz także „ducha epoki”. Albo wyrazem zmian tegoż „ducha”, zmian jakiejś ideologii politycznej. Muzyka może być wykorzystana bądź jako narzędzie emancypacji pewnej klasy społecznej, bądź jako narzędzie walki z wyzwalającą się klasą. Może służyć (albo być „wyrazem”) ideałom demokracji, wolności i sprawiedliwości, a więc jednocześnie ideałom wyzwolenia samej sztuki; może też służyć ustrojom autorytarnym, systemom opartym na hierarchii i nierówności, np. muzyka Debussy'ego, względnie Ravela (Ravel uważał się zresztą za bolszewika) była muzycznym wyrazem demokratyzowania się społeczeństwa francuskiego. Według Regameya „deformacja” w muzyce polega na odstępstwie od ustalonych form wypowiedzi muzycznej; na wykreowaniu nowych, nieznanymi koncepcjami formalnymi. Deformacja nie polegałaby na deformowaniu uczuć, bo koncepcje formalne nie odtwarzają zdaniem Regameya dokładnie sfery emocjonalnej, ale czy takie formalistyczne stanowisko nie jest jakimś uproszczeniem? Czyż nie zgodzilibyśmy się raczej ze stanowiskiem, według którego nowe koncepcje formalno-muzyczne, stwarzając nowe emocje formalne (nową wrażliwość muzyczną), stwarzają jednocześnie nową emocjonalność życiową, indywidualną i zbiorową? Czyż nowe formy muzyczne nie starają się zmienić sposobu przeżywania świata zarówno przez jednostki, jak i przez społeczeństwo? Czy te formy nie wpływają na zmianę ideologii pedagogicznych i politycznych? Czy artyści nie starali się i nie starają wychować na nowo społeczeństwa? Na przykład Schönberg swą muzyką wskazywał „ludziom drogę do wolności i sprawiedliwości”¹⁷. Dlaczego Platon chciał wyrzucić ze swego pań-

¹⁷ L. Ronini, op. cit., s. 307.

stwa niektórych muzyków i niektóre formy muzycznej wypowiedzi? Według Platona deformacje w muzyce powinny być kontrolowane właśnie dlatego, że pociągają za sobą zmiany polityczne. Dlaczego jazz był zakazany zarówno w reżimie faszystowskim, jak i komunistycznym? Dlaczego Niemcy hitlerowskie nie chciały słuchać muzyki A. Schönberga i P. Hindemitha?

* * *

W następstwie dźwięków mamy przewagę aspektu czasowego nad przestrzennym – podobna przewaga występuje w następstwie stanów emocjonalnych w strumieniu świadomości. Dlatego szczególnie muzyka nadaje się do wyrażania tych stanów. Całkowanym kompleksom dźwiękowym odpowiadają całkowane uczucia życiowe. Występowaniu aktualnego momentu dźwiękowego na tle uprzednich pamiętanych momentów danego dzieła muzycznego odpowiada zażębianie się w czasie korespondujących stanów emocjonalnych (formalnych i życiowych). Jeżeli piękno miałyby polegać na konstruowalności formalnej dźwięków, to polegałoby też na takiej kompozycji stanów życiowo-emocjonalnych, na takiej ich konstrukcji, która zmusza nas do określenia jej jako „pięknej”. Kontra Regamey powiedzielibyśmy, że także uczucia życiowe (oraz życiowe sytuacje) są konstruowane i że ich piękno polega właśnie na ich specyficznej „kompozycyjności życiowej”. Można komponować nie tylko uczucia, lecz także zdarzenia z realnego życia, np. piękno losu jakiegoś człowieka polega na odpowiednim skomponowaniu poszczególnych przypadków życiowych składających się na ów los. Element konstrukcyjności jest elementem wspólnym łączącym piękno muzyczne z pięknem emocjonalno-życiowym. Może więc nie powinno się mówić, że treści życiowe istnieją w stanie rozsyпки jako niepowiązane ze sobą „elementy”; że nie tworzą żadnej konstrukcji; że konstrukcyjność przysługuje im jedynie jako elementom formowania artystyczno-muzycznego.

Zdaniem Regameya treści życiowe byłyby nieistotne, bo nie dają się one same z siebie scałkować w jedność, ale jest to stwierdzenie dyskusyjne. Otóż kontra Regamey można by powiedzieć, że treści życiowe dają się jednak scałkować niezależnie od całkowania formalno-muzycznego i dlatego można je określić jako „piękne” (chodzić tu będzie o całkowanie nie byle jakie) – niezależnie od tego, czy wyrazimy to życiowe piękno w konstrukcjach muzycznych, czy nie. Jeśli zaś określimy już jakiś utwór muzyczny jako „piękny”, to nie tylko dlatego, że udało się nam scałkować wielość tonów w jedną całość, ale także dlatego, że jednocześnie całkujemy współwystępujące z tonami treści emocjonalno-życiowe w jedną „sensowną” (z punktu widzenia „życia”) całość. Także treść życiowa jest konstruowalna i to w taki sposób, że w efekcie końcowym sprawia wrażenie „blasku”, o którym mówił św. Tomasz z Akwinu. Obie konstrukcje dopełniają się i uzupełniają: konstrukcja życiowa ma swoje muzyczne współ-

czynniki (wiedzą o tym kompozytorzy umiejący zamienić życie na zrytmizowane melodie) i na odwrót – dźwiękowe formy znajdują swe dopełnienie w sugerowanych formach życiowych. Oczywiście, że to uzupełnianie się dwóch konstrukcji nie jest ściśle. Konstrukcja formalno-muzyczna wcale nie musi być idealnie podobna do konstrukcji treściowo-życiowej, wcale nie musi dokładnie ją „odzwierciedlać” czy być jej „imitacją”.

Konstrukcja formalno-muzyczna zwykle nosi piętno stylu artysty, jego osobowości. Nie przez przypadek mówi się o niepowtarzalnym stylu utworów Beethovena czy Chopina. A zatem konstrukcja formalna może być niepowtarzalną i subiektywną reakcją muzyczną artysty na niepowtarzalne treści życiowo-emocjonalne. I tego zresztą szukamy: owej niepowtarzalności wyrazu formalno-muzycznego, owej subiektywnej perspektywy; co nie znaczy, że treści życiowo-emocjonalne stają się nieistotne. Przecież nie da się od nich uciec. Zresztą sam Regamey przyznawał, że przy słuchaniu *Parsifala* R. Wagnera doznawał uczucia „wzniosłości”¹⁸. W muzyce szukamy wielu muzyczno-formalnych reakcji różnych kompozytorów na „tę samą” (czy w istocie: „tę samą”?) sytuację życiowo-emocjonalną. Cieszy nas także to, że słuchacz nie doznaje identycznego uczucia, którego doznawał twórca danego utworu. Ale czy to, że słuchacze różnie emocjonalnie odbierają daną konstrukcję formalno-muzyczną świadczy o tym, że jej parametry emocjonalne są nieistotne?

* * *

Dzieło muzyczne nadaje się do wyrażania strumienia przeżyć (emocji) życiowych, bo tak jak w tym strumieniu aktualna emocja powiązana jest retencyjnie z przeszłymi emocjami, zaś emocje przyszłe zdeterminowane są emocjami teraźniejszymi, tak też każdy moment dźwiękowy odbierany jest jako kontynuacja pamiętanych momentów poprzednich, zaś przyszłe tony wyznaczone są strukturą tonów aktualnych. Tak więc w strukturze formalnej życiowych emocji spotykamy ten sam fenomen przeszłości-w-teraźniejszości i teraźniejszości-w-przeszłości oraz fenomen przyszłości-w-teraźniejszości i teraźniejszości-w-przyszłości. Może więc Regamey nie ma racji, kiedy twierdzi, że kształt formy muzycznej nie zależy od żadnych zewnętrznych czynników¹⁹. Być może „kompleksy formalne” muzyki dadzą się wyprowadzić z czegoś zewnętrznego w stosunku do niej, a mianowicie ze struktur formalnych naszego strumienia przeżyć (emocji)? Może należałoby mówić, że struktura formalna utworów muzycznych odzwierciedla (mniej lub bardziej dokładnie) nie „treści życiowe” (jak to ujmuje Regamey), lecz ich strukturę formalną? I jeśli piękno muzyki polega-

¹⁸ K. Regamey, op. cit., s. 41.

¹⁹ Ibidem, s. 25.

łoby na odczuciu jedności-w-wielości momentów muzycznych, to czyż wielość naszych treści życiowych nie staje się „piękna” dopiero w momencie, gdy w tej wielości odkrywamy jakąś logikę, jakąś konstrukcję, jakąś kompozycję? Aby nasze treści życiowe były „piękne”, nie mogą być bezładną wielością nie powiązanych ze sobą momentów. Podobnie przedstawia się sprawa z konstrukcjami muzycznymi: chodzi w nich właśnie o to, „ażeby przez cały czas podtrzymywać ruch, a jednocześnie nie rozbijać całości na nieskoordynowany szereg dźwięków”²⁰.

²⁰ Ibidem, s. 32.

Ewa Starzyńska-Kościszko

FILOZOFIA I TEATR

Podczas ostatniej edycji Festiwalu Filozofii mieliśmy okazję uczestniczyć w niecodziennym przedsięwzięciu artystycznym. Olsztyńska „Scena Margines” (Teatr im. S. Jaracza) podjęła się inscenizacji fragmentów dzieł filozoficznych Maksa Stirnera (*Jedyny i jego własność*), Jeana Baudrillarda (*Symulakry i symulacja*) i Emila Ciorana (*Na szczytach rozpacz*). Nadana projektowi nazwa: *Czytanki z filozofii* tylko częściowo oddaje jego istotę. W rzeczywistości bowiem reżyserzy poszczególnych *Czytanek...* zaferowali widzom własne, oryginalne ich interpretacje, a tym samym udowodnili, że dziełom filozoficznym, pisanymi przecież nie na scenę, bez didaskaliów i „podziału na role”, można nadać formę, która nie tylko wzmacnia treść, ale wydobywa nowe znaczenia, sensy niewidoczne przy jedynie filozoficznej (logicznej) ich analizie.

Giovanny Castellanos, Andrzej Majczak i Jacek Jabrzyk stworzyli autonomiczne spektakle. Tym co łączy inscenizacje przygotowane przez A. Majczaka i J. Jabrzyka jest polemiczna postawa wobec poglądów Stirnera (J. Majczak) i Ciorana (J. Jabrzyk). Andrzej Majczak skrajny egoizm i moralny nihilizm Stirnera interpretuje jako postawę, która zostaje uwięziona w słowach, zjawisko odosobnione. Negowanie istniejących wartości ma swoją granicę, a świat zaludniony przez Stirnerowskich egoistów (tytułowy „Jedyny”) byłby jeszcze bardziej obcy i wrogi człowiekowi niż ten, w którym żyjemy. Wrażliwość i swoisty takt cechuje z kolei „Czytankę z Ciorana” wyreżyserowaną przez Jacka Jabrzyka. Polemika z pesymizmem i nihilizmem Ciorana jest tu wyraźna, ale nienachalna. Jacek Jabrzyk z Cioranowskiego światopoglądu odrzuca to, co skrajne, graniczne i jednostronne; śmierć nie jest jedynym sposobem wyjścia z pułapki istnienia, a towarzyszący mu ból (cierpienie, poczucie bezsensu i nicości) można przezwyciężyć. Jabrzyk opowiada się po stronie życia, ale swojej interpretacji nie narzuca odbiorcy. Raczej podpowiada, subtelnie sugeruje. Życie symbolizowane odgłosami natury jest w tle. Dopiero w końcowej scenie, po wygłoszeniu ostatniej kwestii przez aktora, zapada cisza – życie zwycięża. To symboliczne odwrócenie naturalnego porządku dokonane za pomocą oszczędnych środków, jest poruszające w swej wymowie.

Ekspresyjną dekonstrukcję rzeczywistości w hiperrzeczywistość hipermarketu zaprezentował w swojej Baudrillardowskiej Czytance Giovanni Castellanos.

Jean Baudrillard jest twórcą teorii, według której rzeczywistość nie istnieje. To, co uważamy za rzeczywistość, to jedynie jej pozór. Realnie istnieją tylko hiper-rzeczywiste znaki. I to one tworzą hiperrzeczywistość. Żyjemy w świecie symulaków (czystych pozorów). Przykładem tworzenia się hiperrzeczywistości jest m.in. zjawisko hipermarketów (centrów handlowych). Proces transformacji, pozornie sensu hipermarketu zostały przedstawione przez G. Castellanos w sposób nadekspresyjny, świadomie przerysowany. Na oczach widzów tworzy symulakr rzeczywistości hipermarketu. Hipermarket bowiem to nie rzeczywistość, to jej pozór. To sztuczny świat pozbawiony sensu. Castellanos bezlitośnie obnaża fetyszystyczny charakter konsumpcjonizmu. „Gogolowski” śmiech widowni potwierdził słuszność zamysłu reżysera, który swą interpretacją nie tylko wydobyl to, co w tekście Baudrillarda najważniejsze (krytyka współczesnej kultury konsumenckiej), ale nadał jej formę (udramatyzował). Widz w efekcie stawia sobie pytanie: jak z tego świata pozorów uciec? I czy w ogóle można uciec?

Pomysł, by kanoniczne dzieła filozoficzne *in extenso* przenosić na scenę, był ryzykowny. Warto jednak było podjąć to ryzyko. Okazało się bowiem, że idee wyrażane za pomocą abstrakcyjnych pojęć można unaocznic środkami typowymi dla sztuki dramatycznej, a filozofia i teatr (nauka i sztuka) mogą współdziałać w tworzeniu przestrzeni dla twórczego przeżycia, zachowując przy tym swą swoistość i autonomię.

PS. W imieniu Komitetu Organizacyjnego V Edycji Festiwalu Filozofii i środowiska filozofów polskich związanych z ideą Festiwalu chciałam serdecznie podziękować Dyrektorowi Teatru im. S. Jaracza prof. Januszowi Kijowskiemu za życzliwe przyjęcie i dyrektorskie „błogosławieństwo” naszego projektu filozoficznych czytanek, Dyrektorowi „Sceny Margines” Giovanni’emu Castellanosowi za otwartość i nadzór artystyczny nad całością projektu, reżyserom poszczególnych czytanek za to, że z czytania uczynili sztukę, Mariuszowi Sieniewiczowi za zrozumienie istoty teatralno-filozoficznej kolaboracji, aktorom i studentom Studium Aktorskiego, że zechcieli się zmierzyć z trudną materią filozoficznego języka, że podjęli, oprócz artystycznego, także intelektualny trud zrozumienia tekstu, że swoim talentem przyczynili się do sukcesu przedsięwzięcia.

Mam nadzieję, że ta spontanicznie nawiązana współpraca zaowocuje nowymi projektami. Filozofia bowiem to niezłe, a na pewno bardzo treściwe tworzywo dla sztuki, sztuka zaś okazała się znakomitą „pośredniczką niewysłowionego”.

Ewa Starzyńska-Kościuszko

ĆWICZENIA Z PODRÓŻY ANTKA GRZYBKA

Ćwiczenia z podróży. Seria prac wideo z lat 2008–2011 Antka Grzybka to wyjątkowo sugestywny w wyrazie, choć na wskroś subiektywny zapis (obraz) wybranych fragmentów rzeczywistości zarejestrowany kamerą wideo i poddany cyfrowej obróbce. Zjawiska ukazane przez artystę w obrazach filmowych w realnym świecie, w postaci, jaką nadał im twórca, nie istnieją. Jest to świat wykreowany przez artystę, chociaż jego tworzywem są realnie istniejące, fizyczne, (materialne) obiekty i zjawiska. Okazuje się, że nowoczesne środki techniczne mogą pełnić funkcję podobną jak środki używane przez artystę w klasycznym malarstwie. Z materiału powierzono przez naturę, odbitego w umyśle twórcy i przetworzonego za pomocą kamery powstaje rzeczywistość odmienna od tej, której na co dzień doświadczamy. W dziele sztuki nie chodzi przecież o odwzorowanie (wierne odzwierciedlenie, odtworzenie) jakiegoś rzeczywistego bytu (zjawiska), lecz o symbol, alegorię lub – ujmując rzecz bardziej filozoficznie – oddanie ogólnej istoty zjawisk, tak jak jawią się nam one w naszym prywatnym doświadczeniu.

Obrazy wideo Antka Grzybka mają charakter symboliczny i w tym sensie wypełniają jedną z podstawowych funkcji dzieła sztuki, jaką jest twórcze przetwarzanie rzeczywistości. Tworzywem tych obrazów są konkretne obiekty fizyczne uchwycone w pewnym realnym momencie ich istnienia (czasie) i rzeczywistej przestrzeni. Grzybek wydobywa i unaocznia dialektyczny charakter obserwowanych i zarejestrowanych zjawisk. Nie bez kozery odwołuję się tu do jednej z najstarszych, filozoficznych teorii rozwoju rzeczywistości, czyli dialektyki. Jej twórca, Heraklit z Efezu, stwierdził, że fundamentalną, atrybutywną cechą przyrody jest zmienność. Rzeczywistość przyrównał do rzeki. Rzeka jako obraz rzeczywistości najlepiej bowiem oddaje zasadę zmienności, jest sobą i nieustannie sobą być przestaje. Wszystko, mawiał Heraklit, płynie i niepodobną jest rzeczą dwukrotnie wstąpić do tej samej rzeki. Trwanie jest złudzeniem. Tym, co naprawdę istnieje, jest wyłącznie stawanie się. W obrazach Antka Grzybka dostrzegam wszystkie cechy dialektycznego postrzegania rzeczywistości: wariabilizm, płynność, nieustanne przechodzenie jednego w drugie, brak początku i końca, nieskończoność rejestrowanych zjawisk. Tworzywo i treść duchowa łączą się w pracach Grzybka w harmonijną całość. Dzięki tej harmonii wyrażają coś po-

nadto, czym jest sama, „naga” rzeczywistość. Obrazy wideo Antka Grzybka są uzewnętrznieniem jego indywidualnego oglądu świata i jego osobistych przeżyć jako efektu owego oglądu. Są to więc wizje subiektywne, ale jednocześnie uniwersalne, bo artysta odwołuje się do powszechnych ludzkich pragnień spokoju, harmonii, wewnętrznego wyciszenia.

Antek Grzybek pokazał, iż bez względu na formę sztuka może być doskonałym narzędziem kontemplacji estetycznej i metafizycznej. Doświadczenie zaś przeżyć metafizycznych jest formą transgresji, która otwiera przestrzeń dla twórczej wyobraźni zarówno artysty, jak i odbiorcy. Subiektywny „dziennik podróży” Antka Grzybka to zaproszenie do kontemplacji, zabawa czasem i przestrzenią jako wyraz niezgody na obraz świata wykreowany przez nauki przyrodnicze. Sztuka (tak jak filozofia) ma prawo tworzyć własny obraz świata, jej zadaniem nie jest bowiem jego obiektywny opis, ale subiektywna interpretacja. Wiedza zaspokaja ludzką ciekawość świata, sztuka – potrzebę jego estetycznego i metafizycznego przeżywania. Prace Antka Grzybka doskonale tę potrzebę wypełniają.

Włodzimierz Cholostiakow

PESYMIZM, SCEPTYCYZM, NIHILIZM, DEKADENTYZM – KULTURA WYCZERPANIA?

Tegoroczna, piąta już odsłona Festiwalu Filozofii (3–8.09.2012) zgodnie z zapowiedziami organizatorów poświęcona została problematyce „duchowej kondycji współczesnego człowieka oraz kwestii oblicza ideowego społeczeństwa, polityki, sztuki, nauki i samej filozofii”, a wszystko to w kontekście zjawiska wyczerpania kultury i licznych symptomów tegoż: pesymizmu, sceptycyzmu, nihilizmu i dekadentyzmu. Wybór tak szerokiego spektrum zagadnień okazał się trafny, gdyż przyciągnął prelegentów o zainteresowaniach na tyle różnorodnych, że tematyka prezentowanych podczas Festiwalu referatów była szersza, niż mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać, a samo wydarzenie zyskało niewątpliwie na atrakcyjności.

Należy też dodać, że wachlarz towarzyszących festiwalowi imprez był podczas tegorocznej edycji wyjątkowo bogaty i każdy, komu zależało nie tylko na wysłuchaniu referatów, łatwo mógł się przekonać, że „filozoficzna robota” nie ogranicza się tylko do akademickiej debaty. Dlatego też szczególne wyrazy uznania należą się organizatorom za doskonały pomysł objęcia festiwalowymi działaniami części olsztyńskiej Starówki. Tam właśnie przez cały czas trwania konferencji można było obejrzeć m.in. wystawę zdjęć konkursowych pt. *Filozofia nie boli* oraz uzupełnić braki w biblioteczce na kiermaszu *Mądrość za pięć złotych*, z którego dochód przeznaczono na pomoc Schronisku dla Zwierząt w Olsztynie. Już pierwszego dnia odbył się pokaz jednego z trzech przedstawień z cyklu *Czytanki z filozofii*. Aktorzy Sceny Margines Teatru im. Stanisława Jaracza, prowadzeni przez Andrzeja Majczaka, podjęli się trudnego zadania zaprezentowania tekstu Maksa Stirnera *Jedyny i jego własność*. Zadanie to zwieńczone zostało wielkim, mierzonym reakcją publiczności sukcesem.

Drugi dzień Festiwalu rozpoczął się oficjalnym otwarciem konferencji przez Jego Magnificencję Rektora UWM prof. Ryszarda Góreckiego, Dziekana Wydziału Humanistycznego UWM w Olsztynie prof. Andrzeja Szmyta, dyrektor Instytutu Filozofii UWM prof. Ewę Starzyńską-Kościszko oraz twórcę idei Festiwalu Filozofii i organizatora wcześniejszych edycji prof. Bogdana Banasiaka. Wykład inauguracyjny wygłosiła prof. Jadwiga Mizińska. Wystąpienie nosiło

tytuł *Chamstwo jako objaw wyczerpania kultury* i stanowiło wnikliwą analizę tytułowego zjawiska. Prelegentka wskazała na jego biblijny rodowód oraz na pojawiające się obecnie w coraz to nowych odsłonach przejawy w niemal każdej dziedzinie życia społecznego (nie wyłączając nauki).

Następnie uczestnicy przystąpili do obrad w trzech tematycznych sekcjach. W sekcji pierwszej, dotyczącej filozoficznych i religijnych aspektów sceptycyzmu, dzięki referatowi prof. Leszka Kleszcza słuchacze mieli okazję przypomnieć sobie starożytne źródła sceptycyzmu i poznać hermeneutyczne konteksty tego zagadnienia. Następnie rozwinięte zostały wątki sceptycyzmu religijnego: jego współczesne postulaty wynikające z antropologii K. Vonnegutta przedstawił Włodzimierz Chołostiakow, Jakub Gomułka skupił się na problemie znaczenia słowa „Bóg” w perspektywie argumentu przeciwko językowi prywatnemu, wreszcie Jowita Guja zwięźle podsumowała współczesne postawy ateistyczne zakorzenione we współczesnych nurtach naturalistycznych. W tej samej sekcji Maciej Dombrowski opisał sceptyczne implikacje wynikające z teorii złożoności.

Sekcja druga skupiła referaty dotyczące filozofii Artura Schopenhauera i zagadnienia pesymizmu. Obrady rozpoczął prof. Henryk Benisz omówieniem zasadności pesymizmu i nihilizmu wynikających z Schopenhauerowskiej metafizyki. W podobnym tonie Milena Marciniak pytała, czy pesymizm w perspektywie Schopenhauerowskiej antropologii może być optymizmem. Tymoteusz Onyszkiewicz zestawiał natomiast myśli Schopenhauera z tezami Bierdiajewa, poszukując w obu teoriach elementów gnostyckich. Sekcję zamknął referat Michała Dobrzańskiego, w którym autor mówił o pesymizmie jako konsekwencji przyjęcia Schopenhauerowskiej wizji świata.

W trzeciej sekcji, poświęconej filozoficznym i literackim kontekstom kultury wyczerpania, Andrzej Poterała poddał w wątpliwość zasadność tezy o wyczerpaniu kultury wobec jej umasowienia. Pesymistyczną perspektywę możliwości wybrnięcia z kulturowego kryzysu ukazała w swoim referacie Alicja Kłyszajko, a Anna Szklarska przedstawiła miejsce człowieka we współczesnej kulturze widziane oczyma Giorgia Agambena. Michał Rydlewski poruszył kwestię estetycznego zwrotu ku doświadczeniu jako strategii poznawczej w kulturze „utraconej niewinności”. Podsumowaniem tematów tej sekcji było wystąpienie Joanny Gellery i Marka Zagajewskiego, diagnozujących kryzys na gruncie samej filozofii.

Po obradach chętni mogli wziąć udział w zorganizowanej przez naukowe koło InterGender grze ulicznej pt. *Gdzie jest Gender?* Natomiast wieczorem uczestnicy Festiwalu mieli możliwość poznać się bliżej oraz odświeżyć zadzierzgnięte podczas poprzednich edycji znajomości, a przede wszystkim porozmawiać w mniej formalnej atmosferze, przy grillu i ognisku zorganizowanych w kortowskiej Przystani.

Dzień trzeci Festiwalu rozpoczął się od wystąpienia prof. Krzysztofa Matuszewskiego. Tematem wykładu była odpowiedź, jaką wobec kulturowego bankructwa zachodniej cywilizacji dawał Henry Thoreau. Odpowiedzią tą miałyby

być korespondujący z obecnym także u Nietzschego eskapizmem postulat witalnej autoabnegacji i dekadentyzmu. Tego dnia uczestnicy również obradowali w tematycznie uporządkowanych sekcjach. Pierwsza dotyczyła „*postycznych kontekstów kultury i filozofii*”, a więc równoległych krytyk nurtów dotkniętych kryzysem. Debatę rozpoczęła Monika Murawska, podejmując kwestię statusu tekstów kultury w realiach jej kryzysu. W sekcji tej nie mogło zabraknąć głosu postmodernistycznego i pojawił się on za sprawą referatu Jerzego Bytniewskiego, omawiającego sceptycyzm w teorii Odo Marquarda. O tym, że kryzys kultury może być też kryzysem seksualności, opowiedziała Emila Konwerska w referacie dotyczącym myśli Jeana Baudrillarda. Następnie Mariusz Leciej odniósł się do Foucaultowskiej krytyki współczesnego pojęcia racjonalności i jego klasycznych wzorców. Po przerwie Bogna Choińska wskazała na nietzscheańskie elementy francuskiego postmodernizmu, a Jakub Tercz przez pryzmat myśli Lyotarda i Deluze’a omówił filmowy dorobek Deruby. Artur Lewandowski w interesujący sposób opowiedział o tym, dlaczego dekadentyzm bywa postrzegany jako nurt romantyczny, a obrady zakończyła Jadwiga Błahut-Prusik komentarzem do współczesnego problemu bezpieczeństwa wobec ekspansji nihilizmu terrorystycznego.

Uczestnicy Festiwalu zainteresowani naukowymi i epistemologicznymi aspektami kultury wyczerpania zebrali się w sekcji drugiej, w której dominowały rozważania dotyczące biologii i medycyny. Sekcję otworzyli prof. Aleksander Bielecki wraz z Joanną Cichocką, wnosząc perspektywę biologii opisowej, stanowiącą ciekawy model interpretacji zjawiska kryzysu kultury. W kolejnym referacie Agata Janaszczyk wskazała konsekwencje nihilizmu i sceptycyzmu, z którymi boryka się współczesna medycyna.

Po przerwie sekcja druga skierowała nurt rozważań w kierunku Nietzschego i Stirnera. Nihilizm, pesymizm i dekadentyzm u Nietzschego omówił Marcin Pełka, który w ten sposób otworzył drogę do dalszych rozważań. Temat projektu wiecznego powrotu jako perspektywy etycznej pojawił się w referacie Macieja Łagodzińskiego. Głos Stirnerowski reprezentował w tej sekcji Andrzej Grzybowski, skupiając się na zagadnieniu relacji samowystarczalnego „Ja” z otczającym je nieistnieniem. Sekcję zamknął Jan Michalski, który reakcję Józefa Becka na żądania III Rzeszy zaprezentował jako przykład do interpretacji sytuacji bez wyjścia.

Problemy dotyczące statusu sztuki i literatury w czasach kryzysu i wyczerpania zostały omówione szczegółowo w sekcji trzeciej. Perspektywę filozofii narodowych przedstawiła Barbara Kazimierczak w referacie dotyczącym postaci Mickiewicza i Unamuno. Piotr Przytuła zwięźle opisał poznawczy sceptycyzm charakteryzujący kino Christophera Nolana, natomiast Adrian Stelmaszyk zmierzył się z kwestią aktualności Wagnerowskiej krytyki kultury. W dwóch referatach kwestię wyczerpania i dekadentyzmu we współczesnym malarstwie omó-

wiono w sposób obrazowy: Justyna Gorzkowicz przedstawiła schyłkowe tendencje we współczesnej sztuce polskiej, a Justyna Banasiak opowiedziała o wstępie jako nowym paradygmacie estetycznym. Natalia Rososińska-Kozub przeniosła dyskusję na grunt krytyki kultury, dyskutując tezy Ciorana o „wyczerpaniu rozumu” w kulturze zachodnioeuropejskiej. Sekcję zamknął referat Macieja Łokuciejewskiego dotyczący terapeutycznych perspektyw sztuki mierzącej się z problemem kryzysu wartości.

Dzień trzeci Festiwalu zakończył się w Spichlerzu Miejskiego Ośrodka Kultury, gdzie reżyser Giovanni Castellanos wraz z aktorami Sceny Margines Teatru im. Stefana Jaracza przedstawili kolejną *Czytankę z filozofii*. Artyści z wielkim powodzeniem zaprezentowali publiczności tekst Jeana Baudrillarda *Symulakry i symulacja*.

Czwartego dnia uczestnicy Festiwalu mieli możliwość wysłuchania plenarnego wykładu, którego tematem było zło i jego niejednoznaczny wymiar w twórczości Baudelaire’a. Problem ten prof. Paweł Pieniążek ukazał na tle dekadentckiej wizji świata i związanej z nią historiozofii. W dalszej części obrady toczyły się w sekcjach, z których pierwsza postawiła sobie zadanie opisu obecnych w literaturze i filozofii postaw wobec nihilizmu i nicości. Olga Kłosiewicz omówiła możliwość traktowania nihilizmu jako okresu przejściowego w kulturze, a Marcin Czerwiński postarał się wskazać pola w kulturze, których ów nihilizm w istocie dotyka. Grzegorz Pacewicz omówił i przedstawił argumentację na rzecz i przeciwko aksjologicznemu nihilizmowi, a Michał Janiak wskazał nihilistyczne wątki w filozofii Karla Jaspersa. Po przerwie za sprawą referatu Jakuba Michalczeni temat nihilizmu powrócił w kontekście eseju *O bólu* Ernsta Jüngera, zaś Andrzej Kucner omówił warunki możliwości nihilistycznego zwrotu w filozofii. Obrady zakończył referat poświęcony Heideggerowi – Paweł Korobczak w kontekście nihilizmu przedstawił teorię intencjonalności autora *Bycia i czasu*.

„Dzieje, społeczeństwo, moralność i polityka w realiach kryzysu i wyczerpania” to temat obrad w sekcji drugiej, którą rozpoczęło wystąpienie Jacka Breczki dotyczące zjawiska niesprawiedliwości i jej społecznego oddźwięku. Malwina Rolka poruszyła kwestię słowa i przekazu w kulturze w szerokiej perspektywie – od przekazu oralnego do posttypografii. Magdalena Fundament przeanalizowała realność postulatów doktryny zrównoważonego rozwoju, a Magdalena Uzarewicz scharakteryzowała wyczerpanie kultury jako wyczerpanie patriarchatu. Agata Piórkowska omówiła konsekwencje tezy o świecie bez historii, Dorota Sepczyńska – problem sceptycyzmu jako integralnego składnika filozofii z perspektywy myśli Leo Straussa, zaś Maciej Kostyra podjął się interpretacji cynizmu jako możliwej postawy moralnej współczesnego człowieka. Sekcja zakończyła się referatami Anny Dobies o wątkach pesymistycznych w filozofii Sartre’a i Pauliny Karbownik o destrukcyjnych skutkach procesu indywidualizacji we współczesnych społeczeństwach.

Sekcja trzecia podzielona została na dwie grupy tematyczne. Pierwsza dotyczyła religijno-filozoficznych kontekstów nihilizmu i pesymizmu. Buddyjską perspektywę tego zagadnienia w pojęciu Pustki przedstawił Krzysztof Piątek, a buddyjską próbę przezwyciężenia pesymizmu omówiła Danuta Słaba. Anna Strzyżewska w referacie o wątkach nihilistycznych w doktrynach gnostyckich wprowadziła do dyskusji wątki starożytne. Łukasz Krajewski wystąpił z tekstem dotyczącym objawienia i jego aspektów dysfunkcyjnych, a Dominika Gruntkowska i Oskar Szwabowski omówili pojęcie „diabła” jako wypartego elementu kulturowego.

Druga grupa tematyczna skupiła wątki dotyczące epistemologicznych problemów możliwości poznawczych. Katarzyna Ossowska wypowiedziała się na temat wieloznaczności i metafor, Ignacy Szczeniowski wskazał aktualne elementy radykalnych stanowisk solipsystycznych, a Aleksander Gemel – obecne w myśli Nietzschego ludyczne wątki stanowiące możliwe remedium na kryzys kultury.

Część staromiejska festiwalu czwartego dnia godna była uwagi przede wszystkim ze względu na artystyczno-edukacyjną akcję zorganizowaną przez Koło Naukowe InterGender pt. *Sontag: camp, fascynujący faszyzm, choroba*, w sposób interesujący i nowatorski dyskutując problematykę tekstów Susan Sontag. Tego dnia odbył się również filozoficzno-muzyczny performance trójmiejskiej grupy WszyscySpięci.

Ostatni, piąty dzień festiwalu w części referatowej poświęcony został w całości wykładom plenarnym i komentarzowi podsumowującemu imprezę.

Pierwszy wykład, wygłoszony przez Krzysztofa Szatrawskiego, dotyczył problemu zachowania tożsamości w wymuszającym zmienność postaw i ocen społeczeństwie o dynamicznie przekształcających się strukturach, pozostającego pod przemożnym wpływem zdeterminowanej technikami informacyjnymi ekonomii. Jako drugi wystąpił Piotr Bartuła, który w innej perspektywie ukazał problem zarysowany przez K. Szatrawskiego – problem istnienia powszechnie obowiązujących norm, których powszechność w konfrontacji z rzeczywistością społeczną staje się kwestią sporną. Jednak destrukcja tak rozumianych powszechników nie musi wcale prowadzić do nihilizmu. Sekcję plenarną zakończyła Grażyna Żurkowska, mówiąc o potrzebie rebelii w akademickiej filozofii, na której pesymistyczny obraz składają się hermetyczny i nieużyteczny już język oraz w większości pozornie aktualna, a w istocie zdeaktualizowana bądź nieistotna problematyka.

Po wykładach nadszedł czas na subiektywny komentarz i zamknięcie festiwalu przez prof. Ewę Starzyńską-Kościuszkę i prof. Bogdanę Banasiakę. Organizatorzy postanowili w tym roku odwrócić rolę i dali uczestnikom konferencji możliwość wyrażenia opinii na temat jej przebiegu. Poza słusznymi głosami uznania i podziękowaniami składanymi na ręce organizatorów pojawiły się również głosy krytyczne – nie tyle w odniesieniu do samego festiwalu, co do kondycji współczesnej filozofii i samego sposobu filozofowania. Część dyskutantów opowiedziała się po stronie też wygłoszonych przez prof. Żurkowską, wieszcząc koniec prawdziwego umiłowania mądrości, zmiatanego powoli z pola widzenia

przez czysto akademicki, hermetyczny i niewiele dobrego wnoszący dyskurs. Znaleźli się jednak również i komentatorzy starający się wskazać (z powodzeniem) pozytywne elementy krajobrazu filozofii akademickiej. Dyskusję zakończył pokaz wyników sondy ulicznej pt. *Agora. Z czym kojarzysz pojęcia pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm?* Ankietę, której wyniki miały odzwierciedlać poziom wiedzy na temat festiwalowej problematyki, przeprowadzili członkowie Koła Inicjatyw Filozoficznych przy Instytucie Filozofii UWM. Jej uczestnikami byli mieszkańcy Olsztyna.

Zamknięcie części obradowej festiwalu nie oznaczało końca samej imprezy, ponieważ jeszcze tego dnia na uczestników czekało ostatnie przedstawienie z cyklu *Czytanki z filozofii*, którego kanwą stanowił tekst *Na szczytach rozpaczy* Emila Ciorana w reżyserii Jacka Jabrzyka.

Tradycją stało się już, że festiwal zwieńczony zostaje koncertem. Tym razem był to występ zespołu Defying, po którym zarówno uczestnicy festiwalu, jak i aktorzy Sceny Margines oraz muzycy zakończyli wieczór w pubie Stary Zaulek.

* * *

Festiwal Filozofii w piątej odsłonie powrócił do Olsztyna, i to na stałe, co cieszy szczególnie chociażby dlatego, że pod każdym niemal względem tegoroczną edycję Festiwalu można i należy uznać za udaną. Liczba wygłoszonych referatów była znacząco większa niż w poprzednich edycjach, a ich poziom merytoryczny wysoki. Niewątpliwie na pozytywnej ocenie imprezy zaważył szeroki zakres tematyczny wystąpień. Ponadto Festiwal Filozofii stał się w końcu festiwalem w pełnym tego słowa znaczeniu, o czym świadczy rozszerzenie jego oferty o niemałą liczbę wydarzeń kulturalnych, mających miejsce w różnych punktach miasta. Część z tych wydarzeń, jak choćby wspomniane *Czytanki z filozofii* Sceny Margines, ma charakter nowatorski i bezprecedensowy. Dzięki tym wszystkim aspektom tegoroczna edycja stała się ciekawym i ważnym punktem w kulturalnym krajobrazie miasta, co potwierdza rosnąca liczba słuchaczy i uczestników spoza samego Olsztyna i spoza filozoficznego światka, którzy – pomimo na pierwszy rzut oka pesymistycznej tematyki festiwalu – licznie przybyli, by wziąć udział w obradach i imprezach kulturalnych.

Jeśli coś napawa pesymizmem, to fakt, iż wiele referatów zostało nie tyle przedstawionych, co odczytanych z kartki. Taki sposób prezentacji też zawsze obniża przystępność wystąpienia, a ta jest przecież znacząca – szczególnie na imprezie o charakterze festiwalowej, której winna przyświecać idea promocji tematyki filozoficznej poza wąską, wyspecjalizowaną grupą pracowników akademickich.

Tym niemniej uważam, że tak od strony organizacyjnej, jak z perspektywy uczestnika piąta edycja Festiwalu Filozofii była udana i doskonale prognozującą na przyszłość, a już teraz olsztyńska konferencja bez wątpienia jest jednym z najciekawszych tego typu cyklicznych wydarzeń w kraju.

RECENZJE I OMÓWIENIA
Reviews and Reports

MIĘDZY LÖWITHEM A HEGLEM

Henryk Benisz, *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2011, ss. 500.

Otrzymaliśmy kolejną – i znów potężną – książkę Henryka Benisza z zakresu historii filozofii. Tym razem Benisz wziął na warsztat głośne dzieło K. Löwitha z roku 1939 *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku* (przeł. St. Gromadzki, KR, Warszawa 2001) stanowiące syntezę filozofii dziewiętnastowiecznej pisanej z perspektywy rozpadu i dziejowych przemian gigantycznego systemu filozoficznego Hegla. Podejmując się napisania książki o książce Löwitha, Benisz wbrew pozorom podjął się niełatwego intelektualnie i koncepcyjnie zadania. Musiał przede wszystkim usprawiedliwić swój zamiar – jaki jest bowiem sens pisać o książce, która jest napisana w miarę jasno i która, uwzględniając fakt, że wydana została ponad siedemdziesiąt lat temu, niewiele straciła na aktualności, a w każdym razie nadal broni się jako całościowa wizja dziejów przemian filozofii dziewiętnastowiecznej, jako pewna jej interpretacja, która ujmuje ją i śledzi jej logikę rozwojową w perspektywie losów myśli Hegla, myśli kładącej się na niej wyraźnym i nieusuwalnym cieniem? Tym bardziej że Benisz nie przedstawia wizji rozwoju filozofii dziewiętnastowiecznej, która byłaby radykalną alternatywą dla wizji Löwitha i która czyniłaby ją tylko ledwie pretekstem i odskocznią dla rozwinięcia samej siebie. Otóż Benisz wybiera formułę jak najbardziej do przyjęcia – książka ma bowiem nie być prostym omówieniem i przedstawieniem pracy Löwitha (choć i tę ważną funkcję siłą rzeczy musi spełniać) czy tylko sprawozdaniem z jej lektury, lecz chce być rzetelnym, krytycznym komentarzem do książki Löwitha, komentarzem, którego badawczy sens określają słowa Autora świadomego skali wyzwania (nazywa je krótko „trudnym zadaniem”) z *Wprowadzenia*: „właściwie trzeba na nowo przemyśleć i przepisać tę książkę, uwzględniając perspektywę własnego oglądu tego okresu historii filozofii oraz fakt nieustannego relatywizowania się wszelkich perspektyw w wyniku stale dokonującego się rozwoju” (s. 11). Komentarz ten implikuje zatem istotne przemieszczenie w Löwitha konstrukcji poheglowskiego rozwoju historii myśli dziewiętnastowiecznej.

Uwzględniając własne, wychodzące od wykładni Löwitha, lecz wobec niej zdystansowane widzenie filozofii dziewiętnastowiecznej, Autor modyfikuje ją w kilku istotnych płaszczyznach.

Po pierwsze, jest to płaszczyzna ogólnej wizji filozofii poheglowskiej, tudzież dziewiętnastowiecznej w ogóle. Autor raczej zasadnie wprowadza do perspektywy Löwitha pominiętą przez tego ostatniego – poza kilkoma wzmiankami – myśl Schopenhauera, jak również zmienia niejako status myśli Nietzschego w konstrukcji przedstawionej przez autora *Od Hegla do Nietzschego*. Zmiany te istotnie modyfikują schemat interpretacyjny Löwitha, uzupełniając i rozszerzając kontekst rozumienia, a także logikę rozwoju przemian filozofii dziewiętnastowiecznej. Do kwestii tych jeszcze wrócimy.

Po drugie, jest to płaszczyzna poszerzania i rozwijania materiału dostarczonego przez Löwitha o ustalenia, jakie przyniósł w naszej stojącej pod znakiem erudycji kulturze historyczno-filozoficznej rozwój badań nad filozofią dziewiętnastowieczną.

Po trzecie, jest to, dotycząca też częściowo płaszczyzny pierwszej, płaszczyzna polemiczno-krytyczna wobec rozważań Löwitha – tym razem Autor, odwołujący się zarówno do własnej wiedzy, jak i do literatury przedmiotu, polemizuje z wieloma szczegółowymi ustaleniami niemieckiego historyka myśli dziewiętnastowiecznej. Oczywiście, w tym względzie nie jest w stanie uwzględnić całej, nawet krajowej, a cóż dopiero obcojęzycznej literatury, co przerastałoby siły jednego człowieka, a książkę zamieniało w wielotomową sagę historyczno-filozoficzną. Benisz odwołuje się do literatury na miarę swej wiedzy i w punktach dlań niezbędnych.

I wreszcie, po czwarte, jest to istotna zmiana samej konstrukcji formalnej pracy w stosunku do pracy Löwitha. Jeśli Löwith ujmuje bogatą zawartość swej książki w dwie części (zawierające kolejne rozdziały i podrozdziały), to podążając generalnie za nią Benisz zmienia jednak jej strukturę formalną, zawartość tę zamyka w czterech rozdziałach, z których dwa pierwsze zawierają treść części pierwszej książki niemieckiego filozofa, zaś dwa następne odpowiadają części drugiej. Autor omawia ten materiał oczywiście w sposób selektywny i syntetyczny, ograniczając się do rzeczy najistotniejszych i kluczowych.

Powróćmy do kwestii pierwszej, związanej z istotną modyfikacją wizji Löwitha. Najpierw do wzbogacenia historii filozofii dziewiętnastowiecznej o myśl Schopenhauera. Jakie są racje tego wprowadzenia? Benisz po pierwsze widzi w twórcy *Świata jako woli i wyobrażenia* poprzednika Nietzschego ze względu na ważną dla tego ostatniego, ale i już dla Goethego, którego Löwith, a za nim Benisz, konfrontuje z myślą Hegla, „problematykę (woli) życia”, a po drugie – co najważniejsze – postrzega ją jako radykalną, a nawet najradykalniejszą antytezę wobec myśli Hegla, antytezę tworzoną, według Löwitha, przez Marksa (jej aspekt wspólnotowo-dziejowy) i Kierkegaarda (aspekt subiektywistyczno-egzy-

stencjalny). Benisz stwierdza zatem, że „oba systemy pozostają względem siebie w pozycji przeciwstawnej, a więc system Schopenhauera jest jakby antytezą systemu Hegla, i to antytezą zdecydowanie bardziej radykalną niż poglądy Marksa i Kierkegaarda”, gdyż „o ile dla filozofii Marksa i Kierkegaarda heglizm pozostawał jeszcze niezbędną pożywką, o tyle filozofia Schopenhauera, również nawiązująca do myśli Hegla, karmiła się już innymi, postheglowskimi lub zgoła antyheglowskimi ideami” (s. 224). Niewątpliwie Benisz ma rację, wprowadzając myśl Schopenhauera do swych rozważań nad myślą dziewiętnastowieczną w kontekście książki Löwitha, niemniej jednak, jak się wydaje, ów ruch przeciwstawiania Schopenhauera Hegłowi należałoby nieco zniuansować. Rzeczywiście, Schopenhauer ze swym irracjonalizmem, woluntaryzmem, pesymizmem, wątkiem egzystencjalnym stanowi antypodę wobec idealistycznego i dialektycznego racjonalizmu, i ontologiczno-historycznego optymizmu Hegla, z drugiej jednak strony, w przeciwieństwie do Marksa, a zwłaszcza Kierkegaarda, przedstawia jednak system metafizyczny, wraz z kategorią samowiedzy analogiczną do metafizycznej samowiedzy u Hegla, choć w przeciwieństwie do tej ostatniej – samowiedzy o wyraźnie ograniczonych aspiracjach i mającej charakter egzystencjalno-indywidualistyczny, nie zaś racjonalistyczny; zresztą wspominając incydentalnie pojęcia samowiedzy u Hegla i Schopenhauera, Autor nie pisze szerzej, czym dla tego ostatniego jest samowiedza. Nadto trzeba zauważyć, że Löwith dlatego nie umieszcza myśli Schopenhauera w swej konstrukcji, gdyż Schopenhauer poza zwykłą refutacją filozofii Hegla, czasowo wobec niej synchroniczną, nie pozostaje do niej, w przeciwieństwie do Marksa i Kierkegaarda, w żadnym dialektycznym stosunku, ani też nią się nie inspirował. Krótko mówiąc, możemy sobie wyobrazić powstanie myśli Schopenhauera bez istnienia filozofii Hegla, ale powstania filozofii Kierkegaarda i Marksa już nie: obaj wyrosli z negacji Hegla na gruncie zradykalizowanej myśli młodoheglowskiej.

Druga zasadnicza zmiana dotyczy usytuowania myśli Nietzschego. Jeśli dla Löwitha stanowiła ona wyraz rozkładu heglizmu, to odwołując się do niej, Benisz wychodzi już ostatecznie poza dialektykę rozwoju heglizmu i wpisuje tę ostatnią w to, co nazywa „makrodialektyką” wraz z określającymi ją „makrodialektycznymi zwrotami w XIX-wiecznym myśleniu filozoficznym”. Z tej perspektywy myśl Hegla, jawiąca się jako zwieńczenie całej tradycji, stanowi tezę, myśl Kierkegaarda, Marksa, Schopenhauera – antytezę, a filozofia Nietzschego – wykraczającą poza wewnętrzny ruch przemian heglizmu syntezę, stanowiąc zarazem „finalny wytwór XIX-wiecznego heglizmu, więc potwierdza sobą żywotność i zdolność przeobrażania się Hegłowskiego ducha” (s. 475). Ta stojąca pod znakiem idei nadczłowieka i idei wiecznego powrotu, organizująca się wokół idei woli mocy synteza ma przewyciężyć „mankamenty, które stanowiły wyraz istotnego samoograniczenia filozofii Hegla, i z którymi nie dość skutecznie starali się rozprawić najwięksi myśliciele »antytetyczni«: Marks, Kierkegaard

i Schopenhauer” (s. 475). Prymat myśli Nietzschego polegałby mianowicie na tym, że nie tylko scalił on „najlepsze elementy” tezy i antytezy, lecz je zradykalizował i spotęgował, a mianowicie wywyższył człowieka w stopniu znacznie większym, aniżeli stało się to w „bezbożnej filozofii młodoheglowskiej”, oraz osiągnął „jeszcze bardziej otchłanną wieczność niż wieczność ukazana w pobożnej filozofii Hegla” (s. 474). W ten sposób, pod znakiem tej syntezy, nadczłowiek stał się „doskonałą pełnią wyzwolonego człowieczeństwa”, zaś „wieczność symbolizuje nigdy niekończący się proces stawania się bytu” (s. 474–475). Nadto, swą totalną syntezą Nietzsche wykracza poza racjonalizm i idealizm myśli Heglowskiej, reindykując cielesność istnienia w jego „ziemskim świecie”. Tym samym Benisz nie zgadza się z tezą Löwitha częściowo omawianą na s. 274–279, a obszernie rozwijaną w książce historyka niemieckiego o Nietzschem (Benisz odwołuje się też do niej), iż dzieło Nietzschego, usiłującego przywrócić antyczną, dionizyjską wizję świata na „szczycie nowoczesności”, rozpada się w jej warunkach na dwie niedające się uzgodnić tendencje myślowe. Jeśli zdaniem niemieckiego komentatora myśl Nietzschego stanowi dionizyjską jedność doświadczenia świata na poziomie poetycko-aforystycznym, to przełożona na język pojęć grzęźnie w labiryncie fundamentalnych sprzeczności. I tak – stanowiąca podstawę dionizyjskiej wizji kosmosu, ewokująca ideę jedności człowieka i świata, niewinności stawania się – wizja wiecznego powrotu przekształca się w warunkach świata nowoczesnego z jednej strony w tezę cykliczno-kosmologiczną, którą Nietzsche usiłuje ugruntować naukowo (na gruncie mechaniki i termodynamiki), a z drugiej – w etyczną wersję idei powrotu stającego się (w *Wiedzy radosnej*) swoistym imperatywem etycznym czy egzystencjalnym: postępuj tak, jak gdyby twoje każdorazowe postępowanie determinowało cyklicznie przeszłość, swoje przyszłe powtórzenia. Tak – etycznie – rozumiany wieczny powrót wiąże Löwith z ideą woli mocy mającą sens antropologiczny, wprowadzającą czas historii, przeszłość jako historyczno-kulturową perspektywę rzeczywistości nadczłowieka.

I dopiero w tak poszerzonych ramach interpretacyjnych Benisz referuje i krytycznie omawia ustalenia zawarte w książce niemieckiego filozofa. Zachowuje przy tym właściwe proporcje między syntetycznym sprawozdaniem z książki Löwitha a krytycznym komentarzem; innymi słowy, otrzymujemy jasny obraz czy sprawozdanie z myśli niemieckiego filozofa, a zarazem nie przesłaniające go, lecz dyskretnie mu towarzyszące uwagi krytyczne. Oczywiście, nie ze wszystkimi można się zgodzić, niektóre uwagi Autora są dyskusyjne, stanowiąc wyraz jego autorskiej wizji rozumienia filozofii dziewiętnastowiecznej – te dotyczące ogólnej wizji filozofii dziewiętnastowiecznej już wskazaliśmy. Chciałbym teraz wskazać czy zasygnalizować kilka kwestii, już drugorzędnych, a niekiedy marginalnych, które bynajmniej nie rzutując na obraz całości, wymagałyby z racji swej niejasności, lapidarności sformułowania wyjaśnienia, skorygowania

czy dookreślenia. I tak na s. 43 Autor podziela uwagę Löwitha, iż Goethe i Hegel „zajmowali się [...] głównie estetycznym i spekulatywnym aspektem antyku”, nie zaś, jak ich następcy „aspektem politycznym”. Otóż należałoby wspomnieć, iż Hegel cenił i analizował antyczny model polityczny (grecką *polis* nazwał „politycznym dziełem sztuki”), choć uznał, iż w warunkach świata nowoczesnego, opartego na zasadzie indywidualności oraz postchrześcijańskiej wolności i równości, jest on już nieadekwatny, stanowi tylko formalny ideał (ideał doskonałej jedności jednostki i wspólnoty) do naśladowania. Podobnie jest w przypadku Nietzschego. Autor słusznie zauważa, iż „przejawiał [on] cześć dla antyku i z jego pomocą zamierzał odrestaurować obecną Europę”, niemniej jednak należy też zauważyć, iż Nietzsche zdawał sobie sprawę, że w warunkach świata nowoczesnego do antyku w sposób integralny powrócić się już nie da. Na s. 150 Autor, celnie przedstawiający relacje między Kierkegaardem a Heglem, pisze: „Przyczyn niechęci, a nawet pogardy dla jednostkowości Kierkegaard dopatrywał się, paradoksalnie, w bojaźni jednostek przed zatraceniem się w totalności istnienia ogólnego”. Wydaje się, że to ostatnie stwierdzenie („totalność istnienia ogólnego”) jest nieco mylące, chodzi raczej – co pokazuje przywołany przez Autora fragment z *Bojaźni i drżenia* – o przypadkowe, pozbawione racji i celu stawanie się istnienia ludzkiego, które otwiera na pustkę, nicość i wywołuje rozpacz. W tym kontekście można dodać, uzupełniając wywody Löwitha i Benisza omawiających stosunek Kierkegarda do współczesności, że duński myśliciel widział we współczesności niejako ironiczne spełnienie racjonalizmu Heglowskiego, a w opinii publicznej najwyższy, ucieleśniony w wymiarze społeczno-historycznym, wymiar Ducha Absolutnego. Referując na s. 230–232 wywody Löwitha w kwestii krytyki chrześcijaństwa przez Hegla, Autor powinien dodać, że chodzi o młodego Hegla; jedynym śladem są przypisy, w których cytowany jest Hegel z *Pism wczesnych*. Autor mógłby wyjaśnić czy też rozwinąć dość enigmatyczne zdanie (s. 235) „Schopenhauer opowiadał się bowiem za czynnym sprzeciwianiem się woli, do czego siły pewnie dodawały mu nadzwyczaj postępowe, jak na owe czasy, tezy Feuerbacha”; Benisz pisze następnie o paralelizmie walki Feuerbacha z „wołą religijną, która rzucała człowieka na kolana przed Bogiem” i walki Schopenhauera „z wolą życia”; czy jednak istnieje tu istotny związek między obu rodzajami walki, skoro negacja woli religijnej służyła u Feuerbacha ateistyczno-materialistycznemu, humanistycznemu wzmocnieniu woli życia (choć jej kształt był zupełnie inny niż w przypadku pesymistycznej wizji Schopenhauera)? I ostatnia, terminologiczna, uwaga. W sprawozdaniu dotyczącym porównaniu myśli Kierkegarda i Marksa z książki Löwitha (s. 207–208, także 233–234) należałoby precyzyjniej określić używany przez Benisza termin „egzystencjalny” użyty w odniesieniu do obu myślicieli („oba nurty egzystencjalne”), by wyraźnie oddzielić go od jego znaczenia odniesionego wyłącznie do egzystencjalizmu, któremu Kierkegaard dał zresztą początek. Otóż

użyty jest on faktycznie w kontekście dokonanej przez obu filozofów krytyki idealizmu heglowskiego i przeciwstawienia mu filozofii odwołującej się do przedpredykatywnego, nieredukowalnego do myśli doświadczenia istnienia; sam Löwith mówi w tym kontekście jedynie o „zewnętrznych stosunkach egzystencjalnych masy”.

Powyższe uwagi są, jak powiedzieliśmy, marginalne i rzecz jasna nie rzutują na pozytywną ocenę pracy w jej całości. Pomyślana jako autorski, krytyczny komentarz do dzieła Löwitha książka H. Benisza jest poważnym i solidnym, całościowym studium filozofii dziewiętnastowiecznej przedstawionej z rozległej perspektywy dziejów rozkładu filozofii Hegłowskiej. Przynosi olbrzymią ilość informacji (związanych ze sprawozdaniem z książki Löwitha) i, co najważniejsze, podnosi istotne pytania i problemy dotyczące rozwoju i przemian filozofii poheglowskiej. Jest to niewątpliwie książka ważna, jak najbardziej potrzebna i inspirująca. Toteż, jak sądzę, może się ona przyczynić do podjęcia zaniedbanej dyskusji nad filozofią dziewiętnastowieczną w kontekście dzieła Löwitha, a tym samym do postawienia istotnych pytań dotyczących roli, znaczenia i samej logiki przemian dziedzictwa heglowskiego w jej kształtowaniu się. Ponadto, co trzeba koniecznie dodać, praca napisana jest – i jest to jej dodatkowy walor – w sposób bardzo sprawny, jasny i klarowny, a zarazem językiem żywym i potoczystym, pozwalającym z dużym komfortem czytelniczym śledzić często skomplikowane i abstrakcyjne kwestie.

Paweł Pieniążek

INTEGRALNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO PROBLEM PSYCHOLOGII I FILOZOFII

Andrzej Jastrzębski, OMI, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, ss. 393.

Andrzej Jastrzębski (ur. 1973) jest wykształconym teologiem, psychologiem i filozofem. W swoich publikacjach łączy te dziedziny wiedzy, odwołuje się do filozofii, jako podstawy refleksji humanistycznej, zwłaszcza psychologii i psychoterapii. W rozprawie konfrontuje tezy klasycznej filozofii i opartej na niej psychologii człowieka z psychologią poznawczą, analityczną i kognitywizmem. Książka ma 10 rozdziałów, wstęp, zakończenie, bibliografię, indeks nazwisk, indeks rzeczowy, streszczenie w języku angielskim i informację o autorze. Głównymi punktami odniesienia dla tej rozprawy są teksty z filozofii psychologii Bermudeza, Blocka i Bungego, potem najwięcej odniesień jest do Freuda i Wundta, a w grupie filozofów do Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta, Hume'a, Husserla, Wojtyły itd.

Jeżeli chodzi o zespół polskich autorów, to według cytowań obejmuje on ponad 50 nazwisk. Są to w kolejności cytowania i moich wycień: Harciarek – 15, Jastrzębski – 11, Żegleń – 8, Uchnast – 8, Brzeziński – 7, Oleś – 7, Krąpiec – 7, Trzópek – 7, Niemiec – 5, Pajor – 5, Wojtyła – 5, Stepulak – 5, Opoczyńska – 5; następnie Kępiński – 3, Rzepa – 3, Skibiński – 3, Chudy – 3, Poznaniak – 3 oraz Bilikiewicz – 2, Gałdowa – 2, Paszkiewicz – 2, Kobierzycki – 2, Wiśniewski – 2, Januszewski – 2, Ostrowska – 2, Żechowski – 2, a także Twardowski, Motycka, Grzesiuk, Suszek, Rok-Bujko, Konorski, Klawiter, Judycki, Ingarden, Szwabe, Basistowa, Murawiec, Maciuszek, Grochalska, Dołgań, Czachorowski, Górniak, Józefik, Kamiński, Styczeń, Neckar, Sanocki, Aleksandrowicz, Kubacki, Nelicki, – lista nie obejmuje wszystkich nazwisk, które znalazły się w przypisach.

Szkoda, że oprócz nazwisk Krąpca, Wojtyły i Brzezińskiego, nie ma w indeksie innych autorów polskich, a np. K. Dąbrowskiego (wzmianka na s. 70.), autora książki *Elementy filozofii rozwoju* (1989) z komentarzem filozoficznym A. Kawczaka. Brakuje też wiadomości na temat badań np. Granata czy Popielskiego, nie ma o nich informacji w dokumentacji naukowej. W polskiej psycho-

logii i psychiatrii filozoficznej i kognitywistycznej są to osoby ważne. Pierwszy przedstawił antyeugeniczną koncepcję rozwoju przez kryzysy i zaburzenia neuropsychiczne osobowości, przez co zdystansował się od niej już jako młody doktor, pisząc rozprawę z medycyny o samobójstwach i rozprawę z psychologii o samodreczeniu, a potem tworząc teorię dezintegracji pozytywnej. Problem eugeniczny był i jest poniekąd nadal tabu w polskiej nauce i filozofii moralnej, a przecież ma swoje konsekwencje, czasem tragiczne, traktowanie człowieka jako obrazu boskiej doskonałości, wydumanej w magicznych i niektórych teologicznych teoriach człowieka. Jeżeli chodzi o W. Granata, to przedyskutował on w swoich badaniach europejskie koncepcje człowieka i osoby ludzkiej, uwzględniając i systemowo analizując problem relacji ja-osoba, co sam też przedstawiałem na Jego macierzystej uczelni, czyli na KUL. I trzeci autor – Kazimierz Popielski, który badał eksperymentalnie teorię Viktora Frankla. Frankl w Oświęcimiu stracił swoich bliskich, sam przeżył i był w stanie skonstruować psychoanalityczno-personalistyczną koncepcję sensu życia jako kategorii, która integruje w sposób całościowy dramat natury i kultury człowieka i dziejące się w nim samym procesy ewaluacji i dewaluacji własnych czynów. Pamiętam czasy, kiedy był wyśmiewany sam Frankl i jego teoria, i polski psycholog, który o nim pisał, i czasy, kiedy Viktor Frankl dostał tytuł doktorski honoris causa od tych samych, którzy go wyśmiewali. Warto chyba bardziej dowartościowywać dokonania własnych autorów, aby zachwyty nad obcymi były bardziej uzasadnione.

Z indeksu rzeczowego rozprawy dowiadujemy się, że dr. Jastrzębskiego najbardziej interesowały: percepcja, samoświadomość, świadomość, dusza (ale nie ma ciała), intencjonalność, introspekcja, kognicja, postawy propozycjonalne, tożsamość (cielesna, człowieka, ja, osobowa, osobowościowa, osoby itd.), a także behawioryzm, neurobiologia i fenomenologia. Nie ma w nim pojęcia podmiotu, zaś pojęcia charakteru, osoby czy osobowości są podłączone do innych kategorii. Indeks jest po prostu niewłaściwie opracowany przez wydawcę. Przykładem jest odnotowane sześć razy słówko „ego”, natomiast „integracja” (percepcyjna) pojawia się tylko raz. Stąd można wnosić, że człowiek to zbiór 10 wyżej wymienionych składników używanych w systemach teoretycznych behawioryzmu, neurobiologii i fenomenologii. Jest to jednak obraz człowieka lingwistyczny i statystyczny, a nie merytoryczny.

Rozprawa A. Jastrzębskiego obraca się w ramach personalizmu i realizmu, próbuje konfrontować te kategorie ze współczesnymi, wpływowymi ujęciami autorów z USA i Europy Zachodniej za pomocą analizy kategoriałnej i kontekstualnej. Język rozprawy jest komunikatywny, choć czasem zbyt misyjny. Rażą niektóre anglicyzmy, np. *self* przy omawianiu koncepcji Kanta, jest to swego rodzaju stylistyczna pretensjonalność. Co widać też w takim zdaniu: „W prezentowanej książce przybliżymy polskiemu czytelnikowi zagadnienia podejmowane na świecie od połowy ubiegłego wieku w ramach analitycznej filozofii psy-

chologii”. To wielka życzliwość dr. Jastrzębskiego. Szkoda, że wyprzedzili go w tym dziele polscy kognitywiści, bez nich rzeczywiście bylibyśmy 50 lat zapóźnieni w dostępie do nowych badań, których sami w Polsce systemowo nie prowadzimy.

Tytuł rozprawy jest dwuczęściowy, mówi się w nim o „obronie integralności człowieka”, wprowadzając w ten sposób język militarny, bo przecież opozycją dla obrony jest atak. O ile dobrze zrozumiałem metafory wiodące (nadtytuł), głównymi atakującymi są: materializm i idealizm, eliminatywizm, behawioryzm, mentalizm itp., a bronią człowieka humanizm, aksjologizm etyczny, holizm, a szczególnie racjoniści i integraliści.

Wspomniany już Wincenty Granat, w swojej książce pt. *Osoba ludzka. Próba definicji* (2006) opublikował rozdział IV, zatytułowany *Ludzka osoba integralna* (s. 209-312). Problem integralności został tam przeanalizowany na tle tomizmu skonfrontowanego z literaturą niemiecką i francuską. Dr Jastrzębski pomija te badania i przenosi swoje analizy do strefy języka angielskiego, którym włada doskonale. I to może być uznane za jego wkład do badania tego zagadnienia na gruncie polskim.

Problemem jest, jak się wydaje, jak współczesną psychologię, a także wszystkie możliwe filozoficzne i psychologiczne efekty paradygmatu Kartezjańskiego odwrócić znowu w stronę teorii duszy Arystotelesa, czytanego w kontekście tomizmu? To ma być ta próba, tak ją nazwę, „psychologii adekwatnej” człowieka. Próba podjęta przez dr. Jastrzębskiego jest poznawczo ciekawa, mówiąc językiem teorii relacji z obiektem – wystarczająco dobra. W całości zasługuje na uznanie pomysł habilitacyjny, który wnosi do polskiej refleksji filozoficzno-psychologicznej nowy kognitywistyczny powiew, idący za grupą badaczy, którzy widzą w nim myśl i projekt renowacji obrazu człowieka za pomocą kategorii ustalonych w trakcie najnowszych interdyscyplinarnych badań nad jego mózgiem i jego zachowaniem.

Jak to pokazuje A. Jastrzębski, współczesne badania mogą prowadzić do propagowania obrazu człowieka bez podmiotu, bez jaźni, bez woli lub do obrazu człowieka osobowego, podmiotowego, jaźniowego i wolnego, jak to jest w personalizmie. Nieco przesadnie można zapytać, czy warto bronić personalizmu za pomocą wyników badań kognitywistycznych? W tym pytaniu ulokowałbym nadzieje i obawy autora rozprawy. Książkę Jastrzębskiego można czytać, śledząc zgodność przedstawianych informacji z tekstami, do których się odwołuje. Pod tym względem książka ta nie różni się od innych polskich publikacji tego typu. Różni ją pewien typ zaangażowania w zakresie przyjętej w prezentacji perspektywy ontologicznej i etycznej.

Status poznawczy rozprawy można określić za pomocą tytułu zbioru Johna Brockmana *W co wierzymy, choć nie potrafimy tego dowiedzieć?* (2006). Wszystkie przytoczone tu dowody są trafne, słuszne, a może nawet prawdziwe w od-

niesieniu do problemów cząstkowych, technicznych. Ale w odniesieniu do człowieka jest to jednak ciągle „pytanie otwarte” (por. K. Popielski). Sprawa wygląda poważnie. Jak wiadomo, wyniki badań – same z założenia neutralne – mogą być wykorzystane, czyli zaksjologizowane w sposób, który narusza integralność ludzkiej natury i osoby, jej cielesnych i umysłowych oraz środowiskowych podstaw w stopniu zagrażającym jego istnieniu bez lęku, w sposób miłosny i wolny, świadomy i twórczy. Dlatego dr Jastrzębski dodał w swojej rozprawie rozdział IX *Niektóre zagadnienia etyczne w psychologii* (s. 281–316). Uważam, że to studium mogłoby się znaleźć na początku rozprawy, bo uzasadnia zastosowane w książce kwestie „obrony integralności człowieka”, której nie można dokończyć bez zarysowania odpowiedniej tablicy wartości. Autor przyjmuje za punkt wyjścia swojej analizy „tradycyjną antropologię o nachyleniu personalistycznym, a szerzej klasyczną metafizykę”. I dodaje: „Zabieg ten ma na celu zapewnienie integralnego ujęcia człowieka oraz adekwatnego ujęcia psychologii i filozofii” (s. 281). Zacznę swoją recenzencką analizę od tego rozdziału.

Na początku rozważań etycznych dr Jastrzębski sięga do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, cytując jej fragment, który mówi o prawach do godności, podmiotowości, autonomii, nieskrępowanego rozwoju oraz do własnego systemu wartości, do własnych wyborów i do intymności. Dalej konfrontuje je z powinnościami badacza, psychologa i terapeuty, nauczyciela, diagnosty itp., wskazując na rozmaite odstępstwa od tych praw w praktyce codziennej. Mogą nimi być różne formy naruszania praw, także w obrębie systemu pomocy prawnej czy psychologicznej, np. w psychoterapii różne zdrady przymierza terapeutycznego, ujawnienie poufnych informacji, uwodzenie pacjentów, podwójne wiązania itd., a także ograniczanie prawa do wolności decyzji, dobrowolności, poufności, anonimowości, badań, leczenia, terapii itd. Pole rozważań jest tu skoncentrowane na komentowaniu relacji władzy terapeutycznej do jej utraty przez człowieka, który nie jest w stanie podjąć samodzielnej decyzji bez szkody dla siebie. Człowiek staje się w takiej sytuacji przedmiotem działań naprawczych, które mogą mu szkodzić, a więc do własnej psychologicznej czy psycho-neurologicznej dezintegracji dodana jest dezintegracja wywołana wewnątrz terapeutycznej relacji. Zwrócenie uwagi na ten aspekt relacji uzdrawiania, która zamienia się w relację uszkadzania, to bardzo ważny punkt odniesienia dla całego tekstu rozprawy. Element moralnej troski o integralność człowieka, szczególnie jego sfery intymnej, podbudowuje problem ludzkiej integralności i jej aksjologicznej obrony.

Obraz filozofii człowieka dr Jastrzębski przedstawia propedeutycznie: materializm Demokryta, idealizm Platona i mieszane podejście Arystotelesa. Zatrzymam się tylko na pewnym fragmencie opisu duszy rekonstruowanego u Arystotelesa, która to kategoria przez wieki była traktowana jako forma integrowania wszystkiego co ludzkie (cielesności, umysłowości, działalności), zatem mieści

się w modelu integralnego obrazu człowieka. A. Jastrzębski pisze tak: „Zarówno dusza, jak i ciało są równie istotne, ponieważ stanowią w człowieku jedność do tego stopnia, że jedno nie może istnieć bez drugiego. Arystoteles nie przyjmował istnienia duszy po śmierci ciała, dla niego zawsze umierał cały człowiek [podkreślenie – T.K.] – dusza wraz ze złączonym z nią ciałem. Kwestię tę inaczej ujął później Tomasz z Akwinu, przyznając duszy możliwość istnienia samodzielnego, pomimo rozłączenia z ciałem” (s. 166). To przesada, która wynika ze zbytniego skracania teorii Arystotelesa, który rozróżniał rozum bierny i rozum czynny. Pojawia się problem wielkich kwantyfikatorów, częstych w recenzowanej rozprawie, który zmienia prawdziwy opis duszy przez Arystotelesa. W *Peri psyches* (łac. *De Anima*) czytamy: „Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać” (Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 129). Podlega zniszczeniu rozum bierny, a nie „cała” dusza. Pominę teorię Homera i Platona, u których problem duszy żyjącej w ciele i żyjącej poza ciałem jest bardzo rozbudowany. Wystarczy zajrzeć choćby do tekstu Tadeusza Zielińskiego *Psychologia homerycka* (w moim tłumaczeniu na język polski z rosyjskiego lub w języku angielskim) albo przestudiować same dzieła Homera, Platona i Arystotelesa, żeby nie powtarzać mylących podręcznikowych polskich czy niemieckich interpretacji na ten temat. Myślę, że opis zastosowany w rozprawie ma charakter nieźródłowy, ma dystansować opis integralności człowieka i oparty jest na kwestionowanych przez Autora ideach substancjalizacji duszy (Boecjusz i Tomasz) lub jej antropologizacji (np. Descartes). Błędne interpretacje w bardzo subtelnej formie znajdujemy także u Krokiewicza, Witwickiego, a więc u znakomitych tłumaczy, a nie tylko u tych autorów, którzy dokonują intencjonalnej, niezgodnej ze źródłami interpretacji teorii duszy niejako przy okazji. To są oczywiście „drobne” błędy, ale psują obraz merytoryczny całości.

Dr Jastrzębski doskonale czuje się na gruncie psychologii nowożytnej i współczesnej, tu jest erudytą i z łatwością wskazuje, że różnicują obraz człowieka: metody eksperymentalne, naukowe, analityczne, humanistyczne i holistyczne (integralne). Te różnice kontekstualizuje pojęcie paradygmatu (por. Kuhn). Nie bardzo jednak rozumiem zestawienie w tekście naukowym i filozoficznym tego, co holistyczne (czyli całościowe) z integralnym (greckiego z łacińskim), które są rozdzielne. Nie wszystko, co integralne, jest całościowe i nie wszystko, co całościowe, jest integralne. Takie wnioski mogą wynikać choćby z lektury Kanta na ten temat.

Autor zestawia następnie stanowiska filozoficzne, które pojawiają się w sporach teoriopoznawczych (idealizm i antyrealizm, monizm i materializm, behawioryzm i funkcjonalizm, eliminatywizm i redukcjonizm, empiryzyzm i natywizm, mentalizm i psychologizm, holizm i mechanicyzm, determinizm i indeterminizm, kauzalizm i teleologizm). Później przygląda się temu, jak zarysowuje się grani-

ce poznania psychologicznego i sposób ich określania (przedmiot i cel, tworzenie pojęć i definicje, metoda i wnioskowanie, teoria i praktyka). W kolejnych fragmentach rozprawy omawia w sposób interesujący kwestie umysłu w kontekście autonomizmu, funkcjonalizmu, reprezentacjonizmu, koneksjonizmu, multi-levelizmu. Potem pole badań rozszerza na kwestie świadomości i myślenia, kognicji i racjonalności, komunikacyjności i tożsamości. Do tego dołączony jest krótki propedeutyczny zarys analiz humanistycznych w filozofii psychologii, dotyczący pojęcia natury u Demokryta, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz erudycyjne interpretacje Kartezjusza, Hobbesa, Fechnera, Freuda i Adlera. Trudno zorientować się, jaka jest ich właściwa wartość w koncepcji dr. Jastrzębskiego – historyczna czy teoretyczna? Zostały bowiem przedstawione w języku informacji naukowej jako kompendium wiedzy o przedmiocie badań, bez specjalnych wniosków. Autor odrębnie potraktował i chyba z większą swobodą nowożytnie i współczesne koncepcje natury człowieka w psychologii dynamicznej (Hobbes, Freud, Adler), behawioralnej (Hobbes, Locke, Skinner), humanistycznej (Rousseau, Hobbes, Maslow, Rogers), egzystencjalnej (Leibniz, Kierkegaard, Herbart, Brentano, Wundt, Allport, Scheler, Bandura, Frankl) i psychologii systemowej (Bertalanffy, Romanowska-Łakomy, Kędzierska, Grochalska, Dołgań). Jako rodzaj syntezy przedstawił antropologię psychologiczną (Krapiec, McCray i Costa, Oleś) i interdyscyplinarne tezy o naturze ludzkiej (Fodor, Allport, May, Scheler, Heidegger, Frankl). Przedstawia je raczej aprobatywnie.

Ciekawe jest wstawienie do rozprawy specjalnego rozdziału poświęconego Freudowi, co niektórzy polscy personaliści na ogół traktują z podejrzliwością. A. Jastrzębski uznaje jednak Freuda za twórcę generatywnej koncepcji człowieka, która ma znaczący wpływ na współczesną filozofię. Ale żeby nie było za dobrze, redukuje polskie recepcje Freuda do interpretujących go negatywnie tekstów Pajora, Żechowskiego lub Murawca. Pomija natomiast zupełnie dorobek np. Jekelsa, Bychowskiego, Bornsztajna, Bilikiewicza, Malewskiego, Sokolika, Daneck, Rosińskiej, Dybla, Dziekanowskiego czy Ledera, u których wiedza psychoanalityczna jest bardziej filozoficznie przeanalizowana niż u teologicznego sceptyka ks. dr. Pajora. Hierarchia dowodowa wydaje mi się tu jednak poważnie zachwiana. Freud nie ma w Polsce szczęścia, niedawno Andrzej Leder narzekał, że polscy wybitni psychoanalizyści wyjechali z Polski z powodu II wojny światowej, ale w kilkusetstronicowej rozprawie nie znalazł miejsca na to, by wskazać na ich ciekawe dla tematu integralności człowieka zagadnienia (por. idem, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, 2007). Nie dowiemy się tego także z książki o filozofii psychologii dr. Jastrzębskiego. Nie dowiemy się niczego o analizach filozoficznych Zofii Rosińskiej czy Zbigniewa Sokolika. Po raz kolejny zostaną wskazane wpływy Freuda na Szkołę Frankfurcką Badań Społecznych, podany jej skład personalny, oddziaływanie freudyzmu na hermeneutykę

(Ricoeur), egzystencjalizm (Sartre) itd. Ale jaki to ma związek z obroną integralności człowieka, czytelnik musi się tego domyślać.

Poznajemy po raz kolejny poglądy Freuda w kontekście podejścia Ricouera i Habermasa, Klein i Schafera. Po co są tu fragmenty dotyczące Freuda i jego psychoanalizy wraz z listą jego licznych austriackich, angielskich i amerykańskich komentatorów? Brakuje natomiast poważnej analizy istotnej dla obrony integralności człowieka teorii mechanizmów obronnych Anny Freud. Osobiście uważam, że tę teorię można zinterpretować jako współczesną teorię błędów poznawczych, które ludzki mózg (lub ludzkie ja czy świadomość według upodobań teoretycznych badacza) popełnia na co dzień lub w sytuacjach granicznych. Zabrakło też w rozprawie szerszej prezentacji filozoficznej koncepcji „sytuacji granicznych” Karla Jaspersa – wszak mówimy o obronie integralności człowieka. Szczęściem ukazała się na UMCS znakomita rozprawa Andrzeja Kapusty *Szaleństwo i metoda*, która ten brak nadrabia.

Fascynacja kognitywizmem i jego prezentacja są dziś bardziej w modzie i trzeba się przyglądać wynikom tego rodzaju badań w neuronaukach i tą ścieżką idzie kompetentnie dr A. Jastrzębski. Widzę jednak dysproporcję między tezami naukowymi i filozoficznymi w narracji o integralności człowieka w recenzowanej rozprawie. Filozoficzny status ja (jaźni), istotny dla analizy integralności człowieka, jest w książce dr. Jastrzębskiego dość niejasny. Autor traktuje ten problem zgodnie z przyjętą wcześniej metodą odwracania się psychologicznego i filozoficznego od Kartezjusza w stronę Arystotelesa i Tomasza. Jak wiadomo, wielki powrót do ja nasilił się na początku XX wieku, a pod jego koniec widzimy wielki odwrót od ja. Jedni skierowali myśl filozoficzno-psychologiczną w stronę Spinozy (np. Husserl), inni w stronę psychosomatyki (np. Freud). Współczesny polski psycholog poznawczy Tomasz Maruszewski napisał: „Nasze ja jest kimś w rodzaju kronikarza odnotowującego zmiany, które już nastąpiły, ale w inicjowaniu tych zmian oraz we wprowadzaniu ich w życie nie uczestniczy w ogóle, albo jedynie w niewielkim stopniu”. I dodaje, że mimo niepodmiotowej dominandy w ludzkich zachowaniach, nadal wierzy w podmiotowość człowieka: „W dalszym ciągu wierzę, że jesteśmy istotami działającymi w sposób podmiotowy, choć przedstawiłem wiele dowodów kwestionujących tę wiarę” (2008). Być może w niedługim czasie przyjdzie nam bronić oskarżanego o różne grzechy naukowe i psychologiczne obrazu jaźni w filozofii Kartezjusza. Jak pisze A. Jastrzębski, idąc za Kartezjuszem, Kant przyjął koncepcję „umysłu uniwersalnego, posiadającego wrodzone sposoby przetwarzania informacji, który w efekcie daje wiedzę pewną i uniwersalną. Apogeum takiego rozumienia umysłu osiągnął Kant w swojej koncepcji ja transcendentalnego, całkowicie odebranego od konkretności życia poszczególnego człowieka” (s. 41).

Przy okazji omawiania psychologii Wundta, dowiadujemy się, że Kant „dzielił ja na transcendentalne i empiryczne. To pierwsze, czyli umysł uniwersalny,

w swej strukturze metaindywidualnej miało być przedmiotem badania filozofii, to drugie, podmiot empiryczny – przedmiotem badania psychologii empirycznej. Sam Wundt w drugim okresie swej aktywności naukowej przeszedł jednak od umysłu uniwersalnego do ja empirycznego, historycznego. W konsekwencji przyjętych założeń Wundt dzielił psychologię na metafizyczną i empiryczną” (s. 60 i 61). Czasem ma się wrażenie, że dr A. Jastrzębski zbyt preferuje poglądy Wundta. Dla psychologicznej historii ja istotne jest jego wykluczenie ze słownika psychologii przez Skinnera: „Skinner pisał, że naukowe badania nad zachowaniem nie wymagają zrozumienia istoty osobowości, stanów umysłu, uczuć, cech charakteru, planów, celów, intencji, czy innych prerogatyw jaźni” (s. 71). Skoro psychologia Skinnera nie wymaga badania prerogatyw jaźni, to je jeszcze jakoś zakłada.

Autor książki przypomina dla równowagi stanowisko przeciwne Rollo Maya, że „najważniejszym elementem odróżniającym człowieka od innych bytów, a w szczególności od wyższych ssaków, jest świadomość własnego ja, czyli samoświadomość, dzięki której człowiek potrafi odróżnić siebie od otaczającego go świata” (s. 195). I dalej: „Jest to niejako pierwotne i nieweryfikowalne doświadczenie własnej tożsamości, wymykające się logicznemu dowodzeniu i do pewnego stopnia pozostając niewyjaśnioną tajemnicą” (s. 195). Definicja samego Maya jest taka: „Ja (self) stanowi organizującą funkcję w jednostce, za pomocą której jeden byt ludzki może odnieść się do drugiego” (s. 195, cyt. za: *Man's Search for Himself*, London 1975, s. 91). A. Jastrzębski tak to komentuje: „świadomość siebie nie jest pojęciem intelektualnym, lecz raczej doświadczeniem siebie, jako myślącego, odczuwającego i działającego podmiotu. May powtarza w ten sposób słynne kartezjańskie adagium »Myślę więc jestem« wraz z wynikającymi z niego konsekwencjami. Z drugiej strony jednak dodaje, że ja stanowi swego rodzaju osobowe centrum obserwacyjne, z perspektywy którego każdy człowiek postrzega to wszystko, co się z nim i wewnątrz niego dzieje” (s. 195). I dalej: „W świadomości odzwierciedlane są zarówno akty, jak i przedmioty. Pojawiają się w niej, jako efekt pewnego procesu niedostępnego świadomości, na co wskazują też współczesne odkrycia neuronaukowe (por. Bermudez). Świadomość, zwracając się do siebie, ujmuje najpierw ja, jako przedmiot, a dopiero w drugim etapie potrafi ująć ja jako podmiot. Ten drugi etap, można nazwać świadomością refleksyjną, czyli samoświadomością. [...] Ośrodkiem świadomości zwrotnej(self) jest ja, czyli podmiot myślący” (s. 196).

W podrozdziale *Poznanie innych umysłów* czytamy, że zachowanie człowieka jest dostępne poznawczo dzięki ciału, które ujawnia sferę psychiczną człowieka: „Wszystko to dzieje się w ramach poznającego intencjonalnie konkretnego ja. Edmund Husserl używał do opisu tego procesu słowa »entropatia«, które oznacza duchowe wniknięcie w świat przeżyć innego człowieka do tego stopnia, aby widzieć świat jego oczami. W ten sposób ja, choć zamknięte we wła-

snej subiektywności, może poznawać inne podmioty transcendentalne. Nie jest to jednak proces łatwy, ponieważ jesteśmy wspólnotą monad, jakby powiedział Leibniz” (s. 224). No właśnie, A. Jastrzębski odesłał tu Husserla do Leibniza w dwu zdaniach. Nie jest to dobry sposób rozliczania autora z jego dokonań, bo niewiele wyjaśnia, a nawet nie wyjaśnia niczego. Chyba że w ten sposób zamyka się pole (lub kanał) myślenia fenomenologicznego. Jednak problem świadomości jest dla nauki o człowieku nadal aktualny. Dla filozofii również.

Dalej A. Jastrzębski rzuca koło ratunkowe Husserlowi, odwołując się do Kanta, który „**nigdy** nie wątpił w możliwość wzajemnego zrozumienia się osób. Organizm fizyczny to instrument do wyrażania i przejawiania się życia wewnętrznego, jednakże **nigdy** nie można zobaczyć żyjącego ja (*the living self*). **Każda** osoba poznaje swoje własne ja w doświadczeniu bezpośrednim, natomiast inne ja jawią się poprzez skutki ich działania. Inne ja nie ujawniają się w swej formie czy kształcie, lecz w swoich czynach, w konsekwencji poznajemy je **tylko** w czynach i poprzez czyny, do których zaliczamy też akty komunikacji międzyludzkiej, a także, jak powiedzieliśmy wcześniej, myśląc za innym umysłem jego myśli” (s. 226). Sposób dowodzenia myśli, jakie stosuje Autor rozprawy, nie zna umiaru w stosowaniu wielkich kwantyfikatorów. Podkreśliłem je w tekście. Co znaczą podkreślone tu słowa: „nigdy”, „każda”, „tylko”? Czy nie są jakąś formą nacisku na umysł czytelnika, który pod ich wpływem ma uwierzyć w to, co czyta, i powiększyć wartość tego, o czym myśli autor takiej serii nacisków? Ten nadmiar uszkadza narrację i logikę wywodu, choć cały wykład jest nowatorski, budzi zainteresowanie i szacunek. Czy czasem dr Jastrzębski nie zamienia swoich wywodów w podobny rodzaj wiary/niewiary w ja, jak to jest widoczne w podejściu Maruszewskiego?

Dr Jastrzębski upodobał sobie refleksję o ja Edmunda Husserla, a więc jeszcze jeden przykład: „Dla Husserla tylko myślące ja jest w pełni samowystarczalne, ponieważ tylko ono jest zdolne do autopercepcji” (s. 226). Mój komputer zamienił ja myślące w „ja mylące”. Bo przecież istnieje obok ja myślącego jakieś „ja mylące”, o czym doskonale wie dr A. Jastrzębski nie tylko jako psycholog, ale i psychoterapeuta. Sam Husserl zakładał, że inne ja są modyfikacją własnego ja. A więc mogłoby to być moje „ja mylące” (por. teoria mechanizmów obronnych), modyfikujące się w ja myślące lub na odwrót? Autopercepcja nie jest gwarancją samowystarczalności, jak zakładał Husserl i tu zgadzam się z dr. A. Jastrzębskim. Ale nie byłbym tak optymistyczny. Swoją spór z Husserlem Jastrzębski kończy odesłaniem do tezy, że ja jest osobą, bo postrzega siebie jako część świata zewnętrznego lub dlatego, że jego istotą jest podmiotowość. Ten kalambur niczego nie wyjaśnia. Jak wynika z refleksji psychologów i filozofów, nie tylko analitycznych, także dr. Jastrzębskiego, osoba nie wynika z ja, a ja nie wynika z osoby, to są inne koncepty człowieka, które różni rozumienie świadomości i tożsamości. Refleksja o ja w tekście poświęconym obronie integralno-

ści człowieka jest dość mocno okrojona. Wydaje się, że osoba pochłania ja albo że ja ginie w osobie. Nie sposób pominąć szerszej refleksji o ja, gdy opublikowane zostały studia Wincentego Granata, rzecz w tym, że dr A. Jastrzębski je z jakichś powodów pomija.

Autor omawia dalej problem ja w kontekście tożsamości psychologicznej (s. 230–232). Tu pojawia się odwołanie do tezy Dereka A. Parfajta, że osobę ludzką stanowi suma następujących po sobie ja i że tożsamość może być nawet stopniowana. Przypomniana została też koncepcja mojego ja aktualnego i mojego ja minionego oraz ja głębszego Gordona Allporta. Obok tego pojawia się koncepcja A. Krapca jako przekonanie, że ja transcenduje własne akty materialne i duchowe i znów mamy powrót do Allporta w związku z kwestią intencjonalności, percepcji i świadomości oraz transcendencji. Dalej omawiane jest ego u Freuda (s. 263) i jego źródła Heglowskie, jest też komentarz Stephena Toulmina i odniesienie do ja transcendentalnego Kanta (s. 271), potem kilka zdań o Dostojewskim: „Właściwie on pierwszy wprowadził koncepcję podzielonej osobowości” (s. 272), bo wyodrębnił oddzielne ja (*self*), które miały odmienny timbre głosu, a ten był internalizacją rzeczywistych dialogów między osobami. To w polskiej literaturze psychologicznej spostrzeżenie ciekawe, ale trzeba by było rozszerzyć tę listę o Prousta, Kafkę, Manna czy Joyce’a. Mamy też wspomnienie o ja u Maurice’a Merlau-Ponty’ego: „Człowiek jest *le corp-sujet* – podmiotem cielesnym, gdzie ciało jest częścią ja, a nie tylko własnością. To ja zaś porusza się intencjonalnie w czasie i przestrzeni” (s. 272). Do zestawu uwag o ja i jaźni A. Jastrzębski dodaje kilka zdań o słabym ja w rozumieniu Jacques’a Derridy, o milczącym ja człowieka w strukturalizmie Claude’a Levi-Straussa i o ja w teorii archetypów Carla G. Junga. Potem jest wspomnienie o teorii osobowości złożonej z wielu ja (*self*), które wchodzą we wzajemne relacje intrapsychiczne oraz interpsychiczne, mogą podlegać konstrukcji i dekonstrukcji, mogą być ja mówiącymi (aktorskimi, narratorskimi), jak np. u Kennetha J. Gergena, gdzie ja relacyjne (*relational self*) jest efektem prowadzonych dialogów wewnętrznych. I jeszcze raz mowa jest o egoizmie w kontekście altruizmu. I wreszcie kilka uwag na temat narcyzmu i pustego ja w społeczeństwie postnowoczesnym.

Jako autor studiów o jaźni nie jestem w pełni zadowolony z dość wąskiej prezentacji problemów ja, ale niewątpliwie A. Jastrzębski jest zdolny do bardziej systematycznych analiz tej kwestii i dokona pełniejszej prezentacji problemu jaźni w późniejszych publikacjach, bo jest do tego dobrze przygotowany. Zaskakuje mnie brak bardziej systemowego potraktowania filozofii ciała. Jak tu bronić integralności człowieka bez obrony jego ciała? Różne braki historyczne i merytoryczne A. Jastrzębski uzupełnił w rozdziale X *Próba metasystemowej unifikacji psychologii*, gdzie przedstawił koncepcje van Kaama, Frankla (!), Gilsona, Wojtyły, ale w tym ostatnim przypadku wyręczył się Harciarkiem, zamiast samodzielnie dojść po tekstach źródłowych do koniecznych wniosków – i tyle i aż tyle.

Trzeba przyznać, że w krótkich formach pisarskich dr A. Jastrzębski jest mistrzem prezentacji problemów psychologicznych w stylu filozoficznym. Świadczą o tym artykuły i książki podoktorskie dołączone w materiałach habilitacyjnych. Jest też człowiekiem odważnym, skoro załączył jednostronicowy sylabus pt. *Propozycje filozoficznych tez bazowych dla psychologii* (s. 342). Trzeba powiedzieć, że środowisko psychologów w Polsce zyskuje nowego analityka, który umie posługiwać się nie tylko psychologią, ale także klasyczną i współczesną filozofią. Najwyżej oceniam rozdział *Wybrane zagadnienia z analitycznej filozofii psychologii* (s. 155–235). To by mi wystarczyło, aby uznać wysiłek merytoryczny za nowatorski na gruncie polskim. Próba połączenia twierdzeń psychologii i filozofii, którą podjął dr A. Jastrzębski, wypadła moim zdaniem interesująco i obiecująco.

Tadeusz Kobierzycki

TELOS I ANTYTELOS – UWAGI O MUZYCE W KONTEKŚCIE FILOZOFII

Krzysztof Lipka, *Pejzaż nadziei. Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym*, UMFC 2010, ss. 284.

Krzysztof Lipka jest doktorem nauk humanistycznych w dziedzinie nauk o sztuce, ukończył muzykologię i historię sztuki na Uniwersytecie Warszawskim. Rozprawa *Pejzaż nadziei. Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym* jest dalszym ciągiem badania filozoficznych aspektów muzyki w kontekście historycznym i filozoficznym i ma charakter interdyscyplinarny, odwołuje się do różnych stylów poznawczych. Jest to poniekąd dzieło z hermeneutyki muzycznej, inspirowane wieloma tekstami, np. P. Ricouera czy G. Gadamera.

Główną zawartość swojej książki dr Lipka podzielił na: Wstęp (Ogólne założenia metafizyczne) oraz trzy części:

I. *Okres początkowy*: geneza muzyki (konieczność, prawdopodobieństwo, systematyzacja); rozwój muzyki (epistemologia i hermeneutyka, matematyka, początek i historia, rozum w historii muzyki); muzyka w średniowieczu (wola, linia, płaszczyzna, czas i ich przemiany).

II. *Pełnia rozwoju*: od renesansu do klasycyzmu (wspaniała jesień średniowiecza, renesans, Janequin i mimetyzm, barok, Rameau: synteza racjonalizmu i sensualizmu, Haydn i wybuch przestrzeni); Bach i Beethoven (przemienność stylów, studium czasu – Bach, studium przestrzeni – Beethoven, przestrzeń Zachodu – Spengler, przestrzeń muzyki – Popper); nowoczesność (etyka sonaty – epoka powieści, romantyzm, muzyka XX wieku, dodekafonia – manieryzm konstruktywistyczny, nowa muzyka – stary etos).

III. *Etos*: muzyka i autonomia (możliwość autonomii, abstrakcja w sztukach wizualnych, przedstawienie a mimetyzm w muzyce, narracja przedstawieniowa muzyki, estetyka afektów, abstrakcja muzyki, autonomia muzyki jako pustka, funkcjonalność a treść pozamuzyczna, paruzja sztuki dziś); ponowoczesność – aspekty pozytywne (zawłaszczanie obszarów społecznych, muzyka i jej apodyktyczność, pokusa nieśmiertelności, relacje z transcendencją, z etyką, z nadzieją); byt ku określonej celowi (muzyka – władza w człowieku i nad człowiekiem, centrum światopoglądu, problem kumulatywności doświadczeń, problem postępu, muzyka jako drogowskaz, Teilhard de Chardin: fantazje i wątpliwości).

Książkę zamykają: *Zakończenie: czyli esej muzyka jako „laboratorium etyczne”*, bibliografia oraz indeks. W indeksie jest wiele odwołań do rozmaitych koncepcji filozoficznych, które oplatają siecią pojęć refleksje dr. Lipki: Hegel – 42, Spengler – 31, Kant – 30, Popper – 24, Leibniz – 21, Adorno – 21, Schopenhauer – 19, Teilhard – 17, Dilthey – 16, Jaspers – 11, Platon – 10, Bloch – 10, Bergson – 9, Arystoteles – 8, Cioran – 8, Danto – 8, Croce – 6, Toynbee – 6, Augustyn – 5 itd.

Recenzowana rozprawa stanowi dyskusję o statusie estetycznym, etycznym i metafizycznym muzyki w biegu historii. I tym wymiarem analizy zajmę się, pomijając analizę przykładów muzycznych, które uznaję za dobrze dobrane, przekonujące i wystarczające. Czasami razi zbyt zdydaktyzowany komentarz, dominują zwroty typu: „uważam, że”; „jest tak a tak, bo ja tak sądzę”. Wiele z nich trzeba przyjmować na wiarę, a przecież gust czytającego niekoniecznie pokrywa się z gustem pisarza. Bramę dla tego typu możliwości przedstawiania filozofii otworzył K. Feyerabend i K. Lipka z tej bramy korzysta, choć nazwisko tego filozofa pojawia się zaledwie dwukrotnie (s. 16 i 95), a w bibliografii brak jest śladu tej lektury.

Zamiar ukazania celowości rozwoju i przemian muzyki sygnalizuje podtytuł książki: *Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym*. Dyskusyjne jest samo założenie, dowodzone głównie za Heglem (i jego zwolnikami). Jest to tekst osnuty na historii dziejów kultury i sztuki, zwłaszcza muzycznej. *Notabene* autor książki musiałby się oswoić z opinią tegoż Hegla, że *Weltgeist* czy *Zeitgeist* jakoś dziwnie omijają Polskę! Z trudem dokonuje się tu postęp, rozwój czy przemiana „w górę”. Często tak wykreowana „góra” znajduje się na samym „dnie”. Jest to swego rodzaju konwersja dziejów, której Hegel nie zakładał, lub inwersja znana z podań biblijnych czy np. z teorii Teilharda de Chardin, przedstawionej w książce dr. Lipki na zakończenie.

W finale swoich rozważań autor wskazuje na to, że muzyka, muzyczność, muzykalność, muzykowanie to nie tylko laboratorium estetyczne, ale także etyczne. W gruncie rzeczy jest to rodzaj greckiej idei piękna, które identyfikuje się z dobrem. Muzyka sprzęga swoją estetykę z etyką, a potem się z nimi rozstaje, rozpręga, rozstraja, a z czasem zanika. Założenie jest takie, że muzyka jest funkcją przestrzeni i czasu, to jest jej baza ontologiczna, ale jest też funkcją metafizyczną i to jest jej baza etyczna (*ethos*). K. Lipka przyznaje, że ten trop zawdzięcza K. Bergerowi i jego książce *Potęga smaku*, akcentując znacznie aspektu etyczno-duchowego, który miałby być istotą muzyki (por. s. 181, przypis).

Badanie relacji muzyka–etyka w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie wcześniej promowała dr Krystyna Danecka-Szopowa, co widać w jej książce *Od muzyki do etyki. Muzykalność człowieka. Muzyczność świata* (Kraków – Warszawa 2000, s. 191). Jej osiągnięciem jest odkrycie „słuchu aksjologicznego”, który przedstawia w swoich wykładach. Autorka była wykla-

dowczynią na tej uczelni, ale została z niej usunięta ze względów politycznych w 1968 r. Teraz jest to Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina. Losy dokońń dr Daneckiej-Szopowej mogą być przyczynkiem do dziejów wiedzy o muzyce w Polsce, a zwłaszcza jej analiz filozoficznych, które są mało znane nawet w kręgu muzykologów, świadomie lub nie ignorowane z powodu kilkudziesięcioletniej luki i braku wykwalifikowanych filozofów i psychologów muzyki o pluralistycznym rodowodzie naukowym i filozoficznym w kraju, gdzie dominowała estetyka marksistowska i strukturalizm w wersji rosyjskiej, czeskiej i francuskiej. Refleksja muzykologiczna w Polsce utknęła na analizach warsztatowo-historycznych, na powtarzanych wkoło zredukowanych ideach Romana Ingardena i rozbudowanych ideach Zofii Lissy. Refleksja fenomenologiczna wędnie, a refleksja marksistowska ewoluowała w stronę freudo-marksizmu lub freudo-heglizmu Szkoły Frankfurckiej, zwłaszcza Adorna i jego kolegów po fachu mieszkających w USA. Dr K. Danecka-Szopowa, studentka Ingardena i Szumana, próbowała połączyć różne nurty filozofii i psychologii muzyki: „Moimi mistrzami są prof. R. Ingarden, który nauczał nas »rozszczepiania« pojęć i subtelnego myślenia »polifonicznego«, Wł. Tatarkiewicz, który charakteryzował się budowaniem przejrzystych struktur pojęciowych, St. Szuman, który fascynował nas tworzeniem myśli »na gorąco« (bez wsparcia pamięci), Z. Jachimecki, który poruszał się swobodnie w obrębie muzyki europejskiej, nadając muzyce określenia jakościowe, z właściwym sobie patosem dystansu” (K. Danecka-Szopowa, 2000, s. 5). „Filozofia muzyki określa, jak egzystuje człowiek w świecie słyszonym, szczególnie opisywanym przez fenomenologię muzyki, psychologia muzyczna opisuje słuch muzyczny i jego wielorakie odmiany i związki ze zdolnościami szczegółowymi (niemuzycznymi) i uzdolnieniami ogólnymi – jako warunek i możliwość usłyszenia świata muzyki. Muzykologia jest nauką opisującą sztukę muzyczną i »muzykę codzienności«. Muzyka, ta najdziwniejsza ze sztuk, posługuje się dźwiękiem i głosem” (ibidem). Dr Danecka-Szopowa wylicza terminy, które wprowadziła do polskiej nauki o muzyce: „Obok znanych pojęć i terminów dają w tym zbiorze i terminy własne: fonosfera, słuch temporalny, słuch agogiczny, słuch aksjologiczny, [...] myślenie polifoniczne, semantyka muzyki, muzyka codzienności [...]. Całość jest opisem człowieka muzycznego, jego możliwości słyszenia i słuchania, jego związków z muzyką, także kształtowania rzeczywistości przez tworzenie i wykonywanie muzyki, jego wrażliwości muzycznej i zafascynowania muzyką, jej wielorakością, zmiennością, stylistyką, mocą, która sprawia, że twórcy poświęcają jej nieraz całe życie, a zaurzeczni słuchający słuchają jej całymi dniami, wykonawcy zaś grają i śpiewają, tak jak ogrodnicy uprawiają swoje ogrody, a malarze żyją w świecie kolorów i kształtów” (ibidem, s. 5–6). No cóż, widzę tu zbieżność myśli. Gdyby nie podawać nazwisk i miejsc, można by zidentyfikować je w ramach podobnej perspektywy muzykologicznej i filozoficznej. Niestety brak tej publikacji w analizach K. Lipki.

Ciekawe są przedstawione w analizowanej książce dr. K. Lipki pewne idee, które znajdujemy także w mistycznej metafizyce Wincentego Lutosławskiego. Autor ich nie wymienia, a jednak w dziwny sposób wchodzi na te same ślady. To drugi wzorzec teleologicznego myślenia o sztuce, choć jednak z wykluczeniem tezy Lutosławskiego o kumulacji i dziedziczeniu talentów różnego rodzaju i spełnianiu się ich w następnym wcieleniu twórcy. Ten teleologizm jest genetyczny i na szczęście autor książki go unika. Gdyby znał tę metafizykę, uniknąłby może trudnych do przyjęcia dla filozofów konsekwencji, jakie rodzą tezy teleologistów. A jest ich w książce wiele.

Słowo „metafizyka” pojawia się w rozprawie w różnych znaczeniach, np. w rozumieniu pokantowskim N. Hartmanna to rodzaj metafizyki egzystencjalnej czy gnostycyckiej albo agnostycznej (w stylu Jaspersa). Wśród filozofów polskich świetnie opisał takie rozumienie metafizyki Krzysztof Kościuszko, wyróżniając metafizyki zewnętrzne i wewnętrzne, funkcjonujące jako jawne lub ukryte korelaty teorii naukowych. Ich status poznawczy jest niemal taki sam, mogą być równocześnie „przyczynami celowymi”, które je realizują i dowodzą na zasadzie projekcyjnego koła (hermeneutycznego), a nawet koła błędnego, które może być stosowane w literaturze, np. w tekstach kryminalnych, science fiction, literackich opisach sztuki itp.

Do metafizyków dr Lipka zaliczył Jaspersa i „rozsądnych metafizyków” (Teilharda, Maritaina, Blondela), którzy zakładają „celowość rozwoju ducha, a w konsekwencji kultury (sztuki)” (s. 20). Czy jedno wynika z drugiego, mam poważne wątpliwości (przykładem może być współczesny internetowy plakat demaskujący ducha „ludzi ducha”: „zabijam, kradnę, wierzę”). Zbyt jednostronne wydaje mi się założenie, że teleologizacja wiąże się z sakralizacją rzeczywistości, muzyki, człowieka czy ducha. Otóż teleologizacja dotyczy także profanum z demonizacją muzyki, człowieka i ducha. Znajdujemy muzykę jako etyczną przyczynę samobójstw idoli rockowych, jako rodzaj kontestacji „wyższego ducha”, różnych szalonych czynów itp. Lepiej jest przyjąć dwoistość teleologii niż idealistyczne założenie, że na końcu jest raj muzyki, bo jest też piekło muzyki. Nie ma żadnej konieczności sakralizowania muzyki tylko dlatego, że się finalizuje i uduchowia, gdyż jest też wyrazem psychozy twórczej, o czym świadczą życiorysy kompozytorów. Wiedział o tym Platon i przestrzegał przed ewentualnością negatywnych zmian społecznych z powodu zmian w muzyce, co widział w praktykach swoich czasów. K. Lipka przecenia filozofię niemiecką, której mitologiczne założenia (w tym teleologiczne) ukazał w jedynej jak dotąd kompleksowej krytyce mitów tej filozofii B. Suchodolski jeszcze w czasie II wojny światowej. Cóż z tego, że nawet wielcy filozofowie polscy jej nie znają, coś z tego, że nie jest reprodukowana? Jest ważna, bo wskazuje na procedury aksjologizacji, mieszanie lub utożsamianie etyki z ontologią, co prowadzić może nie tylko do intelektualnych nieszczęść, ale i do nieszczęść antropologicznych,

estetycznych i etycznych. Pozytywne, idealistyczne założenia mogą prowadzić do negatywnych praktycznych skutków, gdy zostaną sfinalizowane.

Dość oczywiste jest przez dr. K. Lipkę przytoczone zdanie Schopenhauera, że muzyce „przyznać trzeba o wiele poważniejsze i głębsze znaczenie, które odnosi się do samej istoty świata i naszej jaźni”. Trzeba jednak wiedzieć, że jaźń jako podmiot poznania jest kwestionowana lub że ma swoje stany graniczne, może być konstruowana itd. (por. W. James). Trudno nie zgodzić się z tym, że muzyka jest epifenomenem świata i potrzebuje jaźni. Ale co dr Lipka odpowie filozofom analitycznym (np. Wittgensteinowi) czy kognitywistom, którzy twierdzą, że jaźń jest fikcją, choć ma pewne znaczenie dla psychologów. Tryb fikcji jest projekcją, która poznaje świat w sposób określony przez rodzaj percepcji. Autor książki preferuje percepcje estetyczne i etyczne, ale czy można je odnosić do muzyki rozumianej ontologicznie – to sprawa bardzo dyskusyjna. Autor zresztą przesuwając swój dyskurs w stronę etyki rozumianej ontologicznie.

Masywna ontologizacja etyki jest dla mnie osobiście jako recenzenta rozprawy trudna do przyjęcia. Pochodzą z takiej postawy nie tylko duchowe wzloty, ale także całkiem realne duchowe nieszczęście (np. eugenika). Dr Lipka zakłada, że jeżeli nie dziś, to „w przyszłości muzyka musi zawłaszczyć etykę...” (s. 234). Oby tak się nie stało! Bo to byłby koniec muzyki jako muzyki. Wyobraźmy sobie „eugeniczną muzykę” – horror! Przypomnijmy sobie koncerty muzyki klasycznej dla wykształconych i uduchowionych nazistów, którzy ledwo zmienili ubrania i umyli ręce, którymi zabijali ludzi, żeby się za godzinę wzruszać, słuchając muzyki Bacha czy Beethovena! Lepiej iść za przekonaniem Ricoeura, który pisze, że świat jest miejscem, „w którym artysta realizuje eksperymenty z wartościami poprzez tryb fikcji” (cyt. za ibidem, s. 262).

Trop filozoficzno-aksjologiczny w muzykologii polskiej tworzą według dr Daneckiej-Szopowej (do roku 2000): Tadeusz Kaczyński, Pociąg, Chylińska, Obniska, Tadeusz Zieliński, Smoleńska-Zielińska, Przybylski, Wierzbicki (czyli jak można „wdrzeć się w świat najlepszy, najwyższy, najczystszy i już w nim pozostać” – sic!), Witkowska-Zaremba, Morawska, Szwejkowski; w zakresie śpiewu Kłobukowska, Przerembski, Panek, Zachwatowicz-Jasieńska, a także Michałowski, Idaszak, Szwejkowska. W zestawie liderów muzykologii „po Lisie” i „po Ingardenie”, wymienieni zostali: Bristiger, Czekanowska, Helman, Ekier, Kański, Poniatowska, Stęszewski, Tomaszewski, Weber, Nawrocka, Pociąg. Jest to niewątpliwie zestaw humanizujących muzykologów i krytyków muzycznych, którzy niemiłosiernie aksjologizują muzykę w swoich ciekawych analizach. Inna grupa humanistów zajmujących się sztuką skupiała się w Polsce wokół fenomenologicznej analizy Ingardena. Do tej listy, idąc za indeksem dr. Lipki, trzeba byłoby dodać – Guczalskiego, Bergera, Dankowską, Gołąba, Jaroszyńskiego. Na tej liście znawców muzyki i jej kontekstów filozoficznych lokuje się także dr Lipka ze swoimi licznymi opracowaniami, łączącymi wiedzę

z historii sztuki i muzykologii, szeroko rozumianej humanistyki literackiej i filozoficznej. Niestety często wdziewają oni togi kapłanów gnozy muzycznej, co czasem śmieszny, a czasem zasmuca filozofów stosujących reguły zwykłej analizy logicznej.

Pierwszym filozofem, którego wymienia w swojej pracy dr Lipka jest Kant, drugim Jaspers, trzecim Cackowski, czwartym Gucałski, a piątym Pocij. Ten *incipit* wskazuje, z jakimi zasobami i hierarchiami ma do czynienia recenzent. Potem znów pojawia się nazwisko Kanta, po nim Hegła, Schopenhauera, Hanslicka, Hartmanna oraz Ingardena i Langer /Guczałskiego. Ich rozumienie muzyki zostały już wcześniej omówione w podoktorskiej książce *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego* (Warszawa 2009). W obecnym opracowaniu tematu pojawiło się więcej harmonii w analizach i ocenach. Zwłaszcza samo pojęcie „metafizyki” jest tu lepiej wyjaśnione i ugruntowane merytorycznie. Choć wyraźniejszy jest nadal styl uzasadniania charakterystyczny dla logiki literackiej i psychologicznej (magii, mitu, religii, ideologii czy literatury) niż styl uzasadniania naukowego opartego na regułach logiki klasycznej itd.

Autor następnie cytuje wypowiedzi autorytetów naukowych promujących podejście celowościowe. Są nimi Levi-Strauss: „Działaj, jak gdyby życie miało sens” i Kant: „Cel jest czymś, czego pojęcie może być uważane za podstawę możliwości samego przedmiotu” (s. 14). Dr Lipka znajduje pojęcie celu także u innych filozofów, np. u Bradleya (własne założenia), Jaspersa (rozstrzygnięcie totalne, relatywnie ostateczne), Maritain’a (zamknięcie pewnego etapu), Arystotelesa (przyczyna celowa). Potem pojęcie celu znajduje u Diltheya w triadzie: znaczenie, wartość i cel i u Leibniza w zdaniu: „Królestwo przyczyn sprawczych i królestwo przyczyn celowych są wzajemnie równorzędne” (Leibniz, tł. M. Frankiewicz, 2001, s. 345). Żeby zdystansować się od krytyki tego podejścia, przytaczana jest opinia Gingericha o metawyjaśnianiu jako sposobie dowodzenia, które wykracza poza zwykłe wytłumaczenie naukowe. Ten zestaw wypowiedzi o celu jest swobodną prezentacją problemu i został dość skrótowo przedstawiony, nie jest wystarczająco przeanalizowany. Warto przypomnieć dyskusję polskich filozofów z końca lat 70. XX wieku, którzy spierali się o różnice i podobieństwa, a nawet o tożsamość pojęcia celu i sensu. Materiały zostały opublikowane w monograficznym tomie „Studiów Filozoficznych”, ale odwołania do nich tu nie znajdują. Zgodnie z dawnym dobrym zwyczajem, warto byłoby wskazywać na stan badań w kraju, żeby nie odkrywać spraw odkrytych.

K. Lipka swoje założenie o celowości rozwoju historii i muzyki podpira także intuicyjną oczywistością, opartą na przekonaniu Bergsona, który uważał, że logika nie zawsze da się wykorzystać do celów poznawczych i najlepiej sięgać do intuicji. Sugerował nawet istnienie „intuicji metafizycznej”, z której może wychodzić „cała reszta”. Ta pewność miałaby lepsze uzasadnienie, gdyby Autor

sięgnął do aktualnych studiów nad intuicją *Rozum i intuicja w nauce* pod red. Aliny Motyckiej (2005). Ta strategia redukcji logiki na rzecz intuicji czy też korygowania sądów logicznych przez wypowiedzi intuicyjne będzie stosowana w całej pracy. Intuicja jest tu ujmowana jako wyróżnik oczywisty metafizyki. Ale jakiej?

Jak pokazuje dr Lipka, celowość łączy się z ostatecznością, końcem, granicą rozwoju. Jak twierdził Mistrz Eckhart „racją istnienia początku jest jego ostateczny cel”, a cel może być i niekiedy jest bardziej racjonalny niż początek (znów można znaleźć opinie o braku potrzeby rozróżniania racjonalności i nieracjonalności u Feyerabenda). Tu Autor korzysta z formuły A. Motyckiej: „Proces poznawczy w swym aspekcie twórczym nie podlega żadnym standardom racjonalnym, bo nie jest dziełem rozumu. Nie jest też procesem irracjonalnym, lecz aktem pozaracjonalnym” (cyt. za K. Lipka, 2010, s. 60). Tu jednak oceniamy aspekt poznawczy, a nie twórczy. Aspekt twórczy jest ciekawy, intrygujący, aspekt poznawczy taki nie jest. Pełno w tej rozprawie nawrotów, zaprzeczeń, przeskoków, co niewątpliwie należy do aspektu twórczego, mniej zaś konsekwentnej analizy, która nagle się zrywa, aby powrócić w innej zmienionej formie – to jest twórcze, ale poznawczo dość wtórne.

Przykładem błędnego założenia jest przekonanie, że to, co końcowe, jest bardziej racjonalne. A co powiedziałyby K. Lipka na temat traktatów Plotyna (*Enneady*), który głosił, że każda kolejna emanacja Absolutu (Jedna, Dobra czy Boga) jest coraz gorsza? Ta luka erudycyjna, metodologiczna i historyczna osłabia wartość argumentu teleologicznego w recenzowanej rozprawie. W chwilach niepewności K. Lipka niczym do epistemologicznego miecza sięga do znanej formuły Arystotelesa, że „Bóg jest przyczyną sprawczą, dzięki temu, że jest i celową” (cyt. za G. Reale, tłum. E.I. Zieliński 2001, t. 2, s. 430). Ale jakie to ma mieć odniesienie do sztuki muzycznej? Bóg Arystotelesa to może wie, ale swojej wiedzy nie objawia. Poza tym nie każdy „twór Boga” jest „bogiem” (Bogiem), bo wtedy ziemia i niebo musiałyby być bogami, jak sądzili niektórzy starożytni Grecy. Dziś trudno takie wnioski poważnie zakładać. Konsekwentny teleologizm musiałby do takich projekcji zmuszać (teleo)logicznie myślącego człowieka.

Teleologisci wybrani przez K. Lipkę są na ogół idealistami: Vico, Kant, Hegel, Schopenhauer, Dilthey lub kulturowymi deterministami, np. Croce twierdzący, że cel to doskonalsza się kultura. Do grupy tej zaliczyć trzeba też Husserla, Driescha, Troeltscha, Feyerbanda, Jonasa, a także Reichenbacha. K. Lipka wymienia te nazwiska już na początku rozprawy – to autorytatywny zastęp wiary filozoficznej muzykologa. Autor dalej powraca do fenomenologii, której na początku się wyrzekął, i pisze: „[teleologię] staram się traktować – zgodnie z Husserlem – jako naukę o możliwościach teorii, i w niniejszym tekście mimo wszystko czynię zadość jej wymaganiom” (sic!) (s. 17). Tak rozumiana fenome-

nologia staje się mistyką filozoficzną, a jej redukcja transcendentalna zamienia ją w wydaniu K. Lipki w teorię finalistyczną. Co więcej, byłaby to teleologia apokaliptyczna czy katastroficzna. Czy wszyscy fenomenologowie by się na to zgodzili? Argument o możliwości teleologii się powtarza w kontekście „logiki parakonsystentnej” Łukasiewicza – przyszłość nie może być ani prawdziwa, ani fałszywa, ale jest możliwa, a więc „cel ostateczny j e s t możliwy” (s. 17). Tu pojawia się sformułowanie o „fatalizmie Bergsona”. Skąd się wziął ten fatalizm, skoro filozof uważał, że ewolucja twórcza ma kierunek w przód i w tył, jest rozbieżna, a nie jednokierunkowa? To raczej Hegel, a nie Bergson uznawał istnienie „konieczności” w rozwoju ducha świata i ducha dziejów, którą widział wszędzie: i w „wolności”, i w niektórych wydarzeniach. To jest dopiero fatalizm dziejowy, sytuacyjny lub wydarzeniowy: „konieczność staje się tym, co nazywamy stosunkiem teleologicznym” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, 1963–1965 t. I. s. 298). Stanowisko Bergsona rozbija optykę Hegla, a nie ją potwierdza!

Przy okazji stawiania tez historiozoficznych warto by się zapoznać ze współczesnymi tekstami, np. K. Zamorskiego o ontologii historii (Kraków 2008), Z. Krasnodębskiego o upadku idei postępu (Warszawa 1991), o utopii (red. T. Sieczkowski i D. Misztal, Toruń 2010). K. Lipka zauważył, że teleologia bytu może być traktowana jako anachronizm, ale przecież mamy np. zwycięstwo Leibniza nad Newtonem dzięki teorii względności. Moim zdaniem nie ma tu „zwycięstwa”, a raczej równoległość, alternatywność i uzupełnianie się teorii w różnych miejscach ich twierdzeń, a wykluczanie w innych.

Autor książki ujmuje pojęcie „Transcendencji” jako rodzaj szyfru (jak u Jaspersa), przyjmuje też słabszą formę determinizmu, który nie wyklucza wolności, ale jednak jakąś część dynamizmu metafizycznego jej zabiera, zostawiając „pierzwiastek osobisty decyzji artysty”. Dalej mowa jest o możliwości przyspieszania zdarzeń celowych, mimowolnych, paradoksalnych, logicznych, konsekwentnych lub nie. K. Lipka twierdzi, że zakładanie celu ma aspekt pragmatyczny i etyczny, bo pobudza odpowiedzialność. Całość wywodu wieńczy taki paradoks: „Można by więc (tradycyjnie już) przystać na to, że kiedy z zasady odrzucamy determinizm, nasza wolność skłania nas do odpowiedzialnego wyboru: cel jest zdeterminowany, więc nasze myślenie tylko wybiera do niego słuszną drogę” (s. 20). Tego objaśnienia nie rozumiem, bo nie jest to sąd analityczny, a rodzaj sugestii, zbyt dowolnie przyjmujący skutek, bez wyraźnie określonej przyczyny, na tzw. domysł albo na życzenie (chyba jednak pobożne!).

Po kaskadzie cytowanych w pracy wypowiedzi filozofów o pojęciu celu w teoriach poznania K. Lipka przechodzi do opinii na temat celu sztuki lub celu w sztuce. I tu pojawia się cytat z Kanta: „nie znamy rzeczy doskonalszej od muzyki”. I potem pojawia się takie zdanie: „Celowość w wytworze sztuki pięknej, jakkolwiek jest umyślną, musi jednak wydawać się nieumyślną”. Czy tylko

umyślność podlega teleologii, a nieumyślność jej nie podlega – nie bardzo wiadomo. Bo jeżeli podlegają obie, to wartość zdania Kanta o doskonałości muzyki jest tu co najmniej dwuznaczna. K. Lipka po kantowsku twierdzi, że „Sąd teleologiczny służy estetycznemu za podstawę i warunek”. Czy metodyczny teleologizm, gloryfikacja celu, sensu i idealnego finalizmu nie łączy się jednak z dość abstrakcyjnym albo zbyt psychologicznym kompensacyjnym idealizowaniem przeszłości lub przyszłości kosztem terażniejszości?

Technika dowodzenia zastosowana przez dr. Lipkę podobna jest do koniektywizmu Bronisława Trentowskiego, który zakładał, że nie istnieją podmioty i przedmioty, ale „koniekty”. Te koniekty są czymś nad podmiotami i przedmiotami. Coś podobnego znajduję u K. Lipki w pojęciu celu i sensu – to są jego koniekty. Nad analizami jest zawieszona hermeneutyka, dyskursy i metody np. teologiczne, idealistyczne, witalistyczne i ewolucjonistyczne. Raz się je chwali, innym razem gani, traktując odwrócenie opinii jako rodzaj argumentu poznawczego. Ja przyjmuję pozytywnie tę konwencję literackiej gry wyobraźni z filozofią, za którą skrywają się ciekawe koncepty intelektualne dotyczące sztuki, a w szczególności muzyki. Inne fragmenty rozprawy przedstawione są podobnie, np. pojęcia rozwoju, historyczności, moralności. I tak samo budzą postawy polemiczne, bo cała książka jest nastawiona na polemikę z obowiązującym w Polsce paradygmatem muzykologicznym.

Lawina uwag, dodatków, zastrzeżeń, opinii sądów, jakie znajdujemy w książce, jest tak duża, że trudno klasyfikować je jako wykład ściśle naukowy. Jest to wykład literacki o filozofii współczesnej, tekst pełen śmiałych porównań, symboliki, przenośni, powtórzeń, doprecyzowań, które niszczą niekiedy poprzednie formuły i nadają im nowe znaczenia. Jest to rodzaj myślenia „na żywo”, czasem może zbyt pośpiesznego, dowolnego, asocjacyjnego, paradoksalnego, ale zawsze pobudzającego do myślenia, burzącego schematyzm w dziedzinie myślenia o myśleniu i myślenia o sztuce. Jest to myślenie interdyscyplinarne, encyklopedyczne, specjalistyczne, historyczne, dążące do celu etycznego określonego przez estetykę, które dostaje sankcję metafizyczną.

Tekst o muzyce dr Lipki sam jest muzycznie skonstruowany, przebija w nim pasja myślenia i ta pasja zwycięża wszystkie możliwe niedokładności, braki czy nadmiary interpretacyjne. Za szczególnie cenne uważam studium o Bachu (czasie) i Beethovenie (przestrzeni), a także o przestrzeni Zachodu (Spengler) i przestrzeni muzyki (Popper). Końcowe studium o Teilhardzie odczytuję jako znak Transcendencji (mój promotor Tadeusz Płużański był jego wybitnym znawcą). Czytam ten przekaz Teilharda z zadumą i wzruszeniem, do którego zmusza cała lektura tekstu poszukująca muzycznego i witalnego punktu Omega.

Autor książki ma na swoim koncie wiele dokonań artystycznych, pisarskich, radiowych i dziennikarskich. Oddają one chyba lepiej jego twórcze i intelektualne predyspozycje niż analizowana przeze mnie rozprawa. Autor samodzielnie

dochodził do swoich stwierdzeń w środowisku, które na wiele lat było odcięte od wielu ważnych publikacji obecnych w myśli europejskiej, zwłaszcza w dziedzinie filozofii sztuki i twórczości. Książka K. Lipki otwiera tematy filozoficzne, przenosząc je do środowiska muzykologicznego i przybliżając współczesne dylematy filozoficzne ludziom, którzy książek filozoficznych na ogół nie czytają. Język i styl narracji może jednak zachęcić także filozofów do lektury, bo odświeża wiele tematów filozofii w sposób muzyczny, choć dla mnie zbyt wyidealizowany, zbyt idealistyczny.

Tadeusz Kobierzycki

GARVE VERSUS KANT

Radosław Kuliniak, *Spory filozoficzne Garvego z Kantem*, Wyd. Aureus, Kraków 2012, ss. 156.

Godną uwagi specyfiką wrocławskiego życia kulturalnego i naukowego są podejmowane wciąż na nowo próby utrzymywania ciągłości pomiędzy historią duchowego życia miasta sprzed 1945 i po 1945 r. Ta chlubna tradycja twórcza stanowi, by zacytować słowa Mirosława Żelaznego zapisane przy okazji edycji notatek Mrągowskiego z wykładów Kanta: „wspaniałą przykład przenikania się obu kultur i ich jednoczenia się w dziełach twórców, w których krótkowzroczni politycy niekiedy woleliby widzieć przedstawicieli jednostronnych interesów narodowych”¹.

Będąc z wykształcenia germanistą, doktoryzowanym z filozofii, urodzonym w Sopocie i mieszkającym w Gdańsku, z zainteresowaniem i sympatią obserwuję zasygnalizowane osiągnięcia wrocławskich kolegów. Podobną specyfiką charakteryzuje się kultura mojego miasta, a właściwie trójmiasta, aglomeracji będącej nawet w geograficznym sensie połączeniem tego, co polskie, z tym, co niemieckie. Niestety, o ile w dziedzinie literatury czy historii jesteśmy w stanie poszczycić się podobnymi jak wrocławianie osiągnięciami twórczymi i badawczymi, mającymi na celu wykazanie związków pomiędzy kulturą polską i niemiecką, o tyle na polu filozofii możemy patrzeć na osiągnięcia naszych kolegów z Wrocławia z zazdrością.

Nie wynika to bynajmniej z faktu, że w historii naszego miasta, a ściślej trójmiasta, nie odnajdziemy epizodów związanych z życiem i działalnością wielkich filozofów. Z tych najbardziej znanych można wymienić chociażby Schopenhauera i Rickerta. Z mniej znanych, ale bardzo ważnych, bo przynależnych duchowo tak do kultury niemieckiej, jak i polskiej, wspomnianego już Mrągowskiego.

We Wrocławiu jest inaczej. Mieszkający i pracujący w tym mieście filozofowie swojego czasu potrafili przypomnieć związki, jakie onegdaj łączyły to miasto z postacią Gadamera. Również prace nad spuścizną filozoficzną innych niemieckich autorów, znajdującą się w zbiorach bibliotecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, prowadzone były przez polskich uczonych od dawna. Przed laty na zjeździe filozoficznym w Bachotku nieżyjący już profesor Jan Garewicz mówił o swoich badaniach przechowywanych w tych zbiorach rękopisów Boehme-go. Współcześnie jednym z czołowych badaczy nawiązujących do wspomnianej tradycji jest niewątpliwie Radosław Kuliniak.

¹ I. Kant, *Rozprawa o religii i moralności*, Toruń 2006, s. 8.

Christian Garve, bohater recenzowanej tu książki, mógłby się wydać przeciętnemu czytelnikowi postacią w historii filozofii drugoplanową. Ale jeśli zaakceptujemy perspektywę badawczą przyjętą przez Kuliniaka, dokonywany w taki sposób podział na postacie pierwszo- i drugoplanowe przestaje być zasadny. Autorowi recenzowanej tu pracy chodzi zdecydowanie o to, ażeby przekroczyć linię rozgraniczającą historię filozofii i „historię filozofów”.

Dziś Garve nie jest postacią zapomnianą głównie ze względu na fakt, że był adwersarzem Kanta. Powszechnie wiadomo, że obydwoj myśliciele poświęcali sobie nawzajem polemiczne rozprawy. Ale przedmiotem zainteresowania Kuliniaka nie jest najbardziej znana z nich, a mianowicie skierowana przeciwko Garwemu pierwsza część traktatu Kanta *O porzekadle, to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*. Polski profesor z Wrocławia sięga do innej historii, która śmiało mogłaby się stać fabułą powieści sensacyjnej.

Christian Garve urodził się w 1742 r. we Wrocławiu i w tymże mieście zmarł w roku 1798. Studiował na uniwersytetach we Frankfurcie nad Odrą i w Halle, w latach 1770–1772 był w Lipsku profesorem nadzwyczajnym logiki i matematyki, po czym powrócił do swego rodzinnego grodu.

Epizod z jego życia przypomniany przez Kuliniaka ma, jak wspomniałem, fabułę nieomal sensacyjną. Garve z uwagą obserwował twórczość Kanta i był jednym z założycieli powstałego w Getyndze pierwszego towarzystwa naukowego zajmującego się badaniem twórczości królewieckiego filozofa. Po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* napisał jedną z jej pierwszych recenzji i tu od razu doszło do komplikacji.

Tekst kojarzony z ową recenzją, lecz bynajmniej nią nie będący, bo poddany licznym dezinterpretującym go zmianom, ukazał się 19 stycznia 1782 r. w „Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Ansicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften” pod tytułem *Anonym, Kritik der Reinen Vernunft. Vom Imman. Kant 1787*. Autorem tych niesłychanych, dziś powiedzielibyśmy skandalizujących i naruszających prawo autorskie zmian, był Johann Georg Heinrich Feder, getyński filozof, redaktor wspomnianej edycji.

Z prezentacji Kuliniaka Feder wyłania się jako typ myśliciela, który przejawiał tendencję do maksymalnie jasnego prezentowania poglądów filozoficznych, również cudzych, nie przykładając wystarczającej uwagi do tego, by owa jasna prezentacja nie stała się zarazem dezinterpretacją stanowiska źródłowego. Cechała go często spotykana tendencja, ażeby nowo poznawane treści odczytywać przez pryzmat projektowanych na nie własnych schematów interpretacyjnych. Również stanowisko Kanta z *Krytyki czystego rozumu* zaprezentowane przez Garvego w jego recenzji Feder starał się uprościć tak, by pasowało ono do schematów łatwo zrozumiałych dla niego i dla czytelnika. Ale w konsekwencji świadomie czy podświadomie starał się przy interpretacji nowatorskiego tekstu, jakim bez wątplenia była *Krytyka czystego rozumu*, sprowadzić wszystko do tak

często stosowanej przez krytyków zasady „to już było”. Przeciwno poglądom powszechnie znanym można łatwo wytoczyć znane zarzuty, nie siląc się na wyznajdowanie nowych. W praktyce sprowadza się to do krytykowania autora nowo przeczytanego dzieła za poglądy reprezentowane przez autorów, których czytelnik przyswoił sobie wcześniej i których błędy są powszechnie znane. „Feder miał kłopoty z Kantowskim dziełem. Były one konsekwencją przyjętego przez niego popularnego stylu filozofowania. Uwagi Kanta niosły ze sobą konieczność głębszego rozpoznania treści. Feder głównie z braku czasu nie mógł tego dokonać. Zdał się więc na przedstawioną przez Garvego interpretację, a w dalszej kolejności zdecydował się nawet ją porzucić na rzecz własnej, popularnej wykładni kantowskiego dzieła” (s. 28).

Wydaje mi się, że rdzeń owej przypisanej Garwemu interpretacji Federa przypomina próby krytyki filozofii Kanta dokonane ze stanowiska podobnego do tego, które w polskiej tradycji napotykanym od Śniadeckiego aż do dziś, przy czym za punkt kulminacyjny owej krytyki, przybierającej w tym miejscu już bardzo wynaturzoną formę, uznać można poglądy tzw. marksistów-leninistów: Kant, głoszą przedstawiciele tej linii, był idealistą. Ich zarzutom, stawianym pod adresem dzieła królewieckiego filozofa, najczęściej towarzyszy pomieszanie pojęć „idealizm” i „substancjalizm” spirytualistyczny, co z kolei łatwo może prowadzić do wniosku, że krytykowany myśliciel był solipsystą. Tego typu dezinterpretacji można doszukać się także w krytyce Federa. Kuliniak przypomina zarzut sformułowany przez niego pod adresem Kanta: „Z tych pojęć, z wrażeń przyjętych jako zwykłe modyfikacje nas samych (na czym Berkeley opiera zasadniczo swój idealizm) polega jeden z filarów filozofii Kanta” (s. 31). Ukazana na dalszych stronicach prezentacja sposobu, w jaki Feder zdezinterpretował poglądy królewieckiego filozofa z zakresu psychologii, jeszcze bardziej uwidacznia przyczyny niezrozumienia przez niego litery *Krytyki czystego rozumu*.

Zamieszczony w książce Kuliniaka przekład zniekształconej przez Federa recenzji Garvego skłania mnie do własnej interpretacji całego problemu, którą pozwolę sobie tutaj przytoczyć. Rdzeń *Krytyki czystego rozumu* stanowi *Logika*. W dziele tym pisze się bardzo wiele o metafizyce, ale nie wyklada w nim jeszcze żadnego stanowiska metafizycznego. Dla Kanta metafizyka jako wiedza obiektywna dzieli się tu na metafizykę moralności oraz metafizykę przyrody i obu tymi dziedzinami zajął się on w odrębnych dziełach.

Użyty przez Kanta termin *Ich* nie jest terminem metafizycznym, ale logicznym, bo jako pojęciu nie można mu przypisać żadnych predykatów. Duża litera oznacza tu tylko przejście z formy zaimkowej na rzeczownikową, bo w języku niemieckim wszystkie rzeczowniki pisane są dużą literą. Dlatego podejmowane w języku polskim, bez podania wyjaśnienia, próby przekładania niemieckiego *Ich* jako *Ja*, po to by *Ich* odróżnić od *ich*, są nieporozumieniem, które owocuje tylko błędem ortograficznym, bo po polsku rzeczowniki nie będące nazwami własnymi pisze się małą literą.

Słowo podmiot, podobnie jak niemieckie *Subjekt*, ma dwa podstawowe znaczenia. Jedno oznacza część zdania, a drugie istotę myślącą. W związku z tym, że – jak wspomnieliśmy – na *Krytykę czystego rozumu* składa się głównie logika, gdy w dziele tym nadajemy owemu słowu jedno ze znaczeń, nie możemy mimo wszystko nigdy zapominać o drugim. Jeśli dla Kanta podmiot staje się ostatecznie w *Krytyce czystego rozumu* swoistym przedmiotem, to tylko jako przedmiot logiczny, czyli imienna część zdania, a nie żadna substancjalna rzecz. Odniesienia „ja” albo podmiotu do doświadczalnej rzeczy, którą można nazwać owym podmiotem albo „ja”, dokonuje się za pośrednictwem władzy sądenia. Ponieważ zaś Kant kategorycznie zaprzecza, by drogą logiki intelekt mógł udowodnić istnienie jakiejś substancjalnej rzeczy, to przypisywanie mu stanowiska podobnego do tego, które reprezentował Berkeley, a nawet Kartezjusz, jest nieporozumieniem.

W *Krytyce czystego rozumu* nazwa „rzecz sama w sobie” faktycznie nie oznacza żadnej rzeczy jako nośnika predykatów. Jej istnienie przyjmuje się nie z powodu potrzeb empirycznych, ale transcendentalnych. Dokonuje się to w myśl czysto logicznej formuły: gdyby pytać o to, czy przedmiot naszego oglądu istnieje także poza naszym oglądem (a pytanie takie jest możliwe i nawet się narzuca), to musielibyśmy pytać o rzecz samą w sobie. Rzecz sama w sobie jest więc dla Kanta wyłącznie przedmiotem pytania, a nie poznania lub uznania. Wydaje mi się, że zmiany, jakie Kant wprowadził w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, dotyczyć miały w dużej mierze właśnie wyjaśnienia faktu, że nie można postawić tezy, iż rzecz sama w sobie po prostu jest, bo jest.

Za inną inspirację owych zmian uznaje się okoliczności, że filozof chciał wyjaśnić, dlaczego rzecz sama w sobie, całkowicie wyłączona z ludzkiego świata w obrębie spekulatywnego użycia rozumu, zostaje jednak wraz z przyczynowością wolności „tylnymi drzwiami” wprowadzona w obrębie użycia praktycznego. Zdaniem Berndta Ludwiga do podjęcia wyjaśnień tego ważnego problemu w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* skłoniła Kanta krytyczna recenzja autorstwa Hermanna Andreasa Pistoriusa, opublikowana mniej więcej w tym samym czasie, co zmieniona przez Federa domniemana recenzja Garvego².

Prace badawcze Kuliniaka można więc w tym punkcie porównać z pracami Ludwiga. Obaj badacze podejmują pytanie (choć w przypadku rozprawy Kuliniaka nie jest to pytanie jedyne): jakie były przyczyny stymulujące zmiany, których Kant dokonał w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*.

Przytoczmy tu kilka uwag Kuliniaka odnoszących się do dezinterpretacji *Krytyki czystego rozumu* stworzonej przez Federa: „Zauważmy, że Feder pominął nawet ważną dla Kanta problematyczność kartezjańskiego zdania »myślę«” (s. 34). „Kant, zdaniem Federa, stanowił o »identyczności« świadomości [i wnio-

² B. Ludwig, *Die „consequente Denkungsart der spekulativen Kritik“ Kants radicale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die kritische Philosophie als Ganze*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2010, nr 4.

skował] o cechach duszy” (s. 35). „Dla Federa w tej kantowskiej argumentacji ważne pozostało jedynie to, że »ja jako istota myśląca jest substancją, gdyż znaczeniem tego ostatniego słowa jest wskazanie tego, co stałe w oglądzie zewnętrznym«. Kantowi zaś chodziło o to, aby »wiele przedstawień [musiało – przyp. R.K.] zawierać się w absolutnej jedności podmiotu myślącego, by wytwarzać jedną myśl«” (s. 34–35).

Ten ostatni cytat szczególnie wyraźnie pokazuje, jak dalece Feder nie zrozumiał *Krytyki czystego rozumu*. Dla Kanta pojęcie absolutne, czyli całkowicie nieuwarunkowane, to takie, które można stosować wyłącznie w ramach regulatywnego, a nie konstytutywnego użycia rozumu. Pojęciem takim jest np. dusza pojmowana jako idea regulatywna. Gdyby mówić o jedności absolutnej przysługującej jakiejś rzeczy, to musiałaby to być rzecz sama w sobie. Jedność empirycznie pojmowanego umysłu jest natomiast tzw. jednością kolektywną, tzn. jednolitością związku funkcjonujących w tym umyśle przedstawień. Owa jedność kolektywna tworzona jest przez związek przedstawień albo zgodnie z formami naoczności, albo zgodnie z prawami intelektu. Nigdy nie może ona wyczerpać wszystkich treści zawartych w czymś, co nazwalibyśmy absolutną całością psychiki, a co jest tylko ideą regulatywną. Kuriozalnie brzmi też zwrot Federa „absolutna jedność podmiotu”. Czytając Kanta, w żadnym wypadku nie można utożsamiać pojęć „podmiot”, „umysł” i „dusza”. Pierwsze może być pojęciem wyłącznie logicznym, bez zastosowania empirycznego. Drugie musi mieć zastosowanie empiryczne. Trzecie natomiast to idea regulatywnego użycia rozumu.

Być może odpowiednią na tego typu dezinterpretację był sławny fragment *Odparcia idealizmu* z 274 i 275 strony drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Kant ustosunkowuje się tu do stanowiska Kartezjusza, nazywając jego stanowisko idealizmem problematycznym. Na jego sposób pojmowania zasady *cogito* zgadza się, ale tak pojmowany podmiot-*cogito* byłby dla niego tylko przedmiotem logicznym, a nie empirycznym, bo z logiki nie da się wyprowadzić istnienia empirycznego. Rozwiązanie wywodzące się z Kartezjańskiego „idealizmu problematycznego” jak najbardziej oferuje więc absolutną jedność myślącego podmiotu, o ile zgodzimy się, że myślenie nie jest tu nazwą procesu empirycznego, tylko prostym znakiem określającym imienną część twierdzenia logicznego. Kartezjański podmiot-*cogito* jako pojęcie czysto logiczne, które jakoś tam łączymy z wyobraźnią, przejawia więc absolutną jedność, ale tylko z tego powodu, że tak jak geometryczny punkt nie ma części. Tylko że zdaniem Kanta punkt nie przynależy do geometrii. Przeświadczenie, że można go sobie wyobrazić, jest błędne, bo to, co sobie wyobrażamy jako punkt, w rzeczywistości jest zawsze wyobrażeniem maleńkiej plamki. Tak samo nie można sobie wyobrazić, że myślenie istnieje niezależnie od tego, o czym się myśli, choć łatwo można coś takiego pomyśleć sobie jako konieczność logiczną (tak jak punkt jest koniecznością matematyczną). Ale w momencie, gdy zgłaszamy pretensje, żeby

ta konieczność logiczna stała się empiryczną, sytuacja się radykalnie zmienia. Z logicznie koniecznego istnienia podmiotu wyprowadzamy wówczas konieczność istnienia duszy jako substancji, przechodząc od konieczności logicznej do empirycznej. Tak uczynił Berkeley, twierdzi Kant, i było to całkowicie nieuprawnione.

Powyższy fragment z *Krytyki czystego rozumu* przypomniałem jak argument wzmacniający tezę Kuliniaka, że zmiany, jakie wprowadził Kant w tym dziele przy okazji drugiego wydania, mogły być zainspirowane dezinterpretacjami, takimi jak ta, której dokonał Feder. Wpływ krytyki Federa na dokonaną przez Kanta nową redakcję własnego dzieła Kuliniak, co oczywiście, dostrzega przy tym przede wszystkim w pierwszej części *Dialektyki transcendentnej*, dotyczącej paralogizmów psychologicznych.

Mocą paradoksu właściwa recenzja Garvego, opublikowana w końcu w „Allgemeine Deutsche Bibliothek” jesienią w 1785 r., po korespondencji pomiędzy Garvem a Kantem, nie wywarła już tak istotnej roli w historii filozofii, jak owa pozmieniana recenzja pierwsza, która stanowiła przysłowiowy „kij włożony w mrowisko” i z całą pewnością była jednym z czynników skłaniających Kanta do zmian wprowadzonych w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Po przeprowadzeniu prac badawczych dotyczących owej recenzji Kuliniak stwierdza: „Zgodnie z materiałami we Wrocławskiej Bibliotece Zbiorów Archiwalnych Na »Piasku«, a zwłaszcza za zachowanym tam katalogiem prac Garvego, różnych wersji językowych prac bezpośrednio poświęconych *Krytyce czystego rozumu* było aż pięć, przy czym tylko jedna z nich zachowała się w całości w rękopiśmie” (s. 70).

Jak wspomniano, recenzowana książka zawiera polski przekład obu wersji recenzji. Problemowi, w jaki sposób Garve odczytał filozofię Kanta: zgodnie z autentyczną wersją czy też wersjami jego recenzji, poświęćmy tu mniej uwagi, choć jest on niewątpliwie bardzo istotny. Ale owa poprawna recenzja w perspektywie opisywanych tu wydarzeń stanowiła przysłowiową „musztardę po obiedzie” i była już w roku 1781 w jakimś sensie gestem grzecznościowym. Gdy idzie o istotne fakty, ważna była owa recenzja pierwsza, pozmieniana przez Federa. Badacz ten poniekąd odegrał w całej opisaney historii rolę Goetheańskiego Mefista, który mając czynić źle, uczynił w końcu dobrze.

Badania prowadzone przez Kuliniaka z całą pewnością wpisują się do światowej czołówki badań historycznofilozoficznych poświęconych twórczości Kanta. Niewątpliwie powinny stanowić obowiązkową lekturę dla wszystkich, którzy zajmują się badaniami nad treścią i historią powstania *Krytyki czystego rozumu*. Można tylko żywić nadzieję, że treść owych badań udostępniona zostanie w języku niemieckim albo angielskim, gdyż z całą pewnością są tego warte.

ATEISTYCZNY MISTYCYZM

André Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2011, ss. 219.

Tytuł książki André Comte-Sponville'a budzi duże nadzieje. Nadzieje na to, że dyskusja o ateizmie w naszym kraju zyskała kolejne mocne argumenty za tym, by uznać ludzi niewierzących w Boga za posiadających wysublimowaną i wrażliwą duchowość, za osoby kierujące się zasadami moralnymi wspartymi na mocnych fundamentach, równie solidnych jak moralność płynąca z boskich przykazań. Kolejne, gdyż nie jest to pierwsza publikacja wydana w ostatnim czasie przez „Czarną Owcę”, która porusza temat ateizmu, co wskazuje, że ten dyskurs zakreśla coraz szersze kręgi i potrzeba na wyrażenie jego idei stale się rozrasta. W 2010 r. pod szyldem wydawnictwa ukazał się *Niezbędnik ateisty* – zbiór wywiadów przeprowadzonych przez Piotra Szumlewicza i Magdalenę Środę z osobami związanymi z polską nauką i życiem publicznym, a rok później, razem z *Duchowością ateistyczną*, pojawiła się pozycja zbudowana na podobnej konstrukcji zbioru felietonów pod redakcją Russela Blackforda i Udo Schüklenka, zatytułowana *Dlaczego jesteśmy ateistami*. Łącznie na przestrzeni czterech lat wyszło w tym jednym tylko wydawnictwie sześć publikacji dotyczących ateizmu. Zwracam na to szczególną uwagę, ponieważ wszystkich, którym nieobojętny jest ten temat, może cieszyć fakt, że głosy w sprawie zabierane są coraz częściej. Żadna z tych pozycji nie traktuje jednak o sferze duchowej ateisty *sensu stricto*. W tym aspekcie recenzowana praca Sponville'a odznacza się oryginalnością, dlatego warto poświęcić jej dłuższą uwagę i bliżej przyjrzeć się myślom w niej zawartym.

Zanim postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy rozbudzone przez Sponville'a nadzieje zostały spełnione, parę słów o autorze. André Comte-Sponville (ur. 1952 r.) jest francuskim filozofem, którego intelektualnych korzeni należy doszukiwać się w humanizmie, racjonalizmie i materializmie (był uczniem Louisa Althussera, jednego z czołowych przedstawicieli strukturalistycznego marksizmu). To właśnie wpływ materializmu zaważył w najwyższym stopniu na ostatecznym wyniku filozoficznych poszukiwań francuskiego myśliciela. W *Duchowości ateistycznej* prezentuje tezy spirytualistycznej odmiany tego poglądu, będące fun-

damentem niedogmatycznego i wiernego ateizmu, którego jest przedstawicielem. Recenzowana praca to druga książka Sponville'a wydana w języku polskim po *Małym traktacie o wielkich cnotach* z 2000 r. (polski przekład *Duchowości ateistycznej* ukazał się niespełna pięć lat po pierwszym wydaniu francuskim). Ten badacz nie jest więc szeroko znany w naszym rodzimym kręgu myślowym, co tym bardziej skłania do zainteresowania jego najnowszym esejem.

Książka podzielona jest na trzy rozdziały wyodrębniające główne problemy, z którymi autor zmierzył się, próbując odnaleźć to, co znamienne dla duchowości ludzi niereligijnych. W pierwszym rozdziale czytelnik zostaje postawiony przed pytaniem, czy można obyc się bez religii, w drugim – czy Bóg istnieje, a w trzecim odnajduje odpowiedź, jaką duchowość można zaproponować ateistom. Rozprawę kończy podsumowanie zatytułowane *Miłość, Prawda* będące osobistym świadectwem przyjętej przez autora postawy wiernego ateizmu.

Inspiracje filozoficzne André Comte-Sponville'a, które doprowadziły do obranej przez niego drogi myślowej, są dwojakiego rodzaju. W kręgu refleksji zachodniej czerpie głównie z Barucha Spinozy, Błażeja Pascala i Michela de Montaigne'a. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, *Myśli* oraz *Próby* to dzieła najczęściej przez niego cytowane. Nawiązania są jednak szersze. Pojawia się Lukrecjusz, stoicy, Kartezjusz, Kant (trzy klasyczne pytania zakreślające granice dociekań filozoficznych z *Krytyki czystego rozumu* Sponville w ciekawy sposób konfrontuje z perspektywą utraty wiary), a także myśliciele średniowieczni: Aureliusz Augustyn oraz Tomasz z Akwinu (których imiona konsekwentnie przytaczane są z poprzedzeniem słowa „święty”). Z drugiej strony widać wyraźne wpływy filozofii wschodniej. Tutaj przewodnikami są przede wszystkim Swami Prajnanpad i Jiddu Krishnamurti. Wyróżnione ścieżki intelektualne dają się dość wyraźnie odnieść do pytań postawionych w tytułach rozdziałów. Na dwa pierwsze Sponville odpowiada głównie w duchu filozofii zachodniej. Ateiście proponuje duchowość zauważalnie inspirowaną Wschodem.

Religie nie mają „monopolu” na duchowość. Istnieje na to wiele przykładów, chociażby w postaci wschodnich szkół duchowości. Bycie ateistą nie oznacza jednak dla Comte-Sponville'a całkowitego odcięcia się od zachodniej tradycji religijnej, zakorzenionej w moralności, obyczajowości, a także określonej obrzędowości i rytualności. Nie odrzuca jej nawet pomimo wielokrotnych przejawów agresji, które w imię tej tradycji były czynione. „To, że wszystkie [religie – K.O.] mają krew na rękach, może wywołać niechęć do rodzaju ludzkiego, lecz nie wystarcza jako uzasadnienie ateizmu” (s. 88). Przeciwnie, nie ma powodów, by odrzucić wielowiekowy dorobek, gdyż przez cały ten czas był głównym nośnikiem także wartościowych idei. Należy zachować z niego to co najlepsze (Sponville w dużej mierze zgadza się z treścią Ewangelii), jednak trzeba znaleźć dla niego inne uzasadnienie. Uzasadnienie, które nie posługuje się kategoriami osobowego, transcendentnego, miłosiernego Boga. Taką postawę autor nazywa

wiernością. Rozumie przez nią przywiązanie do wartości, wspólnoty i historii charakterystycznych dla danego kręgu kulturowego i mentalności. Wierność może, a wręcz powinna współistnieć z wiarą. Ale może być też tym, co pozostaje po jej utraceniu (tak było w przypadku autora). Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym istnieje coś ważniejszego niż więź religijna.

W drugim rozdziale autor zmierzył się z odwiecznym problemem istnienia Boga. Tak sugeruje tytuł. Jest to jednak mylące. „Czy Bóg istnieje? Tego nie wiemy. Nigdy tego nie będziemy wiedzieć” (s. 80) i dalej: „Nie mam dowodów. Nikt ich nie ma. [...] Nikt nie wie, w pełnym i prawdziwym znaczeniu tego słowa, czy Bóg istnieje, czy nie. Człowiek wierzący potwierdza jego istnienie (nazywa to wyznaniem wiary), ateista mu zaprzecza, agnostyk zaś [...] odmawia rozstrzygnięcia lub uznaje, że jest do niego niezdolny” (s. 82). Sponville nie zamierza zatem rozstrzygnąć, czy Bóg istnieje, czy nie. Zamierza wskazać argumenty za tym, by w Boga nie wierzyć. Formułuje sześć takich motywów – jak sam stwierdza – częściowo subiektywnych i nie zawsze racjonalnych. Obok analizy klasycznych dowodów na istnienie Boga – ontologicznego, kosmologicznego i fizykoteologicznego – znanych filozofom od dawna, wskazuje na słabość doświadczenia, niejasność wyjaśnień, nadmiar zła, mierność człowieka i antropomorfizację Boga. Jednak najistotniejszą racją za niewiarą jest dla autora fakt, że idea Boga za mocno odpowiada ludzkim pragnieniom. Spełnia zarówno ich nadzieje, jak i łagodzi lęki. Zbyt rozpaczliwie chcemy w Niego wierzyć, by mógł być prawdziwy.

Skoro, powracając do kwestii duchowości, nie potrzebujemy religii, żeby stworzyć więź, ani Boga, żeby w tej więzi wiernie trwać, to jakie życie duchowe otwiera przed nami ta perspektywa? Problematyczne zdaje się samo pojęcie duchowości. Wieloznaczność tego terminu jest widoczna na gruncie wszystkich dyscyplin, które posługują się jakąś definicją ducha, zarówno filozoficznych, jak i niefilozoficznych. Jego głębokie konotacje ze sferą religijności, funkcjonujące w świadomości, nie ułatwiają poszukiwania aspektów duchowości charakteryzujących ateistę. Sponville ma jednakże konkretną propozycję. Jego definicja jest czysto materialistyczna – duchowość to życie ducha, a duch to funkcja mózgu, która myśli, chce i wyobraża. Jednak, co ważniejsze, jest to ta część ludzkiego umysłu, która jest otwarta na nieskończoność i wieczność. Duch – twierdzi Sponville – to otwarcie na absolut. Absolut nieosobowy, który również można utożsamić z naturą bądź bytem. Duch jako rezultat materii (natury, bytu) nie stanowi jej najważniejszego składnika, ale jest jedną z najwyższych funkcji człowieka.

Adam Aduszkiewicz we wstępie napisał: „nie ma sprzeczności między duchowością a ateizmem, bo nie ma związku między wiarą w istnienie osobowego Boga a rozwijaniem w sobie świadomości moralnej i doświadczaniem tajemnicy istnienia” (s. 10). Wydaje się jednak, że Sponville bardziej skupił się na tym drugim aspekcie rozumienia i przeżywania duchowości, jak sam stwierdza, du-

chowości w szerokim znaczeniu. Ateista wbrew powszechnym sądom również może kontemplować absolut, oczywistość bytu i – co za tym idzie – mieć doświadczenia mistyczne. Jest to centralna teza *Duchowości ateistycznej*: „życie duchowe w swoim najwyższym punkcie styka się z mistycyzmem” (s. 149). Chodzi tu o mistycyzm rozumiany naturalistycznie, pozbawiony transcendentnego przedmiotu, ujmujący wieczność w teraźniejszości jako oczywistą obecność absolutu. Absolutu – jak twierdzi Sponville – bezmiernie immanentnego, który nas otacza, zawiera i jednocześnie przekracza. Uświadomienie i doświadczenie absolutu w sferze aktywności, a nie domniemania stanowi o duchowym charakterze przeżyć człowieka niewierzącego w żadnego boga.

Owo przeżywanie tajemnicy istnienia, czyli oczywistości bytu w jego niezmiernie immanencji, zakłada według Sponville’a pewne specyficzne doświadczenie w rodzaju fenomenologicznej redukcji transcendentalnej. Wprawdzie autor nie powołuje się na nią bezpośrednio, ale sens jego słów jest niemal identyczny: „Najpierw [...] pojawia się zawieszenie lub ujęcie w nawias zażyłości, banalności, powtarzania tego, co znane, co już zostało pomyślane, fałszywych oczywistości świadomości zbiorowej. Następnie lub raczej równocześnie pojawia się zawieszenie [...] pytań, kwestii, problemów” (s. 170). Sponville postuluje zatem w pewnym sensie husserlowski powrót do rzeczy samej, źródłowej, do istoty tego, co jest – do bytu w jego teraźniejszym trwaniu. To doświadczenie odbywające się bez słów prowadzi do freudowskiego uczucia oceanicznego, poczucia bezgranicznej jedności ze wszystkim, jedności z bytem i w bycie. To właśnie oznacza dla Sponville’a osiągnięcie duchowej pełni, za którą nie stoi żadna istota nadprzyrodzona.

Cóż więc ze wspomnianą świadomością moralną? Na jakich fundamentach buduje się etykę i jakie sankcje należy stosować w przypadku nieuznania tych wynikających z eschatologii? Na te jakże ważne pytania Sponville niezbyt precyzyjnie odpowiada. Niewiele znajdziemy w tej publikacji nawiązań do praktycznych konsekwencji bycia ateistą. Nie znalazło się w książce Sponville’a miejsce na spójną refleksję o moralności. Z dość szczątkowych wzmianek można jednak spróbować zebrać pewne fakty. Znajdziemy tu fragmenty o wartościach moralnych, którymi należałoby kierować się w życiu, takich jak odwaga, wspaniałomyślność, miłość, współczucie czy sprawiedliwość, niemniej jednak w stosunku do innych zagadnień zostały one potraktowane raczej marginalnie. Problem pochodzenia wartości jest niejasny, a kwestię hierarchii ich ważności Sponville pozostawia otwartą. Wspomina wprawdzie, że do uznania wymienionych przez siebie wartości wystarczającym uzasadnieniem jest człowieczeństwo, jakkolwiek nie wyjaśnia głębiej tej kwestii. Jeśli wierność w znaczeniu, w jakim używa tego pojęcia, oznacza przywiązanie do wartości danej wspólnoty z uwzględnieniem jej historii, to wszelka moralność jest względna i relatywna. Wartości istnieją tylko za sprawą ludzi i dla nich samych. Nie istnieje i nie może

istnieć moralność absolutna, bo absolut – tak, jak go rozumie Sponville – istnieje poza dobrem i złem, sam w sobie nie poddając się ocenom moralnym.

Rozpoczęłam zdaniem, że tytuł pracy Comte-Sponville'a wzbudza nadzieję. Paradoksalnie wbrew autorowi. Nadzieję można bowiem mieć tylko wobec tego, czego nie ma (przyszłość) lub wobec tego, czego nie możemy mieć, a zatem ona zawsze poprzez bezradność i resentment oddziela nas od tego, co najważniejsze – od tego, co jest, czyli obecnego we wszystkim absolutu. „Mędrzec pragnie tylko tego, co istnieje lub zależy od niego. Na co mieć nadzieję? Głupiec pragnie tylko tego, czego nie ma (to odróżnia nadzieję od miłości), i tego, co od niego nie zależy (to odróżnia nadzieję od woli)” (s. 66). Osiągnąwszy duchowy szczyt, ateista nie pragnie niczego więcej poza teraźniejszością, całkowicie zaakceptowaną, dającą szczęście oraz pełnię tu i teraz. Kontekst użycia terminu jest nieco inny, przez co analogia wydaje się odległa, ale może jednak w *Duchowości ateistycznej* czegoś nie ma?

Monografia André Comte-Sponville'a jest z punktu widzenia poszerzania wiedzy o ateizmie pozycją istotną. Napisana lekko, ale z pasją i dozą inteligentnego humoru. Poprzez odrzucenie obu wyróżnionych przez siebie rodzajów dogmatyzmu – barbarzyństwa nihilizmu i religijnego fanatyzmu – z otwartością i tolerancją wprowadza czytelnika w meandry życia duchowego współczesnego człowieka. Praca wymaga może uzupełnień z perspektywy filozoficznej czy inaczej mówiąc teoretycznej, bowiem ciężko oprzeć się wrażeniu, że autor posługuje się w wielu przypadkach intuicyjnymi czy wręcz potocznymi znaczeniami pewnych terminów, części stawianych przez siebie tez nie wyjaśnia należycie, a kwestie wydawałoby się kluczowe często przemilcza. Ta niepełność może zawodzić osoby o już ugruntowanym światopoglądzie, oczekujące spójnego programu. Nie można jednak odmówić autorowi przenikliwości, a praca założone cele spełnia. We wstępie do swej rozprawy autor napisał: „Rozmyślnie chciałem, by była krótka i przystępna – by szybciej dotrzeć do tego, co najistotniejsze, i zwrócić się do jak największej liczby ludzi. Wydawało mi się, że sprawa jest pilna. Erudycja i spory ekspertów mogą poczekać, wolność ducha nie” (s.16). Z niektórymi tezami autora można się nie zgadzać, lecz w tej sprawie nie sposób.

Katarzyna Ossowska

W ŚWIECIE WARTOŚCI INTENCJONALNYCH

Zofia Majewska, *Problemy doświadczenia i istnienia wartości. W kręgu myśli Edmunda Husserla i Romana Ingardena*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, s. 198.

Zofia Majewska, związana z lubelskim środowiskiem filozoficznym, znana jest przede wszystkim jako autorka dwóch bardzo ważnych z punktu widzenia polskiej fenomenologii prac. Pierwsza z nich to *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, mimo niewielkich rozmiarów i mijających od jej wydania siedemnastu lat, jedyna (pomijając zawierającą mało informacji o życiu filozofa publikację Bogdana Ogrodnika *Ingarden*) do tej pory osobna pozycja wydawnicza pozwalająca czytelnikowi zapoznać się z kolejami życia inicjatora polskiej szkoły fenomenologicznej¹. Jej wielką zaletą jest m.in. bogactwo cytatów z niepublikowanych dokumentów archiwalnych, np. z dziennika w młodości prowadzonego przez Romana Ingardena. W drugiej książce *Świat kultury Romana Ingardena* Zofia Majewska podjęła próbę rekonstrukcji rozrzuconych w wielu pracach Ingardena elementów teorii kultury, wykorzystując w tym przedsięwzięciu niezbyt często w filozofii używane metody statystyczne. Metodologicznie odmienna, choć ideowo pokrewna tej pracy okazuje się najnowsza książka tejże autorki, będąca owocem pogłębianych od lat badań z pogranicza fenomenologii i aksjologii.

W *Problemach doświadczenia i istnienia wartości* zostało podjęte niezwykle istotne zagadnienie badawcze, jakim jest moment świadomościowego ujmowania i analizowania wartości, moment, którego treści są jedyną dopuszczalną według fenomenologów podstawą wszelkich późniejszych sądów o wartościach. Bez doświadczenia wartości w sposób bezpośredni, bez „powrotu do rzeczy samych”, bez ich świadomościowego, poznawczo zabarwionego ujęcia nie można – będąc fenomenologiem – nic apodyktycznie pewnego o wartościach twierdzić. Poza wydaną w 1995 r. pracą Piotra Orlika *Fenomenologia świadomości aksjologicznej: Max Scheler – Dietrich von Hildebrand*, która – jak wskazuje tytuł

¹ W roku 2013 ma ukazać się druga biografia Romana Ingardena autorstwa Adama Węgrzeckiego i Rafała Kura.

– ma charakter rekonstrukcyjny, zagadnienie to podejmowano dotąd głównie w artykułach. Niedawno ukazała się wprawdzie także praca zbiorowa pod redakcją Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy* (Kraków 2011), w której problematykę doświadczania wartości ukazano z perspektywy filozofii i niektórych nauk szczegółowych (biologii, psychologii, pedagogiki, socjologii), niemniej najnowsza książka Majewskiej pozostaje jedyną, która rekonstruuje i w pewnym stopniu uzupełnia klasyczne, utrzymane w nurcie fenomenologii realistycznej podejście do kwestii wartości. Autorka zmierzyła się z tematem, którego wagę wielu polskich fenomenologów dostrzegą (R. Ingarden, W. Cichoń, W. Stróżewski), lecz żaden nie zdecydował się szczegółowo opracować. Takie uzasadnienie trafności wyboru przedmiotu pracy można nadać książce Majewskiej *ad hoc*, bez zapoznania z jej treścią. Już jednak we *Wstępie* autorka zdradza troskę o stan kultury współczesnej, która zgodnie z obiegową opinią funkcjonuje w warunkach kryzysu wartości (s. 7), co nadaje tej propozycji wydawniczej dodatkowy walor.

Mimo że podtytuł pracy *W kręgu myśli Edmunda Husserla i Romana Ingardena* zdradza źródła inspiracji autorki, ich prezentacja stanowi tylko pierwszą część pracy. Druga, zatytułowana *Doświadczenie aksjotyczne i sposób istnienia wartości*, stanowi właściwą, w znacznym stopniu samodzielną prezentację i próbę wyjaśnienia podjętego problemu badawczego. Kolejność wyodrębnionych przez Majewską części jest zgodna z jedną z tez, jaka została przez nią postawiona, tą mianowicie stwierdzającą, że u podstaw różnic w sposobach filozofowania leżą różnice w preferencjach aksjologicznych filozofów. Autorka nie ukrywa zatem własnych intelektualnych sympatii i przyznaje się do tego, że fenomenologiczna perspektywa badawcza jest nie tylko lepszym niż inne narzędziem poznania i opisu (przynajmniej części rzeczywistości), lecz także odwołuje się do wartości, które dla niej samej są ważne.

Wspomniana teza nie została przyjęta bez uzasadnienia. Pierwszy rozdział książki jest poświęcony prezentacji koncepcji filozofii dwu myślicieli zajmujących skrajnie przeciwne stanowiska – Edmunda Husserla i Lwa Szestowa. Różnice te ujawniają się już w punkcie wyjścia ich filozofowania – w celu, jaki sobie stawiali: „Kiedy Husserl dramatycznie odczuwał chwieianie się fundamentów współczesnej nauki i podjął próbę jej ostatecznego ugruntowania i radykalnego uzasadnienia [...], Szestow chciał zburzyć wszelkie fundamenty, bezlitośnie wyśmiewał pretensje nauki do poszukiwania pewności, nie przyjmował żadnych uzasadnień” (s. 14).

Fenomenologia Husserla, jak zauważa Zofia Majewska i inni badacze jego pism, jest niejednorodna. Przez niespełna pięćdziesiąt lat filozoficznej aktywności, zapoczątkowanej *Filozofią arytmetyki* (1891), w której filozof opowiedział się za psychologistycznym wyjaśnieniem praw logiki klasycznej, poprzez m.in. *Badania logiczne* (1900/1901), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej*

filozofii (1913), *Medytacje kartezjańskie* (1931) po *Kryzys nauk europejskich i fenomenologię transcendentną* (1936), jego filozofia ulegała przemianom. Majewska w dużym skrócie zreferowała główne aspekty stanowiska Husserla, by dojść do wniosku, że „z uzasadnienia czysto poznawczego [dążenia do pewności – przyp. A.B.] akcent przesuwają się na konsekwencje praktyczne – moralne. W przypuszczeniu, że prawdy są wymysłem filozofów, dźwięczy echo dramatyzmu sytuacji wyjściowej. [...] Podjęcie zadania budowy filozofii naukowej wbrew niepewnościom nadaje cel i sens życiu, wyzwala energię, która uruchamia najwyższe warstwy człowieczeństwa. Akcent położony w *Kryzysie* na uzasadnienie aksjologiczne jest poniekąd odwróceniem stanowiska Husserla z *Badań*. Tam bowiem nauki teoretyczne, nomologiczne były podstawą dla normatywnych. Tutaj wyeksplikowany jest motyw, który skłania do podjęcia zadań teoretycznych” (s. 23-24). Fenomenologiczne badania Husserla, które nie przyniosły zadowalających samego filozofa efektów, można uznać za potwierdzenie słuszności przeciwnego stanowiska filozoficznego, zajmowanego przez Lwa Szestowa. Jego filozoficzny paradygmat, wyłożony głównie w *Apoteozie nieoczywistości: próbie myślenia adogmatycznego* oraz *Atenach i Jerozolimie*, opiera się na twierdzeniu, że filozofia nie jest nauką, tym bardziej nie jest dziedziną obejmującą wiedzę absolutnie pewną, ugruntowaną w odpowiednich aktach poznawczych. Nie jest, bo nic nie jest oczywiste, a poszukiwanie prawdy to niekończący się nigdy projekt. To, co bywa za prawdę uznawane, okazuje się, według Szestowa, pochopnym, nieodpowiedzialnie i arbitralnie przyjętym przeświadczeniem lub wygodnym i spokojnym podążaniem za rozwiewającymi wątpliwości regułami logiki. Dotyczy to w równym stopniu filozofii, co nauki krępowanej narzuconą sobie metodologią. „Nawyk logicznego myślenia zabija fantazję, posłuszeństwo metodom i zmierzanie do określonego z góry celu owocują banalnymi twierdzeniami, nie są w stanie zrodzić czegoś oryginalnego. Oczywistości są bezwartościowe, bo nie mogą zapłodnić myśli. Najdonioślejsze myśli przychodzą nagle, niespodziewanie. Trzeba odrzucić przekonanie, że działanie według planu gwarantuje powodzenie” (s. 25). Dążenie do pewności i przekonanie o racjonalnej strukturze świata ma psychologiczną podstawę w lęku czy strachu przed niewiedzą i tajemnicą. Ale ten sam strach i ten sam racjonalizm odpowiadają za kryzys europejskiej kultury, który Szestow zdiagnozował inaczej niż Husserl. Człowiek ma prawo do niewiedzy i niepewności. Niepokój, który im towarzyszy, jest pozytywnym stanem pobudzającym do twórczego życia i poznania takiego, jakie jest możliwe – niekompletnego, względnego, bez żadnych absolutnych prawd.

Stanowiska obu myślicieli, według Majewskiej, mimo iż można dostrzec między nimi mniej lub bardziej istotne podobieństwa, np. Husserla krytykowano niegdyś za irracjonalizm, a w filozofii Szestowa dostrzegalna jest uległość wobec dychotomii logicznego myślenia (s. 34), istotnie różnią się płaszczyzną

aksjologiczną, z jakiej wyrastają: „Zaprzeczenie możliwości poznania prawdy to dla Husserla duchowa śmierć filozofa, który dla swych poczynań badawczych nie znajduje żadnego uzasadnienia. Więcej – to jego odpowiedzialność za zaszczerpienie sceptycyzmu, za pozostawienie ludzkości bez celu i nadziei” (s. 31). Dla rosyjskiego filozofa natomiast wartością nadrzędną jest wolność: „Husserlowi chodziło o ludzkość, za którą filozof ponosi odpowiedzialność, Szestowowi o jednostkę, która ma prawo do suwerenności. Wartości ogólnoludzkie nierzadko kolidują z wartościami ważnymi dla jednostki. To tłumaczy tę diametralną odmienność rozwiązań” (s. 32). Spotkania obu filozofów były dla nich ważnymi wydarzeniami, prowadzącymi do lepszego rozumienia możliwości i ograniczeń zajmowanych stanowisk. Potwierdza to tezę o potrzebie pluralizmu stanowisk i tolerancji w obrębie samej filozofii.

Drugi rozdział książki Majewskiej poświęcony jest szczegółowej rekonstrukcji Husserlowskiej wykładni kryzysu kultury europejskiej. Autorka przychyliła się do zdania Jana Szewczyka, Cezarego Wodzińskiego czy nawet wspomnianego już Lwa Szestowa, twierdzących, że istotne treści fenomenologii Husserla są wyrazem jego bardzo osobistych, dramatycznych przeżyć, związanych właśnie ze spostrzeżeniem kryzysu kultury i poszukiwaniem sposobu na jego przezwyciężenie. W pierwszym okresie filozoficznych badań Husserl położył akcent na ideę nauki i możliwości filozofii jako nauki ścisłej. W pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* doceniona została także genetyczna metoda badania, raczej nieprzydatna w naukach ścisłych, bo jak można łatwo zauważyć, sama diagnoza stanu kultury wymagała zastosowania tej metody. Jak wiadomo, Husserl zwrócił uwagę na odczuwane przez współczesnego człowieka rozczarowanie osiągnięciami nauki, która nie ułatwia mu realizacji stawianych sobie celów, wartości i sensownego życia, redukując go do tego, co cielesne. Nauki humanistyczne, wzorując się na przyrodniczych, utraciły kontakt z podstawą swej naukowości, z wartościami, ale nie nastąpiło to nagle, lecz było skutkiem wcześniejszych zdarzeń w kulturze europejskiej. Ponieważ, jak twierdził Husserl, kultura europejska jest kulturą naukową, kryzys nauki jest jednocześnie istotnie kryzysem tej kultury: „W gruncie rzeczy – stwierdza Majewska – stosunek do wartości staje się dla Husserla kryterium oceny epok historycznych. Dopóki nauka, pełniąc funkcje poznawcze, nie zapomniała o wartościach absolutnych, dopóty życie duchowe kwitło. Ale gdy zwróciła się w stronę wartości pozornych (techniczne opanowanie przyrody), nastąpił kryzys. Przezwyciężenie kryzysu zależy więc od tego, czy człowiek europejski zechce sobie przypomnieć o prawdziwych wartościach” (s. 53). Filozof uprawiający naukową filozofię ma przed sobą odpowiedzialne zadanie przywrócenia jej właściwego miejsca w kulturze i życiu człowieka, który osiągnąć może dzięki temu samorozumienie (s. 45). Cennym dopełnieniem tej części książki Majewskiej jest prezentacja wielu przykładów opinii różnych filozofów o ostatniej przedśmiertnej publikacji

Husserla (Romana Ingardena, Elizabeth Stöcker, Paula Jassena, Paula Ricoeura, Jana Patocki, Jana Szewczyka, Stanisława Judyckiego i Klaus Helda).

Trzeci, ostatni rozdział pierwszej części *Problemów doświadczania i istnienia wartości* poświęcony jest rekonstrukcji aksjologii Romana Ingardena. Autorka zdecydowała się na jej prezentację w trzech blokach tematycznych: ogólno-aksjologicznym i dwóch szczegółowych, związanych z wartościami etycznymi i estetycznymi, ponieważ Ingarden nie przygotował osobnej pracy porządkującej wszystkie wymienione zagadnienia. Majewska dostrzega także istotne, treściowe trudności zrozumienia przekazu Ingardena, wskazuje m.in. na przyjętą przez niego, a nieuzasadnioną klasyfikację wartości (s. 66), niezrozumiałe zignorowanie istnienia wartości w *Sporze o istnienie świata* (s. 70–71) czy rzeczywisty relacjonalizm wartości estetycznych wobec deklarowanej przez Ingardena ich bezwzględności (s. 75). Podobną uwagę można poczynić w odniesieniu do Ingardenowskiej teorii literackiego dzieła sztuki, która uwzględnia istnienie wartości jako strukturalnych jego elementów, od których zależy ostateczna doskonałość dzieła. Zdaniem Majewskiej kwestie związane z wartościami zostały potraktowane przez Ingardena marginalnie (s. 71). Jednym z najistotniejszych twierdzeń aksjologicznych, jakie składają się na jego teorię dzieła sztuki, jest rozróżnienie wartości estetycznych i artystycznych oraz jakości aksjologicznie neutralnych i aksjologicznie walentnych. Chociaż Ingarden zawsze podkreślał znaczenie zagadnień aksjologicznych w poszczególnych dziedzinach rozważań filozoficznych, bodaj najbardziej docenił je podczas wykładów z etyki, opublikowanych pośmiertnie w 1989 r. Uzyskanie jasności co do specyfiki wartości moralnych uznał za warunek tworzenia naukowej etyki opartej na odpowiednio uzasadnionych normach moralnych. Zofia Majewska zwróciła uwagę na przeplatanie się dwóch sposobów wyjaśniania kwestii wartości moralnych: zakorzenionego w doświadczeniu wartości i ich intuicyjnym ujęciu oraz teoretycznej analizy elementów teorii moralności. Doprowadziły one m.in. do wskazania warunków, które muszą być spełnione, aby zachodziła odpowiedzialność i czyn moralny oraz złożoność zależności pomiędzy różnymi wartościami osadzonymi na danej konkretyzacji (czyńcie, osobie). Ale nawet w stosunkowo dokładnej analizie fenomenu odpowiedzialności i wolności jako jednego z jej warunków autorka dostrzegła kolejny pozostawiony bez wyjaśnienia problem: „Nie wiadomo, czy wolność warunkuje tylko realizację wartości moralnych, czy także innych (jakich?). Wypowiedź Ingardena o potrzebie wolności uczonego jeszcze nie przesądza rozwiązania problemu wolności jako warunku realizacji wartości poznawczych” (s. 79–80). Ta i inne wątpliwości, niedomówienia i braki sprawiły, że Ingardenowska aksjologia okazała się atrakcyjnym polem reinterpretacji i modyfikacji, dokonywanych przez jego uczniów (s. 86).

Drugą, nieco rozleglejszą część publikacji Zofii Majewskiej, zatytułowaną *Doświadczenie aksjotyczne i sposób istnienia wartości* można rozumieć jako roz-

winięcie Ingardenowskiej koncepcji aksjologii o pominięte przez polskiego fenomenologa zagadnienie przeżycia wartości i sproblematyzowaną, choć nierozwiązaną kwestię ontologicznego statusu wartości.

Zgodnie z Ingardenowskim sposobem prezentacji zagadnień związanych z wartościami moralnymi, Majewska deklaruje bezpośrednie odniesienie własnych rozważań do codziennego doświadczenia, „wychodząc z założenia o jego pierwotności, ale nie przesądzając, czy aksjologia ma na nim poprzestać” (s. 91). Autorce nie chodzi jednak tylko o to, że doświadczenie wartości jest podstawą wiedzy o wartościach. Jej teza jest mocniejsza: „Pierwotnymi postawami w doświadczeniu życiowym są postawy wartościujące. Rozumiem tę pierwotność zarówno w sensie genetycznym (warunkują je ludzkie potrzeby), jak i strukturalnym. [...] Świadoma refleksja aksjologiczna nadbudowana jest nad spontanicznymi przeżyciami wartościującymi oraz nad intelektualnymi i emocjonalnymi aktami intencjonalnymi. Wieńczy strukturę świadomości podmiotu, a nie tkwi u jej podłoża” (s. 91). O pokrewieństwie propozycji Majewskiej z koncepcją Romana Ingardena świadczy także przekonanie, że doświadczenie wartości jest doświadczeniem wartościowego obiektu (przedmiotu, nosiciela), a nie wartości abstrakcyjnej, idealnej. Majewska rozróżniła pojęcia „aksjotyczny”, odnosząc je do świata przedmiotowego, i „aksjologiczny”, wiążąc je ze sferą teoretycznych rozważań nad doświadczanymi wrażeniami.

Pierwszą ważną cechą doświadczenia aksjotycznego, na którą wskazała Majewska, jest złożoność przeżyć wartości, postępująca wraz z rozwojem człowieka od jednostkowych przeżyć aksjotycznych (amorficznego, nieuporządkowanego odczuwania biologicznych i psychologicznych pozytywnych i negatywnych wrażeń), w kierunku świadomych wyborów wartości i „światopoglądowej waloryzacji doświadczenia” (s. 92). Wybory wartości nie zawsze są w pełni świadome, a czasem bardzo dramatyczne, szczególnie gdy sytuacja wymaga natychmiastowej decyzji lub na szali stawiane jest ludzkie życie. Ogół doświadczeń, obejmujących także kulturowe i społeczne wzorce zachowań, oraz wyborów wartości organizuje postawę człowieka wobec siebie i innych: „Powoli wykształca się światopogląd, obejmujący zespół przekonań, w ramach których dokonuje się waloryzacji doświadczanego świata. Każdy ma na swój użytek swoją »prywatną filozofię życia«, w której zasadniczą rolę pełnią przekonania aksjologiczne, oceny ludzi, zdarzeń, świata w kategoriach dobra i zła” (s. 96).

Przeżycia aksjotyczne można klasyfikować nie tylko pod względem ich złożoności, lecz również, jak to zaproponowała Zofia Majewska, ze względu na dominującą władzę psychiczną, postawę podmiotu i odniesienie przedmiotowe. W zależności od tego, jaki typ przeżyć ma decydujący wpływ na podejmowane działania, autorka podzieliła przeżycia aksjotyczne na uczuciowo-wolitywne i intelektualno-wolitywne. Wobec określonych sytuacji, przeżycia aksjotyczne przejawiają się także jako postawy aprobaty, dezaprobaty, neutralności i poczu-

cia utraty sensu (s. 100). Z kolei „Kryterium odniesienia przedmiotowego pozwala wyróżnić przeżycia dopodmiotowe, doświadczanie innych ludzi, doświadczanie wytworów kulturowych, doświadczanie przyrody, doświadczanie Transcendencji” (s. 105).

Poza typologiami sposobów doświadczania czy przeżywania wartości Majewska przedstawiła swoje rozumienie istnienia wartości. Jej zdaniem wartości są jednocześnie odkrywane i konstruowane przez podmiot. Pojawiają się jako obiektywne istnienia dopiero w obecności człowieka, który zajmuje określoną postawę wobec zastanego stanu rzeczy. Majewska nie ukrywa, że opowiada się za relacjonalizmem ontycznym wartości. Pytanie, jakie można skierować do autorki, dotyczy tego, czy proponowane przez nią wyjaśnienie jest psychologizmem. Jeżeli pole doświadczania wartości zmienia się wraz z rozwojem ontogenetycznym i filogenetycznym człowieka, a przy tym nie istnieją wartości, które istniałyby pod nieobecność podmiotu, jak (i czy) można uzasadnić twierdzenie, że wartości nie są subiektywnym naddatkiem, nadtreścią i tylko tym? A także, czy takie wyjaśnienie pozwala odróżnić wartość istniejącą od nieistniejącej, urojoną od rzeczywistej, pozytywną od negatywnej? Majewska przyznaje, że złudzenia wartości się zdarzają, popiera twierdzenie, że wartości negatywne są jakościowo wypełnione (s. 110). Twierdzi, że „Uwarunkowanie wartości przez ludzkie potrzeby i własności zróżnicowanych ontycznie przedmiotów pozwala uniknąć subiektywizmu. Takie stanowisko prowadzi do zniesienia pojęcia kryzysu wartości. [...] Konstatację kryzysu wartości uważam za nadużycie semantyczne. Ludzie są uwikłani przecież w sieć relacji podmiotowo-przedmiotowych. Doświadczają jednak bezsensu własnego istnienia. Moim zdaniem nie świadczy on o kryzysie wartości, ale o kryzysie postaw wobec wartości. [...] Zarzykowałabym twierdzenie, że owo doświadczenie dezorientacji nie wynika z braku przedmiotów wartościowych, ale z nadmiaru aksjotycznego” (s. 111–112). Czy te tezy dotyczą wszystkich wartości, jak można wnioskować, czy niektórych rodzajów, np. kulturowych?

W kolejnym rozdziale Majewska nieco dokładniej wyjaśnia swoją koncepcję wartości. Uważa, że opis statusu egzystencjalnego wartości możliwy jest za pomocą Ingardenowskiej kategorii bytu intencjonalnego (który charakteryzuje bytowa pochodność, heteronomiczność i niesamodzielnosc), a obawy Ingardena związane z przyznaniem wartościom charakteru relacjonalnego są nieuzasadnione. Jego twierdzenie o bytowej niesamodzielnosci wartości (wartość jest wartością czegoś) uważa za niewystarczające, pomija bowiem to, że wartość jest także dla kogoś. Jednak nie każda relacja podmiotowo-przedmiotowa jest relacją aksjotyczną, ujawniającą wartości. Tylko odpowiednia postawa podmiotu i kwalifikacja stanu rzeczy umożliwia pojawienie się relacji aksjotycznej. Osoba nie posiadająca odpowiednich predyspozycji do odnajdywania (bycia członem relacji aksjotycznej) wartości określonego rodzaju (intelektualnych czy emocjonal-

nych) ich nie dostrzeże. Ponadto autorka uznała, że właściwym podmiotem relacji aksjologicznej nie jest ludzkie indywiduum, lecz społeczność, dzięki czemu można na gruncie zajmowanego przez nią stanowiska bronić absolutyzmu aksjologicznego (s. 119). U podstaw tego przekonania tkwi spostrzeżenie, że wartości są postulatywne, apelują do człowieka, by je realizował: „Nie oznacza to nic innego jak fakt, że wartości istnieją wcześniej niż człowiek jako jednostka. Żyjąc w określonej społeczności, w jej kulturze, zastajemy pewne modele zachowań i ideały” (s. 119). Inną przesłanką społecznego charakteru istnienia wartości jest to, iż bez ich obecności w ludzkim otoczeniu – zamierają. Istnieją w przestrzeni intersubiektywnej, zakorzenione w świecie realnym, kulturze i wypowiedziach o wartościach (s. 121). Niektóre znajdują powszechną aprobatę i utrwalają się, inne zostają zapomniane, jeszcze inne ujawnią się w przyszłości. Dwu Ingardenowskim formom bytu intencjonalnego odpowiadają w teorii Majewskiej dwa ontologiczne rodzaje wartości – indywidualne i idealne². Wartości idealne „są kulturowymi sensami przekazywanymi przez tradycję” (s. 127) i – w przeciwieństwie do wartości indywidualnych – są samodzielne. Oba rodzaje wartości występują jako istności intencjonalne, ale tylko wartości idealne posiadają miejsca niedookreślenia, których dopełnienie jest zadaniem podmiotu, zadaniem, które realizuje w sposób przez siebie preferowany.

Szósty rozdział książki poświęcony jest wartościom negatywnym. Majewska opowiada się za tezą, że wartości negatywne są jakościowo wypełnione, ich istnienie nie ma charakteru wyłącznie formalnego, „będąc” brakiem wartości pozytywnej. Negatywy posiadają zarówno wartości indywidualne, jak i idee wartości. Tak samo jak wartości pozytywne, „Indywidualne wartości negatywne są heteronomiczne bytowo wobec relacji podmiotowo-przedmiotowych i niesamodzielne bytowo w stosunku do przedmiotów, którym przysługują; ponadto są pochodne bytowo od aktów świadomościowych” (s. 136). Czy istnieje ścisły egzystencjalny związek wartości negatywnej z pozytywną? Dlaczego niektóre negatywne wartości stawiane są naprzeciw konkretnym wartościom pozytywnym? Czy jest to tylko wynik czysto intelektualnego porównania, takiego jak kwalifikacja lewy-prawy, czy też można powiedzieć, że dana wartość negatywna nie istniałaby bez istnienia konkretnej wartości pozytywnej? Na te pytania autorka nie odpowiedziała, skupiając się raczej na wyjaśnieniu genezy wartości negatywnych. Interesujące spostrzeżenia podsumowuje wniosek, że: „Wartości negatywne czynów i wytworów ludzkich wynikają głównie z nieudanych realizacji idei wartości pozytywnej, z jednostronnej realizacji wartości, konfliktów między wartościami i z abstrakcyjnego traktowania idei wartości pozytywnej. Wielostronne determinacje ontyczne tych wartości prowadzą do złożonych problemów ich doświadczenia” (s. 143).

² Zofia Majewska używa raczej wyrażenia idee (pojęcia ogólne) wartości niż wartości idealne.

Z zajętego przez Majewską stanowiska wynika, że byt jako byt jest aksjologicznie neutralny, jednak – ze względu na naturalną dla człowieka postawę waloryzującą – dostępny tylko w eksperymencie myślowym. Kulturowo utrwalone postrzeganie świata jako całości, a jego elementów jako aksjologicznie walentnych sprawia, że pewne wartości funkcjonują jako istności transcendentalne, ale jak się zdaje, są to tylko kulturowe generalizacje postaw wobec świata. Poza aksjologicznie neutralną sferą bytu czystego Majewska dostrzegła inny wymiar neutralności, bezpośrednio związany z przyjętą perspektywą aksjologiczną, zatem sferę rzeczywistości bez znaczenia, nieważną ze względu na to, że inne aspekty tej rzeczywistości są dla podmiotu czy też danej społeczności (kręgu kulturowego) ważne. Opis tej dziedziny jest o tyle trudny, że „Nasz język artykułuje wielość rodzajową wartości pozytywnych i negatywnych, nie różnicuje natomiast aksjotycznej neutralności. Słowa »obojętność«, »nijakość« nie eksplikują jakości, ponadto mają konotacje negatywne. Są one jeszcze silniejsze w określeniach metaforycznych »szarzyzna«, »bezbarwność«. Wyodrębnienie obszarów neutralności aspektowej wymaga więc przełamania językowej tendencji do pejoratywnej oceny samego braku wartości” (s. 146). W związku z problemem neutralności aksjologicznej pojawia się również kwestia niewartościujących aktów poznawczych. Majewska uważa, że wszelkie badania oparte są na przekonaniu o ich sensowności, a zatem jakiejś ich wartości, problematyczne jest zatem dopiero to, jaką wartość osiąga się w danym procesie poznawczym. Także postulat opisu aksjologicznie neutralnego jest oparty na wartościującym przekonaniu o przewadze takiego opisu nad opisem wartościującym. Właściwe rozumienie tego postulatu polega na tymczasowym porzuceniu pierwotnego, utrwalonego nastawienia wartościującego, osobistego i stereotypowego, przyjęciu zaś postawy zdystansowania i refleksji. Przyjęcie takiej postawy ma również duże znaczenie w praktyce życia codziennego. Wystrzeżenie się pochopnych ocen może ustrzec przed podjęciem decyzji, które nie przyniosą spodziewanych korzyści.

Ostatni rozdział książki, zatytułowany *Język i wartości*, stanowi rozwinięcie zauważonych problemów związanych z artykulacją wartości i ich relacją do języka. Majewska uznała, że język, podobnie jak wartości, jest tworem intencjonalnym, który – poza podstawową funkcją komunikacji – sam jest nosicielem szczególnych wartości (s. 153). Język (jako system znaków) posiada wartość gatunkową jako czynnik kulturo- i antropotwórczy, zarówno instrumentalną, bo umożliwił porozumienie, jak i autonomiczną, gdyż warunkuje utrzymanie ciągłości kulturowej i poczucie przynależności członków danej społeczności. Autorka pozostawiła otwartą kwestię, czy język współkonstytuuje tożsamość indywiduum, czy ściśle determinuje sposób myślenia człowieka, a w zawiązku z tym postrzegania wartości (s. 156). Analiza struktury języka i słownika posłużyła Majewskiej do sformułowania wniosku, że „nie tylko konkretne wypowiedzi są

nacechowane aksjotycznie. Także język jako system dysponuje leksyką i formami gramatycznymi, nieobojętymi z punktu widzenia wartościowania. Bywa to niekiedy wartościowanie pośrednie, niekiedy są tu echa historycznych postaci” (s. 160).

Po krótkiej analizie imion własnych jako podlegających ewolucji znaczeniowej elementów kultury (jak można się domyślać – potencjalnych nośników wartości) autorka powróciła do tematu opisu i wartościowania, koncentrując się na wyjaśnieniu znaczenia idei bezzałożeńowych badań fenomenologicznych jako opcji łączącej nieuniknione preferencje poznawcze z postulatem możliwie zneutralizowanego opisu, który jest warunkiem naukowości, m.in. samej aksjologii (s. 170). Końcowe uwagi dotyczą przydatności rozróżniania wielu funkcji języka (a nie tylko dwu: oceniającej i opisującej) w naukowych badaniach nad wartościami i wartościowaniem.

Zofia Majewska nie podała żadnej ścisłej definicji wartości, nie wykorzystowała w pełni możliwości opisu fenomenologicznego, odwołując się raczej do codziennych doświadczeń, zjawisk kultury i teorii filozoficznych i lingwistycznych, sceptycznie wypowiedziała się na temat możliwości konceptualizacji wszystkich ujmowanych świadomościowo wartości. Mimo to wydawnictwo *Problemy doświadczania i istnienia wartości* ułatwia, jak sądzę, intuicyjne uchwycenie fenomenu wartości, a dzięki wyraźnemu zaznaczeniu przez autorkę własnego stanowiska teoretycznego, również pewne jego wyjaśnienie i rozumienie, co też – z innej strony patrząc – otwiera drogę dla polemiki filozoficznej z relacjonizmem aksjologicznym. Przejrzysty język opisu sprawia, że książka jest dobrą propozycją tak dla studentów, jak innych osób zainteresowanych wskazaną w tytule problematyką. Liczne i jawne nawiązania do fenomenologii Romana Ingardena, a także ideowe pokrewieństwo ze stanowiskami Józefa Lipca i Marii Gołaszewskiej sytuują Zofię Majewską w gronie kontynuatorów tradycji polskiej szkoły fenomenologicznej.

Agata Borońska

UMYSŁ A MÓZG. PRZEWODNIK PO WSPÓŁCZESNEJ NEUROPSYCHOLOGII

Chris Frith, *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz współczesny świat*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2011, ss. 240.

Chris Frith jest brytyjskim psychologiem i od wielu lat zajmuje się badaniem wyższych funkcji kognitywnych mózgu, posługując się w swoich badaniach funkcjonalnym rezonansem magnetycznym. Książka *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz współczesny świat* jest pierwszą pracą tego Autora ukazującą się w języku polskim. Wielka szkoda. Szkoda, ponieważ to znakomita próba wprowadzenia do współczesnej psychologii, prezentująca aktualny stan wiedzy na temat pracy mózgu, posługująca się licznymi przykładami popartymi nie tylko szkicami, ale i ilustracjami, czasami nawet znaleźć możemy odniesienia do stron internetowych, gdzie zaprezentowane są wizualizacje przeprowadzonych eksperymentów. A wszystko to napisane jest językiem przystępnym, zgrabnym, zdradzającym duże zdolności erudycyjne Autora.

W *Przedmowie* czytamy: „Wewnątrz mojej głowy znajduje się niezwykle urządzenie, które wyręcza mnie w codziennych obowiązkach [...] uwalnia mnie od żmudnej konieczności ciągłego rozpoznawania otaczających mnie przedmiotów, a nawet od potrzeby nieustannego kontrolowania własnych ruchów. To mój mózg” (s. 9). Mózg, dzięki któremu jestem w stanie nawiązywać przyjaźnie, poznawać innych i razem z nimi tworzyć rzeczy, których nie byłby człowiek w stanie zrobić sam.

Książka dzieli się na trzy części, poprzedzone prologiem stanowiącym zgrabny wstęp do podejmowanych zagadnień. Prolog ów w skrócie wyjaśnia różnicę między naukami miękkimi a twardymi. Te pierwsze określa jako obiektywne, te drugie jako subiektywne. Nie trzeba rzecz jasna tłumaczyć, iż psychologia początkowo zaliczana była do nauk miękkich, traktowanych z lekkim pobłażaniem z racji „problemu” ze zweryfikowaniem wyników swoich badań. Sam autor przyznaje, że początkowo było to słuszne. Freuda nazywa gawędziarzem, uznając, iż „jego spekulacje na temat ludzkiego umysłu na ogół nijak się mają do rzeczywistości” (s. 14). Dopiero z nastaniem lat osiemdziesiątych XX wieku psychologia zyskała narzędzia, dzięki którym mogła podreperować swój status.

A mowa tu o różnego rodzaju maszynach służących do skanowania mózgu (CT, CAT, MRI, fMRI i inne). Teraz już z całą pewnością można było pokazać, jakie zmiany zachodzą w mózgu w określonej sytuacji. Psychologia wkroczyła na teren twardej nauki, powołując się na pomiary aktywności umysłowej, które można było zmierzyć, zweryfikować, powtórzyć. W prologu Autor nakreśla również ogólne przesłanie książki: mózg jest sprawnym narządem umożliwiającym nam bezproblemowe funkcjonowanie w świecie, który jednak ukrywa przed nami wiele informacji, tworzy złudzenia. Nie zmienia to jednak faktu, że dzięki niemu jesteśmy w stanie poznać otaczającą nas rzeczywistość i przekazywać sobie wiedzę.

Pierwsza część rozprawy poświęcona jest rozszyfrowywaniu złudzeń mózgu. Rozpoczyna się ona rozdziałem *Podpowiedzi od uszkodzonego mózgu*. Ch. Frith stara się wykazać, że różnego rodzaju uszkodzenia mózgu są cennym źródłem informacji, ponieważ pokazują, w jaki sposób uniemożliwiają człowiekowi poznawanie świata. Mało tego, prowadzić mogą również do fałszywego odczuwania rzeczywistości. Ale czy tylko uszkodzenia mózgu mogą do nich prowadzić? Otóż nie. Błędne postrzeganie rzeczywistości spotykane jest często w przejściowych chorobach, takich jak choćby migrena, lub może być wywołane przez narkotyki. Jednak jak to pokazuje następny rozdział, nawet nieuszkodzony, w pełni sprawny mózg może nas oszukiwać (s. 51).

Posiłkując się przykładami „ślepoty na zmiany”, przykładem „pokoju Ames’a”, „złudzeniem Heringa” czy zjawisku tak powszechnym jak synestezja, psycholog obrazuje nam sposoby, w jaki nasze mózgi nas okłamują. Dlaczego tak się dzieje? Odpowiedź Autora brzmi: „Nawet jeśli wszystkie nasze zmysły są sprawne, a mózg działa prawidłowo, nie mamy bezpośredniego dostępu do świata fizycznego” (s. 52). Może i wydaje się nam, że jest inaczej, ale to tylko złudzenie. Do naszego mózgu dociera tylko niewielka ilość wrażeń zarejestrowanych za pomocą zmysłów. Na ich podstawie mózg „przeprowadza wnioski” na temat świata. Część z tych „wnioskowań” musi być błędna, tym bardziej że wpływ na nie ma nie tylko „toporny” charakter wrażeń, lecz i pewne założenia czynione przez mózg. Dobrze obrazuje je eksperyment z „pokojem Ames’a”, w którym mamy wrażenie, że ludzie w nim przebywający są różnego wzrostu, podczas gdy jest to tylko złudzenie optyczne. Mało tego. Ostatni rozdział pierwszej części zbija nas już kompletnie z tropu. O ile zgodzić się możemy na to, że nie mamy bezpośredniego dostępu do tego, co na zewnątrz, o tyle przyznanie, że nie mamy dostępu do własnych ciał, jest nieco szokujące. Oczywiście Autor nie twierdzi, iżby sytuacja była beznadziejna, ale i na tym polu możemy znaleźć się w gąszczu złudzeń. Jak jednak zaufać własnym doznaniom, kiedy już wiemy, że tak często nas mylą?

Przywrócić wiarę w nasze zdolności poznawcze ma część druga książki. Rozpoczyna się ona rozdziałem czwartym, który poświęcony jest tematyce mecha-

nizmów uczenia się mózgu. I mamy tu znowu w sposób przejrzysty, prosty i poparty przykładami pokazany cały proces nabywania przez mózg nowych umiejętności. Przykłady tak dobrze znane, jak „pies Pawłowa”, który ukazuje nam sposób, w jaki uczymy się przewidywać przyszłość (nawet nieświadomie), „uczenie się przesądów”, „nauka na błędach” – wszystko to można podsumować stwierdzeniem, że dzięki uczeniu się asocjacyjnemu jesteśmy w stanie odkrywać w świecie wartościowe rzeczy i działania (s. 120).

Rozdział piąty, zatytułowany *Nasza percepcja świata to fantazja, która pokrywa się z rzeczywistością*, pisany jest w podobnym duchu co poprzedni – optymistycznym. Mamy okazję przekonać się, że mimo błędów, jaki mózg popełnia, jest on nadal niezwykle sprawny w swoim działaniu. Potwierdziły to próby skonstruowania maszyny, która działałaby tak jak mózg. Okazało się to bardzo trudne do zrealizowania, a jednocześnie uzmysłowiło naukowcom, jak bardzo skomplikowanym „urządzeniem” jest nasz mózg. Łatwość, z jaką nam się „wydaje”, że postrzegamy rzeczywistość, jest jedynie pozorna. To właśnie rewolucja w informatyce uświadomiła nam, jak skomplikowanym procesem jest percepcja. Aby poradzić sobie z opracowaniem, interpretacją tych wszystkich informacji, mózg nasz konstruuje modele świata. Modele te są tak skonstruowane, żeby człowiek mógł sobie jak najlepiej poradzić w świecie. Frith pisze, że „treścią percepcji nie jest świat, lecz stworzony przez mózg model świata”, że to, co postrzegane, nie jest surowe i czyste jak po dokonaniu Husserlowskiego *epoché*. Owoce percepcji są bogatsze o pierwotne doznania i minione przeżycia (s. 141). Możemy powiedzieć, że modele świata powstają za sprawą połączenia informacji dostarczanych przez zmysły z naszymi „wstępnymi oczekiwaniami”. Na równi istotne są tu tak wrażenia, jak oczekiwania. A ponieważ nie jesteśmy świadomi ogromu pracy, jaką musi wykonać mózg, by zbudować model świata, wydaje nam się, że mamy do niego bezpośredni dostęp i to bez najmniejszego wysiłku.

Kolejny rozdział poświęcony jest poznaniu umysłów innych ludzi. Jak się okazuje, poznanie cudzej świadomości niewiele różni się od poznania świata fizycznego. I w tym przypadku nasz mózg tworzy modele umysłów ludzi, z którymi wchodzimy w interakcję. Poznajemy Innego za sprawą doświadczenia, jakiego nabywamy w trakcie swojego życia. Ale nie tylko. Jesteśmy istotami obdarzonymi empatią, która niezależnie od tego, czy sobie tego życzymy, czy nie, wywołuje w nas np. reakcję bólu, kiedy jesteśmy świadkiem cierpień drugiego człowieka.

Wreszcie ostatnia część i ostatni rozdział książki opowiadają o „wspólnocie umysłów”. Nie sposób nie odnieść się tu do *Lebensweltu* E. Husserla, koncepcji wspólnoty umysłów właśnie. Tezy Autora w pełni potwierdzają wspomnianą teorię. Tam, gdzie informacje dają się zweryfikować, gdzie mowa o wiedzy obiektywnej, dostępnej każdemu, jak wiedza z zakresu matematyki czy fizyki, tam nie ma wątpliwości co do jej „prawdziwości”. Jednak kiedy wkraczamy na pole su-

biektywnych wrażeń i odczuć, tam już pojawiają się problemy. Różnice kulturowe, językowe itd. tworzą bariery czasami wręcz niemożliwe do pokonania. Jako przykład Frith podaje aż trzy tłumaczenia fragmentu chińskiego wiersza: „Wzorzysta lutnia”, „Inkrustowana harfa”, „Zdobna cytra”. Które jest trafne? Jedno, wszystkie, żadne? Nie sposób powiedzieć.

Książka kończy się epilogiem podsumowującym wszystkie wcześniejsze rozważania. Autor podkreśla tu rolę asocjacyjną w procesie uczenia się mózgu, zwraca uwagę na to, że zawsze jesteśmy częścią społeczeństwa, w którym żyjemy i które kształtuje nasze spojrzenie na świat. Wielość przykładów i mechanizmów działania mózgu prezentowana w tej pracy ułatwia zrozumienie współczesnej psychologii. Myślę, że wiele koncepcji filozoficznych znalazłoby w niej poparcie dla swoich myśli (E. Husserl, G. Simmel, G. H. Mead, A. Schutz, B. Holzer, K. Mannheim, M. Scheller i wielu innych). Książka ta jest też źródłem wielu ciekawych przykładów, które „otwierają nam oczy” na rzeczy, których nie byliśmy wcześniej świadomi, choć są one częścią naszej codzienności. A wszystko to podane z lekkością, bezstronnością, poczuciem humoru.

Anna Dobies

HISTORIA MYŚLI FILMOWEJ CZYLI PODRĘCZNIK DO FILOZOFII FILMU

Alicja Helman, Jacek Ostaszewski, *Historia myśli filmowej. Podręcznik*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, ss. 352.

Gdyby zamienić słowo „myśl” w tytule recenzowanej książki na „filozofię”, to taki zabieg nie byłby przekłamaniami. Jeśli spojrzymy na spis treści *Historii myśli filmowej*, to zauważymy, jak wiele jest tu filozofii i uświadomimy sobie, jak wielu filozofów próbowało opisać zjawisko, jakim jest film, czy to jedynie w drobnych fragmentach, tak jak to zrobił Roman Ingarden w *Widowisku kinematograficznym „film”* i *Kilku uwagach o sztuce filmowej*, czy też bardziej holistycznie, tak jak próbowali Karol Irzykowski w *X Muzie* i Gilles Deleuze w *Kinie 1* i *Kinie 2*. Recenzowana książka mogłaby być obowiązkowym podręcznikiem nie tylko do przedmiotu teoria filmu, ale również do filozofii filmu – subdziedziny estetyki, która zajmuje się podstawowymi pytaniami, ale przy użyciu filmów jako podstawowych narzędzi filozofowania.

Historia myśli filmowej zawiera 27 rozdziałów, nie licząc wstępu, zakończenia oraz indeksu nazwisk. Autorką 17 rozdziałów i zakończenia oraz współautorką dwóch innych rozdziałów jest prof. dr hab. Alicja Helman – wybitna historyk i teoretyk filmu, redaktorka i autorka wielu pojęć w dziesięciotomowym *Słowniku pojęć filmowych*¹ oraz takich książek, jak *O dziele filmowym*², *Historia semiotyki filmu*³, *Rola muzyki w filmie*⁴ czy też monografii nt.

¹ Zob. *Słownik pojęć filmowych*, t. 1-7, pod. red. A. Helman, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991–1994, oraz *Słownik pojęć filmowych*, t. 10, pod. red. A. Helman, Wyd. UJ, Kraków 1998.

² Zob. A. Helman, *O dziele filmowym. Materiał – Technika – Budowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.

³ Zob. A. Helman, *Historia semiotyki filmu*, t. 1–2, Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, 1993.

⁴ Zob. A. Helman, *Rola muzyki w filmie*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1964.

twórczości filmowej m.in. Luchina Viscontiego⁵, Akiry Kurosawy⁶ i Carlosa Saury⁷.

Słowo wstępne, osiem rozdziałów (w tym dwa we współpracy z A. Helman) wyszły spod pióra dr. hab. Jacka Ostaszewskiego, prof. UJ, zajmującego się kognitywną teorią filmu⁸ oraz narratologią (modelem narracji filmowej we współczesnym kinie). Pod dwoma rozdziałami (14 i 15) podpisała się zaś dr hab. Łucja Demby – autorka książki o historii francuskiej myśli filmowej⁹ oraz pierwszej polskiej monografii nt. twórczości filmowej Nikity Michalkowa¹⁰. *Gilles Deleuze (postmodernistyczna filozofia kina)* jest rozdziałem napisanym przez dr Małgorzatę Jakubowską, autorkę *Laboratorium czasu*¹¹ oraz *Teorii kina Gillesa Deleuze'a*¹².

Na zaledwie 352 stronach udało się autorom zmieścić esencję myśli filmowej i opisać najistotniejsze poglądy dotyczące kina – od samych początków refleksji nad wynalazkiem kinematografu aż po film w ujęciu postmodernistycznym, kognitywistycznym, psychoanalitycznym czy też feministycznym. Nie zabrakło rozdziału o *Radzieckiej szkole montażu* (s. 55–74) ani o *Filmologii francuskiej* (s. 131–143). Całość jest bardzo przystępnie napisana klarownym językiem.

Zagłębiając się w lekturę rozdziału 1: *Początków refleksji nad filmem*, czytelnik ma możliwość zrozumienia pierwszych prób opisu nowego w tym czasie wynalazku, jakim było kino. A status kina w pierwszych latach nie był pozytywny, film traktowano częściej jako formę jarmarcznej rozrywki dla tłumu. Jak czytamy w rozdziale poświęconym niemieckiemu profesorowi, który napisał pierwszą naukową książkę na temat filmu, Hugo Munsterberg (1863–1916) „zainteresował się także filmem, choć jak wszyscy intelektualiści jego generacji

⁵ Zob. A. Helman, *Urok zmierzchu. Filmy Luchina Viscontiego*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

⁶ Zob. A. Helman, *Akira Kurosawa*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1970.

⁷ Zob. A. Helman, *Ten smutek hiszpański. Konteksty twórczości filmowej Carlosa Saury*, Rabid, Kraków 2005.

⁸ Zob. J. Ostaszewski, *Film i poznanie. Wprowadzenie do kognitywnej teorii filmu*, Wyd. UJ, Kraków 1999 oraz J. Ostaszewski, *Rozumienie opowiadania filmowego*, Wyd. UJ, Kraków 1999.

⁹ Zob. Ł. Demby, *Poza rzeczywistością. Spór o wrażenie realności w historii francuskiej myśli filmowej*, Rabid, Kraków 2002.

¹⁰ Zob. Ł. Demby, *Harmonia świata. Twórczość filmowa Nikity Michalkowa*, Rabid, Kraków 2009.

¹¹ Zob. M. Jakubowska, *Laboratorium czasu. Sanatorium pod klepsydrą Wojciecha Jerzego Hasa*, Wyd. PWSFTviT, Łódź 2011.

¹² Zob. M. Jakubowska, *Teoria kina Gillesa Deleuze'a*, Wyd. Rabid, Kraków 2003 oraz M. Jakubowska, *W poszukiwaniu kryształków czasu. Filozofia kina Gillesa Deleuze'a w filmach Wojciecha Jerzego Hasa*, (w:) Foucault, Deleuze, Derrida, pod red. B. Banasiaka, K. M. Jaksendera, A. Kucnera, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2011.

wstydział się chodzić do kina, uważając ten rodzaj rozrywki za niegodny profesora Harvardu” (s. 22). Rozdział pierwszy uświadamia nam jak od roku 1895 zmieniał się sam wynalazek oraz jak zmieniał się postrzeganie go przez filozofów, psychologów, lingwistów i innych osób piszących o kinie.

Podejście do kina było różnorakie: traktowano to zjawisko jako narzędzie zapisu historii, aparat do zastosowania w badaniach naukowych, jak to robił np. Bolesław Matuszewski (1856–1943)¹³, ale czasem również jako dzieło sztuki, system komunikacji znakowej oraz medium audiowizualne. Pierwsi teoretycy filmu starali się odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsce w sztuce zajmuje kinematograf i czy w ogóle może on być sztuką. Roman Ingarden umieścił film (mowa tu o kinie niemym) wraz z pantomimą na pograniczu literatury i malarstwa (s. 120), definiując go jako „zwyrodniałą sztukę teatralną” używającą do przedstawiania jedynie zrekonstruowanych, a i często zdeformowanych przedmiotów, zamiast przedmiotów realnych. Autor *O dziele literackim*, wpisując rozważania nad filmem w kontekst fenomenologii, zauważył, że obraz filmowy ma mniej, bo tylko dwie warstwy niż tekst literacki, który ma cztery warstwy.

Bardzo często odmawiano tej dziedzinie statutu sztuki. Nie wszyscy jednak podążali tym torem. Ricciotto Canudo (1879–1923), muzykolog, dramaturg i autor *Triumfu kinematografu* (1908), uznał kino za najważniejszą ze sztuk, gdyż jest to sztuka totalna, jednocząca naukę i sztukę, będąca „dzieckiem maszyny i sentymentu”. W kinematografie miało dochodzić do absolutnej fuzji sztuk. Według Canudo pierwotnie istniały dwie formy sztuk: architektura i muzyka. Z tej pierwszej wyłoniły się malarstwo i plastyka, zaś z tej drugiej poezja i taniec. Wszystkie te formy sztuki spotykają się ostatecznie właśnie w wynalazku kinematografu, który jest niczym innym jak totalną formą artystyczną. Podobnie uważali futuryści (s. 16–18), uznając film za najważniejsze „narzędzie w walce o nowe oblicze sztuki”, gdyż stwarza świat zupełnie wolny od praw rządzących rzeczywistością realną i nie posiada balastu tradycji, co również jest wielkim atutem.

Historia myśli filmowej przedstawia nam trzy główne fazy uprawiania teorii filmu, które możemy dostrzec od początków kina. Otrzymujemy pełną charakterystykę każdej z faz, jej główne cechy oraz najważniejszych przedstawicieli.

Pierwszą są tzw. **teorie esencjalistyczne** (1895–1960) reprezentowane przez Hugo Münsterberga czy Pudowkina, którzy zajmowali co prawda różne stanowiska, ale łączyło ich dążenie do odpowiedzi na pytanie: jaka jest istota kina, a także opisywanie filmów poprzez ich trwałe i swoiste własności, ich esencję.

¹³ Bolesław Matuszewski używał kinematografu do rejestrowania operacji medycznych, wyścigów konnych oraz będąc od 1897 nadwornym fotografem cara Mikołaja II, dokumentował jego życie. *Historia myśli filmowej* informuje (s. 11), że data śmierci Matuszewskiego nie jest znana. Na internetowych portalach filmowych takich jak Film Polski.pl, Pisf.pl czy Stopklatka.pl również nie znajdziemy tej informacji, jedynie Filmweb.pl i Wikipedia podają rok 1943. Dlatego należy podchodzić sceptycznie do tej daty.

Miała to być próba uchwycenia istoty filmu, czyli tej cechy, która sprawia, że kino jest tym, czym jest, a po usunięciu której film przestaje być filmem.

Druga faza to **teorie systemowe** (lata 60.–90. XX wieku), które tym różnią się od poprzednich, że ich przedstawiciele starali się stworzyć spójny system opisujący film. Faza systemowa charakteryzowała się interdyscyplinarnością i rygiorem metodologicznym, a także instytucjonalnym charakterem – za sprawą filmologii francuskiej, ruchu teoretycznego działającego przy Instytucie Filmologii na Sorbonie. W latach 60. teoria filmu stała się dyscypliną uniwersytecką.

Ostatnią jak dotąd odmianą teoretyzowania jest **model teoretyzowania fragmentarycznego**, który zakłada, że niemożliwe jest utworzenie jednego koherentnego systemu, który wystarczająco opisałby zjawisko, jakim jest film. Zrezygnowano z kompleksowego rozpatrywania zjawiska kinematograficznego. Skupiono się na próbie wyjaśnienia konkretnych aspektów filmu oraz na odejściu od abstrakcyjnych idei na rzecz rozpatrywania empirycznych zjawisk. Zakładano pluralizm metodologiczny – teoria filmu jest dziedziną interdyscyplinarną, więc nie można trzymać się tylko jednej metody.

Mamy tu zatem sytuację analogiczną do sytuacji w filozofii – nastąpiło przejście od pierwszych prób racjonalistycznego myślenia, naznaczonego częstym odwoływaniem się do mitologii, przez tworzenie wielkich systemów filozoficznych aż do czasów obecnych, kiedy to wielość zagadnień w filozofii nie pozwala na stworzenie jednolitego systemu na miarę tamtych sprzed lat.

Historia myśli filmowej opisuje szerokie spektrum zagadnień, gdyż znajdziemy tu wątki psychoanalityczne i lingwistyczne, feministyczne, a nawet fenomenologiczne. Niektóre rozdziały opisują całe grupy, zjawiska, ruchy intelektualne, inne traktują o pojedynczych osobach: Ingarden, Münsterberg, Irzykowski, Bazin, Deleuze. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział traktujący o kinie w ujęciu postmodernistycznym, autorstwa Małgorzaty Jakubowskiej, ze względu na świetny styl, ale praktycznie każdy rozdział tej książki jest nieocenionym źródłem informacji na temat myśli filmowej – czy to dotyczący Ingardenowskiej teorii warstw w filmie, czy też kinemów i monemów Piera Paolo Pasoliniego lub widemów i kademów w audiowizualnej teorii filmu jako komunikacji Sola Wortha.

Łukasz Kamiński

ZAPROSZENIE DO WĘDRÓWKI PO MITOLOGII JAPOŃSKIEJ

Agnieszka Kozyra, *Mitologia japońska. Opowieści o bogach i demonach. Konteksty kulturowe. Historia i współczesność*, Wyd. Szkolne PWN, Warszawa – Bielsko-Biała 2011, ss. 544.

Mitologię japońską Agnieszki Kozyry można traktować jako ciekawy suplement do wcześniejszych prac tej autorki, takich jak *Filozofia zen*¹, *Estetyka zen*², *Samurajskie chrześcijaństwo*³ czy też *Filozofia nicości Kitaro Nishidy*⁴. Pierwsza z nich jest próbą ujęcia buddyzmu zen w perspektywie filozoficznej, holistycznej, akademickiej. Dodajmy, że próbą w pełni udaną, oczywiście na tyle, na ile można w ogóle skonstruować system filozoficzny z nieuchwytnego i nieopisywalnego zjawiska, jakim jest zen. Kluczem do filozofii zen ma być logika paradoksu, co postulował japoński filozof Kitaro Nishida (1870–1966), a co Kozyra dogłębnie analizuje w swojej rozprawie habilitacyjnej. *Estetyka zen*⁵ to kontynuacja *Filozofii zen*, czyli kolejny krok w opisywaniu tego zjawiska, ale tym razem autorka skupiła się bardziej na estetycznym obliczu zen, badając takie formy sztuki, jak teatr nō, malarstwo tuszem czy ogrody kamienne. Przyniosło to interesujące rezultaty w postaci opisywania rzeczywistości poprzez paradoks oraz opisu *satori*⁶ przy użyciu wybranych przez autorkę form sztuki.

Mitologię japońską można odczytywać na dwa sposoby. Pierwszy: po prostu jako rzetelne wprowadzenie do historii kultury i sztuki oraz mitów Japonii, jako przewodnik dla Europejczyka zafascynowanego coraz częściej pojawiającymi się w naszej kulturze motywami japońskimi, literaturą i kinematografią azjatycką, poezją haiku oraz innymi przejawami kultury Kraju Kwitnącej Wiśni.

¹ Zob. A. Kozyra, *Filozofia zen*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.

² A. Kozyra, *Estetyka zen*, Trio, Biblioteka Fundacji im. Takashimy, Warszawa 2010.

³ A. Kozyra, *Samurajskie chrześcijaństwo*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 1995.

⁴ A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007.

⁵ *Estetykę zen* recenzowałem w: Ł. Kamiński, *Kamienne ogrody, herbata, teatr nō i paradoks czyli o sztuce zen*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2011, nr 17, Wyd. UWM, Olsztyn 2011, s. 431–436.

⁶ Japoński rodzaj oświecenia osiągnany na drodze medytacji oraz studiowania *koanów* – pytań-łamiągówek napisanych na bazie logiki paradoksu.

Drugi sposób: w połączeniu z poprzednimi pracami Kozyry oraz publikacjami innych autorów poruszających tematykę buddyzmu zen, np. *Wprowadzeniem do buddyzmu zen*⁷, *Buddyzmem zen i psychoanalizą*⁸ i innymi. Mam tu na myśli umiejętne odczytywanie i wpisanie zdobytych z *Mitologii* informacji w koherentny system pojęć dotyczących filozofii zen i o rozszerzenie wiedzy na temat myśli i kultury japońskiej.

Czytając najnowszą książkę Agnieszki Kozyry możemy wyszczególnić najważniejsze wątki: mitologiczne, filozoficzne, estetyczne, filozofii religii, etyczne, a także feministyczne. Wyróżniamy dwa rodzaje mitologii: oficjalną i popularną. Mitologia oficjalna czerpie ze starożytnych podań dworskich, zaś popularna jest połączeniem różnego rodzaju podań i legend przekazywanych ustnie oraz wątków pochodzących z tradycji buddyjskiej, mającej swój początek w Indiach.

Między sacrum a profanum jest fragmentem wyjaśniającym związek człowieka z bóstwem. Jak zauważa Kozyra, podział między sferą profanum a sacrum w zen nie jest tak wyraźny jak w przypadku chrześcijaństwa, co więcej można nawet powiedzieć, że wszystko – zarówno świat bogów, jak i świat ludzi – należy do sfery sacrum. Wynika to głównie z doktryny sintoizmu – w wielkim uproszczeniu – oficjalnej religii Japonii, której jednym z postulatów jest teza, że człowiek jest istotą czystą, bytem bez winy. Niekonkretny podział na sacrum i profanum przywodzi na myśl monistyczny charakter buddyzmu oraz zasadę zniesienia wszelkiego dualizmu, tak epistemologicznego i ontologicznego, jak aksjologicznego i etycznego⁹, do którego dochodzi w wyniku osiągnięcia wspomnianego już stanu *satori*.

Kolejnym interesującym wątkiem jest etyka sintoistyczna i pojęcie złego czynu (s. 17). Jak zauważa Kozyra: z ustaleń sintoizmu¹⁰ można wysnuć wniosek, że do naruszenia sfery tabu przez ludzi dochodzi nieświadomie. Istotne natomiast, by przywrócić pierwotny porządek utracony poprzez zły czyn.

Następne zagadnienie z zakresu etyki podejmuje fragment *Patos rzeczy a etyka konfucjańska*. Tu zaciekawia przede wszystkim pojęcie patosu *mono no aware*: „*Mono no aware* w literaturze okresu Heian jest estetyczną kategorią o silnych buddyjskich konotacjach, oznaczającą mocne odczuwanie efemerycznego piękna otaczającego świata, które prowadzi do pogodzenia się z przemijaniem”

⁷ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przeł. M. i A. Grabowscy, Rebis, Poznań 2004.

⁸ E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, przeł. M. Macako, Rebis, Poznań 2000.

⁹ Zob. też Ł. Kamiński, *Aracjonalizm buddyzmu zen jako alternatywa dla europejskiej myśli filozoficznej*, (w:) *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności*, red. A. Dobies i B. Kazimierzczak, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2012, s. 13–25.

¹⁰ Za A. Kozyrą: *shintō*, czyli „droga bogów”, odnosi się do tradycyjnych wierzeń Japonii w przeciwieństwie do *butsudō*, czyli „drogi buddów”, oznaczającego religię spoza Japonii.

(s. 19). Motoori Norinaga (1730–1801) połączył patos rzeczy z moralnością, gdyż odczuwanie *mono no aware* to wyraz empatii, współodczuwania z całym światem, a co za tym idzie – również tolerancji, która rodzi się właśnie z empatii. Można tu dostrzec głęboki związek między mocnym (współ)odczuwaniem w patosie rzeczy a stanem *satori*, podczas którego dochodzi do zniesienia podziału na podmiot i przedmiot poznania – na zasadzie logiki paradoksowej człowiek jest i nie jest tym samym jednocześnie. Jest człowiekiem i całym światem. Motoori „uważał, że dzięki odczuwaniu »patosu rzeczy« człowiek jest w stanie przewyciężyć swój egoizm i odkryć w sobie źródło prawdziwego dobra” (s. 19). Trudno nie porównać tych słów do „wielkiego miłosierdzia” w etyce paradoksowej zen¹¹, gdzie również jest mowa o przewyciężeniu egoizmu i współodczuwaniu.

Szkoła narodowa filozoficzna i filologiczna, refleksja nad shintō to fragment informujący o dążeniu przedstawicieli szkoły narodowej do utworzenia systemu metafizycznego i studiowania literatury japońskiej i innych starożytnych tekstów w celach komparatystycznych.

Interesujący jest fragment dotyczący bóstw Izanami i Izanagi. Ta para demiurgów poprzez akt seksualny tworzy nieożywione rodzaje przyrody, takie jak góry czy wyspy. Jest to ciekawe nawiązanie do Demiurga Platona.

Wątek feministyczny pojawia się w części dotyczącej bogini Amaterasu. Kozyra cytuje japońską feministkę Hiratsukę Raichō (1886–1971), która pisała, że kiedyś „kobieta była słońcem” – odwołując się do postaci Amaterasu.

Jeśli chcemy poszukać odniesień mitologicznych do buddyzmu zen, to istotny jest fragment dotyczący Hoiteia – jednego z siedmiu bogów szczęścia, jedyne go wśród nich mistrza zen. Hoitei przedstawiany był jako zawsze uśmiechnięty, tęgi mnich z nieodłącznym płóciennym workiem, dlatego nazywano go „Śmiejącym się Buddą”. Możemy tu zauważyć paralełę pomiędzy nim a śmiejącym się filozofem Demokrytem. Na uwagę zasługuje też odniesienie do doświadczenia oświecenia (*satori*) i zniesienia dualizmu epistemologicznego (s. 203) oraz fragment o ascetach umartwiających się w celu uzyskania buddyjskiego oświecenia i nadnaturalnych mocy (s. 240–265).

Ciekawym przykładem jest fotografia współczesnego kamiennego ogrodu przy świątyni Tōfukuiji w Kioto (s. 260). Zaznajomieni z *Estetyką zen* Kozyry odnajdą bez trudu analogie do przedstawiania rzeczywistości według myśli buddyzmu zen za pomocą kamiennych ogrodów.

Japońskie definicje duszy to fragment (s. 270–271) przedstawiający nie tylko wierzenia Japończyków na temat duszy zarówno ludzi żywych, jak i umarłych, lecz również uświadamiający czytelnikowi wpływ, jaki owe wierzenia wywarły na japońską wizję świata oraz literaturę i kulturę.

¹¹ Zob. *Wielkie miłosierdzie jako ideał etyczny*, (w:) A. Kozyra *Filozofia zen...*, s. 265–271.

Bardzo dobrym przykładem z dziedziny estetyki jest legenda o Bezuchym Hōichim, na podstawie której nakręcono trzygodzinne, nagrodzone w Cannes arcydzieło w reżyserii Masaki Kobayashiego (1916–1996) *Kwaidan – Opowieści niesamowite* (1964). Przejście japońskiej myśli z pogranicza filozofii i mitów do kinematografii bardzo dobrze ukazuje też film *Rashōmon* mistrza Kurosawy (1910–1998) z 1950 r., który opowiada historię morderstwa z perspektywy różnych uczestników tego zajścia. „W skomplikowanej historii opowiedzianej z kilku punktów widzenia trudno się doszukać prawdy obiektywnej, zamiast niej autor przedstawił subiektywne prawdy, w które chcą wierzyć poszczególne postaci...” (s. 316). Jest to doskonały przykład relatywizmu ukazany poprzez dzieło filmowe¹².

Interesującym fragmentem jest część dotycząca *Wodników* (s. 331–347), a w szczególności *Filozofia życia* (s. 343). Wodniki (*kappa*), przedstawiane głównie jako groźne stworzenia wodne, pojawiają się w opowiadaniu Akutagawy Rynosuke (1892–1927). „Najpotężniejszą religią w krainie *kapp* jest modernizm rozumiany jako filozofia życia [...], bohater odwiedza pewnego dnia wielką świątynię tego wyznania, w której oddaje się cześć między innymi takim filozofom, jak Nietzsche, Wagner i Tołstoj” (s. 343).

Tak jak filozofia w antycznej Grecji swoje korzenie miała w mitach greckich i orfickich, i stopniowo odcinała się coraz bardziej od takiego sposobu wyjaśniania, kierując się powoli ku myśleniu racjonalistycznemu, tak też myśl japońska czerpała z mitologii swego regionu. Opisując filozofię zen, dobrze jest mieć tę świadomość, dlatego lektura *Mitologii japońskiej*, prawdopodobnie najszerszego w Polsce opracowania na ten temat, może być tak przydatna dla wszystkich zainteresowanych myślą japońską i zen.

Łukasz Kamiński

¹² Subdziedziną estetyki, która zajmuje się podstawowymi pytaniami filozoficznymi, ale przy użyciu filmów jako podstawowych narzędzi filozofowania, jest filozofia filmu.

NOWE SPOJRZENIE NA PROBLEMY WSPÓŁCZESNOŚCI

Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności, pod red. Anny Dobies i Barbary Kazimierzczak, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2012, ss. 134.

Zbiór *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności* stanowi doskonały przegląd tego, z czym obecnie mierzy się filozofia. Prócz rysów historycznych, czytelnik znajdzie tu również świeże spojrzenie na filozoficzne problemy współczesności.

Dla współczesnego człowieka Zachodu, wychowanego w tradycji filozofii racjonalistycznej, zrozumienie fenomenu zen może być niezwykle trudne. Za uważa to również Łukasz Kamiński, który w artykule *Aracjonalizm buddyźmu zen jako alternatywa dla europejskiej myśli filozoficznej* ukazuje różnice w rozumieniu i postrzeganiu rzeczywistości przez ludzi Zachodu oraz przez buddyistów. Aby zrozumieć zen należy zacząć od redefinicji pojęć pustki i nicości, aby nie skojarzyć ich błędnie z nihilizmem. Zakres pojęcia „zen” jest bardzo szeroki i nie jest łatwo wyeksplikować całość zagadnień, jaki obejmuje. Można też popełnić błędy, próbując tę wielość aspektów uchwycić werbalnie. Dlatego też autor, w ślad za Suzukim, pokazuje czytelnikowi, czym zen nie jest. Tu również pojawiają się kolejne problemy i głosy polemiczne. Czy zen to religia? Czy może raczej filozofia? Może jedno i drugie. Może zen to zaprzeczenie zarówno religii, jak i filozofii. Z pewnością jest w nim coś, co stale wymyka się próbom sztywnego zdefiniowania.

Kolejny artykuł to tekst Eleny Trapanese *La cultura mexicana entre psicoanalisis y filosofía (Kultura meksykańska między psychoanalizą i filozofią)*, opublikowany zarówno w oryginale, po hiszpańsku, jak i w polskim przekładzie Janusza Wojcieszaka. Autorka podejmuje problem tożsamości Meksyku ujęty w pismach Samuela Ramosa z perspektywy psychoanalizy Alfreda Adlera. Poszukując kulturowej i narodowej tożsamości, Meksykanie toną w poczuciu niższości. Wielu intelektualistów meksykańskich często wskazywało na słabość rodzimej kultury i jej braki. Winę za ten stan rzeczy przenosi Ramos na specyficzną meksykańską mentalność oraz model wdrażania kultury, oparty na naśladownictwie Europejczyków, zwłaszcza Hiszpanów i Francuzów, w obszarze idei

i instytucji. Szybko pojawił się rozdźwięk między tym, co Meksykanie chcieli, a tym co mogli osiągnąć. Efektem tego dysonansu jest szereg zafałszowań. Zdaniem Ramosa wyjście z tej sytuacji może przynieść psychoanaliza i jej narzędzia, dzięki którym Meksykanie zdołają odkłamać swój obraz i zacząć patrzeć na swoją kulturę jako na projekt w fazie realizacji. Artykuł Eleny Trapanese jest szczególnie atrakcyjny ze względu na niewielką liczbę publikacji poświęconych Meksykowi i jego filozofii. Ukazuje historyczne oraz ideowe kwestie, które ukształtowały samoświadomość tego narodu.

Podobnych aspektów dotyka artykuł *Rozum w działaniu. O tym jak krauzyzm odmienił Hiszpanię* autorstwa Barbary Kazmierczak. Autorka wprowadza czytelnika w historię myśli hiszpańskiej przedkrauzystowskiej, następnie ukazuje wpływ racjonalizmu harmonijnego na sytuację intelektualną i polityczną dziewiętnastowiecznej Hiszpanii. Filozofem, który zapoczątkował nową epokę w tym kręgu kulturowym, był Karl Christian Friedrich Krause. Rozwinął on własną koncepcję przesiąkniętą niemieckim idealizmem Schellinga i Fichtego. Ludzkość, jego zdaniem, dzięki rozumowi dąży do postępu i harmonii, a nad całym tym procesem czuwa Bóg. Esencją owego dojrzałego racjonalizmu jest przekonanie, że to rozum w połączeniu z innymi kategoriami poznawczymi jest siłą pozwalającą człowiekowi osiągnąć doskonałość. To rozum czyni człowieka wolnym i samodzielnym. Krauzyści zatem postawili na edukację, zakładali Wolne Wszechnice Nauczania – szkoły, w których nauczano bez względu na wiek, płeć czy pochodzenie. Przyświecał im cel edukacji w duchu tolerancji, pluralizmu światopoglądowego, politycznego i religijnego. Ten wielki projekt miał i ma nadal swoich kontynuatorów. Bez wątplenia nie pozostał on bez wpływu na kształt współczesnej Hiszpanii.

W zbiorze znalazł się również tekst poświęcony fenomenologii. Artykuł *Inspiracje Husserlowską koncepcją Lebensweltu u Alfreda Schütza* Anny Dobies zapoznaje czytelnika z tym zagadnieniem. Obaj myśliciele posługiwali się tym pojęciem, jednak co innego ono dla nich znaczyło. *Lebenswelt* w ujęciu Husserla to najogólniej świat, w którym żyjemy, konstytuowany na bazie naszych codziennych doświadczeń i praktyki życiowej oraz relacji podmiotów Ja–Inny. Podmioty te zanurzone są w kulturze, którą tworzy wspólnota. Różne wspólnoty wraz ze swoją historią tworzą różne kultury. Tu pojawia się pytanie, czy różne kultury mogą być ze sobą porównywane, na ile *Lebenswelt* podmiotów z jednej kultury różni się od *Lebensweltu* podmiotów z innej? Nieco inaczej przedstawia się owo zagadnienie u ucznia Husserla – Alfreda Schütza. W jego myśli świat życia codziennego nie jest światem prywatnym, lecz intersubiektywnym, w którym to, co ma znaczenie dla Ja, ma również znaczenie dla Innego. *Lebenswelt* tworzony jest przez wieki historii, przez naszych poprzedników, a dany nam jest teraz, w naszym codziennym doświadczeniu i interpretacji. Wiele jest podobieństw między ujęciami Husserla i Schütza, wiele jest też różnic.

Autorka artykułu analizuje i jedno, i drugie. Schütz w swych rozważaniach nad społeczeństwem obrał *Lebenswelt* jako punkt wyjściowy do dalszych badań. Dla Husserla zaś był on tym, co fundowało wszelką wiedzę. Uchwycenie świata, w którym żyjemy stanowiło zwięzczenie Husserlowskich rozważań. W tym miejscu warto postawić pytanie, które z tych dwóch ujęć daje większą perspektywę i czy czasem nie jest tak, że w wielości aspektów, na które zwrócił uwagę Schütz, uczeń nie przerósł mistrza?

Małgorzata Łukasik w tekście *Prawda jako prawo wyobraźni. Imaginaria Malraux* wprowadza czytelnika w zupełnie nowe przedstawienie wyobraźni. Zdaniem Malraux, wyobraźnia może orzekać o prawdzie, staje się równoprawnym narzędziem poznania. U podstaw takiego podejścia leży koncepcja aleatoryczności, w której wyobraźnia ujęta jest jako siła mogąca przeciwstawić się determinizmowi świata i narzędzie do walki z nihilizmem. W ten sposób wyobraźnia staje się spoiwem między filozofią a sztuką, otwiera drogę ku szerszemu rozumieniu świata. W imaginarium możliwa jest percepcja świata poza kategoriami sensu i absurdu.

Artykuł Włodzimierza Chołostiakowa *Lęk przed awersją. Zagadnienie strachu w filozofii Roberta George'a Collingwooda albo koszmar Mela Gibsona* prezentuje polemikę brytyjskiego filozofa z Hobbesem, który uważał, że strach wynika z możliwości doznania krzywdy ze strony jakiegoś przedmiotu. Collingwood uważa, że strach pojawia się wtedy, gdy „ja” zostaje skonfrontowane z „nie-ja”. Różnica między perspektywą Hobbesa a Collingwooda ma także naturę czasową. W podejściu tego pierwszego człowiek najpierw rozpoznaje zagrożenie, potem zaś doznaje uczucia strachu. Brytyjczyk zaś odwraca ten porządek – najpierw pojawia się strach, a jeżeli jest on na tyle silny, że uniemożliwia racjonalne spojrzenie na sytuację, wtedy człowiek może uświadomić sobie, że w ogóle się boi i być może wskazać źródło strachu. Autor artykułu analizuje oba te podejścia, obrazując je na konkretnych przykładach. Do tego celu używa sztuki filmowej, która okazuje się być doskonałym probierzem tej teorii. Artykuł Chołostiakowa stawia także pytanie o to, czym jest tzw. horror i czy wystarczy pokazać okrucieństwo, wywołać u widza uczucie obrzydzenia, by obraz został zaliczony do kategorii horroru? Artykuł stanowi próbę skonfrontowania tego, co o strachu pisał Hobbes, ze współczesnym, alternatywnym ujęciem tego zagadnienia.

Kolejne trzy artykuły dotyczą filozoficznych ujęć płci, feminizmu oraz cielesności. Płeć i zagadnienia z nią związane zajmują we współczesnej refleksji filozoficznej coraz więcej miejsca. Agata Piórkowska w artykule *Kim jest mężczyzna? O tworzeniu męskiej tożsamości w poglądach Elisabeth Badinter* zapoznaje czytelnika z poglądami tej francuskiej historyczki i feministki. Według Badinter tożsamość mężczyzny nie jest czymś z góry danym czy wrodzonym. Nabywa się ją poprzez negacje i potrójne zaprzeczenie i jest to długotrwały pro-

ces, zawsze okupiony walką. Aby udowodnić swoją męskość, należy udowodnić, że nie jest się kobietą, nie jest się dzieckiem oraz nie jest się homoseksualistą. Ów system negacji i potwierdzanie swojej męskości nierzadko związany jest z brutalnymi obrzędami przejścia. Zdaniem Badinter ten sposób nabywania tożsamości zawsze musi się skończyć wyłonieniem się mężczyzny „okaleczonego”. Warto zatem zastanowić się, czy proces ten jest nieuchronny i czy dla mężczyzn nie ma już ratunku?

Anika Lewandowska w tekście *Filozoficzne i etyczne przesłanki ekofeminizmu* porusza kwestie patriarchy, ucisku kobiet oraz wzajemnej zależności między tymi zjawiskami a kryzysem ekologicznym. Artykuł omawia początki ruchu i poglądy jego kluczowych myślicielek, stanowiąc doskonały wstęp do tejże tematyki. Termin „ekofeminizm” pojawił się w 1974 r. za sprawą Francoise d’Eaubonne i jej eseju *Le féminisme ou la mort*. Od tamtej pory jest to koncepcja żywo dyskutowana i rozwijana. To, w jaki sposób należy zmieniać system patriarchalny, jest cały czas przedmiotem sporu – od radykalnych głosów anarchistycznych, odrzucających wszelki ucisk, po bardziej umiarkowane frakcje pacyfistyczne. Różnią się one zasadniczo co do strategii działań, ale wiele jest punktów wspólnych, stanowiących główny trzon ekofeminizmu. Ruch ten w społeczeństwach zachodnich stale przybiera na sile, mimo że w Polsce może być wciąż marginalizowany. Rosnące zainteresowanie nim może zaś świadczyć o pewnych przemianach aksjonormatywnych w obrębie świadomości społeczeństw, co trafnie uchwyciła autorka artykułu.

Filozoficzne aspekty ciała i cielesności to temat artykułu Andrzeja Poterały pt. *Foucault, Butler – w imię ciała zmartwychwstania*. Autor zauważa, że kategoria ciała pojawiała się w refleksji filozoficznej już od czasów Platona. Wskutek dominacji w Europie myśli chrześcijańskiej ciało, uznane za nieczyste, zostało w tejże refleksji zmarginalizowane lub całkowicie pominięte. Zmianę przyniosły prace Freuda, który jako pierwszy podjął próbę rehabilitacji cielesności. Dopiero jednak epoka postmodernizmu wraz z refleksją feministyczną przyniosły nowe spojrzenie na tę kategorię. W tym obszarze badawczym bardzo istotne są ustalenia Foucaulta oraz Judith Butler. Dzięki nim, wbrew tradycji chrześcijańskiej oraz racjonalistycznej filozofii kartezjańskiej traktującej ciało jako bierny nośnik duszy, ciało zyskało charakter performatywny. Za pomocą ciała tworzy się historia, kultura. Odbijają się one na ciele, modyfikują je. Kwestie podjęte w artykule stanowią jeszcze jeden głos w szerokiej dyskusji na temat feminizmu, cielesności oraz tematyki płci.

Zbiór kończy tekst Eweliny Frąckiewicz pt. *Etyka skrojona na miarę wyzwań współczesności. Kilka słów w obronie etyki odpowiedzialności*. Autorka zauważa, iż etyka i jej rozwiązania stały się niewspółmierne do wyzwań stawianych jej przez współczesny świat. Poszukując adekwatnej alternatywy, prezentuje koncepcje etyki niemieckiego filozofa, ucznia Heideggera i Husserla – Hansa Jona-

sa. Myśliciel ten w swym dziele *Zasady odpowiedzialności* prócz powodów, dla których etyka pojmowana w sposób dotychczasowy przestała być wystarczająca, przedstawia jej nową formułę. Zdaniem Jonasa współczesny świat płynnej, postmodernistycznej rzeczywistości, w której dominuje technologia, potrzebuje etyki, której centralnym punktem będzie odpowiedzialność, rozumiana jednakże znacznie szerzej niż do tej pory. Odpowiedzialność, która ogarnia nie tylko przeszłość i fakty już dokonane, ale przede wszystkim wybiega w przyszłość. W ten sposób, skupiając się na przyszłych wydarzeniach, będziemy w stanie zapobiec katastrofom, które grożą ludzkości. Niewątpliwie jest to nowy sposób patrzenia na etykę i wyzwania przed nią stojące. Warto jednak się zastanowić, na ile jest to program możliwy do realizacji?

Filozofia współczesna rozwija się wielotorowo, nie jest spójnym projektem, który charakteryzowałaby jedna myśl przewodnia. Mnogość podejmowanych przez nią aspektów jest trudna do wskazania i policzenia. Pluralizm filozofii, wielość szkół, podejść, ocen i interpretacji są współcześnie bardzo widoczne. Tendencja ta uwidacznia się również w recenzowanym zbiorze. I choć zamieszczone prace nie wyczerpują wszystkich zagadnień, z jakimi boryka się obecnie filozofia, to pozycja *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności* jest dobrym do tego wstępem. Alternatywne ujęcia poszerzają horyzont myślowy czytelnika, stając się nowym punktem wyjściowym, wobec którego być może kiedyś znów zaczniemy poszukiwać alternatywy. W zbiorze nie zabrakło nowych ujęć starych, jak też najświeższych problemów filozofii – od estetyki do etyki, od rozumu do wyobraźni jako narzędzia poznania, od fenomenologii do feminizmu. Słowem jest tu wszystko to, co współcześnie w filozofii najistotniejsze.

Maciej Łokucijewski