

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 17

OLSZTYN 2011

RECENZENCI – REVIEWERS

Bogdan BANASIAK, Józef DĘBOWSKI, Elżbieta KALUSZYŃSKA, Tadeusz KOBIERZYCKI,
Stefan OPARA, Dariusz SZPOPER, Włodzimierz TYBURSKI, 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 Obitza 2, 10-725 Olsztyn
tel./fax 89 523-34-89

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2011

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. 32,6, ark. druk. 27,75
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 54

Spis treści – Contents

Artykuły – Articles

JÉRÔME HEURTAUX, <i>Le Mur de Berlin est-il vraiment tombé? Les mémoires contrastées de 1989 à l'Ouest et l'Est de l'Europe – Czy mur berliński faktycznie upadł? Sprzeczne wspomnienia roku 1989 w Zachodniej i Wschodniej Europie – Did Berlin Wall actually fall? Contradictory memories of 1989 in Western and Eastern Europe</i>	9
JADWIGA MIZIŃSKA, <i>Katastrofa w języku – Ignoble language</i>	27
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>O transcendentalizmie oddziaływań zwrotnych – On transcendentalism of reversible interactions</i>	41
MIROSLAW ŻELAZNY, <i>Pojęcie znaku egzystencji i szyfru transcendencji w filozofii Jaspersa (próba komentarza) – The notion of the sign and the cipher of transcendence in the philosophy of Jaspers (a tentative commentary)</i>	51
HENRYK BENISZ, <i>Kontrowersje wokół Schopenhauerowskiej metafizyki miłości płciowej – Controversy over Schopenhauer's metaphysics of sexual love</i>	61
JAROSŁAW STRZELECKI, <i>Prawdokrzew (truth tree) logika dla humanistów – Truth tree logic for humanists</i>	83
BOGDAN BANASIAK, <i>Narodziny filozofii z ducha... muzyki – The birth of philosophy from the spirit of... music</i>	107
ANDRZEJ KUCNER, <i>Między życiem a jego formą. Georga Simmla filozofia kultury – Between life and its form. Georg Simmel's philosophy of culture</i>	123
MILENA MARCINIAK, <i>Wyzwolenie ludzkiego losu z uwarunkowania przyczynowego w filozofii Schopenhauera – The Liberation of Human Fate from Causal Determination in the philosophy of Schopenhauer</i>	141
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Humanistyczne wymiary zdrowia i choroby – Humanistic dimensions health and illness</i>	155
FILIP MAJ, <i>O rozumieniu reguł „dezintegracji” i „dekonstrukcji” (Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault) – Understanding the rules of „disintegration” and „deconstruction” (Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault)</i>	175
RAFAŁ SIKORA, <i>Co jest trudniejsze: poradzić sobie z agresją czy ją zrozumieć? – What is more difficult: to deal with aggression or to understand it?</i>	189
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>„Wojna z terroryzmem” wojną z globalizacją? – Is the “war against terrorism” a war against globalization?</i>	201

BARBARA GRABOWSKA, <i>Wolność i wspólnota w liberalnej wizji polityki</i> – <i>Liberty and community in the liberal conception of politics</i>	211
ANDRZEJ STOIŃSKI, <i>Uwagi o źródłach krytyki neoliberalizmu – Some remarks</i> <i>on sources of critique of neoliberalism</i>	229
MAŁGORZATA AUGUSTYNIAK, <i>Człowiek w przestrzeni publicznej w filozofii</i> <i>Hannah Arendt – The man in the public space in the philosophy</i> <i>of Hannah Arendt</i>	243
PAWEŁ POLACZUK, <i>Działanie i mowa w ontologicznym ujęciu sfery publicznej.</i> <i>Kilka uwag o koncepcji Arendtowskiej – Acting and speaking in the public</i> <i>sphere ontological approach. Some remarks on the Arendt's concept</i> <i>of the public sphere</i>	259
MAŁGORZATA CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN, <i>Koincydencja sacrum i profanum</i> <i>w estetyce Walafrida Strabona (ok. 808–849). Rozważania w oparciu</i> <i>o przyrodniczy poemat „De cultura hortorum” – Coincidence sacrum</i> <i>and profanum in aesthetics of Walafrid Strabo (c. 808–849). Contemplation</i> <i>based on a naturalistic poem “De cultura hortorum”</i>	273
GRAŻYNA KOBRZENIECKA-SIKORSKA, <i>Krzyż Konstantyna w tradycji bułgarsko-serbskiej</i> <i>i ruskiej – The Cross of Constantine in the Bulgarian-Serbian and Ruthenian</i> <i>tradition</i>	289
FRANZ SAGEMÜLLER, <i>La theologie de la croix comme interpretation non religieuse</i> <i>des termes bibliques: Luther, Kant, Bonhoeffer et le terme de la religion</i> – <i>Teologia krzyża jako niereligijna interpretacja biblijnych terminów:</i> <i>Luter, Kant, Bonhoeffer i pojęcie religii – Theology of the cross as non</i> <i>religious interpretation of biblic terms: Luther, Kant, Bonhoeffer</i> <i>and the term of the religion</i>	303
JACEK MACIEJ WOJTKOWSKI, <i>Dialog Kościoła ze sztuką według Jana Pawła II.</i> <i>Zarys problematyki – A study of the dialogue between art and the church</i> <i>in John Paul II</i>	309
ANDRZEJ POTERAŁA, <i>Estetyzacja etyki. Projekt Michela Foucaulta w polemice</i> <i>z dorobkiem Oświecenia – Aesthetization of ethics. Michael Foucault's project</i> <i>in dispute with achivement of Enlightenment</i>	321
ZUZANNA MARKIEWICZ, <i>Teologia ubioru? O poszukiwaniu sacrum w powierzchowności</i> <i>stroju. Baudelaire'owska koncepcja mody xix wieku a widzenie szat (liturgicznych)</i> <i>przez Nowosielskiego – Theology of clothing? Finding the sacred</i> <i>in the superficiality of an outfit. Baudelaire's concept of fashion of the nineteenth</i> <i>century. Versus vision of liturgical vestments by Nowosielski</i>	331
PIOTR WASYLUK, <i>Historia nauki jako historiozofia. Lucio Russo koncepcja rozwoju</i> <i>naukowego – History of science as historiosophy. Lucio Russo and theory</i> <i>of scientific development</i>	345

Dyskusje i polemiki – Discussions and polemics

- GRAŻYNA ŻURKOWSKA, *O prawdzie ontycznej, realizmie radykalnym, radykalnej metafizyce i rzeczywistych źródłach kryzysu filozofii – On ontic truth, radical realism, radical metaphysics, and the real sources of philosophical crisis* 365
- JÓZEF DĘBOWSKI, *W kwestii „prawdy ontycznej”, „realizmu radykalnego” oraz kilku innych postulatów prof. Grażyny Żurkowskiej* 385

Recenzje – Reviews

- TADEUSZ KOBIERZYCKI, *Dylematy ludzkiej odwagi: chrześcijaństwo a zło* (rec. R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*) 399
- TADEUSZ KOBIERZYCKI, *Filozofia psychiatrii ekstremalnej* (rec. A. Kapusta, *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*) 409
- BARBARA KAZIMIERCZAK, *Paradygmat musi odejść, czyli o potrzebie zmian w nauce* (rec. M. Brykczyński, *Mit nauki. Paradygmaty i dogmaty*) 421
- AGATA PIÓRKOWSKA, *Hegemonia dyskursu. Trudności związane z podporządkowaniem kobiecości* (rec. L. Irigaray, *Ta płeć [jedną] płcią niebędącą*) 425
- ŁUKASZ KAMIŃSKI, *Kamienne ogrody, herbata, teatr nō i paradoks, czyli o sztuce zen* (rec. A. Kozyra, *Estetyka zen*) 431
- KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI, *Współczesny wymiar idei Berkeleya* (rec. A. Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George’a Berkeleya*) 437

ARTYKUŁY
Articles

Jérôme Heurtaux

Maître de conférences
à l'Université Paris-Dauphine

LE MUR DE BERLIN EST-IL VRAIMENT TOMBÉ? LES MÉMOIRES CONTRASTÉES DE 1989 À L'OUEST ET L'EST DE L'EUROPE

Czy mur berliński faktycznie upadł? Sprzeczne wspomnienia roku 1989 w Zachodniej i Wschodniej Europie

Did Berlin Wall Actually Fall? Contradictory Memories of 1989 in Western and Eastern Europe

Słowa kluczowe: 1989, pamięć, upamiętnienie, upolitycznienie, postkomunizm, Unia Europejska, Polska.

Key words: 1989, memory, commemoration, politicization, postcommunism, European union, Poland.

Streszczenie

Rozpad reżimów komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej stał się nowym problemem w europejskiej pamięci zbiorowej. Świętowanie dwudziestej rocznicy przełomowego dla historii Europy wydarzenia doprowadziło do różnorodności form upamiętniania oraz wielości dyskursów, a co za tym idzie – odsłoniło znaczące różnice w postrzeganiu roku 1989. Artykuł analizuje obchody organizowane w zachodniej części Unii Europejskiej oraz różne sposoby odnoszenia się do przeszłości w Europie Wschodniej, głównie w Polsce. Według autora, pamięć zbiorowa o roku 1989 jest daleka od osiągnięcia konsensusu:

Abstract

The breakdown of communist regimes in East-Central Europe has become a new issue of collective memory in Europe. Yet, the celebrations of the twentieth anniversary of this crucial event for European history, have led to a diversity of commemorations and a plurality of discourses, revealing deep differences of interpretations of 1989. This article analyses the commemorations organized in the western part of European union and also the different modes of connections to the past within Eastern Europe, especially in Poland. The author argues that the collective memory of 1989 is far from being consensual: it appears to be polyphonic and,

wydaje się być wielogłosowa i – jak w przypadku Polski – staje się przedmiotem intensywnego upolitycznienia. Podczas gdy w krajach Europy Zachodniej pamięć zbiorowa służy promocji wartości Unii Europejskiej, na Wschodzie pozostaje ona elementem codziennej rywalizacji politycznej.

in such cases as in Poland, memory is an object of intensive politicization. Whereas in Western European countries, it is only an issue of collective memory, serving as a promotion for European Union values, in the East, it is an issue of everyday political competition.

Introduction

Un même «événement historique», considéré a posteriori comme d'une importance majeure pour le devenir d'une société donnée, peut prêter à des lectures contrastées de part et d'autre de celle-ci. Les célébrations, en 2009, de l'effondrement des régimes communistes d'Europe centrale et orientale vingt ans plus tôt, sont de ce point de vue un cas d'espèce. Loin de donner lieu à une célébration d'anniversaire homogène sur l'ensemble du continent européen, elles ont plutôt été le siège d'une commémoration polyphonique, fortement contrastée d'un pays à l'autre, comme à l'intérieur même de certains pays. De fortes variations ont pu être constatées, au niveau de l'intensité commémorative, de son degré d'homogénéité dans chaque pays, du mode opératoire et, surtout, des significations attribuées à l'événement célébré. Au-delà de ces différences significatives, les critères de différenciation se rejoignent en un seul: celui du degré et de la nature de la politisation de l'anniversaire de 1989. Si, dans un cas, 1989 appartient à l'histoire passée, figée dans une mémoire officielle désormais inscrite dans le corpus mémoriel de l'Union européenne, 1989 est, dans un autre, en particulier à l'Est, l'objet d'une mémoire vive, d'autant plus vivace qu'elle est un enjeu de la compétition politique. Dans un cas, 1989 n'est qu'un enjeu de mémoire, au service d'une lecture politique consensuelle du passé; dans l'autre, c'est la mémoire elle-même qui est un enjeu du présent et une modalité des luttes politiques. Ce contraste saisissant invite à une analyse des usages politiques et sociaux du passé particulièrement attentive aux contextes politiques et nationaux.

Pour rendre compte de cette mémoire éclatée de 1989 à l'échelle du continent européen, je propose, dans cet article à vocation de synthèse, un jeu d'échelle, me conduisant à raisonner à deux niveaux. Dans un premier temps, il s'agira de décrypter, par un saisissant jeu de miroir, la «mémoire officielle» ouest-européenne en regard des mémoires plurielles de l'Est européen. Avant, dans un second temps, de développer le cas Polonais, emblématique s'il en est, d'une politisation très poussée du passé.

1. L'anniversaire vu d'Ouest et d'Est¹

Dans le petit film officiel de la Commission européenne diffusé à l'occasion du vingtième anniversaire de la chute des régimes communistes en 1989 en Europe, une jeune femme qu'on devine ressortissante de l'un des «pays de l'Est» (qui n'est pas identifié), met au monde un garçon dans la nuit du 9 au 10 novembre 1989: la mère accouche devant l'écran de télévision de sa chambre d'hôpital qui retransmet en direct la chute du Mur². Le film retrace ensuite le parcours de cet enfant qui entre en adolescence en 2004 (quand son pays rejoint l'Union Européenne) et devient adulte en 2009 (au moment où, semble-t-il, la démocratisation est considérée comme achevée et la démocratie libérale consolidée). L'image est belle: la chute du Mur annonce le retour de la liberté dans le bloc soviétique, la parabole de la naissance suggérant le passage de l'obscurité totalitaire à la lumière démocratique. L'Union européenne, ensuite, éduque ses enfants encore gauches et immatures avant de les accepter dans son giron et de leur accorder enfin, pour leur vingtième anniversaire, un *satisfecit* mérité.

On ne peut mieux illustrer les apories charmantes d'un discours rétrospectif qui rabat l'ensemble des événements depuis 1989 à leur supposée finalité: l'affirmation d'une Europe unie autour de valeurs et d'une histoire communes. En 2009, l'Europe est à la fête et ce sont ses propres valeurs qu'elle célèbre unanimement. Mais cette histoire naturelle est fondée sur l'occultation de la pluralité des représentations et de la diversité des «mémoires» (officielles ou non) de «l'événement» 1989 lui-même, en particulier dans les pays de l'Est de l'Europe.

Le caractère grandiose du vingtième anniversaire, à l'initiative conjointe des dirigeants politiques et des médias, relayé par les acteurs de la «société civile», ne garantissait pas, il est vrai, une vision juste et mesurée de 1989 et annonçait par son existence une confusion inévitable entre histoire et mémoire. On ne savait plus d'ailleurs très bien si c'était 1989 «l'événement monstre»³ ou bien son vingtième anniversaire célébré à Berlin, Paris et dans les principales capitales européennes. Il n'y a rien d'exceptionnel, bien sûr, à célébrer avec faste un événement majeur de l'histoire contemporaine: «l'exhibitionnisme événementiel»⁴ que constatait Pierre Nora dans les années 1970 est désormais entré dans les moeurs politiques et culturelles. Un anniversaire chasse l'autre: après 2008 et les anniversaires de 1918 et 1968, 2009 et la célébration de 1989 et de la chute

¹ Cette première partie est la version condensée et remaniée de mon article: J. Heurtaux, *Retour sur les célébrations de la fin du communisme*, «Savoir/agir» mars 2010, n° 11.

² *Vingtième anniversaire du changement démocratique en Europe centrale et orientale*, [online] <http://ec.europa.eu/commission_barroso/president/archives/2009>.

³ P. Nora, *L'événement monstre*, «Communications» 1972, vol. 18, n°1.

⁴ P. Nora, *Le retour de l'événement*, (in:) J-P. Le Goff, P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris 1974.

des régimes communistes en Europe. Il n'y a néanmoins rien d'évident à ce que 1989 ait fait l'objet d'un tel déploiement de célébrations. Que signifie cette poussée commémorative dont a bénéficié le vingtième anniversaire de l'effondrement du communisme Est-européen entre l'été et l'hiver de l'an dernier? Pourquoi son point culminant a-t-il été, en France et en Allemagne, l'anniversaire de la chute du Mur le 9 novembre à Berlin?

Un «cadrage» exemplaire

L'examen du «cadrage» politico-médiatique de l'événement est en soi une forme de réponse. Malgré leur diversité, les discours prononcés par les dirigeants des pays d'Europe de l'Ouest autour du 9 novembre et les commentaires journalistiques ont formé un socle mémoriel niant en partie la vérité historique et la pluralité des expériences réelles de 1989, notamment à l'Est de l'Europe⁵. La complexité des événements de 1989, leur caractère imprévisible et contingent, la dimension à la fois nationale et transnationale du processus de changement de régime, ont été rabattus sur un seul épisode, celui de la chute du Mur de Berlin, présenté soit comme l'aboutissement d'un processus déjà entamé, soit comme l'origine de ce dernier.

La première version affleurerait dans la scénographie de l'anniversaire du 9 novembre à Berlin, le premier des dominos géants qui symbolisaient l'ancien Mur étant poussé par Lech Wałęsa pour souligner le rôle précurseur de la Pologne dans l'effondrement du communisme, avec les grandes grèves de la Baltique en août 1980. C'est aussi cette approche qu'a retenu le gouvernement polonais en choisissant de ramasser sous le même intitulé, «Tout a commencé en Pologne», l'ensemble des célébrations officielles organisées en Pologne en 2009 pour commémorer 1989 et... le début de la Seconde Guerre mondiale en 1939⁶.

La seconde version de la chute du Mur, la plus éloignée de la réalité historique, nulle surprise de la trouver dans le discours berlinois de Nicolas Sarkozy, qui, s'adressant aux Allemands, affirma sans sourciller que «ce mur, vous l'avez abattu et à partir de ce jour des pays asservis, la Bulgarie, la Tchécoslovaquie, la Hongrie, la Pologne se sont libérés, libérés de la tyrannie»⁷.

Dans les deux cas, la centralité de «l'événement-chute du Mur» était évidente, centralité qu'on retrouvait dans la presse, notamment dans les hebdomadaires (*le Point*, *l'Express*, *Télérama*, etc.) et quotidiens généralistes français (*le Monde*,

⁵ Pour plus de détails, cf. J. Heurtaux, C. Pellen (dir.), *1989 à l'Est de l'Europe. Une mémoire controversée*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2009.

⁶ Rappelons que celle-ci «commence» en effet par l'invasion de la Pologne le 1er septembre 1939.

⁷ Source: [online] <<http://www.elysee.fr>>.

le Figaro) qui publiaient tous ou presque un numéro spécial consacré à Berlin. La chute du Mur était comme cette «image-souvenir» dont parlait Henri Bergson à propos de la mémoire passive, spontanée, d'un événement passé⁸: on a voulu faire comme si l'image collective d'un même événement (c'est-à-dire sa représentation iconographique), érigée en métonymie de la fin du communisme dans son ensemble, s'était spontanément imposée à tous dans l'instant, sans voir que ce souvenir est aussi le produit d'une mémoire active, motrice, apprise. Une mémoire collective, surtout si elle est officielle, c'est-à-dire impersonnelle, n'est jamais la moyenne ou l'épure de l'ensemble des mémoires individuelles. Or si la mémoire individuelle est, bien entendu, en partie déterminée par des cadres sociaux, elle ne se réduit pas à la mémoire collective. S'il arrive que la mémoire collective «englobe» les mémoires individuelles, dit Maurice Halbwachs, elle ne se confond pas avec elles⁹.

Derrière le Mur, l'Union Européenne

On comprend sans peine l'importance symbolique que revêtait cet événement pour les dirigeants français et allemands, obnubilés par la réconciliation entre leurs deux pays et désireux de rapprocher le couple Merkel-Sarkozy. Mais que représentait-il pour les élites politiques polonaises ou tchèques, pour les populations hongroises ou Est-allemandes? Chaque pays a sa propre «référence électorale»¹⁰ en fonction de son histoire propre, servant le plus souvent de mythe fondateur du processus démocratique. Le regard Ouest-européen sur la fin du communisme a laissé dans l'invisibilité des épisodes historiques majeurs de la période, à l'instar par exemple de la réconciliation germano-polonaise scellée par la rencontre entre Kohl et Mazowiecki en novembre 1989 ou bien des premières manifestations de la «révolution roumaine», à Timișoara, les 15 et 17 décembre, contre la mutation arbitraire d'un pasteur protestant d'origine magyare. Il a nié la possibilité d'autres chronologies de 1989 qui auraient fait davantage apparaître la contingence des événements et qui, au moins, auraient échappé à cette logique de réduction tous azimuts.

Surtout, il a imposé sa propre interprétation de 1989: passage de l'obscurité communiste à la lumière démocratique, 1989 apparaissait comme un passeport pour la «liberté», la grande abstraction célébrée à Berlin. Combien de reportages télévisés n'ont pas dramatisé ce qui s'est joué là, insistant, à force de témo-

⁸ G. Heymans, *Les «deux mémoires» de M. Bergson*, «L'année psychologique» 1912, vol. 19, n° 1.

⁹ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 98.

¹⁰ M-C. Lavabre, *Usages et mésusages de la notion de mémoire*, «Critique internationale» 2000, n° 7, p. 51.

ignages et d'archives télévisées en noir et blanc, sur le contraste entre la RDA et l'Allemagne unie, comme si, en effet, les Allemands de l'Est avaient en 1989 enfin quitté leur caverne.

La pensée unique de l'événement l'érigéait en effet en symbole de la fin de la guerre froide et de toutes les frontières en Europe (politiques, militaires et mentales), de la fin du communisme et du triomphe du modèle démocratique libéral. Tout cela conduisait à envisager la trajectoire des nouvelles démocraties sur le mode unique du rattrapage. *Exit* des mémoires officielles les trajectoires ambiguës, les continuités du communisme et les frustrations générées par l'entrée fracassante des anciennes démocraties populaires dans le monde des démocraties libérales. *Exit* les populations partagées entre l'adhésion sincère et la déception et qui, entre indifférence, occultation de 1989, voire «ostalgie», ont été sommées de se souvenir, de répondre à une sorte d'injonction commémorative, amplifiée par l'enthousiasme à distance des médias occidentaux. Occultées les mémoires minoritaires, obliques, critiques de l'entrée unilatérale dans un capitalisme qui connaît à l'échelle mondiale sa transformation néo-libérale. Oubliées les utopies dissidentes et les troisièmes voies possibles pour penser, par exemple, un capitalisme à visage humain ou une démocratie sans oligarchie partisane¹¹. En 2009, l'Europe célébrait ses propres valeurs, avec un parfum de fin de l'histoire qu'on croyait définitivement passé de mode. C'est l'Union européenne que José Manuel Barroso est venu défendre à Berlin, en promouvant une histoire rétrospective de l'élargissement dans laquelle la chute du Mur apparaissait comme la première étape. L'«historiquement correct»¹² n'était pas en reste dans le discours berlinois d'Angela Merkel, qui a fait de la chute du Mur le coeur de la fin du communisme, le lieu-symbole où l'Allemagne, l'Europe et même le monde se sont à nouveau unifiés. Bien sûr, cette «mémoire» politique de 1989 est apparue sous la forme d'un récit-mosaïque: autour d'une matrice commune se sont agrégées et ramifiées des variantes nationales. Tant Jerzy Buzek¹³ que José Manuel Barroso¹⁴, à la tête d'institutions européennes, ont fait référence à leur propre expérience de citoyen non libre, le premier en Pologne communiste, le second dans le Portugal des colonels. Tout comme les chefs d'État invités à s'exprimer ont choisi d'articuler dimensions européenne et nationale. La chancelière allemande a fait référence à l'anniversaire de la Nuit de Cristal, qui

¹¹ Par exemple l'utopie de «l'anti-politique». Cf. B. Falk, *Post-Communism's First Decade: A Primer for Non-Specialists*, «Canadian Journal of Political Science» 2003, vol. 36, n°2.

¹² A. Becker, S. Audouin Rouzeau, *14-18 Retrouver la guerre*, Gallimard, Paris 2000.

¹³ *Discours à l'occasion du vingtième anniversaire de la chute du Mur de Berlin*, 8 novembre 2009, [online] <www.ep-president.eu/view/fr/press.html>.

¹⁴ *Message vidéo du président Barroso en prélude au vingtième anniversaire de la chute du Mur de Berlin*, 9 novembre 2009, [online] <http://ec.europa.eu/commission_barroso/president/archives/2009>.

tombe également un 9 novembre, en s'adressant à ses compatriotes sous la porte de Brandebourg. Nicolas Sarkozy a évoqué la réconciliation franco-allemande, faisant implicitement écho à la focalisation de la presse française sur le Mur de Berlin, qui ne peut se comprendre qu'à travers l'histoire des relations entre la France et l'Allemagne. Affleurait donc le poids des mémoires nationales au cœur même des récits mémoriels qui se donnent à voir comme ceux de l'Europe tout entière, voire comme universels¹⁵.

Mais ces variations infimes sur un même thème ne laissaient pas transparaître le contraste entre l'hyper-célébration Ouest-européenne et le caractère éclaté, timoré, voire controversé de la célébration de 1989 dans les pays directement concernés. En République tchèque, les célébrations ont eu lieu le 17 novembre, en référence aux premières mobilisations sur la place Venceslas de Prague. En Roumanie, c'est sans surprise à Timișoara que débutèrent le 16 décembre 2009 les célébrations de la révolution roumaine. Un peu partout, la date du 9 novembre n'était qu'une date comme une autre, chacun célébrant la fin du communisme à sa manière, en fonction de sa propre histoire et sans dissimuler les ambiguïtés éventuelles que soulève cet anniversaire.

Mais on peut se demander si certains n'ont pas voulu, à travers l'affirmation ostentatoire des valeurs de la démocratie libérale, dans un contexte de crise économique et financière profonde qui frappe aujourd'hui l'Occident, provoquer une *catharsis* dans le camp des vainqueurs de la guerre froide. On comprendrait d'autant mieux pourquoi la chute du Mur a été symboliquement universalisée: plutôt que de profiter de la célébration pour établir un bilan des situations (forcément contrastées) dans les anciennes démocraties populaires, le regard s'est tourné vers les autres murs existant dans le monde, en Israël, à Chypre, etc. Personne n'a interrogé l'éventuel décalage entre les attentes nées de la chute du Mur et les réalisations effectives. La trajectoire des pays d'Europe centrale et orientale était unilatéralement envisagée comme un succès et leur démocratisation libérale, comme un acquis: on n'interrogeait plus le sens de 1989, excepté quelques-uns, rares, qui ne se font pas ou peu fait entendre¹⁶. La seule note critique énoncée par les célébrants, c'était l'existence d'autres murs en Europe et dans le monde qu'il s'agit de détruire en suivant l'exemple berlinois. Cette universalisation symbolique du Mur de Berlin éloignait encore davantage le discours de la célébra-

¹⁵ Les gouvernements de l'Ouest n'ont pas le monopole en la matière: leurs homologues Est-européens ont aussi cherché à imposer leur vision propre de cette histoire. À titre d'exemple, le film «pédagogique» distribué dans les ambassades polonaises sur la chute du communisme n'oublie aucun pèlerinage du pape Jean-Paul II sur sa terre natale, évoque même l'attentat commis contre ce dernier en 1981, autant d'éléments présentés comme explicatifs de l'effondrement du communisme. La *perestroïka* de Gorbatchev est, elle, passée sous silence...

¹⁶ Par ex, S. Žižek, *Derrière le Mur, les peuples ne rêvaient pas de capitalisme*, «Le Monde», 8-9 novembre 2009; C. Fourest, *Un mur après l'autre*, «Le Monde», 7 novembre 2009.

tion de la réalité qu'il désigne, la chute du Mur de Berlin précédant l'inéluctable chute de tous les murs de séparation, comme si ce qui s'était joué à Berlin annonçait l'inexorable avancée du progrès démocratique. Et au mépris d'un paradoxe pourtant évident: n'est-ce pas en effet ce même modèle occidental qui était célébré par la chute du Mur dont la protection jalouse suscite ici et là (entre les États-Unis et le Mexique, à Ceuta et Mellila, etc.) l'érection de nouveaux «murs de la honte»?

2. 1989 dans la Pologne de 2009

Surprenant jeu d'échelle. Si l'on «descend» au niveau d'un seul pays de l'Europe centrale et orientale, c'est un tout autre tableau commémoratif qui apparaît. Alors que la partie occidentale de l'Union européenne célèbre d'une seule voix l'anniversaire de l'effondrement du communisme, c'est un tout autre qui se joue à l'Est. En Pologne en particulier, c'est sur fond de compétition politique au sein de la droite que se sont déroulées les commémorations de la Table ronde et des premières élections libres.

L'anniversaire du Président Kaczyński

Le 1^{er} avril 2009, sur le site de la chancellerie présidentielle à Varsovie, on annonçait que les samedi et dimanche 4 et 5 avril suivants, «à l'occasion du vingtième anniversaire de la signature des accords de la Table ronde, le 5 avril 1989, le meuble historique de la Table ronde, autour de laquelle l'opposition démocratique a lutté pour que les Polonais obtiennent le droit à des élections libres, et grâce à laquelle on a constitué le gouvernement de Tadeusz Mazowiecki, serait exposé dans la 'salle de la colonne'. L'entrée dans le palais présidentiel est ouverte de 11 à 17h00 par l'entrée de l'hôtel Bristol sur présentation d'une pièce d'identité».

A priori, rien d'anormal: le président Lech Kaczyński, d'obédience conservatrice, ancien membre de l'opposition démocratique et ancien participant à la Table ronde, se préparait à célébrer avec le pays l'événement majeur de l'année 1989 grâce auquel la Pologne s'était engagé dans un processus irréversible de réformes démocratiques. L'exposition publique du meuble historique, trace matérielle de l'événement – la Table ronde s'était réunie de mars à avril 1989 – érigé en métonymie de l'effondrement du communisme, cadrerait parfaitement avec le projet de commémorer en Pologne la fin du communisme, à la façon dont d'autres pays postcommunistes mais aussi Ouest-européens le faisaient.

Et d'ailleurs, les célébrations en Pologne n'ont pas manqué, à l'initiative du gouvernement, du palais présidentiel lui-même ou bien de réseaux d'anciens dissidents, etc.

Pourtant, la contribution présidentielle à l'anniversaire de 1989, si l'on y regarde de plus près, apparaissait sous un tout autre visage. Certaines de ses caractéristiques ne laissaient pas d'étonner:

Une discrétion revendiquée, d'abord, discrétion qui est tout de suite interprétée comme une stratégie politique de présence/absence: l'absence du Président à certaines commémorations officielles (notamment à l'occasion du 20ème anniversaire des élections du 4 juin 1989 au Parlement) devenait plus remarquable que la célébration elle-même.

Une dissonance savamment entretenue, ensuite, du geste et du discours commémoratif, par rapport aux autres «célébrants». Certes, contraint pour des raisons statutaires (il est alors le Président de la Pologne et doit tout de même personnifier l'unité nationale) et biographiques (il a lui-même participé à la Table ronde, comme son frère Jarosław, ainsi qu'aux négociations secrètes de Magdalena, qui se sont déroulées tout au long de la Table ronde et au cours desquelles plusieurs décisions décisives ont été prises), le président ne pouvait rester en marge des célébrations. Mais il a mobilisé des formes hétérodoxes. L'exemple le plus intéressant est cette «conférence-critique» qu'il a organisée au Palais présidentiel le 6 février, à l'occasion de l'ouverture des débats de la Table ronde: plutôt que d'égrener les hommages politiques, il en a fait un lieu de discussion et de débat entre historiens, sur le bien-fondé et la nature des acquis de la Table ronde, prenant ses distances avec un discours exclusivement mélioratif sur cet événement. Dans une tribune qu'il fait paraître dans la presse, il écrit: «Ce qui a précédé la Table ronde et ce qui lui a succédé ne peuvent être appréciés de façon totalement positive ou de façon au contraire totalement négative. Il est vrai que la Table ronde a permis de transformer la Pologne politiquement et économiquement [...] mais il est vrai aussi que nombre de pathologies de notre jeune République – des négligences de notre mémoire collective et de notre conscience nationale jusqu'aux structures mortifères qui prospèrent à la jonction de la politique et de l'économie – trouvent leur origine dans la sauvegarde obstinée des accords conclus lors de la Table ronde»¹⁷.

En outre, il a proposé une hiérarchisation hétérodoxe des événements pertinents pour la mémoire collective, cherchant à minimiser la dimension légendaire de la Table ronde et mettant en avant d'autres événements. Parmi ceux-ci, les élections de juin 1989 auraient marqué, pour lui, la fin réelle de la période communiste et c'est même devant une affiche célèbre de la campagne de Solidarité qu'il fera son discours d'ouverture de la conférence sur la Table

¹⁷ L. Kaczyński, «Super Express», 3 février 2009.

ronde!¹⁸ Surtout, il a célébré des événements qui n'ont pas eu lieu seulement en 1989: la première venue du Pape Jean-Paul II en Pologne en tant que pape en juin 1979 (auquel il rendra hommage le 6 juin 2009) et en tout premier lieu les événements d'août 1980 à Gdansk et la création du mouvement Solidarité. C'est d'ailleurs à Gdansk, dans ce bastion du syndicat, qu'il prononcera son principal discours commémoratif le 4 juin 2009, en rappelant la contribution des ouvriers de Gdansk à la fin du régime communiste en Pologne, de façon à se démarquer des élites réputées s'être entendues avec les communistes sur le dos des Polonais.

Pour toutes ces raisons, il n'est pas abusif de considérer la geste commémorative du président Kaczyński comme relevant d'un usage stratégique dans le cadre de la compétition politique. Les cérémonies intervenaient dans le cadre d'une lutte pour le leadership sur la droite polonaise, aggravée par le contexte de cohabitation entre deux partis politiques à la tête de l'exécutif et la proximité des élections européennes: l'anniversaire a eu lieu le 4 juin et des élections européennes ont été organisées le 7! Mais cette politisation du passé n'était pas propre à Kaczyński: le Premier ministre Donald Tusk a lui aussi choisi de commémorer l'anniversaire de son côté, en réunissant à Cracovie, le 4 juin 2009, ses homologues du pacte de Visegrad.

Reste que l'ensemble des acteurs politiques intéressés par cette lutte étaient incités à se démarquer sur la plupart des enjeux de la compétition politique, y compris autour d'enjeux «mémoriels».

Cela conduit à poser deux questions: comment expliquer le relatif succès d'un discours critique de 1989 dans l'espace politique, au point qu'un président de la République puisse ainsi le mobiliser vingt ans après? Comment expliquer que le passé – et que ce passé-là en particulier – soit devenu, au même titre que la politique économique ou la politique sociale, un enjeu de la lutte politique ordinaire? Ces deux questions se confondent en une seule: comment comprendre que la mobilisation d'une critique de la Table ronde soit devenue politiquement rentable?

L'hypothèse principale qui sera développée ici reprend sous forme résumée une analyse développée et publiée ailleurs par Cédric Pellen et moi-même¹⁹. Il s'agit de comprendre le succès de ce discours (sa diffusion, son institutionnalisation) en analysant comment il est devenu un élément clé de l'offre politique

¹⁸ Ce qui d'ailleurs rapprochait le président Kaczyński de la vérité historique, dans la mesure où l'accélération du processus de changement de régime a eu lieu après les élections de juin.

¹⁹ J. Heurtaux, C. Pellen, *Pologne. La Table ronde, un meuble politiquement encombrant*, (in:) J. Heurtaux, C. Pellen (dir.), *1989 à l'Est de l'Europe...*

d'un des principaux partis polonais, le PiS entre sa création en 2001 et son arrivée au pouvoir en 2005. Pour cela, il importe de rappeler comment s'est d'abord imposé dans le champ politique polonais une vision méliorative de 1989; puis de montrer comment le PiS a suivi une trajectoire de radicalisation de son discours historique dans un contexte de transformation radicale du champ politique. D'insister, enfin, sur les conditions sociales, politiques et intellectuelles qui ont rendu possible cette «carrière de radicalisation».

Les conditions d'émergence et de félicité politique d'un mythe fondateur

Ce qu'on appelle communément «le changement de régime» en Pologne a pris la forme d'un processus complexe que l'on peut faire remonter au moins en 1980 mais qui a connu une accélération entre l'été 1988 et l'automne 1989, période notamment marquée par l'organisation de négociations entre les représentants du Parti et les représentants de Solidarité, qui ont culminé lors de ce qu'on a appelé, par un raccourci saisissant, la «Table ronde».

Cette Table ronde a débouché sur des accords et notamment la légalisation du syndicat d'opposition obtenue en échange d'une participation à des élections dites semi-libres, grâce auxquelles le pouvoir cherchait à neutraliser l'opposition en la cooptant. Les élections se sont soldées par une victoire nette de Solidarité, accélérant davantage le processus: à la fin de l'été, un premier gouvernement non-communiste était désigné par le parlement et dans les mois qui ont suivi, le processus de libéralisation de l'économie polonaise était engagé (12 octobre), le rôle dirigeant du Parti communiste aboli et la République de Pologne perdait officiellement sa qualification de «Populaire» (29 décembre).

Au cours des années suivantes, la Table ronde, ainsi que les élections de juin, ont progressivement acquis le statut de mythe fondateur des transformations polonaises. Pour nombre d'observateurs, la «démocratisation à l'amiable» ou «transition négociée» est devenue un modèle positif de changement de régime.

Certes, cette lecture méliorative de la Table ronde n'a jamais été monopolistique dans le champ politique polonais. Dès le début de la IIIe République, des interprétations concurrentes, dénonçant les modalités du changement de régime, ont en effet été développées par des acteurs de tous bords. Lech Wałęsa lui-même s'est imposé à la tête du pouvoir en 1990 sur la base d'un discours critique à l'égard des «intellectuels» qui ont négocié lors de la Table ronde, mais sans transformer radicalement le référentiel dominant. Certaines figures de la droite radicale (Jan Olszewski, Antoni Macierewicz) ont également tenté d'indexer leur politique à une remise en cause des élites de la Table ronde.

Il est inutile de revenir ici sur les raisons et les modalités de leur marginalisation au cours des années 1990, sinon pour évoquer les principaux facteurs expliquant la consolidation du discours dominant. Nul doute que le soutien d'une grande partie des univers intellectuel et médiatique, qui entretiennent alors des relations très étroites avec les milieux politiques (issus ou non de l'opposition au régime communiste), a joué un rôle significatif, ne serait-ce à travers le quotidien *Gazeta Wyborcza* qui soutient la politique du «gros trait» tiré par Tadeusz Mazowiecki dans son discours de politique générale en septembre 1989 et cette espèce «d'amnistie implicite» légitimant la présence d'anciens communistes dans le jeu politique. A quoi il faut ajouter le désintérêt relatif pour le passé, d'élites davantage tournées vers le présent et l'avenir, l'accomplissement des réformes et l'avenir radieux d'une démocratie libérale consolidée: toutes ou presque ont intériorisé les catégories de la science des transitions démocratiques et toutes ou presque, faut-il le rappeler, «doivent» à la Table ronde leur présence parmi le personnel politique. En conséquence, la dénonciation des accords de la Table ronde apparaissait bien trop coûteuse et marginalisante, dans la mesure où le jeu politique était dominé par un personnel politique qui devait sa légitimité aux accords de la Table ronde et au compromis passé avec les anciens communistes.

Cela n'empêche pas bien sûr que les jeux politiques s'ordonnent autour d'un clivage entre anciens communistes et anciens de Solidarité: mais les partis post-communistes sont alors suffisamment forts pour empêcher que les critiques qui leur sont portées ne soient un procès en légitimité. La critique de 1989, trop clivante, est reléguée dans la radicalité et c'est au nom du compromis de 1989 que les tentatives d'unification de la droite sont menées pendant cette période.

Comment la critique de 1989 est devenue politiquement rentable

S'ils n'ont été récemment formulés, les discours critiques ont acquis une visibilité croissante ces dix dernières années, particulièrement depuis 2005 et la double victoire du parti Droit et justice (PiS) aux élections législatives et présidentielles²⁰.

Quelques remarques, d'abord, sur l'interprétation courante du succès des critiques de la Table ronde. Elles sont en général interprétées par les observateurs de la vie politique polonaise comme un symptôme du «désenchantement démo-

²⁰ Le PiS remporte d'une courte tête les élections législatives du 25 septembre 2005 devant Plateforme Civique (PO) en réunissant 26,99% des électeurs. Quelques semaines plus tard, Lech Kaczyński (PiS) remporte le second tour de l'élection présidentielle contre Donald Tusk (PO) avec 54% des scrutins exprimés.

cratique», ou de la «fatigue démocratique» d'une frange croissante de la société polonaise. Déçue par le fonctionnement du régime démocratique, frustrée de ne pas bénéficier davantage des fruits de la croissance économique et excédée par la multiplication des scandales politico-financiers, une partie de la population, essentiellement issue des classes populaires, aurait en effet tendance à se détourner des élites démocratiques traditionnelles pour se laisser séduire par des offres politiques radicales appelant à une rupture avec l'ordre politique fondé sur la modération mis en place après 1989.

Ces analyses ne sont pas entièrement satisfaisantes, pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'elles trahissent des penchants élitistes consistant à disqualifier systématiquement toute forme de radicalité politique en l'expliquant par la frustration ou l'obscurantisme; ensuite, car en réduisant au statut de symptôme d'une pathologie du postcommunisme (le «désenchantement démocratique») la percée d'organisations porteuses d'une remise en cause du pacte fondateur de 1989, elles tendent à reléguer dans le registre de l'anormalité politique, voire de l'anomalie, ce phénomène. Enfin surtout, elles laissent dans l'ombre la réalité des mécanismes complexes de mobilisation et de représentation politique: un discours politique, quel qu'il soit, n'est jamais la simple traduction articulée d'une attente populaire, ce qui serait supposer l'existence d'une «mémoire collective populaire de 1989». Maurice Halbwachs a bien montré, d'ailleurs, qu'une mémoire collective à l'échelle d'une nation est improbable car tous les membres de cette nation ne sont pas également intéressés à celle-ci. Mais elle n'est jamais non plus une simple construction élaborée dans un univers entièrement autonome.

Il est plus intéressant de comprendre la manière dont concrètement, en interaction avec les autres groupements politiques et dans un contexte particulier, certaines forces politiques ont construit ces stratégies de réinterprétation symbolique de l'événement 1989 et se sont attachées à les légitimer, avec un succès relatif à partir des années 2000. Il s'agit ici de resituer ces stratégies critiques dans le cadre des transformations du champ politique polonais au tournant des années 2000 pour tenter de comprendre comment la critique de la Table ronde est devenue rentable politiquement. Plusieurs entreprises politiques développent un discours de ce genre, à l'instar de la Ligue des familles polonaises (LPR) ou encore Samoobrona. Mais l'examen de la genèse et de l'affirmation de ce discours par le PiS semble plus révélateur de ces évolutions. L'offre politique de la formation des frères Kaczyński s'articule en effet autour d'une remise en cause du «pacte entre élites» de 1989. Favorable à la «lustration», c'est-à-dire à la décommunisation de l'Etat, le programme du PiS prône la mise en place d'une IVe République libérée de la compromission initiale que constituerait la Table ronde.

L'hypothèse principale est la suivante: la critique de la Table ronde, loin d'être une propriété immédiate du discours du PiS, émerge au cours de ce qui

s'apparente à un processus de radicalisation d'une partie du personnel politique qui va créer PiS en 2001 puis le diriger dans les années suivantes, une «carrière de radicalisation» entre 2001 et 2005, processus rendu qui peut être découpé en deux périodes.

Dans un premier temps (2001–2003), le PiS apparaît en 2001 quelques mois avant des élections parlementaires dont tous les sondages prévoient la victoire de la gauche postcommuniste suite à l'échec du gouvernement de Jerzy Buzek, autour de l'Action électorale de Solidarité (AWS). Les frères Kaczyński et quelques autres cherchent à se distinguer de cet échec en créant une nouvelle marque politique, PiS et en capitalisant la popularité de Lech, acquise comme ministre de la Justice. La victoire nette de la gauche, qui étend sa domination sur le jeu politique (outre la victoire nette de l'Alliance de la gauche démocratique (SLD) aux élections parlementaires en 2001, il y avait eu la réélection d'Aleksander Kwaśniewski à la présidence de la République en 2000) est propice à une reconfiguration de la droite polonaise. Les nouvelles organisations de droite (outre PiS, apparaît également Plateforme civique (PO) fondent leur offre de représentation sur le thème de la virginité politique, soit en recourant à des thématiques relativement nouvelles, comme la lutte anti-corruption, soit en promouvant de nouvelles manières de faire de la politique (PO) soit encore à en encourageant la mise en avant de nouveaux types de clivages politiques.

Dans un second temps (2001–2005), la crise des gouvernements SLD entre 2001 et 2005 sur fond de scandales de corruption (notamment l'affaire Rywin) et la certitude qui se développe progressivement d'une victoire possible puis évidente de la droite aux prochaines élections parlementaires (l'histoire se répète dans le sens inverse), nourrit la compétition entre les deux principales organisations prétendant incarner l'alternance (PiS et PO), qui se lancent alors dans une dynamique concurrentielle de surenchère des offres partisans. C'est dans ce contexte que le PiS entre alors véritablement dans un processus de «radicalisation morale»²¹, exploitant de façon inflationniste une critique de la Table ronde sur laquelle se fonde un projet de décommunisation radicale de la société polonaise, condition d'un assainissement des maux dont souffrirait celle-ci, à commencer par la corruption. Jusqu'ici mobilisées uniquement par des acteurs marginaux dans le champ politique, les critiques des modalités du changement de régime sont donc progressivement réinvesties et mises en cohérence par le PiS dans le cadre de la lutte pour le leadership de la droite qui l'oppose à PO.

Les conservateurs du PiS revendiquent un sursaut éthique fondé sur les valeurs portées par l'Eglise. C'est «une Pologne catholique dans une Europe

²¹ J-L. Briquet, «Radicalisation morale» et crise de la Première République Italienne, (in:) A. Collovald, B. Gaïti (dir.), *La démocratie aux extrêmes – Sur la radicalisation politique*, La dispute, Paris 2006.

chrétienne» qu'ils souhaitent fonder: «nous croyons à la renaissance du sentiment d'appartenance à la communauté, à l'esprit de solidarité sociale, à l'amour chrétien du prochain. Nous croyons que les Polonais approuveront nos idées, qu'ils voudront préserver cet héritage spirituel qui a pour nom la Pologne»²².

Cette profession de foi nationale-catholique emprunte à un lexique politique ancien issu de traditions variées. La mobilisation des thèmes de l'assainissement et du renouveau est empruntée aux mouvements patriotiques et nationalistes et à la tradition de la *sanacja*²³ de l'entre-deux-guerres. Elle s'accompagne de la dénonciation de la figure du traître, qui remonte elle à la fin du XVIIIème siècle²⁴ et que symbolise la critique des *układ*, terme qui désigne à la fois les groupes d'intérêts et des réseaux politico-affairistes supposés capables de trahir l'intérêt général et la raison d'Etat (*racja stanu*) au bénéfice de leurs propres intérêts. L'*układ* le plus détesté est, bien entendu, dans la rhétorique du PiS, celui qu'ont formé en 1988 et 1989 les leaders des deux camps de la Table ronde qui se sont réunis en toute discrétion dans le village de Magdalenka, près de Varsovie, pour déterminer à l'avance le contenu des discussions de la Table ronde. Dans l'imaginaire conservateur, Magdalenka fait figure de mythe négatif démonétisant la valeur de la Table ronde et incarnant la continuité avec le communisme.

Des conditions de possibilité

Ces discours ne sont pas produits *ex nihilo* par les acteurs politiques et la radicalisation de l'offre politique du PiS n'est pas un effet mécanique des mécanismes de la compétition politique.

En fait, les discours politiques du PiS n'auraient sans doute pas le même succès s'ils n'empruntaient et tout à la fois renforçaient des matériaux cognitifs, des représentations et des idées défendues par d'autres acteurs que les seuls acteurs politiques. Ainsi, le discours du PiS rejoint-il l'analyse d'un certain nombre d'intellectuels aux orientations diverses mais qui considèrent nécessaire une réorientation du processus de transformation polonaise²⁵. Des philosophes com-

²² Droit et justice, *Polska katolicka w chrześcijańskiej Europie*, Varsovie 2005.

²³ Nom donné au régime d'«assainissement moral» prôné par le maréchal Piłsudski et ses successeurs entre 1926 et 1939.

²⁴ Il s'agit d'une référence récurrente dans les débats politiques Polonais à la confédération de Targovie, association de nobles polonais et lithuaniens encouragés par Catherine II de Russie, qui s'est opposée à la Constitution du 3 mai 1791, symbole de l'unité Polonaise et qui a précipité le deuxième partage de la Pologne en 1792.

²⁵ J. Heurtaux, *Pologne. Le postcommunisme en procès. Le renouveau du conservatisme catholique*, «La vie des idées», juin 2006, n° 13.

me Zdzisław Krasnodębski, des sociologues comme Jadwiga Staniszkis, publient des livres à succès, conseillent certains leaders politiques. Parmi les cibles de ces intellectuels, la Table ronde de 1989 et les idées politiques portées par les artisans du compromis avec les communistes, à commencer par les valeurs libérales²⁶. Le regain de vigueur du conservatisme dans le monde intellectuel doit donc être pris en compte. De la même façon, les transformations de l'offre journalistique, l'apparition de nouveaux médias entretenant un rapport moins passionné avec l'intelligentsia issue de l'opposition démocratique, rendent propice la diffusion de visions iconoclastes de 1989.

Mais, au-delà des évolutions intellectuelles, il faudrait certainement tenir compte de l'émergence d'enjeux politiques qui, s'ils émergent, dans un premier temps, de façon relativement autonome par rapport aux débats sur le passé, se retrouvent articulés à ceux-ci par certains acteurs. Je pense ici au processus de politisation de la corruption au tournant des années 2000, qui va contribuer à installer l'idée d'une corruption des élites, susciter l'inscription à l'agenda public de la lutte anti-corruption et autoriser des usages politiques et partisans de cette lutte dans la compétition politique elle-même. Les leaders du PiS, en particulier, n'auront aucun mal à articuler dans un même discours, en jouant sur la confusion entre communiste et corrompu, lutte anti-corruption et décommunisation de l'Etat, moralisation et lustration des anciens communistes.

Conclusion

En donnant à la critique de 1989 ses lettres de noblesse politique, le PiS a cherché, avec une certaine réussite, à imposer un nouveau clivage dans le champ politique. On a analysé ce processus comme une tentative de requalification, voire de subversion, des règles de légitimation qui s'étaient imposées comme dominantes dans le champ politique polonais. Le PiS a fortement contribué à faire émerger un nouveau clivage structurant, opposant ceux qui se réclament de la Table ronde et ceux qui disqualifient cette ressource, ce en faisant oublier la participation des frères Kaczyński eux-mêmes à la Table ronde. Cette évolution atteste de l'épuisement des profits symboliques à mobiliser politiquement le clivage anciens communistes/ anciens de Solidarité, summa divisio du jeu politique fondée sur la légitimation réciproque des deux camps de la Table ronde et de leur prétention à concourir à la lutte pour le pouvoir. Reste que ce proces-

²⁶ Notamment B. Wildstein, *Dekomunizacja, której nie było*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000; Z. Krasnodębski, *Demokracja Peryferii, Słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2003; E. Mokrzycki, A. Rychard, A. Zybertowicz (red.), *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, IFIS-PAN, Warszawa 2000; J. Staniszkis, *Postcommunism. The Emerging Enigma*, ISP-PAN, Warszawa 1999.

sus, on le voit bien, n'est pas linéaire et son aboutissement provisoire n'est pas irréversible. Rien ne permet d'affirmer que le clivage que l'on a mis en évidence est promis à se perpétuer. Il est néanmoins indubitable qu'une certaine lecture du passé récent, fondée sur une vision méliorative de 1989 et agençant en fonction de celle-ci les représentations du présent et du futur, se trouve, vingt ans après 1989, passablement marginalisée comme narration politique légitime.

La propension des acteurs politiques à politiser l'histoire récente de 1989 et la persistance de désaccords majeurs à son propos, s'expliquent principalement par le fait que c'est la légitimité des uns et des autres elle-même qui en dépend. L'écriture de 1989 n'est pas seulement un enjeu de récit historique ou mémoriel (au sens de formulation d'un mythe collectif): elle est ici directement un enjeu politique, de légitimation du personnel politique: bref, elle renvoie à la fixation des règles du jeu politique elles-mêmes. On aura compris, à travers cette singularité polonaise tout en contraste avec les modes de célébration ouest-européenne de 1989 en 2009, combien le rapport au passé n'est pas qu'une question de distance historique ou de maturité démocratique: il s'inscrit dans un paysage politique spécifique et en retranscrit les nuances et les excès, réceptacle hétéronome d'une vie démocratique tendue.

Jadwiga Mizińska

Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej
w Lublinie

Maria Curie-Skłodowska University
in Lublin

KATASTROFA W JĘZYKU

Ignoble Language

Słowa kluczowe: język, pragmatyzm, kultura masowa, mentalność pragmatyczna, konsumpcja, trywializacja, znikczemnienie, degradacja, estetyzm.

Key words: language, pragmatism, mass culture, pragmatic mentality, consumptionism, trivialization, ignoble, degradation, aestheticism.

Streszczenie

Artykuł jest współczesnym odniesieniem do tezy Wittgensteina, iż „granice mego języka są granicami mojego świata”. Konsumpcjonizm w połączeniu z liberalizmem oraz kulturą masową prowadzi do merkantylizacji i obiektywizacji świata i człowieka, do mentalności pragmatycznej i odpowiednich form ekspresji, których głównymi wyróżnikami są: ograniczenie człowieka do funkcji ekonomicznych oraz użytkowych. Pociągają za sobą zubożenie i pospolitość słownictwa oraz są związane z ogólną tendencją do trywializacji, np. wulgaryzacji mowy i słowa pisanego, szczególnie rażących w obliczu „estetyzacji życia”.

Wiedzie to do wniosku, że ten estetyzm jest jedynie powierzchowny i niekonsekwentny. Jednocześnie należy przestrzec przed ignorowaniem etycznych aspektów mowy i pisma. Może ono być niebezpieczne ze względu na siłę oddziaływania języka. Stanowi nie tylko formę upodlenia i znikczemnienia, lecz także głębokiej degradacji człowieczeństwa w człowieku.

Abstract

The aim of the article is the modern reference to Wittgenstein's thesis that "the borders of my language are the borders of my world". Consumptionism mixed with liberalism and mass culture leads to mercantilism and objectification of world and man. That implies pragmatic mentality and the appropriate language expression, which main features are: reduction of man to economic and utility functions. This implicates scantiness and coarseness of vocabulary and is also associated with the general tendency to trivialization, e.g. vulgarization of speech and written forms, especially gross in comparison with "life aestheticism".

It leads to an assumption that "aestheticism" is only superficial and inconsistent. On the other hand, ignoring the ethic aspects of spoken and written word can be observed. This phenomenon may be dangerous due to causative power of human words. Degradation and abjection of language not only reflects but also deepens degradation of humanity inside the human being.

Zatrzymaj się, to zdanie się rozpada.

Tomas Venclova

1. Granice świata – granicami języka

Według słynnego twierdzenia Ludwika Wittgensteina, granicami naszego świata są granice naszego języka. Wynikałoby stąd, iż postrzegamy i poznajemy z rzeczywistości tylko to, na co nam pozwala język; język jako sieć pojęciowa, swego rodzaju niewód. Możemy – jak rybacy – złowić w nią tylko tyle, ile się w nią zmieści i tylko to, co się nie przemknie przez jej oczka. W dodatku – jak to się często dziś powtarza – to nie my mówimy językiem, ale język mówi nami.

Podlegamy zatem dwojakiej językowej niewoli. Raz, że rodząc się, od razu go zastajemy w gotowej postaci; przechodzenie od niemowlęctwa do „mowlęctwa” oznacza, iż jesteśmy poniekąd oddawani w jego władanie. Tak zwany język macierzysty, wchłaniany „z mlekiem matki”, przyjmowany jest przez dziecko całkowicie bezrefleksyjnie, z tego też powodu kształtuje on nie tylko sposób wyrażania się i porozumiewania, ale także wyznacza formę, a do pewnego stopnia treści myślenia. W tym właśnie sensie to on „mówi nami”, „mówi przez nas”, niekoniecznie to, co sami autentycznie – tj. od siebie i na własny rachunek – pomyślimy. Juliusz Słowacki, buntując się przeciwko takowej machinalności i natręctwu języka przyswojonego odruchowo i używanego automatycznie, sam zabiegał o to:

aby język giętki wyraził wszystko, co pomyśli głowa,
a czasem był jako piorun jasny, prędkie,
a czasem smutny, jako pieśń stepowa.

Przytoczona apostrofa wyraża pragnienie oswobodzenia się od sztywności i schematyczności języka obiegowego, jak też wolę tworzenia – w jego ogólnych ramach – języka prywatnego, zdolnego do wyrażania osobistych i intymnych odczuć, doznań, uczuć i refleksji. Bunt poety przeciwko swego rodzaju aprioryzmowi i nieuświadomionemu naciskowi wspólnej dla ogółu siatki językowej jest zarazem wyrazem sprzeciwu wobec zakrzepłości granic takiego świata, jaki jedynie daje się w nią pochwycić i w ogóle pomieścić. Stanowi również dążenie do zsubiektywizowania czy wręcz „sprywatyzowania” owego – wspaniałego, ale i zwodniczego – narzędzia tak, aby mogło ono służyć nie tylko nazywaniu rzeczy podpowiadanyimi przezeń imionami, ale też oddawaniu osobistego do nich stosunku. Innymi słowy, byśmy mimo wszystko to my mówili językiem, a nie – on nami!

Nateżone u poetów czy, szerzej, ludzi pióra – dla których język jest zarazem i narzędziem, i tworzywem – pragnienie „językowej swobody” wskazuje, że – wbrew Wittgensteinowi – wcale nie musimy pozostawać uległymi „językowymi konformistami”. Możemy zabiegać o choćby minimalną „językową wolność”. Starać się przynajmniej wiedzieć, którą z różnych danych nam do wyboru wersji, możliwych w ramach rodzimego języka, chcemy – z własnego wyboru – się posługiwać. Albowiem w obrębie tego samego ojczystego języka funkcjonuje obok siebie nie tylko wiele odmiennych dialektów i żargonów różniących się słownictwem, ale też wiele różnych stylów mówienia i myślenia. Winniśmy dobitnie zdawać sobie z tego sprawę, szczególnie odkąd przeszliśmy Orwellowską szkołę „nowo-mowy” i wiemy już, że zarówno jej przyczyną, jak i skutkiem jest „dwój-myślenie”. Istotą owej schizofrenii, mowy i myślenia, jest rozdwojenie na wiedzę faktycznie posiadaną przez podmiot oraz wiedzę oficjalnie przezeń deklarowaną, przy czym pierwsza jest subiektywnie odczuwana i uznawana za prawdziwą, druga natomiast świadomie jej zaprzecza, jest zatem kłamliwa. Lektura *Roku 1984* – która wielu badaczom (takim m.in. jak Michał Głowiński) dała impuls do śledzenia kolejnych meandrów zjawiska „kłamania języka myśłem” – powinna nas uwrażliwić na stale czyhające niebezpieczeństwo tych dewiacji. Każda „mowa” może bowiem sprowokować „nowo-mowę”, jeśli przez „mowę” rozumieć ewangeliczne mówienie wprost i jednoznacznie: tak = tak, nie = nie, natomiast przez „nowo-mowę” wykrętne mówienie „tak”, przy równoczesnym myśleniu „nie tak”.

Prototypem fenomenu wykrętności mowy stała się odpowiedź Kaina na zadane przez Jahwe pytanie: „Kainie, gdzie jest brat twój, Abel?”. Kain, który właśnie dokonał bratobójstwa, zamiast przyznać się do zbrodni, zasłonił się pseudoodpowiedzią: „Czyż jestem stróżem brata mego?”. Było to pierwsze ewidentne wykroczenie przeciwko zasadzie mówienie wprost: tak-tak, nie-nie. Nawiasem mówiąc, była to zarazem – jeśli się nie mylę – pierwsza kwestia wypowiedziana w Biblii przez człowieka. Wynikałoby stąd, że dzieje ludzkiej mowy rozpoczęły się od... próby oszukania rozmówcy, którym był sam Bóg! Z czasem pomysłowość ludzka w zakresie nadużywania mowy do najróżniejszych manipulacji jęła przybierać formy coraz bardziej wyrafinowane. Czynili tak zwykli, przestraszeni lub skonformizowani ludzie, ale nie stronili od niej także sami poeci, ilekroć zaprzęgali swoje pióra na służbę ideologii czy polityki, o czym świadczyć może osławiona i złowróźbna fraza Włodzimierza Majakowskiego: „Mówimy Partia, myślimy Lenin”. Te cztery słowa to istny wzorzec dwójmyślenia, za który zresztą ich twórca odpokutował rzekomo samobójczą śmiercią.

Do Wittgensteinowskiej reguły głoszącej, że granice świata są wyznaczone granicami języka, dodać więc trzeba, iż mowa jednoznaczna zakłada istnienie realnego świata i stara się go opisywać; każde jej słowo ma swój realny, rzeczywisty desygnat, natomiast nowo-mowa takowego odniesienia nie posiada. Ktoś,

kto jej używa, zdaje się „mrugać” do słuchaczy: wiemy, jak jest naprawdę, ale udajemy, że widzimy co innego; coś takiego, czego od nas oczekuje budzący lęk podmiot władzy. Jan Chrystian Andersen, którego bajki nasycone są przenikliwymi obserwacjami ludzkiej natury, w *Nowych szatach cesarza* przedstawił mechanizm takowej presji uprzedniego „wiedzenia nad widzeniem”. Handlujący nieistniejącymi rzeczami sprytni hochsztaplerzy oznajmili dworzanom, iż nie mogą ujrzeć szat władcy tylko ci, którzy albo są głupcami, albo źle życzą cesarzowi. Jedynie nieskorumpowane tymi zastrzeżeniami dziecko potrafiło ze zdumieniem i rozbawieniem wykrzyknąć: „Król jest nagi!”.

Powracając do głównego wątku, zauważmy, iż może zachodzić jeszcze i trzecia sytuacja, taka mianowicie, w której nowo-mowa tak dalece wypiera mowę, iż konstruowany przez nią pozór albo przesłania, albo w ogóle zdaje się niwelować rzeczywistość. Nazwać ją należy „językowym zakłamaniem”. Skutki tego zakłamania wiodą do językowej katastrofy. Podczas gdy nowo-mowa i dwójmyślenie – aczkolwiek wyrażają postawę obłudy – dalej pozwalają na odróżnianie prawdy od kłamstwa, to kłamstwo zawarte w samym języku w ogóle tej różnicy nie pozwala dostrzegać. Kłamstwo wbudowane jest bowiem w sam język. Archetyp takowego „kłamania językiem” zdemaskował Czesław Miłosz, pisząc (w wyrytym w kamieniu pod pomnikiem poległych gdańskich stoczniovców utworze): „na pomieszanie dobrego i złego”. Można je zinterpretować w ten sposób: nie jest czymś najgorszym zaprzeczenie prawdy, lecz jej p o m i e s z a n i e z fałszem. Zatem – chaos. Nie tylko epistemologiczny, ale i aksjologiczny. Zwykle fałsz można wykryć, porównując twierdzenie o rzeczy z rzeczą samą, natomiast manipulacja językowa, opierająca się na przywoływaniu rzeczy nieistniejących jako rzekomo istniejących, czyni odbiorców bezradnymi.

2. Rzeczywistość wirtualna – okłamywanie językiem. Niezdolność lekkość języka

Katastrofa językowa czy też, oględniej, katastrofa w języku zasadza się na tym, iż z jednej strony język, zamiast przylegać do rzeczy, jedynie wokół niej krąży, nad nią się unosi, gotów w każdej chwili wymienić się na inny, „politycznie poprawny”, z drugiej (będącej skutkiem powyższego), że rzeczywistość pozostaje nim nie dotknięta, zatem – nieopisana, niejako dziewicza. Język wtedy „nie kłamie myślom” ani też rzeczom, jako że w ogóle nie dotyka, nie „tyczy się”, obiektywnej rzeczywistości, a raczej ją sobą zasłania, zasnuwa; rozpościerając jak gdyby zasłoną dymną, poprzez którą nie widać świata. Chyba to miał na myśli Hamlet, wygłaszając ironiczną kwestię: „słowa, słowa, słowa” – w domyśle puste, jałowe, czcze; do niczego się nie odnoszące, choć pragnące wywo-

łać wrażenie, iż posiadają realne zaplecze. Parafrazując określenie Milana Kundery: „nieznośna lekkość bytu”, analogicznie należałoby na tę okoliczność ukuć inne: „nieznośna lekkość języka”. Nie ma ono wszakże nic wspólnego z upragnioną przez J. Słowackiego „giętkością”. Giętkość, elastyczność służyć ma bowiem wysubtelnieniu opisu rzeczy istniejących; taka elastyczność przyczynia się do coraz to bardziej wnikliwego, subtelnego poznawania adekwatnie wyodrębnionej z gmatwaniny wrażeń – rzeczy. Nadmierna i „nieznośna” lekkość języka stanowi natomiast przejaw jego niewierności światu. Realizuje się ona w dowolnym czy też raczej samowolnym, wykonywanym „na zamówienie” – pod dyktando czyjegoś interesu – projektowaniu rzeczy nieistniejących oraz ich pseudonimowaniu. Z nadzieją, że skoro pojawi się i upowszechni nazwa, wraz z nią pojawi się również wiara w istnienie danego fantomu. Na takim wy-myśłaniu pożądanego (jakkolwiek nie istniejącego faktycznie świata) bazował socrealizm. Jego celem było podstawienie pięknej ułudy w miejsce niepięknej rzeczywistości. Ułudy utkanej z samych tylko słów, które same sobie przypisywały „moc stwórczą”. Jak się wkrótce okazało, za takim ozdobnym parawanem działy się sprawy „brzydkie”, bolesne, dramatyczne, o których nie wolno było głośno mówić. Legislatorzy socrealizmu wydawali się wierzyć, iż to, o czym się nie mówi, istnieć przestaje, natomiast to, co wymyślone, skonstruowane wyłącznie przez przewrotną myśl, powtarzane bez końca, zaczyna istnieć przynajmniej w omamionych ludzkich umysłach.

Jednakże zepchnięta w „ontyczne podziemie” realna rzeczywistość, przesłonięta „rzeczywistością nierealną”, nie tylko nie znikła, ale niejako się „zakonserwowała”. Tomas Venclowa, którego cytatu użyłam w charakterze motto, z okazji przyznania mu w 1991 r. przez UMCS w Lublinie doktoratu *honoris causa* wygłosił wykład, gdzie porównywał ją do zamrożonego w lodowcu cieleśka mamuta. Odwilż sprawiła, iż jęło się ono raptownie rozkładać, wydzielając trujące jady. Podobnie „nie przewietrzana” społeczna świadomość – a tym bardziej podświadomość – w momencie przełamania paraliżującego strachu najpierw eksploduje nagromadzonymi w niej, a tłumionymi wcześniej resentymentami i złymi emocjami. Jest w nich nie tylko nienawiść do tych, co przemocą tłumili prawdę, ale i wstyd, że nie miało się samemu odwagi jej w porę bronić. Bo prawda o nieopisanej, zamaskowanej, przemilczanej rzeczywistości, choć nie wypowiedziana w czas, bynajmniej nie znikła. Wiodąc swoje skryte, podziemne życie, jedynie obrosła w różnorakie animozje. Najdobitniejszym tego przykładem może być sprawa zbrodni katyńskiej; niewykluczone, iż związane z długotrwałymi dziejami jej tłumienia obolałości, narosłe w świadomości wielu Polaków, odbiły się echem przy okazji katastrofy smoleńskiej. Z góry mianowicie założono, że i ta druga miała w istocie podobną, zbrodniczą naturę. Czym prędzej też poczęto – niejako na zapas – ją „odkłamywać”, jakkolwiek analogia była czysto geograficzna.

Tak jak prosty i jednoznaczny, a przez to „twardy” język daje szansę na mówienie prawdy (prawdy w znaczeniu klasycznym, gdzie słowo, wyrażające myśl, trafia w rzecz samą), tak język wykrętny i stąd „nieznośnie lekki” zaciera czy wręcz znosi granice między prawdą a fałszem. Operuje on bowiem na bytach pozornych, urojonych, skonstruowanych, „wykombinowanych”. Wskutek tego jego słowa pasują co najwyżej do owych wykrętnych myśli, ale nie do pozamyślowej rzeczywistości. W tym przypadku nie ma w ogóle miejsca ani na realność, ani nawet na kłamstwo.

Diaboliczny wynalazek pseudorzeczywistości, czyli quasi-świata konstruowanego aktami językowej „woli mocy” czy wręcz „woli przemocy”, jak też uwolnionej od wszystkich realnych odniesień dzikiej fantazji (za czym kryje się partykularny interes określonego podmiotu władzy) zamąca ontologię, epistemologię, a w konsekwencji – powtórzmy – również i aksjologię. O pozornym bycie głosić można jedynie pozorną prawdę, a kwalifikacja w kategoriach dobra – zła w ogóle się takiej sytuacji nie ima. W rezultacie ludzie mają do czynienia wyłącznie ze swoim własnym wy-mysłem, z Kartezjańskim *Fabula Mundi* czy też dzisiejszą jej wersją – Matrixem; z wirtualną quasi-rzeczywistością. Poruszając się po niej sprawnie i operując w niej beztrąsko (jakkolwiek tylko symbolicznie), użytkownik Internetu sądzi, iż tym samym wywiera wpływ na Rzeczywistość. Wpada w zdumienie, a niekiedy i w rozpacz, gdy okazuje się, że realny świat, który pozostawał nieprzychylny jego planom i oczekiwaniom, mimo tych symbolicznych działań, pozostaje niezmienny, nienaruszony. Działania wirtualne przypominają magię albo wręcz baśń, tyle że wypowiedziane w baśni zaklęcie „Sezame, otwórz się” otwiera baśniowe drzwi, natomiast analogiczne działania w tzw. świecie wirtualnym pozostawiają je zatrząśniętymi – o ile Sezam w ogóle istnieje.

Dramatycznym przykładem językowych matactw i powodowanych nimi nieszczęść może być znany mi przypadek dorosłej kobiety, która zakochała się w poznanym przez Internet mężczyźnie. „Romans” trwał kilka lat, mężczyzna dawał nadzieję na małżeństwo do momentu, w którym korespondencja (poparta nadsyłaniem licznych fotografii) nie została z jego strony nagle i bez uprzedzenia przerwana. Przez kilka następnych lat kobieta próbowała dociec, czy jej „partner” ją zdradził, czy też może zmarł. Niestety, jej wysiłki spełzły na niczym, nie mogła bowiem uzyskać potwierdzenia, czy w ogóle istniał pod podanym nazwiskiem. Do dzisiejszego dnia nie wie też, czy ma opłakiwać jego ewentualną śmierć, czy jedynie... swoją naiwność. Podmioty wirtualne mają bowiem to do siebie, że można je powoływać do istnienia w dowolnej liczbie, natomiast nie daje się im wystawić „aktu zgonu”. W pewnym więc sensie istnieją „nieśmiertelnie”, ale – niejednokrotnie – wyłącznie jako byty fikcyjne.

Na szeroką skalę wszyscy bywamy ofiarami identycznego o k ł a m a n i a j ę z y k i e m, takim, dla którego nie da się znaleźć bezpośredniego i namacalnego

odniesienia. Pseudorzeczywistość wirtualna produkuje właściwy dla siebie wirtualny język, nie różniący się od normalnego słownictwem czy składnią, a „tylko” niemożliwością znalezienia dlań realnych i konkretnych, dotykalnych desygnatów. W przypadku stwierdzenia, że zostało się oszukany, reaguje się oszołomieniem, jako że sugerowane przez ów język pewniki są niemożliwe do demaskacji. Dzieje się tak wskutek swoistej „nadprodukcji werbalnej”, kiedy to język swoje symboliczne konstrukty „podaje do wierzenia” w charakterze realnych obiektów.

Wynalazek „rzeczywistości wirtualnej”, którego królestwem są mass media oraz Internet, pociąga przeto za sobą (oprócz wszystkich innych, także i pozytywnych konsekwencji) ogromne możliwości „nadużyć ontycznych”, czyli poddawania tego, co nie istnieje, za istniejące. Tego rodzaju quasi-byty wnoszą do społecznego świata wielki zamęt i obniżają stopień zaufania zarówno ludzi do siebie nawzajem, jak też do samego świata. Najprawdopodobniej takie „przesunięcie ontyczne” przyczyniło się do ostatniego wielkiego ekonomicznego kryzysu. Tak oto machinacje w wirtualnej rzeczywistości uderzają rykoszetem jak najbardziej boleśnie w – bynajmniej przez nią nie zniesioną i „nieprzedawnioną” – rzeczywistość autentyczną.

3. Język znieprawiony

„Przestępstwa językowe” mają wiele wymiarów i objawów. Oprócz nadużyć ontycznych, o których była mowa do tej pory, przybierają one też kształt z n i e p r a w i e n i a j ę z y k a. Z rozmysłem używam tak dobitnego i ostrego określenia na oznaczenie zjawiska, którego już nie da się usprawiedliwić niewiedzą czy naiwnością – jak w przypadku matactw (nie zawsze zresztą zamierzonych) związanych z wciąż nierozpoznanym fenomenem wirtualności.

Znieprawienia języka dokonują także ludzie wykształceni i oświeceni, naukowcy (których stanowczo należy odróżnić od uczonych na tej zasadzie, że ci pierwsi to jedynie wyrobownicy, ci drudzy natomiast – twórcy nauki). Od merytorycznie kompetentnych w danej dziedzinie naukowców wymaga się świadomości metodologicznej, a tym samym – wydawałoby się że również – językowej. Powinni zatem zdawać sobie oni szczególnie mocno sprawę z tego, że budując czy tylko przyjmując gotowe teorie – a wraz z nimi specyficzne aparaty kategorialne – ponoszą odpowiedzialność nie tylko za ich „kreatywność”, wydajność, ale i za sens używanych słów, tudzież za konsekwencje ich praktycznego stosowania w zbiorowym bądź indywidualnym ludzkim życiu. Tymczasem owi „naukowcy” poczynają sobie z językiem całkowicie beztrzesko, jeśli zgoła nie bezmyślnie, nie licząc się z implikacjami narzucanego – przez daną, najczęściej nową i modną, koncepcję – słownictwa.

Sygnalizowane tu zjawisko „znieprawienia języka” pragnę zilustrować językiem, jakiego tzw. nauki społeczne używają obecnie w stosunku do człowieka. Przede wszystkim znika z ich języka samo pojęcie „człowiek”, a razem z nim „humanistyka”, która – wraz z równorzędnym określeniem „nauki o duchu” – jeszcze w wieku XIX oznaczała refleksję nad sprawami ludzkimi. Humanizm, od którego wywodziła się humanistyka, kojarzył się bezpośrednio z humanitaryzmem. Obiekt poznania, jakim był człowiek, jawił się nieodłączny od wartości; pojęcie „człowiek” nie było czymś neutralnym i beznamiętnym, apelowało do „człowieczeństwa”. Wdzierające się na jej miejsce „nauki społeczne” bynajmniej nie są ekwiwalentne „humanistyce”. Człowiek wszak to nie po prostu i nie wyłącznie „istota społeczna”. Pozbawione odpowiedzialności nie tylko przed trybunałem prawdy, ale też sumienia, które to sankcje na refleksję o człowieku nakładają humanistyka i humanizm (co wiąże się z wartościowaniem, a w szczególności z Kantowskim imperatywem kategorycznym), owe „nauki” pozwalają sobie na swoistą antropologiczną swawolę. Bez najmniejszych skrupułów dokonują na człowieku przeróżnych zabiegów „pomniejszających”, na kształt tych, jakie czyniły archaiczne plemiona „pomniejszaczy głów”. Trend ów rozpoczęli behawiorysty, ogłaszający swoją naukę „psychologią bez psychiki”, a człowieka traktujący jako „czarną skrzynkę”. Dało to zaczątek trwającej po dziś dzień tendencji do „naukowego” opisywania człowieka poprzez eksperymenty na psach, szczurach, małpach czy maszynach liczących. Nie przez samo czynienie analogii, ale przez utożsamienie owych biologicznych czy mechanicznych obiektów z człowiekiem samym. Całkiem ostatnio metaforyka zwierzęca i maszynowa zdominowana została przez ekonomiczną. Nie ma już dziś w naukach społecznych człowieka, nie ma ludzi... W zamian mówi się o „zasobach ludzkich”, „ludzkim potencjale”, „ludzkim kapitale” etc.

Polityka społeczna, zdrowotna, jak też – o zgrozo! – polityka kulturalna, oświatowa czy też tzw. edukacyjna natychmiast bezrefleksyjnie podchwytuje takowe językowe „nowotwory” i zaczyna nas, żywych ludzi, traktować w takich nieludzkich, wyłącznie ekonomicznych kategoriach. Władza i jej administracja czuje się przez owe „nauki” uprawniona do tego, aby postępować z nami jak z anonimowymi, bezosobowymi – a tym samym b e z d u s z n y m i – przedmiotami mającymi wykazywać się wyłącznie funkcjonalnością, wydajnością, opłacalnością. W przeciwnym wypadku – pozbawionymi prawa do korzystania z „dobroziejstw” gospodarki rynkowej, wręcz z nich wykluczonymi jako „wybrakowane” jej odrzuty. Co zdumiewające, niemal nikt ze środowiska akademickiego nie opouje przeciwko takiemu odczłowieczeniu języka nauk o człowieku, który w glorii swojej „naukowości” odbiera nam wszystkie atrybuty gatunkowe. Na czele z duchowością, będącą przesłanką godności, a nawet z prawem do indywidualnego, krytycznego myślenia, nakazującego protest przeciwko tym degradującym człowieka i człowieczeństwo manipulacjom i brutalnym nadużyciom.

Spostponowany dziś marksizm i niemodny już egzystencjalizm, aczkolwiek wychodziły z różnych przesłanek, były filozofiami upominającymi się o ową godność. Wyrazem tego było pojęcie alienacji, stanowiące jednocześnie probierz i narzędzie krytyki społeczeństwa godzącego w wartość autentyczności człowieka i jego pełnię, które miały się dokonywać przez samorealizację.

Samorealizacja, samorzeczywistnienie się człowieka – według własnych jego pragnień – ustąpiło obecnie miejsca „proceduralizacji”, czyli konieczności bezwzględnie podporządkowania się jednostek bezosobowym i bezwyjątkowym procedurom. To owe, ustanawiane przez instytucje, procedury mają jakoby wcielać racjonalność. Współcześnie – mimo iż taka alienacja dochodzi w nich do apogeum – samo jej pojęcie zostało dokumentnie zapoznane. Nie bez kozery wyparte z języka. Wygląda na to, iż uwiedziony i otumaniony owymi językowymi grami „nauk społecznych” człowiek dzisiejszy wstydzi się... być człowiekiem. Woli być wszystkim innym: maszyną, szczurem, małpą, psem, „samcem alfa”, zbiornikiem hormonów, feromonów, adrenaliny, cyborgiem. Nie kwestionując istotnego udziału w tym procederze od-człowieczania człowieka okoliczności bytowych, trzeba obciążyć za nie winą także świadomość. Czy raczej – rodzaj bezwładu świadomości językowej, jaka przywała i pomaga w zapomnieniu, iż człowiek to... człowiek nierozmieniały na swoje funkcje czy role; niesprowadzalny do niższych szczebli bytu, a już zwłaszcza bytu przedmiotowego!

4. Szpetota i prostactwo języka codziennej „komunikacji”

„Niewola językowa” w stadium liberalnego konsumpcjonizmu przyjmuje formy spotęgowane, jakkolwiek zazwyczaj nieuświadomiane. To już nie zwyczajna zależność od języka macierzystego, który oferuje nam takie a nie inne słownictwo i system gramatyczny. Na ów język naturalny (przekładalny na inne, także naturalne, „obce” języki) nakłada się język przemyślnie skonstruowany, sztuczny; przeniknięty własną, partykularną (jak zwykle) ideologią „język nauk społecznych”, powołujący się na niepodważalny jakoby autorytet „naukowej metodologii”. Zwulgaryzowany przez mass media i służbistą publicystykę sugeruje, iż w gruncie rzeczy człowiek to... nie człowiek! A jeśli raz jeden odstąpi się od tej tautologii, to wszystko wydaje się dozwolone. Można wówczas mówić o społeczeństwie jako o „wyścigu szczurów”, a o człowieku jako o „nagiej małpie” oraz – powtórzmy – „samcu alfa”, „cyborgu”, „potencjale”, „zasobie”, „kapitale”, kierowanym w swym zachowaniu „adrenaliną”, „feromonami”, „kodem genetycznym”.

Nic dziwnego, że taki „stwór człekopodobny” na co dzień posługuje się językiem prostackim, zbrutalizowanym, pełnym przekleństw, złorzeczeń i inwektyw, objawiającym całkowity brak szacunku zarówno do innych, jak też do samego siebie. Nazywam go *językiem zdegradowanym*, jako że jest on wyzuty z szacunku i miłości do *języka macierzystego*. Wprawdzie czerpie z niego pewien ciągle niezbędny, choć bardzo ubogi zasób słownictwa, ale i z nim poczytna sobie po swojemu, nadając poszczególnym pojęciom zwykle zubożone i spłaszczone treści. Jest on używany głównie do komunikacji, a termin ten – zauważmy – zrobił ogromną karierę. Pojęcia „komunikacja” używa się wszędzie tam, gdzie przedtem było inne: „porozumiewanie”. Bo w rzeczy samej współczesny kod rozpowszechniany przez „komunikatory” bynajmniej nie jest nastawiony na porozumiewanie się ludzi między sobą. Po-rozumiewanie zakłada wszak rozumność, a ponadto chęć wzajemnego wniknięcia w postawę i motywy drugiej strony, komunikowanie zaś zadowala się jedynie werbalnym wygłaszaniem „komunikatów” podawanych „odbiorcom” do biernego, bezkrytycznego przyswojenia i rozpowszechnienia. Paradygmat porozumiewania się oparty jest na doszukiwaniu się wspólnoty myślenia i doświadczenia, gdy tymczasem paradygmat komunikowania – na manifestowaniu egocentrycznej i narcystycznej postawy podmiotów istniejących obok siebie. Ewentualnie – na podawaniu do biernego odbioru pakietów bezosobowej informacji.

Bezduszna kultura generuje adekwatny dla siebie sposób językowego obcowania. Mimo iż w liberalizmie celebrytuje ona indywidualizm, w gruncie rzeczy sprzyja on wszelkim odmianom konformizmu. Nie wymaga, nie kładzie nacisku na potrzebę zabiegania o indywidualny, osobisty, niepowtarzalny styl mówienia, po którym można by było rozpoznawać, „kto mówi”. Preferuje raczej „styl” bezosobowy, co szczególnie wyraźnie widać w rozprawach akademickich, kiedy dostaje się do recenzji tom prac zbiorowych nieznanymi autorów, choć są one hiperpoprawne, można by pozamieniać nazwiska, gdyż teksty rzadko noszą piętno osobowości. Mimo zaprowadzenia demokracji, ma dziś miejsce zjawisko odindywidualizowania języka. Przejawia się ono z jednej strony właśnie w bezstylowości (wszyscy piszą i mówią prawie identycznie), z drugiej – w zaniku językowego smaku. To drugie wyraża się w niewrażliwości na potrzebę zdobycia się na „język prywatny”, niepowtarzalny, trudny do naśladowania; taki, jaki cechuje prace Tadeusza Kotarbińskiego, Leszka Kołakowskiego, Zygmunta Baumana. Oczywiście, rzecz nie w specjalnym sileniu się na oryginalność za wszelką cenę (te próby zresztą również kończą się zwykle identyczną sztancą), ale w trosce, żeby starać się mówić i pisać po swojemu i od siebie. Odindywidualizowanie, odpersonalizowanie języka zaprzęgniętego w służbę codziennej „komunikacji”, a zawłaszczzonego przez mass media, powoduje jego podatność na wszelakie językowe niechlujstwo. Przejawia się ono głównie jako brak troski o jego estetykę, nie mówiąc o pięknie. Przykładem podatności na wślizgi-

wanie się doń zbędnych i niczego do treści nie wnoszących wtretów, które – będąc anonimowego pochodzenia – rozpleniają się bez ograniczeń za pośrednictwem także anonimowych „komunikatorów”, niech będzie coraz częstsza obecność – również w tekstach pisanych! – wyrażenia „powiem tak”, po którym na ogół następuje jakiś banał. Przeczy to nie tylko zasadzie ekonomii, bo jest zgoła puste; świadczy też o braku kontroli nad dramaturgią tekstu – czytelnik spodziewa się po takiej zapowiedzi rewelacji, a w zamian otrzymuje trywialną informację.

Oprócz takich „retorycznych” wtretów, niedowład poczucia smaku objawia się w nieodporności na przeliczne postaci językowej tandety. Zaśmiecają one polszczyznę, są swego rodzaju językową makulaturą, przy czym część z nich pochodzi z różnorakich – młodzieżowych czy przestępczych – slangów, część z języków obcych, bezmyślnie kalkowanych. Przodują tu anglicyzmy, przypuszczalnie mające dodawać splendoru tym, którzy za ich pośrednictwem demonstrują swoją „światowość”. Szczególnie wyraźnie widać to w nazwach firm, w rodzaju „Tadex” czy „Budimex” (młodzież mówi zaś „na topie”, „plis”, „na spidzie”, „dedłem”). Można to złożyć na karb odwiecznej u Polaków skłonności do makaronizmów, lecz dziś to także wyraz pretensjonalności i zwykłego „małpowania”. Zadziwiający jest przy tym fakt, iż świadoma niechęć do niedawnych wpływów specyficznego „języka sowieckiego”, wyrażających się w tzw. skrótowcach (jak komsomoł, polrewkom), nie owocuje dystansem i poczuciem śmieszności, gdy w to miejsce tworzy się podobne, tyle że wzorowane na „amerykanizmach”.

Niezależnie od nasycenia języka owymi neomakaronizmami, uderza również niesłychana jego wulgaryzacja. Polega ona na agresywnym wtargnięciu „brzydkich wyrazów”, a co więcej – na zaniku poczucia ich brzydoty i niestosowności. Jest to tym bardziej zadziwiające, iż dzieje się równoległe z procesem tzw. estetyzacji życia. Owa estetyzacja obejmuje głównie kwestie upiększania własnego wyglądu, jak też najbliższego otoczenia. „Bycie ładnym”, zadbanym, eleganckim, pachnącym, modnym poczytywane jest za rodzaj imperatywu kategorycznego. Jednakże ów obowiązek ładności czy wręcz śliczności, dotyczący „opakowania”, nie rozciąga się ani na sposób zachowania, ani – w najmniejszym stopniu – na sposób wyrażania, mówienia, dobór i bogactwo słownictwa, jego subtelność, urodę, a nawet poprawność. W rezultacie nierzadko mamy do czynienia ze „zgrzytem estetycznym”, kiedy to urodziwa – wystylizowana i wystrojona według najnowszego żurnala – dziewczyna, otwierając usta, wyrzuca z nich słowne „bluzgi”. Ani ona sama, ani jej rówieśnicze otoczenie nie zdaje sobie sprawy z niespójności ideału „glamour”.

Prostacktwo, ordynarność i szpetota języka codziennej „komunikacji” nie jest dziś kwestią złego wychowania, prezentują ją bowiem także osoby z tzw. świecznika, ludzie władzy, a nawet nauki i kultury. Można wśród nich – osób o wyższym,

ponadprzeciętnym stopniu autorefleksji – zaobserwować pod tym względem specyficzny rodzaj snobizmu; specyficzny, jako że tradycyjnie snobizm przejawia się w naśladowaniu wyższych klas i warstw społecznych, zatem – na chęci dorównania elicie przez masy, a nie odwrotnie. Tymczasem, gdy chodzi o język codzienny, osoby o wyższym wykształceniu, odcytaniu i kulturze z upodobaniem posługują się przekleństwami, wulgaryzmami i wszelkimi innymi „brzydkimi wyrazami” zarezerwowanymi dotąd dla „społecznych dołów”. Jeszcze w roku 1965 wybitny językoznawca, Zenon Klemensiewicz, mógł pisać o „higienie językowego obcowania”, piętnując „językowe chamstwo”¹. Referujący jego poglądy Mirosław Żelazny, podnosząc kwestię wulgaryzmów, jest dla nich o wiele bardziej tolerancyjny. Natłok wulgaryzmów wyjaśnia w ten sposób, iż to, co za wulgaryzm było uważane i jako takie onegdaj budziło odruch wstrętu i niechęci, z czasem „ztraca pierwotny sens i wyrażające go słowa odrywają się od swego znaczenia”². Swoją wywód na ten temat autor gęsto ilustruje przykładami, od których – mimo iż opatrzone są cudzysłowem – puchną uszy. Taka „uczona tolerancja” wobec językowej brzydoty (która wskutek swojej powszechności bynajmniej nie przekształca się w urodę), demonstrowana także przez niektórych teoretyków czy nawet filozofów, sama w sobie domaga się wyjaśnienia. Z pewnością teoretyk ma obowiązek śledzić przemiany języka także pod kątem estetycznym i wskazywać na przemiany i relatywizację norm językowych i obyczajowych, jednakże estetyka nie jest czymś samodzielnym, autonomicznym, oderwanym od etyki. Warto pod tym względem trzymać się doświadczenia potocznego i jego mądrości zawartej w takich powiedzeniach jak chociażby: „w ładnym ciele cnoty niewiele”, „nie wszystko złoto, co się świeci”. A choćby nawet ciągle jeszcze funkcjonującego odróżniania i piętnowania „brzydkich wyrazów” – brzydkich tak w sensie estetycznym, jak i moralnym.

Uwolnienie języka od kanonów moralnych i etycznych wydaje mi się wyjątkowo groźne. Poza tym, że nie powinien on oddawać się na usługi kłamstwa, oszustwa, oszczerstwa, manipulacji (bo wówczas godzi w dobro nie tylko adredata, ale i nadawcy), język sam sobie winien nakładać wysokie standardy. Jest on wszak istotną i niezbywalną częścią kultury, ma ją wyrażać w aktualnej postaci (tak jak dzisiejsza masowa kultura demonstruje się w zwulgaryzowanym i sprymitywizowanym „masowym języku”), tudzież zobligowany jest do chronienia językowej tradycji, odróżniającej język arystokracji od języka gminu i plebsu. Po wtóre, nie wolno dopuszczać do zapomnienia tej prawdy, iż „nie ma niewinnych słów”. Poza swoim odniesieniem rzeczowym, nadzorowanym przez kryterium prawdziwości, tak poszczególne słowa, jak i całe z nich złożone wypowiedzi posiadają swoje odniesienia moralne. To znaczy, że mogą spowodować

¹ Z. Klemensiewicz, *Higiena językowego obcowania*, „Język Polski” 1965, z. XLV, s. 3.

² M. Żelazny, *Estetyka filozoficzna*, Toruń 2009, s. 269.

cierpienie osób nimi dotkniętych, obrażonych, napiętnowanych. Remigiusz Napiórkowski przestrzegał swego czasu:

Słowo, chociaż nie jest z głazu,
Może zmiażdżyć kości.

Istniały zawsze – i nie przestały istnieć – słowa specjalne z taką intencją wypowiedane, a częściej wykrzykiwane. Mają nawet odrębną nazwę – „złorzeczenia”. Oprócz złorzeczeń i przekleństw – rzucanych w celu upokorzenia, degradacji czy wręcz moralnego unicestwienia adresata – istnieją również życzenia, błogosławieństwa. W samym nazewnictwie kryje się zatem wiedza o ich pozakomunikacyjnym przeznaczeniu i oddziaływaniu, jakim może być poniżanie bądź podnoszenie na duchu. Wynika to z faktu, iż poza znaczeniem słowa ludzkiego języka posiadają również moc. Moc sprawczą, skutek której „dobre słowa”, nawet nie poparte czynem, sprawiają rzeczywiste dobro: pocieszają, wprawiają w radosny nastrój, wzmagają przyjazne uczucia. Natomiast „złe słowa”, a już szczególnie przekleństwa i złorzeczenia, wyrażając nienawiść, pogardę, wstręt, niechęć, nie tylko poniżają, ale i zarażają nimi tego, do kogo są skierowane. Także – jakoby neutralne, do nikogo w szczególności nie adresowane „brzydkie słowa” – ordynarne, wulgarne, obciążone przeszłością bycia „nieprzyzwoitymi”, przyczyniają się do powstawania i natężania się swoistego „smogu językowego”. Nie wzbogacają one bynajmniej treści wypowiedzi, a jeśli nawet ich funkcją – jak chce Żelazny – jest ekspresja emocji, to w sferze wyrażania emocji także winna obowiązywać samokontrola. Złe, agresywne emocje bynajmniej nie muszą być objawiane publicznie. Dawniej do pisania brzydkich wyrazów przeznaczane były ustronne pomieszczenia – ubikacje. Dziś rezygnuje się z takich wydzielonych „językowych kloak”, jest coraz większe przyzwolenie na ich obecność również w sytuacjach publicznych: na trybunie sejmowej, w szkole, w filmach, powieściach, poezji. Rzec by można – nawiązując do powieści *Gnój Wojciecha Kuczoka* – iż „wybiło językowe szambo”.

Demokracja obejmuje wszystkie sfery życia, także dziedzinę posługiwania się językiem. W pierwszej, żywiołowej swojej fazie „demokratyzacja języka” realizuje się jako ściąganie go w dół. Prostacki, wulgarny, ordynarny język społecznych dołów, wyzwolony od wszelkich powściągów, stał się atrakcyjny dla „wyższych sfer”. Zły pieniądz wypiera dobry, złote monety zostają zastąpione pieniądzem papierowym, papier zaś makulaturą. Śmieci językowe święcą dziś triumf nie tylko w potocznych rozmowach, ale i w literaturze, która wskutek tego chyba powinna wyrzec się określenia „beletrystyka”. Miejmy nadzieję, że ta tendencja do równania popkultury (także językowej) w dół, określana przez Tadeusza Sławka jako „trywializacja”, to tylko dziecięca choroba demokracji, tego jej stadium, jakie Platon nazywał ochłokracją, czyli rządami motłochu. Motłoch oczywiście musi mieć adekwatne dla siebie środki komunikowania. Platon oso-

biście demokracji nie znośli, sam będąc arystokratą z pochodzenia, sposobu myślenia i pisania. Ufał jednak, że w cyklu ustrojów społecznych po ochłokracji do władzy na powrót dojdzie arystokracja. Chciałoby się wierzyć, że przynajmniej arystokracja duchowa... Nadejście takowej arystokratycznej ery poznamy po tym, iż na powrót pocznie się tępić, wykpiwać i ośmieszać językowe prostactwo, tolerując je wyłącznie u osób kulturowo upośledzonych, a jednocześnie afirmować, podziwiać i starać się dorównać mistrzowskim wzorcom mowy i pisma – wzorom języka szlacheckiego.

Człowiek bowiem, według starożytnych, to nie tylko *homo sapiens*, ale też *homo loquens*. Mówi to, co i jak myśli. Jego zadaniem jest dochowanie wierności Norwidowskiemu imperatywowi: „odpowiednie dać rzeczy słowo”. Brzydkim – brzydkie, pięknym – piękne. Czymś zgoła nierozumnym jest używanie szpetnych słów, gdy nie ma się do czynienia ze szpetotą rzeczy i zjawisk, a i brzydkie sprawy mogą być opisywane w sposób wyrafinowany. Nawiązując do – pięknej! – metafory cytowanego już Mirosława Żelaznego, warto się starać, aby „Anioł kultury” miał coraz mniej pracy w czyszczeniu językowego wysypiska, o jaki zabiega „diabeł”. Skoro „na początku było Słowo”, boskie Słowo, to człowiek jako stworzony na Boże podobieństwo, winien je szanować i pielęgnować. To on sam jest przecież twórcą i użytkownikiem tego cudownego narzędzia, w którym zaklęte są arcydzieła naszej kultury. Czy – mając i taką możliwość – naprawdę musi je kalać? Opluwać i „opluskiwać” ohydnymi przekleństwami?

Krzysztof Kościuszko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

O TRANSCENDENTALIZMIE ODDZIAŁYWAŃ ZWROTNYCH

On Transcendentalism of Reversible Interactions

Słowa kluczowe: transcendentalizm, transcendentalizm oddziaływań zwrotnych, kognitywistyka, komputacjonizm, sieci neuronalne, synapsa, neuronalna plastyczność, neuronalna architektura.

Key words: transcendentalism, transcendentalism of reversible interactions, cognitive science, computationism, neural networks, synapse, neuronal plasticity, neuronal architecture.

Streszczenie

W artykule proponuję nową wersję transcendentalizmu, uwzględniającą współczesny stan nauki oraz filozofii. Idee tego transcendentalizmu prezentuję w toku dyskusji z P. Churchlandem, J. Kimem, K. Popperem, J. Searlem, S. Pinkerem, E. Husserlem, I. Kantem i J. Konorskim.

Abstract

In the article I propose the new version of the transcendentalism with regard to contemporary state of science and philosophy. The ideas of this transcendentalism are presented in the course of discussion with P. Churchland, J. Kim, K. Popper, J. Searle, S. Pinker, E. Husserl, I. Kant, J. Konorski.

O transcendentalizmie można mówić w wielu znaczeniach, np. w znaczeniu kantowsko-husserlowskim. Oczywiście między transcendentalizmem Kanta a transcendentalizmem Husserla istnieje wiele różnic, ale nie będę się na ich skupiał. Oba transcendentalizmy interesować nas będą w tym, co mają wspólne, a mianowicie w ich próbie badania aprioryczno-mentalnych podstaw świata kultury. U Kanta źródłem aprioryczności nauki, jej powszechnego i koniecznego charakteru jest aprioryczna struktura naszych władz poznawczych, istnienie form *a priori* oraz transcendentalnej jedności świadomości. Transcendentalizm Husserla, choć odmienny od kantowskiego, zachowuje uprzywilejowaną rolę fenomenologiczno-transcendentalnego ego w konstytucji świata kultury, w tym wiedzy przyrodniczej. Oczywiście na przestrzeni dziejów filozofii występowały rozmaite

transcendentalizmu, np. G. Simmel uprawiał transcendentalizm aprioryczno-relatywistyczny, natomiast E. Mach i R. Avenarius w ogóle odmawiali istnienia apriorycznym czynnikom poznania, co nie znaczy, że pozytywizm w swych kolejnych fazach rozwoju nie wydał z siebie jakiejś formy transcendentalizmu. Wydał – np. w postaci interesującej próby syntezy transcendentalizmu z empiryzmem w systemie H. Corneliusa. Tak że transcendentalizm niekoniecznie musi być związany z badaniem wiedzy syntetycznej *priori* i niekoniecznie być w sprzeczności z empiryczną genezą wiedzy. Interesująca jest także próba wczesnego Husserla oraz M. Schelera szukania warunków możliwości wiedzy *a priori* nie w formalnym, lecz materialnym *priori*, *a priori* tkwiącym zarówno w świecie przedmiotowości, jak i w materiale podmiotowym (chodzi o aprioryczne prawa dotyczące aktów mentalnych). W samej „materii” (czy też „materiale”) tkwią „Wesenszusammenhangen”: „materii” (czy też „materiale”) podmiotowo-przedmiotowej. Do tego transcendentalizmu materialnego odwołam się później.

Można też mówić o transcendentalizmie współczesnej kognitywistyki, np. o transcendentalizmie P.M. Churchlanda. Ten rodzaj transcendentalizmu wyraża się w badaniu podstaw zarówno aktów mentalnych, jak i podstaw naszej wiedzy o świecie, z tym, że podstawy te będą umieszczone w obszarze neuronalności. Jednak ten rodzaj badań wydaje się być zbyt jednostronny – dlatego proponuję uzupełnić go o badania prowadzone w perspektywie „transcendentalizmu oddziaływań zwrotnych”. Nazwa ta oznaczałaby transcendentalizm szukający fundamentów wiedzy nie jedynie w apriorycznych procesach mentalnych (to jest droga Kanta i Husserla) i nie jedynie w procesach neuronalnych (droga P.M. Churchlanda i współczesnej kognitywistyki), lecz w oddziaływaniach wzajemno-zwrotnych neuronów na zdarzenia mentalne (czy też zdarzeń mentalnych na neurony). Co to by były za badania? Otóż uznanym faktem jest to, że nie ma procesów tworzenia wiedzy bez podstawy neuronalnej. Odpowiednia struktura neuronalna zapewnia bowiem prawidłowe funkcjonowanie mentalnej pamięci, bez której z kolei nie zaistniałaby transcendentalna jedność świadomości (to twierdzenie interpretuję z pozycji wczesnego Husserla i Schelera, a nie Kanta), ale z drugiej strony pamięć długotrwała jako podstawa funkcjonowania tejże transcendentalnej jedności nie pojawia się znikąd – kształtuje się ona w drodze mentalnej tresury oddziałującej zwrotnie na fundującą ją neuronalność. Odpowiednio ćwiczona pamięć może przejść w drodze uczenia z fazy krótkotrwałej w fazę pamięci długotrwałej, ale proces budowania trwałej pamięci jest jednocześnie procesem modyfikowania i budowania nowych struktur neuronalno-synaptycznych. W drodze mentalnego powtarzania kinaza białkowa PKA dociera do jądra komórki nerwowej, gdzie aktywizuje geny konieczne dla uformowania trwałej pamięci. Dokonuje ona tego uruchamiając ekspresję szeregu genów, które z kolei kodują białka konieczne do wzrostu nowych połączeń synaptycznych. Liczba zakończeń

presynaptycznych w neuronach czuciowych może wzrosnąć dwukrotnie. Także neurony czuciowe rozrastają się. Struktura neuronów ulega zmianie. Bez tych nowych struktur nie istnieje transcendentalna jedność świadomości. Zatem nie da się wyizolować procesów neuronalnych od mentalnych (i na odwrót). Nie można więc pokazywać i badać czynników neuronalnych jako jedynego fundamentu zarówno procesów mentalnych (*cogitationes* Husserla), jak i tworzonej wiedzy obiektywnej, nie uwzględniając tego, że same te czynniki neuronalne są produktem procesów mentalnych, jak również wytworem obiektywnej wiedzy (ukonstytuowanej w wyniku gry neuronów ze sferą *cogitationes*). Bo poza oddziaływaniem struktur mentalnych na neuronalne trzeba jeszcze uwzględnić oddziaływanie zwrotne wyprodukowanej wiedzy syntetycznej *priori* albo *aposteriori* na procesy mentalne i neuronalne. Zapominają o tym niektórzy kognitywiści, np. P. M. Churchland, który realizując – nieświadomie – ideę transcendentalizmu neuronalnego, chce znaleźć fundament obiektywnej wiedzy tylko i wyłącznie w zdarzeniach neuronalnych (miałyby one stanowić fundament również dla zjawisk mentalnych). Churchland bada np. neuronalne podstawy świadomości, ale równie ciekawe byłoby przebadanie, jak świadomość w toku tworzenia wiedzy syntetycznej *priori* (albo *aposteriori*) potrafi zmienić swą neuronalną podstawę. Byłyby to badania w stylu J. Konorskiego i E. Kandela. Chodzi zresztą nie tylko o wiedzę teoretyczną. Przecież Kant badał warunki możliwości życia moralnego. Może warto by było przebadać jak służenie wartościom moralnym może wpływać na pracę neuronów? A co z wartościami estetycznymi i religijnymi? Czy ich realizacja ma jakiś związek z funkcjonowaniem dróg synaptycznych, ich zanikiem, względnie powstawaniem? Które sieci neuronalne zostają wzmocnione, a które osłabione? Gdyby neurony nie dały się kształtować (chodzi o „neuroplastyczność” w znaczeniu J. Konorskiego), nie byłby możliwy postęp moralny i naukowy.

W swych badaniach procesów poznawczo-wiedztwórczych P.M. Churchland ciągle szuka neuronalnych korelatów procesów mentalnych, ale nie zdaje się tego robić w sposób neutralny. Wyrażana jest u niego tendencja redukcjonistyczna. Procesy mentalne są u niego albo wytworami procesów neuronalnych albo czasami wręcz utożsamiane z nimi. Starając się realizować założenia redukcjonizmu neuronalnego, Churchland pomija oddziaływanie zwrotne między mentalnością a neuronalnością. A przecież psychika jako emergentny wytwór neuronów ma własności różne od własności tychże neuronów, oddziałuje też na nie zwrotnie – wiemy o tym choćby z prac E. Kandela czy Sperry’ego. Tworzenie wiedzy syntetycznej *priori* i *aposteriori* może spowodować trwałe zmiany w strukturze neuronów, bo tworzenie takiej wiedzy wymaga jedności świadomości, a ta ostatnia bez wykształconej pamięci długotrwałej rozpadłaby się na szereg niepowiązanych ze sobą kawałków, uniemożliwiając „syntetyzowanie wyobrażeń w jedność pojęcia” (wyrażenie Kanta); pamięć długotrwała z kolei do swego ukonstytuowa-

nia wymaga – jak to już powyżej wspomniałem – odpowiednio przebudowanej struktury neuronalnej. Wszystko tu się ze sobą zazębia i oddziałuje na siebie zwrotnie: poziom neuronalny, mentalny i poziom zobiektywizowanej wiedzy. Badanie tego typu zazębień i oddziaływań nazywam badaniem w duchu transcendentalizmu oddziaływań zwrotnych. Można by powiedzieć, iż redukcjonizm P.M. Churchlanda (ale nie tylko jego, lecz większości kognitywistów zajmujących się neuronalnymi podstawami procesów poznawczych) jest przykładem transcendentalizmu bez oddziaływań zwrotnych, graniczącego z neuronalnym fatalizmem. Ludzkie jaźnie zamieniają się bowiem w tej perspektywie badawczej w marionetki sterowane neuronalnymi procesami. Autonomia podmiotu jest zagubiona. Sfera mentalna staje się epifenomenem aktywacji neuronów. A przecież jeśli można kontrolować ludzkie zachowanie poprzez uczenie się wzorców moralnych, a proces uczenia się ma możliwość modyfikowania struktur neuronalnych, to transcendentalny redukcjonizm neuronalny P.M. Churchlanda stoi pod znakiem zapytania. Gdyby rozpatrzyć transcendentalizm neuronalny pod kątem zagadnień socjologiczno-historycznych (porównując go z transcendentalizmem kantystów ze szkoły badeńskiej), od razu narzuca się nam pytanie o to, czy można wyprowadzić zjawiska społeczno-kulturowe ze zjawisk mózgowo-neuronalnych? Czy można pominąć rolę zdarzeń mentalnych? Czyż nie jest tak, że również zależność odwrotna jest realnie funkcjonującym związkiem zasługującym na przebadanie? „Zależność odwrotna”, tzn. zależność zjawisk neuronalnych od zjawisk kulturowych. Przecież w swej działalności społeczno-kulturowej człowiek włącza pracę swego mózgu w realizowanie pewnych wyobrażeń kolektywno-indywidualnych (wyobrażanie sobie np. pożądanых reform społecznych jest zjawiskiem mentalnym), ukierunkowując tym samym tę pracę. Określone części mózgu zostają zaktywizowane, pewne połączenia synaptyczne ulegają wzmocnieniu, inne osłabieniu. Następuje synapsogeneza. Mózg działacza politycznego wygląda inaczej aniżeli mózg muzyka realizującego mentalne wyobrażenie o zdobyciu sławy wirtuoza skrzypiec. Transcendentalizm oddziaływań zwrotnych uwzględniałby więc nie tylko neuronalno-mentalne warunki (w ich zwrotnym oddziaływaniu na siebie) możliwości świata kultury, ale także na odwrót: zdeterminowane rozwojem świata kultury warunki możliwości procesów mentalno-neuronalnych.

Aby świat kultury mógł determinować architekturę mózgu, musi się (ów świat) prezentować w postaci intencjonalnych treści; świadomość poznająca nie może być zamknięta na wpływy z zewnątrz, powinna jej przysługiwać „intencjonalność” w znaczeniu Husserla. Oczywiście same rozmaite intencjonalne treści uwarunkowane są – w oddziaływaniu zwrotnym – rozmaicie ustrukturuowanym układem neuronalnym, tak że np. zdolność intelektualnej komunikacji i związanej z nią możliwości przekazywania dowolnych sensów skorelowana jest z odpowiednio skomponowanym mózgiem. Jednak w perspektywie transcenden-

talnej równie ważna jest zależność kompozycji neuronalnych sieci mózgowych od użycia (od stopnia użycia) rozmaitego rodzaju aktów komunikacji słownej, np. od tego, czy komunikacja ta ogranicza się do wydawania i słuchania rozkazów, czy też polega na bardzo częstym prowadzeniu dyskusji matematycznych. Treści intencjonalne można skorelować z odpowiednią strukturą neuronową, ale w całości nie da się ich z tej struktury wyprowadzić. Trzeba uwzględnić działanie środowiska zewnętrznego (środowiska zewnętrznej przedmiotowości): fizycznego, biologicznego, ekonomicznego, politycznego, kulturowego itd. na kształtowanie się odpowiednich treści. Jeśli treści naszych myśli zależą także od np. zewnętrznej kultury, a myślane treści (wyobrażenia mentalne) wpływają na strukturę naszych mózgów, to ta struktura jest uwarunkowana (w jakimś stopniu) kulturą. Teza transcendentalizmu oddziaływań zwrotnych jest więc tezą eksternalizmu eksplanacyjnego, względnie tezą eksternalizmu ontologicznego, z których ten pierwszy chce wyjaśniać treści intencjonalne poprzez odwołanie się do środowiska zewnętrznego w stosunku do podmiotu poznającego (ale pomija wpływ treści na architekturę neuronów), zaś ten drugi nie zgadza się na uznanie architektury mózgowej za jedyny fundament funkcjonowania intencjonalnych treści (ale także pomija oddziaływania zwrotne). Transcendentalizm jest też szerszy od internalizmu eksplanacyjnego, który chciałby wyjaśniać intencjonalne treści poprzez odwołanie się tylko i wyłącznie do analizy wewnętrznej struktury neuronalnej. Treści intencjonalne mają charakter relacyjny: zależą od zewnętrznej przedmiotowości chwytej w intencjonalnych aktach, ale z drugiej strony są w stanie determinować architekturę neuronalną; treści intencjonalne jako emergentne wytwory sieci neuronowych oddziałują zwrotnie na te neurony. W perspektywie transcendentalnej wyjaśnienie mikroredukcyjne (wywodzące cechy intencjonalnych treści z analizy procesów zachodzących między neuronami) dopełnione jest wyjaśnieniem holistycznym, a przyczynowość oddolna przyczynowością odgórną (przez „przyczynowość odgórną” rozumiemy to, że nasze *cogitationes* działają przyczynowo na sieci neuronalne). Husserl badał jedynie związki przyczynowe między *cogitationes*, tj. między przeżyciami intencjonalnymi: przyczynowość oddolną brał w nawias, podobnie jak przyczynowość odgórną. Transcendentalizm Husserla uwzględniał fakt, iż przeżycia mentalne konstytuują świat kultury i na odwrót, ale nie uwzględniał faktu zależności stanów mózgowych od stanów umysłowych i od wartości kulturowych.

* * *

Transcendentalizm oddziaływań zwrotnych zgodny jest z emergentyzmem R. Sperry’ego, według którego stany neuronalne mózgu, determinując stany umysłu, są z kolei przez nie (przez te stany umysłu) determinowane. Transcendentalizm ten dopełnia jednak emergentyzm Sperry’ego o postulat badania rela-

cji zwrotnych między sieciami neuronowymi a światem zewnętrznym (światem fizycznym, biologicznym i społeczno-kulturowym).

Czy uzależnienie stanów mózgowych od stanów umysłowych świadczy o fizyczności tych ostatnich? Równie dobrze można by powiedzieć, że mamy tu dowód na to, że stany mózgowie są w gruncie rzeczy czymś duchowym albo dowód na to, że mózg i umysł zbudowane są z „materiału neutralnego”: ani mentalnego, ani fizycznego. Tak że stanowisko J. Kima, fizykalizując stany umysłowe, nie wydaje się zbyt przekonujące.

* * *

Według Poppera emergentna ewolucja biologiczna organizmów i gatunków zwierzęcych polega m.in. na wytwarzaniu nowych organów mających rozwiązać problemy dostosowania się do zmiennych warunków ekogeograficznych. Nowy organ – jako rozwiązanie problemu – jest kontrolowany metodą eliminacji błędów. Świadomość jest bardzo ważna w procesie naturalnej selekcji, zwiększa bowiem szanse przeżycia. W perspektywie Poppera świadomość jest włączona w świat fizyczno-biologiczny, neuronalny i świat kultury, ale nie jest zbyt mocno wyakcentowane jej włączenie w świat społeczny. Kontra Popper trzeba powiedzieć, że świadomość jest produkowana nie tylko przez biologiczną walkę o byt, nie tylko przez neurony i trzeci świat, ale także przez społeczeństwo rozdzielane walką klas i klasowymi interesami. Można się zgodzić z Popperem, że indywidualna świadomość tworzy określone ideologie społeczne i ma moc zmieniania obiektywnych stosunków społecznych, ale z drugiej strony trzeba wyakcentować to, że ta sama indywidualna świadomość jest produktem świadomości klasowej powiązanej z określonymi interesami polityczno-ekonomicznymi; jest więc bierno-czynna. Świadomość klasowa odgrywa ważną rolę w umacnianiu interesów klasowych, względnie w walce o wolność społeczną. Taka świadomość może manipulować ideami „trzeciego świata”, może fałszować albo odsłaniać prawdę o mechanizmach manipulowania, represjonowania i rządzenia. U Poppera umysł jest zanurzony w świecie abstrakcyjnych idei, ale jeśli zanurzenie dokonuje się za pośrednictwem klasowych interesów, to elity rządzące mają „swoją” trzeci świat, a proletariat „swoją”. Czy w związku z tym możliwe jest dotarcie do obiektywnej prawdy (w której istnienie Popper przecież nie wątpił)? Jak pogodzić istnienie prawdy obiektywnej z wielością dyskursów (ideologii, względnie narracji)? Czy klasom panującym zależy na mówieniu prawdy? Czyż mówienie prawdy nie wpływa na zmianę układu sił społecznych?

Także u J. Searla nie jest zbyt mocno zaakcentowana obustronna zależność między treścią intencjonalną procesów umysłowych (wraz ze związaną z nią architekturą sieci neuronalnych) a sytuacją polityczno-ekonomiczną poznających podmiotów. J. Searle jest naturalistą biologicznym niedoceniającym wymiaru

politycznych kontekstów istnienia świadomych jaźni. Wiadomo, że świadomość – powstała w procesie ewolucji biologicznej – wytwarzana jest także w trakcie ewolucji ekonomiczno-polityczno-społecznej. Jest biologiczną własnością mózgu człowieka (i niektórych zwierząt), ale też „własnością” (jeśli można tak powiedzieć) sytuacji polityczno-społecznej. Pewne układy społeczne mogą przyspieszyć albo spowolnić dochodzenie do świadomości, względnie samoświadomości pewnych osobników. Nie da się wykluczyć umysłu z obszaru polityki. Świadomość jest częścią ekonomii politycznej. W związku z tym warto by ukuć jakieś terminy wyrażające te współzależności. Być może pasowałby tu termin „superweniencja psychopolityczna”? Na czym by ona polegała? Polegałaby na tym oto fakcie, że stany umysłowe danego układu poznającego superweniują na stanach politycznych; na tym, że różnice między treściami intencjonalnymi są uzależnione od różnic między stanami politycznymi oraz na tym, że podobne stany (sytuacje) polityczne pociągają podobne treści intencjonalne (podobne stany umysłowe). Ogólnie mówiąc chodzi o to, że zdarzenia umysłowe są wywoływane przez zdarzenia polityczne. Na czym z kolei polegałaby superweniencja politycznopsychiczna? Na tym, że procesy polityczne są przyczynowo wywoływane przez procesy umysłowe. Ta obustronna superweniencja wynika z tego faktu, iż tak jak treści umysłowe są funkcjonalnie uzależnione od procesów politycznych, tak też zdarzenia polityczne są uzależnione od treści umysłowych (od „przekonań politycznych”). W jaki sposób treści umysłowe uzależnione są od polityki? Chodzi tu o rozmaite sposoby manipulowania ludzkimi umysłami (sposoby wykorzystywane przez polityków). Ludzie przeważnie myślą i czują to, co partie rządzące albo opozycyjne zdołały zakodować w ich głowach. Poza tym ludzie dochodzą do świadomości wielu spraw, a także do samoświadomości dzięki zakorzenieniu ich umysłów w dyskursach etycznych, narracjach literackich, historycznych itd. Rozmaite ideologie polityczne i religijne narzucają im specyficzne sposoby interpretowania wielu zjawisk. Podmioty poznające mają w głowach takie treści intencjonalne, jakie zostały im wpojone przez wychowanie i politykę medialną. Z drugiej strony, chociaż ludzka świadomość jest sterowana przez określone manipulacje polityczno-ideologiczne, nie wynika stąd, że ta świadomość jest tylko i wyłącznie rezultatem owych manipulacji. Wszak może ona przeciwstawić się im w imię prawdy. Z bycia przedmiotem manipulacji umysł może stać się jej podmiotem i to w imię manipulacji niezm manipulowanej.

Ciekawe byłoby przebadanie z perspektywy eksternalistycznej uzależnienia umysłu od jak najszerzej liczby czynników zewnętrznych. U S. Pinkera „umysł” – jako zestaw modułów, względnie system narządów czy też zdolności psychicznych – jest adaptacją biologiczną ukształtowaną przez dobór naturalny, a organizacja modułarna tegoż umysłu jest ekspresją kodu genetycznego, ale czyż organizacja modułarna nie jest także rezultatem sytuacji polityczno-ekonomicznej danego podmiotu poznającego? Czyż umysł biedaka jako zespół „zdolności psy-

chicznych” nie różni się od umysłu człowieka bogatego, mogącego pozwolić sobie na swobodne rozwijanie swych umysłowych modułów? Czyż rozwój tych modułów nie zależy od systemów wychowawczych kładących nacisk bądź to na wykształcenie wszechstronne, bądź na wykształcenie specjalistyczne? Czyż odepiająca praca w fabrykach, biurach czy firmach sprzyja wszechstronnemu rozwojowi modułów?

* * *

Jeśli według G. Edelmana neuronauki kognitywne pozwalają zrozumieć, jaka jest neurobiologiczna i neuroobliczeniowa baza dla strumienia *cogitationes*, to transcendentalizm oddziaływań zwrotnych (akceptując oczywiście powyższą perspektywę badawczą) będzie się także interesował tymi wszystkimi badaniami, które pokazują, w jaki sposób procesy mózgowe modyfikowane są pracą umysłu. *Cogitationes* ewoluują wraz z ewolucją mózgu, ale ewolucja mózgu zależy zwrotnie od aktywności procesów umysłowo-poznawczych. Wraz z P. Edelmanem transcendentalizm chce przywrócić umysł naturze, ale chce też przywrócić naturę umysłowi. Jeśli świadomość powstaje poprzez dostosowanie się organizmów do środowiska, to od pewnego momentu środowisko dostosowuje się do świadomości. Jeśli świadomość zależy od języka, wartości kulturowych i stopnia społecznienia, to trzeba uwzględnić to, że także językowo-kulturowe życie społeczne zależy od świadomości, tj. konstytuuje się w odpowiednich aktach intencjonalnych. Jeśli pamięć powstaje dzięki zmianom synaptycznym w sieciach neuronalnych, to warte przebadania są również zmiany synaptyczne wywołane odpowiednim funkcjonowaniem pamięci. Umysł wyłania się ze współdziałania czynników fizycznych, biologicznych i społecznych, ale wszystkie te czynniki zwrotne zależą od działania świadomego „ja”.

Bardzo zbliżona do transcendentalizmu oddziaływań zwrotnych zdaje się być społeczna neuronauka poznawcza, według której więzi społeczne, będąc z jednej strony uwarunkowane strukturą naszych sieci neuronalnych, z drugiej strony oddziałują zwrotnie na te sieci w toku realizowania emocjonalnych więzi między „ja” i „ty”, względnie między „my” i „oni”.

* * *

Czy pankomputacjoniści mają rację? Czy Wszechświat jest rzeczywiście gigantycznym superkomputerem, a wszystkie układy fizyczno-chemiczne, biologiczne, społeczno-kulturowe i mentalno-poznawcze są wytworem procesów obliczeniowych tego superkomputera? Czy działanie naszych mózgów da się wygenerować przez prawa matematyczne? Czyżby i przeżycia intencjonalne dały się wyliczyć? Według Penrose’a aktywność biologiczna mózgu oraz przebieg

zjawisk umysłowych nie są procesami czysto obliczeniowymi; nie dają się one ująć w postaci algorytmu. Przyszłe fazy pracy mózgu (umysłu) nie są generowane z kolejnych kroków wnioskowania logiczno-matematycznego; nie są dedukowalne z żadnego skończonego zbioru reguł.

Czy darwinowska walka o byt (tj. selekcja naturalna) wraz z pożeraniem się gatunków są przejawem gigantycznego procesu obliczeniowego? Czy walka o przetrwanie da się wyrazić w języku przetwarzania informacji? Jeśli procesy mentalno-poznawcze nie są opisywalne w pojęciach „oprogramowania mózgu” (R. Penrose), to czy również procesy ewolucyjne w świecie zwierząt i ludzi nie są mózgowo oprogramowane? Jeśli nieobliczalność i niealgorytmiczność oznaczają niewyprowadzalność z żadnego skończonego zbioru reguł, czyli obecność twórczej inwencji, to procesy biologiczne z pewnością są do pewnego stopnia nieobliczalne. Świat biologii jest światem twórczej inwencji.

* * *

Transcendentalizm, badając warunki możliwości wiedzy, musi uwzględnić warunki psychologiczne, biologiczne, chemiczne, ekonomiczne i kulturowe. Są to warunki zaistnienia „ja” myślącego (ja tworzącego wiedzę). Wszystkie te czynniki determinujące umysł oddziałują na siebie zwrotnie (np. procesy biologiczne oddziałują na procesy psychiczne i na odwrót), ale działając na umysł, są też zwrotnie przez ten umysł kształtowane. Opisywany wyżej transcendentalizm jest więc transcendentalizmem rozszerzonym w stosunku do transcendentalizmu Kanta czy Husserla.

Literatura

- Churchland M., *Mechanizm rozumu*, Aletheia, Warszawa 2002.
Cosolino L., *Neuronauka w psychoterapii*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
Edelman P., *Przenikliwe powietrze*, PIW, Warszawa 1998.
Kandel E., Squire L., *La Mémoire*, Flammarion, Paris 2005.
Kim J., *Umysł w świecie fizycznym*, IFiS-PAN, Warszawa 2002.
Penrose R., *Nowy umysł cesarza*, PWN, Warszawa 1995.
Penrose R., *Cienie umysłu*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
Pinker S., *Jak działa umysł*, KIW, Warszawa 2002.
Popper K.R., *Wiedza a zagadnienia umysłu a ciało*, KIW, Warszawa 1998.
Popper K.R., *Droga do wiedzy*, WN PWN, Warszawa 1999.
Popper K.R., *The Self and Its Brain*, Springer 1971.
Searl J., *Umysł, język, społeczeństwo*, WAB, Warszawa 1999.
Sperry R., *Mind – Brain Interaction*, „Neuroscience” 1980, nr 5.

Miroslaw Żelazny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

POJĘCIE ZNAKU EGZYSTENCJI I SZYFRU TRANSCENDENCJI W FILOZOFII JASPERSA (PRÓBA KOMENTARZA)

The Notion of the Sign and the Cipher of Transcendence in the Philosophy of Jaspers (a Tentative Commentary)

Słowa kluczowe: Jaspers, filozofia egzystencjalna, egzystencja, znak egzystencji, transcendencja, szyfr transcendencji, transcendowanie.

Key words: Jaspers, existential philosophy, existence, the sign of existence, transcendence, the cipher of transcendence, transcending.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę autorskiej interpretacji dwóch kluczowych kategorii w filozofii Jaspersa: znak egzystencji i szyfr transcendencji. Pokazane zostało, jaka pomiędzy nimi zachodzi różnica i jakie łączą je relacje. Autorowi szczególnie chodziło o podkreślenie znaczenia Jaspersowskiego terminu „transcendencja”, często niesłusznie pojmowanego jako po prostu zaświaty. „Transcendencja” wywodzi się bowiem od „transcendowania ku” i oznacza takie transcendowanie, które nie zwraca się ani ku przedmiotom świata empirycznego, ani ku ukrytemu charakterowi ludzkiej osoby, którym to charakterem jest egzystencja, a mimo to staje się nieodłączne od ludzkiego działania.

Abstract

The paper is an attempt to give the author's own interpretation of two key categories of Jaspers' philosophy, namely the sign and the cipher of transcendence. While showing the differences between them together with relations that join them, I put a special stress on the significance of Jaspers' term “transcendence” which is often, quite misleadingly, understood simply as a journey to the other world. “Transcendence” is derived from “transcending towards” and means such transcending which turns neither to objects of the empirical world, nor to the hidden character of a human being (their existence), but nevertheless is inseparable from human action.

Niniejszy artykuł w zamierzeniu stanowić ma swoistą formę uzupełniającego komentarza do poświęconych myśli Jaspersa części mojej książki *Filozofia i psychologia egzystencjalna* (Toruń 2011). Komentarz ten miałby charakteryzować się próbą uwspółcześnienia i popularyzacji niektórych wątków tej myśli, przede wszystkim zaś niesłusznie uchodzącej za hermetyczną i tajemniczą koncepcji szyfrów transcendencji.

Na początku poczynimy fundamentalne zastrzeżenie: w filozofiach wyrastających z tradycji post-Kantowskiej słowo „transcendencja” nie oznacza żadnego domniemanego przedmiotu z zaświatów, lecz wywodzi się od czasownika „transcendować”, czyli „przekraczać ku”. Inna rzecz, że jedną z form „przekraczania ku” jest właśnie domniemane przekraczanie świata doczesnego w stronę zaświatów, lecz przekraczanie takie, zadaniem Jaspersa, nigdy żadnych zaświatów nie sięga, nawet w jakimkolwiek akcie rzekomego objawienia lub iluminacji. Zdążając ku zaświatowej transcendencji, zawsze docieramy tylko do naszych idei i wyobrażeń, twierdzi autor *Philosophie*.

Zdaniem Jaspersa transcendowanie (mówiąc po polsku – po prostu „przekraczanie”) dokonuje się w ramach procesu poznawczego na jeden z trzech sposobów:

Po pierwsze, ma ono miejsce w ramach relacji podmiot–przedmiot (najczęściej chodzi o przedmiot oczekiwany). Będąc tu oto (*Da*) w jakiejś sytuacji, wyobrażamy sobie inną sytuację, która ma kiedyś nadejść (owo „kiedyś” może być przypisane do przewidywanej chronologii czasu, albo nie). Czyniąc to, transcendujemy ku naszemu wyobrażeniu, którego obiekt (jakieś wydarzenie), rozpatrywany jako oczekiwany przedmiot, a nie tylko projektowane wyobrażenie w momencie transcendowania, jest transcendencją, bo nie ma go tu oto (*Da*). Byt tego przedmiotu albo stawia się na spotkanie z nami, albo też nie, czyli mówiąc po prostu: owo wydarzenie będzie miało miejsce lub nie. Gdy kwestia ta rozstrzygnie się kiedyś, treść wyobrażenia przestanie być jednak transcendencją, a stanie się przedmiotem, o którego bycie lub niebycie da się orzec przy użyciu immanentnego użycia rozumu. Transcendencja przedmiotu może więc być zawsze tylko celem oczekiwanym, a nie osiągniętym (wynika to zresztą z samego pojęcia transcendencji).

Po drugie: proces transcendowania może się też dokonywać w relacji podmiot–podmiot. Sam dla siebie jestem podmiotowością nieosiągalną nigdy dla żadnego spojrzenia z zewnątrz. Tak jak odczuwam bycie mnie tu oto, nie odczuwa owego bycia nikt inny. Owo poczucie „mojności” ma charakter ontyczny¹. Jeśli na przykład nie lubię osoby X, pytanie samego siebie: „dlaczego sądzisz, że jej nie lubisz?” nie ma sensu, bo ową niechęć odczuwam bezpośrednio. Ale stwierdzenie, że X nie lubi mnie, pojawia się na innej zasadzie, bo tego, co czu-

¹ Takie rozróżnienie charakterystycznie jest raczej dla myśli Heideggera, ale w tym miejscu pasuje także do Jaspersa.

je on, gdy mnie nie lubi, ja nie odczuję nigdy. Mogę tylko domniemywać albo mieć pewność, że taki stan ma miejsce, obserwując zachowania X-a w świecie przedmiotowym.

Zwracając się do kogoś w akcie komunikacji (nie każde zwracanie się do bliźniego jest takim aktem, może być np. aktem przemocy albo bezmyślnej projekcji), transcenduję ku jego wnętrzu, czyli jakoś przeze mnie wyobrażanej nieprzedmiotowości (ontycznej). Bliźni jest wówczas w moim oczekiwaniu transcendencją, ale prędko być nią przestaje. Jego byt może bowiem przyjść na spotkanie ze mną, co znaczy, że moje wyobrażenia potwierdzą się w większym lub mniejszym stopniu (stwierdzą to obserwując zachowanie bliźniego). Może też być inaczej: moje projekcje się nie sprawdzą, gdyż ową wewnętrzną nieprzedmiotowość bliźniego wyobrażałem sobie fałszywie (co znów stwierdzam na podstawie obserwacji jego zachowań i sygnałów). O ile dalej trwać będę przy transcendowanym wcześniej wizerunku tej osoby, który to wizerunek właśnie się nie sprawdził, dojdzie do takich lub innych konfliktów.

Jaspers i Heidegger źródeł zjawiska sumienia dopiero wtórnie dopatrywali się w sferze emocji. Na pierwszy plan wysuwali w tym wypadku rozumowe zagadnienie prawdy i nieprawdy. Gdy stwierdzam, że bliźni (do którego miałem negatywny stosunek) okazał się kimś innym, aniżeli jego wyobrażenie wyłaniające się z procesu mego transcendowania, tj. jego oczekiwany byt nie stawiał się na spotkanie ze mną, staję w obliczu konieczności rozstrzygnięcia, co jest prawdą, a takie rozstrzygnięcie na gruncie osobistego filozofowania praktycznego często wiąże się z lękiem egzystencjalnym. W sensie źródłowym wyrzut sumienia oznacza po prostu lęk przed popadnięciem w nieprawdę, które samo przez się kojarzy się nam z zagrożeniem. Zjawisko narodzin sumienia ma więc charakter antynomii łączącej ponad pierwotnym przeciwstawieniem powszechnie dostrzegany w tym wypadku wątek altruizmu z wątkiem egoistycznym, na który zwykle zwraca się mniejszą uwagę. Fakt, że nasze wyobrażenie osobowości bliźniego, ku której transcendowaliśmy, nie odpowiadało prawdzie, ujawnia się w formie stawianego nam oporu przez bliźniego (specyficzną formą oporu jest również uwidocznienie się cierpienia bądź wymuszonej, a nawet masochistycznej uległości). Tak czy inaczej, potwierdzenie zgodności cech osobowości bliźniego z moim pierwotnym ich wyobrażeniem albo stwierdzenie, że zgodność taka nie zachodzi, stanowi zawsze koniec pewnego etapu transcendowania, bo oczekiwana transcendencja, symbolizowana przez wyobrażenie wnętrza drugiej osoby, zmienia się w immanencję konkretnych objawów cech jej charakteru.

Trzeci rodzaj transcendowania to transcendowanie w relacji p o d m i o t – t r a n s c e n d e n c j a sama (*bloÙe Transzendenz*)², czyli nie przedmiotowa i nie

² Używam tu też poręcznego terminu „transcendencja absolutna”, czyli w pełni nieuwarunkowana (bo transcendencja przedmiotu i podmiotu zawsze jednak jest jakoś uwarunkowana).

podmiotowa. Genezę tego typu transcendującego ruchu bardzo dobrze opisał Kant. Wiąże się ona z tzw. dążeniem do zupełności (*Vollständigkeit*), samo zaś transcendowanie przebiega według następującego toku: rozum ludzki stara się narzucić na postrzegane zmysłowo przedmioty schematy związków przyczynowych. Na każdy przyjęty schemat próbuje narzucić kolejny, który ów poprzedni obejmuje, na ten jeszcze kolejny itd. Naturalnej potrzeby rozumu do osiągnięcia zupełności swego poznania nie da się zbyć stwierdzeniem, że takie determinujące następstwo kolejnych schematów ciągnie się w nieskończoność. Do czyścgo uposażenia rozumu przynależy transcendentna potrzeba, by dla każdego ciągu wzajemnie się określających systemów przyczynowych poszukiwać rozpoczynającej go przyczyny absolutnej, czyli takiej, której nic nie określa ani nie determinuje, lecz tylko ona sama może coś określać i determinować³. Podkreślmy jeszcze raz: owa potrzeba zupełności nie jest potrzebą empiryczną, zrodzoną pod wpływem jakiegoś doświadczenia, lecz transcendentną, wynikłą z potrzeby samego rozumu. Jej wymarzony, ostateczny przedmiot na zawsze pozostanie transcendencją, bo jego ewentualne poznanie oznaczałoby wewnętrzną sprzeczność: rozum musiałby tu narzucić uwarunkowujące prawa na coś, przez co on sam miałby być uwarunkowany. Kant wykazał, że przy dogmatycznym pojmowaniu metafizyki za domniemane przedmioty rzekomo spełniające tę potrzebę zupełności uznaje się np. duszę substancjalną, całość (zupełność) świata albo Boga.

W przypadku relacji podmiotowo-przedmiotowej kryterium prawdziwości celu naszego transcendowania staje się kwestia, czy oczekiwany przedmiot lub wydarzenie stawi się na spotkanie z naszymi oczekiwaniami, a więc mówiąc po prostu, czy zaistnieje w doświadczeniu.

Gdy idzie o relację podmiotowo-podmiotową sytuacja wygląda już inaczej. Nieprzedmiotowość, jaką stanowi mój bliźni sam dla siebie, kryje się zawsze za fasadą zjawiska, którym jest właśnie jego przedmiotowość. Chcąc uniknąć solipsyzmu moralnego albo – używając języka Sartre'a – po prostu postawy sadystycznej, czyli pełnego utożsamienia bytu bliźniego z moimi wyobrażeniami na jego temat, możemy odwołać się do dwóch metod. Po pierwsze, należy zawsze stawiać sobie pytanie: czy poszczególne fakty kumulujące się w moim wyobrażeniu drugiego człowieka łączą się w systematyczny związek?⁴ To moje wyobrażenie nie zawsze musi bowiem być prawdziwe w sensie: być zgodne z autonomicznym otwieraniem się jakiegoś samoistnego bytu, a nawet takowy autonomiczny byt w ogóle posiadać. Na przykład nie możemy go przypisać marzeniom sennym, których treść najczęściej nie układa się w systematyczną całość charakte-

³ Po niemiecku jest to jedno słowo: *bestimmen*.

⁴ Jest to pytanie transcendentalne. Chodzi nie o to, czy zachowanie bliźniego jawi mi się jako systematyczne, lecz czy moje postrzeganie go jest systematyczne. Najlepiej widać to w psychopatologii. Zachowanie schizofrenika na ogół nie stanowi systematycznego związku elementów, spojrzenie lekarza diagnozującego realność choroby musi być systematyczne.

ryzowaną przez wewnętrzny związek członów. Za przedmiot, któremu przysługuje byt autonomiczny, a nie zadany z zewnątrz przez jakiś proces poznawczy, nie może być też uznany obiekt, którego obserwacja wiąże się z wyprojektowaniem na niego wyobrażeń, fantazji oraz stanów emocjonalnych. Zasadne staje się pytanie: czy w takim razie w ogóle dane jest nam jakiegokolwiek doświadczenie przedmiotu o w pełni autonomicznych, a nie narzuconych przez podmiot cechach? Poszukując takiego czystego spojrzenia Husserl stworzył swe teorie redukcji fenomenologicznych. W życiu codziennym na ogół nie odwołujemy się do tak złożonych rozwiązań. Zapytujemy jedynie: czy nasze spojrzenie na przedmiot przynosi nam odnalezienie systematycznego związku składających się na ów przedmiot elementów?

Ale traktowanie tego pytania jako uniwersalnego kryterium rzeczywistości przedmiotu dawałoby nam w efekcie kryterium bardzo zawodne. Często zdarza się przecież, że obserwując jakieś wydarzenie, projektujemy na nie bardzo logiczną i spójną, lecz nie pasującą do niego wizję. Efekt takiej projekcji Kant określił mianem pozoru logicznego, a jego klasycznym przykładem mógłby być słynny paradoks Zenona z Elei głoszący: Achilles nie dogoni żółwia. Argumentacja, jakiej używa Zenon uzasadniając ów paradoks, jest spójna i logiczna, ale odnosi się ona nie do realiów rzeczywistego doświadczenia, lecz do pewnego świata pozornego. W życiu codziennym ustawicznie karmieni jesteśmy sofizmatami, których argumentacja przypomina rzekome (bo dały się w końcu rozwiązać) paradoksy Zenona. Słyszymy je np. w telewizji lub radiu, gdy dwaj spierający się ze sobą politycy przeciwstawiają sobie nawzajem argumenty w zasadzie logiczne, ale nierzeczowe, w sensie: nie nadające się do systematycznego objaśniania rzeczywistości, w której żyjemy na co dzień.

W przypadku relacji podmiot–podmiot owo popadanie w pozór nabiera szczególnego wymiaru. Jakże często w najróżniejszych sytuacjach napotykamy na działania kogoś, kto stara się na doświadczenie swych kontaktów z bliźnim narzucić logiczną co prawda, lecz ewidentnie niezgodną z rzeczywistością wizję. Dzieje się to np., gdy rodzice lub pedagogowie zmuszają podległe im dzieci do nauki czegoś, co zgodnie z wyobrażeniami owych opiekunów ma przynieść podopiecznym szczęście. I mogłoby tak być rzeczywiście, gdyby nie fakt, że owi podopieczni nie przejawiają żadnego zamiłowania ani do tego typu nauki, ani proponowanej im wizji szczęśliwości.

„Ukryty charakter” człowieka, nie do końca znany nawet jemu samemu (Wiktor Frankl określił go mianem podświadomości duchowej), Jaspers, a wcześniej Kierkegaard określał mianem egzystencji. Pojęcie „charakter” zostanie w tym miejscu przez Jaspersa zarzucone jako zużyte przez psychologię scjencyjną (konkretnie przez charakterologię), w której oznacza ono badanie cech czysto przedmiotowych. A cechy egzystencjalne takowymi nie są. Wyrażają one fakt bycia tym oto (*Da*), jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym człowie-

kiem. Nie ma więc np. czegoś takiego jak „typy egzystencji”, choć bez wątpienia są „typy charakterów”.

Gdy staję oko w oko z tym oto konkretnym człowiekiem i staram się narzucić na moje wyobrażenie jego osoby systematykę pewnego związku logicznego, zawsze znajduję się w obliczu pytania: jak ta wizja ma się do jego autentycznej egzystencji? „Autentycznej” nie znaczy tu jeszcze przedmiotowo dobrej, czyli takiej, stymulowane przez którą działania uznane zostaną w świecie za dobre. Opór albo akceptację odnośnie do sposobu, w jaki go postrzegamy, bliźni okazuje, uzewnętrzniając najróżniejsze „znaki egzystencji”, a więc symbole komunikujące nam, czy uważa, że jest traktowany właściwie, czy też nie. Owe znaki mogą mieć różny charakter: od wyrażającej aprobatę mimiki twarzy lub w ogóle dynamiki ciała aż po przejawianą publicznie (np. w środkach masowego przekazu) agresję bądź okazywanie wyrazów autentycznego, choć wiemy, że bezzasadnego kultu (przykłady można by długo wymieniać). Słowo „autentycznego” ma tu bardzo istotny sens. Znakami egzystencji nie są np. objawy sztucznej życzliwości czy lizusostwa, mające na celu wyłącznie dostosowanie się przez objawiającą je osobę do aktualnych realiów i zarzucane, gdy układ owych realiów się zmienia.

Odróżnienie znaku egzystencji od koniunkturalnej pozy, będącej wyłącznie efektem określonego uwikłania w świat, czasem okazuje się bardzo trudne. Ale nawet wówczas, gdy jesteśmy pewni, że ze znakiem takim mamy rzeczywiście do czynienia, nie oznacza to, iż autentyczna egzystencja jest egzystencją dobrą w sensie aksjologicznym, czyli taką, która może stać się stymulacją dobrych działań. „Wolny” nie zawsze oznacza „dobry”, czasem znaczy tyle, co „samowolny”. Jak stwierdził Kant, tego, kto nie chce kierować się prawami rozumu i wyrządza krzywdę swym bliźnim, wspólnocie międzyludzkiej czy chociażby samemu sobie, trzeba pouczyć siłą.

Dla Jaspersa (Heideggera również) autentyczna egzystencja to tylko egzystencja autentyczna, wcale niekoniecznie dobra. W czyjejs egzystencji może np. tkwić autentyczna niezdolność zrozumienia interesów wspólnoty i będzie on tę cechę artykułował przy użyciu w pełni autentycznych znaków. Ale oczywiście jest, że w takim wypadku, kierując się rozumnie pojmowanym dobrem tak jego samego, jak i ogółu, trzeba podjąć z tą jego autentyczną egzystencją walkę (pojmowaną jako sytuacja graniczna).

Komunikacja międzyludzka, zachodząca w ramach relacji podmiot–podmiot, wymaga więc równowagi dwóch czynników: rozumności (której przejawem jest systematyczność) i autentyczności (wyływającej z egzystencji). Kierując się samym kryterium rozumności, popaść możemy w pozór logiczny, tzn. narzucać bliźniemu swe wizje, które do jego autentycznej egzystencji mają się nijak i w związku z tym ich realizacja nie przyniesie mu jako tej oto konkretnej jednostce szczęścia (np. wspomniane zmuszanie dziecka do nauki gry na nielubianym instrumencie).

Cechy egzystencji nie wyrządzające żadnej krzywdy ani komuś, kto je przejawia, ani tym, z którymi tworzy on jakąś wspólnotę, powinny być traktowane jak dobro osobiste i nienaruszalne. Sytuacja wygląda inaczej, gdy znaki czyjejs egzystencji przejawiają takie cechy, co do których można oczekiwać, że stworzą stymulację działań prowadzących do jakiegoś nieszczęścia. Wtedy ograniczenie dokonuje się w odwrotną stronę. To racje rozumowe podpowiadają nam – oczywiście, gdy przeanalizujemy już znaki egzystencjalne – czy i w jakim zakresie wolność czyniącego zło bliźniego należy ograniczyć.

Różnica pomiędzy znakami egzystencji a sławnymi szyframi transcendencji sprowadza się głównie do różnicy pomiędzy transcendencją egzystencji oraz transcendencją pojmowaną jako absolutna (bezpredykatowa i nieuwarunkowana). Na egzystencję składają się niedoświadczane bezpośrednio cechy wewnętrznej duchowości człowieka (tak to nazwie Wiktor Frankl), rozjaśniające się pośrednio w działaniach praktycznych, tzn. takich, które dotyczą aktów międzyludzkiej komunikacji albo też sytuacji granicznych. Coś takiego jak egzystencja jest, bo ostatecznie przysługują mu jakieś własności, czyli jest jakieś, co stanowi warunek wszelkiego poznania. Sytuacja przedstawia się całkiem inaczej w odniesieniu do transcendencji absolutnej, czyli: albo nieuwarunkowanej, a więc pozbawionej predykatów (takowa musiałaby sama w sobie stanowić jakiś czysty predykat „jest”, co Kant ostatecznie wykluczył), albo określonej przez jakieś równie transcendentne predykaty absolutne, co tworzyłoby błędne koło: to, co nieuwarunkowane (transcendentne predykaty), stałoby się wyznacznikiem czegoś, co również jest nieuwarunkowane (transcendencji, której te transcendentne predykaty miałyby przysługiwać).

Skąd więc w ogóle wynika potrzeba pytania o transcendencję całkowicie nieuwarunkowaną (absolutną), różną od „warunkowej” transcendencji przedmiotu i podmiotu? Kant wykazał, że z wewnętrznego zapotrzebowania samego rozumu, opisanego przy analizie czwartej antynomii kosmologii racjonalnej. Jej antyteza głosi: „Nigdzie ani w świecie, ani poza światem nie istnieje bezwzględnie konieczna istota jako jego przyczyna”, teza zaś: „Do świata należy coś, co albo jako część, albo jako jego przyczyna jest bezwzględnie konieczną istotą” (którą można rozumieć np. tak, jak Arystoteles pojmował pierwszego poruszciciela). Zachodzi tu ten typ antynomii, w którym prawdziwa jest zarówno teza, jak i antyteza, każda z nich dotyczy innego obiektu. Antyteza głosi: w sferze oglądu nie jest dany poznaniu żaden przedmiot absolutny, czyli praprzyczyna. Wszystko, co poznajemy, jest uwarunkowane, sama zaś zasada związku przyczynowo-skutkowego nie tkwi w świecie empirycznym, lecz zostaje temu światu przez czysty rozum podyktowana. Zwolennik tezy odpowiedziałby: oczywiście, konieczności pytania o pierwszą przyczynę nie narzuca nam konieczność empiryczna, bo nikt przedmiotu takiej potrzeby nie doświadczył i nie poznał, lecz transcendentalna, wynikająca z samej czystej idei przyczy-

nowości. W nauce, która nie jest empiryczna, czyli w arytmetyce, albo w takiej, w której intelekt dysponuje własnym oglądem, czyli w geometrii, funkcjonują, a nawet są konieczne tak pojęcia pierwszej przyczyny, jak i ostatecznego skutku.

Kant jednak uznał, że w sferze poznania empirycznego takie pytanie o zupełność procesu poznania musiałyby się skierować nie na stronę jakiegokolwiek przedmiotu o określonych predykatkach, lecz rzeczy samej w sobie, czyli transcendencji. Jaspers oczywiście nie akceptuje Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie jako rzeczy, która pozostając poza granicami procesu poznawczego, wywiera wpływ, choćby tylko w sferze praktycznego użycia rozumu, na wydarzenia świata zmysłowego. Uważał, że nasz stosunek do transcendencji ma charakter czysto transcendentalny i sprowadza się do wewnętrznego ruchu pomiędzy naszym byciem tu oto (*Dasein*) a ukrytą pół-transcendencją egzystencji. Ta „pół-transcendencia” oznacza egzystencję jako obiekt o określonych własnościach, które nie mogą być badane wprost, lecz można je rozjaśniać albo poprzez niekończące się akty międzyludzkiej komunikacji, albo własną lub cudzą postawę w obliczu zawsze nieoczekiwanych sytuacji granicznych. Jak zaś takie rozjaśnienie ma się do problemu transcendencji absolutnej, czyli nie określanej już przez żadne, choćby tylko oczekiwane doświadczenie predykatów?

Tu Jaspers odwołuje się do odczucia egzystencjalnego, którym Kant niezbyt się interesował, a jeśli już – to w sferze estetyki. Ale w tym wypadku problematyka estetyczna stanowi dobry punkt wyjścia. Wyobraźmy sobie, że ktoś przeżywa wielką, zwłaszcza nieszczęśliwą miłość do nieosiągalnego dla niego partnera. Ktoś taki żyje autentycznym przedstawieniem doskonałej, ukochanej osoby. Wszelkie uwagi otoczenia mówiące, iż osoba owa jest jednak człowiekiem „z krwi i kości”, przejawiającym też pewne wady, uznaje za wskazanie na chwilowe usterki jedyne prawdziwego wizerunku, którym jest przeżywane przez niego wyobrażenie. Platon takie wyobrażenie uobecniającej się w świecie doskonałości nazwie ideą, dokonując jednak zasadniczego rozróżnienia. Idea tak się ma do sławnego „cienia na ścianie jaskini”, czyli przedmiotu doświadczanego empirycznie, jak figura geometryczna do jej mniej lub bardziej doskonałego odpowiednika w świecie empirycznym. Ale: badając zjawiska, wiedzą geometryczną można posługiwać się w sposób poprawny albo niepoprawny, gdy np. ulegamy presji życzeniowej. Podobnie, tworząc artystyczną wizję jakiegokolwiek faktu, możemy dbać o to, by elementy tej wizji powiązane były przez systematyczny związek, albo też nie. Pseudoidee, które takiego wewnętrznego związku nie przejawiają, zdaniem Platona należy bezwzględnie odrzucić, dlatego filozof grecki jest np. wrogiem poetyzowania. Przytłaczająca większość kontynuatorów myśli autora *Państwa* (np. Hegel czy Cassirer) nie będzie w tym względzie aż tak rygorystyczna. Stwierdzają oni: niech owe pseudoidee, zwane przez nich idealami (*Ideal*), funkcjonują sobie w sferze sztuki, natomiast w nauce, etyce, ży-

ciu politycznym odwołujemy się do takich przedstawień (idei), których elementy tworzą między sobą systematyczny związek (u Hegla – syllogizm).

Jaspers rozwija tę myśl. Jako ilustrację jego koncepcji przyjmijmy słynne *Sonety* Petrarcki. Poeta przeżywa beznadziejną miłość do Laury, która jest ideą doskonałej kobiety, a nie kobietą z krwi i kości. Empiryczny obiekt tego przeżycia już nie istnieje, Laura zmarła. Ale jej doskonała, niezepsuta przez uwarunkowania idea żyje w duszy Petrarcki. Chce on tę doskonałość „przywieść do świata”. Pisze o ukochanej wspaniałe wiersze, ale co w efekcie uzyskuje? Zbiór własności, które mimo woli zaczynają ową zupełność idei warunkować! Czytamy, jakie ukochana miała oczy, usta, zęby itd. A że zjawisk estetycznych nie da się dookreślić np. przez definicję, to owe pierwotne niby-wyznaczniki doskonałości Laury są dalej dookreślane przez porównania z błękitem nieba, różą, perłami. Ale Petrarce nie chodzi o to, by jego wiersze stały się zapisem procesu poznania ukochanej, lecz by czytelnika, który być może wie, co to znaczy głęboko, nieszczęśliwie kochać, przywieść do podobnej jak w jego własnym przypadku wiary w ideę, która w świecie empirycznym nie może zaistnieć jako przedmiot. Zwróćmy uwagę: nie jest tak, że doskonałe wyobrażenie Laury było wyłącznie udoskonalającym uogólnieniem różnych uznawanych za piękne cech postrzeganych przy empirycznym kontakcie z adorowaną osobą. Takie uogólnienie musi jeszcze trafić na transcendentalne podłoże, którym jest dążenie do zupełności, zaś tego dążenia rozum nie czerpie z przyrody, lecz je na przyrodę projektuje. Zasada ta w równym stopniu dotyczy poezji, jak i np. geometrii czy fizyki łączącej ideę wiedzy teoretycznej z konkretem doświadczenia.

Dzieło sztuki albo inną formę komunikacji, która nie jest broń Boże żadnym opisem jakiegokolwiek absolutu, lecz sposobem zwrócenia uwagi na dążenie do absolutu pojmowanego jako zupełność ogarniająca wszystko, co się w świecie dzieje, nazwie Jaspers szyfrem transcendencji. Ale Petrarca najprawdopodobniej wierzył, że Laura była taka, jaką ją utrwalił w swej wyobraźni, a potem starał się opisać w nieudolnej, mimo całego kunsztu artystycznego, nieudolnej relacji.

Odwołajmy się teraz do wspaniałego przykładu szyfru transcendencji obecnego na gruncie kultury polskiej – do kultu Matki Boskiej Częstochowskiej. Pomijając (z głębokim szacunkiem dla wiary) problem objawiania się świętej Osoby w świecie empirycznym za pośrednictwem cudów, dostrzegamy, że o żadnej przedmiotowej osobie, przyczynie kultu, nie może tu być mowy. Matka Boska Częstochowska, Królowa Polski, ma się dokładnie nijak do Żydówki Marii, matki Jezusa Chrystusa. Faktu, że obroniła ona przy użyciu cudu Jasną Górę przed napaścią Szwedów, żaden historyk wyjaśniający ten epizod polskich dziejów nie bierze pod uwagę, choć geneza, przebieg i finał owego epizodu zbadane zostały drobiazgowo. Jednak podważenie wiary pielgrzymujących do Częstochowy wiernych poprzez odwołanie się do badań historycznych (próbowali to czynić komuniści) oraz powątpiewanie w możliwość cudów byłoby głębokim

nieporozumieniem, stanowiąc próbę weryfikacji szyfru transcendencji poprzez odniesienie go do empirycznie i metodycznie stwierdzonych faktów historii. Pragnienie absolutnej zupełności, co znaczy: absolutnej sprawiedliwości, absolutnego dobra, szczęścia i innych przymiotów, przynależy nieodłącznie do ludzkiego rozumu i negowanie go poprzez weryfikację przy odwołaniu się do faktów empirycznych byłoby równie bezsensowne, jak podważanie zasad geometrii mocą stwierdzenia, że nigdzie w świecie doświadczalnym nie istnieje ani zero, ani nieskończoność, ani nawet żadna z geometrycznych figur występująca w swej doskonałej, znanej z wewnętrznego przedstawienia formy. Podobnie: transcendowanie ku nieuwarunkowanej sprawiedliwości stanowić powinno dla ludzkiego rozumu cechę konieczną i źle się dzieje, gdy zostanie zapomniane lub chociażby przesłonięte. Cel owego transcendowania nie jest żadnym przedmiotem domniemanego doświadczenia o określonych, dających się poznać predykatkach. Jest więc transcendencją, tu można śmiało powiedzieć – transcendentalną, bo mającą się nijak do zjawisk empirycznych i wynikającą z wewnętrznej potrzeby rozumu, zwanej też przez Jaspersa, w aspekcie praktycznym, rozumną wiarą⁵.

Czytałem niedawno, że jakiś kompetentny krytyk wykazał, iż słynne buty z obrazu Van Gogha, opisywane przez Heideggera w rozprawie *O źródle dzieła sztuki*, nie były wcale butami starej chłopki, lecz samego malarza. Taka krytyka równie ma się nijak do stworzonego tu przez Heideggera szyfru transcendencji, jak postawa kogoś żyjącego w czasach Petrarki, kto twierdziłby, że np. prawdziwa Laura miała krzywe nogi, czego poeta nie mógł wiedzieć, bo noszono wówczas długie suknie, jemu zaś, będącemu jej mężem, ów fakt był znany.

W konkluzji nasuwa się pytanie: czy szyfr transcendencji w ujęciu Jaspersa nie stanowi analogii do teorii archetypu Junga? Oczywiście stanowi, tyle, że Jung nie wsparł swojej teorii archetypów transcendentalną koncepcją dążenia czystego rozumu do zupełności.

⁵ Roman Rudzieński określił to następująco: rozumna wiara to ten rodzaj argumentu, który z faktu pragnienia wnioskowałoby o nieznanym „x” zwanym wodą.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

Opole University

KONTROWERSJE WOKÓŁ SCHOPENHAUEROWSKIEJ METAFIZYKI MIŁOŚCI PŁCIOWEJ*

Controversy over Schopenhauer's Metaphysics of Sexual Love

Słowa kluczowe: Schopenhauer, wola życia, miłość płciowa, grzech pierworodny, chrześcijaństwo, gnoza, św. Augustyn, ciało, duch, Scheler.

Key words: Schopenhauer, the will to live, love, sex, original sin, Christianity, gnosticism, St. Augustine, body, spirit, Scheler.

Streszczenie

Dla Schopenhauera miłość płciowa jest zależną od Erosa zasadą świata powiązaną z działaniem potężnej woli życia. Kwestia płciowości i wynikającej zeń płodności ma też fundamentalne znaczenie religijne, o czym świadczy symbolika grzechu pierworodnego. W chrześcijaństwie jest to znaczenie negatywne – jako że funkcje cielesne przeciwstawiają się rozwojowi ducha, ujmowane są w kategoriach zła. Najbardziej radykalna krytyka ciała i materialnego świata uwidacznia się w poglądach gnostyków, ale również myśliciele patrystyczni, ze św. Augustynem włącznie, opowiadając się za duchem, wyraźnie występują przeciw ciału. Zajmujący się problematyką miłości współczesny filozof Max Scheler usiłuje aksjologicznie „wyważyć” proporcje między duchem a ciałem. Jego zdaniem przepojony

Abstract

For Schopenhauer, a sexual love is dependent on the Eros' principle of the world, associated with the operation of a powerful will to live. The matter of sexuality and thereof resulting fertility has also a fundamental sense to the religion, as evidenced by the symbolism of the original sin. In Christianity it is a negative significance, as bodily functions are opposed to the development of the spirit and therefore recognized in terms of evil. The most radical criticism of the body and of the material world is reflected in views of the gnostics, but also of the patrimonial thinkers, including St. Augustine, arguing for the spirit and clearly rising against the flesh. Max Scheler, a contemporary philosopher, occupying with the theme of love, attempts to axiologically “equalize” the balance between spirit and flesh. In his opi-

* Niniejszy tekst jest kontynuacją rozważań zawartych w artykule *Kochać (się) albo nie kochać (się), oto jest pytanie. Schopenhauerowska metafizyka miłości płciowej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2010, nr 16.

miłością akt płciowy wyraża jedność wszystkich ludzi w uniwersalnie pojętym życiu w świecie, a nawet w kosmosie. Jednak i ta koncepcja miłości i płciowości musi ustąpić przed realnie samospełniającym się życiem, którego właściwości zostały bardzo dobrze scharakteryzowane przez Schopenhauera.

nion, a sexual act imbued with love expresses a unity of all people in the universally considered life in the world or even in the cosmos. However, this concept of love and sexuality also must give way to the real self-fulfilling life, whose properties are very well characterized by Schopenhauer.

*Illico post coitum cachinnus auditur Diaboli*¹

Z przeprowadzonych przez Schopenhauera analiz wynika, że miłość płciowa ma fundamentalne znaczenie metafizyczne, a nawet religijne. Okazuje się, że światem rządzi imperatyw prokreacyjny, wszak „przyroda, której najgłębszą istotą jest sama wola życia, popycha z całej siły zarówno człowieka, jak zwierzę do rozmnażania”². W życiu ludzi pierwotnych popęd płciowy w oczywisty sposób jest najważniejszym dążeniem podporządkowującym sobie wszelkie formy aktywności. Wraz z rozwojem ludzkości wytwarza się świadomość tego istotnego uzależnienia bytów ożywionych od naturalnych praw samopowielającej się przyrody, lecz w praktyce odgrywa ona niewielką rolę. Większość ludzi, nie mając w tej kwestii wystarczająco jasnej i pewnej wiedzy, nadal przejawia poddańczy stosunek do życia i bezwolnie afirmuje wszystko, co im podsuwa potężna wola życia. Z punktu widzenia całościowo pojętego świata ma to oczywiście sens, ale biorąc pod uwagę przepojone tragizmem losy poszczególnych osobników, ów sens staje się przynajmniej wielce problematyczny: „Jako zwierciadło tej afirmacji istnieje świat, a na nim niezliczone jednostki w nieskończonym czasie i nieskończonej przestrzeni, nieskończone cierpienia między płodzeniem i śmiercią bez końca”³. Schopenhauer uważa, że egzystencja jednostkowego człowieka jest pasmem udręk trwających od narodzin po śmierć, przy czym zanim człowiek doczeka się wybawienia od pazernych roszczeń życia, zwykle sprowadza na świat kolejne jednostki, które znowu muszą borykać się z nieusuwalnym bólem i cierpieniem. Jedyłą zapłatą, jaką otrzymuje zwyczajny śmiertelnik za wytrwały udział w niekończącej się sztafecie życia, jest iluzoryczne poczucie nieśmiertelności, tj. podskórnie żywione przekonanie, że potrafi istnieć wiecznie w spłodzonych przez siebie potomkach i w potomkach spłodzonych przez tychże potomków. Wydaje się, że każdy akt płciowy rozsadza sztywne ramy doczesności i otwiera perspektywę wszystkoobejmującej ponadczasowości: „Dlatego

¹ „Zaraz po akcie płciowym słychać gromki śmiech diabła” – zob. A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena (W poszukiwaniu mądrości życia)*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2004, s. 279.

² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 500.

³ Ibidem, s. 501.

przez ten właśnie akt pokolenia żywych łączą się w całość i każde z nich się uwiecznia”⁴.

Zdaniem Schopenhauera miłosny akt jest jądrem bądź jajem świata, paradoksalnie przybierającym postać źródła, z którego wytryska sama wola: „W tym akcie wyraża się zatem najwyraźniej najgłębsza istota świata”⁵. Mimo swej imponującej złożoności przedmiotowej, świat jest tylko prostym przejawem (przedstawieniem) woli życia, jest więc również czymś wtórnym wobec przemożnej miłości płciowej. Wielcy poeci i filozofowie presokratyczni, tacy jak Hezjod i Parmenides, posiadali bardzo dobrą intuicję dotyczącą prawdziwej *arché* świata. Na swój sposób doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że u podłoża zjawiskowego świata, ba, u korzeni wszechrzeczy ujawnia się działalność największego z bogów – Erosa, boga miłości⁶. To on odpowiada za działanie popędu płciowego, który warunkuje konsekwentnie realizowane odnawianie się życia. Można przyjąć, że wola Erosa jest tym, co stwarza świat i nim rządzi, aczkolwiek Eros jest tylko mitycznym wyobrażeniem niewyczerpanej mocy płodności. Odwołując się do bardziej realistycznej symboliki, Schopenhauer dosadnie stwierdza, że „genitalia są właściwym *ośrodkiem* woli, a zatem przeciwnym biegunem mózgu, reprezentującego poznanie, tj. drugą stronę świata, świat jako przedstawienie. Tamte są zasadą zachowania życia, zapewnienia wiecznego życia czasu, i tę ich właściwość Grecy czcili w postaci fallusa, Hindusi jako lingam – są to zatem symbole potwierdzenia woli życia. Natomiast poznanie daje możliwość usunięcia pragnień, wyzwolenia przez wolność, przewyciężenia i zniszczenia świata”⁷.

Do metafizyczno-religijnego fenomenu płodności ma też nawiązywać biblijna opowieść o drzewie poznania dobra i zła⁸. Schopenhauer oczekuje, że każdy, kto się z nią zapozna lub – lepiej – kto doświadczy takiego poznania, ten przejrzy na oczy i przyjmie prawdziwą naukę o konieczności sprzeciwiania się woli życia. Poważne traktowanie kwestii płodzenia jest zasadne, aczkolwiek otaczanie tej sprawy nimbem tajemnicy, i to tajemnicy religijnej, wydaje mu się dość zabawne. Koncepcja grzechu pierwotnego nie ma w sobie przecież niczego misteryjnego: „W dogmatach chrześcijańskich pogląd ten wyraża mit, że przez upadek Adama (którym niewątpliwie było tylko doznanie rozkoszy płciowej) wszyscy uczestniczymy w grzechu i przez to zawiniliśmy cierpienie i śmierć”⁹.

⁴ Ibidem, s. 498.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, s. 816.

⁶ Ibidem, t. 1, s. 500.

⁷ Ibidem, s. 501.

⁸ Rdz 2,15–17; 3,1–24.

⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 498.

Zatrzymajmy się na chwilę przy intrygującej tezie, że upadek Adama miał bezpośredni związek z rozkoszą płciową. Czy naprawdę tak było? Biblia nie daje nam na to pytanie zadowalającej odpowiedzi, ale – pośrednio – dają nam ją pokrewne pisma religijne. Zgodnie z Biblią, zerwanie owocu z drzewa poznania dobra i zła pozwalało człowiekowi stać się równym Bogu. Dosłownie odczytując stosowny werset świętej księgi, można mniemać, że chodzi tu jedynie o wiedzę aksjologiczną – o możliwość rozpoznawania i rozstrzygania o tym, co jest dobre, a co jest złe. Cała biblijna historia początków, zawarta w Księdze Rodzaju, okazuje się jednak w dużym stopniu niejednoznaczna. Przede wszystkim ma ona dużo wcześniejszy rodowód, ponieważ wiele motywów w niej zawartych wywodzi się z pism Sumerów. Żydowski opis stworzenia świata wyraźnie nawiązuje do sumeryjskich mitów, zgodnie z którymi świat został stworzony w ciągu siedmiu dni przez wielkiego węża, a kraina, w której zamieszkali pierwsi ludzie (południowo-wschodnia Mezopotamia), była rajem na ziemi. W rajskim ogrodzie płynęły cztery rzeki, zaś nieuprawniony dostęp do niego był broniony przez cherubów. Opowiada o tym Gilgamesz, podróżnik poszukujący na całym świecie źródła życia wiecznego. Wszystko wskazuje na to, że biblijny wąż pierwotnie nie oznaczał szatana, tylko był symbolem starszej religii, którą przedstawiono w złym świetle, ponieważ chciano ją zastąpić nowszą religią żydowską. Ściśle pojęte zło pojawia się dopiero za sprawą pierwszej kobiety, która zbuntowała się przeciwko Adamowi oraz Bogu, przemieniła się w demona krążącego w ciemnościach i porywała dzieci oraz zmuszała mężczyzn, by z nią cielesnie współżyli. Tą kobietą nie była Ewa, tylko Lilit – pierwsza feministka, nie mająca ochoty podporządkowywać się męskiej woli Adama i Boga. W Starym Testamencie znajduje się tylko krótka wzmianka o tej żeńskiej zjawie¹⁰, ale była ona bardzo dobrze znana na Wschodzie, gdzie często kojarzono ją z Inanną, sumeryjską boginią wojny i rozkoszy seksualnej. Imię Lilit pojawia się w rękopisach z Qumran, w Talmudzie i Zoharze, ale dopiero powstałe w średniowieczu anonimowe dziełko *Alfabet Ben-Sira* dostarcza nam więcej informacji na temat pierwszej partnerki Adama, niezadowolonej z narzuconego jej przez Boga związku małżeńskiego. Dziwną historię Lilit ułożyli komentatorzy Starego Testamentu, którzy chcieli jakoś uzupełnić niespójny, rozdwojony opis stworzenia pierwszych ludzi. Czytając Biblię, najpierw dowiadujemy się bowiem, że Bóg na swój obraz stworzył mężczyznę i niewiastę, co sugeruje, że oboje byli sobie równi, a potem – że Bóg stworzył człowieka, tj. mężczyznę, i dla niego stworzył jeszcze różne inne zwierzęta, a na końcu wyjął z jego ciała jedno z żeber i stworzył niewiastę, aby była odpowiednią pomocą dla mężczyzny (pewnie przy hodowli wcześniej stworzonych zwierząt). Trudno się dziwić, że osoby mające bujną wyobraźnię zaczęły się zastanawiać, czy pierwsza kobieta faktycznie jest tożsama z drugą. Tak oto narodziła się nieortodoksyjna opowieść o „niedobrej” Lilit,

¹⁰ Iz 34,14.

która nie uległa hegemonii Adama i swoje potrzeby seksualne zaczęła zaspokajać inaczej niż Bóg pozwalał, i to z innymi mężczyznami, aż wreszcie trafiła do piekła i stała się szatańską kochanką. Znając tę opowieść, znacznie łatwiej jest interpretować biblijną historię Ewy, która przy pomocy zakazanego owocu (oczywiście nie było to jabłko, tylko pewnie granat lub figa) nakłoniła Adama do grzechu. Wiadomo, o jaki grzech musi tutaj chodzić, wszak zabronione (nie-moralne) współżycie płciowe często nazywane bywa owocem zakazanym. Z jakiego też innego powodu Adam i Ewa mieliby zasłaniać intymne części ciała splecionymi gałązkami figowymi, wstydząc się swej nagości, jak nie z powodu grzesznego współżycia seksualnego?

Być może Schopenhauer podobnie zapatrywał się na sprawę grzechu pierworodnego, ale pewności, niestety, nie mamy, gdyż nie rozwinął on swej tezy o grzesznej rozkoszy płciowej. Zapewne bardziej interesowały go woluntarystyczno-metafizyczne implikacje grzechu pierworodnego. Wedle Schopenhauera Biblia przedstawia dwie zasadnicze postawy życiowe. Pierwsza z nich, reprezentowana przez Adama, to uległość wobec woli życia, natomiast druga, której orędownikiem jest Jezus Chrystus, to sprzeciwianie się tejże woli. Każdy człowiek w naturalny sposób wpisuje się w postawę Adama, pierwszego człowieka, i ulega grzesznym namiętnościom, sprowadzającym na niego same cierpienia. Dzięki Jezusowi jednak, który stał się doskonale beznamiętny, możemy wyzbyć się przywiązania do miłości płciowej i tak oto wybawić się od cierpienia. Pozytywny przykład Jezusa pozwala nam zatem żyć ponad przyrodniczymi prawami tego świata i unikać przykrych konsekwencji działania woli życia. Biblia ukazuje nam Jezusa jako zbawiciela ludzkości, „drugiego Adama”, który swym samoposwieceniem uwolnił nas spod władzy grzechu prowadzącego do śmierci i umożliwił uczestniczenie w życiu wolnym od negatywności charakterystycznych dla świata¹¹. Mimo iż Schopenhauer sceptycznie podchodzi do rozstrzygnięć religijnych, przyjmujących formę zwartej doktryny, nie ma on najmniejszych wątpliwości, że zaprzeczenie woli życia jest jedynym aktem rzeczywistej wolności: „*Konieczność jest królestwem przyrody, wolność jest królestwem łaski*”¹². Nie bez racji więc człowiek natury, ulegający działaniu woli, uważany jest za człowieka zniewolonego, będącego ogniwem niekończącego się łańcucha płodzenia, umierania i rodzenia się do nowego płodzenia. Jedynie dzięki poznaniu powyższego mechanizmu działania woli czy też dzięki Bogu człowiek może dostąpić łaski wyzwolenia z grzechu i niepodlegania już woli życia. W kontekście religijnym zaprzeczenie woli życia jest najgłębszą istotą świętości, gdyż święci to ludzie samowyrzeczenia, samozaprzeczenia, umartwienia własnej woli, ascezy jako negacji woli życia¹³.

¹¹ Rz 5,12–21.

¹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 610.

¹³ Ibidem, s. 578.

Mówiąc o miłosnych namiętnościach i o ascetycznej świętości, nie sposób nie odnieść się także do myśli św. Augustyna – człowieka wielkich namiętności i wielkich umartwień, który w początkowej fazie rozwoju chrześcijaństwa uprawiał swą religijnie określoną filozofię woli. Wprawdzie Schopenhauer polemizuje z jego poglądami na temat wolnej woli oraz predestynacji i łaski, lecz zasadniczo zgadza się z wyrażoną przezeń koniecznością zdystansowania się od świata zdominowanego przez ułomną i grzeszną cielesność. Warto nadmienić, że dla Schopenhauera filozofia św. Augustyna nie jest jedną z wielu interpretacji doktryny chrześcijańskiej, albowiem w jego ocenie „prawdziwym chrześcijaństwem jest tylko nauka Augustyna”¹⁴. Jak wiadomo, Aureliusz Augustyn, zanim został chrześcijaninem, biskupem w Hipponie i świętym Kościoła katolickiego, do woli (*sic!*) doświadczał miłosnych rozkoszy. Dopiero zetknięcie się z prawdą objawioną spowodowało, że na nowo przewartościował swe życie i wyrzekł się tego wszystkiego, co nie prowadziło go w objęcia samego Boga. Św. Augustyn również zastanawiał się nad istotą grzechu pierworodnego i w tym celu pilnie studiował listy Pawłowe, a zwłaszcza fragment *Listu do Rzymian*: „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha”¹⁵. Dla św. Augustyna stało się jasne, że Adam, a potem każdy człowiek żyjący w grzechu (pierworodnym), musiał być głęboko nieszczęśliwy, wszak był spętany namiętnościami, które brukały jego duchowe człowieczeństwo. Jezus okazał się kimś zupełnie innym niż pozostali ludzie, jako że nie zrodził się z chuci cielesnej, tylko ze względu na zbawczą misję przybrał postać grzesznego ciała, aby raz na zawsze uwolnić ciało od skutków grzechu popełnionego przez pierwszych ludzi w raju. W życiu i nauczaniu Jezusa dokonał się zwrot w ukierunkowaniu woli albo, inaczej rzecz ujmując, afirmacja woli (grzeszne uleganie namiętnościom) ustąpiła miejsca negacji woli (życiu bez-namiętnie cnotliwemu). Ostoją chrześcijańskiej cnoty stał się Bóg mieszkający we wnętrzu człowieka, tj. w duszy. Gdy człowiek pokocha Boga miłością czystą i bezwarunkową, wtedy nastąpi ukojenie duszy, niemożliwe do urzeczywistnienia w zwyczajnej miłości: „Dusza bowiem nie znajduje w niej tego, czego szuka, szuka zaś stałości i wieczności”¹⁶. Poprzestanie na miłości do jakiegoś stworzenia, szczególnie gdy jest to miłość li tylko zmysłowa, nieuchronnie sprowadza na duszę niepokoje i kłopoty¹⁷. Bóg oferuje człowiekowi pełnię szczęścia, ale

¹⁴ A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena...*, t. 2, s. 316.

¹⁵ Rz 8,3–4.

¹⁶ Św. Augustyn, *O muzyce*, przeł. D. Turkowska, (w:) idem, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 2001, s. 710.

¹⁷ Ibidem, s. 713.

oczekuje w zamian pełnego oddania się w wierze i miłości: „Gdybyś kochał jakąś piękną kobietę, czy nie słusznie by postąpiła, nie oddając ci się całkowicie, jeśliby wiedziała, że nie ją jedną miłujesz? Czyż więc ukaże ci się najczystsza piękność mądrości, jeśli nie będziesz jej tylko jednej miłował?”¹⁸.

Zagadnieniem woli uwolnionej przez Boga spod wpływu namiętności św. Augustyn gruntownie zajął się w rozprawie *O wolnej woli*. Napisał w niej, że „w całej dziedzinie niemoralnych czynów panuje niepodzielnie namiętność”¹⁹, a namiętność to niedobre pożądanie, czyli „miłość do tego, co każdy może utracić wbrew własnej woli”²⁰. Ulegając namiętnościom, człowiek stara się unikać przykrości (cierpienia) i dąży do skumulowania jak największej dozy przyjemności zmysłowych. Tym sposobem postępowania upodabnia się do zwierzęcia, które ma analogiczne preferencje życiowe: „W takich na przykład objawach jak popęd do przyjemności cielesnych i ucieczka przed fizycznym cierpieniem wypowiada się cała aktywność zwierzęcego życia”²¹. Powinniśmy więc wyzwolić się z przywiązania do namiętności i uporządkować życie zgodnie z nakazami Boga, które otwierają przed ludźmi perspektywę szczęścia wiecznego w przyszłym, jałkościowo lepszym świecie ducha. Wszystkie myśli i czyny muszą mieć odniesienie do wyższych wartości, tak abyśmy nie stali się współnikami światowej woli, prowadzącej nas do złego. Św. Augustyn stwierdza wyraźnie: „Przyczyną grzechu jest wola”²². Właśnie ona łączy nas rzekomymi urokami życia, rozbudzając namiętności, nad którymi nie sposób zapanować. Po jakimś czasie wola całkowicie przejmuje kontrolę nad naszym życiem i rozpoczyna się „tyrańska władza namiętności. Wzniecając burze zmiennych a sprzecznych uczuć, wprowadza zamęt w duszę i w całe życie człowieka. Odstępuje obawą, wabi pożądaniem. To przygnębia zgryzotami, to znowu mamy oszukańczą radością. Dręczy świadomością utraty ukochanego przedmiotu lub pali pragnieniem zdobycia nie posiadanego”²³. Jeżeli doprowadziliśmy siebie do takiego stanu, to nie zasłużyliśmy na to, aby się nad nami litowano. W gruncie rzeczy „słusznie cierpimy, ponieważ porzuciliśmy szczyty cnoty i wybraliśmy służbę pod władzą namiętności”²⁴.

Jedyną ostoją człowieka w świecie jest jego cnota biorąca się z poznania Bożych prawd i poszanowania Bożych praw. Tylko ludzie cnotliwi, czyli mający czyste, nieskalane dusze, zasługują na przyobiecane szczęście w niebie. Szczęście (zbawienie) jest nagrodą za prowadzenie cnotliwego życia, a nieszczęście (potępienie) jest karą za uleganie namiętnościom. Niestety nie wszyscy chcą

¹⁸ Św. Augustyn, *Soliloquia*, przeł. A. Świderkówna, (w:) idem, *Dialogi...*, s. 261.

¹⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, (w:) idem, *Dialogi...*, s. 498.

²⁰ Ibidem, s. 501.

²¹ Ibidem, s. 510.

²² Ibidem, s. 624.

²³ Ibidem, s. 514.

²⁴ Ibidem, s. 515.

żyć cnotliwie, mimo że „tylko przy takim nastawieniu woli przysługuje przywilej szczęśliwego życia”²⁵. Wielu zadowala się ziemskim surogatem szczęścia i nie myśli o Sądzie Ostatecznym, kiedy to nastąpi oddzielenie zboża od plew, przyznanie słusznej nagrody i wymierzenie równie słusznej kary. Widząc wokół siebie tylu ludzi niefrasobliwych, nie możemy stracić sprzed oczu tego, co najwyższe i najcenniejsze: „Ludzie zapewniają, że są szczęśliwi, kiedy zaspokajają namiętne pożądanie, trzymając w objęciach swe piękne żony lub nawet nałożnice. A my mamy wątpliwości, czy jesteśmy szczęśliwi, kiedy obejmujemy prawdę?”²⁶. Boża prawda jest pośród nas, a właściwie jest z nami, bo jest nią Jezus Chrystus – prawda wcielona, mająca legitymizację najwyższego Boga. Wiemy zaś, że Jezus powiedział, iż prawda nas wyzwoli, o ile wytrwamy w wierze i do końca pozostaniemy jego uczniami²⁷. Św. Augustyn postanowił być dobrym uczniem Jezusa, dlatego już nie godził się na żadne kompromisy życiowe. Nie bez racji czasem się mówi, że w jego rozumieniu zasad chrześcijaństwa pozostało coś z ducha manichejskiego – swoisty daltonizm religijny, tj. ślepotą na barwy pośrednie między bielą a czernią, niedostrzeganie światłocieni dobra i zła. Faktycznie, odtąd duch był dla niego dobry, a ciało – złe. Wszystkie oceny aksjologiczne mają odniesienie do wertykalnej skali, na której najwyżej znajduje się Bóg, a najniżej – upadłe stworzenia. W myśl tej hierarchii wartości „natura ciała jest niższa od natury ducha i [...] z tego powodu duch jest wyższym dobrem niż ciało”²⁸.

Człowiek rozmiłowany w cielesnych rozkoszach zwraca się ku niższemu dobru i ulegając zgubnym skłonnościom rozbudzonym przez wolę, pograża się w mrocznej otchłani grzechu. Obarczanie woli winą za zaistniały grzech okazuje się daremną próbą samooczyszczenia, ponieważ winny jest zawsze określony człowiek, który dokonuje wyborów życiowych, nie myśląc o tym, czego oczekuje od niego Stwórca. Atoli wina została już odkupiona, dlatego zawsze możemy liczyć na pomocną dłoń Boga: „Upadł człowiek z własnej woli, lecz nie może podźwignąć się własnowolnie. Dlatego z silną wiarą uchwycmy się ręki Bożej, wyciągniętej ku nam z góry, to jest Pana naszego Jezusa Chrystusa, oczekujmy Go z żywą nadzieją i z płomienną miłością stęsknionej duszy”²⁹. Pozostaje tylko pytanie, czy mamy w sobie dość pokory, by skorzystać z tej pomocnej dłoni. Św. Augustyn, nawiązując do biblijnej mądrości³⁰, przypomina, że przyczyną zaistnienia grzechu pierwotnego była pycha człowieka³¹. Pierwsi

²⁵ Ibidem, s. 521.

²⁶ Ibidem, s. 562.

²⁷ J 8,31–32.

²⁸ Św. Augustyn, *O wolnej woli...*, s. 573.

²⁹ Ibidem, s. 579.

³⁰ Syr 10,7–18.

³¹ Św. Augustyn, *O wolnej woli...*, s. 608.

ludzie zgrzeszyli pychą: „Pycha bowiem odwraca od mądrości, a następstwem tego odwrócenia jest głupota”³². W odróżnieniu od grzesznych ludzi, autentyczną pokorą cechował się Jezus. To on „stanał przed człowiekiem jako wzór pokory; stanął przed tym człowiekiem, któremu szatan ukazał w sobie ideał pychy”³³. Być może Jezusowi było łatwiej niż innym ludziom, ponieważ, jak naucza Kościół, był on nie tylko prawdziwym człowiekiem, ale i prawdziwym Bogiem. Tak czy inaczej, Jezus „przyszedł na świat wolny od tej namiętności, w której jarzmo wprzągnął szatan swoją zdobycz”³⁴. Gdy zaś idzie o pierwszych ludzi w raju, którzy zgrzeszyli pychą i chcieli dorównać Bogu wiedzą i mądrością, to została im odebrana możliwość beztroskiego przebywania u boku Boga, ale nie możliwość płodzenia swych potomków. Wedle św. Augustyna czynność płodzenia nie jest, ogólnie mówiąc, aktywnością wielce nobilitującą człowieka: „Pierwszy człowiek, tracąc szczęście, nie został pozbawiony płodności. I jego potomstwo, chociaż cielesne i śmiertelne, mogło stać się swojego rodzaju pięknem i ozdobą ziemi. Natomiast gdyby płodził dzieci lepsze od siebie, nie byłoby sprawiedliwości”³⁵. Myśliciel ten uważa jednak, że dzięki Jezusowi ludzie potrafią przezwyciężać własne słabości i są w stanie uodpornić się na wpływy woli. Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa przyniósł nam znacznie więcej korzyści niż mogłoby przynieść zjedzenie owocu z rajskiego drzewa poznania dobra i zła: „Wobec tego [czynu] niewiedza i trudności nie są dla dusz w chwili ich narodzin karą za grzech, lecz wezwaniem do postępu i początkiem doskonałości”³⁶.

Powyższemu zagadnieniu św. Augustyn poświęcił także rozprawę *O prawdziwej wierze*. Z rozważań w niej zawartych wynika, że życie na ziemi zostało zdominowane przez grzeszną cielesność. Grzechem jest tu umiłowanie kogoś (czegoś) stojącego znacznie niżej niż Bóg w hierarchii ontycznej i aksjologicznej. Miłość płciowa uznana została przez św. Augustyna za radykalny odwrót od Boga i jego czystej miłości duchowej. Oczywiście zło tego odwrotu wynika z pierwszego grzechu popełnionego przez ludzi – z grzechu pierworodnego: „Właśnie przez grzech rzecz kochana staje się podległa zepsuciu i przemijając, opuszcza swego miłośnika, ponieważ on przez miłość ku niej opuścił Boga. Zlekceważył bowiem przykazania Tego, który powiedział: »To spożywaj, a tego nie«. Ponosi więc karę, gdyż miłując to, co gorsze, dla opamiętania przeżywa nędzę swych własnych rozkoszy i cierpienia w życiu pozagrobowym”³⁷. Zło polega na nieprzestrzeganiu Bożego zakazu, tak więc drzewo poznania dobra i zła nie jest, samo w sobie, złe. Można by nawet powiedzieć, uzupełniając myśl św. Augustyna,

³² Ibidem, s. 645.

³³ Ibidem, s. 648.

³⁴ Ibidem, s. 609.

³⁵ Ibidem, s. 629.

³⁶ Ibidem, s. 631.

³⁷ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, przeł. J. Ptaszyński, (w:) idem, *Dialogi...*, s. 750.

że jest ono dobre, podobnie jak wszystko, co stworzył Bóg, mimo że wiodło człowieka na pokuszenie i w końcu – uwiodło. Nie potrzeba bowiem węża-kusiciela, aby człowiek dał się skusić do skosztowania owocu z tego drzewa. Człowiek ze swej natury jest ciekawski i chętnie próbuje wszystkiego, czego tylko się da, a zwłaszcza tego, czego mu ktoś zabrania. Dzięki wrodzonej ciekawości byt ludzki się rozwija, a za jego sprawą następuje postęp w wielu dziedzinach życia. Jakkolwiek pojęty rozwój w świecie byłby niemożliwy bez tej specyficznej cechy człowieka, zatem cecha ta, paradoksalnie, musi być dobra.

Także św. Augustyn przyznaje, że grzech pierworodny jest złem, ale takim złem, z którego wynika coś dobrego: „Kiedy bowiem dusza uwikła się w grzech i ponosi za to karę, uczy się, jaka jest różnica między przykazaniem, którego nie chciała przestrzegać, a grzechem, który popełniła. Zło, którego nie poznała wtedy, gdy trzeba go było unikać, uświadamia sobie teraz, gdy go doznaje; a dobro, które przez nieposłuszeństwo nie dość ukochała, tym goręcej teraz miłuje, gdy ma je z czym porównać”³⁸. Wszelako w niczym nie zmienia to faktu, że grzesząc w ten sposób, człowiek opowiedział się po stronie siebie samego, swego gatunku i całego świata, a nie po stronie Boga, który jest stwórcą tego wszystkiego. Św. Augustyn konsekwentnie stoi na stanowisku, że człowiek dopuścił się złego czynu, wybierając mniejsze dobro, a nie większe, tj. Boga. Ściśle biorąc, chodzi o to, że nie wybierając lepszego dobra, zrezygnował, odstąpił, odwrócił się od niego. Okazuje się, że powodowany zazdrością Bóg zareagował gniewem i przegnał pierwszych ludzi z raju, gdzie wszystko było przez niego dobrze uporządkowane, i skazał ich na życie w świecie bezprawia, który sami musieli sobie unormować. Św. Augustyn nie przyjmuje jednak do wiadomości faktu, że usamodzielnienie się człowieka wyszło mu na dobre: „Przekraczając zakaz Boga i sięgając po owoc tego drzewa, ściągnął człowiek na siebie karę za grzech i poznał w ten sposób, jaka jest różnica między dobrem posłuszeństwa a złem nieposłuszeństwa”³⁹. Patrząc z chrześcijańskiej perspektywy na nieczny występki pierwszych ludzi, trzeba przyjąć, że dobrem jest wyłącznie trwanie przy Bogu i jego prawie, a złem – bycie sobą i tworzenie własnego prawa dla siebie i dla świata.

W tym miejscu trzeba znowu nawiązać do kwestii woli, albowiem grzech pierworodny był wyrazem sprzeciwu wobec woli Boga i własnowolnym czynem człowieka. Przywołajmy stosowne uzasadnienie św. Augustyna: „Gdyby ów brak, który się zowie grzechem, owładał nami wbrew naszej woli jak gorączka, słusznie moglibyśmy uważać za niesprawiedliwą karę, która jest następstwem grzechu i którą nazywamy potępieniem. Grzech jednak jest przecież na tyle złem dobrowolnym, że w ogóle nie ma grzechu, jeśli nie jest dobrowolny. Jest to tak

³⁸ Ibidem, s. 760.

³⁹ Ibidem, s. 847.

oczywiste, że nie sprzeciwia się temu ani szczupłe grono uczonych, ani masa prostaków⁴⁰. W tej sytuacji doprawdy trudno zaprzeczyć, że jest to oczywiste... Jedyne zastrzeżenie, jakie można wnieść do powyższej argumentacji, dotyczy pojęcia „zło dobrowolne” bądź „grzech dobrowolny”. Dobrowolność zakłada bowiem wolę czynienia dobra, a pierwsi ludzie raczej nie chcieli czynić dobra, zrywając zakazany owoc, tylko ulegli własnej woli i, tym samym, sprzeciwili się woli Boga. Aliści mamy tu pewnie do czynienia wyłącznie z problemem translatorskim, dlatego powróćmy do głównego wyводу i wskażmy na skrajnie różne sposoby odnoszenia się do woli Boga. Osobami jeszcze bardziej niż ludzie przywiązanymi do własnej woli są upadłe anioły, czyli diabły. W interpretacji św. Augustyna diabeł „ukochał bardziej siebie niż Boga, nie chciał mu się poddać, nadał się pychą i zerwawszy z Najwyższą Istotą, upadł”⁴¹. Ewidentnym przeciwieństwem diabła jest Jezus, który chcąc doskonale wypełnić wolę Ojca, całkowicie wyparł się własnej woli. Zgodnie z nauką chrześcijańską, to jego powinniśmy naśladować, jeżeli chcemy postępować bezgrzesznie: „Nigdy bowiem nie popełnilibyśmy grzechu, gdybyśmy albo nie pożąдали tego, czym On wzgardził, albo nie unikali tego, co On przyniósł”⁴².

Pozostając pod wpływem jakiejś namiętności, nie tylko grzeszymy, ale i głupiejemy, ponieważ odbiera nam ona możliwość dokonywania rozsądnego i bezstronnego oglądu rzeczywistości. Namiętność jest irracjonalnym czynnikiem w racjonalnie ukonstytuowanym mężczyźnie bądź – zgodnie z przeświadczeniem św. Augustyna – jest kobietą w mężczyźnie: „Kiedy bowiem ona przewodzi, my zaś idziemy jej śladem, ona nazywa się namiętnością i rozpustą, nasze zaś postępowanie – lekkomyślnością i głupotą”⁴³. Chcąc uchronić się od zguby, trzeba w sobie stłumić namiętność i przekształcić ją w powściągliwość. Jednakowoż wydaje się, że nierówna walka z dezorganizującymi nasze życie namiętnościami tylko wtedy ma szansę zakończyć się sukcesem, gdy kobiety zechcą na tym polu współpracować z mężczyznami. Z tego też powodu św. Augustyn, kierując się mądrością biblijną, opowiada się za swego rodzaju bezpłciowością w relacjach międzyludzkich. Jego zdaniem zalecenie prowadzenia powściągliwego trybu życia dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet, wszak w istocie „nie ma wobec Chrystusa mężczyzny ani niewiasty. I one bowiem mają w sobie coś męskiego, co pozwala im ujarzmić kobiece rozkosze, służyć Chrystusowi i panować nad namiętnością. Dowiodły tego za sprawą społeczeństwa chrześcijańskiego liczne wdowy i dziewice Boże, a nawet wiele z zamężnych, które po bratersku spełniają małżeńskie obowiązki”⁴⁴. Autentyczna miłość w zasadzie nie

⁴⁰ Ibidem, s. 753.

⁴¹ Ibidem, s. 752.

⁴² Ibidem, s. 756.

⁴³ Ibidem, s. 793.

⁴⁴ Ibidem, s. 793–794.

potrzebuje ciała, gdyż pełna zażyłość wytwarza się na poziomie duchowym, a nie cielesnym. Właściwe człowieczeństwo zasadza się na ludzkiej duszy, gdyż – ujmując rzecz po platońsku – człowiek jest nieśmiertelną, rozumną duszą, która posługuje się śmiertelnym, ziemskim ciałem. Tak też rozumiał te sprawy Jezus, mówiąc, że człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Trudno zaś sobie wyobrazić, by ktoś kochający samego siebie namiętnie pożądał własnego ciała. Dla św. Augustyna wniosek stąd płynący jest oczywisty: „Dlatego nie powinniśmy w człowieka pożądać i pragnąć jego ciała”⁴⁵.

Wprawdzie istnieją ludzie nie potrafiący obyć się bez miłości cielesnej, ale oni zostali do cna zdeprawowani i zniewoleni przez namiętności. Ich hedonistycznie pojęte życie jest powolnym umieraniem, a nawet jest śmiercią, gdyż brakuje mu perspektywy nieśmiertelności w Bogu: „Jeśli bowiem człowiek kocha człowieka, ale nie jak siebie samego, lecz jak zwierzę domowe albo łąźnię, albo ptaka pięknie upierzonego czy mówiącego, to znaczy tak, aby obcując z nim, uzyskać jakąś doczesną przyjemność lub korzyść – to z konieczności popada w niewolę, nie u człowieka, lecz u owej natrętnej i obrzydliwej skłonności, przez którą nie kocha człowieka, jak człowieka kochać należy. A gdy ta skłonność panuje, nie opuszcza człowieka aż do końca życia, które raczej należy nazwać śmiercią”⁴⁶. Takim ludziom można tylko współczuć, gdyż ich krucha, doczesna egzystencja naznaczona jest niezbywalnym cierpieniem, powstałym z niemożności satysfakcjonującego dogodzenia własnym, namiętnym skłonnościom. Wszyscy ci, którzy „chcą pragnąć i łaknąć, gorzeć namiętnością i męczyć się po to, by z przyjemnością jeść i pić, mieć stosunki płciowe i spać, miłują niedosyt, który jest źródłem największych cierpień. Dokona się w nich zatem to, co kochają, i znajdują się tam, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów”⁴⁷. Oczywiście ludzie ci znajdują się w piekle będącym już teraz ich ostatecznym miejscem przeznaczenia. Zupełnie inny los spotka ludzi powściągliwych i cnotliwych, albowiem oni dostąpią wiecznego szczęścia w niebie. Chcąc znaleźć się w gronie tych ostatnich, którzy – ze względu na przyobiecana nagrodę – staną się pierwszymi, „winniśmy odwrócić się od rozkoszy cielesnych i zwrócić naszą miłość ku wiecznej istocie prawdy”⁴⁸. Trafienie do nieba jest, w pewnym sensie, powrotem do raj. Skąd za nieposłuszeństwo woli Bożej zostali przegnani pierwsi ludzie, tam mogą znaleźć się ich potomkowie, o ile wykazali się bogobożnością i posłuszeństwem tejże woli. Wszystkim pielgrzymującym do raj utraconego św. Augustyn udziela cennej rady: „Miejmy więc w nienawiści związki cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności”⁴⁹.

⁴⁵ Ibidem, s. 801.

⁴⁶ Ibidem, s. 800.

⁴⁷ Ibidem, s. 812.

⁴⁸ Ibidem, s. 754.

⁴⁹ Ibidem, s. 801.

Osoby choć trochę obeznane z Biblią mogą jednak w tej chwili poczuć się nieco zdezorientowane. Jak tu bowiem pogodzić nauki św. Augustyna z Bożym imperatywem płodności, umieszczonym na początku tej świętej księgi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”⁵⁰. Św. Augustyn prawdopodobnie powiedziałby, że Bóg błogosławił pierwszym ludziom i zachęcał ich do uprawiania miłości płciowej, ponieważ byli oni jeszcze jego wiernymi poddanymi. Wspomniany imperatyw pojawia się tylko w pierwszym opisie stworzenia świata i człowieka; nie został on już ponowiony w drugim opisie, gdzie jest mowa o grzechu pierwotnym popełnionym przez ludzi żyjących w ogrodzie Eden. Tych ludzi Bóg przeklął i bezwzględnie przegnał z raju, na odchodnym strasząc ich wielkimi trudami i cierpieniami związanymi z macierzyństwem oraz utrzymaniem rodziny. W tę ponurą wizję ludzkiej egzystencji wpisują się też słowa św. Augustyna dotyczące rozwoju życia na ziemi. Wszystko, co się rodzi, bierze się z pierwszego nasienia i przejmuje od niego swe właściwości. Również cała ludzkość bierze się z grzesznego nasienia pierwszych ludzi i po kres czasu będzie musiała pokutować za ich przewinienie względem Boga: „Z jednego nasienia mogą się plenić przez pokolenia, według swej istoty, łąny łąnów, lasy lasów, trzody trzód i ludy ludów, a wśród tak licznych następców nie ma listka ani włoska, którego zawiązek nie tkwiłby w owym pierwszym, jedynym nasieniu”⁵¹. Ziemską terażniejszość człowieka jest dogłębnie naznaczona grzesznością, dlatego powinniśmy oderwać się od niej i troszczyć się tylko o własne zbawienie (od zła) i przyszłe życie w niebie (w domenie dobra). Patrząc z tej perspektywy na obecną formę ludzkiego istnienia, św. Augustyn przestrzega nas przed niefrasobliwym korzystaniem z grzesznych uroków codzienności: „Nie miłujmy świata, wszystko bowiem, co jest w świecie, jest pożądliwością ciała, pożądliwością oczu i pychą żywota. Nie miłujmy własnego zniszczenia i zepsucia u bliźnich, jakie niesie ze sobą rozkosz cielesna, by nie popaść w jeszcze bardziej pożałowania godne zepsucie wśród mąk i cierpień”⁵². Skoro wszelki grzech został skojarzony z ciałem, to właśnie ciało wymaga gruntownej przemiany, polegającej na duchowym odrodzeniu. Wedle św. Augustyna „po śmierci cielesnej, która jest następstwem grzechu pierwotnego, ciało we właściwym czasie i we właściwym porządku powróci do dawnej stałości, którą będzie posiadało nie samo z siebie, lecz dzięki duszy, która znajduje stałość w Bogu. Ona sama bowiem jest stała nie sama z siebie, lecz dzięki Bogu, z którym obcuje; dlatego będzie żyła wspanialej niż ciało”⁵³. Zgodnie z naukami św. Pawła, do których

⁵⁰ Rdz 1,28.

⁵¹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze...*, s. 795.

⁵² Ibidem, s. 814. Por. 1 J 2,15–16.

⁵³ Ibidem, s. 751.

nawiązuje św. Augustyn, antycypacją cielesnego odrodzenia jest uwznioślona rzeczywistość Kościoła rozumianego jako mistyczne ciało Chrystusa. Apostoł narodów podtrzymywał na duchu swych współbraci w wierze, przekonując ich o tym, że chrzest (w Duchu Świętym) pozwala całej społeczności chrześcijan już teraz stawać się jakby uduchowionym organizmem cielesnym, ściśle podporządkowanym woli Boga⁵⁴.

Czy mamy tu do czynienia z próbą rehabilitacji cielesności? Jest to mało prawdopodobne, zważywszy, że początkowo w Kościele dominowały poglądy gnostyckie. W pierwszych wiekach powstało kilkadziesiąt różnych ewangelii, których autorzy („wiedzący”) na ogół kwestionowali wszelką wartość ciała i odwoływali się do czystego (intuicyjnego, duchowego) poznania wewnętrznego. Być może taka była potrzeba czasu, wszak bardzo popularny był także wywodzący się z Egiptu kult Izydy (Isis), charakteryzujący się wielkim ascetyzmem i wstrzeźliwością płciową. Dla boskiej dziewicy wielu młodych ludzi rezygnowało z pożycia seksualnego i zakładania rodzin, skupiając swoją uwagę wyłącznie na własnym rozwoju duchowym. Obie religie odwoływały się do podobnych wyobrażeń eschatologicznych i głosiły naukę o zmartwychwstaniu po (cielesnej) śmierci. Gdy rozrastająca się społeczność chrześcijańska sukcesywnie wchłaniała w siebie wspólnoty wyznawców Izydy, liczne świątynie wzniesione ku jej czci w naturalny sposób stawały się sanktuariami Maryi, Matki Bożej. Radykalny zwrot doktrynalny nastąpił dopiero w IV wieku, głównie za sprawą Konstantyna Wielkiego i Teodozjusza, którzy walnie przyczynili się do ustanowienia kanonu Pisma Świętego, a potem spalili wszystkie pisma gnostyckie, jakie wpadły im w ręce, zaś samych gnostyków z wielką determinacją nawracali lub tępil. Ponoć sam cesarz Konstantyn nawrócił się pod wpływem wizji, w której ujrzał krzyż i napis *In hoc signo vinces* (Pod tym znakiem zwyciężysz), lecz jest faktem, że przyjął chrzest dopiero na kilka dni przed śmiercią, i to z rąk ariańskiego biskupa Euzebiusza z Nikomedii, zapewne straciwszy już nadzieję na to, że zdąży się ochrzcić w wodach Jordanu, tak jak niegdyś Jezus Chrystus. Gwoli prawdy trzeba przyznać, że wśród pierwszych ludzi Kościoła byli również myśliciele, ogólnie mówiąc, niechętni gnostykom, aczkolwiek nie było ich wielu. Najbardziej znany jest św. Ireneusz, który w swej rozprawie *Adversus haereses* ostro polemizował z „przeduchowionymi” poglądami i uznał za natchnione jedynie ewangelie niegnostyckie. Pewnie właśnie jemu Kościół „zawdzięcza” powstanie kanonu obejmującego tylko cztery ewangelie (św. Marka, św. Mateusza, św. Łukasza i św. Jana) oraz inne pisma wolne od nauk gnostyckich. Potem, w trakcie trwania nagonki na gnostyków, niektórzy teologowie zaczęli nawet wątpić w autentyczność pism św. Jana (jego autorstwa ewangelii oraz apokalipsy), ale po ustaleniu wiążącej (mocą autorytetu Kościoła) postaci kanonu nic już nie można było zmienić.

⁵⁴ 1 Kor 12,12–31.

Zapewne jakaś część chrześcijańskich gnostyków przetrwała okres prześladowań, ale niewiele na ten temat wiemy. Dość dobrze znane są za to losy mandejczyków – istniejącej do dzisiaj żydowskiej frakcji gnostyckiej, której korzenie sięgają czasów jeszcze przedchrześcijańskich. Nie jest wykluczone, że mandejczycy wywodzą się z kręgu wiernych uczniów Jana Chrzciciela – religijnego stronnictwa uznającego swego mistrza za prawdziwego proroka, którego wielki autorytet moralny został, ich zdaniem, perfidnie wykorzystany przez Jezusa Chrystusa, uzurpującego sobie posiadanie boskiej legitymizacji. Co ciekawe, mandejczycy schronili się na terenie dawnego ogrodu Eden, gdzie wytrwale pielęgnują swoją wiarę. Dla nich prawdziwy i dobry jest tylko świat duchowy, będący domeną Potężnego Ducha bądź Wielkiego Życia i nazywany światem jasności. Cały świat materialny, określany mianem świata ciemności, jest fałszywy i zły, włącznie z jego Stwórcą (Demiurgiem), który za swe nieczne dzieło materialnej kreacji został potępiony i nie może powrócić do świata jasności. Ontologiczny podział na dwa przeciwstawne sobie światy znajduje odzwierciedlenie w koncepcji antropologicznej, przedstawiającej ludzi w ich konstytutywnym rozdarciu i rozdwojeniu duchowo-cieleśnym. Adam był oczywiście pierwszym „dualistycznym” człowiekiem, choć można też mówić o dwóch Adamach: niebiańskim (pochodzącym z jasności) i ziemskim (pochodzącym z ciemności). Niebiański Adam jakby skrywa się w ziemskim Adamie; jest on duchowym wnętrzem cielesnego zewnątrz pierwszego człowieka. Podobnie rzecz się ma z Ewą, żoną Adama, oraz z ich potomstwem. Tak więc, konsekwentnie, wszyscy ludzie są skazani na rozdwojone istnienie w dualistycznym świecie. Zbawienie polega na wyzwaniu duchów (*mana*) bądź dusz (*niszimta*) z cielesnych więzów i powrocie do świata jasności, co dokonuje się za sprawą Gnozy Życia (Syna Życia) oraz innych posłańców z wyższego świata czy, ściśle biorąc, z północy, gdzie znajduje się świat światłości. Trzeba jednak zaznaczyć, że mandejskie pojęcie zbawiciela pozostaje mocno zmitologizowane i nie należy łączyć go z żadną historyczną postacią. W szczególności zbawicielem nie jest Jezus Chrystus, w którym mandejczycy widzą fałszywego proroka i dlatego zdecydowanie odżegnują się od chrześcijaństwa.

Poglądy mandejczyków bliskie są poglądom kainitów – radykalnego ugrupowania gnostyckiego negatywnie nastawionego do Boga Starego Testamentu. Kainici twierdzili, że Bóg ten jest zły, ponieważ stworzył materialny świat stanowiący zaprzeczenie prawdziwego świata duchowego. Nie tylko jego stwórczy występki, ale i kolejne czyny świadczą o złych intencjach, czego potwierdzeniem jest nie opuszczające go nigdy uczucie zazdrości i wieczna podstępność wobec ludzi. Kainici uważali siebie za potomków Kaina, który był wyznawcą najwyższego, dobrego Boga, i nie chcieli mieć nic wspólnego z potomkami Abla, wielbiącymi złego Demiurga, znanego w środowisku żydowskim jako Jahwe. Dla kainitów było oczywiste, że tak jak musiał zginąć Abel, tak też kiedyś musi

zostać unicestwiony cały świat materialny. Do tego czasu należy trwać przy prawdziwym Bogu i czcić wybranych przez niego bohaterów wiary, do których zaliczali m.in. Kaina, Ezawa, sodomitów i Judasza. Zwłaszcza Judasz był dla nich wybitnie religijnym człowiekiem, który został oświecony przez najwyższego Boga i na tej drodze uzyskał wiedzę o istocie zbawczej misji Jezusa. Spośród liczного grona uczniów tylko Judasz zrozumiał, że śmierć Jezusa na krzyżu jest ważnym dla wszystkich ludzi symbolicznym aktem zwycięstwa ducha nad ciałem, dlatego jedynie on okazał się autentycznym współuczestnikiem wielkiego dzieła zbawienia, dokonanego przez prawdziwego Boga. Bez Judasza nie byłoby możliwe wyzwolenie ludzkości z trawiącego ją grzechu.

O istotnym znaczeniu tej wielce kontrowersyjnej postaci opowiada *Ewangelia Judasza* – jedno z najważniejszych pism wczesnochrześcijańskich, które podzieliło los innych pism gnostyckich. Według św. Ireneusza *Ewangelia Judasza* była świętą księgą heretyckiej sekty kainitów, ewidentnie nie pasującą do ewangelii kanonicznych, ponieważ nowotestamentalni autorzy mieli Judasza za pozbawionego godności zdrajcę, a nie za bohatera wiary. Jednak, ściśle biorąc, w najwcześniej powstałej kanonicznej *Ewangelii św. Marka* Judasz jeszcze nie został przedstawiony jako zdrajca. Dopiero ewangelista Mateusz uznał go za zdrajcę, zaś ewangelista Jan ocenił go najsurowiej, gdyż zobaczył w nim niemal wcielonego diabła. Obecnie teologowie mają trudny orzech do zgryzienia, gdyż z koptyjskiego odpisu *Ewangelii Judasza*, który szczęśliwie przetrwał do naszych czasów, dowiedzieliśmy się, że to właśnie Judasz przyczynił się do uwolnienia prawdziwej, boskiej natury w Jezusie. Ponoć Jezus, zorientowawszy się, z kim ma do czynienia, w zaufaniu zwierzył mu się ze swej tajemnicy dotyczącej otrzymanej od Boga misji. Sam Zbawiciel nakłonił Judasza do tego, by go zdradził, bo doskonale wiedział, że musi się pozbyć niepotrzebnego ciała skrywającego jego właściwą, duchową istotę. Przekonywał też Judasza, że wprawdzie po tym trudnym do zrozumienia czynie pozostali apostołowie się od niego odwrócą, zostanie przez nich przeklęty i będzie musiał cierpieć ze względu na Boże sprawy, lecz kiedyś nadejdzie chwila prawdy, w której sytuacja się odwróci, albowiem wtedy otrzyma godny udział we władzy Boga. Podobnie o konieczności doprowadzenia do śmierci krzyżowej Jezusa opowiadają inne ewangelie gnostyckie. Wszystkie one podkreślają fakt, że Jezus musiał w ten sposób umrzeć, aby uwolnić swego ducha, dotąd uwięzionego w ciele. Dla gnostyków ciało jest złe, dlatego śmierć cielesna jest czymś dobrym, wszak po niej następuje szybki rozwój życia duchowego. Nie trzeba ubolewać nad śmiercią ciała ani zatrącić materialnej formy istnienia świata. W *Ewangelii Tomasza*, jednym z bardziej znanych pism gnostyckich, świat został przyrównany do trupa, a zajmowanie się nim uznano za niegodne człowieka. Wszyscy gnostycy symbolicznie wyrzekali się przejściowej w naszym życiu cielesnej formy istnienia. Niektórzy z nich nawet stali na stanowisku, że Bóg nie mógł zostać ukrzyżo-

wany, stąd Jezus przed śmiercią opuścił swoje ciało i odtąd żył już tylko w postaci duchowej.

Nie jest wykluczone, że współcześnie mamy do czynienia z powolnym renesansem idei gnostyckich. Stają się one znowu atrakcyjne za sprawą słynnych książek Dana Browna oraz powstałych na ich podstawie filmów. W *Angels & Demons* profesor Robert Langdon, specjalista z zakresu religijnej symboliki, niby jest nieustraszonym pogromcą gnostyków, ale zarazem, paradoksalnie, jest też wielkim propagatorem ich odradzających się idei religijnych. Dawni gnostycy nazywają się teraz *Illuminati*, czyli iluminiści („oświeceni”). Według spiskowej teorii dziejów prof. Langdona, mają oni w swym gronie wielu matematyków, fizyków i astronomów i począwszy od XVII wieku poszukują religijnej prawdy na gruncie naukowego poznania świata. Neognostycka działalność, trudna do pogodzenia z oficjalną nauką Kościoła, od razu nie spodobała się dostojnikom watykańskim, dlatego iluministów zaczęto ścigać i eliminować. Zepchnięci do podziemia, utworzyli tajne stowarzyszenie usiłujące przejąć władzę w Kościele i zmodernizować doktrynę chrześcijańską. Swoją drogą wiadomo, że u początków chrześcijaństwa niewiele brakowało, by wybitny gnostyk Walentyń (nie mylić ze św. Walentym, patronem zakochanych) został papieżem, może więc niebawem na Stolicy Piotrowej zasiądzie jakiś nowoczesny albo ponowoczesny iluminista? Wprawdzie taki bieg rzeczy wydaje się na razie mało prawdopodobny, lecz nie zapominajmy, że postępowe idee okoloagnostyczne stale wiodą swoje podskórne życie w konserwatywnych strukturach kościelnych. Wśród znaczących ludzi Kościoła było już wielu myślicieli, których poglądy wykazują zadziwiające podobieństwo do omawianych tu idei. Chyba nie jest przypadkiem, że w filozoficzno-religijnej doktrynie dobrze nam znanego św. Augustyna na pierwszy plan wysuwa się teoria iluminacji. *Illuminatio* polega na poznaniu najważniejszych, wiecznych praw(d) Bożych, pozwalających człowiekowi dostąpić zbawienia. Otwarcie umysłu na Boże światło wiary wymaga jednoczesnego ukorzenia własnego ciała, tak więc duchowość św. Augustyna całkiem dobrze wpisuje się w nauki gnostyków i propagowany przez nich ascetyczny i pełen umartwienia styl życia.

Dzięki upowszechnianiu się idei gnostyckich wielu współczesnych chrześcijan, a pewnie i wielu teologów chrześcijańskich, na nowo będzie się zastanawiać nad problemem wiarygodności tzw. tekstów natchnionych. Którym ewangeliom – kanonicznym czy gnostyckim – należy bardziej zaufać, chcąc być wiernym uczniem Jezusa? Najodważniejsi może nawet zechcą się dopominać się o poszerzenie oficjalnie zatwierdzonego przez Kościół depozytu wiary. W ten sposób udałoby się doprowadzić do realnego ożywienia wiary i do jeszcze większego uduchowienia chrześcijaństwa jako religii czystej miłości. Taka intencja przyświeca nie tylko Danowi Brownowi, gdyż bez trudu można ją dostrzec w niemal wszystkich rozprawach napisanych przez myślicieli wczesnochrześcijań-

skich. Pojawia się również, paradoksalnie, w antygnostyckich pismach św. Ireneusza. Ów Ojciec Kościoła uważał, że Adam i Ewa po stworzeniu przez Boga żyli w swego rodzaju dziecięcej niewinności, bez grzesznej pożądliwości płciowej. Dopiero szatan skusił ich do złego pożycia cielesnego, co doprowadziło do wygnania pierwszych ludzi z raju. To wygnanie jest jednak aktem miłosierdzia ze strony Boga, który chce dać ludziom szansę odkrycia głównej przyczyny grzechu i wyzbycia się pychy prowadzącej do zła. W opinii św. Ireneusza śmierć cielesna (także rozumiana symbolicznie) skutecznie kładzie kres grzechowi. Jego wizja zbawienia i odkupienia, ufundowana na wierze i miłości (do) Boga, jest dość optymistyczna. Podobnie optymistyczne są *summa summarum* także nauki gnostyckie. Trzeba przyznać, że czasem są one nawet jakby nazbyt optymistyczne i wręcz wydają się niekonsekwentne. Cóż bowiem można sobie pomyśleć o Jezusie – radosnym i chętnie śmiejącym się nauczycielu, który zgodnie z wyobrażeniami niektórych gnostyków czule przytulał i całował znajdującą się u jego boku Marię Magdalenę. Czy postawa takiego zbawiciela nie jest zaprzeczeniem ascetyzmu wszechobecnego w (nie tylko gnostyckim) chrześcijaństwie?

Ideał wyrzeczenia się świata, krzewiony w otoczce duchowości chrześcijańskiej przez dwóch wybitnych świętych – najpierw św. Pawła, a potem św. Augustyna – w jakiejś mierze bliski jest także nieświętemu Schopenhauerowi. Mimo że jego metafizyka miłości płciowej została ufundowana na zupełnie innych pryncypiach, posiada ona tę samą co wczesne chrześcijaństwo cechę ascetyzmu życiowego. Zachęcając nas do sprzeciwiania się woli życia, Schopenhauer wyraźnie opowiada się przeciw światu z jego *stricte* cielesnymi namiętnościami. Dla tego myśliciela miłość jest wyrazem płciowości zwodzącej ludzi na manowce istnienia, a więc jest zła.

Pośród współczesnych filozofów podejmujących spór z Schopenhauerem o właściwe rozumienie miłości najbardziej wyróżnia się Max Scheler. Jego opinia o koncepcji Schopenhauera, tak jak i o koncepcjach innych myślicieli, np. Fryderyka Nietzschego, jest ambiwalentna: „W swej »metafizyce miłości płciowej« Schopenhauer ma niewątpliwie rację, że wprowadzie nie w »popędzie seksualnym«, stanowiącym u »zwierząt« dwupłciowych tylko technikę erosa – lecz w »erosie« tkwi »punkt zapalny« (jak szczęśliwie powiada Schopenhauer) całego naporu życia (*Lebensdrängen*) również człowieka, który to napór Schopenhauer fałszywie jednak zrównał ze »ślepą wołą«⁵⁵. W ocenie Schelera miłość płciowa czy też spełniony z miłości akt płciowy jest wyrazem międzyludzkiej jedności w uniwersalnym życiu – jedności w kosmosie i z kosmosem. U dwojga kochających się osób pojawia się kosmowitalne odczucie mające głębokie znaczenie metafizyczne, tyle że nie takie, jakie nadała mu judeochrześcijańska

⁵⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 177.

tradycja religijna. W tym kontekście Scheler mówi nawet o metafizycznym poniżeniu aktu płciowego, polegającym na wiązaniu go z płodzeniem bądź z rozkoszą. Pierwsze ujęcie stało się „doktrynalną” podstawą mieszczańskiego małżeństwa, drugie – mieszczańskiej prostytucji. Scheler uważa, że dawni moralisci zafiksowali się na celu aktu płciowego i w konsekwencji błędnie uznali go za istotę tegoż aktu; naprawdę zaś specyfikę ludzkiego aktu płciowego określa przede wszystkim jego wyraz, a nie cel. Tak więc w szeregu podejmowanych czynności miłosnych (pieszczoty, pocałunki oraz intymne zbliżenie) chodzi głównie o okazanie partnerowi czułości, a nie o osiągnięcie dzięki niemu (lub poprzez niego) zamierzonych skutków reprodukcyjnych czy hedonistycznych. Owe „cele” należy traktować tylko jako zjawiska towarzyszące miłości płciowej dwojga osób. W szczególności „wydanie na świat człowieka przez człowieka – o ile się je rozumie jako cel woli – jest myślą całkowicie *absurdalną*”⁵⁶. Spłodzenie dziecka nie jest prostym rezultatem działania woli rodziców, samo zaś dziecko nie jest prostym odzwierciedleniem rodziców. Pojawienie się na świecie dziecka jest raczej konsekwencją twórczego aktu wszechzycia, w którym rodzice uczestniczą tylko o tyle, o ile: „Dziecko zawsze pozostaje *darem* wielkiej, naturalnej siły (*Naturmacht*) samego erosa oraz jego wzniosło-pogodnej, demonicznej gry”⁵⁷.

Scheler zauważa, że człowiek instynktownie uczestniczy w tajemnych aktach płodzenia wszechzycia czy też pramacierzy wszystkiego, co ożywione. To skłania go do sformułowania istotnego pytania: „Czym jest więc miłość *płciowa*, która przyciąga do siebie obie płci i która znajduje swój ostateczny wyraz właśnie w akcie płciowym? Z pewnością nie jest – jak sądził Schopenhauer – emocją, którą »geniusz gatunku« wspomaga, jak pejczem, ciemne i niepewne (*fragwürdige*) dzieło samego rozmnażania”⁵⁸. W jego ocenie miłość jest twórczym ruchem ku wartościom, a więc nie chodzi w niej o zwykłe zachowanie gatunku, ale o jego udoskonalenie i uszlachetnienie: „Miłość *płciowa* nie jest bowiem niczym innym jak emocjonalnym ujęciem wartości (w formie pewnej antycypacji) szans najbardziej sprzyjających jakościowemu *udoskonaleniu* ludzkości. Jest ona poniekąd emocjonalnym wstępnym zarysem »możliwych« ludzi, którzy jako istoty witalne »lepsi« są od tych, którzy »byli«. Jest wręcz antycypującym obcowaniem z erosem samego wszechzycia, które zawsze pragnie i zmierza do wytwarzania czegoś nowego, lepszego i piękniejszego od tego, co »było«”⁵⁹. Niemniej jednak miłość płciowa zawiera się w obrębie witalnej sfery człowieka, a właściwie jest ona najdelikatniejszym kwiatem i szczytowym momentem ludzkiego witalizmu. Jako taka, zasadniczo różni się od miłości ro-

⁵⁶ Ibidem, s. 180.

⁵⁷ Ibidem, s. 181.

⁵⁸ Ibidem, s. 181–182.

⁵⁹ Ibidem, s. 182.

mantycznej, której brakuje *amour passion*, dlatego usiłuje realizować się w wymiarze duchowym. Będąc duchowo zapośredniczoną, miłość ta nie potrafi wykreować kochanka, lecz tylko czułego przyjaciela. Potrzeba autentycznego zbliżenia i oddania się przybiera tu zazwyczaj formę niespełnionej tęsknoty, co – jak przyznaje Scheler – zostało dobrze rozpoznane przez Schopenhauera i Freuda, widzących w miłości romantycznej miłość pozorną. Atoli w kwestii miłości Platon i Nietzsche ponoć lepiej orientowali się niż Schopenhauer i Freud. Poczytana przez Schelera drobna uwaga na temat „ogrodu małżeństwa”, mającego służyć nie bez-myślnemu rozmnażaniu się, tylko przebiegającemu w poczuciu odpowiedzialności „hodowaniu” (przyszłego nadczłowieka)⁶⁰, wymagałaby jednak bardziej rozbudowanego komentarza, który niechybnie przerodziłby się w osobny artykuł o Nietzscheańskiej koncepcji miłości, dlatego lepiej będzie, gdy pominiemy tu powyższy wątek.

Wypada jeszcze nadmienić, że przedstawione przez Schelera uwagi na temat miłości płciowej dotyczą uwarunkowań reprodukcji człowieka cielesnego, będącego w każdym przypadku oryginalną i jakościowo nową manifestacją uniwersalnego życia. Wedle Schelera nie tylko ów powoływany do życia człowiek cielesny nie jest zwyczajnym dziełem rodziców, ale – tym bardziej – nie jest nim człowiek duchowy czy raczej człowiek jako duchowa osoba, mająca swą niemożliwą do prostego powielenia specyfikę⁶¹. Co ciekawe, „po równo” krytykując Schopenhauera i Freuda, Scheler skwapliwie skorzystał z Freudowskiej metodologii psychoanalitycznej, by – jak mu się zapewne wydawało – obnażyć bezzasadność Schopenhauerowskiej metodologii woluntarystycznej. Doprowadziło go to do sformułowania kurioznej opinii o tym myślicielu: „Wydaje się tutaj niewątpliwe, że już wczesny negatywny stosunek do swojej matki (»niepowodzenie normalnego przeniesienia *libido* na matkę«, jak powiedziałyby Freud) wytworzył u Schopenhauera negatywną, nieufną, kierowaną przez negatywne wartości formę ujęcia, dzięki której stało się właśnie jego »losem« »zwracanie uwagi« jedynie na takie kobiety – oraz dokładniejsze ich poznawanie i branie za podstawę swego sądu – które mieściły się w tej »formie« i faktycznie odpowiadały owemu »przesądowi« wynikającemu już z wrażeń wczesnego dzieciństwa”⁶². Nie da się ukryć, że trudno byłoby sensownie polemizować z powyższą opinią.

* * *

Miłość płciowa jest zjawiskiem prostym i zarazem złożonym, gdyż stymuluje aktywność życiową każdego pojedynczego jestestwa, ale jednocześnie przekracza ramy jednostkowości i obejmuje sobą całe spektrum istnienia wszechrzeczy. Moż-

⁶⁰ Ibidem, s. 189.

⁶¹ Ibidem, s. 194.

⁶² Ibidem, s. 302.

na by rzec, że miłość płciowa jest fenomenem pierwszym, a więc fenomenem nie wymagającym dokładniejszego dookreślenia czy też skutecznie uchylającym się przed próbami precyzyjnego zdefiniowania. Schopenhauer odważył się po prostu nakreślić zręby metafizyki miłości płciowej, odwołując się do mechanizmów funkcjonujących w przyrodzie. Jego koncepcja płciowości jest zdroworozsądkowa i, w ogólnym zarysie, przekonująca. Z religijnego punktu widzenia może jednak wydawać się koncepcją redukcjonistyczną, jako że nie uwzględnia działania czynników transcendentnych, czyli boskich. Co ciekawe, jeden z największych myślicieli chrześcijańskich, wychodząc z zupełnie odmiennych przesłanek, dochodzi do podobnych wniosków, jakie pojawiają się w filozofii Schopenhauera. Wprawdzie św. Augustyn nie bada samych mechanizmów płciowości, ale także dostrzega w nich wielkie zagrożenie dla człowieka i, analogicznie jak Schopenhauer, sprzeciwia się życiowej woli prokreacji czy też popędowi seksualnemu, kojarząc tę nieujarzmioną „energetyczność” z jakąś niemal piekielną siłą. Również Scheler, choć aplikuje do rozważań o płciowości niemalą dawkę zupełnie zbędnej tu aksjologii i – jak można mniemać – nazbyt pewnej siebie wiary w moralny postęp ludzkości, to odczuwa należny respekt przed tajemną, erotyczną mocą życia. Gdyby ktoś wytrącił mu z ręki oręż chroniących go wartości, zapewne także przyłączyłby się do tych myślicieli, którzy wyrzekają się płciowości jak zła wcielonego (*sic!*). Nietrudno jednak zauważyć, że porozumienie między Schopenhauerem, św. Augustynem (i szeroko pojętą mądrością biblijną oraz „wiedzą” gnostyków) oraz Schelerem jest pozorne, wszak każdy z nich trwa na innych pozycjach i zupełnie inaczej broni swych racji. Po czyjej stronie są zatem słuszne racje? Chyba już nikt nie ma najmniejszych wątpliwości, że są one po stronie miłości płciowej, która trzyma w ryzach całe gatunki i nie przejmuje się protestami niewielkiej garstki bardziej uświadomionych jednostek. *Kochać (się) albo nie kochać (się)?* pozostaje zatem – w globalnej polityce życia – pytaniem czysto retorycznym.

Jarosław Strzelecki

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

PRAWDOKRZEW (TRUTH TREE) – LOGIKA DLA HUMANISTÓW

Truth Tree – Logic for Humanists

Słowa kluczowe: logika, metoda, klasyczny rachunek zdań, dowód, humanistyka, myślenie, obraz.

Key words: logic, method, formal sentential logic, proof, humanities, thinking, image.

Streszczenie

W artykule przedstawiam i wyjaśniam graficzną metodę przeprowadzania logicznych dowodów – prawdokrzew. Swoją prezentację ograniczyłem do klasycznego rachunku zdań. Artykuł jest również propozycją polskiego tłumaczenia pojęć występujących w tej metodzie. Tak dobrałem polską terminologię, aby przez wywoływanie emocjonalnych obrazów omawiana metoda stała się bardziej zrozumiała i łatwiejsza do zapamiętania.

Abstract

In this article I present and explain a graphical method of logical proof – truth tree. I limited my presentation to the formal sentential logic. The article is also a proposal of Polish translation of concepts used in this method. I selected a Polish terminology so that, by invoking the emotional images, the method will become more understandable and easier to remember.

Celem artykułu jest przedstawienie i wyjaśnienie działania metody, którą nazywa się *truth tree*, czyli prawdokrzewem¹. Stosuje się ją w rozmaitych zadaniach logicznych. My użyjemy jej wyłącznie w klasycznym rachunku zdań (KRZ). Posłuży nam ona do badania, czy dana formuła KRZ jest tautologią, kontrtautologią, wyrażeniem kontyngentnym, jak również do sprawdzenia, czy między przesłanką (*resp.* przesłankami) a wnioskiem zachodzi relacja wynikania logicznego.

¹ Artykuł ten jest również propozycją polskiej terminologii dla metody *truth tree*. Polskie odpowiedniki wyrażen angielskich zostały dobrane tak, aby były przystępne dla humanistów.

Prawdokrzew polega na rozrysowywaniu swoistych gałęzi wyrastających z korzenia oraz odczytywaniu z tak powstałego diagramu odpowiedzi na zadane pytanie badawcze. Jest to metoda graficzna, dlatego też – jak przypuszczamy – będzie ona dobrze służyła osobą myślącym bardziej całościowo niż analitycznie, a takimi są humaniści, którzy starają się uchwycić całość badanego zjawiska, a nie tylko pojedyncze jego elementy.

Tekst składa się z dwóch głównych części. W pierwszej zawarte zostały informacje o tym, jak budować i interpretować prawdokrzew. W drugiej przedstawione zostały sposoby użycia prawdokrzewu w określonych sytuacjach badawczych.

1. Budowa i interpretacja prawdokrzewu

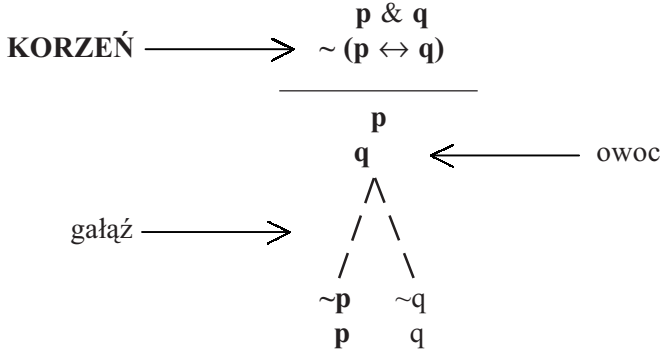
Prawdokrzew jest metodą graficzną². Ogólnie rzecz ujmując, polega ona na takim rozkładaniu złożonych formuł KRZ, iż w efekcie naszych działań powstaje rysunek przypominający krzew z różnymi gałęziami, na których rosną owoce.

Strukturę prawdokrzewu dzielimy na dwie podstawowe części: korzeń i resztę. W skład reszty wchodzi gałęzie i owoce. „Logiczny” krzew ma więc podobną budowę do prawdziwego krzewu (korzeń, gałęzie, owoce). Różnicę stanowi fakt, że w naszym „logicznym” krzewie korzeń znajduje się na górze, a w prawdziwych krzewach korzeń „z reguły” bywa na dole.

Oto przykładowy prawdokrzew dwóch formuł KRZ $p \& q$ oraz $\sim(p \leftrightarrow q)$ wraz z nazwami poszczególnych jego części³:

² W polskiej literaturze można znaleźć opracowania poświęcone metodzie tablic semantycznych (R. Dutkiewicz, *Z badań nad metodą tablic semantycznych*, Wyd. KUL, Lublin 1988; M. Porębska, W. Suchoń, *Elementarne wprowadzenie w logikę formalną*, PWN, Warszawa 1991; K. Trzęsicki, *Logika i teoria mnogości*, Białystok 2001). Twórcą tablic semantycznych był Evert Beth (E.W. Beth, *Semantic Entailment and Formal Derivability*, Amsterdam 1955). Jego pomysły były rozwijane i modyfikowane. *Truth tree* jest metodą powstałą na bazie tablic semantycznych, lecz nie utożsamia się z nimi. Klasyczne przedstawienie metody *truth tree* odnaleźć można w książce Raymonda Smullyana *First Order Logic* z 1968 r., zaś krótkie uzasadnienie samej metody w G. Restall, *Logic. An Introduction*, Taylor&Francis e-Library, Routledge 2006, s. 51–55.

³ Zauważmy, że z korzenia wyrastają wszystkie gałęzie, więc korzeń stanowi integralną część każdej gałęzi.



Zawsze pamiętajmy, że „logiczny” krzew nazywamy prawdokrzewem, czyli że: **każde wyrażenie, które znajduje się na prawdokrzewie, czy to jako element korzenia, czy też jako owoc, uznajemy za prawdziwe.**

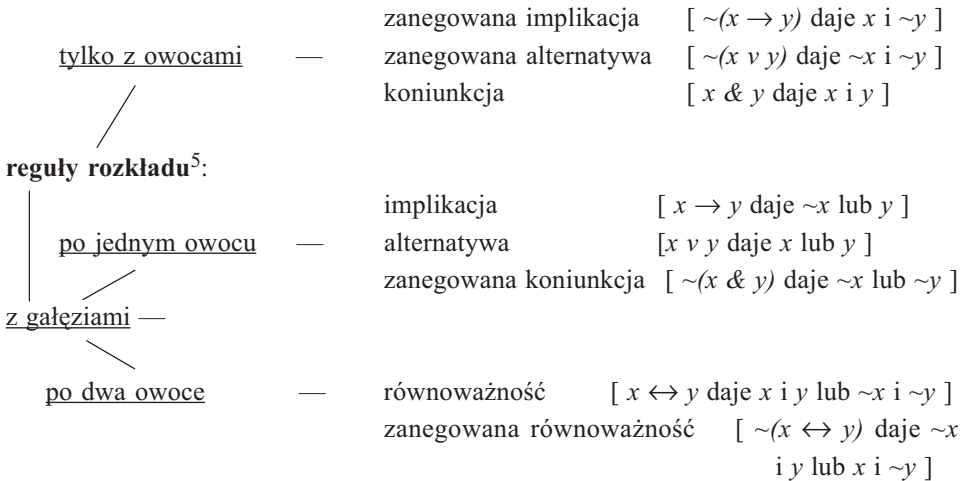
Stąd, gdy chcielibyśmy, aby zmienna p była fałszywa, umieszczamy na prawdokrzewie jej negację, ponieważ, jeżeli $\sim p=1$, to $p=0$. Zauważmy również, że owoce razem z korzeniem czytane pionowo możemy traktować tak, jakby były połączone koniunkcją, a owoce znajdujące się w jednej linii poziomej tak, jakby były połączone alternatywą. Odczytajmy formuły z gałęzi wyróżnionej pogrubioną czcionką: $(p \ \& \ q) \ \& \ \sim(p \leftrightarrow q) \ \& \ p \ \& \ q \ \& \ \sim p \ \& \ q$. Występują one jedne pod drugimi, więc połączyliśmy je koniunkcją. Teraz przyjrzyjmy się owocom występującym w ostatnim wersie licząc od korzenia, czyli patrzymy na owoce rosnące na dwóch różnych gałęziach: $p \vee q$. Gałęzie symbolizują istnienie pewnych możliwości, dlatego też owoce połączyliśmy alternatywą.

Wyjaśnijmy kilka ważnych pojęć. Terminem „korzeń” oznaczamy formułę lub zbiór formuł, które wypisujemy na początku naszej „hodowli” prawdokrzewu. Pochodzą one od formuły wyjściowej, czyli tej, którą mamy zamiar zbadać. Owocem jest każda formuła KRZ, która nie należy do korzenia, a znajduje się na jednej z gałęzi (owocem mogą być formuły złożone lub proste). Pisząc, że dana formuła jest prosta, będziemy mieli na myśli, że składa się ona z jednej zmiennej zdaniowej lub z negacji tej zmiennej (np. p , q , r , $\sim p$, $\sim q$, $\sim r$). Natomiast nazwą „formuła złożona” oznaczamy wszystkie te wyrażenia, które nie są proste, czyli składają się z więcej niż jednej zmiennej zdaniowej (*resp.* jej negacji) (np. $p \vee q$, $r \ \& \ \sim s$, $\sim p \vee s$, $[\sim(p \ \& \ r) \rightarrow s]$).

1.1. Reguły rozkładania formuł złożonych na prostsze

Na czym polega „logiczne hodowanie” owoców, czyli jak rozkładać formuły złożone na coraz prostsze? Tą hodowlą rządzą pewne zasady, które zo-

staną teraz przedstawione. Możemy je uporządkować za pomocą następującego grafu⁴:



1.1.1. Reguły tylko z owocami

Teraz przejdziemy do omówienia tych reguł, które prowadzą do powstania wyłączenie owoców (koniunkcja, zanegowana alternatywa, zanegowana implikacja).

1.1.1.1. Reguła koniunkcji

Mamy następującą formułę $q \& r$. Zakładamy, że jest ona prawdziwa. Co z tego wynika? Koniunkcja jest prawdziwa tylko wtedy, gdy oba jej argumenty są prawdziwe. W naszym przypadku argumentami koniunkcji są wyrażenia q oraz r , zatem, zgodnie z założeniem, oba te wyrażenia muszą być prawdziwe ($q=1, r=1$). To wszystko, co właśnie zostało napisane, w prawdokrzewie wyglądałoby następująco:

q & r	(1 & 1)
q	1
r	1

⁴ Podział reguł wzorowany na: M. Zagarelli, *Logic for Dummies*, Wiley Publishing, Indiana 2007, s. 127; dokładne uzasadnienie tych reguł w: C. Howson, *Logic with trees. An introduction to symbolic logic*, Taylor&Francis e-Library, Routledge 2007; bardzo krótkie i przystępne omówienie tych reguł w: H. Patrick, *Truh Tree Fundamentals*, [online] <www.wadsworth.com/philosophy_d/templates/student_resources/0534584829_hurley/trees/section1.htm>, dostęp: 3.04.2011.

⁵ Domyślnie będziemy korzystali z prawa podwójnego przeczenia ($\sim\sim p = p$).

Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $x \& y$ za prawdziwe, to x i y również są prawdziwe. W miejscu x i y wolno nam podstawić dowolne formuły KRZ.

Przykład $(p \vee s) \& \sim q$ – w miejsce x wstawiliśmy $(p \vee s)$,
w miejsce y wstawiliśmy negację q
po rozłożeniu otrzymaliśmy $(p \vee s)$ i $\sim q$

$$\begin{array}{c} (p \vee s) \& \sim q \\ p \vee s \\ \sim q \end{array}$$

Omawiana reguła w wersji graficznej wygląda tak:

$$\begin{array}{c} x \& y \\ x \\ y \end{array}$$

1.1.1.2. Reguła zanegowanej alternatywy

Zastanówmy się nad takim wyrażeniem: $\sim(p \vee s)$. Zakładamy, że jest ono prawdziwe. Zgodnie z tabelą definiującą negację, wiemy, że negacja jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jej argument jest fałszywy. W rozpatrywanym przypadku argumentem negacji jest formuła $p \vee s$. Powinna ona posiadać wartość 0. Zadajmy pytanie, kiedy alternatywa jest fałszywa? Otóż jest fałszywa tylko w jednym przypadku, kiedy oba argumenty są fałszywe, zatem p i s muszą być fałszywe, aby alternatywa była fałszywa. Naszą formułę rozkładamy na $\sim p$ i $\sim s$, bo tylko kiedy p i s będą fałszywe, całe wyrażenie będzie prawdziwe.

$$\begin{array}{rcl} \sim(p \vee s) & \sim(0 \vee 0) & = 1 \\ \sim p & \sim 0 & = 1 \\ \sim s & \sim 0 & = 1 \end{array}$$

Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $\sim(x \vee y)$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że x i y muszą być fałszywe, co symbolicznie zapisujemy, negując te wyrażenie ($\sim x$ i $\sim y$). Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ.

Przykłady:

$\sim[(p \rightarrow r) \vee \sim q]$ – w miejsce x wstawiliśmy $(p \rightarrow r)$,
w miejsce y wstawiliśmy negację q
po rozłożeniu uzyskaliśmy $\sim(p \rightarrow r)$ i $\sim(\sim q)$, co skracamy do q , ponieważ $\sim\sim q = q$.

$$\begin{array}{ll} \sim[(p \rightarrow r) \vee \sim q] & \sim[(0) \vee 0] = 1 \\ \sim(p \rightarrow s) & \sim(0) = 1 \\ \sim q & \sim 0 = 1 \end{array}$$

Tę regułę dekompozycji możemy przedstawić w postaci graficznej:

$$\begin{array}{c} \sim(x \vee y) \\ \sim x \\ \sim y \end{array}$$

1.1.1.3. Reguła zanegowanej implikacji

Dana jest następująca formuła $\sim[(p \& q) \rightarrow s]$. Jak należy poprawnie rozłożyć ją na prostsze elementy? Ponownie zakładamy, że nasza złożona formuła jest prawdziwa. Będzie prawdziwa tylko wtedy, gdy wartość nawiasu kwadratowego będzie równa 0. Głównym funktorem w nawiasie jest implikacja, a ona jest fałszywa tylko wtedy, gdy jej poprzednik jest prawdziwy, a następnik fałszywy, czyli gdy $(p \& q)=1$, a $s=0$. Symbolicznie zapisujemy: $p \& q$ i $\sim s$.

Naszą wyjściową formułę rozłożyliśmy na dwa prostsze schematy zdaniowe. Dekompozycja byłaby zakończona, gdybyśmy uzyskali wyłącznie pojedyncze zmienne zdaniowe lub ich negacje. Niestety koniunkcja $p \& q$ jest wyrażeniem złożonym. Na szczęście $\sim s$ jest zanegowaną zmienną zdaniową, więc nie musimy już więcej jej rozkładać. Jak poradzić sobie z $p \& q$? Wiemy, że koniunkcję rozkładamy na jej argumenty, zatem w następnym ruchu otrzymujemy p i q .

Wszystkie te działania możemy przedstawić w postaci graficznej jako prawdokrzew.

Przykład 1a (liczby oznaczające wersy oraz opisy zamieszczone w nawiasach nie są częścią integralną prawdokrzewu⁶):

1. $\sim[(p \& q) \rightarrow s]$ = 1 (zanegowaną implikację rozkładamy na jej poprzednik i zanegowany następnik)
2. $p \& q$ = 1 (to jest poprzednik implikacji)
3. $\sim s$ = 1 (to jest zanegowany następnik implikacji)
4. p = 1 (z wiersza 2 w oparciu o regułę rozkładu koniunkcji)
5. q = 1 (z wiersza 2 w oparciu o regułę rozkładu koniunkcji)

⁶ Niektórzy autorzy, gdy rozpisują prawdokrzew, numerują poszczególne wersy (por. P. Tomassi, *Logic*, Routledge, London – New York 1999).

Przykład 1b (prawdokrzew z przykładu 1a bez zbędnych wyjaśnień):

$$\begin{array}{c} \sim[(p \ \& \ q) \rightarrow s] \\ p \ \& \ q \\ \sim s \\ p \\ q \end{array}$$

Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $\sim(x \rightarrow y)$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że implikacja powinna być fałszywa, a taka będzie tylko wtedy, gdy $x=1$ i $y=0$, co symbolicznie zapisujemy x i $\sim y$. Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ.

$$\begin{array}{c} \sim(x \rightarrow y) \\ x \\ \sim y \end{array}$$

1.1.2. Reguły gałęzi z pojedynczymi owocami

Przypadki, z którymi stykaliśmy się do tej pory, prowadziły do powstania tylko jednej gałęzi prawdokrzewu. Składała się ona wyłącznie z owoców. Teraz będziemy poznawać takie zasady, które prowadzą do wyrośnięcia dwóch gałęzi. Na każdej z nich znajduje się tylko jeden owoc.

1.1.2.1. Reguła zanegowanej koniunkcji

Przyjrzyjmy się następującej formule $\sim(r \ \& \ s)$. Zakładamy, że jest ona prawdziwa. Negacja jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jej argument jest fałszywy, czyli że $\sim(r \ \& \ s)=1$ tylko, gdy $r \ \& \ s=0$. Aby koniunkcja była fałszywa wystarczy, że jeden z jej argumentów będzie fałszywy ($r=0$ lub $s=0$). Pojawiają się więc dwie możliwości i dlatego uzyskujemy dwie gałęzie. Jedna z nich będzie kończyła się fałszywym r , a druga fałszywym s , co symbolicznie zapisujemy $\sim r$ lub $\sim s$.

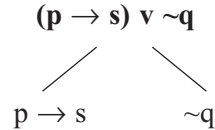
$$\begin{array}{c} \sim(r \ \& \ s) \\ \swarrow \quad \searrow \\ \sim r \quad \quad \sim s \end{array}$$

Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $\sim(x \ \& \ y)$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że koniunkcja powinna być fałszywa. Pojawiają się dwie możliwości: $x=0$ lub $y=0$, co symbolicznie zapisujemy $\sim x$ i $\sim y$. Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ. W formie graficznej omawiana reguła wygląda następująco:

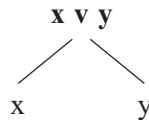
$$\begin{array}{c} \sim(x \ \& \ y) \\ \swarrow \quad \searrow \\ \sim x \quad \quad \sim y \end{array}$$

1.1.2.2. Reguła alternatywy

Dana jest następująca formuła $(p \rightarrow s) \vee \sim q$. Zakładamy, że jest prawdziwa. Aby alternatywa była prawdziwa, wystarczy, by jeden z jej argumentów był prawdziwy, czyli $(p \rightarrow s)=1$ lub $\sim q=1$. Znowu pojawiają się dwie możliwości i dlatego w naszym krzewie wyrosną dwie gałęzie:



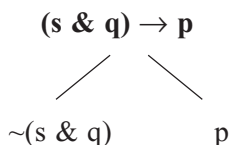
Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $x \vee y$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że któryś z argumentów alternatywy jest prawdziwy, ponieważ alternatywa jest prawdziwa wtedy, gdy przynajmniej jeden z jej argumentów jest prawdziwy. Dlatego też pojawiają się dwie możliwości: $x=1$ lub $y=1$, co symbolicznie zapisujemy x lub y . Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ. W formie graficznej omawiana reguła wygląda następująco:



1.1.2.3. Reguła implikacji

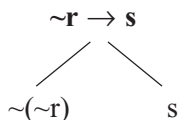
Mamy daną formułę $(s \& q) \rightarrow p$. Tak jak w poprzednich przypadkach, zakładamy, że wyrażenie to jest prawdziwe. Głównym funktorem jest implikacja, która uzyskuje wartość 0 tylko wtedy, gdy: poprzednik ma wartość logiczną 1, a następnika 0 ($1 \rightarrow 0 = 0$). Nasza implikacja będzie więc na pewno prawdziwa, gdy jej poprzednik będzie fałszywy lub gdy jej następnik będzie prawdziwy. Jest tak, ponieważ, gdy poprzednik ma wartość 0, to wartość następnika może być prawdziwa lub fałszywa, a i tak całe wyrażenie będzie prawdziwe ($0 \rightarrow 0=1$, $0 \rightarrow 1=1$). Jest tak też dlatego, że gdy następnik będzie prawdziwy, to wartość poprzednika nie ma wpływu na wartość całego wyrażenia. Gdy następnik ma wartość 1, to poprzednik może mieć wartość 1 lub 0 i tak całe wyrażenie będzie prawdziwe ($1 \rightarrow 1=1$, $0 \rightarrow 1=1$).

W rozpatrywanej przez nas formule pojawiają się więc dwie możliwości. Jej poprzednik będzie fałszywy lub następnik prawdziwy, czyli że $(s \& q)=0$ lub $p=1$. Formułę $(s \& q) \rightarrow p$ rozkładamy, uwzględniając dwie możliwości: (i) zanegowany poprzednik, (ii) przepisany następnik. W ten sposób uzyskujemy $\sim(s \& q)$ lub p , co graficznie zapisujemy:

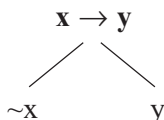


Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $x \rightarrow y$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że poprzednik jest fałszywy lub następnik jest prawdziwy. Powstają dwie możliwości: $x=0$ lub $y=1$, co symbolicznie zapisujemy $\sim x$ lub y . Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ.

Przykłady: $\sim r \rightarrow s$ – w miejsce x wstawiliśmy wyrażenie $\sim r$,
w miejsce y wstawiliśmy s ,
po rozłożeniu uzyskujemy $\sim(\sim r)$, które możemy skrócić do r , lub s .



Przedstawiana reguła w postaci graficznej wygląda następująco:



1.1.3. Reguły gałęzi z podwójnymi owocami

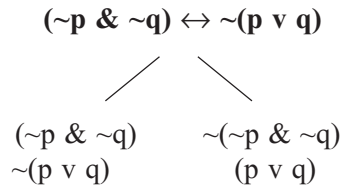
Pozostały nam jeszcze dwie reguły związane z równoważnością. Przypomnijmy, że równoważność jest prawdziwa wtedy, gdy oba jej argumenty mają tę samą wartość logiczną. Dlatego też podwójne gałęzie, jakie powstaną, będą posiadały dwa owoce w postaci dwóch zmiennych zdaniowych na każdej gałęzi. Zaraz wszystko się wyjaśni.

1.1.3.1. Reguła równoważności

Oto dana jest formuła $(\sim p \ \& \ \sim q) \leftrightarrow \sim(p \vee q)$. Zakładamy, że nasze wyrażenie jest prawdziwe. Będzie takie tylko wtedy, gdy oba argumenty będą prawdziwe albo oba fałszywe. Pojawiają się dwie możliwości: (i) $(\sim p \ \& \ \sim q)=0$ i $\sim(p \vee q)=0$; (ii) $(\sim p \ \& \ \sim q)=1$ i $\sim(p \vee q)=1$. Wyrażenia, które uznaliśmy za fałszywe, negujemy, czyli że tylko w przypadku (i) przed nawiasami stawiamy znak negacji, a przypadek (ii) pozostawiamy bez zmian: (i) $\sim(\sim p \ \& \ \sim q)$

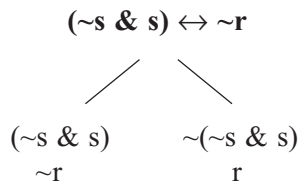
i $\sim \sim(p \vee q)$; podwójną negację w ostatnim wyrażeniu likwidujemy i otrzymujemy: (i) $\sim(\sim p \ \& \ \sim q)$ i $(p \vee q)$; (ii) $(\sim p \ \& \ \sim q)$ i $\sim(p \vee q)$.

Przypomnijmy, że narysowany prawdokrzew charakteryzuje się tym, że wyrażenia, które występują jedno pod drugim (pionowo), możemy traktować tak, jakby były połączone koniunkcją, a wyrażenia, które występują obok siebie (poziomo; w tym samym wierszu) tak, jakby były połączone alternatywą. Z tych właśnie powodów prawdokrzew rozpatrywanej formuły przybierze następującą postać:

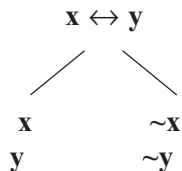


Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $x \leftrightarrow y$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że x i y są prawdziwe lub x i y są fałszywe. Powstają więc dwie możliwości: $x=1$ i $y=1$ lub $x=0$ i $y=0$, co symbolicznie zapisujemy x i y lub $\sim x$ i $\sim y$. Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ.

Przykłady: $(\sim s \ \& \ s) \leftrightarrow \sim r$ – w miejsce x wstawiliśmy $(\sim s \ \& \ s)$,
w miejsce y wstawiliśmy $\sim r$,
po rozłożeniu otrzymujemy $(\sim s \ \& \ s)$ i $\sim r$
lub $\sim(\sim s \ \& \ s)$ i $\sim(\sim r)$; wyrażenie $\sim(\sim r)$
skracamy do r .

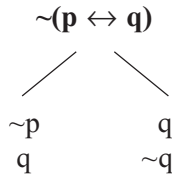


Reguła w postaci graficznej wygląda następująco:



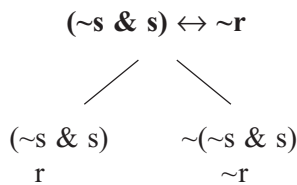
1.2.3.2. Reguła zanegowanej równoważności

Jak rozłożyć wyrażenie, które jest negacją równoważności? Daną mamy dość prostą formułę $\sim(p \leftrightarrow q)$. Zakładamy, że jest ona prawdziwa. Negacja jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jej argument przyjmuje wartość zero. Argumentem jest równoważność, która staje się fałszywa wyłącznie wtedy, gdy jej argumenty mają różne wartości logiczne. Mamy więc dwie możliwości: albo $p=0$, a $q=1$, albo $p=1$, a $q=0$, co symbolicznie zapisujemy $\sim p$ i q lub p i $\sim q$. Graficznie całość przedstawia się następująco:

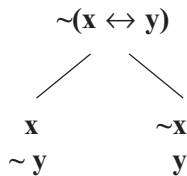


Ogólnie rzecz biorąc, zawsze gdy uznajemy wyrażenie $\sim(x \leftrightarrow y)$ za prawdziwe, to przyjmujemy, że x i y posiadają różne wartości logiczne. Powstają więc dwie możliwości: $x=1$ i $y=0$ lub $x=0$ i $y=1$, co symbolicznie zapisujemy x i $\sim y$ lub $\sim x$ i y . Oczywiście w miejscu x i y możemy wstawić dowolne formuły KRZ.

Przykłady: $\sim[(\sim s \vee q) \leftrightarrow \sim r]$ – w miejsce x wstawiliśmy $(\sim s \vee q)$,
w miejsce y wstawiliśmy $\sim r$,
po rozłożeniu otrzymujemy
 $(\sim s \vee q)$ i r (bo $\sim \neg = \top$)
lub $\sim(\sim s \vee q)$ i $\sim r$



Nasza reguła w wersji graficznej wygląda następująco:



1.2. Logiczna hodowla prawdokrzewu

W jaki sposób wyhodować swój własny prawdokrzew? Znajomość wyżej opisanych reguł nie wystarczy. Należy zapoznać się z kilkoma dodatkowymi pojęciami. Dzięki nim będziemy wiedzieli, kiedy zakończyliśmy hodowanie naszego logicznego krzewu oraz jak należy interpretować powstały prawdokrzew. Okaze się, że w interpretacji najważniejsze będzie, tak jak w przypadku prawdziwego krzewu, to, czy nasz krzew „żyje”, czy też „usechł”.

1.2.1. Pojęcia dodatkowe

Będziemy posługiwali się nazwą „**uschnięta gałąź**”. Należy przez nią rozumieć gałąź, w której występują przynajmniej dwa wyrażenie sprzeczne (np. $p - \sim p$; $q - \sim q$); mówiąc nieco inaczej to gałąź, w której odnajdujemy przynajmniej dwa owoce proste, wyglądające tak samo, a różniące się jedynie tym, że jedno z nich będzie poprzedzone znakiem negacji; zagadnienie ujmując bardziej obrazowo, ze sprzecznością mamy do czynienia wówczas, gdy na tej samej gałęzi znajdują się dwa takie same proste owoce, tylko, że jeden z nich jest jedzony przez robaka (kształt znaku negacji „ \sim ” przypomina robaka). Terminem „**żywa gałąź**” będziemy oznaczali każdą gałąź, która nie jest uschnięta, czyli że nie występują na niej żadne wyrażenia sprzeczne. Gdy będziemy pisali, że dany **prawdokrzew uschnął**, to będziemy mieli na myśli taki krzew, którego wszystkie gałęzie są uschnięte. Natomiast krzew, którego przynajmniej jedna gałąź pozostała żywa, nazywamy **żywym prawdokrzewem**⁷.

Wprowadzona terminologia – w zasadzie – odpowiada sytuacjom z prawdziwym krzewem. Gdy uschną w nim wszystkie gałęzie, to wiemy, że cały krzew jest już martwy. Lecz gdybyśmy zauważyli, że przynajmniej jedna z gałązek wypuszcza nowe, zielone liście, to będziemy wiedzieli, że mimo wielu uschniętych gałęzi, krzew ciągle żyje. Możemy więc kojarzyć sobie takie wyrażania jak „żywy”, „kwitnący” z wartością logiczną prawdy, a słowa „martwy”, „uschnięty” z logiczną wartością fałszu. Pamiętajmy też, że gałąź w logicznym krzewie symbolizuje istnienie pewnej możliwości.

⁷ W tekstach anglojęzycznych występują pojęcia *closed branch* oraz *open branch*, czyli „gałąź zamknięta” i „gałąź otwarta” (por. H. Pospesel, *Introduction to Logic: Propositional Logic*, [online] <www.as.miami.edu/phi/one-sided-trees>, dostęp: 3.04.2011; w niniejszym tekście przyjąłem niedosłowne, za to bardziej obrazowe tłumaczenia – odpowiednio – „gałąź uschnięta” oraz „gałąź żywa”.

1.2.2. Reguły hodowania prawdokrzewu

Tworzenie prawdokrzewu powinno składać się z trzech kolejno wykonywanych działań. Oto one:

1. Skonstruowanie korzenia – to jak będzie wyglądał korzeń, zależy od pytania badawczego, jakie, w stosunku do formuły wyjściowej, zadamy.

2. Rozkład formuł złożonych – posługując się poznanymi regułami, rozkładamy formuły złożone; hodujemy owoce i gałęzie. Ale **pamiętajmy, że owoce z danej formuły wyrosną na wszystkich gałęziach, które pochodzą z tej formuły.**

3. Hodowanie prawdokrzewu uznajemy za **zakończone** wtedy, gdy zachodzi przynajmniej jedna z dwu sytuacji:

(i) Wszystkie formuły złożone (zarówno te występujące w korzeniu, jak i te będące owocami) zostaną rozłożone na formuły proste.

(ii) Wszystkie gałęzie uschną (niezależnie od tego, czy wszystkie formuły złożone przekształciliśmy w proste); na uschniętym prawdokrzewie nic więcej nie wyrośnie.

1.2.3. Reguły interpretacji prawdokrzewu

Analizując prawdokrzew sprawdzamy, czy zachodzi jedna z poniższych sytuacji:

1. Przynajmniej jedna **gałąź** jest **żywa** – znaczy to, że istnieje przynajmniej jedno takie wartościowanie, które prowadzi do prawdziwości wszystkich formuł zawartych w korzeniu; mówiąc inaczej, istnieje przynajmniej jedno takie podstawienie wartości logicznych prawdy i fałszu (1,0) w miejscu zmiennych zdaniowych, które prowadzi do uzyskania przez wszystkie formuły występujące w korzeniu wartości 1.

2. Wszystkie **gałęzie uschły** – co równoznaczne jest z sytuacją, że nie ma takiego wartościowania, które prowadziłyby do prawdziwości wszystkich formuł występujących w korzeniu; nieco inaczej formułując tę myśl, powiedzielibyśmy, że niezależnie od tego, jakie wartości logiczne będziemy podstawiali w miejsce zmiennych zdaniowych i tak wszystkie formuły znajdujące się w korzeniu prawdokrzewu nigdy naraz nie uzyskują wartości 1. Korzeń jest lichy, więc wszystkie gałęzie uschły, a co za tym idzie, cały prawdokrzew możemy „wyrwać” i „wyrzucić” na śmietnik.

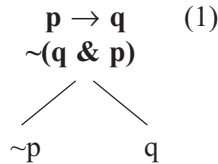
3. **Analizę** prawdokrzewu zaczynamy zawsze od jego końca i kierujemy się do korzenia.

Przykład:

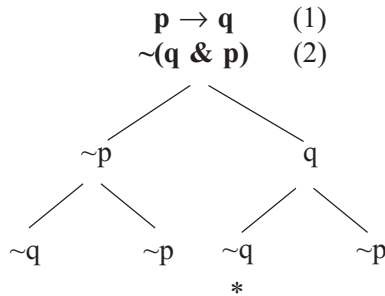
Naszym zadaniem jest zbadanie, czy dwie formuły $p \rightarrow q$ oraz $\sim(q \ \& \ p)$ mogą być jednocześnie prawdziwe. Korzeń budujemy w ten sposób, że rozpatrywane wyrażenia piszemy jedno pod drugim:

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ \sim(q \ \& \ p) \end{array}$$

Taki zapis informuje nas, że uznajemy, iż istnieje taka możliwość, że dwie formuły korzenia mogą być naraz prawdziwe. Następnie rozkładamy je na formuły prostsze. W formule $p \rightarrow q$ głównym funktorem jest implikacja, a w $\sim(q \ \& \ p)$ negacja odnosząca się do koniunkcji. Reguła implikacji informuje, że należy zanegować poprzednik lub następnik pozostawiając bez zmian. Nasz krzew rozrasta się:



Przy rozkładanej formule postawiliśmy znak (1). W ten sposób zaznaczamy, że daną funkcję zdaniową już rozłożyliśmy. Liczba umieszczona w nawiasie informuje, w którym ruchu dana formuła została rozłożona. W naszym przykładzie formułę $p \rightarrow q$ rozłożyliśmy jako pierwszą, więc w nawiasie umieściliśmy liczbę jeden. Teraz rozkładamy drugą formułę naszego korzenia. Korzystamy z reguły, zgodnie z którą zanegowaną koniunkcję zastępujemy alternatywą zanegowanych argumentów. W naszym przypadku $\sim(q \ \& \ p)$ zamieniamy na $\sim q \vee \sim p$:



Teraz sprawdzimy, która z gałęzi uschła, a która pozostaje żywa. Pierwsza gałąź – patrząc od lewej strony (kierunek czytania od dołu krzewu do korzenia !!) – zawiera następujące wyrażenia:

$$\sim q, \sim p, \sim(q \ \& \ p), p \rightarrow q$$

Nie znajdujemy na niej żadnych wyrażen sprzecznych, zatem gałąź ciągle kwitnie. Następna gałąź składa się z:

$$\sim p, \sim p, \sim(q \ \& \ p), p \rightarrow q$$

Tu też nie występują owoce, które byłyby sprzeczne, więc gałąź pozostaje żywa. W skład kolejnej gałęzi wchodzi następujące wyrażenia:

$$\sim q, q, \sim(q \ \& \ p), p \rightarrow q$$

Tym razem sytuacja przedstawia się inaczej. Pojawiają się dwa owoce sprzeczne q oraz $\sim q$. Gałąź usycha. Sytuację tą symbolicznie zaznaczamy stawiając znak *

na końcu gałęzi. W ostatniej gałęzi nie występują wyrażenia sprzeczne, zatem pozostaje ona żywą gałęzią.

Jeżeli gałąź ciągle żyje, to znaczy, że istnieje takie podstawienie wartości logicznych, które prowadzi do prawdziwości formuł zawartych w korzeniu. Pierwsza gałąź od lewej jako proste owoce zawiera $\sim q$, $\sim p$. Gdy $p=0$ i $q=0$ ($\sim p=1$, więc $p=0$; $\sim q=1$, więc $q=0$), formuły występujące w korzeniu uzyskują wartość 1. Sprawdźmy:

$p \rightarrow q$ – podstawiamy wartości logiczne – $0 \rightarrow 0=1$;

$\sim(p \ \& \ q)$ – podstawiamy wartości logiczne – $\sim(0 \ \& \ 0)=\sim 0=1$.

Wszystko się zgadza. Naszym zadaniem było udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy istnieje przynajmniej jedno takie wartościowanie, które prowadziłby to prawdziwości korzenia, czyli uzyskania przez wszystkie zawarte w nim formuły wartości 1. Odpowiedź brzmi, gdy $p=0$ i $q=0$, obie formuły korzenia uzyskują wartość 1.

Jeżeli gałąź usycha, tzn. że w rozpatrywanej możliwości nie występuje takie wartościowanie, które prowadziłyby do jednoczesnej prawdziwości wszystkich formuł zawartych w korzeniu. Gałąź, która uschła na naszym prawdokrzewie, jako owoce zawierała q , $\sim q$. Dwie formuły sprzeczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe ($q=1$, $\sim q=0$; $q=0$, $\sim q=1$), zatem nie ma takiego wartościowania, które prowadziłyby do prawdziwości korzenia.

2. Zastosowania prawdokrzewu

Wszystkie wyrażenia KRZ można uporządkować, wyróżniając trzy kategorie: tautologia – „zawsze” prawdziwa, czyli przy dowolnym wartościowaniu uzyskuje 1; kontrtautologia – „zawsze” fałszywa, czyli przy dowolnym wartościowaniu uzyskuje 0; formuła kontyngentna – „czasami” prawdziwa, a „czasami” fałszywa, czyli przy niektórych wartościowaniach uzyskuje 1, a przy innych 0. Prawdokrzew pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć, do której z wymienionych kategorii należy badana formuła.

2.1. Tautologia

Gdy chcemy przy użyciu prawdokrzewu sprawdzić, czy dana formuła KRZ jest tautologią, **jako korzeń piszemy zanegowaną formułę wyjściową**. Następnie przechodzimy do hodowania prawdokrzewu. Wprowadzenie negacji nie jest przypadkowe. Zauważmy, że jeżeli w prawdokrzewie, którego korzeń stanowi zanegowana formuła wyjściowa, wszystkie gałęzie uschną, będzie to znaczyło, że nie ma takiego wartościowania, które prowadziłyby do prawdziwości formu-

ły występującej w korzeniu, czyli że nasza zanegowana formuła jest „zawsze” fałszywa. Negacja jest fałszywa tylko wtedy, gdy jej argument ma wartość 1. Argumentem naszej negacji jest formuła, której tautologiczność sprawdzamy. Skoro formuła z negacją jest „zawsze” fałszywa, to jej argument musi być „zawsze” prawdziwy, czyli że musi być tautologią. Oczywiście, jeżeli przynajmniej jedna z gałęzi będzie kwitła, będzie to znak, że istnieje takie wartościowanie, które prowadzi do prawdziwości korzenia, a to z kolei będzie dowodem na nie-tautologiczność formuły wyjściowej.

Sformułujmy **reguły interpretacyjne**:

- uschnięty prawdokrzew – badana formuła jest tautologią
- żyjący prawdokrzew – badana formuła nie jest tautologią

Przykład:

1. Czy formuła $p \vee \sim p$ jest tautologią? Zgodnie z zaleceniem, korzeniem krzewu jest zanegowana formuła wyjściowa:

$$\sim(p \vee \sim p)$$

Stosując regułę zanegowanej alternatywy, otrzymujemy $\sim p$ i $\sim(\sim p)$. Podwójną negację skracamy do p :

$$\begin{array}{c} \sim(p \vee \sim p) \text{ (1)} \\ \sim p \\ p \\ * \end{array}$$

Powstała jedna gałąź składająca się z dwóch owoców i korzenia. Uzyskaliśmy dwa sprzeczne owoce ($\sim p$ oraz p), dlatego gałąź uschła. Skoro nie ma takiego wartościowania dającego prawdziwy korzeń, to znaczy że formuła $\sim(p \vee \sim p)=0$ będzie „zawsze” fałszywa. Skoro $\sim(p \vee \sim p)=0$, to $p \vee \sim p$ będzie „zawsze” prawdziwe – badana formuła jest tautologią.

2. Czy formuła $[(p \vee s) \& \sim p] \rightarrow s$ jest tautologią? Powstanie jednoelementowy korzeń składający się z negacji, której argumentem będzie badana formuła:

$$\sim\{ [(p \vee s) \& \sim p] \rightarrow s \}$$

Zgodnie z regułą zanegowanej implikacji, otrzymamy swoistą koniunkcję (jedno wyrażenie pod drugim) niezmienionego poprzednika i zanegowanego następnika:

$$\begin{array}{c} \sim\{ [(p \vee s) \& \sim p] \rightarrow s \} \text{ (1)} \\ (p \vee s) \& \sim p \\ \sim s \end{array}$$

Powstały dwa owoce. Jeden będący formułą prostą $\sim s$, drugi złożoną $[(p \vee s) \& \sim p]$, którą musimy rozbić, korzystając z reguły koniunkcji. Otrzymujemy:

$$\begin{array}{c} \sim\{ [(p \vee s) \& \sim p] \rightarrow s \} (1) \\ (p \vee s) \& \sim p (2) \\ \sim s \\ p \vee s \\ \sim p \end{array}$$

Musimy rozbić owoc $p \vee s$. Korzystamy z reguły alternatywy:

$$\begin{array}{c} \sim\{ [(p \vee s) \& \sim p] \rightarrow s \} (1) \\ [(p \vee s) \& \sim p] (2) \\ \sim s \\ p \vee s (3) \\ \sim p \\ \begin{array}{cc} / & \backslash \\ p & s \\ * & * \end{array} \end{array}$$

Hodowanie prawdokrzewu uznajemy za zakończone wtedy, gdy zachodzi jedna z dwóch sytuacji: rozłożono na proste wszystkie formuły złożone lub uszły wszystkie gałęzie. W naszym przykładzie zaistniały te dwie sytuacje naraz. Skoro korzeń „zawsze” będzie fałszywy, to argument formuły tworzącej korzeń musi być „zawsze” prawdziwy. Odpowiedź na postawione pytanie brzmi: badana formuła jest tautologią.

3. Czy następująca formuła $[(p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow r)] \rightarrow (q \& r)$ jest tautologią? Korzeń powstaje przez zanegowanie formuły wyjściowej:

$$\sim\{ [(p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow r)] \rightarrow (q \& r) \}$$

Tworzymy gałęzie korzystając z reguły zanegowanej implikacji:

$$\begin{array}{c} \sim\{ [(p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow r)] \rightarrow (q \& r) \} (1) \\ (p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow r) \\ \sim(q \& r) \end{array}$$

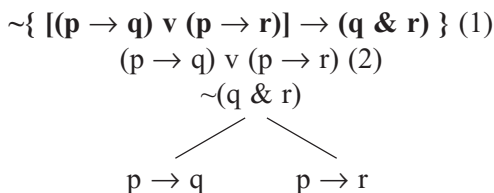
Teraz rozbijamy powstałe owoce. To, czy najpierw rozbijemy pierwszy od góry owoc, czy drugi, nie ma większego znaczenia, jeżeli chodzi o wartość przeprowadzanego dowodu. Jednak kolejność rozbijania wpływa na prostotę struktury prawdokrzewu. Poleca się, aby uprościć cały prawdokrzew, rozkładać formuły złożone według następujących reguł:

1. **Najpierw** rozbijamy te formuły, które prowadzą do powstania **tylko owoców** (koniunkcja, zanegowana alternatywa, zanegowana implikacja).

2. W **drugiej** kolejności rozbijamy te, które prowadzą do powstania dwóch gałęzi z dwoma owocami, czyli rozbijamy **równoważność** albo zanegowaną równoważność.

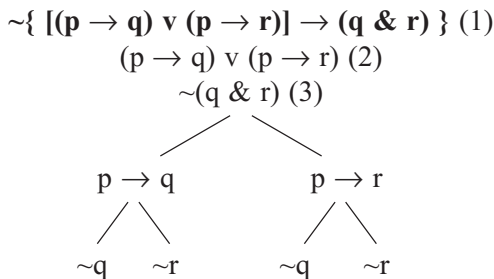
3. Dopiero jako **ostatnie** rozkładamy te, które prowadzą do powstania **dwóch gałęzi po jednym owocu** (alternatywa, implikacja, zanegowana koniunkcja).

Nasz prawdziwokrzew posiada dwa owoce (alternatywę i zanegowaną koniunkcję). Każdy z nich prowadzi do powstania dwóch gałęzi z pojedynczymi owocami, zatem nie ma większego znaczenia, od którego z nich zaczniemy. Wybieramy pierwszy owoc od góry, czyli alternatywę:



Otrzymaliśmy dwie gałęzie po jednym owocu na każdej, bo wystarczy, aby $p \rightarrow q=1$ lub $p \rightarrow r=1$, aby wyjściowa alternatywa była prawdziwa.

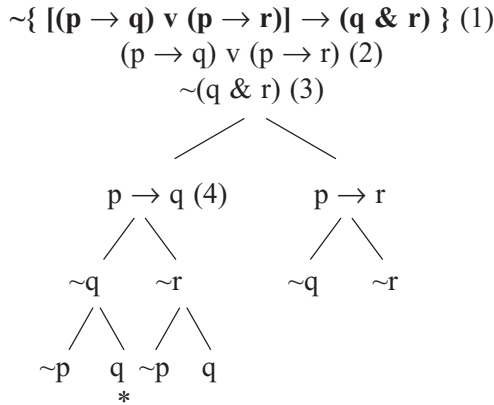
Przejdźmy do wyhodowania następnych gałęzi i owoców. Implikacja „owocuje” dwoma gałęziami, tak samo jak zanegowana koniunkcja. Nie ma więc większego znaczenia, od której z tych formuł zaczniemy:



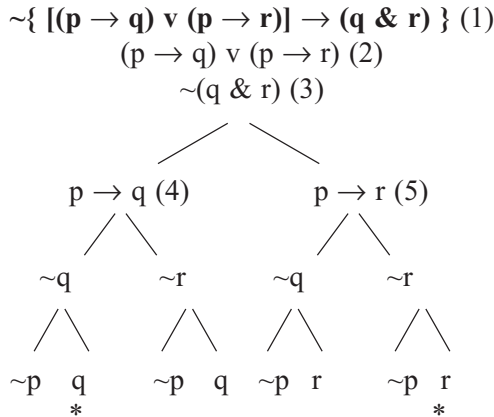
Wybraliśmy zanegowaną koniunkcję. Podkreślmy, że formuła $\sim(q \& r)$ jest integralną częścią zarówno gałęzi lewej (owoc: $p \rightarrow q$), jak i prawej (owoc: $p \rightarrow r$). Dlatego też owoce powstałe przez jej rozłożenie „pączkują” na każdej gałęzi⁸. Owoce z danej formuły wyrosną na wszystkich i tylko tych gałęziach, które pochodzą z tej formuły.

Teraz przejdziemy do rozłożenia pozostałych implikacji. Zaczniemy od pierwszej z lewej:

⁸ Nie ma w tym nic zaskakującego. Proszę wyobrazić sobie źródło – odpowiednik naszej formuły $\sim(q \& r)$ – z którego wypływają dwie rzeki (formuły $p \rightarrow q$ oraz $p \rightarrow r$). Jeżeli wlałibyśmy czerwoną farbę do źródła, to obydwie rzeki zabarwią się na czerwono; analogicznie, owoce „pączkującej” formuły $\sim(q \& r)$ wyrosną na wszystkich gałęziach, których formuła ta jest częścią.



Formuła $p \rightarrow q$ jest wyłącznie częścią gałęzi występujących pod nią, dlatego jej owoce nie „pączkowały” na gałęziach, które pochodzą od formuły $p \rightarrow r$.
 Rozbijmy ostatnią złożoną formułę, czyli $p \rightarrow r$:



Jak widać, powyższa formuła nie jest tautologią, ponieważ nie wszystkie gałęzie uschły. Przyglądnijmy się prostym owocom na trzeciej gałęzi, licząc od lewej strony. Są to – patrząc od dołu – $\sim p$, $\sim r$. Wnioskujemy z tego, że wystarczy, aby $p=0$ (bo $\sim p=1$) oraz $r=0$ (bo $\sim r=1$), a formuła występująca w korzeniu uzyska wartość 1. To znaczy, że jej argument (formuła badana) będzie fałszywy. Zauważmy, że nie musimy znać wartości logicznej zmiennej q . Sprawdźmy nasz wniosek:

$$\begin{array}{c}
 \sim\{ [(p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow r)] \rightarrow (q \& r) \} \\
 \sim\{ [(0 \rightarrow ?) \vee (0 \rightarrow 0)] \rightarrow (? \& 0) \} \\
 \sim\{ [(1 \vee 1) \rightarrow 0] \} \\
 \sim(1 \rightarrow 0) \\
 \sim 0 \\
 1
 \end{array}$$

Badana formuła nie jest tautologią.

2.2. Kontrtautologia

Gdy chcemy sprawdzić, czy dana **formuła** jest kontrtautologią, wystarczy **zapisać ją jako korzeń** i sprawdzić, czy wszystkie gałęzie uschną. Wszystkie uschnięte gałęzie informują, że cały prawdokrzew uschnął, czyli że nie ma takiego wartościowania, które dałoby wartość 1 dla formuł występujących w korzeniu. To znaczy, że badana formuła jest kontrtautologią.

Reguły interpretacyjne są następujące:

- uschnięty prawdokrzew – badana formuła jest kontrtautologią
- żyjący prawdokrzew – badana formuła nie jest kontrtautologią

Przykład 1:

Czy następująca formuła $q \ \& \ \sim q$ jest kontrtautologią? Wyjściową formułę zapisujemy jako korzeń:

$$q \ \& \ \sim q$$

Pisząc w ten sposób, uznajemy, że koniunkcja ta jest prawdziwa, a zatem jej argumenty również muszą być prawdziwe:

$$q \ \& \ \sim q \ (1)$$

$$q$$

$$\sim q$$

*

W powstałej gałęzi pojawiły się dwa owoce prawie identyczne, różniące się jedynie znakiem negacji (jeden owoc zdrowy, a drugi jest „jedzony” przez „robaka”, czyli negację). Gdy w jakiejś gałęzi pojawi się sprzeczność, gałąź usycha. W naszym przykładzie była to tylko jedna gałąź, więc uznajemy, że cały krzew usechł. Wniosek jest taki, że nie istnieje takie wartościowanie, które prowadziłoby do prawdziwości korzenia, zatem badana formuła jest „zawsze” fałszywa, a zatem jest ona kontrtautologią.

Przykład 2:

Naszym zadaniem jest zbadać, czy formuła $\sim(r \vee \sim r) \ \& \ \sim(p \ \& \ \sim p) \ \& \ (p \rightarrow r)$ jest kontrtautologią. Stwórzmy korzeń i rozbijmy najpierw koniunkcje, a następnie alternatywę:

$$\sim(r \vee \sim r) \ \& \ \sim(p \ \& \ \sim p) \ \& \ (p \rightarrow r) \ (1)$$

$$\sim(r \vee \sim r) \ (2)$$

$$\sim(p \ \& \ \sim p)$$

$$(p \rightarrow r)$$

r

$\sim r$

*

Prawdokrzew okazał się być uschnięty, mimo że nie rozbiliśmy wszystkich formuł złożonych. Jednak uschła nam jedyna gałąź, jaka powstała. Wniosek jest taki, że nie istnieje takie podstawienie wartości logicznych, które prowadziłyby do uzyskania przez formułę występującą w korzeniu wartości 1, czyli że badana formuła jest kontrtautologią.

2.3. Formuły kontyngentne

Gdy badamy pewną formułę KRZ pod kątem jej tautologiczności i okazuje się, że nie jest ona tautologią, to jeszcze nie wiemy, czy zalicza się ona do kategorii kontrtautologii. Chcąc sprawdzić, czy jest kontrtautologią, powinniśmy rozrysować nowy prawdokrzew. Gdyby i tym razem przynajmniej jedna z gałęzi pozostała żywa, wówczas uzyskujemy absolutną pewność, że badana formuła nie jest ani tautologią, ani kontrtautologią, czyli że jest wyrażeniem kontyngentnym.

Przykład:

Czy formuła $(p \ \& \ \sim q) \vee (p \rightarrow r)$ jest wyrażeniem kontyngentnym? Musimy narysować dwa prawdokrzewy. W jednym sprawdzimy tautologiczność tej formuły, a w drugim jej kontrtautologiczność. Gdy okaże się, że nie jest ona ani tautologią, ani kontrtautologią, to będziemy wiedzieli, że jest wyrażeniem kontyngentnym.

Tautologiczność formuły (korzeń stanowi zanegowana formuła wyjściowa):

$$\begin{aligned} & \sim [(p \ \& \ \sim q) \vee (p \rightarrow r)] \quad (1) \\ & \quad \sim(p \ \& \ \sim q) \\ & \quad \quad \sim(p \rightarrow r) \end{aligned}$$

Rozbijamy owoc-implikację, ponieważ prowadzi ona do powstania wyłącznie owoców:

$$\begin{aligned} & \sim [(p \ \& \ \sim q) \vee (p \rightarrow r)] \quad (1) \\ & \quad \sim(p \ \& \ \sim q) \\ & \quad \quad \sim(p \rightarrow r) \quad (2) \\ & \quad \quad \quad p \\ & \quad \quad \quad \sim r \end{aligned}$$

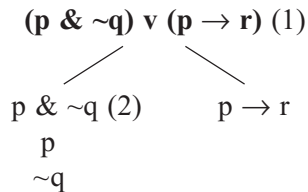
Teraz rozbijamy owoc będący zanegowaną koniunkcją:

$$\begin{aligned} & \sim [(p \ \& \ \sim q) \vee (p \rightarrow r)] \quad (1) \\ & \quad \sim(p \ \& \ \sim q) \quad (3) \\ & \quad \quad \sim(p \rightarrow r) \quad (2) \\ & \quad \quad \quad p \\ & \quad \quad \quad \sim r \\ & \quad \quad \quad \swarrow \quad \searrow \\ & \quad \quad \quad \sim p \quad q \\ & \quad \quad \quad * \end{aligned} \quad (\sim\sim q=q)^9$$

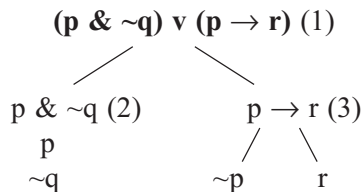
⁹ Na mocy prawa podwójnego przeczenia $\sim(\sim q)=q$.

Jedna gałąź pozostała żywa, a zatem uznajemy, że korzeń również żyje. Badana formuła nie jest tautologią.

Kontrtautologiczność formuły (korzeń stanowi formuła wyjściowa; rozbiliśmy korzeń, a potem owoc-koniunkcję):



Teraz rozbijemy owoc-implikację:



Pozostała przynajmniej jedna gałąź żywa (mówiąc dokładniej – żadna gałąź nie uschła). Formuła występująca w korzeniu, przy pewnym wartościowaniu, uzyska wartość logiczną 1. Prawdokrzew żyje, więc badana formuła nie jest kontrtautologią. Skoro nie jest ona ani tautologią, ani kontrtautologią, jest więc wyrażeniem kontyngentnym.

2.4. Wynikanie logiczne

Z wynikaniem logicznym mamy do czynienia wówczas, gdy struktura wnioskowania jest tautologią. Mówimy, że ze zdania A wynika logicznie zdanie B wtedy, gdy zdanie implikacyjne jest podstawieniem prawa logicznego (tautologii). Chcąc sprawdzić, czy z danych przesłanek wynika logicznie wniosek, należy zrekonstruować strukturę logiczną tego wnioskowania i zbadać, czy jest ona tautologią.

W przypadku prawdziwości, gdy posiadamy już strukturę logiczną wnioskowania, postępujemy w następujący sposób: konstruujemy **korzeń**, wypisując **wszystkie przesłanki** (mówiąc dokładniej – formy logiczne tych przesłanek) jedna pod drugą i **dołączamy** jeszcze **zanegowaną konkluzję** (formę logiczną konkluzji) naszego wnioskowania¹⁰.

¹⁰ Por. G. Restall, op. cit., s. 41–45.

Zatrzymajmy się chwilę nad tą regułą postępowania. Korzeń tworzymy, wypisując funkcje zdaniowe jedna pod drugą. Są one formą logiczną przesłanek i zanegowanego wniosku. Konstruując korzeń, domyślnie przypisujemy jego częściom wartość logiczną prawdy. Wyrażenia w korzeniu występują jedno pod drugim, więc traktujemy je tak, jakby były połączone koniunkcją, czyli nasz korzeń to koniunkcja przesłanek wraz z zanegowanym wnioskiem. Napisanie zanegowanego wniosku jest równoznaczne z domyślnym uznaniem, że wniosek jest fałszywy. Jeżeli w naszym prawdokrzewie wszystkie gałęzie uschną, będzie to znaczyło, że nie ma takiego wartościowania, w którym przesłanki byłyby prawdziwe, a wniosek fałszywy. Natomiast jeżeli przynajmniej jedna z gałęzi będzie kwitła, to będzie znaczyć, że istnieje takie podstawienie wartości logicznych za zmienne zdaniowe, które prowadzi do prawdziwości przesłanek i fałszywości wniosku; wówczas między przesłankami a wnioskiem nie będzie zachodzić wynikanie logiczne.

Reguły interpretacyjne przedstawiają się następująco:

- uschnięty prawdokrzew – zachodzi wynikanie logiczne
- żywy prawdokrzew – wynikanie logiczne nie zachodzi

Przykład:

Czy ze zdania „Jeżeli Piotr kocha Ewę, to pojedzie z nią dookoła świata” oraz zdania „Piotr kocha Ewę” wynika logicznie wniosek „Piotr pojedzie z Ewą dookoła świata”. Struktura wnioskowania wygląda tak¹¹:

$$[(p \rightarrow q) \ \& \ p] \rightarrow q$$

Sprawdzenie:

Korzeń będą stanowiły przesłanki wraz z zanegowanym wnioskiem.

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ p \\ \sim q \end{array}$$

Zastosujemy tylko jedną regułę dekompozycji:

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \ (1) \\ p \\ \sim q \\ \swarrow \quad \searrow \\ \sim p \quad q \\ * \quad \quad * \end{array}$$

¹¹ p – „Piotr kocha Ewę”; q – „Pojedzie z nią dookoła świata”; struktura pierwszej przesłanki $p \rightarrow q$, a drugiej p .

Wyhodowaliśmy owoce sprzeczne na każdej gałęzi prawdokrzewu. Prawdokrzew jest uschnięty, więc między przesłankami a wnioskiem zachodzi stosunek wynikania logicznego.

3. Zakończenie

Przedstawiona metoda niewątpliwie wymaga większego nakładu pracy niż nauczanie się metody zero-jedynkowej. Jednakże ta ostatnia kształtuje, po nabraniu pewnej wprawy przez jej użytkownika, dość mechaniczny styl pracy; w zasadzie nie wymaga myślenia podczas dokonywania rachunków na zerach i jedynkach. Dodatkowo przy większej liczbie zmiennych zdaniowych rośnie bardzo szybko ilość koniecznych do przebadania przypadków (zgodnie ze wzorem 2^n , gdzie n jest liczbą różnokształtnych zmiennych zdaniowych; np. $n=2$ daje $2^2=4$, a przy $n=4$ mamy $2^4=16$ przypadków do przebadania¹²). W przypadku prawdokrzewu nie ma większego znaczenia, ile różnokształtnych zmiennych występuje w badanej formule. Równie dobrze sprawdza się przy dwóch, jak i przy dziesięciu różnokształtnych zmiennych zdaniowych. Prawdokrzew jest dużo bardziej efektywny w działaniu niż metoda zero-jedynkowa. Metoda budowania prawdokrzewu daje również całościowy wgląd we wszystkie związki logiczne, w jakie uwikłane są badane przez nas formuły. Dodatkowo, jak się wydaje, tworzenie prawdokrzewu angażuje więcej procesów myślowych, dzięki czemu wpadnięcie w pułapkę „mechanizacji” myślenia zdaje się być mało prawdopodobne. Nieco większy nakład pracy, jaki należy włożyć, aby zacząć płynnie posługiwać metodą graficzną, prowadzi do głębszego rozumienia klasycznego rachunku zdań, co w naukowej działalności humanistów powinno zaowocować jakościowo lepszym poziomem myślenia.

¹² Logik Charles Lutwidge Dodgson (1832–1898) sformułował *problem żaby*. Występuje w nim osiemnaście różnych zmiennych zdaniowych. Chcąc ten problem rozwiązać metodą zero-jedynkową, należałoby zbadać 262 144 kombinacji wartości logicznych (za K. Trzęsicki, op. cit., s. 51). Prawdokrzew jest metodą dużo bardziej efektywną (por. P. Suber, *Truth Tree for Propositional Logic*, [online] <www.earlham.edu/~peters/courses/log/treeprop.htm>, dostęp: 3.04.2011).

Bogdan Banasiak

Uniwersytet Łódzki

University of Łódź

NARODZINY FILOZOFII Z DUCHA... MUZYKI

The Birth of Philosophy from the Spirit of... Music

Słowa kluczowe: Nietzsche, muzyka, filozofia, Grecja, Wagner, Dionizos, Apollo, muzy, aoidowie, resentment, Deleuze.

Key words: Nietzsche, music, philosophy, Greece, Wagner, Dionizos, Apollo, Muses, aoidos, resentment, Deleuze.

Streszczenie

Wydaje się, że filozofia rzadko miała związek z muzyką – Rousseau, Nietzsche czy Adorno to wyjątki. A jednak w mitologii i tradycji greckiej związki takie były bardzo wyraźne: koźlonogi Pan, który zdradził Apollinowi tajemnicę wieszczenia, był muzycznym wirtuozem; ucieleśniający mądrość Sylen uczył Dionizosa śpiewu i tańca; Apollo, stanąwszy na czele korowodu szalonych muz, uczynił je przewodniczkami poetów; sami zaś poeci (jak Orfeusz czy Muzajos) posiadali umiejętność rozumienia ludzkiej natury oraz dar przepowiadania przyszłości i uosabiali natchnioną mądrość. Przynajmniej więc w pewnym stopniu filozofia wywodzi się z muzyki. Koneksje te zaś potwierdza osoba Gilles’a Deleuze’a, którego nomadologia oraz takie kategorie, jak „kłącze”, „refren”, „powtórzenie” czy „deterytorializacja”, stały się istotnymi wyznacznikami dla współczesnej eksperymentalnej muzyki elektronicznej.

Abstract

It seems that the philosophy was rarely associated with music – Rousseau, Nietzsche and Adorno are exceptions. Yet, in Greek mythology and tradition of such compounds have been very clear: Pan, who revealed the secret of divination to Apollo, was a musical virtuoso; Silenus, embodying wisdom, taught Dionysus song and dance; Apollo, stood at the head of the procession of mad muses, made them the guides of poets; and poets (such as Orpheus or Musaios) possessed the ability to understand human nature and the gift of divination, and personified wisdom inspired. So, at least to some extent philosophy stems from the music. These connections confirm the person of Gilles Deleuze, whose nomadology and categories such as “rhizome”, “ritournelle”, “repetition” or “deterritorialisation”, have become important determinants of the contemporary experimental electronic music.

[...] *tym bardziej jest się filozofem, im bardziej muzykiem.*
 Bez muzyki życie jest po prostu pomyłką, mordęgą, wygnaniem.
 Friedrich Nietzsche

Dzieje związków muzyki i filozofii nie są, jak się wydaje, ani szczególnie barwne, ani bogate, nie obfitowały bodaj w jakieś spektakularne zbliżenia, korelacje czy interakcje¹. Uprawiający muzykę filozofowie i, na odwrót, uprawiający filozofię muzycy to raczej rzadkość. W powszechnej (o ile nie jedynie we względnie powszechnej) świadomości funkcjonuje, co najwyżej, wiedza o tym, że muzyką zajmowali się Rousseau i Nietzsche. Choć należałoby może od razu postawić – skądinąd retoryczne – pytanie: w repertuarze których sal koncertowych i wirtuozów znajdziemy ich kompozycje? Trudno więc dyskutować kwestię, że są to raczej wyjątki, w dodatku – istotnie – wyjątki względnie bardziej znane. Któż bowiem – poza specjalistami i fascynatami – wie, że jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli, twórca szkoły lwowsko-warszawskiej, Kazimierz Twardowski, komponował pieśni i pisał do nich słowa²? Do porządku oczywistości nie należy również znajomość faktu, że Theodor Adorno, autor *Filozofii nowej muzyki* (1949), także był kompozytorem (pisał pieśni, utwory fortepianowe, skrzypcowe, kameralne, chóralne, zostawił nawet niedokończoną operę). Co prawda, zdarzało się, że współcześni muzycy rockowi i jazzowi „flirtowali” z filozofią, ale zazwyczaj była to medytacyjna myśl wschodnia: japońska wersja buddyzmu zen (Gary Peacock), hinduizm (George Harrison) czy hinduski guru Śri Chinmoy (John McLaughlin vel. Mahavishnu, Carlos Santana vel. Devadip). Ba, wydaje się wręcz, że filozofia i muzyka to dziedziny dalece rozbieżne. W duchu bowiem wręcz symbolicznym musi brzmieć uwaga o Sokratesie, który rozpoczął filozoficzną karierę od sprzeniewierzenia się – jak sam zapewniał, ten jeden jedyny raz – swemu wewnętrznemu głosowi, daimonionowi, gdy ten zachęcał go do... uprawiania muzyki.

¹ Kwestię tę szkiecowo próbowałem podjąć w tekście *Rendez-vous z filozofią, czyli o refleksji podczas koncertu rockowego*, „Innowacje w Edukacji Akademickiej” 2003, nr 1, s. 111–115.

² K. Twardowski, *Filozofia i muzyka*, wybrał i opracował J. J. Jadacki (100 s., nuty oraz płyta CD – wykonawcy: Katarzyna Zimak (sopran), Anna Brożek (fortepian), kompozytorzy: Kazimierz Twardowski, Carl Navratil, oprac. muz. Paweł Strzelecki, autorzy słów: Kazimierz Twardowski i Lucjan Rydel).

³ Zob. m.in. *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, 1742; *Dissertation sur la musique moderne*, 1743; *Lettre sur la musique française*, 1752; *Dictionnaire de musique* (rozpoczęty w roku 1755, a wydany w 1767); oraz *l'Essai sur l'origine des langues* (podtytuł: *Où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*), do tego artykuły nt. muzyki w *Encyklopedii* oraz kilka krótkich tekstów polemicznych – prace pomieszczone w *Traité sur la musique*, Genève 1781.

Rousseau i inni

W tym kontekście Jean-Jacques Rousseau, syn zegarmistrza z Genewy, w znacznej mierze samouk, autor kilku rozpraw na temat muzyki³ oraz nauczyciel muzyki i kompozytor⁴, to nader spektakularny wyjątek. Choć jego uparte przekonanie o dominacji melodii nad harmonią, zwłaszcza w kontekście otwartego sporu z wytykającym mu błędy Jeanem-Philippem Rameau, twórcą systemu dur-moll, nie wystawia mu najlepszego świadectwa właśnie jako filozofowi, bo w tym momencie nie wyczuł ogólnokulturowej tendencji. Nie dość też chyba łagodzi tę opinię jego jednoznaczne opowiedzenie się (jako zwolennika i miłośnika Tartiniego) po stronie zwycięskiego w konfrontacji z francuskim stylem włoskiego. Natomiast jego *Szkic o pochodzeniu języków (w którym mowa jest o melodii i naśladowaniu muzycznym)*⁵ musi budzić szacunek, choć chyba jednak bardziej w kontekście nowatorskich rozważań na temat języka niż muzyki, te pierwsze miały mu bodaj służyć za teoretyczne uzasadnienie i ugruntowanie tych drugich (na zasadzie analogii: mowa – pismo oraz melodia – harmonia, przy czym drugi człon miał być tylko „uzupełnieniem” pierwszego) jako argumenty w polemice z Rameau⁶.

Co prawda, już u Bacha (zwłaszcza w *Das Wohltemperierte Klavier* oraz *Kunst der Fuge*), później zaś u Wagnera, Skriabina i Debussy'ego, a następnie w dodekafonii można by się dopatrywać próby stworzenia „dekonstrukcji” *avant la lettre*, ale teza o prekursorskiej czy antycypacyjnej pozycji Bacha w tym względzie jest przynajmniej dyskusyjna, natomiast muzyka z przełomu wieków XIX i XX wpisuje się w ogólnych nurt przemian w sztuce, w istotnej mierze polegający na eksploatowaniu przez nią własnego tworzywa w ruchu zyskiwania samoświadomości (a więc w powszechną wówczas tendencję pro-autorefleksyjną). Nie zmienia to więc faktu, że na ogół filozofowie nie zajmowali się muzyką, muzycy zaś nie zwracali się ku filozofii. Nawet w tytułach kompozycji, pośród których stale powracają motywy mitologiczne, nie znajdziemy kategorii należących do systemu pojęciowego filozofii, bo np. *Stworzenie świata* Milhauda nawiązuje raczej do kosmogonii, a wątki refleksyjne np. u Messiaena nie mają waloru filozoficznego, lecz mistyczno-religijny.

W charakterystycznej z kolei dla idealizmu niemieckiego (m.in. Kant, Schiller, Hegel) tendencji upatrywania w muzyce miejsca tworzenia harmonijnej syn-

³ Opera-balet *Les Muses galantes* (1743), *l'Allée de Sylvie* (1746) oraz *Le Devin de village* (1752), opera-interludium – dzieło chwalone przez Ludwika XV w Fontainebleau, ale zaprezentowane rok później w Operze okazało się katastrofą (na cóż zresztą można było liczyć w epoce Couperina, Daquina i Rameau?).

⁵ Zob. J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001.

⁶ Zob. B. Banasiak, *Szkic o „Szkicu” Rousseau*, (w:) ibidem, s. 12 i n.

tezy pierwiastka duchowego i zmysłowego, subiektywnego i obiektywnego oraz w przeświadczeniu, że ta jej mediacyjna możliwość stanowi największą wartość sztuki dźwięków⁷, należy się dopatrywać bodaj raczej spekulatywnych wysiłków poznawczych i romantycznych nadziei na uniwersalną syntezę. Muzyka jako dziedzina poznania pozapojęciowego miałaby ujmować i przedstawiać w sposób bezpośredni to, co wymyka się słowom, a dzięki temu podsuwać rozwiązania problemów natury filozoficznej, wobec których poznanie pojęciowe jest bezsilne. Tym niemniej godny odnotowania jest fakt, iż Schopenhauer uznał muzykę za najwyższą spośród sztuk, posiadającą wyjątkową umiejętność rozpoznania natury świata, co czyniło ją doskonalszym narzędziem poznawczym niż filozofia i nauka, w dodatku sztukę potrafiącą tę naturę (wole) zneutralizować, a więc będącą remedium na nieodłączne życiu cierpienie.

Wagner contra Nietzsche

Swoistą pozycję zajmuje w tym względzie Richard Wagner, którego dramat muzyczny, będący realizacją idei dzieła totalnego, stanowił efekt przemyśleń o charakterze filozoficznym. Ale wówczas wszyscy znali się na filozofii, bo w towarzystwie do dobrego tonu należało pewne odczytanie w jej przedmiocie. I chyba idea *Gesamtkunstwerk* nie stanowiła – jak miał nadzieję Nietzsche – projektu przywrócenia jedności stylu w kulturze, a zatem jej ożywczego, twórczego i afirmatywnego odnowienia, lecz ta wizja dramatu była zakorzeniona raczej w refleksji z zakresu filozofii sztuki, a więc intencje Wagnera były bardziej ograniczone.

Czyżby zatem dopiero Nietzsche bardziej zbliżył regiony muzyki i filozofii? Ale i on – jak Rousseau – wykazał pewną istotną ślepotę, która w tym akurat aspekcie nie świadczy o nim najlepiej: głęboka niechęć do ideowej (by nie rzec, ideologicznej) strony twórczości Wagnera odebrała mu możliwość obiektywnej oceny jej niedościgłych w warstwie czysto muzycznej walorów, toteż uznał, że „sztuka Wagnera jest chora”, „Wagner jest szkodliwy”, „jest wielkim zepsuciem muzyki”, „okaleczył nawet muzykę”⁸ (ale niejako mimochodem zauważył, że „w nieskończoność pomnożył możliwości językowe muzyki”⁹). Choć krytyka ta była zrozumiała z powodu osobliwego flirtu kompozytora z chrześcijaństwem oraz z władzą (w tym więc sensie zarzuty Nietzschego: schlebienie „modzie”,

⁷ Zob. J. Dankowska, *U podstaw filozofii muzyki. Niemiecka filozofia XIX wieku a muzyka*, Akademia Muzyczna, Warszawa 2001.

⁸ F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15, s. 8, 15–16.

⁹ Ibidem, s. 21.

opinii publicznej, ideologia zbawienia, germańskość, komedianckie skłamanie, dekadentyzm, *ressentiment*, są jak najbardziej trafne), to jednak zasadniczo zogniskowała się ona wokół kwestii ideowych, nie zaś czysto muzycznych. Chyba więc tylko zaślepieniem i jednak (wbrew *expressis verbis* poczynionej przezeń deklaracji) „złośliwością”¹⁰ można tłumaczyć przedłożenie muzyki, która jest „lekka, płynna, toteż miła”¹¹, a zatem – by tak rzec – apollinijskiego (choć niewątpliwie namiętnego) Bizeta i jego *Carmen*¹² nad monumentalny cykl *Pierścień Nibelungów* i inne dramaty. Nietzsche mylił się nawet co do odbiorców oper Wagnera – widział w nich „lud”, „masy”, tymczasem wydaje się, że to raczej u Bizeta można by się dopatrywać – zwłaszcza jeśli za punkt odniesienia przyjąć Wagnera (i jemu podobnych: Brucknera i Mahlera) – elementów o charakterze (oczywiście, *toutes proportions gardées*) muzyki pop. Rozczarowany Nietzsche patrzył na muzykę Wagnera niemal wyłącznie przez pryzmat literackiej warstwy jego dzieł i jej ideowego wydźwięku. A wystarczyło może – przez analogię do postawy wytrawnych znawców tej opery, którzy „ogładają” przedstawienia... z zamkniętymi oczami – słuchać.

A poza tym, choć Nietzsche sam grywał i komponował, to jednak wartość muzyczna jego pieśni nie jest najwyższa, a dzieła symfoniczne stanowią raczej swoisty wyraz rodzenia się w jego umyśle chaosu (może też pragnień samorealizacji na niwie muzyki, a może są poszukiwaniem nowych środków wyrazu¹³) niż efekt talentu kompozytorskiego¹⁴. Gdyby nie nazwisko kompozytora, to utwory te nie wzbudziłyby bodaj żadnego poważniejszego zainteresowania. Natomiast Nietzscheańska rewindykacja Dionizosa, boga tańczącego, wydobyć źródłowej dla tragedii roli muzyki, wreszcie uwagi na jej temat¹⁵, a nawet szersze analizy¹⁶, wreszcie zaś muzyczny walor jego *Zaratustry* czynią z niego postać szczególną w kontekście relacji muzyki i filozofii. Jednakże wyrażona przez wielkiego filologa opinia: „Czy zauważono, że muzyka *wyzwała* duszę? Dodaje skrzydeł myślom? Że tym bardziej jest się filozofem, im bardziej muzykiem?”¹⁷, choć tak dobitnie sformułowana, musi brzmieć nieco enigmatycznie.

¹⁰ Ibidem, s. 7.

¹¹ Ibidem, s. 9.

¹² Zob. J. Gałęcki, *Nietzsche i „Carmen” Bizeta*, „Studia Estetyczne” 1967, nr 4, s. 119–134.

¹³ Zob. G. Deleuze, *O woli mocy i wiecznym powrocie*, (w:) idem, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 77–78.

¹⁴ Zob. M. Bristiger, *Nietzsche jako kompozytor (kilka uwag po lekturze jego utworów)*, „Teksty” 1980, nr 3, s. 95–106.

¹⁵ Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 60–61.

¹⁶ Zob. F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera (Ryszard Wagner w Bayreuth, Przypadek Wagnera, Nietzsche kontra Wagner)*, przeł. M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski, przedmowa K. Kaśkiewicz, Toruń 2004.

¹⁷ Ibidem, s. 10.

Rock i punk

Można natomiast uznać, że we współczesnej muzyce rockowej raz po raz pojawiają się wątki wyraźnie refleksyjne, wystarczy wymienić The Who, Roberta Frippa, Davida Bowie, Pink Floyd czy Franka Zappę. Na szczególne podkreślenie zasługuje też w tym względzie rola wielu bardów, tym bardziej uwypuklających znaczenie przekazu słownego, jak choćby Bob Dylan, Joan Baez czy Tom Waits. Niemal tradycją dla części sceny rockowej stało się zabieranie głosu w kwestiach nurtujących świat współczesny (m.in. wojna, przemoc, AIDS, głód, apartheid)¹⁸. Zważywszy zaś na medialny kształt naszych czasów i popularność tego rodzaju wykonawców, trudno wręcz przecenić skalę nośności ich przekazu. To przecież muzyka rockowa w znacznej mierze nadawała kształt modom o wymiarze niemal ruchów społecznych, w każdym zaś razie ogólnych postaw i przekonań (modsi, rockersi, punk), a niektóre utwory stawały się wręcz hymnami pokolenia (np. *My Generation* zespołu The Who). Zarazem jednak trudno zaprzeczyć, że scena ta nie roztrząsa zagadnień filozoficznych (choć np. death metal oraz progress chętnie eksplorują przestrzenie mitologiczne), lecz podejmuje problemy społeczno-polityczne, a ogólniejszy walor ogólnokulturowy, ściślej zaś: kontestatorski, miały bodaj tylko dokonania amerykańskiej sceny psychodelicznej z końca lat 60. („dzieci-kwiaty”) oraz brytyjskiej i amerykańskiej sceny punkowej z lat 70.

Wciąż więc trudno dowodzić jakichś szczególnych, a już tym bardziej rudymentarnych związków muzyki i filozofii. A jednak...

Apollo i muzy

Nietzsche, dokonując radykalnej reinterpretacji wczesnej greckiej tradycji, postawił jednoznacznie brzmiącą tezę o jej narodzinach z ducha muzyki. A może ten sam duch przyczynił się do powstania filozofii? U Sokratesa zaś górę wzięł już jakiś inny duch?

Oto bowiem Apollo, choć przede wszystkim uważany za boga piękna oraz patrona poezji i sztuk – a tradycja mitologiczna przypisywała mu niekiedy wynalezienie poezji, wymowy i muzyki – zarazem był bogiem słońca, światła, prawdy, prawa, porządku i mądrości, miał pieczę nad nauką oraz muzyką. Odkąd w rywalizacji pokonał (decyzją muz) satyra Marsjasza, znalazcę przeklętego fletu Ateny, oraz kozionogiego Pana (decyzją króla Midasa) przygrywał bogom

¹⁸ Na marginesie warto też odnotować zaangażowanie artystów (choćby Boba Geldoffa czy Bono) w rozmaite oddolne inicjatywy społeczne i kulturowe, m.in. pomocowe, ekologiczne (np. słynne koncerty: „For Bangla Desh” czy „Live Aid”).

podczas uczt na siedmiostrunnej lirze. Przejąwszy zaś kompetencje Hermesa i wymusiwszy na Panu zdradę tajemnic jasnowzroczności, jako bóg wyroczni i wróżb oraz opiekun wieszczów, poetów i śpiewaków obdarzał natchnieniem i umiejętnością widzenia przyszłości.

A i zakres kompetencji muz, których śpiewami nad źródłem Hippokrene kierował Musageta, czyli muz z Beocji zamieszkujących zbocza Helikonu i Parnas, był nader szeroki. Były one nie tylko boskimi pieśniarkami, mającymi śpiewami chóralnymi czy hymnami umilać czas bogom olimpijskim, lecz opiekowały się wszelkimi przejawami myśli. Już bowiem wówczas, gdy – wedle niektórych podań – Grecy znali tylko jedną, to choć przedmiotem jej troski była pamięć, patronowała ona aoidom, wędrownym bądź nadwornym poetom będącym w istocie pieśniarzami, bo wykonującym swe peany na cześć bogów, herosów i bohaterów przy akompaniamencie kitary bądź formingi. Gdy zaś pamięć wraz ze wspomnieniami przypadła w udziale Mneme, a nauka i praca Melete, to trzecia z Muz, Aoede, miała pod opieką śpiew i poezję. A wręcz symboliczne wrażenie sprawia fakt, że imiona ich delfickich odpowiedniczek – Nete, Mesi i Hypate – były również nazwami trzech antycznych strun liry. Poszerzony w czasach homeryckich repertuar Muz (do dziewięciu, odpowiednio do liczby strun nowej wersji kitary) pociągnął za sobą także poszerzenie zakresu ich władztwa, różnie zresztą widzianego przez różnych autorów. I tak Kalliope (Pięknolica), przedstawiana z tabliczką i rylcem, opiekowała się poezją epicką oraz retoryką; Klio (Głosząca sławę), przedstawiana ze zwojem papirusu – historią, Erato (Umiłowana), z nieodłączną gitarą – liryką chóralną; Euterpe (Radosna), z aulosem (fletem-piszczalką, instrumentem, na którym chętnie grywały m.in. greckie prostytutki) – poezją liryczną i grą na aulosie; Melpomene (Śpiewająca), z maską tragiczną – tragedią i śpiewem; zamyślona Polihymnia (Bogata w pieśni) – pantomimą i poezją chóralną; Talia (Rozkoszna), z maską komiczną – komedią; Terpsychora (Kochająca taniec), z lirą i plektronem (kostką do gry) – tańcem i poezją lekką; a Urania (Niebiańska), z cyrklem i kulą ziemską – astronomią i geometrią. Nie istnieją mity związane wyłącznie z muzami, ale najczęściej muzy towarzyszyły bogom, zawsze też pojawiały się przy okazji uroczystości olimpijskich. W grupie przedstawiano je z reguły w płaschach. Hezjod uznawał, że ich śpiewy mają moc przekonywania, uśmierzania sporów i łagodzenia charakterów, a wskutek tego zbawczego oddziaływania na bogów i władców – nawet zaprowadzania pokoju¹⁹. Przypisywano im też zdolność wieszczania. Także oddające się płasom nimfy („strażniczki przyrody”) ofiarowywały dar jasnowidzenia i same mogły przepowiadać przyszłość.

¹⁹ Widać już Grecy byli przeświadczeni, że „muzyka łagodzi obyczaje”.

Aojdowie: poeci-śpiewacy

Podobne umiejętności posiadali też pierwsi greccy poeci: Orfeusz, Muzajos, Linos czy Amfion. Poeta grecki okresu archaicznego, uchodzący zresztą za sługę muz, był bowiem osobą cieszącą się szczególną estymą, gdyż posiadał wyjątkową umiejętność komunikowania się z bogami i rozumienia ludzkiej natury oraz dar przepowiadania przyszłości. Sam akt twórczy miał charakter mistycznego wglądu: poezja trafiała do serca śpiewaka dzięki natchnieniu otrzymanemu od bogów, zwłaszcza Apollina i muz. Ten odboski charakter poezji czynił śpiewaka osobą obdarzoną ponadnaturalną wiedzą i mądrością. Jak zaś istotne znaczenie dla Greków miała mądrość typu wglądu w przyszłość, świadczy rola i prestiż wyroczeni delfickiej²⁰, wróżbity Terezasza czy wieszczki Kasandry.

Zresztą poeci niekiedy wprost spokrewnienie byli z Apollinem i z muzami: Orfeusz miał się narodzić ze związku boga (bądź króla) Ojagrosa z Kalliope, Linos zaś ze związku Amfimarosa z Uranią (bądź Terpsychorą lub Kalliope). Orfeusz uważany był za największego śpiewaka, muzyka i poetę greckiego, a wtórował swym pieśniom grą na lirze (podarowaną mu przez Apolla) lub kitarze, którą ulepszył, powiększając liczbę jej strun z siedmiu do dziewięciu. Mity opowiadają o cudownym oddziaływaniu jego śpiewu: oczarował Charona, Cerbera, trzech sędziów zmarłych, nawet okrutnego Hadesa, a Erynie przypawił o łzy, własną pieśnią odciągnął też uwagę Argonautów od wabiącego i uwodzącego śpiewu syren. Jego muzyka uspokajała huczące morskie fale, zatrzymywała rzeki w biegu i sprawiała, że tanecznie pochylały się ku niemu drzewa, a dzikie bestie łagodniały i kładły się u jego stóp. Po jego śmierci zaś jego lira za wstawiennictwem muz i Apolla umieszczona została na niebie jako konstelacja.

Podobną wirtuozerię wykazywał poeta i muzyk, Amfion, który swą grą na podarowanej mu przez Hermesa (bądź Apolla) lirze czarował podczas wznoszenia Teb kamienie, i te same przychodziły doń, układając się w mur o siedmiu bramach (odpowiadających siedmiu strunom liry). Innemu mitycznemu poecie, Linosowi, przypisywano wynalezienie rytmu i melodii oraz zastąpienie lnianych strun liry strunami z jelita. Według jednej wersji mitu, został on zabity kamieniem, lirą bądź plektronem przez udęczonego karami cielesnymi Heraklesa, którego nauczał muzyki; według innej zaś, zabił go rozżłoszczony Apollo, gdy ten ośmielił się z nim konkurować w sztuce śpiewu. Muzajos, legendarny śpiewak i wieszcz attycki, przedstawiciel mistyki orfickiej, uchodził za ucznia, przyjaciela, mistrza bądź syna Orfeusza (lub syna Eumolposa, także poety) lub za ucznia Linosa, a jego imię oznaczało muzyka *par excellence*. Z kolei Epimenides z Krety (VII–VI w. p.n.e.), grecki kapłan, wieszcz, poeta i filozof, zaliczany niekiedy

²⁰ Cieszyła się ona popularnością nawet w okresie ateńskiego „złotego wieku”, tj. w czasie szczególnego rozkwitu racjonalnej wiedzy.

do grona „siedmiu mędrców”, czczony był w Atenach jako cudotwórca. Homer (VIII wiek p.n.e.), ojciec poezji epickiej, według legendy ślepy aoida, nazywany był ulubieńcem bogów i przypisywano mu boskie lub półboskie pochodzenie.

W orszaku Dionizosa

O ile muzy z Beocji łączono z Apollem, o tyle Muzy z Tracji, z Pierii pod Olimpem, zwane niekiedy Pierydami, kojarzone były z mitem Orfeusza i kultem Dionizosa. Inne muzy – inna muzyka. Bo też dźwięki towarzyszące obrzędowi (Wielkie i Małe Dionizje, Lenaje i Antesterie) ku czci boga życia i śmierci, wielości i jedności, wiecznego odradzania się oraz wina i upojenia miały charakter dysonansowy. Trudno bowiem zaprzeczyć, iż aulosy, wydające ostre, przenikliwe dźwięki, słodko brzmiące frygijskie fletnie, cymbały, trąby, bębny, kołatki i kręciołki w rękach podchmielonych i roztańczonych towarzyszy (satyrów, sylenów i centaurów) oraz towarzyszek (bakchantek i menad) Dionizosa, a do tego święte okrzyki: „Euoe!” składały się na nieznośny hałas (chyba żeby widzieć w tym jakąś antycypację, powiedzmy, muzyki konkretnej). Podobnego rodzaju muzyka towarzyszyła uroczystościom ku czci „Wielkiej Matki”, frygijskiej bogini Kybele, której kult przywędrował do Grecji z Azji Mniejszej: hałaśliwa, ba, wrzaskliwa procesja, namiętna i ogłuszająca muzyka, dzikie okrzyki, szalone tańce. To wszystko w połączeniu z upojeniem i ekscesywnością ekstazykowało. Oto święto (*sacrum*) orgiastyczne, mające charakter upojno-mistycznego połączenia się z bogiem. Nim się jednak rozhukano, podczas Dionizjów były też dytyramby, wesole i rubaszne pieśni, chóry chłopięce i męskie.

Przemieszanie muzyków i mędrców oraz... upojenia stanowił też tradycyjny orszak Dionizosa. Koźlonogi Pan, który zdradził Apollinowi tajemnicę wieszczenia, był muzycznym wirtuozem, a przy tym wynalazcą ulubionej fujarki pastuszej – składającej się z siedmiu piszczałek syringi (fletnia Pana). Z kolei satyrowie (fauny), śpiewający, grający, tańczący i tego popijający, grywali na fujarkach swemu ukochanemu przewodnikowi kołysanki do snu. Natomiast stary Sylen, mądry bożek leśny, który nigdy nie trzeźwiał, wychowawca Dionizosa oraz jego nauczyciel śpiewu i tańca, był ucieleśnieniem trudnej, ale i radosnej mądrości – posiadał wiele tajemnic zakrytych przez oczami ludzi, znał przyszłość, rozumiał teraźniejszość i miał wgląd w przyszłość²¹.

²¹ Zob. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959; R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1967; J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1975; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982; K. Leśniak, *Materialiści Grecy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972.

Narodziny filozofii z ducha muzyki...

Choć Nietzsche w tragedii wprost dopatrywał się dominacji ducha dionizyj-skiego, czyniąc z muzyki jego najpełniejszy wyraz, to jednak warto się zastano-wić, czy nie jest raczej tak, że „w tragedii pierwiastek muzyczny, reprezentowa-ny przez chór, z którego łona wyszła tragedia, ma charakter apollońskich refleksji, a dionizyjska walka namiętności wypełnia słowa przeciwstawionych chórowi jednostek”²².

Może tylko początkowo muzyka należała do porządku szalonego – skoro boskiej proveniencji – natchnienia, bo przecież zamieszkujące trudno dostępne górskie regiony muzy łatwo mogły porazić dzikim i groźnym szaleństwem po-ezji. I one były niebezpieczne, i szaleństwo. Poskromił je i okiełznał swą jasno-ścią dopiero Apollo i, stanąwszy na czele ich korowodu, uczynił przewodniczkami poetów, potrafiącymi hojnie natchnąć ich boskimi pieśniami. Frenetyczna muzyka występowała zaś bodaj tyko w obrzędach ku czci Dionizosa i w – nieco zbliżonym w estetyce obrzędowości – kulcie Kybele: głośna, wręcz hałaśliwa, nar-tarczywa, często bodaj całkowicie improwizowana, porywająca, orgiastyczna.

W symbolicznej zaś korelacji trzech muz delfickich z trzema strunami an-tycznej liry czy siedmiu muz na Lesbos – z siedmioma strunami instrumentu Apol-lina, a potem dziewięciu muz – z dziewięcioma strunami, trudno chyba dopatry-wać się głębszych przeświadczeń odnośnie do racjonalnego ładu. Powiązanie zaś siedmiu strun apollinijskiej liry z siedmioma samogłoskami greckiego alfabetu wprost zyskało znaczenie mistyczne i znalazło zastosowanie w muzyce leczniczej.

Bodaj dopiero Pitagoras muzykę ujął wprost w kategoriach ścisłego porząd-ku, gdy odkryte przez siebie matematyczne zasady harmonii muzycznej przypis-ał także wszechświatu i uznał, że również sfery niebieskie wydają konsonanso-we brzmienia. Choć raczej nie odnosił się on do świata jak muzyk, lecz jak matematyk, to jednak dał tym wyraz najstarszym przeświadczeniom mitologicz-no-filozoficznym o dominującej roli muzyki (harmonii) we wszechświecie. Tyle że – zgodnie z filozoficznym przekonaniem – w kontekście jego skończonego ładu.

Muzyka w tradycji Greków nie tylko była rozrywką mającą umilać czas: dzięki Apollinowi i muzom – bogom, a za sprawą poetów-śpiewaków – królom i władcom. Pieśni i pieśniarze wyrażali też treści ogólniejsze. Apollinowi przy-pisywano autorstwo uniwersalnej mądrości: „zachowaj umiar” oraz imperatywu samopoznania: „poznaj samego siebie”; pierwszymi śpiewami muzy opiewały zwycięstwo bogów olimpijskich nad tytanami, czcząc w ten sposób ustanowie-nie nowego porządku świata; poeci zaś, śpiewając hymny na cześć bogów, he-rosów i bohaterów, gloryfikowali zarazem ich cnoty jako wzorce postaw, ale też

²² T. Sinko, *op. cit.*, s. 328.

stawiali zagadnienia natury moralnej oraz wyrażali poglądy na naturę świata (Muzajos wypowiadał pono słowa przywodzące na myśl pierwszych filozofów jońskich: „z jednego wszystko powstaje i w tym samym się pogrąża”). Co więcej, wirtuozi pieśni, uosabiający natchnioną mądrość, niekiedy potrafili wpływać na rzeczywistość fizyczną – ich umiejętność posiadała wręcz moc sprawczą.

W tradycji greckiej, podobnie zresztą jak w tradycji wielu innych europejskich ludów, uwyraźnia się więc stały związek muzyki i poezji (mowa często bowiem była mową związaną i ulegała rytmowi) oraz boskości i odboskiej, magiczno-mistycznej mądrości (wiedza, wgląd-natchnienie). Pierwszymi mędrkami przecież (obok królów), a zatem protoplastami filozofów, byli więc mityczni czy historyczni poeci-pieśniarze, prefilozoficzna zaś mądrość (wiedza), wyrażana w śpiewie, wprost wiązała się z muzyką. Trudno więc nie uznać, że muzyka stanowiła istotne źródło filozofii, gdy ta już wyraźniej wyodrębniła się z tła, od którego niegdyś nazbyt się nie odcinała, z mitologii i poezji. A czyż można zapomnieć jeszcze o orfikach oraz ich wierzeniach dotyczących dominującej we wczesnej myśli greckiej idei związku wielości i jedności, jedności, której wyrazem był w misteriach taniec oraz muzyka, wówczas wyłącznie jednogłosowa, o przemieszaniu orfizmu z kultem Dionizosa oraz Apollina, o znaczeniu delfickiej etyki dla greckich mędrków, a kosmogonii orfików – dla jońskich filozofów przyrody, potem zaś także dla Platona?

Już jednak w okresie archaicznym w samej poezji Grecy podjęli wątek jej rozumienia jako ułudy i zafałszowania rzeczywistości (np. śpiew syren w *Odysei*, *I oda olimpijska* Pindara). Jako że poezja, tworząc piękne i uwodzące, ale złudne iluzje rzeczywistości, stanowiła swego rodzaju kłamstwo, filozofowie, m.in. Ksenofanes i Heraklit, oskarżyli poetów o niemoralność, a Platon, zniszczywszy uprzednio własny dorobek poetycki, wygnał ich poza mury swego doskonałego Państwa. Ale zanim – około V wieku p.n.e. – *mythos* i *logos* wzięły rozbrat, tak że pierwszy zaczął oznaczać partykularne: „zdarzyło się pewnego razu”, przy czym wszyscy wiedzieli, że nigdy nie miało miejsca; drugi zaś uniwersalne: „zawsze i wszędzie” o niepodważalnej mocy rozstrzygania i stanowienia, *mythos* oznaczał „słowo” i „opowieść”, a *logos* (nim stał się określeniem rozumu) „słowo” i „mowę”²³.

...i resentymentu

I to wówczas zaczął brać górę ów inny duch, tamtemu przeciwny, duch resentymentu, ujawniający się już w anektowaniu bakchantyzmu przez orfizm, sprawiający, że afirmacja nieodłącznego życia cierpienia ustąpiła miejsca asce-

²³ Zob. J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk 1996, s. 15 i n.

zie i dualizmowi, duch, który delficki imperatyw nakazywał rozumieć w kategoriach moralnych: poznaj własną małość i słabość wobec boskiej wielkości i mocy, duch sprawiający, że Tales, już nie jako uczestnik dionizyjskiego orszaku, lecz jego obserwator dociekający początku, nie odwołał się do wielu bogów, lecz pytał o jednego „Boga”, jeszcze nie nazwaną, lecz milcząco w pytaniu obecną *arche*; duch sprawiający, że Anaksymander *arche* uczynił wymogiem źródła, podstawy i zasady, chcąc zaś, by *apeiron* obarczał byty w stawianiu się winą za niesprawiedliwości i koniecznością zadośćuczynienia, estetycznemu zjawisku istnienia narzucił moralny i religijny punkt widzenia; duch sprawiający, że Parmenides odpędził zmienność stawiania się, poszukując trwałego, niezmiennego podłoża, by rozstrzygnąć, że „tylko to, co jest, istnieje; bo byt jest, a niebytu nie ma”; duch sprawiający, że Anaksagoras ze swym *nous*, rozumną, pozazmysłową przyczyną porządku w pierwotnym pomieszczeniu rzeczy, zjawił się wśród filozofów „jak pierwszy trzeźwy wśród samych pijanych”²⁴; duch sprawiający, że Sokrates, „człowiek teoretyczny”, w swej postawie intelektualistycznego moralizmu, utożsamiającego wiedzę, dobro i cnotę, uznał, iż „musi poprawić istnienie” i życiu wyznaczył aprioryczne, racjonalne wymogi; duch sprawiający, że Pitagoras „Jedno” uczynił bóstwem i ładem, w nadziei, iż harmonijnym, przeliczalnym światem dzięki liczbie łatwiej będzie władać; duch sprawiający, że orficy przeznaczenie duszy ujrzeni w jej upadku i oczyszczającej wędrówce, Platon zaś stanął przed zadaniem uprawomocnienia „świata prawdziwego” wobec „pozornego”²⁵.

Próżno Heraklit powtarzał, że „wszystko rodzi się z walki”, że „życie jest dzieckiem rzucającym kości”, że „dla boga wszystko jest dobre i sprawiedliwe”²⁶. Świat Dionizosa, boga wielości, świat afirmacji losu, którego tragiczną postać ozdabia Apollo pięknym pozorem, rozpadł się. Bogowie już umarli, umarli ze śmiechu, słysząc, jak któryś z nich z powagą ogłosił, iż jest Bogiem jedynym²⁷. Górę wzięły *ressentiment*. Droga dla platonizmu, a wkrótce i dla „platonizmu dla ludu” stała się otworem. A muzyka musiała czekać na genialny przystęp szaleństwa: Carlo Gesualdo vel. Gesulado da Venosa.

²⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 90.

²⁵ Zob. ibidem oraz F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, (w:) idem, *Pisma pozostałe (1862–1875)*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.

²⁶ Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 1, 8.13, 10.17, 9.08.

²⁷ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 8.

Ritournelle: przygrywka-refren

O jednym wszak wyjątku można mówić i dziś: to Gilles Deleuze²⁸. O znaczeniu jego myśli dla opisu współczesnych przeobrażeń kulturowych niech świadczy teza postawiona choćby przez Bifo (Franco Berardiego) w pracy *Techno-nomadisme et pensée rhizomatique*, iż obecny świat, który staje się światem sieci (m.in. radio, Internet, sieci komórkowe, kapitał), można opisać i wyjaśnić wyłącznie w kategoriach rizomatycznych (kłącze)²⁹.

Choć Deleuze nie był muzykiem ani nie miał w jej przedmiocie wykształcenia, to jednak kilkakrotnie poświęcał muzyce wykłady (w latach 1972, 1977, 1979, 1984), napisał o niej wiele tekstów (m.in. na temat Bouleza i muzyki serialnej, czasu oraz *ritournelle*: „refrenu/przygrywki”, i „galopu”, stanowiących niejako „dwa niesymetryczne bieguny: koń i ptak”³⁰), wygłaszał odczyty na konferencjach w tym przedmiocie (m.in. na temat kompozycji i percepcji w muzyce), miał też intencję napisania książki o muzyce, wykraczającej jednak poza typową postać woluminu w stronę innej formy wypowiedzi, „wypowiedzi-materii”, być może kompozytorskiej – bolero elektroniczne³¹. Co więcej, Deleuze był swego rodzaju konsultantem muzycznym w wytwórniach płytowych (Sub Rosa i Mille Plateaux) wydających eksperymentalną muzykę elektroniczną, dla której rizomatyka filozofa stała się inspiracją: ukazały się liczne płyty jemu dedykowane lub z jego faktycznym bądź ideowym udziałem, zrealizowane przez artystów zwanych „Deleuze unit”, m.in. Mouse on Mars, Oval, Main, Scanner, Hazan & David Shea oraz Jim O'Rourke i DJ Spooky, a inspiracji nomadologią dopatrywano się też u Tricky'ego i Elliotta Sharpa oraz u włoskich bardów sceny pop-rockowej lat 80., Eugenio Finardi'ego i Claudio Lolliego. Szczególną jednak w tym względzie rolę odegrał Richard Pinhas, uczeń i przyjaciel Deleuze'a, a także kompozytor, gitarzysta, grający też na syntezatorach, uznawany za jednego z najciekawszych francuskich eksperymentatorów w muzyce i znaczącą postać dla rozwoju rocka elektronicznego, który wielokrotnie w swych realizacjach wykorzystywał głos filozofa, a w zasadzie całą swą twórczością (ponad dwadzieścia płyt) nawiązywał do jego filozofii wielości, zarówno tytułami płyt

²⁸ Szerzej na temat związków Deleuze'a z muzyką zob. B. Banasiak, *Efekt Deleuze* [część 2], „[fo:pa] Kwartalnik Literacko-Filozoficzny”, lipiec 2008, nr 16, s. 84–92. Zob. też M. Herer, *Deleuze i muzyka*, „Glissando” 2005, nr 5–6.

²⁹ Tekst jest dostępny w sieci: <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=172>.

³⁰ Cyt. za: D. Rabouin, *Le compagnon errant des musiciens*, „Magazine littéraire”, *L'effet Deleuze*, février 2002, nr 406, s. 40.

³¹ Zob. R. Pinhas, *Atmosphère de Paris, septembre 1995*, „Chimères”, *Boulevard des anormaux*, été 1997, nr 31; wersja ang. w przekł. T. Adamsa [online] <http://members.optu-snet.com.au/~robert2600/paris_atmosphere.html>.

i utworów (choćby *Ritournelle*, *Répétition*, *Distribution*, *Deterritorialisation*, *Des multiplicités*), jak i towarzyszącym im przesłaniem ideowym oraz lekturami tekstów podczas koncertów.

W dniach 19–20 stycznia 1996 r. w sali koncertowej Cité de la Musique w Paryżu odbył się, otworzony przez Pierre'a Bouleza, przypominającego związkę filozofa z muzyką i podkreślającego jego muzyczne zainteresowania, koncert poświęcony pamięci filozofa: *En hommage à Gilles Deleuze*. Z kolei 21 listopada 2003 r., w ramach lyońskiego *Colloque Deleuze*, odbyła się lektura-koncert: Didier Aschour, wirtuoz gitary, wykonał m.in. ośmiominutowy utwór na gitarę mikrotonalną *La ritournelle et le galop (pour guitare accordée en 1/16e de ton)* napisany przez Pascala Critona w roku 1995 w hołdzie filozofowi i przy inspiracji jego kategoriami: „przygrywka” i „detyerytorializacja”³².

Związkom Deleuze'a z muzyką poświęcono także liczne książki i artykuły (m.in. R. Pinhas, C. Jaeglé, I. Buchanan i M. Swiboda), głównie w kontekście perspektyw muzyki i brzmienia, utworu jako „maszyny dźwiękowej”, widzianej w kategoriach doświadczenia intensywności, stawania się i prędkości. Ukazały się też numery tematyczne czasopism poświęcone tej kwestii („Disco Graphie”, „Chimères”), odbyły się cykle wykładów w tym przedmiocie (1997, 2002, 2005–1006), *Radio France* wyemitowało zaś trzydzieści pięć programów (2002) poświęconych różnym aspektom myśli Deleuze'a, a także prezentacji muzyki elektronicznej inspirowanej jego myślą³³. Powstały też rozliczne strony www, z których wiele akcentuje znaczenie myśli Deleuze'a dla współczesnej muzyki elektronicznej.

Można by, rzecz jasna, dyskutować, czy mamy oto do czynienia z istotnie prekursorskim walorem myśli Deleuze'a, w genialny sposób antycypującej na naszych oczach dokonujące się lawinowo przeobrażenia w mass mediach; czy raczej z postmodernistycznym eklektyzmem i gadgetowym blichtrzem technicyzowanej kultury masowej (albo z rozrywkowym i zafascynowanym techniką naśladownictwem dokonań m.in. Cage'a i Bouleza), która zwłaszcza w swej współczesnej, postmodernistycznej wersji, mając niebywałą moc wchłaniania najrozmaitszych elementów i, jak zwykle, chętnie widząc uwznioślające poręczenie (by nie powiedzieć, ideologiczne uzasadnienie), w intencji merkantylnej sięgnęła po niewątpliwie użyteczny arsenał kategorii filozofii Deleuze'a; czy z mniej lub bardziej przypadkową zbieżnością (Deleuze przecież niejednokrotnie podkreślał, że nomadyczna acentryczność nie jest jego postulatycznym projektem, lecz staje się bodaj dominującą kulturowo tendencją); czy z analogią

³² Utwór ukazał się na płycie *2e2m*, można go też posłuchać online: <www.criticalsecret.com/n10/PASCALE%20CRITON/contenus.php>.

³³ Pełny program cyklu audycji dostępny jest na stronach: <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture/speciale_deleuze/emission.php>.

i paralelnością: to, co Deleuze opisywał w przestrzeni filozofii, dokonuje się równolegle – przy zachowaniu odpowiednich proporcji – w pop kulturze (a wymienić należałaby tutaj także choćby muzykę serialną); czy wreszcie ze zręcznym chwytem reklamowym, polegającym na sięganiu po słowa-klucze (bez głębszego ich rozumienia) ze słownika wielkiego myśliciela, którego śmierć wyklucza możliwość zweryfikowania tych odwołań.

Zapewne można by znaleźć wiele argumentów przemawiających za każdą z tych wersji, być może też istnieje więcej niż jedna trafna odpowiedź na postawione pytanie. Trudno, rzecz jasna, jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię zasadności bądź bezzasadności odwołań do Deleuze'a w obszarze eksperymentalnej muzyki elektronicznej, ale równie trudno zaprzeczyć, że skala i obszar inspiracji i nawiązań do tej myśli w rozmaitych dziedzinach kultury współczesnej są wyjątkowo imponujące. Kwestia zaś znaczenia filozofa dla współczesnej awangardy elektronicznej (przy całej jej wielonurtowości) jest także o tyle niejednoznaczna, że obok inspiracji ideowych należałoby dostrzec wpływy ściśle muzyczne: Frank Zappa, Robert Fripp, Brian Eno, zespół Can, Sun Ra, John Zorn, Miles Davis z lat 70., John Coltrane, Ornette Coleman (i free jazz) oraz Jimi Hendrix, a także formacja Tangerine Dream, Popol Vuh, Kraftwerk czy Klaus Schulze, a nie można tu pominąć całej XX-wiecznej „klasycznej” muzyki eksperymentalnej: od Schönberga, Stockhausena, Cage'a, Schaeffera, Bouleza i Nono po Scelsiego.

Jedno wydaje się wszak pewne. Widziany przez niemal wszystkich spod znaku muzyki elektronicznej jako ideowy ojciec muzyki techno, a przez media wyniesiony do rangi filozoficznej gwarancji tej twórczości, stał się Deleuze swego rodzaju ich ikoną i prorokiem; używanie zaś jego pojęć jako poręcznych wytrychów (bo w jakimś stopniu „zostawił w spadku swoistą skrzynkę z narzędziami teoretycznymi”³⁴, głównie „kłącze”, „powtórzenie”, „przygrywka”), uczyniło z nich wygodne slogany, wskutek czego Deleuze został wpisany w tradycję jako znacząca dla eksperymentalnej twórczości inspiracja – w jakiejś mierze nasz wiek już się więc zadeklarował jako deleuzjański. Niewątpliwie też Deleuze znakomicie zdiagnozował niektóre składowe współczesności (w tym rozlicznych odmian muzyki): właśnie jej rizomatyczny, nomadyczny, acentryczny i deterytorializacyjny charakter. Czy jednak współczesna eksperymentalna muzyka elektroniczna (przy całej jej złożoności: techno, hip-hop, trip-hop, ambient, industrial, trans itd., itp.), miksowana, samplowana, elektronicznie przetwarzana, rzeczywiście (w całym tego znaczeniu słowa) znajduje w jego myśli inspirację – to kwestia osobnych analiz.

³⁴ Zob. D. Zerbib, *Sous les pavés, la plage d'immanence*, „l'Humanité”, 28 février 2006;

Niezależnie jednak od tego, jak rozstrzygnęlibyśmy podnoszone wątpliwości, należy bodaj uznać, że oto za sprawą Gillesa Deleuze'a filozofia i muzyka wyraźnie się do siebie zbliżyły, co przecież nader rzadko od czasów dawnych Greków się zdarzało.

Andrzej Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

MIĘDZY ŻYCIEM A JEGO FORMĄ – GEORGA SIMMLA FILOZOFIA KULTURY

Between Life and its Form – Georg Simmel's Philosophy of Culture

Słowa kluczowe: Georg Simmel, filozofia kultury, filozofia życia, natura a kultura, życie, konflikt kultury.

Key words: Georg Simmel, philosophy of culture, *Lebensphilosophie*, nature and culture, life, conflict of culture.

Streszczenie

W artykule omawiam podstawowe tezy koncepcji kultury Georga Simmla, który swoje pomysły przedstawił w esejach i nie nadał im zwartej, systemowej formy. Pojmował kulturę jako interioryzację zobiektywizowanych wytworów człowieka, a jednocześnie sumę zjawisk, w których dokonuje się rozwój jednostki jako przekraczanie tego, co subiektywne. Simmel przyjmuje trwałą więź kultury z życiem oraz jej duchowymi, czystymi formami. Ukazuje je jako sprzeczne ze sobą oraz sprzeczne z życiem. Traktuje sprzeczność i konflikt jako fundamentalne cechy współczesnej kultury.

Abstract

The article presents basic thesis of Georg Simmel's philosophy of culture. His ideas were described in essays and never had a closed, systematized form. Simmel comprehends culture as a phenomenon of human development. The essence of this advancement is the crossing of all individual, subjective conditions and simultaneously the individual assimilation of all objectivized humans formations. Simmel considers permanent relation between live and culture and its spiritual forms. He shows the conflict between the various forms and between the forms and life. According to Simmel, contradiction and conflict are the fundamental qualities of contemporary culture.

Simmel często był przedstawiany jako filozof kultury. Równie dobrze można go nazwać filozofem ducha, indywidualizmu bądź społecznym. Tak czy inaczej, wszystkie te określenia są nieprecyzyjne, jednostronne i nawet nie zaczynają obejmować zakresu jego dzieła.

Siegfried Kracauer¹

Bogaty i zróżnicowany tematycznie dorobek Georga Simmla stanowi współcześnie przedmiot trwałego zainteresowania filozofów, socjologów, teoretyków kultury. Sam Simmel postrzegany jest jako oryginalny filozof życia, filozof kultury, etyk, antropolog, historiozof i historyk filozofii, estetyk i teoretyk sztuki, publicysta, wraz z Ferdinandem Tönniesem współtwórca socjologii formalnej². Jako teoretyk humanistyki miał swój niepodważalny wkład w rozwój i popularyzację paradygmatów konfliktu oraz symbolicznego interakcjonizmu. Mnogość dyscyplin i problemów badawczych, stanowiących przedmiot zainteresowania G. Simmla, przesądza o jego trwałej obecności i rosnącym zainteresowaniu we współczesnej filozofii, humanistyce i naukach społecznych. Owa wielość obszarów badawczych i specyfika dociekań, w których brakło często klasycznej polemiki, identyfikacji ze szkołą czy kierunkiem, sprawiają nierzadko problemy interpretacyjne i prowokują do posądzeń o brak „środka ciężkości” – jak ujmuje to Jerzy Szacki – czy „rozmiłowanie się w drogach bez celu i celach bez dróg” – jak pisze Siegfried Kracauer³. Nie jest to zarzut, a raczej ocena oddająca swowolność, niepowtarzalny styl myślenia samego Simmla. Jego wyróżnikiem jest dążenie do otwartego rozważania podejmowanych problemów. Można nawet przyjąć, iż nie chodzi w nich o jakąś szczególną konkluzyjność oraz jednoznaczne wnioski. Celem się staje wszechstronny namysł nad podejmowanymi zagadnieniami i ich możliwe konsekwencje. Komentuje to również Anna Zeidler-Janiszewska. Wniosek, jaki z nich wynika, można wyrazić w przekonaniu, iż Simmlowska myśl istnieje „pomiędzy” w sensie szeroko rozumianej interdyscyplinarności. W rezultacie niemożliwe się staje jej ostateczne sklasyfikowanie w granicach jednej określonej dziedziny czy jednego tylko stanowiska. Wyróżnia ją szczególna dynamika

¹ Charakterystyczną opinię o Simmlu przytaczam za zbiorem esejów z filozofii kultury *Simmel on Culture*, ed. D. Frisby, M. Featherstone, Sage Publications Ltd., London 1997, s. 1.

² Mnogość możliwych kwalifikacji uzmysławia w swoim wprowadzeniu D. Frisby. Por. idem, *Introduction to the texts*, (w:) *Simmel on Culture...*, s. 2–3. Jednocześnie skłania to do wniosku, iż wspomniana wielość nie jest wyłącznie kwestią wewnętrznego, tematycznego zróżnicowania dorobku Simmla, lecz jednakowo istotnej obecności jego myśli w teoretycznym dorobku współczesnej filozofii, nauk humanistycznych i społecznych. W zakresie samej kultury owa obecność jest istotna z perspektywy filozofii kultury, historii kultury, socjologii kultury, psychologii kultury czy współczesnej krytycznej teorii kultury.

³ Por. J. Szacki, *Wstęp do wydania polskiego*, (w:) G. Simmel, *Pisma socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 14.

refleksji skutkująca niewielkimi formami (głównie esejami) o wąskiej tematyce, niepowtarzalnym klimacie i sposobach namysłu, np. powszechnym, niekiedy nawet kontrowersyjnym stosowaniu analogii czy świadomym unikaniu apodyktycznych wykładni podejmowanych problemów⁴. Jak pisze A. Zeidler-Janiszewska: „Nici, które badacz nowoczesności zawiązuje i rozplątuje, są ulotne i kruche. Tkanina życia przypomina sieć pajęczą lub Nietzscheańskie budowle na ruchomych piaskach. Badacz skazany jest więc niejako na tkanie jej ciągle od nowa”⁵. Swoistością refleksji Simmela jest jej otwartość oraz asystemowość. Podobnie jak Nietzsche, koncentruje się on głównie na problemach, ujmuje je wieloaspektowo i nie dąży do apodyktycznego i systemowego rozstrzygnięcia rozważanych kwestii.

W całości kształcie różnorodnych zagadnień badawczych Simmela filozofia kultury stanowi wypadkową jego naukowych oraz filozoficznych zainteresowań, wrażliwości na konkretne przejawy życia społecznego i jego trwałe wytwory. Z jednej strony refleksja nad kulturą rozwija się głównie w formie ambitnej i bogatej tematycznie eseistyki, łatwo więc zauważyć, że już z założenia nie zmierza do systemowego czy wyłącznie spekulatywnego ujęcia i objaśnienia fenomenu kultury, z drugiej zaś – myśl Simmela koncentruje się na kluczowych zagadnieniach kultury, wynikających z kierunku jej współczesnego, dynamicznego rozwoju oraz towarzyszących mu immanentnych i zewnętrznych sprzeczności. Pod tym względem istotne dla autora *Filozofii pieniądza* pozostają zarówno rozważania lokujące go w nurcie filozofii życia, estetyki, historiozofii, filozofii polityki, filozofii moralnej, jak również rozległe pozafilozoficzne zainteresowania i kompetencje⁶. Z tej różnorodności osiągnięć wyłania się *collage* idei, odzwierciedlający trwałe przekonanie myśliciela o fragmentarycznym cha-

⁴ A. Zeidler-Janiszewska, *Nowoczesność jako postawa i zadanie*, (w:) G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. VII–XII.

⁵ Ibidem, s. XIV.

⁶ Śladem tych pierwszych były m.in. prace: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Verlag v. Duncker & Humblot, München – Leipzig 1922 (polskie wyd. przeł. M. Torzewska, Warszawa 2007); *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G.m.b.H., Stuttgart – Berlin 1904; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische Studie*, Verlag v. Duncker & Humblot, München – Leipzig 1923; *Das Problem der historischen Zeit*, Verlag v. Reuther & Reichard, Berlin 1916; *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, Verlag v. Duncker & Humblot, München – Leipzig 1917. Wyrazem zainteresowań pozafilozoficznych były m.in. prace: *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G.m.b.H., Berlin – Leipzig 1917 czy *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Verlag v. Duncker & Humblot, Leipzig 1908. Przywołane tu prace to tylko niewielki fragment monumentalnego dorobku Simmela. Pełny wykaz jego publikacji znajduje się m.in. w zbiorze: *Pisma socjologiczne*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 441–446.

rakterze życia i potrzebie skupienia się jedynie na jego wybranych częściach bez oczekiwania i możliwości poznania całości z perspektywy indywidualnej egzystencji⁷.

1. Kultura a natura i życie

Poszukiwanie istoty zjawisk kulturowych wymaga ich oddzielenia od tego, co obejmuje pojęcie natury. Ono samo jest wieloznaczne. Według Simmla, współcześnie pojęcie natury posiada znaczenie odpowiadające dawnemu pojęciu Boga. Ów związek opiera się na przekonaniu, iż całokształt zjawisk przyrodniczych pojmowany jest jako istota absolutna, nie zaś jako kategoria służąca porządkowaniu podstawowych dziedzin rzeczywistości (tak jak np. sztuka, religia)⁸. Wyobrażeniu natury towarzyszy szereg pojęć, m.in. substancji, przyczynowości, czasu czy przestrzeni. Według Simmla, wyznaczają one szeregi, w jakich ujmuje się i interpretuje zjawiska. Z tego względu pojęciu natury nie można przypisać trwałego i niezmiennego znaczenia, lecz należy je ujmować w relacjach z wymienionymi pojęciami lub jako ich przeciwieństwo. Sposób rozumienia życia wymaga ponadto, by pojęcie natury odnosić również do tego, co przekracza jej granice (np. religii, sztuki, języka).

Z licznych odniesień powstają poznawcze kompleksy (wiedza), które mają charakter fragmentaryczny i zmienny, tym samym nigdy nie są absolutne, powszechne i ostateczne. Wielostronne pojmowanie natury musi zatem zależeć od owych relacji i odniesień. „Dopiero w ten sposób – pisze Simmel – można analizować, jaką wielość znaczeń skrywa pojęcie natury”⁹. Odniesienie w każdym przypadku wyznacza perspektywę, w jakiej powstaje i kształtuje się jej znaczenie. Może ją warunkować np. myślenie religijne, sztuka i powiązane z nią rozumienie i przeżywanie piękna czy wzniosłości. W każdym takim ujęciu sens natury wyraża się w czymś zupełnie odmiennym. Wynika z tego wniosek, iż natury nie można pojmować w jeden określony i ograniczony znaczeniowo sposób. Rozumienie jej możliwej istoty wymaga odniesienia do ludzkiego działania, w każdej bowiem kombinacji natura stanowi warunek i przedmiot czynów. „Kultywowanie” czegokolwiek – jak swoiście tłumaczy Simmel – wymaga zatem uwzględnienia i tego, co naturalne (jako materialnego warunku postępowania), i tego, w czym wyraża się celowy charakter ludzkich czynów. Istotnym dla kul-

⁷ Por. G. Simmel, *Fragmentaryczny charakter życia. Z wstępnych studiów metafizycznych*, (w:) *Most i drzwi...*, s. 319–320.

⁸ G. Simmel, *O istocie kultury*, (w:) idem, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 15.

⁹ Ibidem.

tury momentem jest przekroczenie owej bezpośredniej determinacji i dalszy rozwój dokonujący się za sprawą celowego działania.

Punkt, w którym dokonuje się to uwolnienie sił rozwoju, określa granicę stanu naturalnego wobec stanu kultury. A jako że ten ostatni należy wyprowadzać przyczynowo z jego „naturalnych” warunków powstania, to z tego wynika po pierwsze, że natura i kultura są zaledwie dwoma różnymi sposobami namysłu nad jednym i tym samym dzieciem się, i po drugie, że natura ze swej strony pojawia się w dwóch znaczeniach jako wszechobejmujący kompleks zjawisk związanych przyczynowym następstwem oraz jako okres rozwojowy danego przedmiotu – mianowicie ten okres, w którym rozwija on zawarte jedynie w nim siły popędowe (*Triebkräfte*), i który się kończy wówczas, gdy inteligentna, dysponująca środkami wola wchłonie te siły, doprowadzając tym samym podmiot do stanu, jakiego nigdy nie mógłby osiągnąć wystawiony samemu na ich oddziaływanie¹⁰.

Odseparowanie naturalnych i kulturowych aspektów działania może być możliwe wyłącznie w wyniku konwencji lub arbitralnego rozstrzygnięcia. W sytuacji, w której uwzględnia się obie strony postępowania człowieka (zarówno determinację, jak i jego celowy charakter), natura i kultura nie są opozycyjne, lecz się wzajemnie i głęboko przenikają. Z tego splecenia wynika fakt, iż wytwory kultury, nim się takimi stały, „skrywały się” w naturalnych układach życia i z nich się stopniowo wyłaniały. To znaczy, że w ujęciu genealogicznym naturalne uwarunkowania ludzkiego działania stają się zarazem koniecznym czynnikiem rozwoju kultury.

Stanowisko Simmela, choć sprawia wrażenie zgodnego z duchem naturalizmu, w istocie takim nie jest. Kultura posiada – według niego – konieczne naturalne i materialne uwarunkowania, jednak jej znaczenie nie redukuje się do pierwotnej, biologicznej determinacji i ją ostatecznie przekracza. „Kultywacja” jako zespół zamierzonych (celowych) czynności człowieka ma swoje źródło w stanie „niekultywowanym”, w sposób konieczny odnosi się więc do stanu sprzed powstania kultury. Sensem kultywacji staje się tym samym aktywne, twórcze odniesienie do natury, dążenie do jej przekroczenia i przetworzenia. „Wszelka kultywacja – pisze Simmel – jest zatem [...] nie tylko rozwojem jakiejś istoty ponad stopień formy osiąganym tylko przez jego naturę, ale także rozwojem w kierunku jej [istoty] wewnętrznego, pierwotnego rdzenia, dopełnieniem tej istoty niejako wedle jej normy jej własnego sensu, jego najgłębszych kierunków popędowych (*Triebrichtungen*)”¹¹.

W swoim stanowisku Simmel usiłuje uniknąć tradycyjnej, a zarazem archaicznej na przełomie XIX i XX stulecia opozycji między pierwotnym, naturalnymi uwarunkowaniami rozwoju człowieka a jego kulturowymi formami. Traktuje kulturę jako swoście ludzki sposób działania, wyrażający się w „wymogu dopełnienia”. W tej pozornie niejasnej formule zawiera się nie tyle suma wytwo-

¹⁰ Ibidem, s. 16–17.

¹¹ Ibidem, s. 17.

rów uchodzących za przejawy kultury, lecz trwała, twórcza tendencja, pozytywna orientacja, „swoiste parcie” (*Drängendes*) ściśle związane z duchowym wymiarem istnienia i rozwojem człowieka. Simmel czyni zastrzeżenie, iż nie wszystkie wytwory będące wynikiem „pozytywnego ukierunkowania” są *stricte* kulturowymi. Ograniczenie odnosi się do licznych wytworów ducha nakierowanych wyłącznie na sferę wewnętrzną, a więc takich, które nie angażują sfery zewnętrznej i nie odnoszą się do innych ludzi oraz relacji. Innymi słowy, za kulturę *sensu stricto* uchodzić może jedynie to, co – jak tłumaczy to Simmel – wymaga uwzględnienia realnych i idealnych obszarów poza samą jednostką. Rozwój kulturowy, będący wynikiem wspomnianego dopełnienia, polega na świadomym transcendowaniu własnej sfery wewnętrznej: „tam, gdzie brak włączania obiektywnych tworów do procesu rozwojowego subiektywnej duszy, gdzie nie powraca ona do samej siebie jako przez środek i stadium własnego dopełnienia, choćby realizowała wartości o najwyższej randze w sobie lub poza sobą, tam droga, jaką pokonuje, nie jest drogą kultury w jej specyficznym sensie”¹².

Zachowując interpretacyjną symetrię, Simmel uważa, że również przedmiotowe odniesienie do zjawisk kulturowych wymaga tego, by ich właściwy sens w kulturze nie ograniczał się do wewnętrznego, czysto przedmiotowego znaczenia, jakie przysługuje np. dowolnemu dziełu sztuki, teorii naukowej czy produktom istotnym z ekonomicznego punktu widzenia. W każdym przypadku elementem nadającym kulturowy charakter przykładowo wymienionym przedmiotom jest ich wpływ na rozwój osobowości, a więc ich realne powiązanie z twórczo działającym, przeżywającym i rozwijającym się człowiekiem. Nie da się zatem ograniczyć kultury ani do czysto wewnętrznych przeżyć (sfery subiektywnej), ani do „wyobcowanych”, zdepersonalizowanych, autonomicznych wytworów ludzkiego działania. W obu przypadkach koniecznym wyróżnikiem kultury staje się trwała więź między twórcą a zewnętrznym światem (społeczeństwem, drugim człowiekiem) jako sceną jego działania oraz między wytworami a ich świadomymi odbiorcami. To dychotomiczne ujęcie umożliwi wyodrębnienie obiektywnego i subiektywnego wymiaru kultury. Simmel tłumaczy to następująco:

Z tego, że kultura w ten sposób łączy treści życia w tak niezrównanie spleciony węzeł podmiotu i przedmiotu, wynika prawo do dwóch znaczeń tego pojęcia. Jako obiektywna kulturę można określać rzeczy w takiej rozciągłości, takim spotęgowaniu, dopełnieniu, za pomocą których doprowadzają duszę do jej własnego dopełnienia albo przedstawiają sobą odcinki drogi, jaką jednostka lub wspólnota pokonuje na szlaku do wyższego istnienia. Przez pojęcie kultury subiektywnej rozumiem osiągniętą w ten sposób miarę rozwoju osób – tak że kultura obiektywna i subiektywna są tylko w ich przenośnym znaczeniu pojęciami skoordynowanymi ze sobą: dlatego bowiem, że rzeczy wyposaża się w samoistny popęd doskonałości, w ideę, że powinny wznosić się do rozwoju poza tylko swym rozwojem naturalnym; przy czym ludzka siła, która to spowoduje, będzie przedstawiana jako w pewnym sensie ich środek¹³.

¹² Ibidem, s. 19.

¹³ Ibidem, s. 21.

W obu przypadkach istotna jest obecność w kulturze zarówno tego, co naturalne, jak i elementów istotnych z aksjologicznego punktu widzenia. Ich wzajemne powiązanie sprawia, że rozumienie kultury wymaga uwzględnienia i sfery pierwotnej, naturalnej (koniecznego materialnego podłoża), i sfery duchowej (wartości, ludzkich przeżyć) wraz z tendencją rozwojową polegającą na dopełnianiu, przekraczaniu, rozwijaniu o elementy nowe, twórcze, wynikające z dokonującej się przemiany.

Na marginesie warto w tym miejscu podkreślić pewną ideową koincydencję pomysłów Simmela z Bergsonowską ideą twórczej ewolucji (*L'évolution créatrice*), zakładającą, że rozwój dokonuje się w obrębie istniejącej, zdeterminowanej, przyrodniczej rzeczywistości, a jednocześnie jego istotę stanowi wyrażające istotę duchowości i wolności przekroczenie pierwotnych uwarunkowań. Według Bergsona, w całokształcie zjawisk wszechświata trwanie (*durée*) jest synonimem wynalazczości, tworzenia, powstawania nowych rzeczy, zjawisk i układów, a więc takich form istnienia i ich przemian, które w procesie ewolucji nie dadzą się zredukować ani do rezultatów mechanicyzmu, ani do konsekwencji finalizmu¹⁴. Trzeba zastrzec, że Simmel swojej koncepcji nie nadaje wprawdzie charakteru ściśle ewolucjonistycznego, uznaje jednak procesualność powstawania kultury, jej trwałą, genetyczną więź z czynnikami naturalnymi, a jednocześnie duchowy i teleologiczny charakter.

Istotę zjawisk kulturowych należy widzieć w ścisłej więzi z metafizycznie pojętym życiem. Trwały związek między nimi sprawia, że procesy kulturowe *per analogiam* wykazują podobieństwo do rozwoju, jaki dokonuje się na poziomie życia. Jego istotą jest stałe przekraczanie własnych granic, czyli transcendowanie tego, co realnie istnieje i tworzenie form przekraczających czynniki determinacji. Analogicznie dokonuje się rozwój i postęp ducha: „Ruch transcendowania samego siebie ukazuje ducha jako z istoty żywego. W sferze etyki konsekwencją jest idea głosząca, iż przewyciężanie siebie samego stanowi etyczne zadanie człowieka [...]”¹⁵. Podobnie człowiek rozwija własną osobowość, poznanie, moralność oraz szeroko rozumianą kulturę. Sam akt przekraczania tego, co istnieje aktualnie, nabiera kluczowego znaczenia, wyraża bowiem świadomość istnienia granicy rozwoju oraz tego, co poza nią. Simmel stwierdza:

Życiem nazywamy taki sposób egzystencji, który nie ogranicza swej rzeczywistości do obecnego momentu, by tym samym zepchnąć przeszłość i przyszłość w dziedzinę nierealności. Na-

¹⁴ Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 45–46, 72, 75.

¹⁵ G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 20. W innym miejscu Simmel stwierdza, iż przekraczanie stanowi właściwy sens pojawienia się człowieka (w przeciwieństwie do istoty bóstwa, które nie jest do tego zdolne). Świadomość ograniczoności jest pierwszym i podstawowym warunkiem rozwoju człowieka. Por. G. Simmel, *O karykaturze*, (w:) *Most i drzwi...*, s. 337 i n.

zywamy nim egzystencję, której swoista ciągłość znajduje się w istocie poza tym podziałem, tak, że przeszłość realnie zagłębia się w teraźniejszość i znajduje w tejże swoje przedłużenie¹⁶.

W sposób bliski Bergsonowi Simmel wskazuje na czysto intelektualny, wtórny wymiar rozumienia podstawowych aspektów czasu, a jednocześnie na jego plastyczność oraz jednorodność (brak trwałej struktury) w sferze bezpośrednio doświadczenia egzystencji. Życie rozumiane jako nieustanne przekraczanie samego siebie ma charakter antynomiczny. Istotę życia wyraża metafora strumienia zjawisk i procesów, obejmującego wprawdzie całe generacje, lecz niesionego rozwojem poszczególnych, zamkniętych, skupionych na sobie jednostek¹⁷. Każda z nich posiada własną, odrębną formę i w swoim rozwoju dąży do jej zachowania jako wyrazu świadomości siebie oraz świadomości różnicy. W każdym jednak momencie jednostka partycypuje w czymś, co ją przekracza i przerasta, czyli w powszechnym postępie życia.

Tu dotykamy ostatecznej metafizycznej problematyki życia: jest ono zarazem bezgraniczną ciągłością i posiadającym granice „ja”. I nie wyłącznie ów kształt zwany „ja”, jako pewna całość egzystencjalna, hamuje ruch życia, jakby spiętrzając go w jednym punkcie, ale dotyczy to również wszelkich przedmiotów przeżyć i wszelkich obiektywizacji. Tam, gdzie przeżywane jest coś określonego, przybierającego stały kształt, życie zapędza się zawsze niejako w ślepy zaułek; odczuwa swój nurt jako krystalizujący się, a następnie przez zakrzepłą formę owego czegoś samo jest formowane, tj. ograniczone. Ponieważ jednak jego nurt jest nie do powstrzymania, trwałe scentralizowanie całego złożonego organizmu – „ja” – lub też względnie jego przedmiotów, nie może anulować istotowej ciągłości jego nurtu. Dlatego powstaje wyobrażenie, jakby życie wykraczało poza swoją każdorazową organiczną, psychiczną obiektywną postać, jakby przelewało się przez nią, pokonując zatamowanie¹⁸.

Ten obszerny cytat o niewątpliwych walorach literackich doskonale odzwierciedla Simmlowski sposób filozofowania. Tę samą figurę interpretacyjną myśliciel stosuje zarówno do pojęcia życia, jak i świadomości czy kultury. Idea rozwoju jako przekraczania (transcendowania) wyraża się na różnych obszarach abstrahowania: transcendowaniem jest przekraczanie indywidualnych uwarunkowań rozwoju na tle całości życia, przekraczanie jednostkowej świadomości na tle zuniwersalizowanego ducha, przekraczanie społecznego wymiaru jednostkowej egzystencji na tle powszechnych zasad działania, przekraczanie sfery indy-

¹⁶ G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne...*, s. 23–24.

¹⁷ Trzeba pamiętać, iż w początkach ubiegłego stulecia Simmel występujący z ideą strumienia przeżyć jako formą życia i dynamistycznie pojętym odpowiednikiem procesów świadomych wpisuje się we wspólny nurt interpretacji wraz z empirokrytykami (E. Machem i R. Avenariusem), wspomnianym H. Bergsonem, W. Jamesem czy B. Russellem. W poszczególnych ujęciach idea strumienia przeżyć nabierała charakteru gnoseologicznego, metafizycznego czy nawet psychologicznego, w każdym jednak razie zrywała z esencjalistycznym rozumieniem świadomości.

¹⁸ G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne...*, s. 24.

widualnej twórczości na tle zuniwersalizowanego świata dóbr kultury itd. Transcendowaniem jest również rozwój świadomości na tle procesu życia. Istoty owe go rozwoju nie oddaje do końca heraklityjska idea stającego się (nieustannie płynącego) świata, brak w niej bowiem zarówno wyobrażenia granicy, jak i samej możliwości jej transcendowania.

Strukturalne momenty (formy) dokonującego się rozwoju istnieją w zasadniczej sprzeczności wobec ciągłości samych przemian. Dowolna forma powstająca w wyniku przemian jest granicą oddzielającą to, co powstało, od pozostałego nurtu życia. To odgraniczenie określa istotę formy, a jednocześnie sprawia, że przyciąga ona ku sobie przepływające szeregi przedmiotów i procesów. Forma jest przejawem stałości („jest tym, co bezzczasowo niezmiennie”) oraz warunkiem tożsamości, zapobiega rozplynięciu się tego, co powstało, w nieustannym nurcie życia. Niezwykle plastyczny, niemal „energetystyczny” sposób rozumienia życia (nie tyle jako czysto biologicznego zjawiska, ale jako metafizycznie pojętego trwania) zawiera przywoływany wcześniej esej zatytułowany *Fragmentaryczny charakter życia*. Simmel pisze w nim, iż proces życiowy przedstawiamy jako nieustający ruch i stawanie się. W takim ujęciu jawi się jako ciągły, przepływający czas między narodzinami a śmiercią. Simmel dodaje jednak do tego rozumienia silny akcent antropologiczny. W jego wyniku życie przedstawia się jako trwanie duchowe – świadome, treściwe, twórcze, posiadające swoją logikę i porządek. Jego efektem są akty i wytwory świadomości: wyobrażenia, pojęcia oraz wiedza, którym przysługują określone znaczenia, ważność i porządek. Owe treści duchowe stają się formami w całokształcie przemian życia¹⁹.

Pierwotnie pojęte życie przybiera postać wewnątrznie zróżnicowanego strumienia, zaś jego poszczególne nurty przebiegają z odmienną prędkością, szerokością i dynamiką. Nie są wolne od zawirowań, nierównomierności i antagonizmów. Sprawia to, że nie może istnieć jeden absolutny punkt widzenia, z którego możliwe byłoby uchwycenie życia w sposób statyczny i ostateczny. Ujęcie życia od wewnątrz polega na tym, że jawi się ono jako samowystarczalne, całkowite zdarzenie – „fale jednolitego kontinuum” – które traci swój charakter pod wpływem analizy jego treści. Jako ich suma, przedstawia się jako zbiór fragmentów i definitywnie zatracą swoją pierwotną naturę. Podobnie jak Bergson, Simmel łączy analizę treści życia z działaniem umysłu i dążeniem do jego zewnętrznego ujęcia w częściach, fragmentach, odrębnych procesach, poziomach organizacji itd.²⁰

Simmel podkreśla, iż właściwe zrozumienie relacji między życiem a formą, między zmiennością a stałością ma fundamentalne znaczenie metafizyczne:

¹⁹ G. Simmel, *Fragmentaryczny charakter życia. Z wstępnych studiów metafizycznych*, (w:) *Most i drzwi...*, s. 320–321.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 334–336.

Forma zapewnia opór zabezpieczający przed rozpuszczeniem się w tym nurcie. Jeśli jednak chcemy ciągłość – owo ekstensywne przedstawienie absolutnej jedności bycia – traktować rzeczywiście poważnie, to nie może zarazem dojść do powstania takiej samowystarczalnej enklawy bytu; nie można wtedy mówić nawet o nieustannej destrukcji form, ponieważ coś, co może zostać zniszczone, z góry nie byłoby w stanie powstać²¹.

Wspomnianemu pojęciu formy w rozszerzonym sensie Simmel nadał kluczowe znaczenie w swojej koncepcji kultury. Łącząc zaś problem powstania formy ze zmiennością życia i jego własnością polegającą na wytwarzaniu świata duchowych treści, Simmel złączył rozumienie kultury z filozofią życia odległą jednak od wąsko rozumianego naturalizmu. W przywoływanym wcześniej eseju *Fragmentaryczny obraz życia* twierdzi on, że powstawanie form kultury jest koniecznym wynikiem procesów życiowych, tym samym powstawanie zjawisk duchowych stanowi konsekwencję pierwotnego rozwoju życia i odzwierciedla logikę całej rzeczywistości. Generalizując, można stwierdzić, iż kultura jest wynikiem wewnętrznego rozwoju życia, lecz jej istota jest nieredukowalna do czysto biologicznych uwarunkowań – transcenduje je, usamodzielnia się w swoich celach. Wymaga w rezultacie innych sposobów poznania i interpretacji aniżeli metody i narzędzia przyrodoznawstwa. Trzeba dodać, iż stanowisko Simmela pod wieloma względami było zbieżne z argumentacją Wilhelma Diltheya, uzasadniającego metodologiczną odrębność humanistyki jako poznania nakierowanego na wytwory człowieka.

2. Kultura jako aksjologiczny fundament rozwoju człowieka

Przynależność Simmela do *Lebensphilosophie* z przełomu XIX i XX wieku wyraża się nie tylko w przywołanych próbach metafizycznego uchwycenia fenomenu życia, lecz znajduje swój wyraz w powiązaniu z nim sposobie rozumienia kultury. Niewątpliwym i oryginalnym osiągnięciem Simmela było trwałe osadzenie pojęcia życia w ówczesnym dyskursie filozoficznym. Jest to szczególnie istotne z perspektywy intensywnego rozwoju nauk przyrodniczych i związanej z tym silnej presji w kierunku upowszechnienia monistycznej, empirystycznej metodologii, towarzyszącej temu szerokiej krytyki myślenia metafizycznego i licznych wówczas dyskusji nad statusem metodologicznym nauk.

Życie, a ściślej, świadome, ludzkie życie jest według Simmela załącznikiem i fundamentem wszelkich zjawisk kulturowych. Jego atrybutem jest trwanie w czasie, czego konsekwencją jest ludzka, doniosła kulturowo i trwała świadomość przeszłości. W takim ujęciu życie nie może się ograniczać do pierwotnych zja-

²¹ G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne...*, s. 27.

wisk w sferze biologicznej, lecz przeciwnie – jest ono przedmiotem *stricte* metafizycznego namysłu. Jego istotę stanowi świadome bycie człowieka, będące dynamiczną sceną wewnętrznego rozwoju każdej jednostki, jak również całokształtu zewnętrznych, zobiektywizowanych zjawisk kulturowych w ich wzajemnym powiązaniu i dynamicznym oddziaływaniu. Simmel tłumaczy to następująco:

Pośród tego dualizmu mieszka idea kultury [dwoistość z jednej strony odnosi się do subiektywnie przeżywanej, skończonej indywidualnej egzystencji, z drugiej natomiast do „bezczasowo” ważnych, wytworów życia – dop. A.K.]. U jej podwalin spoczywa wewnętrzny fakt, który całościowo można wyrazić sposób alegoryczny i nieco niejasny: jako drogę duszy do samej siebie; gdyż żadna z takich (dróg) nie jest tylko tym, czym jest w danej chwili, ale czymś
– preformowaną w sobie jako wznioślejsza i bardziej dopełniona²².

Między wewnętrznym rozwojem człowieka a zewnętrznym, zobiektywizowanym światem duchowym istnieje stała interakcja i towarzyszącej jej napięcie. Owa relacja stanowi sferę oddziaływania, w której ujawnia się zarówno wewnętrzny popęd ku formie, czyli dążenie jednostkowej świadomości do przyswojenia i przekroczenia kultury, jak również trwała obecność i rozwój wytworów ponadindywidualnych oraz zobiektywizowanych. Znaczenie życia ujawnia się w świadomościowym i historycznym zarazem wymiarze trwania: „to, co żywe, rozciąga się w nieporównywalny sposób między przeszłością a przyszłością. Wszystkie emocjonalne dynamizacje (*Bewegtheiten*) typu wolicjonalności, obowiązku, powołania, nadziei – są duchowymi kontynuacjami fundamentalnego przeznaczenia życia: aby zawrzeć w jego teraźniejszości jego przyszłość, w szczególnej, ale istniejącej tylko w procesach życiowych, formie”²³. Sens tego rozwoju wyraża się w przechodzeniu od czysto potencjalnych dyspozycji, zawartych w duchowym życiu człowieka, do rzeczywistych form i wytworów: „totalność duszy – dodaje Simmel – jako taka spełnia daną sobie obietnicę”. Inaczej mówiąc, w zobiektywizowanym świecie kultury wyraża się faktyczny, indywidualny rozwój duchowy człowieka, a nie jakaś enigmatyczna, wyalienowana, formalna przemiana. Kulturą staje się w takich warunkach nie tyle sama wiedza i związane z nią umiejętności, ale rezultat pozytywnego rozwoju psychicznego człowieka, jego świadome „kultywowanie”. Ów sens w abstrakcyjnym ujęciu Simmela wyraża się w tym, że „kultura jest drogą od zwartej jedności przez rozwinięta wielość do rozwiniętej jedności”²⁴. Wskazane w tym określeniu trzy stany odnoszą się do sfery indywidualnej i wewnętrznej (zwarta jedność istniejąca jako naszkicowany, wstępny plan), jej zewnętrznego wyrazu (rozwinięta

²² G. Simmel, *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, (w:) *Filozofia kultury. Wybór esejów...*, s. 29–30.

²³ *Ibidem*, s. 30 (podkr. A.K.).

²⁴ *Ibidem*, s. 31.

wielość zewnętrznych zdarzeń, zjawisk i wytworów, będących dziełem człowieka) i przemiany, jaka ma miejsce, gdy dokonuje się urzeczywistnienie pierwotnych dyspozycji i wewnętrzny rozwój człowieka. Jej wynikiem staje się wspomniane wcześniej „ukultywowanie” człowieka, którego sens oraz sens kultury zarazem wyraża się jedynie w aksjologicznym zdefiniowaniu duszy. Ów proces wymaga tego, by przez pryzmat wszelkich wytworów, w jakich przejawia się świat dóbr kultury (sztuka, obyczaj, nauka, religia, prawo, technika, normy społecznego życia i inne), ostatecznym celem i podmiotem rozwoju stała się jednostka, a ściślej jej wewnętrzny duchowy rozwój. Z tego właśnie powodu w rozwój kultury musi być wpisana sprzeczność, jaka trwale istnieje między indywidualnym a uniwersalnym wymiarem istnienia i rozwojem dokonującym się w tej relacji:

Jest paradoksem kultury – pisze Simmel – że subiektywne życie, które czujemy w jego ciągłym nurcie, i które samo z siebie prze ku swemu wewnętrznemu dopełnieniu, niczego nie zdoła osiągnąć o własnych siłach – patrząc z perspektywy idei kultury – ale za pośrednictwem tych tworców, teraz obcych mu pod względem formy (*formfremd*), krystalizujących się w samowystarczalną izolację. Kultura powstaje – i jest to w najwyższym stopniu najistotniejsze dla jej zrozumienia – gdy pojawiają się dwa elementy, z których żaden nie zyskuje jej dla siebie: subiektywna dusza i obiektywny intelektualny wytwór²⁵.

Współobecność obu tych elementów określa mechanizm rozwoju kultury i jej istotę. Niemożliwość ograniczenia jej samej do któregośkolwiek z nich sprawia, iż muszą one być brane pod uwagę zarazem i w faktycznej odrębności (przeciwieństwie) interpretowane. Ich więź ma charakter dynamiczny i polega na dążeniu do wzajemnego rozpoznania oraz połączenia.

Ten antagonistyczny związek przybiera w rzeczywistości wiele jednostkowych i konkretnych form, ujęty jednak w swej istocie ma sens metafizyczny: jest sprzecznością między jednostkowością a mnogością, cielesnością i duchowością, zmysłowością i racjonalnością, konkretnością i abstrakcyjnością, realnością i subiektywnością, skończonością i wiecznością, dziejowością i ahistorycznością, fragmentarycznością i całością itd. W tych aspektach wyznaczonych antagoni- stycznymi pojęciami dokonuje się nieustanny rozwój i kształtuje się życie, człowiek, kultura i jej formy.

3. Konflikt i kryzys w kulturze

Wyrazistą cechą rozważań Simmela nad kulturą było równoczesne dążenie do istotowego określenia jej samej, jak również czynników i charakteru rozwoju. Jak wcześniej wspomniałem, eseista nie tworzył obrazu harmonijnego i spójne-

²⁵ Ibidem, s. 32.

go świata tworów kultury, lecz tropił istniejące na drodze jej rozwoju kolejne antagonizmy. Wynikiem jego poszukiwań stała się wizja człowieka, którego kulturalizacja jest tyleż pozytywnym przejawem własnego rozwoju, co – na mocy kolejnych analogii – nieuchronnym wklęciem się w kolejne sprzeczności i ich przekraczaniem. Pierwszą postacią jest zawarty w istocie ludzkiej antagonizm między naturalną, „zwierzęcą” sferą życia a tym, co z czasem przybiera w nim postać duchową, a następnie staje się tworem samej kultury. W syntetycznym ujęciu proces ten można przedstawić w trzech pojęciach: jako rozwój, przezwyciężanie oraz powstawanie (*Entwicklung, Austrag, Neuentstehung*). Zrozumienie tego porządku wymaga uznania nieustannego wpływu i oddziaływania życia, którego duchowe wytwory są formami jego urzeczywistniania, wchłaniającymi kolejne „fale życia”. Ta więc łączy zmienność i dynamikę pierwotnych procesów z trwałością form i treści kultury powstających w wyniku rozwoju. Jak pisze Simmel, „są mieszkaniem twórczego życia, które ono jednak opuszcza, są schronieniem życia następującego, które w końcu jednak w nim się nie zatrzymuje”²⁶. Procesom i przejawom życia oraz formom kultury towarzyszy odmienna logika – w chwili powstawania są ze sobą genealogicznie powiązane, jednak wraz z dalszym rozwojem dokonuje się wyobcowanie zjawisk kultury z ich pierwotnych źródeł. Jak widać, Simmel konsekwentnie usiłuje objaśnić swoiście dialektyczną więź między życiem a kulturą, dialektyczną, bowiem statyczne formy kultury ostatecznie okazują się sprzeczne z dynamiczną naturą życia. W jego procesach początek znajduje każde zjawisko kulturowe, jednak jego istoty nie daje się ostatecznie zredukować do pierwotnej natury życia. Tego związku nie można również objaśnić ewolucyjnie, gdyż formy kultury są jakościowo odmienne i odrębne od tego, z czego zostały wywiedzione. Jednocześnie od chwili powstania przeciwstawiają się życiu, ono zaś z różną dynamiką działa erozyjnie, dając początek kolejnym formom kultury, te zaś stopniowo zajmują miejsce dotychczasowych.

Swoistością kultury jest jej historyczność. Według Simmela, właściwym przedmiotem historii są przemiany kultury, a wśród ich wielości te, które mają zewnętrzny charakter i przybierają empiryczną postać. Równoległe do nich dokonują się zmiany głębokie, o których Simmel pisze:

Proces głębinowy przebiega prawdopodobnie tam, gdzie życie mocą swej istoty jako niepokój, rozwój, płynący nieustannie nurt wciąż zwalcza swe własne, utrwalone wytwory [...]. Ciągła przemiana treści kultury, a w końcu całych stylów kultury, jest oznaką bądź raczej sukcesem nieskończonej płodności życia, ale także głębokiej sprzeczności, w jakiej jego wieczne stawanie się i jego przemiany stoją z obiektywną ważnością i samostanowieniem

²⁶ G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Verlag von Duncker & Humblot, München – Leipzig 1918, s. 5 (polskie wyd. G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, (w:) *Filozofia kultury. Wybór esejów...*, s. 53).

²⁷ G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, (w:) *Filozofia kultury. Wybór esejów...*, s. 54.

jego manifestacji oraz form, w których lub za pomocą których ono żyje. Porusza się ono między „umieraj” i „stawaj się” – „stawaj się” i „umieraj”²⁷.

Z tego sposobu rozumienia związku życia i kultury wyłania się głęboko metafizyczny sens owego powiązania, dlatego Simmel traktuje empirycznie uchwytną historyczność jedynie jako zewnętrzny przejaw, a nie właściwą istotę zjawiska. Ujęta z perspektywy życia kultura okazuje się zawsze szczątkową, fragmentaryczną i skończoną formą procesu, z którego się wyłoniła. Tak pojęta jest tylko jego pochodną i odzwierciedleniem, lecz równocześnie w swej istocie stanowi zaprzeczenie dynamicznej natury życia, nie może więc być jego absolutnym potwierdzeniem. Jakże jest zatem znaczenie owych form? Czemu służą, jeśli zroszowała się stają ich sprzeczność z życiem i wyalienowanie?

Według Simmela, formy kultury to historyczna interpretacja procesu rozwoju życia ze wszystkimi konsekwencjami tej zależności. W statyczny sposób usiłują wyrazić dynamiczną naturę przemian, poddają je wielorakiej wykładni (np. w postaci zjawisk gospodarczych, moralnych, społecznych itp.). Każda z nich wytwarza swoje własne historyczne formy, które następnie podlegają zmianom i są zastępowane kolejnymi. Ich przemiany stają się treścią procesu historycznego. Jako takie są poznawalne empirycznie, prawidłowe, stają się m.in. przedmiotem nauki. Wszystkie z tych form są określonym wyrazem wartości, zaś w swoim istnieniu stopniowo tracą swoje miejsce, znaczenie i są wypierane przez kolejne kulturowe wytwory życia. Ich wynikiem okazuje się powszechny dziejowy konflikt w obrębie samej kultury.

Każda epoka historyczna jest określona przez centralne pojęcie, stanowiące duchowy fundament jej oblicza. Z owego pojęcia wywiedzione zostają kluczowe ruchy umysłowe, postawy, prądy. Wprawdzie jest ono w rezultacie wielokrotnie przekształcane i maskowane, pozostaje jednak trwałą podstawą. Jego obecność sprawia, iż możliwe jest syntetyczne ujęcie procesu dziejowego i zrozumienie dokonujących się w nim przemian. Simmel wskazuje przykładowo na znamienne dla greckiego klasycyzmu ideę jednolitego, substancjalnego bytu boskiego, manifestującego się w wielu plastycznych formach wyobrażeń. W realiach średniowiecza takim centralnym pojęciem była, według niego, idea Boga, rozumianego jako bezwarunkowy absolut. Renesansowym, fundamentalnym pojęciem stała się idea natury, tłumaczona jako podstawa rzeczywistości oraz cel i przedmiot artystycznej ekspresji. W wieku XVII za podstawę ówczesnych form kultury uznano prawo natury, zaś w oświeceniu – wyobrażenie zabsolutyzowanej natury: „jako ideał, jako absolutną wartość, tęsknotę i roszczenie” – jak pisał Simmel. U schyłku oświecenia stopniowo się usamodzielniało i zyskało znaczenie kolejne pojęcie – „ja”, rozumiane jako „osobowość duszy”, będąca pierwotnie roszczeniem, zadaniem etycznym oraz z czasem metafizycznie pojętym celem świata. Simmel uważał, iż w wieku XIX, w odróżnieniu od poprzednich epok, nie pojawiła tak wyrazista idea przewod-

nia. W ograniczonym zakresie mogło nią być pojęcie społeczeństwa. Dopiero na przełomie XIX i XX stulecia wykrystalizowało się pojęcie życia i to ono przyjęło funkcję centralnej idei w zakresie metafizyki, psychologii, etyki i sztuki²⁸.

Simmel dostrzegał zbieżność własnych poglądów oraz pozostałych stanowisk *Lebensphilosophie*. Wskazywał na A. Schopenhauera i F. Nietzschego. W ich poglądach akcentował dążenie do opisania kluczowych aspektów rzeczywistości na kanwie życia jako procesu tłumaczonego w sposób metafizyczny. Równocześnie wskazywał na reprezentatywne zjawiska kultury pierwszych dekad XX stulecia, świadczące o jej dialektycznym modelu rozwoju, polegającym na negacji zastanych form. Wśród zjawisk artystycznych reprezentatywnym przejawem współczesności jest ekspresjonizm, wyrażający się – według Simmela – w dążeniu do przeniesienia ekspresji artysty i dynamiki procesu twórczego w powstające dzieło, „tak – jak pisze – że w końcu istniejący na płótnie twór jest bezpośrednim wyrazem wewnętrznego życia, które nie dopuściło do swego rozwoju niczego, co zewnętrzne i obce”²⁹. Przeciwnością tej tendencji był wcześniej impresjonizm, polegający na odwzorowaniu chwilowych stanów zewnętrznego świata i koniecznym podobieństwie między tym, co wyrażone, oraz źródłem. Simmel rozumie zarazem, iż dążenie do adekwatnego wyrażenia życia w jego formach jest niezmiernie rzadkie i ma miejsce w przypadku jedynie dzieł wielkich (klasycznych). Wynika to z tego, że w sztuce wyraża się to, co właściwie istnieje poza formą: „w każdym wielkim artyście i każdym wielkim dziele sztuki jest zawarte coś głębszego, szerszego, płynącego z bardziej ukrytych źródeł, niż sztuka zdołałaby to wytworzyć w sensie artystycznym, co jednak przez niego zostaje wchłonięte, przedstawione i zaprezentowane”³⁰. Tendencja do odkrywania czegoś „więcej”, „głębiej” czy „inaczej” wskazuje na metafizyczny sens zjawisk, których podstawą jest życie, ono zaś transcenduje i przerasta każdą dowolną formę szeroko rozumianej kultury. Ich mnogość i różnorodność sprawia, iż możliwe jest ich wzajemne porównywanie, wartościowanie, lokowanie w porządku rozwoju i swoistości. W każdym jednak przypadku okazują się one wtórne i ograniczone wobec złożoności i niewyczerpywalności życia. Szczególne miejsce wśród form kultury zajmują idee i stanowiska filozoficzne. Ich więź z życiem z jednej strony jest analogiczna, jak każdej innej formy, z drugiej natomiast w filozofii wyraża się samoświadomość ducha:

Życie nie chce, by ośwładnęło nim to, co niższe od niego, ale nie chce, by nim cokolwiek władało, a zatem także idealność, która rości sobie prawo do rangi wyższej od niego. Jeśli jednak żadne wyższe życie nie może zapobiec poddaniu się przywództwu idei – czy to jako transcendentalnej potęgi, czy to jako etycznego lub choćby aksjologicznego wymogu – wy-

²⁸ Por. *ibidem*, s. 57.

²⁹ *Ibidem*, s. 59.

³⁰ *Ibidem*, s. 61.

daje się to teraz tylko dlatego możliwe albo choćby dlatego wyposażone w szanse powodzenia, że same idee mają swe źródło w życiu. To jest istota życia, że wytwarza samo z siebie swój czynnik przywódczy i zbawczy, swoją antynomiczność i zwycięstwo-klęskę; utrzymuje i podnosi się niejako drogą okrężną przez swój wytwór, a to że trwa on przeciwko niemu, samoistny i sądzący – to jest właśnie jego [życia] własny prafakt, to jest sposób, w jaki ono żyje [podkr. A.K.]³¹.

Świadomość trwałej rozbieżności i antagonizmu między życiem a jego dowolną formą jest kluczem do zrozumienia stanowiska Simmła. Myśliciel zmierza do tego, by uzasadnić „organiczny” charakter konfliktu w kulturze, wynikający z jej źródeł i natury. Twierdzi przy tym, iż typowo filisterskie jest przekonanie o potrzebie rozwiązywania konfliktów i dążeniu do ich usunięcia. Obecność konfliktów we wszelkich doniosłych kulturowo wytworach człowieka wymaga uznania ich i zrozumienia, wynika bowiem po pierwsze, z charakteru życia (jako tego, co samo z siebie istnieje poza jakąkolwiek formą), po drugie, ze stosunku między formami kultury a życiem (polegającym na nieadekwatności każdego odzwierciedlenia do tego, co usiłuje ono przedstawić), po trzecie, z konfliktu między samymi formami kultury (każda z nich jest tylko swoistym, historycznym i ograniczonym odbiciem życia, powstającym w wyniku zniesienia tego, co ją poprzedzało i unicestwiana przez to, co po niej następuje).

Podsumowanie

W dotychczasowych analizach koncentrowałem się głównie na stanowisku Simmła. Warto jednak zauważyć, iż ten kierunek myślenia pod wieloma względami zbliża stanowisko autora *Filozofii pieniądza* do koncepcji przywoływanych A. Schopenhauera i F. Nietzschego, jak również Siegmunda Freuda. Siega jednak głębiej w dzieje filozofii – Simmel w swojej dialektycznej wizji kultury, mimo iż brak między nimi bezpośrednich odniesień, nawiązuje również do krytycznych analiz Jean-Jacques’a Rousseau. Ich krytyczne wizje kultury eksponowały elementy konfliktu, sporu, zatargu, sprzeczności, przezwyciężenia i przez ich pryzmat ujmowały różnorodne aspekty rozwoju tej sfery ludzkiego życia. Widziana w takiej perspektywie filozofia Simmła jest kolejnym i – podkreślmy – sugestywnym głosem przeciwko rozumieniu zjawisk kulturowych, ich genety, istoty wyłącznie w tym, co duchowe, harmonijne, spójne, postępowo ukierunkowane i celowe. Koncepcja Simmłowska eksponuje nieuchronność i trwałość konfliktu w każdej dowolnej dziedzinie kultury oraz w każdym momencie jej historycznego rozwoju. Antycypując współczesne tendencje multikulturali-

³¹ Ibidem, s. 65.

zmu, zrywa z dążeniem do całościowych i syntetycznych wykładni zjawisk kulturowych, akcentuje ich antagonistyczny oraz konfliktowy charakter. Mnogość spolaryzowanych relacji traktuje jako swoistość szeroko rozumianych działań człowieka i ich rezultatów. Nadając swoim rozważaniom eseistyczną formę, Simmel akcentuje dodatkowo narracyjno-interpretatywną sytuację samej filozofii, zamiast apodyktycznej, systemowej i sztywnej wykładni podejmowanych problemów. Za Walterem Benjaminem można stwierdzić, iż sformułowane przez niego dialektyczne stanowisko jest typowe dla filozofii życia, koncentruje się na psychologicznym impresjonizmie, nie poddaje się systematyzacji i skupia na poznaniu głównie jednostkowych, intelektualnych fenomenów. Według Benjamina, filozofia Simmela w sposób znamieny ukazuje przejście od typowo akademickiego dyskursu w kierunku orientacji poetyckiej lub eseistycznej³². W takim wymiarze okazuje się bliska współczesnym sposobom filozofowania, poszukującym wspólnej formuły refleksji z literaturą i jej stylami wypowiedzi.

³² W. Benjamin, *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp 1980, vol. 2.2, s. 810 (przytaczam za: D. Frisby, *Georg Simmel*, Routledge, London – New York 2002, s. 134).

Milena Marciniak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

WYZWOLENIE LUDZKIEGO LOSU Z UWARUNKOWANIA PRZYCZYNOWEGO W FILOZOFII SCHOPENHAUERA

The Liberation of Human Fate from Causal Determination in the Philosophy of Schopenhauer

Słowa kluczowe: Schopenhauer, wola, obiektywizacja, zdeterminowanie, wolność, współczucie, wyrzeczenie, asceza.

Key words: Schopenhauer, will, objectivization, determination, freedom, compassion, renouncement, asceticism.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę przypomnienia sensu kluczowej dla myśli Schopenhauera antynomii rysującej się pomiędzy koniecznym zdeterminowaniem ludzkiego losu przez fakt, iż wszystkie wydarzenia zachodzące w świecie są tylko formami obiektywizacji woli (jako rzeczy samej w sobie), a szansą na przynajmniej częściową wolność ludzkiej osoby, uzyskaną poprzez współczucie, wyrzeczenie i ascezę. Kant antynomię tę rozwiązał poprzez oddzielenie od siebie świata przyrody nieożywionej, podległego zasadzie mechanicznego determinowania, i świata przyrody ożywionej, pobudzanej przez samorzutność wolności. Schopenhauer, który ostatecznie nie akceptował tego podziału, zaproponował inne rozwiązanie owej antynomii, przedstawione tu w najogólniejszych zarysach.

Abstract

The article is an attempt to recollect the sense of the antimony between the necessary determination of human fate by the worldly events (which are but objectivizations of the will understood as the thing in itself) and the chance of human freedom, no matter how partial it could be, which could be gained by compassion, renouncement and asceticism. Kant solved the antinomy separating the world of inanimate nature dependent on the laws of mechanical determinism, and the world of animate nature, stimulated by the spontaneity of freedom. Schopenhauer, who finally did not accept this division, suggested another solution of the problem; the aim of the present paper is to sketch his stand on the problem.

Powszechnie wiadomo, że jedną z podstawowych cech filozofii Schopenhauera było poddawanie w wątpliwość zasadności ludzkiego istnienia i sensu wszelkich podejmowanych wysiłków, bo wysiłki te w ostatecznym rozrachunku tak czy inaczej muszą okazać się bezcelowe, dokładnie w myśl starej prawdy biblijnej: nadziei na ten świat przyszliśmy, nadziei z niego zejdziemy. W kontekście całokształtu myśli Schopenhauera oczywiste jest też, że w większości sytuacji, które niesie los, nasze życie sprowadza się do bycia biernym narzędziem realizującym przeznaczenie, określone wcześniej – tyle, że nie przez nas samych. Kierunek naszych dążeń najczęściej nie jest wyznaczony przez naszą suwerenną decyzję, lecz wynika z dążenia woli realizującej za pośrednictwem naszych partykularnych interesów samą siebie. Jak głosi filozof: wszelkie istnienie tak czy owak kończy się cierpieniem, zaś życie, w ostatecznej perspektywie, jest pełne trosk i upływa nam na walce z kolejnymi przeciwnościami. Cierpienie wpisuje się więc bezpośrednio w podstawową zasadę (*Grundsatz*) świata.

Oliver Hallich wprowadza w swej interpretacji myśli Schopenhauera rozróżnienie cierpienia akcydentalnego, przez które rozumie się po prostu ból (*Schmerz*), oraz esencjonalnego (*Leiden*). Pierwsze ma charakter czysto subiektywny i indywidualny, drugie zaś odnosi się do jednostki jako przedstawienia, a więc uprzedmiotowienia¹. Cierpienie jednostkowe odczuwamy każdorazowo, gdy nasze indywidualne chcenie, dążąc do afirmacji, napotyka opór stawiany mu przez świat. W głębszym sensie nie musi tu chodzić wyłącznie o cierpienie doznawane bezpośrednio przez jednostkę, lecz również o to, którego doświadczamy, pośrednio komunikując się z innymi ludźmi (a więc nie tylko cierpienie doznane, ale także rozpoznane).

Schopenhauer zdaje się sugerować, że w życiu człowieka największych wartości nie stanowią tymczasowe, indywidualne osiągnięcia, mające jakoby potwierdzać nasz status jako osoby wartościowej i godnej szacunku, jeżeli przez szacunek będziemy rozumieli docierające do nas uznanie i poklask osób trzecich. Jedynym, o co rzeczywiście warto się starać i do czego należałoby dążyć, jest wolność, specyficznie pojmowana w kontekście Schopenhauerowskiego systemu, bo połączona ze spokojem sumienia. By ją osiągnąć, musimy uświadomić sobie istotę naszego bycia w świecie, czyli mówiąc metaforycznie: odnaleźć drogę prowadzącą do rzeczywistego charakteru naszej niepowtarzalnej jednostkowości. Jak jednak uwolnić się od niemającego kresu łańcucha przyczynowości i uwarunkowań, do którego tak czy inaczej należymy? Przypomnijmy krótko dwa bardzo w tym wypadku istotne wątki.

¹ O. Hallisch, *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidenethik und die moderne Moralphilosophie (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers 2)*, Würzburg 1998, s. 12.

Zagadnienie samobójstwa

Gdy już podejmujemy problem odwrotu czy też ucieczki od świata, wydawać by się mogło, że jedyną radykalną możliwością, jaka się w tej perspektywie pojawia, będzie unicestwienie naszej woli (w istocie tylko naszego chcenia) poprzez położenie kresu przedstawieniu, w którym się ona obiektywizuje. Jeśli bowiem zniknie indywidualna świadomość, to nie pozostanie nic, co tę naszą wolę mogłoby zainteresować², zaś będąc pozbawiona swojego przedmiotu, utraci też ona swe dążenia. Wydaje się, że byłby to jakiś sposób na wyrwanie się z nieskończonego kręgu uwarunkowań. Po cóż bowiem wieść życie będące pasmem przytłaczających nas cierpień i udręk, nie mogąc nic osiągnąć, zaś w konsekwencji każdego uczynku, który rzekomo mógłby przyczynić się do poprawy naszego losu, nieuchronnie powodować szkody i krzywdy innych, znajdujących się w podobnej sytuacji jak my? Może przy takiej perspektywie jedynym rozsądnym wyjściem byłoby odrzucenia życia wraz ze wszystkimi jego blaskami i cieniami?

Jak głosił Schopenhauer, samobójstwo nie stanowi rozwiązania wszystkich tych problemów, gdyż położenie kresu swemu jednostkowemu życiu bynajmniej nie przyniesie końca działań woli, która nieuchronnie znajdzie drogę do tego, by zobiektywizować się w innej formie (w człowieku czy w ogóle w jakimś zjawisku przyrody ożywionej lub nieożywionej). Jedyne co możemy uczynić, chcąc pomóc sobie lub innym, to podjęcie działań mających na celu przewyciężenie woli poprzez zaprzeczenie jej w jednostce, czyli w sensie bezpośrednim w samym sobie.

Ale Schopenhauer zdaje się też twierdzić, że człowiek jako jednostka obdarzona rozumem i świadomością ma niezbywalne prawo dysponowania własną przedmiotowością, co znaczy, że powinien mieć możliwość swobodnego decydowania o samym sobie i swym losie. Nieuzasadnione są przy tym wszelkie zapędy instytucji, takich jak Kościół czy państwo, uzurpujących sobie prawo do sprawowania nad człowiekiem kurateli i nakazujących mu pozostanie przy życiu za wszelką cenę, jeśli w nim samym pragnienie dalszego trwania wygasło lub gdy jakieś traumatyczne wydarzenie, albo po prostu troski codziennej egzystencji nieodwołalnie go owego pragnienia pozbawiły.

Sądzę raczej – pisał Schopenhauer – że należałoby żądać od duchowieństwa zdania sprawy, jakim prawem, nie mogąc powołać się na żaden autorytet biblijny, ba, nie mając żadnych zasadnych argumentów filozoficznych, piętnuje z kazalnicy i pismach jako zbrodnię [...] z zastrzeżeniem jednak, że wymaga się argumentów, a nie pustej retoryki lub wymysłów. Jeśli prawo karne potępia samobójstwo, nie jest to wystarczający powód dla Kościoła, a ponadto jest to zdecydowanie śmieszne, bo jaka kara może odstraszyć kogoś, kto szuka śmierci.

² W niemieckim sensie słowa *Interess*, oznaczającym zarazem „interes” i „zainteresowanie”.

ci? Jeśli karze się próbę samobójstwa, to zostaje ukarana niezręczność, która spowodowała jej niepowodzenie³.

Kościół katolicki powszechnie stosuje metodę straszenia przyszłych i niedoszłych samobójców wizją kary mającej ich spotkać w zaświatach, a spowodowanej przez samowolne odrzucenie bezcennego daru życia, którego źródłem jest rzekomo sam osobowy Bóg. Zwolennicy takiej postawy pozostają głusi na tłumaczenia, że gdyby życie naprawdę było wspaniałym darem stworzonym dla nas i ofiarowanym przez doskonałą istotę, nikomu nie przyszłoby do głowy rozstać się z nim z własnej woli.

Za błędną uznaje też Schopenhauer argumentację Kanta o rzekomym obowiązku wobec własnej osoby, który to obowiązek bezwzględnie nakazywałby nam podtrzymywanie swojego życia.

Obowiązki względem samego siebie muszą, podobnie jak wszystkie inne, być obowiązkami albo sprawiedliwości, albo miłości. Obowiązki s p r a w i e d l i w o ś c i względem samego siebie istnieć nie mogą na mocy samej przez się oczywistej zasady *volenti non fit injuria* [względem chcącego nie ma niesprawiedliwości]. W samej rzeczy: to, co czynię, jest zawsze tym, co chcę uczynić; zatem to, co mi się zdarza z mojej własnej przyczyny, staje się zawsze za moją zgodą, a więc nigdy nie jest niesprawiedliwością. Co się zaś tyczy o b o w i ą z k ó w m i ł o ś c i względem samych siebie, to etyka spóźniła się z ich nakazaniem, rzecz bowiem została dokonana i bez jej wstawiennictwa⁴.

Wynikałoby z tego, że wszystkie czyny, skłonność ku którym pojawia się w człowieku, a w sensie przedmiotowym dotyczące jego samego, są uprawnione, gdyż wynikają z jego własnej woli i jako takie nie potrzebują dodatkowego uzasadnienia. W tę perspektywę wpisuje się również przysługujące każdemu z nas prawo do samobójstwa, ponieważ – jak pisze Schopenhauer – cierpienia, na które narażona jest istota ludzka, to w przeciwieństwie do bólu doznawanego przez zwierzę nie tylko cierpienia fizyczne, ale również daleko bardziej dotkliwe udreki emocjonalne. Wraz z ukonstytuowaniem się w człowieku (wcześniej istocie czyściej biologicznej) rozumu, pojawiła się też możliwość abstrakcyjnego oglądu i podejmowania refleksji nad własnym życiem, czego zwierzęta oczywiście nie mają. Po uświadomieniu sobie powyższych faktów człowiek zyskuje zatem niezbywalne prawo do decydowania o samym sobie. Konkludując ten wątek problemowy w duchu zgodnym z Schopenhauerem, można tu sparafrazować słowa Wody’ego Allena: gdyby Bóg nie chciał, byśmy mogli dowolnie dysponować trwaniem lub zanikiem naszego istnienia, dałby nam krótsze ręce.

Schopenhauer był gorącym zwolennikiem prawa do samobójstwa, a raczej przeciwnikiem wdzierania się dyrektyw państwowych czy kościelnych w ten jak-

³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. I, przeł. J. Garewicz, Wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 271.

⁴ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bossakówna, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 28.

że osobisty aspekt ludzkiego życia. Sam jednak zachowywał w tym temacie daleko idącą powściągliwość. Daleki od ferowania wyroków stał na stanowisku (wynikającym bezpośrednio z jego filozofii), że targnięcie się na własne życie jest nie tyle aktem tchórzostwa, co raczej daleko idącą nieroztropnością.

Kogo przygniata ciężar życia, kto wprawdzie chciałby żyć i życie afirmuje, ale kogo wstrętem napawają jego męki, a zwłaszcza kto nie chce dłużej znosić twardego losu, jaki jemu właśnie przypadł w udziale, ten nie ma co oczekiwać od śmierci wyzwolenia i nie może go uratować samobójstwo; mroczny zimny Orkus tylko zwodniczym pozorem go kusi jako przystań spokoju⁵.

Samobójstwo – głosi Schopenhauer – jest najwyższą afirmacją woli. Jak rozumieć tę paradoksalną tezę? Gdy jednostka zdeterminowana ogromem przytłaczającego ją cierpienia postanawia położyć kres dalszemu trwaniu samej siebie jako tej oto obiektywizacji woli, nie znaczy to, że w ogóle odwraca się od życia. Przeciwnie, taki akt wyboru jest przejawem gwałtownej erupcji woli, która nie mogąc w wyniku własnej słabości zaspokoić powodujących ją dążeń, zwraca się nie przeciwko swoim pobudzeniom, lecz ukonstytuowaniu się sytuacji, w której nie może ich zrealizować.

Samobójca przestaje żyć właśnie dlatego, że nie może przestać chcieć, i wola potwierdza się tutaj przez zniesienie swego przejawu, bo już inaczej potwierdzić się nie może⁶.

W akcie samobójstwa dochodzi zatem do unicestwienia konkretnej obiektywizacji woli, ale działanie to nie jest i nie może być wymierzone przeciwko woli samej, bo jego pobudka jest z nią przecież zgodna, skoro z niej samej wypływa. Raczej mamy tu do czynienia z sytuacją, w której dążenia jednostki, jako tego oto konkretnego przedstawienia w obrębie woli, nie mogą być realizowane ze względu na opór świata przekraczający jej siły. Decyzja podmiotu skłania się wówczas właśnie ku odebraniu sobie życia, co uznaje on za rozwiązanie lepsze od bezowocnego trwania. Potencjalny samobójca w rzeczywistości gwałtownie pragnie życia, w rozpacz wpędzają go jednak warunki, które zostały mu przez los zadane, a które w jakiś sposób uniemożliwiają mu afirmację własnego „ja” i realizację swoich marzeń, dążeń czy ambicji.

Tak jak rzecz pojedyncza ma się do idei, tak samobójstwo do zaprzeczenia woli; samobójca neguje tylko jednostkę, a nie rodzaj. Widzieliśmy już powyżej, że skoro dla woli życia życie jest zawsze pewne, a istotne dla życia jest cierpienie, zatem samobójstwo, samowolne zniszczenie jednego jedyne go zjawiska, przy którym rzecz sama w sobie pozostaje nienaruszona – tak jak trwa tęcza, chociaż tak szybko zmieniają się krople, które przez chwilę ją niosą – jest czynnością całkiem daremną i niemądrą⁷.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 2009, s. 430.

⁶ Ibidem, s. 603.

⁷ Ibidem, s. 601.

Ogromną rolę odgrywa w tym wypadku stosunek człowieka do dotykającego go przez całe życie cierpienia, spowodowanego szeroko rozumianym poczuciem niezaspokojenia. Warto przy tym zauważyć, że zarówno religie, jak i wiele nurtów filozoficznych podkreśla pozytywny aspekt dręczących człowieka niedogodności, eksponując fakt, że umiejętność, może nie tyle przezwyciężania cierpienia, ile pogodzenia się z nim, stanowi podstawę wszelkich idei samodoskonalenia. W sytuacji rażącego niezaspokojenia naszych pragnień odwrócenie się od życia poprzez unicestwienie własnej, jednostkowej obiektywizacji staje się ucieczką woli od świata (przedstawięń), a więc i od cierpień.

2. Zaprzeczenie woli życia

W interesie samej woli (tej „przez duże W”, z tytułu głównego dzieła Schopenhauera) i jej przejawów leży nieustanne osiągnięcie wciąż nowych celów, gdyż poszczególne pojedyncze sukcesy umacniają tylko zasłonę *Mai*⁸, jaką tworzy świat przedstawięń, która najsilniejszym obiecuje krótką co prawda i nietrwałą, ale jednak satysfakcję, wyciszającą nasze potrzeby metafizyczne. Należąca do owych najsilniejszych jednostka rzeczywiście kroczy do przodu stymulowana przez swe sukcesywnie zaspokajane pragnienia. Ale najczęściej nie pojawia się w niej refleksja nad istotą świata w ogóle⁹. Empiria na pozór potwierdza sens działań, co ową jednostkę umacnia tylko w poczuciu własnej wartości i uzasadnia dalsze działania mające prowadzić do różnorodnych afirmacji w świecie. Zjawisko to Heidegger nazwie później „upadaniem w świat”.

Owo „upadanie” nie dotyczy oczywiście wszystkich jednostek we wszystkich sytuacjach. Schopenhauer wielokrotnie podkreśla, jak bardzo poszczególnych ludzi różnicują cechy charakterologiczne oraz zdolności intelektualne, za sprawą których pewne uwarunkowania potrafią oddziaływać na poszczególne ludzkie indywidua w zupełnie odmienny sposób. Na przykład: ludzie natury melancholijnej i refleksyjnej, obdarzeni przy tym dużą inteligencją, znakomicie sobie radzą z rozwiązywaniem pojawiających się na drodze ich życia problemów. Potrafią oni ochronić się przed pełnym upadkiem w codzienną krzątaninę i tym, co Heidegger określi później mianem egzystencjału „się”, gdyż dzięki wyjątkowo szerokim możliwościom poznawczym przejawiają naturalną dla ich typu osobowości skłonność do autorefleksji. Osoby takie, mimo że w świecie radzą sobie

⁸ *Maia* – przejęty przez Schopenhauera termin indyjski – znaczy „pozór”.

⁹ *Welt überhaupt* – konstrukcja składająca się z rzeczownika połączonego z zaimkiem, „w ogóle” (świat w ogóle, świadomość w ogóle, człowiek w ogóle itp.) – pochodzi od Kanta i oznacza przedmiot poznania ogólnego, którego nie można dokładnie odnosić do żadnego doświadczenia jednostkowego.

bardzo dobrze, odczuwają trudną do opisanego, a przeczącą sukcesom pragmatycznym tęsknotę, którą często określa się po prostu jako skłonności do filozofii. Cierpienie egzystencjalne, wynikające chociażby z nieuchronności naszej wrzucenności w świat, otwiera przed poznającym podmiotem zupełnie nowe horyzonty.

Wielka różnica etyczna między charakterami ma takie znaczenie, że zły jest niezmiernie odległy od tego, by uzyskać poznanie, z którego wyrasta zaprzeczenie woli, i dlatego wydany jest rzeczywiście na pastwę wszystkich mąk, jakie w życiu są możliwe, a ewentualna pomyślna sytuacja osobista w teraźniejszości jest tylko przejawem i złudą Mai za pośrednictwem *principium individuationis*, snem żebraka o szczęściu¹⁰.

Zły (*übel*) w ujęciu Schopenhauerowskim oznacza po prostu „mizerny”, a więc bardzo ograniczony, całkowicie opanowany przez myślenie egoistyczne i nakierowany na realizację doraźnych, podsuwanych przez sytuację celów.

Warto jeszcze raz podkreślić, że w systemie Schopenhauera etyka nierozdzielnie wiąże się z teorią poznania, a ściślej – wynika z tej teorii. Natura człowieka jako taka jest egoistyczna i nastawiona tylko na afirmację siebie jako przejawu woli. Mimo to kryje ona w sobie także źródłową skłonność do dobra, która zazwyczaj zostaje przez zapędy woli stłumiona lub zepchnięta na margines.

W miarę postępu poznania, a tym samym wzrostu wrażliwości rozwija się w nas refleksja nad zasadnością motywów określających nasze działanie. Określenie takie okazuje się bardzo ważne, gdyż wszelka aktywność w świecie, mająca na celu afirmację własnej osoby, a także zdobywanie tego, co jednostka uznaje za cenne, ustawicznie prowadzi do sytuacji, w których o jakąś wartość trzeba staczać boje, wydzierając ją komuś innemu. Ale wskazówki, jak uwolnić się z takiego stanu, dostarczyć może głos sumienia.

Tak i my wyprowadziliśmy z coraz jaśniejszego przeniknięcia *principium individuationis* najpierw dobrowolną sprawiedliwość, potem miłość aż do zupełnego zniesienia egoizmu i wreszcie rezygnację, czyli zaprzeczenie woli¹¹.

Sprawiedliwość (*Gerechtigkeit*) już mocą sensu samego swego pojęcia oznacza niezgodę na bezprawie, czyli na to, by z pełnią świadomością intencji i skutków posunąć się do wyrządzania innym zła w celu osiągnięcia jakichś korzyści. Ogólnie oznacza to po prostu sprzeciw wobec skłonności, by w swym działaniu kierować się wyłącznie własnym interesem. Działający sprawiedliwie człowiek bierze pod uwagę dobro innych, które – by odwołać się do Kantowskiej zasady imperatywu kategorycznego – staje się dla niego również celem, a nie tylko środkiem.

W tej sprawiedliwości, jeśli brać pod uwagę jej najgłębszą istotę, tkwi już zamiar nieposuwania się tak daleko w potwierdzeniu własnej woli, by zaprzeczyć przejawom woli cudzej przez zmuszanie jej, aby służyła własnej¹².

¹⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 600.

¹¹ Ibidem, s. 615.

¹² Ibidem, s. 559.

W koncepcji Schopenhauera – inaczej niż Kantowskiej – prawdziwe moralne działanie ma swe źródło we współczuciu. Gdyby bowiem podstawą moralności miały być jakieś przesłanki ustalone arbitralnie, a nie wynikające z moralnej potrzeby człowieka, to jednostka niepotrafiąca wczuć się w potrzeby bliźniego wszelkie moralne zobowiązania odczuwałaby wyłącznie jako krepujący przymus. Można byłoby wówczas oczekiwać, że stworzy ona sobie pokretnie uzasadnienie konieczności obejścia takowych zobowiązań, zwłaszcza w sytuacji, gdy nie będą jej przy tym grozić nieprzyjemne konsekwencje społeczne.

Tak jak sprawiedliwość prowadzi do zaniechania czynów powodujących jawną krzywdę innego człowieka, tak cnota miłości bliźniego staje się bodźcem do podjęcia działań inspirowanych współczuciem. Motywy naszej działalności moralnej są więc dwojakiego rodzaju: negatywne, gdy chodzi tylko o zagadnienie sprawiedliwości, oraz pozytywne, jeśli mamy na myśli aktywne czynienie dobra. I w jednym, i w drugim wypadku psychologicznym źródłem wszelkich pragnień i dążeń staje się współ-czucie (terminu tego używamy na razie tylko w sensie teoriopoznawczym, a nie aksjologicznym), że za przedmiotową fasadą, jaką jest dla mnie drugi człowiek, kryje się jedyne w swoim rodzaju poczucie własnego istnienia, analogiczne do tego, jakie odczuwam sam. Gdy środkiem wzajemnej komunikacji pomiędzy mną a bliźnim staje się współ-czucie jego krzywdy, dochodzi we mnie do specyficznego ukonstytuowania się wiedzy na temat jego stanu, którą „osiąga się albo przez samo tylko poznane cierpienie, dobrowolnie przyswojone na skutek przeniknięcia *principium individuationis*, albo przez cierpienie osobiście, bezpośrednio doznane”¹³.

Można wręcz przyjąć tezę (zwłaszcza, gdy pamiętamy, iż Schopenhauer nie wprowadza granicy pomiędzy substancją ożywioną i nieożywioną), że kluczem do każdego poznania intuicyjnego staje się cierpienie. Na gruncie etyki oznacza to, że z jednej strony strach przed cierpieniem własnym, rozciągnięty dzięki empatii również na bliźnich, staje się dla podmiotu moralnego źródłem współ-czucia i litości, z drugiej zaś przytłaczający ciężar życia i jego doświadczeń ma czasem dla owego podmiotu charakter uzdrawiający, bo otwiera mu oczy na marność świata i stanowi pierwszy krok na drodze szeroko pojętego wyrzeczenia. Zaprzeczenie woli poprzez poznanie samego siebie jako jej obiektywizacji to droga ascety, która zdaniem Schopenhauera stanowi odbicie wszystkich cnót i wzorzec moralny. Uosabia ów asceta coś, czego ujęcie staje się najważniejszym zadaniem filozofii intuitywnej.

Moralność, w ogóle abstrakcyjne poznanie, nie może spowodować prawdziwej cnoty, lecz musi ona wypływać z poznania intuicyjnego, które w innej jednostce poznaje tę samą istotę, co w sobie¹⁴.

¹³ Ibidem, s. 600.

¹⁴ Ibidem.

Dobroci i czystość intencji nie można więc nikogo nauczyć, można mu tylko wskazać wiodącą ku nim drogę, ale na nic nie zda się tu żadne moralizowanie. Nauczycielowi moralności pozostaje do wykonania działalność wychowawcza oparta na rozwijaniu indywidualnej wrażliwości uczniów, a nie na zakazach. Podobne praktyki stosują buddyjscy mistrzowie głoszący, iż nauki Buddy, takie jak prawdy przekazywane adeptom przez mistrza-nauczyciela, są jak palec pokazujący na Księżyc. Palec jest dobry, lecz w tym alegorycznym kontekście tylko wskazuje kierunek. Nie przywiązuj się zatem do niego, jeśli chcesz księżyc zobaczyć naprawdę.

Zdaniem Schopenhauera, który często powołuje się na nauki Wschodu, drogi świętego i filozofa, choć wybiegają z różnych punktów, w pewnym momencie splatają się. Co prawda filozofia z założenia ma być dyskursywna, czyli starać się opisywać zjawiska w sposób ścisły. Jeżeli jest ona uprawiana w sposób właściwy, to wychodząc od tego, co ogólnie uznaje się za proste, ostatecznie przekracza ona, a właściwie zaciera granicę pomiędzy poznaniem abstrakcyjnym i intuitywnym¹⁵. Schopenhauer pisze, że podstawowe, głęboko ukryte przecucia dotyczące zasadniczej istoty otaczającego nas świata są darem danym każdemu z nas przez naturę, choć nie każdy chce podjąć wysiłek mający na celu wykorzystanie tego daru. Czyni to prawdziwy filozof, który choć w niedoskonały sposób, komunikuje nam ponadczasowe prawdy w formie dyskursywnej, czyli w kategoriach i pojęciach oraz święty, asceta, który po przeniknięciu takich prawd wciela w życie wynikające z nich konsekwencje. W przypadku tego drugiego nie jest nawet konieczne, by owe prawdy przeniknął rozumowo. Zazwyczaj przychodzą mu tu z pomocą po prostu dogmaty religijne.

Tak, jak poznanie, z którego wyrasta zaprzeczenie woli życia, jest intuicyjne, nie abstrakcyjne, tak też nie znajduje ono doskonałego wyrazu w abstrakcyjnych pojęciach, lecz tylko w czynie i w [dokonanej] przemianie¹⁶.

Filozofia dyskursywna – głosi Schopenhauer – daje zatem wyłącznie wiedzę o istocie świata i zjawisk. Nie-filozofowie, którzy posiadli tę wiedzę na drodze czystej intuicji (wielokrotnego oglądu), wyrażają ją w czynach. Niektórzy z nich wkraczą przy tym na ścieżkę ascezy. Asceci, w odróżnieniu od filozofów, nie będą zazwyczaj prowadzili wykładów i pisali ksiąg, często natomiast odetną się od ludzkiej społeczności, szukając ukojenia w samotności i umartwieniu. I taka jest najlepsza z możliwych dróg realizacji ludzkiej wolności:

kiedy wola skieruje je na siebie samą możliwe jest też jej zniesienie i samo zaprzeczenie w swym najdoskonalszym zjawisku; a także, iż wolność, która skądinąd, jako przynależna do rzeczy samej w sobie, nie może się nigdy pokazać w zjawisku, w tym wypadku w nim także występuje i, usuwając istotę leżącą u podstaw zjawiska, podczas gdy ono samo trwa

¹⁵ Intuitywny (łac. *intuitio*) – „uzyskany przez ogląd”.

¹⁶ Ibidem, s. 579.

jeszcze w czasie, doprowadza do sprzeczności zjawiska z sobą samym i właśnie przez to ukazuje fenomeny świętości i samozaparcia¹⁷.

Wolność, czyli niezależność od reguł podstawy dostatecznej, w przypadku człowieka objawia się zaniknięciem oddziaływania prawa naturalnej motywacji, odrzuceniem presji charakteru, a ostatecznie podjęciem działań sprzecznych z arbitralną wolą (którą w tym miejscu można byłoby określić staropolskich terminem „chuć”), możliwa jest jednak właśnie dzięki rozszerzeniu swego poznania.

Jeśli jednak takie przeniknięcie *principium individuationis*, takie bezpośrednie poznanie woli we wszystkich jej przejawach, wysoce wyraźnie ma miejsce, to ujawni się natychmiast jego dalszy jeszcze wpływ na wolę¹⁸.

Schopenhauer zdaje się sugerować, że kto tego doznania doświadczył, ten nie zechce już powrotu na dawną drogę życia w myśl zasady: kto raz poznał prawdę, nie będzie mógł już nigdy wrócić do pełnej nieświadomości egzystencji w świecie złudzeń.

Czy jest tak rzeczywiście? Sam przecież wspominał, że przeniknięcie zasady ujednostkowania, będącej źródłem różnorodności rzeczy występujących w świecie, dokonuje się na drodze poznania filozoficznego. Filozof oczywiście przenika i poznaje, jednak musi posiadać pewne osobiste predyspozycje natury moralnej, by jako ten oto człowiek urzeczywistnić jakikolwiek ideał. Wbrew własnym poglądom Schopenhauer sam do końca życia z rosnącym rozgoryczeniem czekał na sławę i uznanie. Pisząc, że pełna rezygnacja z afirmacji własnej osoby jest w świecie prawie nigdy nieosiągalna, miał zapewne na myśli również własną osobę. Przykładów ludzi prawdziwej ascezy i wyrzeczenia było w historii mnóstwo i filozof wielu z nich wymienia, uznaje jednak, że stanowią krople w ogromnym morzu dziejów ludzkiego rodzaju. Prowadzi go to do wniosku, że tak jak niezwykle talent wybitnych artystów, tak i prawdziwa doskonałość moralna jest zjawiskiem niezwykle rzadkim i cennym oraz że przysługuje ona tylko osobowości genialnej.

Jeśli zatem ten, kto jeszcze jest uwikłany w *principium individuationis*, w egoizm, poznaje tylko pojedyncze rzeczy i ich stosunek do własnej osoby, one zaś stają się potem wciąż na nowo motywami jego pragnień, to opisane poznanie całości, istoty rzeczy samej w sobie, staje się kwietywem [Quietiv] każdego pragnienia. Wola odwraca się teraz od życia: jego rozkosze, w których dostrzega afirmację życia, budzą w niej zgrozę. Człowiek dochodzi do stanu dobrowolnego wyrzeczenia, do rezygnacji, do pełnego spokoju i całkowitej bezwolności¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 440.

¹⁸ Ibidem, s. 571.

¹⁹ Ibidem, s. 572

Tak właśnie wyobraża sobie Schopenhauera najdoskonalszy z możliwych cel ludzkiego życia: jest nim uwolnienie się od konieczności poprzez całkowite zaprzeczenie w sobie woli. Przy tak wygórowanych warunkach mało który przedstawiciel ludzkiego rodzaju okazuje się predysponowany do wolności (choćby w negatywnym sensie). Świat jako przedstawienie, będący ułudą – czego najczęściej nie jesteśmy w stanie sobie uświadomić – w pełni podlega regule podstawy dostatecznej, co znaczy, że wszystkie jego elementy wzajemnie się determinują, a każde wydarzenie podlega odpowiedniej, warunkującej je racji²⁰.

Polski filozof Marian Zdziechowski, odnosząc się do Schopenhauerowskiej koncepcji uwarunkowania, zapytywał: „Czy można poniżyć człowieka do roli kółka w powszechnym determinizmie maszyny świata? Wszak przeciw temu protestuje to, co w nas najlepsze”²¹. Nasuwa się kolejne pytanie: jakąż to szczególną właściwość miał Zdziechowski na myśli? On sam nie udziela w tej kwestii jasnej odpowiedzi, osobiście trudno jest mi jednak oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z tego samego typu zjawiskiem, które niezwykle trafnie zaprezentowała Olga Tokarczuk w swojej powieści *Anna In w grobowcach świata* (będącej literacką interpretacją sumeryjskiego mitu stworzenia):

Anna In, gdy tylko czegoś dotknie, gdy na dłużej przyłoży swoje piękne dłonie – ożywia każdy przedmiot. Lepiej, żeby niczego nie dotykała, już i tak mamy kłopot z walizką. Gdy tylko coś zostanie obdarzone choć niewielką świadomością, od razu zaczyna mieć bardzo wysokie mniemanie o sobie. Tak to już jest²².

Wydaje się, że ludzie z reguły są bardzo przywiązani do idei wolnej woli. Przekonanie takie w dużej mierze wynikać może z wpływu etyki chrześcijańskiej nawet na tych, którzy sądzą, że się od chrześcijaństwa uwolnili. Koncepcja osobowej wolności i możliwości nieuwarunkowanych czynów była też jednym z podstawowych elementów każdej etyki normatywnej. Jaki bowiem sens miałyby narzucanie komukolwiek wzorców postępowania przy założeniu, że jest on tylko bezwolnym ogniwem w maszynierii świata? Jak twierdzi Jan Garewicz, etyka Schopenhauera również jest normatywna (widać to zwłaszcza w *Parergach* i *Paralipomenach*), ale mimo że wyraża ona dezaprobatę i rozczarowanie wobec ludzkiej istoty, nie wymaga od nikogo mocą jakiejś wyimaginowanej moralności stania się tym, kim stać się nie może: „Żadne racje moralne nie usprawiedliwiają żądań, by człowiek przestał być sobą. Przymus nie przestaje być przymusem, a więc złem, nawet wtedy, gdy przyświecają mu najszczytniejsze rzekomo ideały. Królestwo Boże nie cierpi gwałtu, gwałtownicy nigdy go nie zdobędą. Kto usiłuje zmienić jakąkolwiek naturę, cudzą lub własną, w imię jej zbawienia, nic nie osiągnie”²³.

²⁰ Niem. *Grund* jest odpowiednikiem łac. *ratio*.

²¹ M. Zdziechowski, *Pesymizm romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1915, s. X.

²² O. Tokarczuk, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006.

²³ J. Garewicz, *Schopenhauer*, WP, Warszawa 1988, s. 94.

Schopenhauer bardzo często posługuje się pojęciem łaski w znaczeniu niemal Augustiańskim, gdyż wszelkie poznanie i wgląd nie przystają jego zdaniem do tego, czego człowiek sam by sobie życzył. Ale nawet jeśli owa łaska przypadnie nam w udziale, konieczny jest jeszcze akt wyjścia jej na spotkanie. Przeniknięcie *principium individuationis*, choć rzadkie i cenne, jest w gruncie rzeczy dopiero pierwszym krokiem na drodze do doskonałości. Dążąca do moralnego dobra jednostka musi na nie odpowiedzieć dobrowolnie, wkraczając na drogę rezygnacji, czyli ascezy.

Albowiem właśnie to, co mistycy chrześcijańscy nazywali działaniem łaski i odrodzeniem, jest dla nas jedynym bezpośrednim przejawem wolności woli. Występuje on dopiero wtedy, kiedy wola dochodzi do poznania swojej istoty samej w sobie, uzyskuje od niego kwiaty i przez to właśnie uwolniona zostaje od wpływu motywu, położonego w sferze innego poznania, którego przedmiotami są tylko zjawiska²⁴.

Asceta dąży zatem do osiągnięcia pełnego ukojenia wszelkich pragnień i zaprzeczenia woli życia. Dokonuje się to drogą nieustannej, stopniowej pracy nad sobą. W podejmującej się jej osobie wyciszają się, a z czasem całkowicie znikają wszystkie przejawy autoafirmacji: asceta wycofuje się z życia w świecie i nie dąży za obiecującymi spełnienie wizjami rozkoszy, bo zdążył już uzmysłować sobie, że każde zaspokojenie jest chwilowe i niepełne. Nie ucieka również przez cierpieniami, gdyż z jednej strony rozumie ich dobroczynny wpływ na jeszcze doskonalsze ćwiczenie woli, która się w nim jako zjawisku przejawia, z drugiej zaś wszelkie odczuwanie staje się dla niego coraz bardziej obojętne. Swe wysiłki poświęca pomocy bliźniemu, choć skądinąd w pełni zdaje sobie sprawę, że w ostatecznym rozrachunku nikomu w niczym istotnym nie można pomóc ani zaszkodzić. W praktyce ascetycznej istotną rolę odgrywają też umartwienia, bo dotyczą tego aspektu woli, w którym jako przedstawienie przejawia się ona najgwałtowniej, czyli funkcjonowania ciała. Ale są to już przykłady skrajne. W życiu codziennym już cele mniejsze i pośrednie, jak uwolnienie się od pozoru wolności, złudzenia, że może zawierać się ona w zjawisku, a przede wszystkim zaś od nadziei osiągnięcia szczęścia drogą podążania za swoimi pragnieniami, mogą być określone mianem celów godnych postawy moralnej.

Życie człowieka stanowi realizację swego istotnego celu tylko wówczas, gdy istnieją bliźni, o których się ów człowiek troszczy i dla których chce stać się lepszym.

²⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, s. 609.

Tadeusz Kobierzycki

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina
w Warszawie

The Fryderyk Chopin University of Music
in Warsaw

HUMANISTYCZNE WYMIARY ZDROWIA I CHOROBY

Humanistic Dimensions Health and Illness

Słowa kluczowe: zdrowie, choroba, medycyna, psychologia, kultura, społeczeństwo, osobowość.

Key words: health, illness, medicine, psychology, culture, society, personality.

Streszczenie

Artykuł dotyczy rozumienia pojęć „zdrowie” i „choroba” w medycynie, psychologii i kulturoznawstwie. Jest próbą odejścia od technicznego sposobu analiz chorób jako zjawisk deficytowych, powstających w strukturze ciała i psychiki ludzkiej oraz w relacjach społecznych i wzorach kulturowych opartych na eliminacjonistycznej teorii. Autor traktuje zdrowie jako wynik gry między procesami życiowymi, w których suma jest dodatnia, a chorobę jako grę tych samych procesów, w których suma jest ujemna. Zdrowie i choroba są traktowane jako trwałe składniki kondycji ludzkiej, jednakowe dla wszystkich, różnicują je tylko indywidualne dyspozycje i warunki życia biologicznego, psychologicznego czy społecznego.

Abstract

This article applies to understanding the concepts of “health” and “illness” in medicine, psychology, and culture. It is an attempt to move away from technical way analysis of diseases, as the phenomena of deficit, resulting in the structure of the human body and psyche, and in social relations and cultural patterns based on eliminationistic theory. The author treats health as a result of the game between life processes in which the sum is positive, and disease, as a game of the same processes, in which the sum is negative. Health and illness are treated as permanent components of the human condition, the same for all, differentiated only by the individual dispositions and the living conditions of the biological, psychological or social.

I. ZDROWIE

Zdrowie oznacza stan, w którym człowiek może żyć wolny od chorób wymagających interwencji medycznej. Ale określenie takiego stanu jest trudne. Zajmują się tym różne dziedziny wiedzy o człowieku. Według definicji Światowej Organizacji Zdrowia (WHO): „zdrowie to stan pełnego fizycznego, psychicznego i społecznego dobrego samopoczucia, a nie tylko brak choroby czy

ułomności” (1948). Pewną wersją tej definicji jest o czterdzieści lat późniejsze ujęcie encyklopedyczne: „Zdrowy jest ten, u kogo nie stwierdza się choroby fizycznej lub umysłowej i kto nie doznaje bólu. Maksimum zdrowia osiąga ten, u kogo występuje całkowity brak symptomów choroby, a maksimum choroby ten, u kogo stwierdza się ich bardzo wiele i związane z tym zagrożenie życia”¹.

Teoretycy zdrowia chętnie opisują zdrowie jako fizjologiczno-psychologiczną „zdolność przystosowawczą”: „Odporność jednostki w stosunku do różnorodnych zakłócających równowagę czynników zewnętrznych, wymaga nieustannego włączania się fizjologicznych i psychologicznych mechanizmów przystosowawczych, których sprawne działanie zapewnia zachowanie homeostazy i daje poczucie zdrowia. Jest to zatem nie tyle stan, ile proces, o dynamice podlegającej ciągłym zmianom. W tym kontekście zdrowie może być rozpatrywane jako dostatecznie duży zasób zdolności przystosowawczych, aby w danych warunkach zapobiegać niepożądanym zakłóceniom czynności ustroju”².

Wariantem adaptacyjnego modelu zdrowia jest uznawanie za zdrowe obronnych reakcji organizmu i psychiki. Do tego paradygmatu można zaliczyć zarysowaną przez S. Freuda, a rozwiniętą przez jego córkę, Annę Freud, koncepcję „mechanizmów obronnych”. Idąc za jej ustaleniami, można zdefiniować zdrowie jako zdolność do obrony i reorganizacji własnej jedności psychofizycznej, którą uruchamia jaźń ludzka w przypadku urazu fizycznego lub psychicznego. Jest to jednak kryterium zawodne, bo nie uwzględnia negatywnego przystosowania do toksycznych warunków otoczenia lub toksycznych informacji.

Oprócz adaptacji pozytywnej, zdrowej, istnieje też adaptacja negatywna i niezdrowa. Zwrócił na to uwagę w teorii zdrowia psychicznego Kazimierz Dąbrowski, który do swojego modelu rozwoju osobowości wprowadził dynamizm nieprzystosowania pozytywnego. Uznał on, że zdrowe jest także zachowanie lub reakcja nieakceptacji i dezadaptacji lub walki z niezdrowymi warunkami otoczenia społecznego.

Model Dąbrowskiego wykracza poza ujęcia, gdzie: „zdrowie jest definiowane jako stan, w którym człowiek może wchodzić w korzystną interakcję ze środowiskiem naturalnym i społecznym – dzięki czemu w procesie ciągłej adaptacji dochodzi do odzyskania równowagi (zewnętrznej, wewnętrznej). Choroba jest zaburzeniem adaptacji. W ocenie zdrowia brana jest pod uwagę ocena pod względem klinicznym, społecznym i zdolności przystosowawczych do środowiska dzięki własnemu wzrostowi i rozwojowi. Maksimum zdrowia ma miejsce wówczas, gdy człowiek zachowuje giętką adaptację – z maksymalną dla siebie korzyścią. W maksimum choroby dochodzi do wyobcowania człowieka ze środowiska”³.

¹ *Mała encyklopedia medycyny*, Warszawa 1988, s. 1426.

² H. Kirschner, *Zarys medycyny środowiskowej*, Warszawa 1997, s. 20.

³ S. Poznańska, *Zdrowie*, (w:) *Medyczny słownik encyklopedyczny*, red. M. Barczyński, J. Bogusz, Kraków 1993, s. 491.

Zdrowie nie jest tylko formą adaptacji lub obrony określonego stanu organizacji psychosomatycznej, która podlega naturalnej zmianie w różnych fazach rozwoju. Rozwój jest jakościowo czym innym niż adaptacja i obrona, choć obydwa te czynniki mogą być częściami składowymi rozwoju psychofizycznego człowieka. Ponadto człowiek nie jest tylko kompozycją systemu cielesnego i psychicznego, ale całością metacielesną i metapsychoiczną, czy to jako natura, czy jako osoba, czy też jako osobowość. Zatem zagadnienie zdrowia jako kryterium doskonałości tych form organizacji ludzkiej jedności powinno być analizowane szerzej.

Zbyt szeroka definicja zdrowia zaproponowana przez WHO skłania do pozabawionego racjonalnego sensu medykalizacji opieki społecznej. Instytucje społeczne próbują przejmować funkcje, o które troszczyć powinna się jednostka. Sprzyja to procesom jej systemowego wyłączenia ze zdrowia i prowadzi do przesycań społeczeństwa opieką zdrowotną⁴.

Kulturowe wymiary zdrowia

W klinicznej analizie zdrowia i jego epidemiologicznej interpretacji kryterium podstawowym jest czynnik ilościowy, według którego definiuje się zdrowie jako efekt statystyczny⁵. Chorym jest ten, kto nie odpowiada społecznej lub kulturowej lub naukowej wizji normalności, a zdrowym ten, kto ma wyniki „pośrodku”. Już osoba, której wzrost jest wyższy lub niższy od przeciętnego, nie jest „normalna” i może być zdefiniowana jako „chora”. Osoba z wyższym ilorazem inteligencji w tym modelu musi być także traktowana jako „nienormalna”, podobnie jako osoba z niskim ilorazem inteligencji. Model statystyczny marginalizuje więc rozmaite grupy społeczne. Aby temu przeciwdziałać, trzeba badać też „nienormalne-zdrowie” geniuszy i osób niedorozwiniętych umysłowo, zaburzonych lub chorych psychicznie, także poranionych fizycznie i kalekich. Doskonale określił to Edmund A. Murphy: „Osobą normalną jest ktoś, kto nie został należycie zbadany”.

Normalny zakres tego, co oznacza zdrowie, określa się na podstawie 95% wyników badań grupy normalnych-zdrowych ludzi. Istnieje 5% ryzyko, że nor-

⁴ Na temat definicji WHO por. D. Callahan, *The WHO Definition Health*, „Hastings Center Studies” 1973, nr 3, s. 77–87; por. K. Gibiński, *O politykę zdrowia*, „W drodze” 1993, nr 2, s. 81 i nn.; por. P. Maloof, *Maladie est santé dans la société*, „Concilium” 1991, nr 234, s. 37 i nn.

⁵ Por. A. Malinowski, *O koncepcjach norm w biologii i medycynie*, (w:) *Filozofia i biologia. Inspiracje teoretyczne*, Warszawa – Poznań 1982, s. 13–30; por. *Norma psychologiczna. Perspektywy spojrzeń*, red. Z. Uchnast, Lublin 1998. Krytykę tego podejścia podejmuje J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Lublin 1999, s. 140 i nn.

malnie-zdrowa osoba będzie miała znacznie odbiegające od normy wyniki badań laboratoryjnych. Jeżeli na jednej normalnie-zdrowej osobie przeprowadzi się 10 podobnych testów, to ryzyko, że jeden z testów będzie się różnił od normy, wynosi 1-0,95 (do potęgi 10), co daje wskaźnik nienormalności 0,40 (40%). A jeżeli takich testów zrobi się 20, to prawdopodobieństwo nienormalności wyniesie 72%⁶.

Kryterium statystyczne zdrowia jest pomocnym kryterium technicznym w analizie zdrowia publicznego, zbiorowego, ale zawodzi na poziomie jednostki. Ruth Benedict, amerykańska antropolog kultury, jak i wielu jej kolegów uważało, że to, co normalne i anormalne, choroba i zdrowie jest konstruktem wypracowanym w systemie wychowania określonej społeczności, a poszukiwanie warunków zdrowia psychicznego w „konstytucji indywiduum” nie jest słuszne i może prowadzić do błędu⁷.

Socjologowie kultury odrzucają na ogół kategorię „czynników autonomicznych” i koncepcję dziedziczenia biologicznego jako podstawy opisu zdrowia jednostki. Florian Znaniecki napisał: „Pojęcie natury wrodzonej w znaczeniu organicznie uwarunkowanych usposobień i uzdolnień nie ma w ogóle żadnego znaczenia dla socjologii osobowości, gdyż nie istnieją wrodzone dążności lub skłonności społeczne [...]. Dążności społeczne należą do dorobku kulturalnego ludzkości, istnieją tylko dzięki tradycji społeczno-kulturalnej i powstają u osobnika tylko dzięki temu, że przy pomocy innych przyswajają sobie tę tradycję [...]”⁸.

Stanowisko to jest zbyt jednostronne, choćby w świetle „teorii archetypów” C. G. Junga⁹. Archetypy (Ja, Cień, Animus-Anima, Stary Mędrzec-Wielka Matka, Jaźń) są symbolami zdrowia dziedziczonymi kulturowo i obecnymi w nieświadomości zbiorowej. Dają poczucie równowagi społecznej i jednostkowej, a ich lekceważenie powoduje załamania psychiczne i stany chorobowe.

Florian Znaniecki wyróżniał „typy biograficzne”: 1) ludzi dobrze wychowanych, których osobowość organizuje dobra opinia o sobie, 2) ludzi pracy, których osobowość jest zorganizowana wokół ich dzieła, 3) ludzi zabawy, których osobowość organizuje odczucie zadowolenia z zabawy towarzyskiej, gry poli-

⁶ Por. H.R. Wulf, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny*, Warszawa 1993; por. P. Wesełucha, *U podstaw pracy skutecznej. Zdrowie – praca – środowisko społeczne*, (w:) *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, red. H. Bortnowska, Kraków 1993, s. 9–84.

⁷ Por. R. Benedict, *Patterns of Culture* (1934), cyt. za: R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2008; por. J. Chałasiński, *Zdrowie psychiczne uczonego*, (w:) *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, Warszawa 1979, s. 331–348.

⁸ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów – Warszawa 1935, s. 114–115. W książce tegoż autora *Wstęp do socjologii* (Poznań 1922, s. 35–36) czytamy: „Pogląd, że zjawiska kulturalne powstały ze zjawisk przyrodniczych, a więc są jeszcze przyrodniczymi ze swej ostatecznej istności, jest jawną niedorzecznością”.

⁹ C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, (w:) *Pisma wybrane*, wybór i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1981.

tycznej lub walki¹⁰. Idąc tym tropem, zdrowe jest to, co wyznacza ich „typ biograficzny”. Tymczasem, jak pisał Kazimierz Dąbrowski, swego czasu student F. Znanieckiego na Uniwersytecie Poznańskim: „Chrystus, Sokrates, Giordano Bruno, Savonarola, Joanna d’Arc, ojciec Kolbe, Korczak – to wszystko ludzie, którzy wyrosli w pewnych określonych systemach społecznych, w pewnych zwyczajach i obyczajach i którzy się im przeciwstawili w oparciu o swoje bogate potencjały rozwojowe i swój rozwój autonomiczny”¹¹. Kulturowe kryterium zdrowia jest niewystarczające. Powinno być skonstruowane kryterium osobowe.

Próba przekroczenia socjologiczno-statystycznego modelu zdrowia była definicja przyjęta w Karcie Ottawskiej z 1986 r., według której: „zdrowie jest ze społeczeństwem potencjalnym, indywidualnym i społecznym, jednym z bogactw naturalnych kraju, determinujących rozwój społeczny, gospodarczy czy indywidualny”¹². W definicji tej zachowana jest pewna równowaga w ocenie zdrowia jako własności jednostkowej i społecznej, co zapobiega jednostronnemu jego traktowaniu przez instytucje społeczne. Socjologowie coraz częściej przedstawiają zagadnienia zdrowia i jego zaburzeń w terminach teorii zachowania i stylów życia: „Schizofrenicy, dzieci, ludzie starzy, ekstrawertycy i kryminaliści, wszyscy mają odmienne style zachowania społecznego. Na podstawie wiedzy o osobowości danej osoby możemy do pewnego stopnia przewidzieć, czy będzie ona szczęśliwa, agresywna, zależniona, albo czy będzie się zachowywała konformistycznie, czy może asertywnie. Innymi słowy, zachowanie społeczne jest, przynajmniej do pewnego stopnia, funkcją osobowości”¹³.

Zdrowie i choroba są związane ze stylem zachowania, pierwszy daje wrażenie szczęścia, komfortu i poczucie bezpieczeństwa (asertywność), drugi – agresję i brak odwagi (lękliwość).

Medyczny model zdrowia

Medyczny model zdrowia opiera się na sześciu kryteriach. Kryterium genetyczne zakłada brak w organizmie wad genetycznych; kryterium morfologiczne – brak deformacji lub naruszeń struktury anatomicznej; kryterium etiologiczne – brak w organizmie patogenów typu bakterie, wirusy, pasożyty, substancje chemiczne lub ciała obce; kryterium funkcjonalne – obecność sił witalnych umożliwiających zwykłą aktywność; kryterium użyteczne – zdolność do wykonywa-

¹⁰ F. Znaniecki, op. cit., s. 269.

¹¹ K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*, Warszawa 1974, s. 33.

¹² Por. Z. Chłap, *Przymierza medycyny dla ochrony człowieka – w duchu „Evangelium vitae”*, (w:) Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 369.

¹³ M. Argyle, *Wpływ osobowości i sytuacji na zachowania społeczne*, (w:) M. Argyle, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, przeł. W. Domachowski, Warszawa 1991, s. 150.

nia pracy zawodowej, społecznej, publicznej, bez szkodenia sobie i bez nadmiernego wysiłku; kryterium behawioralne – możliwość zintegrowania swojego wzorca zdrowia ze wzorcem społecznym¹⁴. Kryteria te są przyjmowane na ogół bez sprzeciwu, bo zostały oparte na procedurach klinicznych i normach społecznych.

Istnieją też inne kryteria zdrowia i choroby, które znajdują swój wyraz w osobistym odczuciu „bycia zdrowym”. Według historyka medycyny P. Lain Entralgo, tworzą je:

1) poczucie własnej przydatności (vs. możliwości, w granicach odczuwanej ograniczoności);

2) dobre samopoczucie psychosomatyczne (vs. złe samopoczucie psychosomatyczne);

3) poczucie bezpieczeństwa życiowego (vs. brak poczucia zagrożenia ze strony stanu zdrowia);

4) doświadczenie „wolności od ciała” (vs. brak doświadczenia przymusów ze strony ciała, np. drżenie rąk wymuszone chorobie Parkinsona czy ograniczenie ruchu w *sclerosis multiplex*);

5) poczucie pełnego podobieństwa do innych członków społeczeństwa (vs. brak poczucia anormalności w porównaniu z innymi);

6) poczucie wolności w wyborze między samotnością lub towarzystwem (vs. ograniczenie ze względu na wiek, płeć, typologię biologiczną, kontekst społeczny, osobowość)¹⁵.

Z badań socjologów medycyny wynika, że ta sama dolegliwość lub objaw mogą być oceniane jako przejaw zdrowia lub choroby. Na przykład w USA utrata apetytu jest traktowana jako objaw chorobowy w wyższej klasie społecznej przez 75%, w klasie średniej – 50%, zaś w klasie niższej – 20% ich przedstawicieli; uporczywy kaszel za objaw choroby uznaje 77% klasy wyższej, a tylko 23% klasy niższej; bóle mięśniowe i stawowe – 80% klasy wyższej i tylko 19% klasy niższej¹⁶. To, co w Europie lub Ameryce traktowane jest jako zdrowe, może takie nie być w Afryce lub Azji.

Zasadniczym wymiarem zdrowia i choroby w ujęciu medycznym jest „zdrowe ciało” lub „niezdrowe ciało”, z którym harmonizuje „zdrowa psyche” lub zaprzecza mu „niezdrowa psyche”. Wskaźnikiem medycznym dobrego stanu psychofizycznego jest przede wszystkim brak bólu fizycznego i psychicznego, stan relaksu, umiarkowany, stymulujący stres, fizjologicznie ugruntowana aktywność, utrzymujący życie i sprawność psychofizyczną, metabolizm biologiczny

¹⁴ Por. P. Lain Entralgo, *Antropologia medica*, Milano 1988, s. 124–125, cyt. za: J. Wróbel, op. cit., s. 142–143.

¹⁵ Por. ibidem, s. 143–144.

¹⁶ Por. ibidem, s. 144.

i psychologiczny, duchowy. Do utrzymania tego stanu rzeczy stosuje się nie tylko odpowiednie procedury dietetyczne, gimnastyczne, rehabilitacyjne czy farmaceutyczne, ale także wychowawcze, pielęgnacyjne i psychologiczne. Wszystko po to, aby zachować zdrową całość – życie bez ran i kalectwa, z wykluczeniem aborcji i nadmiernej agresji. Zdrowa całość daje przyjemność ciału i otoczeniu społecznemu, uzdalnia do seksualnej aktywności, promuje łagodny, prokreacyjny, twórczy styl życia, wyzwala przyjazny i miłosny nastrój oparty na wzajemnej pomocy i życzliwości.

W reakcji na zbyt idealistyczną definicję WHO Międzynarodowe Zgromadzenie Towarzystw Medycznych przedstawiło 30 lat później definicję bardziej realistyczną: „Zdrowie jest to możliwość najdłuższego, samodzielnego, aktywnego i twórczego życia bez chorób i niepełnej sprawności, albo nawet razem z nimi, jeśli nie da się ich wyeliminować”. Akcent na samodzielność, aktywność i twórczość zbliża tę definicję do modelu społecznego.

Stosunkowo najczęstsze jest dziś identyfikowanie zdrowia z powodzeniem, a choroby z niepowodzeniem w stosunkach społecznych i karierą osobistą, które identyfikowane są z rozwojem lub zablokowaniem w rozwoju własnych potencjałów zdrowia. Za rodzaj symptomu zdrowia społecznego uważa się np. wzrost dochodu lub mieszkanie w elegantszej dzielnicy, wyższe stanowisko w pracy, reprezentacyjną konsumpcję, agresywną formę samorealizacji, a za symptom choroby społecznej – sytuacje i stany przeciwne. „Widać, jak wielki jest stopień pomieszania pojęć – pisze Stanisław Grof – skoro tego typu kryteria mogą być brane pod uwagę w koncepcjach klinicznych. Nietrudno wykazać, że wzrost ambicji, rywalizacji i potrzeby wywarcia wrażenia jest dowodem narastania patologii, a nie poprawy. W obecnym stanie świata wyrazem zasadniczego zdrowia psychicznego z powodzeniem może być dobrowolna prostota”¹⁷.

Psychologiczne modele zdrowia

W latach 60. XX wieku Maria Jahoda¹⁸, korzystając z klasyfikacji Gordona Allporta opartej na jego koncepcji „dojrzałej osobowości”¹⁹, dokonała przeglądu pojęć dojrzałości i zdrowia psychicznego. Wyróżniła sześć pozytywnych kategorii, które decydują o zdrowiu jako przeciwieństwie choroby. Są to:

¹⁷ S. Grof, *Kryteria zdrowia psychicznego i skuteczności leczenia*, (w:) S. Grof, *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, przeł. I. Szewczyk, Kraków 2000, s. 505–506.

¹⁸ M. Jahoda, *Current concepts of positive mental health*, New York 1958.

¹⁹ Por. G. Allport, *Becoming*, Yale University 1955, cyt. za: G. Allport, *Jak stajemy się sobą. Z podstaw psychologii osobowości*, przeł. H. Bartoszewicz, (w:) *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 7–81.

- 1) sposoby postrzegania samego siebie²⁰;
- 2) stopień wzrostu, rozwoju i samorealizacji, dynamika przekształceń psychicznych i realizacji potencjału rozwojowego²¹;
- 3) integracja, równowaga psychiczna, reakcja na stres, reakcje reparacyjne;
- 4) autonomia, niezależność wobec otoczenia, samosterowność²²;
- 5) typ wrażliwości, życzenia i obawy wobec innych, empatia lub jej brak²³;
- 6) panowanie nad otoczeniem, reakcje sytuacyjne, realizacja zadań i problemów życiowych²⁴.

Nieco inaczej niż zdrowie społeczne i choroba społeczna definiowane jest zdrowie psychiczne i choroba psychiczna. Interesujące są tu dwa podobne do siebie ujęcia amerykańskiego egzystencjalnego psychologa A. Maslowa i polskiego egzystencjalnego psychiatry K. Dąbrowskiego. Zasadnicza różnica między tymi modelami polega na tym, że K. Dąbrowski wyraźniej akcentuje elementy zdrowia w chorobie, a nawet dezintegrację psychiczną i chorobę traktuje jako moment lub fenomen przejścia do zdrowia wyższego poziomu. Model Maslowa mocniej natomiast akcentuje znaczenie więzi międzyludzkich i nieświadomości, ale jest podejrzliwy wobec dezintegracji.

Na początku lat 50. A. Maslow jako ludzi zdrowych psychicznie określał tych, którzy a) w pełni zaspokajają własne potrzeby podstawowe, b) nie mają ukrytej psychopatologii, c) w pełni uświadamiają sobie i realizują własne talenty i możliwości. W czasie badań prowadzonych przez następne lata zorientował się, że nie można pogodzić kryterium całkowitej realizacji potrzeb podstawowych z potrzebą twórczości, a także, że nie da się wyeliminować uczucia zmartwienia, niezadowolenia z siebie, które towarzyszą jednostkom myślącym. W związku z tym zmodyfikował swój pierwszy model zdrowej osobowości. A oto jakie cechy charakteryzują „zdrowego osobnika” w pełnym modelu A. Maslowa:

²⁰ Por. G. W. Allport, *Pattern and growth in personality*, New York 1966; K. Dąbrowski, *Nerwowość dzieci i młodzieży*, Warszawa 1935; A. Maslow, *Motivation and personality*, New York 1954.

²¹ Por. A. Maslow, *Deficiency motivation and growth motivation*, (w:) *Nebraska Symposium on Motivation*, Lincoln 1955.

²² D. Riesman w książce *Samotny tłum* wyróżnia trzy typy osobowości: 1) typ sterowany przez tradycję (*tradition directed types*), 2) typ wewnątrzsterowny (*inner directed types*), 3) typ zewnętrzsterowny (*other directed types*). Typ zewnętrzsterowny nie ma wyraźnego rdzenia „ja”, jest konformistyczny, zależny od reakcji i życzeń innych, nie dąży do sławy, ale pragnie przede wszystkim szacunku i sympatii ze strony amorficznego i zmiennego w nastrojach grona rówieśników – jego zdrowie jest zdepersonalizowane. Por. D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *The lonely crowd. A study of changing American character*, New York 1956, s. 163, 185.

²³ H. Cleckley, *The mask of sanity*, St. Louis 1964; por. K. Pospiszyl, *Psychopatia. Istota, przyczyny i sposoby resocjalizacji antysocjalności*, Warszawa 1985.

²⁴ Por. A. Adler, *What life should mean to you*, Boston 1931.

- jaśniejsza, skuteczniejsza percepcja rzeczywistości,
- większa otwartość na doświadczenia,
- wzmożona spontaniczność i ekspresja, pełne funkcjonowanie,
- wzmożona integracja, jedność i całość,
- rzeczywista jaźń, zdecydowana tożsamość, autonomia, jedyność,
- wzmożona obiektywność, oderwanie, transcendentna jaźń,
- wyzyskanie zdolności twórczych,
- umiejętność łączenia konkretnego z abstrakcją,
- demokratyczna struktura charakteru,
- zdolność do miłości²⁵.

Ciekawe, że w tym modelu brakuje kryterium wolności. Bez niej zdrowie jest tylko wyrazem mechaniki życia, swego rodzaju szczęśliwym przymusem. Aby uzupełnić obraz „zdrowego osobnika”, warto odwołać się do zbioru cech, które tworzą „człowieka samorealizującego się”²⁶.

Inaczej do zagadnienia osobowości podchodzi K. Dąbrowski. Według niego osobowość jest syntezą samodzielnych aktów jaźni, aktów samo-uświadamiania, samo-wybrania, samo-potwierdzania i samo-wychowania, które utrzymują i kształtują jedność psychofizyczną człowieka, utrzymują jego tożsamość i ukierunkowują na wartość i sens życia²⁷. Z tym modelem związana jest definicja zdrowia psychicznego i choroby psychicznej, która obejmuje także czynniki samowiedzy i samoświadomości, takie jak: rozumienie, przeżywanie, odkrywanie, tworzenie – coraz wyższej rzeczywistości i wartości.

Granicą wykorzystania tych zdolności jest osobowość i jej „konkretny ideał”, w którym zawarte są esencjalne doświadczenia życiowe człowieka. Zdrowie jest nie tyle stanem, ile potencjałem, który rozwija się w ciągu życia. Choroba byłaby tu efektem zatrzymania metabolizmu psychofizycznego, rodzajem uwięzienia lub zablokowania i degenerowania się procesów życiowych. Aby uwzględnić tego rodzaju sprzeczne zjawiska, K. Dąbrowski wprowadza pojęcie rozwoju, który nie może odbywać się bezboleśnie, obok radości wyzwala smutek, styka życie z doświadczeniami śmierci.

Postulatem zdrowia psychicznego lub zdrowej osobowości nie jest poszukiwanie zdrowia, lecz poszukiwanie rozwoju, który integruje stany przeciwne (choroby) w całość procesów dających równowagę z nadwyżką zdrowia. Autor ten sformułował aforyzm, w którym połączył postulat poznawczy z kontekstem ontologicznym zdrowia w rozwoju, czyli zdrowia w korelacji z chorobą, w tym

²⁵ A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 155.

²⁶ A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Warszawa 1990, s. 212–250.

²⁷ K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, Lublin 1984, s. 36–39.

przypadku psychiczną: „nie szukaj zdrowia psychicznego, szukaj rozwoju, a znajdziesz jedno i drugie”²⁸.

Dla oceny rozwoju zdrowia konieczne są jego oznaki, które nie eliminują z definicji zdrowia stanów przeciwnych i negatywnych. Jedną z nich jest twórczość: „lecz się własnym rozwojem i twórczością”²⁹. Przedstawiam tu skróconą wersję listy czynników zdrowia psychicznego, której szerszą wersję przedstawiłem gdzie indziej, łącząc różne ujęcia częściowe K. Dąbrowskiego³⁰.

Strukturę zdrowej osobowości wyznaczają lub realizują następujące czynniki:

- cykl biologiczny (faza rozwoju, struktura cielesna),
- typ psychologiczny (zamknięty v. otwarty),
- pamięć emocjonalna (głęboka v. płytka, długotrwała v. krótkotrwała),
- rodzaj otoczenia (wspierające v. niszczące),
- stosunek do trudności życiowych (optymizm v. pesymizm),
- struktura zaburzeń psychicznych (nerwice v. psychozy),
- uzdolnienia i talenty (jednostronne v. wielostronne),
- poziom inteligencji intelektualnej i emocjonalnej (wysoki v. niski),
- potrzeba wolności, transcendencji i rozwoju duchowego (mała v. duża),
- zdolność do empatii, miłości i przyjaźni (rozwinięta v. nierozwinięta).

Z tych ogólnych wskaźników zdrowia psychicznego w rozwoju, a więc zawierającego i integrującego stany chorobowe, zaburzenia, itp., daje się wyprowadzić bardziej szczegółowe profile zdrowia psychicznego w rozwoju, które korelują z trzema poziomami rozwoju: przeciętnego, wszechstronnego i jednostronnego.

Profile osobowości i zdrowie psychiczne

Badanie zdrowia i choroby psychicznej jako egzystencjalnego wymiaru człowieka doprowadziło K. Dąbrowskiego do wyodrębnienia trzech profili zdrowia związanych z odpowiednimi typami rozwoju osobowości. Profil „A” odnosi się do zdrowia psychicznego osób przeciętnych, „B” jednostronnie rozwiniętych i „C” wszechstronnie rozwiniętych.

Indeks behawioralny zdrowia psychicznego profilu „A” obejmuje:

- przystosowanie do zmieniających się warunków życia,
- krótkie okresy nieprzystosowań o niezbyt silnym napięciu,

²⁸ Paweł Cienin (wł. K. Dąbrowski), *Myśli i aforyzmy egzystencjalne*, Londyn 1970; wyd. 2, Zagórze 1980, s. 25.

²⁹ Ibidem, s. 25.

³⁰ T. Kobierzycki, *Personalistyczne teorie zdrowia psychicznego (A. Maslow i K. Dąbrowski)*, (w:) *Higiena psychiczna dla studentów medycyny*, red. T. Kobierzycki, Warszawa 1993, s. 7–16.

- dawanie sobie rady z trudnościami życia codziennego,
- kierowanie się tendencją do realizacji potrzeb podstawowych, bez większych hierarchicznych wyłomów,
- dążenie do kariery, zamożności, wyższej pozycji społecznej i stanowiska, które się liczy,
- słabe, okresowe tendencje alterocentryczne,
- umiarkowane i nieczęste przeżycia smutku i depresji,
- znaczny wpływ otoczenia na przekształcenia wewnętrzne,
- krótkie chwile emocji,
- mało świadomą, stereotypową religijność.

Indeks behawioralny zdrowych zachowań grupy „A” jest statystycznie najczęstszy i może być zidentyfikowany ze statystycznie najczęstszym profilem zdrowia psychicznego.

Indeks behawioralny zdrowia psychicznego profilu „B” obejmuje:

- wybitne, ale jednostronne uzdolnienia lub talenty i silną dążność do ich realizacji,
- współistnienie dużych braków osobowości, kontrastujących z wybitnymi uzdolnieniami,
- słabą tendencję do przemian wewnętrznych,
- małą zdolność do rozwoju psychicznego środowiska wewnętrznego (koreluje zwłaszcza z jednostronnymi uzdolnieniami, np. matematyków, fizyków, techników, polityków),
- częstą postawę agresywną, z tendencjami do okrucieństwa,
- na ogół małą zapadalność na zaburzenia psychiczne,
- brak wyraźnej postawy empatycznej wobec innych,
- specyficzną, manipulacyjną postawę społeczną,
- małe potrzeby i dążności transcendentne,
- formalistyczne podejście do religii lub antyreligijność.

Ten typ zdrowia psychicznego charakteryzują wybitne uzdolnienia techniczne (niehumanistycznych) i zamknięta („psychopatyczną”) organizacja osobowości, której przeciwieństwem jest otwarta („psychoneurotyczna”) organizacja osobowości.

Indeks behawioralny zdrowia psychicznego profilu „C” obejmuje:

- silną tendencję do przekraczania cyklu biologicznego i cyklów z nim zintegrowanych (psychologicznego, psychopatologicznego, duchowego),
- wyraźne objawy wzmożonej pobudliwości psychicznej (głównie uczuciowej, wyobraźniowej i intelektualnej),
- drogę rozwojową poprzez nerwowość, nerwice i psychonerwice,
- potrzebę przebudowy siebie, oparte na historii ciężkich przeżyć i dążenie do przekraczania „siebie tymczasowego”,
- trwałą chęć pomocy innym w przekraczaniu „siebie tymczasowego” i rozwoju,

- wszechstronnie rozwinięte „wewnętrzne środowisko psychiczne”,
- dążenie do coraz pełniejszego, wielopoziomowego rozumienia, przeżywania, odkrywania i tworzenia coraz wyższej hierarchii rzeczywistości i wartości,
- silne dążenie do uzupełnienia swoich braków osobowości (samowychowanie, autoterapia, autotranscendencja),
- szeroki i przyspieszony rozwój ku osobowości, która jest celem (esencją) najwyższego poziomu zdrowia psychicznego,
- dążenie do transcendencji zastanej rzeczywistości, wielopoziomowość postaw, coraz wyraźniejsze widzenie „konkretnego ideału”.

Globalne zdrowie psychiczne jest wynikiem syntezy i przemiany konfliktu, jaki wynika ze starcia sił życia i sił śmierci. Napięcie egzystencjalne, którego wyrazem jest choroba, staje się tak wielkie, że wywołuje lęk. Człowiek w rozwoju konfrontuje siebie ze światem i zajmuje wobec niego własne stanowisko: „Im silniejsze jest napięcie między postawami obiektywnymi i subiektywnymi, egzystencją i esencją, śmiercią i istnieniem – tym bliższy jest zarys rozwiązań pozytywnych lub bliższa jest choroba umysłowa lub samobójstwo”³¹ – podkreśla K. Dąbrowski w swoim zbiorze myśli i aforyzmów egzystencjalnych.

Egzystencjalny model zdrowia

Zagadnienie zdrowia dosyć łatwo daje się przedstawić w terminach nauki, trudniej w terminach filozofii. Refleksja tego typu jest nieciągła, sprzeczna, fragmentaryczna. Niewiele jest ujęć, które rysują zdrowie jako czynnik natury, osoby lub osobowości.

Zdrowie jest według Tomasza z Akwinu habitualną dyspozycją ciała, odnoszącą się do duszy jako zasady we właściwy sposób³². Jak pisze K. Wojtyła: „Człowiek, nawet bardzo zdeintegrowany somatycznie, reprezentuje bardzo często osobowość wysokiej klasy”³³. Odnosi się to także do dezintegracji psychicznej. Autor rozróżnia pomiędzy dezintegracją aktualną, habitualną i „potencjalną” – w znaczeniu dezintegracji samej potencjalności człowieka. Istnieje różnica pomiędzy faktem jednorazowego nieskojarzenia czyjegoś nazwiska z wyglądem zewnętrznym jakiejś osoby, a faktem częstego nieskojarzenia jednego z drugim.

Nie jest to tylko wada poznawcza, ale wada, która wkracza w akty wyboru i samostanowienia, ale także wada behawioralna, „a ta wada – im gruntowniejsza – tym bardziej udziela się samej osobie, tym bardziej odciska ujemne piętno

³¹ Paweł Cienin, op. cit., s. 7.

³² Por. St. Thomas, I-II q. 49 a 2; q. 50 a 1.

³³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 264.

na właściwych strukturach samo-panowania i samo-posiadania”³⁴. K. Wojtyła nie rozstrzyga tej kwestii na rzecz definicji zdrowia lub choroby, ale chce „wydobyć to podstawowe znaczenie integracji, jak i dezintegracji (poniekąd znaczenie integracji poprzez dezintegrację) z coraz wnikliwszego wglądu w dynamiczną rzeczywistość osoby i czynu”³⁵.

Próbę uratowania naukowego obrazu choroby i zdrowia poprzez wskazanie ontologicznych kryteriów jedności osoby w chorobie podjął w swoich rozważaniach K. Dąbrowski, ukazując, że to, co zdeintegrowane, jest bardzo często zarodkiem czegoś nowego, nowej jedności i nowego wymiaru osobowości. Dezintegracja psychiczna i jej fenomeny negatywne są wyrazem załamania ontologicznej jedności osoby (jej „ja”), ale rzadko ma ono charakter habitualny, jak to na pierwszy rzut oka może się wydawać.

Psychiatrzy o nastawieniu humanistycznym, którzy uwzględniają podobny ontologiczny obraz choroby psychicznej (i zdrowia psychicznego), np. Ronald Laing, Thomas Szasz, traktują psychozę jako chorobę przemiany osobowości, która ulega załamaniu, ale może być podtrzymywana i leczona. Wskazują zatem na pozytywne (obok negatywnych) potencjały podziału „ja” na dwie odrębne części, które niszczą jedność ontologiczną sfery psychicznej chorego „psychicznie” człowieka.

Zdrowa witalność i duchowość zdrowia

Zdrowie jest najlepszą aktualizującą się wciąż syntezą czynników ciała i psychiki człowieka w procesie życia, które ulega maksymalizacji, a po osiągnięciu apogeum – minimalizacji aż do śmierci. Człowiek jest sterowany przez rozwój, dezintegrację, twórczość, transgresję, wolność, miłość, przyjaźń, zabawę, pracę, chorobę i transcendencję tego, co aktualne. Ludzkie zdrowie można rozumieć jako pozytywne uduchowienie cielesności i ucieleśnienie ducha. Witalne ciało jest chorowite, ale podlega duchowi.

„Wielką wartością jest ciało silne, zahartowane i sprężyste, jako wyraz i narzędzia ducha. Wahania fizycznego zdrowia przyczyniają się niekiedy więcej do pełnego rozwoju osoby ludzkiej niż niewątpliwa witalność. Samo tylko cielesne zdrowie znaczy o wiele mniej niż zdrowie psychiczne i duchowe”³⁶. Jednak medycyna współczesna, a zwłaszcza psychiatria w ślad za psychoanalizą stara się komentować np. stany mistyczne jako fenomeny nienaturalne. Mechanistycz-

³⁴ Ibidem, s. 239.

³⁵ Ibidem.

³⁶ B. Haering, *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, Warszawa 1975, s. 54.

na nauka Zachodu z reguły uznaje wszelkiego typu doświadczenia duchowe za zjawiska patologiczne. Główny nurt psychoanalizy, podążając za przykładem Freuda, objaśnia mistyczne stany jednoczące i oceaniczne jako regresję do pierwotnego narcyzmu i bezradności dziecka³⁷ oraz uważa religię za zbiorową nerwicę natręctw³⁸.

Doskonale znany psychoanalityk, Franz Alexander, napisał artykuł omawiający stany osiągane w medytacji buddyjskiej jako samodzielnie wywoływaną katatonię³⁹. Wielcy szamani różnych tradycji plemiennych zostali scharakteryzowani jako schizofrenicy lub epileptycy, a rozmaite etykiety psychiatryczne nadano wszystkim ważniejszym świętym, prorokom i nauczycielom religijnym⁴⁰.

Wiele jest opracowań opisujących podobieństwa między mistycyzmem a chorobą psychiczną, ale niewiele takich, które różnicują je wyraźnie, ukazując te stany jako wyższy rodzaj zdrowia. Ponad ćwierć wieku temu w Raporcie Zespołu ds. Postępów Psychiatrii scharakteryzowano mistycyzm jako „zjawisko pośrednie między normalnością a psychozą”⁴¹ lub jako rodzaj „psychozy kroczącej” (przeciwstawianej „psychozie kwitnącej”) oraz „włączenie psychozy w osnowę społeczną i historyczną”⁴² (np. Budda, Jezus czy Mahomet).

II. CHOROBA

Problem choroby, tak jak problem zdrowia, towarzyszy człowiekowi od momentu urodzenia. Istnieje wiele teorii, które opisują chorobę jako zjawisko naturalistyczne, psychosomatyczne, antropologiczne, metafizyczne⁴³. Choroba w ujęciu encyklopedycznym to „stan, który aktualnie albo potencjalnie przeszkadza w prawidłowym funkcjonowaniu człowieka”⁴⁴. Choroba to nieporządek

³⁷ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), cyt. za: Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.

³⁸ S. Freud, *Zwangshangshandlungen und Religionsbungen* (1908), cyt. za: Z. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne*, przeł. R. Reszke, (w:) idem, *Dzieła*, t. II, Warszawa 1996.

³⁹ F. Alexander, *Buddhist Training as Artificial Catatonia*, „Psychoanalytical Review” 1931, nr 18, s. 129.

⁴⁰ S. Grof, *Kryteria zdrowia psychicznego...*, s. 509–510.

⁴¹ *Mysticism: Spiritual Quest or Psychic Disorder. Group for the Advancement of Psychiatry*, Committee on Psychiatry and Religion, Waszyngton 1976.

⁴² S. Grof, *Kryteria zdrowia psychicznego...*, s. 510.

⁴³ Por. K.E. Rothschild, *Der Krankheitsbegriff*, (w:) *Was ist Krankheit*, ed. K.E. Rothschild, Darmstadt 1975, s. 397–420.

⁴⁴ S. Poznańska, *Choroba*, (w:) *Medyczny słownik encyklopedyczny*, red. M. Barczyński, J. Bogusz, Kraków 1993, s. 58.

funkcjonalny, anatomiczny czy morfologiczny, zakłócenie równowagi witalnej, uszkodzenie ciała lub psychiki, zagrożenie dla życia itp.

W definicjach biologicznych choroba to „ogół odbiegających od normy zjawisk cechujących pewną grupę żywych organizmów, w powiązaniu z pewną określoną wspólną cechą lub zbiorem cech, ze względu na które różnią się one od normy swoistej dla danego gatunku w taki sposób, iż jest to dla nich biologicznie niekorzystne”⁴⁵.

Medycyna systematyzuje choroby na podstawie dotkniętych przez nią struktur, np. jako choroby nerwowe, psychiczne, płuc, oczu, uszu itd. Choroby dzieli się najczęściej na trzy grupy: związane z układem wewnątrzwydzielniczym, strukturą anatomiczną i korelacją psychosmatyczną.

Model medyczny choroby

Choroba polega na załamaniu całości organicznej i jej funkcji, a także zdolności do rekonstruowania się systemu żywego i reperacji sprawności. Choroba to „reakcja dynamiczna ustroju na działanie czynnika chorobotwórczego, wyrażająca się zaburzeniem naturalnego współdziałania narządów i tkanek, zwykle prowadzi do zmian czynnościowych i organicznych w ustroju”⁴⁶.

Reakcja organizmu na załamanie równowagi w krótkim czasie, potrzebnym na jej odbudowanie, nazywana jest stanem zapalnym lub ostrym. Gdy organizm odzyskuje stan równowagi wraz z brakiem strukturalnym, ubytkiem funkcji lub zupełnym ich zanikiem mamy do czynienia z chorobą przewlekłą lub stanem inwalidztwa i trwałego kalectwa. Gdy ponowne odzyskanie równowagi przekracza możliwości organizmu i następuje jego całkowite załamanie, można mówić o „chorobie śmiertelnej”.

Współczesne definicje medyczne wskazują na dwa stany organizmu, którego systemy ulegają załamaniu – stan dolegliwości i stan choroby. W anglosaskiej teorii medycznej rzeczywista choroba (ang. *sicknes*) różni się od dolegliwości (ang. *diseases*) i poczucia choroby (ang. *illness*)⁴⁷. Magdalena Sokołowska, wyjaśnia, że dolegliwość (*disease*) stanowi tradycyjny obszar działania lekarzy. Zmiana patologiczna organizmu „może być albo następstwem załamania się jego struktury anatomicznej, albo rezultatem zaatakowania przez jeden organizm (np. przez drobnoustrój chorobotwórczy) drugiego organizmu – gospodarza, czyli człowieka, co ma dla niego dające się przewidzieć negatywne skutki. Poczucie dyskom-

⁴⁵ H.R. Wulf, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, op. cit., s. 76.

⁴⁶ B. Ashley, K. O'Rourke, *Fisica e metafisica della salute e della malattia*, (w:) *Bioetica fondamentale generale*, ed. G. Russo, Torino 1995, s. 195.

⁴⁷ M. Markiner, *Po co robić z ludzi pacjentów?*, (w:) *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, red. H. Bortnowska, Kraków 1993, s. 132–135.

fortu (*illness*) oznacza stan subiektywny jednostki, jej złe samopoczucie”⁴⁸. To ostatnie pojęcie stosuje się najczęściej w dolegliwościach o etiologii psychologicznej. W przypadku braku wyraźnych przyczyn somatycznych, ich źródeł szuka się w psychice, łącząc je z „nieadekwatną osobowością”, histerią lub innymi „nerwicami”. Stan choroby jest wzmacniany przez społeczne procedury medykacji i status bycia pacjentem. Choroba włączana jest w wymiar społeczny, socjokulturowy. Konstruowanie stanu choroby dokonuje się na drodze a) projekcji, b) apriopriacji, c) interpretacji⁴⁹.

Od starożytności symbolem choroby jest ból. Wartość tego objawu dla diagnozowania choroby doceniali Hipokrates, Galen i Awicenna. Jednak dopiero w 1864 r. ukazała się pierwsza medyczna rozprawa o bólu, której autorem był Erich H. Weber. Międzynarodowe Stowarzyszenie Badania Bólu (IASP) przyjęło następującą definicję bólu: „jest to nieprzyjemne doznanie zmysłowe i emocjonalne spowodowane uszkodzeniem lub zagrożeniem uszkodzenia tkanek, bądź odnoszone do takiego zagrożenia”⁵⁰.

Ból jest doznaniem zmysłowym, czuciem, które ma swoją anatomię i fizjologię, a więc jest zadaniem dla organizmu: „Brak tego czucia jest zatem kalectwem, takim jak brak innych zmysłów”⁵¹. Ból jest też doznaniem psychicznym, reakcją na bodziec psychiczny, który się autonomizuje jako np. rozpacz czy obłęd, lub somatyzuje np. w histerii. Ból nie zawsze łączy się z uszkodzeniem, które może nawet prowadzić do śmierci. Zatrucia, a nawet uszkodzenia płuc i mózgu nie powodują bólu. Ból jednak może być wyrazem stosunku do uszkodzenia. Mówi się wtedy o bólu psychogennym. Ból może być zablokowany przez inne bodźce czuciowe lub psychiczne, np. podczas walki, zawodów sportowych, słuchania muzyki lub oddziaływania innej osoby.

Organizm ma zdolność do czucia „szkodliwego bodźca”, nazywa się to czuciem nocyceptywnym. Nazwę tę wprowadził wybitny neurofizjolog Charles Sherrington i jest ona powszechnie przyjęta. Impulsy bólowe zmierzają do ośrodków mózgowych, następnie pojawia się reakcja na ból, w której bierze udział wiele układów. Psychiczna reakcja na ból jest cechą indywidualną, zależy od świadomości, stanu układu nerwowego itp.

Na poziomie ciała ważnym typem reakcji jest ucieczka od bodźca bólowego lub obrona przed jego działaniem. Na poziomie psychiki reakcji na ból odpowiadają odkryte przez psychoanalizę „mechanizmy obronne” jaźni. Dzięki nim człowiek mógł przetrwać w swym środowisku, różnicując bodźce szkodliwe i broniąc się przed nimi. Reakcję na ból wykorzystuje się w praktyce klinicznej, aby ocenić stopień zaburzenia przytomności.

⁴⁸ M. Sokołowska, *Socjologia medycyny*, Warszawa 1986, s. 14.

⁴⁹ Por. P. Lain Entralgo, op. cit., s. 162–165.

⁵⁰ Por. T. Domżał, *Ból czy cierpienie*, (w:) *Medycyna u progu XXI wieku. Humanitarne aspekty medycyny*, red. K. Imieliński, Warszawa 1998, s. 63.

⁵¹ Ibidem.

Drugi rodzaj reakcji na ból identyfikowany jest jako „obrona mięśniowa”, która zabezpiecza i osłania miejsce uszkodzenia. Powstaje niezależnie od woli i świadomości, a objawia się jako skurcz mięśni (np. jako „twardy brzuch”, skrzywienie kręgosłupa w dyskopatii itp.).

Trzeci rodzaj reakcji na ból uwidacznia się jako specyficzny rodzaj zachowania i wyraz (np. wykrzykiwanie ust, zaciskanie zębów, załamywanie rąk itp.). Można ją rejestrować za pomocą elektromiografii lub fotografii. Opisał ją już Hipokrates i znana jest w literaturze medycznej jako „twarz hipokratesowa”.

Oprócz tego wyróżnia się wegetatywną i wewnątrzwydzielniczą reakcją na ból. W starożytności ideałem była ćwiczenie się w niewrażliwości na ból fizyczny (anestezja) i psychiczny (apatia). Dziś już wiadomo, że w bólu przewlekłym odnajdujemy cechy depresji, stwierdzane u 80% chorych. W depresji ból jako objaw pierwszoplanowy występuje w 65% przypadków, maskując kliniczne cechy depresji. W ostrym bólu objawem reakcji psychicznej bywa też lęk, który również może być potraktowany jako psychologiczny model choroby. Obok bólu coraz większą rolę w budowaniu modelu choroby odgrywa teoria stresu rozwinęta przez Hansa Selye’ego.

Kulturowy model choroby

Wybitny polski lekarz kardiolog Julian Aleksandrowicz wiązał chorobę ze zjawiskami kulturowymi: „Częstość i charakter uszkodzeń ciała, a więc choroby są uwarunkowane kulturowo (nie precyzuję tutaj słowa „kultura” – używam go wyłącznie jako pojęcie funkcjonalne, co zwalnia mnie od wyboru jednej z rozlicznych definicji). Powstają one bądź w następstwie rany bojowej zadanej człowiekowi przez człowieka lub obrażeń w wypadku drogowym, bądź też mogą mieć etiologię toksyczną, drobnoustrojową, psychosomatyczną itp., wyzwoloną zaburzeniami powstałymi w środowiskach biologicznym i społecznym”⁵².

Kulturowe odczucia związane z urazami mają znaczenie dla sposobu chorowania i zdrowienia. „Chorobę jak i zdrowie należy ujmować nie tylko w aspekcie biologicznym, lecz również w aspekcie społecznym, a więc i moralnym”⁵³. Stosunek do innego człowieka, do jego uczuć i wartości, które wyznaje, jest tak samo ważny, jak stosunek do rany:

„Nie są zdrowi ani jednostka, ani społeczność, gdy:

- akceptują wzory kulturowe podlegające nieludzkiemu prawu »sprawiedliwości mocniejszego«,
- nie dostrzegają, że w zgodzie z rytmem życia wegetatywnego, tj. narodzin, dojrzewania, starzenia się i śmierci, wszystkie istoty są sobie równe,

⁵² J. Aleksandrowicz, *Nie ma nieuleczalnie chorych*, Warszawa 1982, s. 63.

⁵³ Ibidem s. 18.

- z jakichkolwiek powodów wywyższają się nad innych,
- nie potrafią rozwiązywać osobistych i międzynarodowych konfliktów bez krzywdy innych,
- nie wykorzystują naturalnych możliwości nieustannego dojrzewania duchowego,
- nie potrafią zmobilizować się od wysiłku koniecznego do przełamania samych siebie i tych społecznych stereotypów myślenia i działania, które zwiększają cierpienia własne i innych ludzi,
- sens życia upatrują jedynie w jak największej liczbie dóbr konsumpcyjnych, bez określenia ich pułapu, miast dążyć do tego, aby mieć po to, by móc być coraz doskonalszym, by odnaleźć cel swego istnienia w przyczynianiu się swym postępowaniem do przetrwania rodzaju ludzkiego.

Przyczyn chorób poszukujemy przeto w kulturowo uwarunkowanych formach naszych związków ze środowiskiem biofizycznym i psychospołecznym⁵⁴.

Chorobą społeczną jest zatem niesprawiedliwość, wzmaganie cierpień, przesadne bogacenie się, postawa nierówności, niezgodności życia z rytmem biologicznym i przyrodniczym, krzywdzenie innych i celebrowanie stereotypów i konfliktów.

Psychologiczny model choroby

Człowiekiem, który zhumanizował obraz chorych psychicznie, był Philippe Pinel, jeden z najbardziej wpływowych lekarzy paryskich początku XIX wieku. Stwierdził on: „Jestem przekonany, że ludzie ci nie są nieuleczalnie chorzy i mogą wrócić do zdrowia, jeśli znajdą się na świeżym powietrzu i odzyskają wolność”⁵⁵. Oto niezrealizowany w pełni postulat wolności dla ludzi chorych psychicznie. Postulat organizacyjny, który ma jednak głębsze znaczenie.

Pod koniec XIX wieku dokonał się znaczny postęp w rozwoju nauki o chorobach psychicznych. Psychiatra Emil Kraepelin połączył traktowane wcześniej jako oddzielne choroby: hebefrenię, katatonię i paranoję w jeden zespół – *dementia praecox* (1869). Sklasyfikował je razem, gdyż jak zauważył, charakteryzuje je „stopniowy rozpad”. Przypuszczał, że choroby te wywoływane są przez zaburzenia metaboliczne lub degenerację mózgu. Odróżnił też psychozę od depresji maniakalnej, wskazując, że mają one inny przebieg.

Eugen Bleuler zauważył, że *dementia praecox* może mieć formę prostą lub ostrą, a zaburzenia, które ją charakteryzują, można lepiej opisać jako „rozpływanie się” (*splitting*). Po piętnastu latach kariery wyrażenia „otępienie wczesne”

⁵⁴ Ibidem, s. 20–21.

⁵⁵ Por. J. LeDoux, *The emotional brain* (1996), cyt. za: idem, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2000, s. 264.

Bleuler wprowadził termin „schizofrenia”. Dalszym krokiem było określenie czterech symptomów „A” (*four „A” symptoms*), które konstruują schizofrenię chroniczną: 1) zaburzenia afektywne, 2) autyzm, 3) ambiwalencja, 4) zaburzenia kojarzenia. Do drugorzędnych symptomów schizofrenii zaliczono: halucynacje, złudzenia (*delusions*), zmieszanie (*confusion*), płynność nastroju (*fluctuation of mood*), otepienie (stupor) lub katatoniczne zeszywnienie (*catatonic rigidity*). Inna jest schizofrenia ostra, o burzliwym przebiegu, z mniejszą ilością objawów drugorzędnych i krótszym czasem trwania. Współcześnie podział ten funkcjonuje pod nazwą „procesów” i „form reaktywnych”.

W tym samym czasie, w którym E. Kraepelin formułował własną definicję choroby psychicznej, Sigmund Freud, badając histerię jako formę zaburzenia psychicznego, zwrócił uwagę na znaczenie konfliktu wewnętrznego i lęku jako dynamizmów choroby. Pod wpływem tego odkrycia wielu psychiatrów przyjęło trójwymiarowy model choroby psychicznej, w którym wszystkie postaci psychopatologii są pochodnymi lęku⁵⁶. Nerwica jest wynikiem częściowo skutecznego działania mechanizmów obronnych przed lękiem, któremu towarzyszą symptomy⁵⁷. W tym modelu psychoza jest traktowana jako efekt działania lęku, który załamuje i zmusza do wycofania „ja”. Chorobę psychiczną od zdrowia psychicznego odróżnia „stopień lęku”⁵⁸. Adolf Meyer stwierdził, że schizofrenia nie jest jednostką chorobową, „lecz raczej złym przystosowaniem wywołanym przez doświadczenia życiowe”⁵⁹.

Pod wpływem fascynacji teorią Freuda psychiatrzy, głównie amerykańscy, zbudowali nowe modele zaburzeń psychicznych i chorób, wyróżniając wiele fobii, różne rodzaje ataków lękowych, wiele typów zaburzeń nastroju i myślenia, zaburzenia psychosomatyczne, osobowości społeczne, liczne postaci uzależnień itd. Różnicowanie poszło tak daleko, że wydaje się mało funkcjonalne. Aby temu zaradzić, następuje łączenie różnych „chorób”, np. agorafobię łączy się z atakami lękowymi, a depresję maniacką z uzależnieniem od kokainy itd. (por. DSM I – 1980, DSM IV – 1994).

Próbie umiarkowanego połączenia twierdzeń psychoanalizy i psychiatrii podjął w USA Erik H. Erikson w swojej koncepcji kryzysów życiowych i rozwoju epigenetycznego, a w Polsce autor teorii dezintegracji pozytywnej K. Dąbrowski, który wymienił tylko 26 jednostek chorobowych usystematyzowanych w następujących grupach:

⁵⁶ D. Klein, *Anxiety reconceptualized*, (w:) *New research and changing concepts*, eds. D. Klein, J. Rabkin, New York 1981.

⁵⁷ E. Kraepelin, *Dementia Praecox and Paraphrenia*, Edinburgh 1919.

⁵⁸ Por. J. LeDoux, *Krótką historia chorób psychicznych*, (w:) idem, *Mózg emocjonalny...*, s. 267.

⁵⁹ Por. A. Meyer, *Fundamental Conceptions of Dementia Praecox in the Commonsense Psychiatry of Dr Adolf Meyer*, ed. A. Lief, New York 1948.

grupa I obejmuje: 1) psychopatię, 2) histerię charakteropatyczną, 3) zachowania kryminalne, które pojawiają się tylko na poziomie integracji pierwotnej;

grupa II obejmuje: 1) opóźnienia mentalne, które występują na I i II poziomie rozwoju osobowości; I grupa II obejmuje: 1) paranoję, 2) nerwice organiczne, 3) hipochondrię, 4) hebefrenię, 5) schizofrenię *simplex*, które pojawiają się na II poziomie rozwoju osobowości;

grupa III obejmuje: 1) schizofrenię paranoidalną, 2) schizofrenię katatoniczną, 3) psychozę maniakalno-depresyjną, 4) perwersje nerwicowe, 5) zaburzenia psychosomatyczne, 6) psychonerwicę seksualną, 7) neurastenię, 8) histerię konwersyjną, 9) infantyizm psychonerwicowy, 10) schizonerwicę, 11) obsesje psychonerwicowe, 12) psychonerwicę niepowodzenia, które występują na II i III poziomie rozwoju osobowości;

grupa IV obejmuje obsesje psychonerwicowe, działające na II, III i IV poziomie rozwoju osobowości;

grupa V obejmuje psychonerwicę lękową, która występuje tylko na III poziomie rozwoju osobowości;

grupa VI obejmuje 1) depresję psychonerwicową, 2) psychastenię i 3) psychonerwicę egzystencjalną, występujące na III i IV poziomie rozwoju osobowości;

grupa VII obejmuje tylko histerię egzystencjalną, jednostkę diagnozowaną na IV poziomie rozwoju osobowości.

Poziom V (integracja wtórna, osobowość) pozbawiony jest zaburzeń psychicznych)⁶⁰.

Zakończenie

Choroba nie jest tylko czynnikiem zaburzającym zdrowie somatyczne czy psychiczne, nie jest tylko zjawiskiem komórkowym, biochemicznym, fizjologicznym czy anatomicznym. Zredukowana do tych wymiarów nie różniłaby się od podobnych procesów w organizmach wirusów, bakterii, roślin czy zwierząt. W człowieku choroba uzyskuje wyższą rangę, ponieważ dotyczy nie tylko jedności czy całości psychofizycznej, ale także osobowej, czyli można mówić o „chorobie moralnej”, które J. Aleksandrowicz, określa następująco:

„Nie jest zdrowy człowiek, który:

- sam cierpiąc, świadomie wyzwala cierpienia u innych;
- sam syty, obojętnie patrzy, jak inni przymierają głodem;
- karci innych za kłamstwa i czyny, które sam popełnia;

⁶⁰ K. Dąbrowski, *Inter and intraneurotic levels of psychoneuroses and psychoses*, (w:) K. Dąbrowski, *Psychoneurosis is not an illness*, London 1972, s. 110.

- za akty doznanej życzliwości nie potrafi być wdzięczny, lecz czuje się upokorzony i zamiast wdzięcznością odpłaca niechęcią;
- nienawidzi innego człowieka z przyczyn irracjonalnych, jak uprzedzenia narodowe, rasowe, religijne i nie potrafi się z tej nienawiści wyzwolić;
- nie potrafi odnajdywać radosnych i pięknych stron życia swojego i innych, a jedynie smutek i bezsens istnienia;
- boi się zarówno wroga rzeczywistego, jak i urojonego, i nie potrafi się od tego lęku wyzwolić;
- świadom, jak szkodliwe dla zdrowia jest zakłócenie równowagi środowiska naturalnego, nie przeciwdziała mu w miarę swych możliwości (choroba obojętności);
- nie ma wyobraźni i nie potrafi nakreślić wizji lepszego jutra, mając świadomość skażoną zgubnym mitem Złotego Cielca⁶¹.

Według statystyki medycznej, w USA w 1994 r. u ok. 51 mln mieszkańców powyżej 18 roku życia miało jakieś zaburzenia psychiczne, 11 mln nadużywało substancji psychoaktywnych, ponad 20 mln miało zaburzenia typu lękowego, nieco mniej niż 20 mln – zaburzenia nastroju (głównie depresję), a pozostałe przypadki diagnozowano jako schizofrenie i inne choroby sklasyfikowane w DSM⁶².

Nic dziwnego: „Poczytalność i zdrowe funkcjonowanie psychiczne definiuje się jako niewystępowanie patologii, nie istnieje natomiast pozytywny opis normalnego człowieka. Takie pojęcia, jak: czynna radość istnienia, zdolność do miłości, altruizm, szacunek dla życia, bycie twórczym i samourzeczywistnienie, rzadko podlegają rozważaniom psychiatrycznym. Metody będące obecnie do dyspozycji w psychiatrii z trudem osiągają choćby cel terapeutyczny sformułowany przez Freuda: „aby zmienić nieznośne cierpienie nerwicowca w zwyczajną nędzę codzienności”. Bez wprowadzenia duchowości i perspektywy transpersonalnej do praktyki psychiatrycznej, psychologii i psychoterapii bardziej ambitne cele pozostaną nadal nierealne⁶³.

Wydaje się, że trzeba uwzględnić różne wymiary zdrowia i choroby: fizyczne, psychiczne, psychofizyczne, psychologiczne, psychopatologiczne, kulturowe, egzystencjalne, duchowe, twórcze itd., wracając do greckich wzorców ich rozumienia, takich jak choćby u Platona czy Arystotelesa. Tak jak i inni filozofowie, wskazywali oni nie tylko wymiary techniczne zdrowia i choroby, ale także ich nie mniej ważne aspekty humanistyczne.

⁶¹ J. Aleksandrowicz, *Nie ma nieuleczalnie chorych...*, s. 20; por. idem, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1979.

⁶² Por. R.W. Manderscheid i M.A. Sonnenschein, *Mental health*, Rockville 1994.

⁶³ S. Grof, *Kryteria zdrowia psychicznego...*, s. 507.

Filip Maj

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina
w Warszawie

The Fryderyk Chopin University of Music
in Warsaw

**O ROZUMIENIU REGUŁ „DEZINTEGRACJI”
I „DEKONSTRUKCJI”
(KAZIMIERZ DĄBROWSKI I MICHEL FOUCAULT)**

**Understanding the Rules of „Disintegration”
and „Deconstruction”
(Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault)**

Słowa kluczowe: dezintegracja, dekonstrukcja, dyskurs, zdrowie, choroba.

Key words: disintegration, deconstruction, discourse, health, illness.

Streszczenie

Abstract

W artykule analizowane są reguły „dezintegracji” i „dekonstrukcji” w pracach Kazimierza Dąbrowskiego i Michela Foucaulta. Teoria dezintegracji pozytywnej Dąbrowskiego bada niszczące i budujące procesy w osobowości człowieka. Teoria dyskursu Foucaulta wskazuje na różne dekonstrukcje, którym człowiek jest poddawany na skutek procesów kulturowych i psychologicznych. Obie reguły ukazane są na przykładzie opisów „zdrowia” i „choroby”.

The rules of “disintegration” and “deconstruction” are analysed in the writings of Kazimierz Dąbrowski and Michel Foucault. Dąbrowski’s Theory of Positive Disintegration lays out the deteriorating and building processes in man’s personality. Foucault’s discourse theory shows the variety of deconstructions man is subjected to due to cultural and psychological processes. Both concepts are entangled in the descriptions and usage of the notions of “health” and “illness”.

Wstęp

Tekst ten jest próbą zastanowienia się nad pojęciem „dezintegracja” w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego (1902–1980), polskiego psychiatry i filozofa oraz pojęciem „dekonstrukcja” w teorii dyskursu francuskiego socjologa i filozofa Michela Foucaulta (1926–1984). Oba te terminy wskazują, że jest jakiś przedmiot lub podmiot, który stanowi jakąś całość, orga-

nizację, system, strukturę, konstrukcję, formę zintegrowaną, a który może ulec rozpadowi, rozłożeniu lub rozczłonkowaniu. Procesy zjednoczenia i podzielenia mogą być równorzędne, równoległe, wtórne, pierwotne albo mieszane (przeplatające się).

Elementy myślenia dekonstrukcyjnego znajdujemy np. w koncepcji „przewartościowania wartości” Fryderyka Nietzschego, w koncepcji „nieświadomości” Zygmunta Freuda, w epistemologii fenomenologicznej Edmunda Husserla i w pojęciu „destrukcji” Martina Heideggera.

Pojęcie dezintegracji dotyczy rozwoju ciała i umysłu człowieka. Dezintegracja może być pozytywna, negatywna i mieszana. Potwierdzają ją lub nie ewolucyjne i nieewolucyjne zjawiska, które są symptomami wielopłaszczyznowego i wielopoziomowego rozwoju osobowości. M. Foucault wskazuje na antyhumanistyczny dyskurs, jaki się dokonuje w stosunku do człowieka, jego ciała, seksualności, zdrowia.

Filozofowie poszukują jakiegoś elementu podstawowego, z którego można by zrekonstruować lub wytłumaczyć takie zjawiska świata, jak *arche*, *genos*, atom (jako to co niepodzielne), *logos*, instykt, różnia, *telos* itd.

Słowa „dezintegracja” i „dekonstrukcja” łączą sprzeczne, ambiwalentne znaki desygnacyjne – semiotyczne i semantyczne. Składają się z wyrazu podstawowego – „integracja” i „konstrukcja”, któremu zaprzecza dodany prefiks. Prefiks *des-/de-* ma za zadanie odwrócić, przenieść, zwielokrotnić, podkreślić, a czasami nawet zniszczyć, rozsadzić znaczenie słowa pierwotnego. Ten nieproporcjonalny zabieg ma swoje przyczyny w ekonomii językowej i psychologicznej (i psychoanalitycznej).

Po grecku *de* oznacza „ale”, „i” albo też „teraz”, „wtedy”, po łacinie zaś m.in. „z”, „z góry na dół”, „oddalenie”, „bezpośrednio po”. Prefiks *dys-* po grecku to „podwójny”, „dwukrotnie”, po łacinie *dis-* „podział, oddalenie, przeczenie, dokładność”. Inne przedrostki i partykuły o podobnym znaczeniu, np. „nie-”, „a-”, „anty-”, „roz-”, „kontra-”, wskazują na rozwarstwianie, odwrócenie, rozproszenie, rozmycie, zaprzeczenie, opóźnienie jakiegoś działania lub doznania.

Do wyrazów blisko sytuujących się wobec pojęć „dezintegracja” i „dekonstrukcja” należą m.in. dezagregacja, dysolucja, dezorganizacja, dysocjacja, dekompozycja, dekompensacja, deterioryzacja, destabilizacja, dyfuzja, dyskurs, demencja, destrukcja, desymilacja, dezadaptacja, depersonalizacja, depresja, de-realizacja, dystrakcja, dyferencja, dychotomia, dysharmonia, dystynkcja, dyskontynuacja, deficyt, dialektyka.

Definicje dekonstrukcji oscylują wokół znaczenia, jakie nadał jej w roku 1960 J. Derrida, poszukując sensu tekstu poprzez ujawnianie sprzeczności i wewnętrznych opozycji, na których bazuje, a które są często nieredukowalnie złożone, a zarazem niestabilne.

1. O dysolucji i dezagregacji psychicznej

Pojęcia integracji i dezintegracji można spotkać u René Descartes’a (1596–1650). W XIX wieku używał ich socjolog i filozof Herbert Spencer (1820–1903) neurolog John Hughlings Jackson (1835–1911), a później bakteriolog, neurofizjolog i patolog Charles Sherrington (1857–1952) oraz rosyjski lekarz, fizjolog i psycholog Iwan Pawłow (1849–1936).

Według Herberta Spencera „wszystkie rzeczy rosną albo rozkładają się, nabierają masy albo ulegają zatarciu, integrują lub dezintegrują się. [...] Założyliśmy, że agregat albo traci ruch i integruje się, albo zyskuje ruch i dezintegruje się. [...] Ewolucja w najogólniejszym aspekcie jest integracją materii i towarzyszącym jej wyczerpaniem [*dissipation*] ruchu; natomiast dysolucja jest pochłonięciem [*absorption*] ruchu i towarzyszącą dezintegracją materii”¹. Spencer zakładał, że wszystkie struktury we wszechświecie rozwijają się od prostej, niezróżnicowanej homogeniczności w kierunku złożonej, zróżnicowanej heterogeniczności, a jednocześnie towarzyszy temu proces większej integracji zróżnicowanych części. Ta reguła dotyczy różnych sfer w świecie: gwiazd, organizmów, systemu społecznego, umysłu ludzkiego.

John Hughlings Jackson stosował termin „dysolucja” w neurologii. Zakładał istnienie trzech poziomów funkcjonowania układu nerwowego: niższy, średni, wyższy. Według niego „evolucja jest przejściem od dobrze zorganizowanego najniższego ośrodka ku ośrodkom wyższym, gorzej zorganizowanym [...], przejściem od bardziej automatycznego do bardziej dowolnego”. Natomiast „dysolucja jest procesem odwrotnym do ewolucji. To jest proces inwolucji niejako od rozwojowy: dysolucja idzie w kierunku od mniej zorganizowanego do bardziej zorganizowanego, ale równocześnie bardziej prostego, bardziej automatycznego”². Jackson odróżniał negatywne i pozytywne objawy dysolucji. Negatywne ujawniają się wtedy, gdy naruszone zostały wyższe warstwy układu nerwowego i są to objawy ubytkowe. Objawy pozytywne wskazują natomiast na kompensację uszkodzonych czynności wyższych warstw tego układu przez warstwy niższe. Neurolog ten mówił o dysolucjach częściowych, ponieważ dysolucja całkowita znaczyłaby śmierć (por. Dąbrowski). Dysolucja, która dotyczy jakiegoś poziomu lub kilku poziomów układu nerwowego w szerszym lub węższym zakresie, oznacza zaburzenia psychiczne lub zaburzenia neurologiczne.

Kazimierz Dąbrowski tworzył swoją koncepcję dezintegracji pozytywnej w częściowej opozycji wobec teorii J.H. Jacksona. Uważał, że „choroba nerwowa czy psychiczna daje bezpośrednio tylko objawy negatywne i zaczyna się za-

¹ H. Spencer, *First Principles*, London 1862, § 96.

² J.H. Jackson, *Selected Writings of John Hughlings Jackson*, ed. J. Taylor, vol. 2, London 1932.

wsze od warstwy położonej najwyżej w rozwoju i pogłębia się w odwrotnej kolejności do ewolucji”³. Wcale nie uważał, że ośrodki wyższe są mniej zorganizowane od niższych, tzn. że środek mniej dynamiczny i gorzej zorganizowany miałby podporządkować sobie bardziej dynamiczny i lepiej zorganizowany. Wbrew neojacksonistom (np. Janowi Mazurkiewiczowi) twierdził, że „jednym z głównych procesów ewolucji jest dysolucja, a raczej rozluźnienie, dezintegracja, która nie dotyczy poziomów niższych, ale powstaje także już w samym procesie organizowania się poziomów wyższych”⁴. Zdaniem Dąbrowskiego, ewolucja zawiera w sobie zjawiska dysolucji, które są niekiedy jej podstawowym mechanizmem. „Dysolucja ta dotyczy tych poziomów pamięci, uczuć i popędów gatunkowo nabytych i osobniczo rozwiniętych, które dla obecnego poziomu rozwoju nie są potrzebne ani w stanach normalnych, ani chorobowych”⁵. Według Dąbrowskiego niesłuszne jest twierdzenie Jacksona i Mazurkiewicza, że przy zaburzeniach i chorobach psychicznych z reguły zachodzi kompensacja uszkodzonych czynności wyższych przez nadczynność funkcji niższych.

Termin „dezagregacja psychiczna” neurolog i psycholog Pierre Janet (1859–1947) zastosował na oznaczenie utraty powiązań pomiędzy poszczególnymi funkcjami psychiki, szczególnie w przypadkach anestezji, amnezji, porażenia i zwielokrotnionej (rozdwojonej) osobowości histeryków. Chodzi tu o powstawanie dwóch lub więcej grup fenomenów w świadomości, które są równoległe, ale niepełne, zamieniające jedne sensacje, obrazy na inne, a wywołane przez nie czynności, muszą zostać zintegrowane w tej samej świadomości lub władzy⁶.

2. O formach integracji i dezintegracji bio-socjo-psychicznej

Kazimierz Dąbrowski, który współpracował z Janetem w latach 30., twierdził, iż „procesy rozpadu i odnowy w całej przyrodzie są procesami dezyntegracyjnymi, służącymi równocześnie pewnej wtórnej, fizjologicznej integracji”⁷. „Dezintegracja nie stanowi dokładnego odwrócenia integracji [...]. Byłoby absurdem utrzymywać, że połowiczny paraliż jest powrotem do pierwotnego sta-

³ K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej. Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwowość, nerwice i psychonerwice*, Warszawa 1964, s. 160.

⁴ Ibidem, s. 163.

⁵ Ibidem.

⁶ Por. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 2002, s. 219–218

⁷ K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej...*, s. 19.

nu, w którym uczymy się poruszać [...]. Działa tutaj mechanizm autoregulacji, co powoduje, że pojęcie czystej dezintegracji nie istnieje. Ten idealny proces zaburzony zostaje przez twórcze dążenie wciąż aktywnego organizmu do przywrócenia zaburzonej równowagi”⁸. Od czasów pierwotnych, także i dzisiaj istnieje zjawisko „rozbijania pierwotnej, spójnej struktury popędowej, jako wynik nieustannego natykania się na przeszkody i wywołane przez to przeżycia”⁹.

Jak powstaje dezintegracja psychiczna (zmysłowa, intelektualna, emocjonalna), a jak dezintegracja poznawcza? W naukach biologicznych i psychologicznych, społecznych łączy się ją ze zjawiskami:

1) niezgodności uczuciowej pomiędzy wrażeniami przychodzącymi od tych samych przedmiotów, np. płomień świeczki jest piękny dla oka, a bolesny dla dotyku; dziecko rozwijając się i poznając świat musi codziennie zmieniać swój obraz świata, a doświadczając go, określa na nowo swój stosunek do niego;

2) inhibicji (hamowania) pierwotnych popędów na skutek spotkania oporu czy cierpienia od rzeczy i ludzi.

Podczas dezintegracji wytwarzają się nowe struktury, które nie są tak uporządkowane, spójne i jednolite jak te pierwotne, opierające się na prymitywnym działaniu. Dąbrowski pisze: „Wyodrębniają się w nich jakby samodzielne, nie powiązane elementy uczuciowe i elementy poznawcze, co wpływa na powstanie nowych, aktualnych struktur, hierarchicznie od siebie niezależnych, być może współrzędnych, a więc jedynie słabo sprzężonych”. Pojawiają się ambiwalencje i ambitendencje w zależności od poziomu rozwoju.

Szczególnie w okresach dojrzewania i przekwitania występują sprzeczne zespoły uczuciowe (np. uczuć przyjemnych i przykrych), co oznacza, że jedne tendencje nie ustąpiły jeszcze całkowicie a inne nie odniosły jeszcze pełnego zwycięstwa. Proces dezintegracyjny „powoduje mniejsze uzależnienie się od siebie poszczególnych funkcji psychicznych i, co za tym idzie, większą wrażliwość poszczególnych receptorów czy ich zespołów, którym dostępnejsze stają się doznania, łatwiej i lepiej docierające do nich w chwilach, gdy ich wrażliwość nie jest zbyt ograniczona”¹⁰.

Zauważenie sprzeczności w swoim postępowaniu może spowodować rozdźwięk z samym sobą, wywołać potrzebę zmiany stanu rzeczy na lepszy. Sama świadomość własnego wewnętrznego rozbicia nie zainicjuje tej potrzeby zmiany, „impuls wychodzi tu zazwyczaj od struktury uczuciowo-dążeniowej”. Wpływ otoczenia w pewnych momentach także zaczyna mieć dezintegracyjne oddziaływanie na dziecko, np. kiedy wzbudzone zostaje poczucie winy, niepokój w stosunku do własnego działania i zawstyżenie.

⁸ Ibidem; por. C. Monakow, R. Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Paris 1928.

⁹ K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej...*, s. 19.

¹⁰ Ibidem, s. 20.

Jakie są głębsze przyczyny dezintegracji? Według Dąbrowskiego, na rozluźnienie pierwotnej struktury jednostki wpływają przede wszystkim: dyspozycje dziedziczne, urazy porodowe osłabiające niektóre organy, oddziaływanie otoczenia, nieodpowiedni wybór zawodu, gwałtowne, przykre przeżycia. Takie rozluźnienie silnie występuje w okresie dojrzewania.

Dezintegracja wiąże się z nadpobudliwościami, które przyspieszają i intensyfikują rozbicie struktury psychicznej, np. nadpobudliwość zmysłowa rozbija poczucie i czucie cielesne; nadpobudliwość psychomotoryczna rozwija hiperkinetyzmy funkcjonalne, tiki, i natręctwa jak włóczęgostwo, nadpobudliwość wyobraźni – marzenia na jawie, intensyfikację marzeń sennych, iluzje, pomysły artystyczne; nadpobudliwość afektywna wywołuje stany depresji, sympatię i antypatię do samego siebie i świata, niezadowolenie z siebie i otoczenia, poczucie obcości, poczucie niższości i wyższości. Wszystko to wskazuje na problemy z przystosowaniem się do aktualnej rzeczywistości. Formowanie rozbudowania jednej nadpobudliwości lub połączenia ją z innymi polega na zahamowaniu jednych i odhamowywaniu innych zespołów dyspozycji. Niekiedy następują zastępcze, okólne formy wyładowania (nałogi i nawyki), które nie są skuteczne, ponieważ niemożliwe jest wyładowanie aktywności na tej drodze, której się napięcie wewnątrzpsychiczne domaga, „to paliatyw działania wobec niemożliwości samego działania”.

Dąbrowski wyróżnia jednopoziomową i wielopoziomową dezintegrację. Jednopoziomowa nie ma wyraźnych granic. Jest spowodowana m.in. przez wypadki fizyczne i psychiczne, właściwości typologiczne, ważne okresy cyklu życiowego człowieka. Natomiast w tzw. dezintegracji wielopoziomowej następują rozbicia i rozluźnienia, rozwarstwienia tzw. środowiska wewnętrznego człowieka na warstwy niższe i wyższe, słabsze i silniejsze, pożądane i niepożądane.

3. Antynomie dezintegracji w rozwoju osobowości (sylabus)

Pojęcia „dezintegracja”, „dysolucja”, „dezagregacja” mają swoje zastosowanie w naukach przyrodniczych i medycznych (psychologia, psychopatologia, i psychiatria). Czasami ich znaczenia nachodzą na siebie, a nawet pełnią funkcję zastępczą – wzmacniającą albo osłabiającą

Różnice pomiędzy dezintegracją jednopoziomową i wielopoziomową przedstawia Dąbrowski następująco:

- charakter automatyczny, niewartościujący pierwszej i charakter wartościujący, hierarchizujący drugiej;
- mała dowolność przebiegu procesu pierwszej i znaczny udział czynnika świadomości w drugiej;

- słaba tendencja do przetwarzania środowiska wewnętrznego w pierwszej i znaczna lub bardzo duża w drugiej;
- przewaga poczucia niższości w stosunku do środowiska zewnętrznego w pierwszej i znaczna przewaga poczucia niższości w stosunku do własnego środowiska wewnętrznego – a nie zewnętrznego – w drugiej;
- tendencja do konfliktów zewnętrznych w pierwszej i do konfliktów wewnętrznych w drugiej;
- tendencja do osiągnięcia coraz wyższych hierarchicznie celów aż do ideału osobowości w drugiej i brak tej tendencji w pierwszej;
- przewaga całościowości w pierwszej formie oraz ujęcia całościowego w drugiej¹¹.

Na dezintegrację negatywną wskazuje brak pozytywnych skutków dla rozwoju osobowości i powrót do integracji pierwotnej (poprzez destruktywne uszkodzenie funkcji, degradację, inwolucję itp.). Dezintegrację negatywną na poziomie neurofizjologicznym charakteryzują: 1) stabilizacja dezintegracyjna, 2) brak właściwości twórczych dezintegracji, 3) słabość i niejasność celów rozwojowych (np. życiowych), 4) przewagą zjawisk dezintegracji cząstkowej, 5) objawy inwolucji i dysolucji w kontekście chroniczności danego zespołu chorobowego.

Dezintegrację pozytywną na poziomie psychologicznym charakteryzują: 1) zaniepokojenie samym sobą, 2) niezadowolenie z siebie, 3) poczucie niższości w stosunku do samego siebie, 4) przeżywanie procesu „przedmiot-podmiot w sobie”, 5) poczucie wstydu i winy.

4. O dyskursie, fałszywych obrazach i ich dekonstrukcji

Centralne pojęcie u Foucaulta – „dyskurs” – skupia w sobie szersze rozumienie dekonstrukcji, nie negując jego znaczenia jako metoda, analiza, krytyka. W przeważającej części filozof ten bada nieciągłości *episteme* („systemów myślowych”), a kolejne *episteme* nie dają się wyprowadzić po sobie ani w sposób formalny, ani w sposób dialektyczny i nie są związane ze sobą pokrewieństwem genetycznym czy historycznym. Foucault pisze: „Oczywiście dyskursy są zrobione ze znaków; wszelako ich działanie polega na czymś więcej niż na oznaczeniu tymi znakami rzeczami. Właśnie to więcej nie pozwala sprowadzić ich do *langue* i do *parole*. Właśnie to więcej należy ukazać i opisać”¹². Zwraca uwagę na to, że dyskurs jest kategorią nieredukowalną, niezastępowalną przez inne pojęcia. Dlatego nie jest językiem ani mową. Dyskursy to reguły konstruowania wypowiedzi, budowania wyводу, operowania pojęciami stosowanymi w różnych dziedzinach. Są uwarunkowane historycznie i zależne od obecnego horyzontu poznawczego.

¹¹ Ibidem, s. 31.

¹² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 76.

Podobnie jak Derrida, Foucault stara się znaleźć przejścia między fenomenalnym a strukturalnym ujęciem świata. Fenomenologiczny pogląd jest próbą dotarcia do doświadczenia rzeczy w ich genezie. Strukturaliści uważają, że podstawą poznania i doświadczenia jest struktura, której samej nie można jednak doświadczyć. „Dzieje pokazują, że wszystko, co jest pomyślane, pomyślane będzie raz jeszcze przez myśl, która jeszcze nie ujrzała światła dziennego”¹³.

Jean Piaget twierdzi, że strukturalizm Foucaulta jest „pozbawiony struktur”¹⁴, gdyż pisząc o archeologii intelektualnej, nie uznaje on poziomów zjawisk, a kolejne *episteme* nie dają się wyprowadzić po sobie ani w sposób formalny, ani dialektyczny i nie są związane ze sobą pokrewieństwem genetycznym czy historycznym. Foucault za bardzo widzi struktury jako schematy figuratywne, a pomija systemy przekształceń, trwałe dzięki własnej samosterowności.

5. Zjawiska pozytywnej dezintegracji i dekonstrukcja

W przypadku dekonstrukcji rzeczywistości poszukiwane jest to, co ukryte, a co stanowi także o całość sytuacji. W dekonstrukcji istnieje wyraźny element rekonstrukcji – retrospekcja tego, co zostało stworzone, ale w odwróconej, podwójnej, także od tej „głębokiej” – jak by to powiedzieli strukturaliści – strony.

W dezintegracji pozytywnej Dąbrowskiego – tak jak w dekonstrukcji, ale też psychoanalizie czy psychologii postaci – wszystko jest istotne, co się pojawia i co się nie pojawia. Bierze się pod uwagę całość perspektyw rzeczywistości, nawet jeśli nie wszystko jest dostępne – widzialne i niewidzialne, znaczone i znaczące, świadome, podświadome i nieświadome, dynamiczne i statyczne, wyższe i niższe, podkreślone, niedokreślone, wyparte, regresywne, represywne, wykluczone.

Dekonstrukcja może być traktowana jako zabieg stopniowania, tj. degradacji człowieka, która zapobiega jego destrukcji, ale przyjmuje częściową destrukcję poprzez wykluczanie, rozdzielanie. Dekonstrukcja negatywna jest destruktywna, gdy mnoży pojęcia negatywne, nie służące poznaniu i identyfikowaniu, ale pomnażaniu dyskursu – pojawia się natłok fikcyjnych nazw przypisanych objawom rzeczy, a nie samym rzeczom, jak to się dzieje w przypadku chorób.

Budowanie teorii – niby „dyskurs rozumny” – okazuje się zawsze próbą odtworzenia rzeczywistości, gdyż nauka stoi nieustannie na granicy błędu. Kultura wytwarza ukrytą patologię, która jest wycinana przez cenzurę, ponieważ źle świadczy o aktualnej sytuacji społeczeństwa. Zwykle wychodzi na jaw w formie wybuchu z powodu wieloletniego tłumienia.

¹³ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 383.

¹⁴ J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972, s. 57.

Dekonstrukcja pozytywna jest dowartościowaniem tego, co zostało pominięte, a co stanowi naturę i fundament danej rzeczy. Dekonstrukcja historyczna pojęć ujawnia ich znaczenie pierwotne, wtedy gdy słowo było bardziej rzeczą, a nie odwrotnie – rzecz bardziej słowem. Jak mówi Foucault: „należy zwrócić się ku temu obszarowi, w którym »rzeczy« i »słowa« jeszcze się od siebie nie oddzieliły, tam, gdzie na poziomie języka przynależą jeszcze do siebie sposób patrzenia i sposób widzenia”¹⁵.

Poprzez archeologię wiedzy Foucault starał się penetrować przeszłość w poszukiwaniu śladów rozdziałów, pęknięć i rozwidlenia dróg w rzeczywistości piśmiennej i malarskiej. W *Historii szaleństwa* opisuje, jak z biegiem dziejów rozwijały się choroby fizyczne i psychiczne. Najpierw był trąd, następnie choroby weneryczne, jeszcze później szaleństwo. „Te struktury zostaną po wygaśnięciu trądu, po niemal całkowitym wytarciu z ludzkiej pamięci postaci trędowatego. Praktyki wykluczenia pojawiają się na nowo, często w tych samych miejscach, po dwóch lub trzech wiekach nad podziw do tamtych podobne”¹⁶. Wymyślenie słowa „choroba” było społeczną, medyczną i psychologiczną metodą konstruowania metajęzyka, by kontrolować realną rzeczywistość: „psychologizuje się rzeczywistość, aby ją odrealnić; zmusza podmiot, aby rozważał konflikt jako zaburzenie własnego serca, aby uniknął ujrzenia tam sprzeczności w porządku świata”¹⁷.

6. Pojęcie choroby a dezintegracja i dekonstrukcja

Pojęcia oznaczające stan „chorobowy” są zabiegami dekonstrukcyjnymi w stosunku do człowieka i rzeczywistości. Kazimierza Dąbrowskiego i Michela Foucaulta łączy podjęcie tematu zdrowia i choroby psychicznej oraz przekonanie, że problem ten nie może być rozwiązany jedynie dychotomicznie, na zasadzie liniowej, jednopoziomowej lub jednowymiarowej.

Z pojęciem choroby kojarzy się zepsucie, nieszczęście, lęk, cierpienie, rozpad, zło, śmierć. To ciało obce, które wkracza w ciało człowieka, zmienia go fizycznie i psychicznie. Dlatego istnieje trudność w przyjęciu choroby za swoją część. Już wiadomość o chorobie dekonstruuje nasze pojęcie o naszym ciele, nasze widzenie świata. Rozbija nam dotychczasową organizację komfortu i dyskomfortu, przesuwając naszą hierarchię wartości, odwraca nam świat do góry nogami. Takie jest doświadczenie choroby jako dekonstrukcji świata.

Choroba jest metodą radzenia sobie w trudnych sytuacjach intra- i interaktywnych. Dlaczego człowiek musi zachorować? Choroba jest rodzajem prze-

¹⁵ M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 8.

¹⁶ M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, s. 20.

¹⁷ M. Foucault, *Maladie mentale et Personnalité*, Paris 1954, s. 109.

kształcenia energetycznego ciała lub psychiki. Zmienia percepcję świata, a także percepcję środowiska. Dlaczego społeczeństwo potrzebuje chorych i potrzebuje ich zatwierdzać, wykluczać, analizować i nazywać? Nomenklatura chorobowa lekarska i kryminalnoprawna pełni funkcję maskowania i usystematyzowania problemów społecznych i psychologicznych.

Kobierzycki wyróżnia rozmaite ścieżki społecznej i psychologicznej kontroli nad życiem ludzkim: ścieżkę kryminalizacji zachowań (prawna), ścieżkę psychiatryzacji zachowań (medyczna), którym przeciwstawia się na ogół ścieżkę sakralizacji zachowań (teologia) itd. Są one strategiami globalnego, strukturalnego oznaczania granic jednostkom, które są zbyt ruchliwe społecznie, psychologicznie, politycznie itd.¹⁸

Procedury psychiatryzacji i kryminalizacji oparte są na zasadach dekonstrukcji tożsamości społecznej jednostek, które mogą być zbyt samodzielne i nieporządkowane regułą czy regulaminom aktualnie obowiązujących przepisów myślenia, czucia, wyobrażania itd. Miękką formą dekonstrukcji jest według Kobierzyckiego także teoria lokalizacji zachowań, ustalanie miejsc, w których można mówić i robić coś przeciwnego regułą kontroli: w ukryciu, w teatrze, na poligonie itd.

7. Choroba jako zjawisko niekontrolowanej akceleracji

Medyczne podejście stara się uchwycić chorobę w jakieś mierzalne ryzyko, opanować ją, uznając ciało za mechanizm możliwy do naprawy albo już niemożliwy do naprawy. Chorobę „ontologizuje się”, w medycynie nadaje jej się nazwę, właściwości, funkcję.

Według T. Kobierzyckiego, który od wielu lat współpracuje z lekarzami onkologami i zajmuje się filozofią zdrowia i choroby, choroba jest symbolem dramatycznej sytuacji życiowej człowieka, objawem uwolnienia energii życiowej, która była dotąd silnie stłumiona, maskowana lub wyparta przez lata, a teraz wybucha, dekonstruując obraz samego siebie, obraz sytuacji rodzinnej, społecznej, zamieniając urojenia w wypowiedź prawdziwą o sobie i swoim losie¹⁹. W chwili ujawnienia się tzw. śmiertelnej choroby (np. raka) ludzie zachowują się jak dzieci, „tryskają energią”, ale jest to energia kompensacyjna. Przy okazji odzyskują więź z przeszłością, ze snem, z własnymi urojeniami, ranami, ekstazami, zakazami, które nagle okazują się cenne. Choroba jest dyskursem naładowanym inwektywami, agresją, negacją, strachem. Łączy dwa systemy wiedzy

¹⁸ Por. T. Kobierzycki, *Poza miłością i wolnością*, Warszawa 2009.

¹⁹ T. Kobierzycki, *Wykłady z psychologii osobowości*, Trnavska Univerzita, Bratislava 2010.

o sobie, które są na ogół sprzeczne – w chorobie poznaje się twarde granice własnego bytu, podczas gdy w zdrowiu poznajemy miękkie granice życia, chwilową bezgraniczność bytu.

Z badań genetycznych dowiadujemy się, że organizacja genetyczna człowieka jest taka, iż geny żeńskie odpowiadają za adaptację, ewolucję i mutację, a geny męskie za ciągłość i trwanie życia. Choroba może być sakralizacją rany, która jest siostrą śmierci. Dyskurs terapeutyczny ukazuje nam np. bohatera choroby, artystę choroby czy mistrza choroby jako przeciwieństwa, które uzupełniają dyskurs na temat zdrowia.

Zdrowie i choroba należą do osi dynamizującej i destabilizującej życie organiczne i nieorganiczne. Choroba nie jest tylko procesem negatywnym, ale może działać jako czynnik pobudzający lub ochronny: „Tak naprawdę jednak choroba, zacierając, podkreśla; niszczy z jednej strony, aby rozbudzić z drugiej; istota choroby nie ogranicza się do drażnienia pustki – składa się na nią również dopełniająca ją pozytywna pełnia aktywności zastępczych”²⁰.

8. Choroba jako zjawisko medycznej symbolizacji

Foucault analizował pojęcie choroby z trzech perspektyw: ewolucyjnej, historii indywidualnej człowieka i egzystencji. Choroba pełni funkcję maskującą i demaskującą system społeczny, gdyż należy do zestawu pojęć, które opisują procesy zniewolenia człowieka przybierające formę oficjalnych praw i reguł.

Dyskurs na temat zdrowia ma na celu opanowanie stanu chorobowego oraz obarczenie lekarzy i ludzi władzy pozorną społeczną odpowiedzialnością za to, co jest uznawane za chorobę (bardziej niż za zdrowie). Foucault stwierdził: „Tak naprawdę społeczeństwo znajduje pozytywny wyraz w chorobach umysłowych, na które cierpią jego członkowie; dzieje się tak niezależnie od tego, jaki status nadaje ono tym formom chorobowym: czy umieszcza je w centrum swego życia religijnego, jak w wypadku plemion pierwotnych, czy stara się je usuwać, umieszczając je poza życiem społecznym, tak jak czyni to nasza kultura”²¹. Jednak społeczeństwo nie chce rozpoznawać „form chorobowych”, w których samo się wyraża. Jak twierdził Foucault, „obłęd jest teraz jedną z istotnych postaci rozumu [...], osiąga swój sens i wartość jedynie w sferze rozumu”²². Dekonstrukcja jest wielowymiarowa, ale brak jej wyraźnego hierarchicznego charakteru. Dyskurs rekonstruujący rzeczywistości nie ma końca i celu. Zabieg Foucaulta polega na rozłożeniu rzeczywistości historycznej na sposób symboliczny.

²⁰ M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

²¹ Ibidem, s. 30.

²² Ibidem, s. 43.

Jean Piaget twierdził, że wizja Foucaulta jest zbyt antyludzka, choć wytrwale badał on antyhumanistyczne wizje człowieka, ukazując, w jaki sposób nauki humanistyczne polegają na chaotycznym wyborze „mutacji” „apriorycznych form historycznych” lub *episteme*, traktując je jako wzorce i normy ludzkiego bytu.

Tworzenie pojęć medycznych nie jest tylko zabiegiem określania naukowego. Wraz z nim pojawia się cała psychopatologia władzy i dominacji naukowej. Procedury służące temu, by lepiej poznać ciało i psychikę człowieka, a następnie mu pomóc psychologicznie i medycznie, okazały się także formami zniewolenia, redukcji do jakiejś roli.

Zakończenie

Ludwig Wittgenstein, który podobnie jak Foucault sam przeżył silne załamanie psychiczne, pisał: „Filozofem jest ten, kto musi uleczyć w sobie wiele chorób umysłu, nim zdoła dotrzeć do pojęć zdrowego rozsądku”²³.

Jak przekazał mi T. Kobierzycki, K. Dąbrowski już jako doktor medycyny po studiach w Genewie był na stażu psychoanalitycznym u Wilhelma Stekla i wtedy też chodził na wykłady Wittgensteina w Wiedniu. Był zachwycony jego stylem rozumowania, argumentowania, a także niezwykłą osobowością. Wittgenstein przychodził na wykłady jakby zawstydzony, że musi coś mówić, chwilę milczał, pochyłał się, nie patrząc na audytorium, czasem mówił, że nie wie, co ma powiedzieć. Gdy studenci zadawali pytania, prostował się, uśmiechał i mówił z dyskretną pasją o sprawach, które odwracały ich schematy myślenia, dekonstruował je na żywo.

Dezintegracja pozytywna wskazuje na „walkę” o pełniejszy obraz człowieka zdrowego-i-chorego. Silny nacisk położony jest na jego gatunkową dziedziczność (instynktowość) i społeczne otoczenie (przymus adaptacji), które jest zdolne uznać wrażliwość za słabość, talent za wadę, autonomiczność za pychę, winę za karę itd.

Jean Piaget, którego studentem w latach 20. XX wieku był Kazimierz Dąbrowski, wskazywał na trzy główne własności każdej struktury: jej całościowość, przekształceniowość i samosterowność. Struktura w tym ujęciu wydaje się być systemem otwartym na dekonstrukcję, „systemem przekształceń, który jako system ma swoje prawa (przeciwstawne własnościom posiadanym przez elementy) i utrzymuje się lub wzbogaca dzięki samej grze swych przekształceń, z tym, że przekształcenia nie przestępują granicy systemu ani też nie wymagają odwołania się do elementów zewnętrznych”²⁴.

²³ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 73.

²⁴ J. Piaget, *Strukturalizm...*, s. 33.

Jak się wydaje, tą ścieżką analizy poszedł w swojej teorii dezintegracji pozytywnej K. Dąbrowski. Jak wspomina T. Kobierzycki, profesor używał często wyrażenia „śpieszący się zdrowy rozsądek”, określając za jego pomocą tendencję do szybkich odpowiedzi, które nie pozwalają na sformułowanie i postawienie pytania. Była to jego zdaniem lekka forma obłądu. A przypomnijmy, że pojęcie zdrowego rozsądku było dla Foucaulta pułapką oświeceniową.

Dąbrowski i Foucault wskazują, że w analizach choroby są braki, które pomijają całość zjawisk patologicznych i niepatologicznych. Krytykują też utożsamienie osobowości z „chorobą”, tak jakby choroba zagarniała całą osobowość człowieka. Nawet gdy całe życie człowieka jest podporządkowane chorobie, istnieje element zdrowy, który pełni rolę czynnika równowagi, a więc w tym co negatywne zawsze znajdzie się czynnik dezintegracji pozytywnej.

Rafał Sikora

CO JEST TRUDNIEJSZE: PORADZIĆ SOBIE Z AGRESJĄ CZY JĄ ZROZUMIEĆ?

What Is More Difficult: to Deal with Aggression or to Understand It?

Słowa kluczowe: socjobiologia, etologia, agresja.

Key words: sociobiology, ethology, aggression.

Streszczenie

Tematem rozważań jest ludzka agresja. Czy agresja jest wrodzona? Jak sposób rozumienia tego, czym jest agresja, wpływa na sposoby radzenia sobie ze szkodliwymi skutkami zachowań agresywnych?

Abstract

Subject of consideration is human aggression. Is aggression inborn? How the way of understanding, what aggression is, influences our efficiency in dealing with harmful effects of aggressive behaviour?

Wstęp

Proponuję z perspektywy socjobiologicznej i etologicznej zastanowić się nad ludzką agresją: jak jest rozumiana i czy jesteśmy wobec niej bezbronni?

Socjobiologia zajmuje się systematycznym badaniem biologicznych podstaw zachowania społecznego (zwierząt, w poczet których zaliczeni są też ludzie), ukazując również jego biologiczne konsekwencje. Oznacza to respektowanie wiedzy biologicznej w snuciu refleksji o społeczeństwie. Nie oznacza jednak odnoszenia ludzkich stosunków społecznych do modeli zwierzęcych. Byłoby to zdecydowane nadużycie. Z biologicznego punktu widzenia można powiedzieć: „Zwierzęta nie są po to, by nam dostarczać modeli zachowań, ale by przetrwać i wydać na świat potomstwo”¹. Z drugiej strony, kompletnie niezrozumiałe by-

¹ R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, tłum. M. Betley, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 193.

łoby ignorowanie faktu, że my również jesteśmy zwierzętami i genetycznie ugruntowany zestaw określonych cech i predyspozycji, jaki zapewnił przetrwanie naszemu gatunkowi, rzutuje na różnorodne przejawy naszej aktywności. Etoologia zajmuje się badaniem zwierzęcych zachowań, zarówno dziedzicznych, jak i nabytych.

W celu wsparcia moich rozważań skorzystam głównie z prac Konrada Lorenza, Edwarda O. Wilsona oraz Desmonda Morrisa.

Co to jest agresja? Poszukiwanie jednoznacznej definicji

Zgodnie ze Słownikiem języka polskiego, agresja to „1. *książk.* napastliwe, brutalne zachowanie się wobec kogoś lub czegoś; także: silne negatywne emocje, np. nienawiść, gniew, wywołujące takie zachowanie; 2. *polit.* zbrojna napaść jednego państwa na drugie; 3. *zool.* napastliwe, zaczepne zachowanie się zwierząt, zwłaszcza w okresie godowym, mające na celu zmuszenie przeciwnika do ucieczki lub do podjęcia walki”².

Zacznę od dokładnego przyjrzenia się pierwszej z przytoczonych definicji, która wskazuje na emocjonalne czynniki wywołujące agresywne zachowanie. Również owe czynniki zostały określone jako agresja. Trudno oprzeć się wrażeniu, że jeśli zachowanie, jak też jego przyczynę określimy tym samym terminem, skazujemy się na nieuniknione nieporozumienia. Precyzja pojęciowa wymaga, aby przyczynę zachowań oddzielić od nich samych – w przeciwnym wypadku dojdziemy do pleonastycznej konkluzji, że przyczyną agresywnych zachowań jest agresja. Jeśli uwzględnimy to zastrzeżenie, to określenie agresji jako „napastliwych zachowań” jest bliskie Wilsonowskiemu rozumieniu agresji, a jednocześnie najbliższe łacińskiego źródłosłowu *aggressio*, co znaczy „atak, uderzenie, natarcie, napad”³.

Jak agresję definiuje Wilson? „Podobnie jak u innych zwierząt, przejawiane przez ludzi zachowanie mieści się w granicach pewnej skali, jest zestawem reakcji, które są przejawiane lub zanikają, zależnie od określonych okoliczności. [...] Reakcji tych można wyróżnić co najmniej siedem: obrona i podbój terytorium, dążenie do dominacji w dobrze zorganizowanych grupach, agresja seksualna, akty wrogości mające zakończyć okres karmienia, agresja wobec zdobywcy, obrona i kontratak skierowany przeciwko drapieżnikom, umoralniająca i dyscyplinująca agresja służąca umocnieniu panujących w społeczeństwie reguł”⁴.

² *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1: A-J, PWN, Warszawa 2008.

³ *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, PWN, Warszawa 2001.

⁴ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 114–115.

Warto zwrócić uwagę, że wśród wymienionych przez Wilsona przykładów da się znaleźć zachowania, które pokrywają się z dwoma pozostałymi znaczeniami pojęcia agresji, zaczerpniętymi ze słownikowej definicji. „Zbrojna napaść jednego państwa na drugie” to przypadek szczególny „dążenia do dominacji w dobrze zorganizowanych grupach”, a także „obrony i podboju terytorium”. Państwo nie jest osobnym organizmem – pod tym pojęciem kryje się zorganizowana grupa osobników ludzkich. Natomiast przykłady „napastliwego, zaczepnego zachowania się zwierząt” są identyczne w słownikowej definicji i u Wilsona, przy czym Wilson wymienia ich więcej. Dzięki temu udało się postawić krok naprzód w ujednoznacznianiu rozumienia agresji jako napastliwego zachowania. Pozostaje do sprecyzowania kolejna kwestia.

Wymieniając przykłady agresywnych zachowań, Wilson wspomina o „kontrataku przeciw drapieżnikom”, co sugeruje działanie jednego gatunku przeciwko innemu. Jednak Lorenz wyraźnie wskazuje, że agresja jest zachowaniem osobników tego samego gatunku wobec siebie. Kiedy mówi o agresji, mówi „o popełdnie do walki tkwiącym w zwierzęciu i człowieku, a skierowanym na członków własnego gatunku”⁵. Natomiast słownikowa definicja wymienia „zachowanie wobec kogoś lub czegoś”, uwzględnia więc zachowania nakierowane na przedmioty nieożywione. Należy zatem rozstrzygnąć, czy termin „agresja” obejmuje zachowania tylko wobec członków własnego gatunku, czy również wobec przedstawicieli innych gatunków oraz wobec przedmiotów.

W etologii znajdziemy wskazanie dwóch typów zachowań uznanych za agresję, w których biorą udział różne gatunki zwierząt. Są to: agresja drapieżnicza oraz agresja antydrapieżnicza (obrona przed drapieżnikiem)⁶.

Oto przykład zachowania drapieżniczego: lew poluje na antylopę. Czy lew napadający na antylopę przejawia zachowanie agresywne? Podpowiedzią może być odnalezienie odpowiednika lwiego polowania w ludzkim świecie. Zatem jakie ludzkie zachowanie odpowiada temu zachowaniu lwa? Najtrafniejszym porównaniem nie będzie przykład żadnej napaści – raczej pójście na obiad. Ludzka skłonność do generalizowania ma tę wadę, że tracimy z oczu kontekst danego zachowania, próbując je sklasyfikować jedynie po „zewnątrznych oznakach”. Jakkolwiek lew niewątpliwie napada na antylopę, stosując wobec niej przemoc fizyczną, to jednak nie jest powodowany złością, gniewem lub strachem – lecz głodem. Jest to jego wersja pójścia do restauracji.

A oto przykład zachowania antydrapieżniczego – nękanie lisa przez stado gęsi. Kiedy gęsi znajdują się w liczebnej przewadze, tworzą szpaler, stając ciasno pierś w pierś i tak zwartym szeregiem zbliżają się do lisa, który nie próbując ataku, rejteruje. Nie zmienia to faktu, że nadal będzie on polował na gęsi,

⁵ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1996, s. 17.

⁶ Zob. [online] <[http://pl.wikipedia.org/wiki/Agresja_\(etologia\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Agresja_(etologia))>, dostęp: 15.07.2011.

lecz jego celem będzie raczej pojedyncza sztuka. Poszukując odpowiednika takiego zachowania w ludzkim świecie, od razu przychodzi na myśl *mobbing*. Jednak znów może to być podobieństwo powierzchowne. Uważa się, że nękanie drapieżników przez ich ofiary pełni funkcję społecznej edukacji. W przytoczonym powyżej przykładzie gęsi, które nie miały okazji zetknąć się dotąd z lisem, uczą się w ten sposób złotej zasady: „takie stworzenie zawsze trzymaj na dystans”. Gdyby gęsi z nauką musiały czekać do pierwszego spotkania sam na sam z lisem, większość nie dożyłaby końca takiej lekcji. Upraszczam rzecz jasna, lecz ponownie okazuje się, iż kontekst zachowań pozornie kwalifikujących się do zbioru zachowań agresywnych może odsłonić ich zupełnie odmienny charakter.

Powyższe przykłady nie rozstrzygają o tym, że należy inaczej zaklasyfikować zachowania określane mianem agresji drapieżniczej i antydrapieżniczej u zwierząt. Jednak poszerzenie kręgu obiektów, wobec których można zaobserwować agresywne zachowania, o osobniki innych niż agresor gatunków, stawia nas ponownie w punkcie wyjścia – musimy znaleźć dodatkowe kryterium pozwalające określić, czy dane zachowanie kwalifikuje się na pewno do zbioru zachowań agresywnych, a nie stanowi końcowego efektu realizacji zupełnie odmiennych potrzeb lub instynktów. Z tego względu byłbym skłonny powtórzyć za Lorenzem, iż zachowania agresywne obejmują jedynie zachowania wobec osobników tego samego gatunku.

Takie założenie nie jest jednak niepodważalne. Jak trudnym zadaniem jest rozstrzygnięcie, czy dane zachowanie zaliczyć do zbioru agresywnych, przedstawię na przykładzie zachowania grzechotników. „Dwa samce współzawodniczące ze sobą o samicę splatają się ze sobą szyjami i mocują się, jakby sprawdzały siły przeciwnika, nie kłusają się jednak. Natomiast gdy wąż podkradnie się lub zaczai na ofiarę, uderza z każdej pozycji. Nie ostrzega wówczas ofiary swą grzechotką. Stanąwszy oko w oko z większym zwierzęciem, mogącym zagrozić jego bezpieczeństwu, grzechotnik zwija się w spiralę, w jej środku ustawia w gotowości do ataku głowę, nadyma swoje grzechotki i potrząsa nimi. Może też unieść wygięte w kształcie wydłużonej litery S głowę i szyję. Gdy napastnikiem jest wąż z rodzaju *Lampropeltis*, żywiący się innymi węzami, grzechotnik stosuje zupełnie inny manewr: zwija swoje ciało w pętlę, chowa pod nie głowę i jedną z pętli stara się uderzyć napastnika”⁷. Jeżeli nie uczynimy zastrzeżenia, iż zachowania agresywne są skierowane wyłącznie na członków własnego gatunku, to każde z tych zachowań możemy uznać za przykład agresji. Jeżeli jednak uznamy to zastrzeżenie, wówczas należy właściwie zaklasyfikować obronę przed drapieżnikiem i polowanie na ofiarę.

O tym, iż polowanie można wytłumaczyć po prostu jako zdobywanie pożywienia, już pisałem. Podłożem tego zachowania będzie potrzeba zaspokojenia

⁷ E.O. Wilson, *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 135.

głodu. Obrona przed napastnikiem nie musi być również sklasyfikowana jako agresja, gdyż w gruncie rzeczy jest to reakcja obronna na zagrożenie życia. Nie zagłębiając się w ten temat, na który znacznie więcej mieliby do powiedzenia zoologowie, poprzestanę na następującej konkluzji: kiedy terminem „agresja” określamy tak różnorodne zachowania u różnych gatunków, to doprecyzowanie, iż zachowanie agresywne jest zachowaniem nakierowanym na osobniki tego samego gatunku, pozostaje do pewnego stopnia umowne. Skoro jednak nawet zoologowie spierają się, czy zachowania drapieżnicze i antydrapieżnicze zaliczyć w poczet zachowań agresywnych, powtórzę za Lorenzem, iż jedynie zachowania wobec osobników tego samego gatunku składają się na zbiór zachowań agresywnych.

Jak zakwalifikować napastliwe zachowanie wobec przedmiotów nieożywionych? Tu z pomocą przychodzi znów Lorenz, który opisuje mechanizm przekierowania jako sposób radzenia sobie z agresją. Mówiąc skrótowo – kiedy masz ochotę roztrzaskać na kawałki głowę swojego kolegi, roztrzaskaj zamiast tego jakiś przedmiot. Dzięki takiemu „wyładowaniu” na obiekcie zastępczym, unikniesz szkodliwych skutków agresji – rozbitej głowy kolegi i aresztowania za pobicie. Jak pisze Lorenz: „Przekierowanie i nowe ukierunkowanie ataku to chyba najgenialniejsze wyjście, jakie »wynałała« specjacja (powstawanie gatunków), aby agresywność zwekslować na nieszkodliwe tory”⁸. Zatem napastliwe zachowanie wobec przedmiotów okazuje się mechanizmem zapobiegania szkodliwym skutkom typowego agresywnego zachowania, kierowanego na członków własnego gatunku.

W ten sposób udało się doprecyzować określenie agresji jako napastliwego zachowania wobec członków własnego gatunku.

Czy agresja jest wrodzona?

Zdefiniowawszy agresję jako napastliwe zachowania wobec osobników własnego gatunku, należałoby teraz doprecyzować, czy są one wrodzone, czy podlegają wyłącznie uwarunkowaniom środowiskowym. Takie postawienie zagadnienia sugeruje jednak dychotomiczne, wzajemnie wykluczające się rozwiązania: 1) tak, agresywne zachowania są uwarunkowane genetycznie lub 2) nie, na te zachowania wpływa wyłącznie środowisko. Jak już pisałem, zamierzam udzielić odpowiedzi z perspektywy socjobiologicznej. Na gruncie tej dziedziny nastąpiło połączenie obu odpowiedzi – swego rodzaju synteza przeciwieństw. Jak to rozumieć?

⁸ K. Lorenz, op. cit., s. 84.

Lorenz twierdzi, że agresja jest wrodzona (w sensie: uwarunkowana biologicznie). Jest to w zasadzie konsekwencja uznania przez niego uniwersalności popędu agresji jako wspólnego wszystkim gatunkom zwierzęcym. Wilson natomiast zauważa, że terminem „agresja” określa się różnorodne reakcje w przypadku różnych gatunków zwierząt (cały czas trzeba pamiętać, że do zwierząt wliczamy też gatunek ludzki) nie zawsze trafnie. Nie można wyróżnić na tej podstawie żadnego ogólnego instynktu agresji (jak uczynił to Lorenz). „Prowadzone przez zoologów badania wykazały [...], że nie istnieje żaden rodzaj agresywnego zachowania się, który miałby postać ogólnego instynktu, właściwego wielu gatunkom”⁹. Zaprzeczając istnieniu takiego ogólnego, powszechnego instynktu agresji, Wilson staje wobec problemu rozstrzygnięcia podłoża zachowań określanych wspólnym mianem agresji – są to czynniki wrodzone czy nie? Rozwiązuje ten problem poprzez wskazanie na genetyczne predyspozycje do zachowań agresywnych: „określenie »cecha wrodzona« oznacza dający się zmierzyć stopień prawdopodobieństwa pojawienia się danej cechy w określonych rodzajach środowiska, a nie, że cecha ta rozwinie się w każdym środowisku. Zgodnie z takim kryterium, ludzie mają wyraźną dziedziczną predyspozycję do agresywnego zachowania się”¹⁰.

Zatem obaj, zgadzając się co do wrodzonego podłoża skłonności do zachowań agresywnych, nie są zgodni co do rozumienia powszechności takich zachowań. Lorenz pojmuje agresję jako uniwersalny popęd w psychoanalitycznym znaczeniu tego słowa, zaś Wilson traktuje agresję bardziej jako uogólnione określenie zbioru różnorodnych zachowań o podłożu genetycznym, lecz nie mających jednego uniwersalnego czynnika sprawczego. Innymi słowy: człowiek zawiera w sobie dziedziczną gotowość do nauczenia się i prezentowania zachowań agresywnych, lecz to, czy je w rzeczywistości u niego zaobserwujemy, zależy od wielu czynników wpływających na rozwijanie i „startowanie” tychże zachowań.

Zatem to, że ludzie mają wrodzoną skłonność do zachowań agresywnych, nie oznacza, iż muszą je bezwzględnie przejawiać. Łatwo ulec pokusie, by po usłyszeniu hasła „wrodzone predyspozycje do zachowań agresywnych”, dopowiedzieć: aha, zatem nic się nie da zrobić, będziemy na siebie napadać i wydłubywać sobie oczy, tak musi być, zatem broń w dłoń i do ataku! Nie wiem, dlaczego, ale niekiedy nie odróżnia się wrodzonej predyspozycji do określonych zachowań od wrodzonego przymusu, aby zachowywać się w pewien określony sposób. Zadany genetycznie przymus zachowania ma np. mrówka, która zareaguje atakiem na każdą próbę wdarcia się intruza do mrowiska. Człowiek nie reaguje równie automatycznie jak mrówka – to przecież oczywiste. Na czym polega zatem wrodzony charakter skłonności do agresji u człowieka? Aby to wyjaśnić, przypomnę, iż na gruncie socjobiologii przyjmuje się, iż skuteczność uczenia się określonych za-

⁹ E.O. Wilson, *O naturze...*, s. 115.

¹⁰ *Ibidem*, s. 113.

chowań jest uzależniona od genetycznych predyspozycji do tychże zachowań. Na przykład, jeżeli chcielibyśmy nauczyć wystawiania zwierzyny naszego psa i kota, znacznie lepsze efekty osiągniemy w przypadku psa, który ma wrodzoną skłonność do traktowania nas jako członka swojego stada i wskazywania kierunku poprzez nieruchomą postawę z pyskiem wyciągniętym w stronę potencjalnej zdobyczy. Kot, który nie ma wrodzonych predyspozycji do stadnego trybu życia, najprawdopodobniej zignoruje nasze starania z „kocią wyniosłością”. Jak to się ma do ludzkich wrodzonych skłonności do agresywnych zachowań?

Zachowania agresywne należą do zbioru zachowań, których człowiek uczy się łatwo w określonych warunkach środowiska i pod wpływem pewnych naciśków kulturowych. Przykładowo, zagęszczenie populacji na ograniczonym terenie sprzyja wzrostowi liczby zachowań agresywnych, nie zwiększa natomiast liczby zachowań łagodzących napięcia. Podobnie jak u innych zwierząt prowadzących terytorialny tryb życia, „wiele rodzajów agresywnego zachowania się w stosunku do członków tego samego gatunku pojawia się jako reakcja na zatłoczenie środowiska. [...] W miarę jak wzrasta zagęszczenie populacji, groźby i ataki zwierząt stają się intensywniejsze i częstsze”¹¹. Nie oznacza to jednak, że musimy pozostawać wobec tego faktu bezbronni i bierni – oprócz tego, że możemy świadomie reagować na wzrost agresji poprzez zastosowanie określonych środków kulturowych (np. kar za niechciane zachowania, nagród za pożądane), możemy też liczyć na wsparcie wrodzonych mechanizmów niwelujących skutki zachowań agresywnych. Do tych zaliczymy wspomniane już przekierowanie oraz rytualizację.

Przekierowanie agresji polega, jak już pisałem, na znalezieniu obiektu zastępczego, na który zostanie skierowane zachowanie agresywne. Rytualizacja agresji polega na usunięciu obiektu, na który miało być nakierowane zachowanie, i uczynieniu z zachowania celu samego w sobie. Zwierzęcym przykładem rytualizacji jest obserwowane u kaczek zachowanie zwane „podżeganiem” – kaczka szarżuje na inną, zatrzymuje się w pół drogi i powraca do punktu wyjścia, po czym powtarza szarżę¹². Jest to jakby ponawiany atak zatrzymywany w pół drogi. Dzięki temu udaje się uniknąć rzeczywistego starcia. „Innymi słowy, łańcuch czynności, służących pierwotnie innym obiektywnym i subiektywnym celom, staje się celem samym w sobie, a ponadto stał się już autonomicznym rytuałem”¹³. Przekierowanie i rytualizacja nie wyczerpują listy mechanizmów służących złagodzeniu lub zapobieżeniu szkodliwym skutkom agresji¹⁴.

¹¹ Ibidem, s. 116.

¹² K. Lorenz, op. cit., s. 85.

¹³ Ibidem, s. 94.

¹⁴ Więcej przykładów można znaleźć w: D. Morris, *Naga małpa*, tłum. T. Bielicki, J. Koniarek, J. Prokopiuk, WP, Warszawa 1974; K. Lorenz, op. cit.

Trudno liczyć na to, że problem szkodliwych skutków agresji sam się rozwiąże. Jeżeli bowiem wrodzone reakcje „łagodzące” kształtowały się adekwatnie do organizacji społecznej, jaka była charakterystyczna dla gatunku człowieka w jego ewolucyjnej przeszłości, to staje się oczywiste, że mogą się one okazać nieskuteczne w obecnych warunkach życia i organizacji społecznej, które znacznie wyprzedziły ewolucję gatunkową pod względem tempa zmian, stawiając człowieka w sytuacji niespotykanych dotychczas bodźców płynących ze sztucznego środowiska. Ludzie na szczęście dysponują wystarczająco bogatym arsenalem kulturowych środków oraz umiejętnością dokonywania zmian w środowisku, aby poradzić sobie z negatywnymi skutkami zachowań agresywnych. Pod warunkiem, że zrozumieją mechanizm wyzwalający te zachowania i nauczą się chronić przed ich skutkami, zanim owe zachowania wystąpią z całą siłą – w przeciwnym razie pozostanie nam jedynie problem radzenia sobie ze skutkami tego, czego nie potrafiliśmy powstrzymać. Mówiąc krótko: jeżeli wrodzone mechanizmy, takie jak przekierowanie, rytualizacja i inne, okażą się nieskuteczne, mamy okazję wywołać je sztucznie, dzięki ludzkiej zdolności do poszerzenia granic swobody zachowania, narzucanych zwierzętom przez geny. Musimy jednak zdawać sobie sprawę z ich istnienia i znać szczegóły ich funkcjonowania.

Podsumowując: agresja jest zbiorem wrodzonych napastliwych zachowań wobec członków własnego gatunku. Szczegółowa lista takich zachowań jest odmienna u różnych gatunków, gdyż nie da się zaobserwować jednego instynktu agresji wspólnego wszystkim gatunkom zwierząt. Wilson poświęca wiele uwagi scharakteryzowaniu różnych zachowań agresywnych, a jednocześnie stwierdza przewrotnie: „Nie należy jednak przywiązywać zbytnej wagi do terminologii. Trzeba zapamiętać, że na agresję składa się wiele różnych wzorców zachowań mogących służyć do najróżniejszych celów”¹⁵. Moim zdaniem warto jednak doprecyzować znaczenie, w jakim używamy tego terminu, jako że precyzja pojęciowa – choć do pewnego stopnia arbitralnie narzucona i być może nieco sztuczna – sprzyja uporządkowaniu myślenia i ułatwia dyskusję.

Definicja agresji a rozwiązywanie problemów

Podjęmę teraz krótkie rozważania nad jednym z przykładów ludzkich zachowań agresywnych, aby pokazać, jak rozumienie agresji może wpłynąć na nasz wybór sposobów radzenia sobie z jej konsekwencjami.

Jedną z podstawowych form agresji jest agresja terytorialna. „Osobnik broniący swojego terytorium używa najbardziej dramatycznych, najwyrazistszych zachowań sygnalizacyjnych, by odeprzeć intruza. W sytuacji gdy demonstracje

¹⁵ E.O. Wilson, *Socjobiologia...*, s. 134.

siły agresora i obrońcy nie dają efektów, elementem rozstrzygającym staje się bezpośrednie starcie¹⁶. Sprzyja to równomiernemu rozmieszczeniu osobników na danym obszarze, co jest dla nich korzystne choćby ze względu na unikanie nadmiernej eksploatacji zasobów. Postępujące zagęszczenie populacji nie tylko powoduje zwiększenie częstotliwości agresywnych zachowań, ale też zwiększa częstotliwość występowania ich w najbardziej skrajnej formie. Po wzajemnej prezentacji siły (kolejny mechanizm zapobiegający szkodliwym skutkom agresji) osobnik „przeegrany” nie ma dokąd się wycofać, gdyż w warunkach dużego zagęszczenia, opuszczając jedno terytorium, siłą rzeczy naruszy terytorium kolejnego osobnika. Zatem jest większe prawdopodobieństwo, że w końcu dojdzie do rzeczywistej walki.

Zagęszczenie osobników w ludzkich miastach wykracza zdecydowanie poza to, które możemy zaobserwować wśród społeczności żyjących w warunkach pierwotnych. Ponieważ człowiek, z zoologicznego punktu widzenia, jest zwierzęciem terytorialnym, możemy się spodziewać eskalacji zachowań agresywnych spowodowanych nadmiernym zagęszczeniem. Wystarczy porównać wskaźnik przestępstw z terenów wiejskich, gdzie zagęszczenie ludności jest dużo mniejsze, ze wskaźnikiem z terenów miast, aby uzyskać potwierdzenie tego przypuszczenia. Rozumiejąc, iż równomierne rozmieszczenie osobników na danym obszarze sprzyja eliminowaniu agresywnych zachowań terytorialnych, możemy pokusić się o takie planowe działania, które ową równomierność rozmieszczenia zapewnią. Ponadto, utrudniając osobnikom naruszanie terytorium innych osobników, np. poprzez odgradzanie terytoriów osobniczych trudno przekraczalnymi barierami, zmniejszamy ilość okazji do inicjowania agresywnych zachowań terytorialnych.

Przyjrzyjmy się teraz, jak wyglądają nasze miasta. Da się w nich odnaleźć tendencję do skupiania na niewielkim obszarze dużej liczby osobników (blokowiska) oraz umieszczania terytoriów danych osobników w najbliższej możliwej odległości (mieszkania w blokach). Naruszenie cudzego terytorium może się w takich warunkach odbywać nawet w sposób niezamierzony (głośne puszczenie muzyki). Równocześnie duże obszary miejskie pozostają niezamieszkałe. Trudno się zatem dziwić rosnącej fali agresji w miastach, skoro sami stwarzamy warunki stymulujące do tego typu zachowań.

Powyższy wywód jest oczywiście bardzo uproszczony. Nie uwzględniłem wielu czynników nakładających się na reakcje agresji terytorialnej. Podam jeden przykład: przesadne reakcje na normalne bodźce z otoczenia, wywołane pozbawieniem różnorodności bodźców docierających do mieszkańca miasta.

Morris wskazuje na biologiczną potrzebę czerpania różnorodnych bodźców z otoczenia u niektórych gatunków. Niezaspokojenie tej potrzeby rodzi anoma-

¹⁶ Ibidem.

lie w zachowaniu tych zwierząt, co łatwo zaobserwować w ogrodach zoologicznych, np. tygrys obsesyjnie czyści sierść, nieustannym wylizywaniem doprowadzając do miejscowego pozbawienia owłosienia aż do powstania ran na odsłoniętej skórze. Szczególną potrzebę zróżnicowanej stymulacji wykazują zwierzęta, które w naturze prowadzą bardzo aktywny tryb życia. Morris określa je mianem oportunistów: „Żyjąc na wolności, dokonują nieustannych eksploracji i poszukiwań. Badają wszystko, co się da, bo wszystko może stanowić element potrzebny do przetrwania. Nie mogą pozwolić sobie na zbyt długie odpoczywanie, a ewolucja zadbała, żeby im to uniemożliwić. Wykształciły się u nich systemy nerwowe, które nie tolerują beczynności i zmuszają je do ciągłego ruchu. Największym oportunistą wśród wszystkich gatunków jest człowiek. Jak inne gatunki tego rodzaju jest on wielkim poszukiwaczem. Jak u innych takich gatunków, występuje u niego biologicznie wbudowana potrzeba czerpania silnych impulsów z otoczenia”¹⁷. Warunki życia ludzi w miastach Morris porównuje do warunków życia zwierząt w zoo. Nazywa miasta „ludzkim zoo” ze względu na to, iż środowisko miejskie nie stanowi odwzorowania warunków, w jakich żyli ludzie pierwotni – jest to sztucznie stworzone środowisko, równie odległe od naturalnych warunków życia ludzi jak środowisko zoo od naturalnych warunków życia przebywających w zoo zwierząt. „Oczywiście w zoo (lub w mieście) właśnie gatunki oportunistyczne najdotkliwiej odczuwają nienaturalność sytuacji. Nawet jeśli mają doskonale zrównoważoną dietę oraz jak najlepsze schronienie i zabezpieczenie, zaczynają odczuwać nudę, niepokój i w końcu popadają w nerwicę”¹⁸. Podejmują jednak próby uzyskania pożądanego stymulacji. Morris wyróżnia i opisuje sześć uogólnionych zasad takiego zachowania. Mnie interesuje tu jedna z nich: „Jeśli stymulacja jest zbyt słaba, można zwiększyć dynamizm własnego zachowania, przesadnie reagując na normalny bodziec”¹⁹.

Jeżeli teraz połączymy wielkie zagęszczenie ludzkich osobników i przesadną reakcją na normalne bodźce, to może się okazać, że na głośno puszczaną muzykę sąsiedzi z bloku zareagują jak na wtargnięcie do własnego mieszkania. Zastosowane środki, mające powstrzymać ludzi przed agresywną reakcją wywołaną nałożeniem się tych czynników, mogą być o tyle nieskuteczne, o ile ignorują mechanizm powstawania takich zachowań. Przykładowo: rozwieszanie plakatów zachęcających do łagodności zaowocuje tylko zmarnowaniem papieru przeznaczonego na ich wydrukowanie. Straszanie surową karą więzienia będzie skuteczne proporcjonalnie do surowości tej kary, jednak również nie wyeliminuje agresywnych zachowań. Jeżeli bowiem nie zostały usunięte bodźce wywołujące agresywne zachowania, to w chwili wysokiego napięcia owych bodźców żaden osobnik nie będzie na chłodno analizował, jaka kara grozi mu za jego po-

¹⁷ D. Morris, *Ludzkie zoo*, Wyd. Ewal, Warszawa 2005, s. 158.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 163.

stępowanie. Żałować zacznie po fakcie. Być może będzie się bronił w sądzie, iż czynu dokonał w afekcie. Jednak czyn zostanie dokonany – zatem zadanie zmniejszenia liczby czynów agresywnych nie zostanie wykonane.

Zwiększymy nasze szanse, aby temu zadaniu podołać, poprzez uwzględnienie wiedzy na temat ludzkich zachowań, jaką dostarczają nauki przyrodnicze. Socjobiologia jest dziedziną, która programowo łączy ze sobą dokonania rozmaitych dyscyplin naukowych celem wyjaśnienia społecznych zachowań zwierząt, w tym ludzi. Jednakże na co dzień unikamy takiego połączenia, opierając się na fragmentarycznych informacjach na temat naszego gatunku bądź zupełnie negując zasadność jakiegokolwiek odwoływania się do zgromadzonej wiedzy poprzez postulowanie tworzenia od podstaw nowego porządku społecznego. Prowadzi to do powstawania rzeczywiście nowych sytuacji społecznych, najczęściej jednak z porządkiem nie mających wiele wspólnego. Jeżeli odrzucimy definicję agresji uwzględniającą dokonania nauk przyrodniczych, możemy bardzo łatwo zakwestionować prezentowany tu wywód o radzeniu sobie z agresją terytorialną poprzez równomierne rozmieszczanie osobników jako naiwne mitologizowanie pseudonaukowe. Jeżeli jednak agresja terytorialna rzeczywiście jest u ludzi wrodzona, to nasze zaniechanie pozostawi nas bezbronnymi wobec „niezrozumiałych” aktów przemocy.

Podsumowanie

Podjmując działania zapobiegające agresji, nie możemy ignorować wiedzy o ludzkiej naturze czerpanej z nauk przyrodniczych. Aby jednak z nich w pełni korzystać, musimy unikać nieporozumień, których przyczyna leży w niedoprecyzowaniu kluczowych pojęć użytych do opisu ludzkich zachowań. Może się okazać, że jako agresję traktujemy zachowania nie mające z nią nic wspólnego. Może się okazać, że mechanizm przekierowania agresji (wyładowanie złości na przedmiotach) bierzemy za typowy przykład zachowania agresywnego – i próbujemy zapobiegać czemuś, co stanowi jeden ze sposobów zapobiegania negatywnym skutkom agresji.

Jeżeli napotykamy problemy przy próbie poradzenia sobie z negatywnymi skutkami zachowań agresywnych oraz przy wysiłkach podejmowanych celem ograniczenia częstotliwości występowania takich zachowań, może się też okazać, że problemem jest raczej nieadekwatność użytych przez nas środków. Jeżeli ktoś chce ugasić pożar, nie powinien dolewać oliwy do ognia – a czasami to właśnie nieświadomie czynimy (zwiększanie gęstości zaludnienia poprzez budowę blokowisk). Gdyby owa nieświadomość wynikała z niedostatków wiedzy, można by mieć nadzieję, iż postęp naukowy lepiej nas wyposaży w środki zaradcze. Jednak kiedy problem dotyczy ludzkich zachowań, wykazujemy tenden-

cję do ignorowania wiedzy, którą od dawna posiadamy. Mam świadomość, że nauki przyrodnicze nie powiedziały ostatniego słowa. Brakuje nam kompletnej wiedzy na temat genetycznych uwarunkowań ludzkiego zachowania, nie potrafimy precyzyjnie opisać działania ludzkiego mózgu itd. Ale dzisiejsza sytuacja daleka jest od stanu całkowitej niewiedzy na temat funkcjonowania człowieka-zwierzęcia. *Homo sapiens* został dość dokładnie zanalizowany przez nauki przyrodnicze²⁰, choć inne gatunki mogą się szczycić tym, że człowiek wie o nich znacznie więcej niż o samym sobie.

Na postawione w tytule pytanie odpowiedź jest następująca: tym łatwiej sobie poradzimy z agresją, im lepiej ją zrozumiemy. Moim zamiarem było ukazanie pożytku płynącego z otwarcia się na wiedzę o człowieku dostarczaną przez nauki przyrodnicze, gdyż nie stanowi ona obrazy dla ludzkiej godności, lecz może stać się niezwykle skutecznym narzędziem radzenia sobie z niektórymi problemami nękającymi ludzkie społeczeństwo.

Zdaję sobie sprawę, że nauki przyrodnicze nie dostarczą recepty na wszelkie społeczne dolegliwości. Społeczne problemy – jak sama nazwa wskazuje – nie dają się sprowadzić do zaburzeń w zestawie wrodzonych zachowań. Pinker, analizując zjawisko przemocy, napisał: „Przemoc jest problemem społeczno-politycznym, a nie tylko biologiczno-psychologicznym. Jednakże zjawiska zwane »społecznymi« i »politycznymi« nie są jakimiś zewnętrznymi bytami, które w tajemniczy sposób wpływają na losy ludzkości niczym plamy na Słońcu, lecz przekonaniem podzielanymi przez ludzi w określonym miejscu i czasie. Nie można więc pojąć przemocy bez zrozumienia ludzkiego umysłu”²¹. Podobnie i ja napiszę jako konkluzję moich skromnych rozważań: choć ludzka agresja jest niewątpliwie problemem społecznym, to nie sposób jej zrozumieć ani sobie z nią poradzić, bez zrozumienia wrodzonego podłoża agresywnych zachowań. Jak ujął to Morris: „Jeśli chcemy zrozumieć istotę naszych popędów agresywnych, musimy spojrzeć na nie z perspektywy naszego zwierzęcego pochodzenia”²².

²⁰ Zagadnienie ludzkiej natury z uwzględnieniem dokonań nauk przyrodniczych prezentują np. prace: S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, GWP, Gdańsk 2005, s. 449; E.O. Wilson, *O naturze...*; R. Sikora, *Socjobiologiczna koncepcja ludzkiej natury*, Wyd. My Book, Szczecin 2011.

²¹ S. Pinker, op. cit., s. 449.

²² D. Morris, *Naga małpa...*, s. 196.

Jadwiga Błahut-Prusik

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

„WOJNA Z TERRORYZMEM” WOJNĄ Z GLOBALIZACJĄ?

Is the “War against Terrorism” a War against Globalization?

Słowa kluczowe: globalizacja, terroryzm, terroryzm globalny, „wojna z terroryzmem”.

Key words: globalization, terrorism, global terrorism, “war against terrorism”.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę udowodnienia tezy, zgodnie z którą „wojna z terroryzmem”, a ściślej z jego globalną postacią, jest *de facto* aktywnością wymierzoną w sam proces globalizacji. Karkołomny okazuje się zarówno brak działań zmierzających do eliminacji terroryzmu, jak i wszczynanie z nim „wojny”. Po pierwsze, globalizacja napędza terroryzm jako własną przeciwwagę, dlatego skuteczna z nim walka pociąga za sobą walkę z globalizacją. Po drugie, w tej perspektywie zwycięska „wojna z terroryzmem” zwiastuje jedno – samozniszczenie, unicestwienie tego, przeciw czemu występują terroryści. Wątpliwości rodzą się nie tylko na tle praktycznych konsekwencji wypowiedzenia „wojny” globalnemu terroryzmowi oraz teoretycznego znaczenia tego terminu, lecz też samej możliwości prowadzenia wojny z tym czy jakimkolwiek innym zjawiskiem, miast realnym wrogiem. Jednakowoż „wojna z terroryzmem” to nie tylko wojna z globalizacją, to także wojna przeciw wartościom, które głosimy i w doniosłość których ponoć wierzymy. Łamiąc prawa innych w imię liberalnych wartości, nie możemy oczekiwać, że staną się one powszechnie bronione. W ten sposób wszyscy bierzemy udział w wielkim „teatrze przemocy”.

Abstract

The article is an attempt to prove that the “war against terrorism”, or strictly speaking its global aspect, is *de facto* a “war” against the globalization process. The lack of actions to eliminate terrorism is as wearisome as the “war” against it. First of all, as globalization accelerates terrorism as its own counterbalance, effective actions initiated against it are correspondingly actions undertaken against globalization. Second of all, following this line of thought, a victorious “war against terrorism” hails one thing – self-destruction. Doubts arise not only in the field of the practical consequences of leading a “war against global terrorism” or the theoretical meaning of the phrase, but also as to whether it is possible to lead a war against this – or any other – phenomenon. Nonetheless the “war against terrorism” is not only a war against terrorism, but a war against the values we share and the issues we believe in. While violating the laws of others in the name of liberal values we cannot expect these values to become universally defended ones. This way we are all taking part in the great “theatre of violence”.

*Jest całkowicie i nieubłagane logiczne,
że kiedy siła rośnie w siłę,
nasila się także wola jej zniszczenia.
I siła ta jest współwinna własnego zniszczenia. [...]
Powiedziano: Bóg sam nie może wypowiedzieć sobie wojny.
A jednak może: Zachód, działając z pozycji Boga
(boskiej wszechmocy i absolutnej moralnej legitymizacji),
staje się samobójcą i sam wypowiada sobie wojnę¹.*

Terroryzm jako metoda walki politycznej nie jest zjawiskiem nowym, był stosowany już od czasów najdawniejszych. Mimo że niektóre jego cechy pozostają względnie stałe, na przestrzeni wieków ulegał on istotnym przeobrażeniom. Ewolucja zjawiska postępowała z różnym natężeniem, niemniej jednak można wskazać na jej dwa punkty newralgiczne: wiek XIX i proces globalizacji, wraz z którym pojawiła się jego nowa forma – terroryzm globalny. Wydarzeniem o znaczeniu strategicznym, które zasadniczo zdeterminowało kształt nowej polityki międzynarodowej, stały się zamachy z 11 września 2001 r. „Walka całego cywilizowanego świata z terroryzmem może stać się symbolem XXI w., tak jak symbolami poprzedniego stulecia był nazizm i zimna wojna”² – pisano. Do dnia dzisiejszego pozostają jednak wątpliwości odnośnie do tego, co oznacza „wojna z terroryzmem”³ i czemu w istocie służy. Kluczowe w tym względzie okazuje się pytanie: czym ona jest w dobie globalizacji? Czy w ogóle jesteśmy z stanie skutecznie walczyć z globalnym terroryzmem w tradycyjny sposób? I czy aby, w tym przypadku, skuteczna walka nie oznacza jej przekształcenia w miecz obosieczny – czy „wojna z terroryzmem” nie pociąga za sobą walki z globalizacją? Paradoksalnie, w tej perspektywie nasze (Zachodu) w niej zwycięstwo, zwiastuje jedno – samozniszczenie, unicestwienie tego, przeciw czemu *de facto* występują terroryści.

Wątpliwości rodzą się nie tylko na tle praktycznych konsekwencji prowadzenia „wojny” z globalnym terroryzmem, lecz również teoretycznego znaczenia tego terminu. Ów jedynie z pozoru niewinny slogan stanowi dziś źródło wielu niedomówień, stając się „retorycznym nadużyciem”, narzędziem zręcznej sofistyki, najczęściej w rękach tych, którzy szukają usprawiedliwienia dla swych wątpliwie sprawiedliwych działań.

Znaczeniowa ewolucja terminu „terroryzm” ma niebagatelne znaczenie dla jego współczesnej interpretacji, a co za tym idzie również, o ile nie przede

¹ J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis, Sic!, Warszawa 2005, s. 9.

² A. Rashid, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, przeł. A. i M. Falkowscy, Dialog, Warszawa 2003, s. 18.

³ Pisząc o „wojnie z terroryzmem”, mam na myśli jego nową, globalną postać, której przejaw stanowią m.in. zamachy z 11 września 2001 r.

wszystkim, praktycznych tego konsekwencji. Pierwotne znaczenie pojęcia „terroryzm”, definiowanego jako „rządy poprzez zastraszenie, sprawowane przez siły będące u władzy”⁴, zmieniło się na trzy sposoby: zaczęto utożsamiać terroryzm z działalnością wywrotową; termin ów stosowano w sytuacjach, gdy przemoc w żaden sposób nie dotykała zwykłych obywateli; za jego pomocą opisywano także izolowaną działalność opartą na przemocy. Zdaniem Conora Gearty’ego, semantyczne „wykorzenienie” tego pojęcia doprowadziło do swego rodzaju paradoksu – sytuacji, w której czasy największego politycznego terroru (dwie wojny światowe, w których cywile masowo stawali się ofiarami dążeń politycznych) w ogóle nie są rozpatrywane w tych kategoriach, natomiast etykietę „epoka terroryzmu” przypisano w miarę spokojnym latom powojennym, ponoć zdominowanym przez tego rodzaju przemoc. W konsekwencji klasyczne określenie terroryzmu, w którym podkreślano znaczenie terroru w terroryzmie, przestało funkcjonować.

Ubiegły wiek zdominowała definicja terroryzmu rozumianego jako przemoc stosowana przez politycznych wywrotowców, działających jednak nie jak pierwotnie, w ramach większego konfliktu, lecz w izolacji⁵. W ten sposób doszło do rozróżnienia dwóch pierwotnie łączonych terminów – „terroryzm” i „terror”. To znaczeniowe przesunięcie jest rezultatem zmiany historycznych okoliczności. W momencie, gdy pod II wojnie światowej przemoc przestała być faktem powszechnym, również pojęcie „terroryzm” uległo częściowej reinterpretacji. Nikogo nie trzeba przekonywać, że język jako „obraz rzeczywistości” nie jest tworem martwym, nieustannie podążając w ślad za nią ewoluuje, próbując uporządkować to, co nie zawsze łatwo poddaje się tego rodzaju – choćby słownym – zabiegom, i nie ma w tym nic zadziwiającego. Skądinąd bez odpowiedzi pozostaje pytanie: czy to ułomność naszego języka, czy specyfika coraz bardziej zmiennej i skomplikowanej rzeczywistości, w jakiej się znajdujemy, sprawia, że często – stosując określone terminy w publicznym dyskursie – popadamy w chaos nie tylko pojęciowy, ale również polityczny? „Terroryzm” zaadaptował się do zmiennych okoliczności, sam przybierając takowy charakter.

Nasza niemoc związana z trudnością zdefiniowania tego, co nie do końca rozpoznane, co więcej, tego, co ukazuje wciąż nowe oblicza, jak podkreśla Jacques Derrida, ujawnia się już w samym posługiwaniu się określeniem „11 września”, którego zwięźłość, wbrew pozorom, nie oznacza, że wypowiadając je

⁴ C. Gearty, *Terroryzm*, przeł. M. Hesko-Kołodzińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 12.

⁵ Szerzej zob. ibidem, s. 11–20. W swej analizie Gearty zwraca uwagę na jedną niezwykle istotną kwestię: współcześnie termin „terroryzm” zyskał charakter wartościujący, jego użycie oznacza potępienie – wskazuje na niemoralność czynu i jego okoliczności (s. 16–17). Więcej na temat rozwoju terroryzmu zob. np.: B. Hoffman, *Defining Terrorism*, (w:) idem, *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York 2006, s. 1–41.

wszyscy wiemy, o czym mowa. Przeciwnie, „telegram tej metonimii – nazwa, liczba – wskazuje na nie-dające-się-określić, którego nie rozpoznajemy ani nawet nie poznajemy, którego nie potrafimy jeszcze zakwalifikować – wskazuje na to, że nie wiemy, o czym właściwie mówimy”⁶ – pisał Derrida. Ta skądinąd trafna uwaga domaga się jednak postawienia pytania: czy najnowsze wydarzenia w jakiś istotny sposób różnicują terroryzm globalny od jego wcześniejszych, historycznie już znanych form? W opinii Jürgena Habermasa istnieją co najmniej trzy wyróżniki stanowiące o nowym wymiarze terroryzmu: symboliczna wartość zaatakowanych celów⁷, globalna publiczność oraz znacznie zwiększona niepewność niebezpieczeństwa⁸ (jego zupełna nieprzewidywalność). Za Audreyem Kurthem Croninsem do powyższej listy przymiotów można dodać jeszcze dwa istotne: współczesny terroryzm najczęściej klasyfikowany jest jako „religijny” i w takiej „uświęconej” postaci jest bardziej śmiertcionośny niż typy terroryzmu dominujące wcześniej w XX wieku⁹. Właściwości te nie są jednak pomocne w doprecyzowaniu pojęcia „terroryzm”, przeciwnie, czynią je jeszcze bardziej nieuchwytnym. Rzeczywiście, terroryzm jest różnie interpretowany w zależności od tego, gdzie, kiedy i kto tego dokonuje. Nikogo nie trzeba przekonywać, iż jego precyzyjne zdefiniowanie jest niezbędne, gdy chcemy skutecznie z nim walczyć. Choć z drugiej strony, oczywistą naiwnością, byłoby wierzyć, że stworzenie „ścislej” definicji tego pojęcia uchroni nas przed atakami terrorystycznymi. Niemniej jednak dałoby nam to większą pewność, że nie staniemy się ofiarami jego „rozmytej” definicji we własnym kraju.

„Wojna z terroryzmem” może okazać się szczególnie niebezpieczna, jeśli samą definicję terroryzmu uzależnimy od politycznego, często partykularnego,

⁶ G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowa z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Wydaw. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 116–117.

⁷ Christopher Coker zauważa, że globalizacja redukuje trend ku stosowaniu w działalności terrorystycznej przemocy instrumentalnej (np. pomiędzy państwami czy nawet wspólnotami), wzmacnia natomiast tendencję ku przemocy ekspresyjnej (tj. przemocy, która jest rytualna, symboliczna i komunikatywna). Nowy międzynarodowy terroryzm coraz częściej rodzi się z potrzeby podkreślenia swojej tożsamości i znaczenia przeciw siłom homogenizacji. Podaje za: A.K. Cronin, *Behind the Curve. Globalization and International Terrorism*, (w:) *Terrorism and Counterterrorism: Understanding the New Security Environment: Readings & Interpretations*, ed. R.D. Howard, R.L. Sawyer, N.E. Bajema, McGraw Hill Higher Education, Boston 2009, s. 69.

⁸ G. Borradori, op. cit., s. 56–58.

⁹ A.K. Cronin, *Behind the Curve...*, (w:) *Terrorism...*, s. 65. Według RAND – St. Andrews University Chronology of International Terrorism w 1968 r. żadna ze zidentyfikowanych organizacji terrorystycznych nie była klasyfikowana jako „religijna”, po irańskiej rewolucji islamskiej w 1980 r. było ich 2 (z 64), liczba ta wzrosła do 25 do roku 1995. Zwiększa się również liczba ofiar ataków terrorystycznych: w roku 1991 – 102 zabitych w 565 zamachach, w 1998 – 741 ofiar w 274 zamachach terrorystycznych. Zob.: ibidem, s. 64–65.

punktu widzenia. Padają również głosy, że owa nieprecyzyjność, o ile nie jest celowa, to przynajmniej przez niektórych pożądana czy po prostu wygodna. Wydaje się, że pojęcie „globalny terroryzm” stało się wytrychem otwierającym drzwi zamknięte za sprawą różnego rodzaju zobowiązań i deklaracji przyjętych w prawie międzynarodowym. To nieprecyzyjne znaczenie językowe okazuje się zatem przyczyną rozlicznych manipulacji. Jak słusznie zauważył Derrida, domatyczność i niejasność pojęcia „terroryzm” nie uniemożliwia nawet władzom legitymizowanym robienia z niego użytku, kiedy wydaje się im to korzystne. Przeciwnie, im bardziej jest ono nieokreślone, tym łatwiej o jego oportunistyczne przywłaszczenie¹⁰. Impulsem ku potwierdzeniu takiego rodzaju sytuacji stały się wydarzenia z 11 września 2001 r., kiedy to terroryzm w wersji globalnej stał się bodźcem do działań kontrterrorystycznych (przez niektórych postrzeganych jako terrorystyczne).

Spekulacje co do rzeczywistych pobudek „wojny” z globalnym terroryzmem nie ustają i nie łudźmy się, że uda nam się tę niezwykle skomplikowaną kwestię jednoznacznie rozstrzygnąć. W tym względzie przekonująca wydaje się opinia Johna Graya, wedle którego motywy te miały, paradoksalnie, antagonistyczny charakter – irracjonalny i racjonalny zarazem. Jest on zdania, że racjonalizm przejawiający się w oświeceniowej idei powszechnej demokracji nie jest wyłącznie wyrachowanym uzasadnieniem walki o amerykańskie interesy, aktem czystej hipokryzji, choć w międzynarodowej polityce amerykańskiej jest jej aż nadto. Trudno odeprzeć zarzut, iż Stany Zjednoczone dość swobodnie operują definicjami terroryzmu, w zależności od potrzeby chwili potępiając go lub mu przyklaskując. Niewątpliwie stawka w niniejszej „wojnie” jest wysoka, lecz czy są nią prawa człowieka? Czyż skrajną hipokryzją wojowników o „prawa człowieka” nie były zapewnienia, że wojna zostanie przeprowadzona bez znacznych strat wśród ludności cywilnej? Nikogo nie trzeba chyba przekonywać, że nie sposób bronić praw człowieka, jawnie je gwałcąc. Nic nie uzasadnia ich łamania – nawet trauma, jakiej doświadczyli Amerykanie 11 września – celem ich ustanowienia. Szafowanie ludzkim życiem jest najgorszą metodą jego obrony. Co więcej, walka o liberalno-demokratyczne ideały w jednym regionie świata przy jednoczesnym wspieraniu rządów opresywnych w innym budzi oczywisty sprzeciw. Niemożliwe jest budowanie demokracji przy jednoczesnym niszczeniu jej fundamentów. „USA publicznie potępiają terror, jednocześnie od dawna udzielają wszechstronnej pomocy międzynarodowej reżimom, które są zaangażowane w terroryzm państwowy”¹¹.

¹⁰ G. Borradori, op. cit., s. 133.

¹¹ P. Green, *Kwestia zbrodni dokonanej przez państwo?*, przeł. R. Piotrowski, (w:) *11 września. Przyczyny i konsekwencje w opiniach intelektualistów*, red. P. Scraton, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 99.

W tych okolicznościach w głównej mierze wskazuje się na ekonomiczny i militarny charakter zachodniej ingerencji na Bliskim Wschodzie: „Najważniejszym celem nie [...] [było] pojmanie fanatyka, to było jedynie medialnym show, ale wzmocnienie imperialnej potęgi Zachodu”¹², „wzmocnienie wpływów amerykańskich w ważnym regionie, gdzie istnieje próżnia sił od czasów upadku Związku Radzieckiego, a wzrasta potęga Chin, której zapotrzebowanie na ropę naftową przerośnie w końcu nawet zapotrzebowanie Stanów Zjednoczonych. Dlatego kontrola nad Azją Środkową i złożami pod Morzem Kaspijskim jest istotna, kiedy trwają poszukiwania ropy”¹³. Stawką była tu więc możliwość stworzenia w Afganistanie na tyle stabilnych warunków politycznych, by umożliwiły one wybudowanie rurociągu łączącego wielkie pola naftowe krajów Azji Środkowej z Pakistanem – sojusznikiem USA¹⁴.

W tym punkcie stykają się zatem główne postaci globalizacji – polityczna, ekonomiczna i ekologiczna. W opinii Graya, malejące pokłady ropy, globalne ocieplenie klimatu oraz wzrastająca liczba populacji to zjawiska niepozostające bez wpływu na bardzo realną możliwość odrodzenia się wojen i konfliktów, tym razem o zasoby naturalne. W obliczu ich wyczerpywania się państwa bądź innego rodzaju grupy – z pewnością na różne sposoby – będą starły się zapewnić sobie nad nimi kontrolę. W takich warunkach, twierdzi Gray, w przyszłości bezpieczeństwo może być zagrożone nie tyle przez konwencjonalnie rozumiany terroryzm, ile załamywanie się struktur życia codziennego¹⁵. Niemniej jednak aktualnie to on stał się narzędziem walki o surowce naturalne.

Z drugiej strony, zdaniem Graya, polityka i wojna, mimo że często motywowane względami ekonomicznymi, nie przestały być nośnikami mitu. Wraz z uaktywnieniem się kolejnej „wylęgarnia zła” – terroryzmu w wersji globalnej – przebudziła się zachodnia myśl millenarystyczna, a wraz z nią wiara w kosmiczną walkę dobra ze złem. W związku z tym pośpiesznie rozpoczęto krucjatę, aktywizując siły „dobra”. „Nasza odpowiedzialność wobec historii jest jasna: musimy odpowiedzieć na te ataki i zmieść zło z powierzchni ziemi”¹⁶ – nawoływał George W. Bush¹⁷. Zasadniczym błędem w tym względzie wydaje się sprowadzenie złożonych polityczno-ekonomicznych i społeczno-kulturowych za-

¹² J. Pilger, *Wyolbrzymione zagrożenie dla ludzkości*, przeł. B. Kula, (w:) *11 września...*, s. 37.

¹³ *Ibidem*, s. 43.

¹⁴ D. Whyte, *Interesy po staremu?*, (w:) *11 września...*, s. 192.

¹⁵ Szerzej zob.: J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2009, s. 327–333.

¹⁶ Cyt. za *ibidem*, s. 60.

¹⁷ Na ten temat pisałam w: *Mit a prawda, czyli o politycznych skutkach rozumienia prawdy (wokół rozważań Johna Graya)*, (w:) *Z filozofii współczesnej. O prawdzie*, red. D. Sepczyńska, P. Wasyluk, Instytut Filozofii UWM, Centrum Badań Europy Wschodniej UWM, Olsztyn 2010, s. 39–63.

leżności do skrajnie uproszczonej czy wręcz bajkowej dychotomii – „dobra” i „zła”, tych „którzy z nami” i tych „przeciwko nam”. „Zachód swoje agresje lub interwencje wojskowe przedstawia jako akty złe, lecz konieczne, by zachować lub przywrócić jakieś większe dobro”¹⁸. Niewiarygodne, jak skutecznie ta mityczna trywializacja zaczęła napędzać zachodnią politykę zagraniczną. Uznanie, że nie istnieje żadna alternatywa dla wojny z terroryzmem, świadczy bądź o całkowitej ignorancji politycznego, ekonomicznego i kulturowego imperializmu świata zachodniego, bądź o braku świadomości tego wpływu, co jest raczej mało prawdopodobne. Stanom Zjednoczonym nie starczyło pokory (a może odwagi...), by przejrzeć się w lustrze. Przez lata amerykańska polityka prowadzona na Bliskim Wschodzie napędzała spiralę politycznej przemocy, ekonomicznego wyzysku, kulturowego poniżenia.

Stosowanie terminu „wojna z terroryzmem” okazuje się nieuzasadnione nie tylko ze względu na nieprecyzyjność samego pojęcia „terroryzm”. Bo czymże jest ona w istocie? Z pewnością ma niewiele wspólnego z wojną klasyczną czy jakąkolwiek znaną z historii, tj. wojną domową, partyzancką czy inną, których motywy i intencje były jasno określone. Nie jest wojną wymierzoną przeciw konkretnemu państwu ani konfliktem zbrojnym, którego stronami są obywatele jednego państwa czy grupy/wspólnoty innego rodzaju, ani walką przeciwko okupantowi, ani o podbicie któregoś z narodów. Skoro klasyczne motywy wojnowe nie mają tu miejsca, również nieadekwatne w tym przypadku okazują się klasyczne metody walki w niej stosowane. Reguły konfliktu zbrojnego nie wydają się odpowiednie do sytuacji, w której brak jasno określonego i zlokalizowanego wroga, a nade wszystko, w której przeciwnikiem staje się samo zjawisko.

Jak podkreśla Derrida, przemoc, której doświadczyły niektóre kraje Bliskiego Wschodu, nie wynika z wojny, ponieważ trudno w niej wyznaczyć wroga, któremu wojną tę można byłoby wypowiedzieć. Z pewnością nie jest nim ludność afgańska (ani irakijska), której *de facto* w największym stopniu dotknął „gniew Zachodu” i której w żaden sposób nie można obarczyć winą za ataki terrorystyczne na USA. W dobie globalizacji terytorialnie wróg może znajdować się wszędzie, w każdym państwie, choć żadne z nich nie popiera jego działań¹⁹. „Stany Zjednoczone i Europa, Londyn i Berlin to sanktuaria terrorystów, w których »terrorysty« z całego świata trenują, formują grupy, jak również zbierają informacje. W tej sytuacji geografia nie jest już istotna w celu zlokalizowania miejsca, w którym znajdują się nowe technologie przemieszczania agresji”²⁰. Nic

¹⁸ E. Berrington, *Prezentacja terroru w usankcjonowaniu wojny*, przeł. M. Tatarzyński, (w:) *11 września...*, s. 71.

¹⁹ G. Borradori, op. cit., s. 131–132.

²⁰ Ibidem, s. 131.

nie stwarza lepszych warunków do działań terrorystycznych niż globalizacja. Terroryzm funkcjonuje i rozprzestrzenia się w przestrzeni globalnej, z której czerpie swą siłę i znaczenie, a najnowsze technologie komunikacyjne umożliwiają jego rozprzestrzenianie. Anonimowość i skuteczność działań, a co za tym idzie – trudność ich terytorialnego zlokalizowania i walki z nimi terroryści zawdzięczają globalizacji. To ona sprawia, że działalnością swą mogą kierować z każdego zakątka ziemi. Istotnie, logika sieci uosabiana przez Internet stała się odpowiednia dosłownie dla każdej sfery ludzkiej aktywności. Rozwój „informacjonizmu”²¹ zasadniczo zmienił relacje między przestrzenią a ludzkim działaniem – również tym terrorystycznym. W jaki sposób zlokalizować wroga w przestrzeni, która traci swój rzeczywisty wymiar? Jak słusznie zauważa Habermas: „nawet jeśli termin »wojna« jest mniej mylący i moralnie mniej kontrowersyjny niż »krucjata«, uważam decyzję Busha, by mówić o »wojnie z terroryzmem« za poważny błąd, zarówno normatywny, jak i pragmatyczny. Bush podnosi tych kryminalistów do statusu wrogów wojennych, a pragmatycznie nie można prowadzić wojny przeciwko »sieci«, jeśli termin »wojna« ma jakieś zdecydowane znaczenie”²².

Wojna z anonimowym, geograficznie rozmytym i trudnym do zidentyfikowania wrogiem z góry skazana jest na porażkę. Skądinąd okoliczności te nie tylko czynią ją daremną, ale *de facto* napędzają i ułatwiają terrorystyczną działalność. Współczesny terroryzm jest wyjątkowo niebezpieczny z powodu siły, jaką czerpie z globalizacji – zarówno przez dostęp do broni CBNR, rozprzestrzenianie się globalnych mediów, jak i przez różnorodną sieć finansowych i informacyjnych środków, których zdobycie ona umożliwia²³. W istocie jedynym efektywnym sposobem walki z terroryzmem jest powstrzymanie samego procesu globalizacji. Nade wszystko globalny system komunikacji stanowi idealną przestrzeń realizacji wszystkich celów działań terrorystycznych, w niektórych przypadkach znacznie je ułatwia, a w innych wręcz umożliwia. Daje ich sprawcom nie tylko niespotykaną dotąd sposobność wywoływania poczucia zagrożenia i ukazania bezradności władz państwowych, rozprzestrzeniania swojego przesłania i dotarcia do potencjalnych odbiorców, lecz w pierwszej kolejności umożliwia bezprecedensowe wykorzystanie sieci w sposób zupełnie nieprzewidywalny. Kwestią dyskusyjną nie pozostaje to, czy informatyczno-technologiczne sieci

²¹ W opinii Manuela Castellsa, w wyniku rewolucji technologicznej powstaje nowy rodzaj ekonomii (informacjonizm), w której wydajność i konkurencyjność jednostek zasadniczo zależy od ich zdolności do wytwarzania, przetwarzania i stosowania wiedzy bazującej na informacji oraz nowy rodzaj społeczeństwa, które określa mianem *network society* – społeczeństwo sieci. Kapitał, przestrzeń i czas tracą w nich swe dotychczasowe znaczenie, wszystkie stają się podporządkowane logice sieci, strukturze przepływów informacji i symboli. Kwestię tę Castells omawia w: *The Information Age: Economy, Society and Culture*, t. I: *The Rise of the Network Society*, Blackwell Publisher, Oxford 2001.

²² G. Borradori, op. cit., s. 63–64.

²³ Szerzej zob.: A.K. Cronin, *Behind the Curve...*, (w:) *Terrorism...*, s. 66–69.

zostaną wykorzystane przez terrorystów, lecz kiedy i w jakiej formie to nastąpi. W ten sposób globalizacja – świadectwo potęgi i dumy Zachodu – niesie ze sobą wiele trudnych do przewidzenia zagrożeń, realizowanych bezkrwawo, niezauważalnie i na niespotykaną dotąd skalę. W tej perspektywie Derrida wskazuje, iż w obliczu możliwości, jakimi dysponuje światowa sieć informatyczna, „11 września jawi się jako archaiczny teatr przemocy”.

Terroryzm globalny zniknie wówczas, gdy zniknie globalna przestrzeń, w której i dzięki której funkcjonuje. Tymczasem globalizacja niczym *perpetuum mobile* sama oliwi swe tryby. Jawi się jako samonapędzający się proces, który – o ile w ogóle to możliwe – może zostać zahamowany jedynie przez swą antagonistyczną siłę – terroryzm. Globalizacja napędza terroryzm jako własną przeciwwagę, „terroryści [...] [rosną] w siłę, na zasadzie paraleli”²⁴, jako siła niedająca się wpisać w globalny porządek rzeczy. „To duch, który straszy w domu globalnego porządku, w domu hegemonicznej dominacji – jeśli islam zdominowałby świat, terroryzm zwróciłby się przeciwko islamowi. *Ponieważ to sam świat stawia opór globalizacji*”²⁵. W opinii Jeana Baudrillarda terroryzm, jaki dotknął Zachód, nie jest ani samospełniającą się przepowiednią Huntingtonowskiego „zderzenia cywilizacji”, ani tym bardziej siłowej amerykańsko-islamskiej konfrontacji. Punktem newralgicznym czyni on fundamentalny antagonizm, dla którego Ameryka jako ucieleśnienie globalizacji i islam – uosobienie terroryzmu – stanowią jedynie symbole opozycyjnych tendencji, które w praktyce z jednej strony za cel obierają urzeczywistnienie świata siłą, z drugiej – radykalizowanie go za pomocą siły. Owa rywalizacja w rzeczywistości oznacza *zmaganie triumfującej globalizacji z samą sobą*²⁶. Oba zjawiska – globalny terroryzm i globalizacja – zdają się nawzajem napędzać.

Terroryzm jest równie bezsilny wobec globalizacji, jak globalizacja wobec terroryzmu. Dlatego walka z nią przybiera charakter wyłącznie symboliczny i irracjonalny. Globalnemu terroryzmowi brak realistycznych celów, ponieważ ich osiągnięcie jawi się jako mało prawdopodobne. Z tego też powodu wyklucza on jakikolwiek dialog czy nawet próbę komunikacji. Stanowi on jedynie manifestację sprzeciwu wobec naporu globalizacji, jej konsekwencji i dążeń, które – jak ujął to Habermas – podzieliły światowe społeczeństwo na zwycięzców, beneficjentów i przegranych. Porażka, mimo że upokarzająca, nie usprawiedliwia jednak czynów destruktywnych, haniebnych, a zwłaszcza niosących śmierć. Aczkolwiek globalizacja także zabija – unicestwia, spycha na margines, skazuje na powolne konanie nie tylko pojedyncze jednostki, ale całe kultury, społeczeństwa, kraje, z tą różnicą, że nie czyni tego w incydentalnych desperackich manifestach, lecz permanentnie i sukcesywnie.

²⁴ J. Baudrillard, op. cit., s. 60.

²⁵ Ibidem, s. 15.

²⁶ Ibidem, s. 11–14.

W takiej perspektywie terroryzm jawi się niczym *alter ego* globalizacji. W rzeczywistości jedno i drugie zjawisko prowadzi do tego samego celu – załamy, braku bezpieczeństwa, chaosu, co więcej, ma podobny charakter – destrukcyjny i amoralny. „Wydarzenie z World Trade Center to symboliczne wyzwanie, jest amoralne i jako takie odpowiada globalizacji, która sama jest amoralna”²⁷ – pisał Baudrillard. W obliczu tej tezy zasadne, choć z pewnością bardzo kontrowersyjne zdaje się być pytanie o to, czy ataki z 11 września nie stanowiły przejawu, symbolicznej i wstrząsającej, rzecz jasna, formy tego, co globalizacja czyni codziennie „po cichu”, jak gdyby przypadkiem i równie anonimowo. W tym sensie terroryzmowi chodzi „o zburzenie systemu – który sam jest obojętny na własne wartości – jego własną bronią. Nie tylko jego bronią technologiczną – to, co terroryści przyswajają sobie przede wszystkim i z czego czynią swoją broń rozstrzygającą, to nonsens i obojętność będące sercem systemu”²⁸.

„Wojna z terroryzmem” to nie tylko wojna z globalizacją, to – o zgrozo – również wojna przeciw wartościom, które głosimy i w wartość których ponoć wierzymy. „Czy nie jest [...] prawdą, że [...] liberalni bojownicy zażarcie walczą z antydemokratycznym fundamentalizmem, tak że wtrąciliby do więzienia samą wolność i demokrację, jeśli tylko mogłoby im to pomóc pokonać terroryzm?”²⁹. W takiej postaci „wojna z terroryzmem” stała się potencjalnym źródłem zaprzeczenia celom, do realizacji których została wszczęta. Ograniczając czy wręcz łamiąc prawa innych w imię liberalnych wartości, nie możemy oczekiwać, że staną się one powszechnie bronięte.

Zaiste, od niemal 10 lat „wojna z terroryzmem” wciąż trwa i nie sposób nawet stwierdzić, czy jesteśmy bliżej jej wygrania, czy przegrania. Czy chociaż któraś ze stron zdołała narzucić swoją wolę? Jeżeli celem tej wojny jest pokój, jak dotąd wszyscy pozostajemy w niej przegrani. A jeśli jednym z dążeń terrorystów jest powstrzymanie tego, co globalizacja ze sobą niesie i do upowszechnienia czego zmierza, częściowe zwycięstwo odnieśli właściwie terroryści. Jedno jest pewne: nadal pozostajemy w nią uwikłani, a terroryzm niczym wirus wciąż się mutuje, przybierając nowe oblicza. Z globalnym, nieprzewidywalnym i fanatycznym wrogiem walczyć w inny sposób niż jego własną bronią nie sposób. Tyle tylko, że wtedy świat staje się jednym wielkim teatrem przemocy. A główne nasze dążenie jak dotąd pozostaje w formie życzenia – oby tylko „wojna” ta nie okazała się „wojną wiekiastą”...

²⁷ Ibidem, s. 15.

²⁸ Ibidem, s. 79.

²⁹ S. Żiżek, *Ostatni człowiek i jego wojna z terrorem*, „Le Monde Diplomatique” 2006, nr 9, s. 24.

Barbara Grabowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

WOLNOŚĆ I WSPÓLNOTA W LIBERALNEJ WIZJI POLITYKI

Liberty and Community in the Liberal Conception of Politics

Słowa kluczowe: liberalizm, komunitarianizm, socjalizm, wolność, równość, wspólnota.

Key words: liberalism, communitarianism, socialism, liberty, equality, community.

Streszczenie

Liberałowie nie negują wartości równości i wspólnoty. Poszukują takich rozwiązań, które pozwalają pogodzić je z wolnością indywidualną. Prowadzi to do koncepcji wspólnoty liberalnej, biorącej pod uwagę różne koncepcje dobrego oraz do liberalnego egalitaryzmu, głoszącego hasło autentycznej równości szans.

Abstract

The Liberals don't negate the value of equality and community. They look after solutions, that combine with individual liberty. This leads to the conception of liberal community, which is taking into account various conceptions of good and till liberal egalitarianism with parole of genuine equality of opportunity.

Liberalizm postrzegany jest jako ten nurt w filozofii polityki, który koncentruje się przede wszystkim na wolności indywidualnej i promuje ją kosztem innych, konkurencyjnych wartości, przede wszystkim równości i wspólnoty. Krytycy lewicowi zarzucają liberałom tolerowanie, a nawet popieranie znacznych nierówności społecznych i ekonomicznych w imię nieingerowania w indywidualne wybory i podtrzymywania hasła świętości własności prywatnej. Z kolei republikanie i komunitarini oskarżają liberalizm o doprowadzenie do rozpadu wspólnoty politycznej przez zachęcanie ludzi do przyjmowania postaw egoistycznych i roszczeniowych. Prowadzi to w efekcie do zaniku poczucia obowiązku i odpowiedzialności za wspólne dobro oraz atomizacji społeczeństwa, które staje się stowarzyszeniem egoistów troszczących się tylko o własne interesy.

Spróbuję wykazać, że krytyka ta jest niesłuszna, a przynajmniej nie odnosi się do wszystkich stanowisk liberalnych. Zarówno wspólnota, jak i równość to wartości cenione przez liberałów, którzy są przekonani, że mogą one doskonale współistnieć z liberalną wolnością indywidualną, a nawet w pewien sposób ją wspierać. Nie dotyczy to jednak każdego typu równości i każdej formy wspólnoty.

A. Wspólnota

Liberalna wolność indywidualna wymaga zagwarantowania każdemu pewnego obszaru wolnego od ingerencji państwa i społeczeństwa. Isaiah Berlin nazywa ten rodzaj wolności wolnością negatywną i definiuje go następująco: „Bycie wolnym w tym sensie oznacza, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność”¹. Każde ograniczenie tego obszaru czy też wkroczenie nań może oznaczać zagrożenie dla tak rozumianej wolności. Jeśli zatem wspólnota, np. w imię dobra wspólnego, usiłuje ograniczać jednostkom możliwość wyboru, chociażby próbując narzucać im jakiś jeden preferowany model życia, to może być to postrzegane jako niebezpieczne dla wolności indywidualnej. Z tego względu liberałowie niekiedy faktycznie odnoszą się nieufnie do hasła „dobro wspólne”. Jednak, jak zauważa Stephen Holmes: „liberałowie nie ufali językowi dobra wspólnego, ponieważ było prawdopodobne, że pojęcie to było z powodów strategicznych nadużywane”². Nie oznacza to całkowitego zanegowania potrzeby posiadania i ochrony takiego dobra oraz wspólnoty politycznej. Można przecież znaleźć taką formę wspólnoty, która gwarantuje wszystkim obywatelom wolność indywidualną i co więcej – zapewnia jej należyłą ochronę.

Komunitarinie zarzucają liberałom, że doprowadzili do rozkładu wspólnotę, przekształcając ją w stowarzyszenie egoistów. Według nich: „członkowie liberalnego społeczeństwa nie mają wspólnych politycznych ani religijnych tradycji. Potrafią opowiedzieć tylko jedną historię – historię o sobie – i jest to opowieść o kreacji *ex nihilo*, która zaczyna się w stanie natury lub sytuacji pierwotnej. Każdy wyobraża sobie siebie jako istotę absolutnie wolną, nieskrępowaną i żyjącą własnym życiem – i przystępuje do społeczeństwa jedynie po to, by zminimalizować ryzyko”³. Można sobie nawet wyobrazić taką „wspólnotę”, która nie wymaga właściwie żadnych osobistych relacji między jej członka-

¹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, (w:) *Cztery eseje o wolnościach*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 184.

² S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Znak, Kraków 1998, s. 269.

³ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, (w:) *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 93.

mi, ponieważ jej funkcjonowanie regulowane jest przez prawo. Jednostki mogą koncentrować się całkowicie na własnych celach, dążyć jedynie do swojego szczęścia i – o ile przestrzegają ustalonych reguł – nie muszą przejmować się opiniami innych. Realizując własne interesy, kontaktują się oczywiście z innymi, ale są to relacje prywatne, relacje między jednostkami. Jak twierdzi R. Rorty: „społeczne spoiwo utrzymujące [...] idealne społeczeństwo liberalne to niewiele więcej niż zgoda co do tego, że celem organizacji społecznej jest danie każdemu szansy stworzenia siebie na miarę najlepszych jego możliwości”⁴. Taka wspólnota nie potrzebowałaby właściwej sfery publicznej, ograniczając ją jedynie do bezosobowych relacji między izolowanymi jednostkami, a jej członkowie byłiby zainteresowani jedynie ochroną przed agresją z zewnątrz oraz przed ewentualnymi niepokojami wewnętrznymi.

Taka „minimalna wspólnota” może się jednak, jak sądzę, okazać niewystarczająca dla ochrony wolności indywidualnej przed próbami jej ograniczania przez aparat władzy. Konstytucja ustala wprawdzie granice wolności indywidualnej, ale odizolowane jednostki nie mogą skutecznie przeciwstawić się ich naruszeniu przez wadliwie funkcjonujące instytucje⁵. Można oczywiście twierdzić, iż rozwiązaniem jest stworzenie lepszych instytucji, choć tendencja do rozszerzania przez nie swoich kompetencji kosztem uprawnień jednostek może się okazać trwała i nieusuwalna. Najlepszym zabezpieczeniem wolności indywidualnej przed tymi zagrożeniami jest wolność polityczna. Zdaniem Marcina Króla, bez wolności politycznej nie może być w ogóle mowy o wolności indywidualnej: „tam, gdzie nie ma wolności w sferze publicznej, tam jest ona również zagrożona w sferze prywatnej”⁶.

Wolność polityczna, czyli prawo do współdziałania w sprawowaniu władzy, może dać wolności indywidualnej dodatkowe, skuteczne zabezpieczenie. Jej zagwarantowanie wymaga jednak ustanowienia wspólnoty znacznie silniejszej niż minimalna. Wspólnota zachęca jednostki do wyjścia ze sfery prywatnej, podejmowania wspólnych działań i ustalania wspólnych celów. Niekiedy wiązać się to może z koniecznością dostosowania swoich dążeń do celów innych. Można oczywiście obawiać się, że taka mocniejsza wspólnota nie będzie w stanie funkcjonować bez pewnych dodatkowych ograniczeń wolności indywidualnej. Jak twierdzi John Rawls, jest to dopuszczalne pod warunkiem, że „mniejszy zakres wolności musi służyć umocnieniu całościowego systemu wolności, który jest udziałem wszystkich”⁷. Przejście od „minimalnej wspólnoty”, określającej wy-

⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, s. 122.

⁵ Zabezpieczeniem interesów jednostki może tu być możliwość odwołania się do sądu, wobec którego obie strony sporu są równe, jednak może się ono okazać niewystarczające w sytuacji utraty przez sąd niezawisłości.

⁶ M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Znak, Kraków 1995.

⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 315.

łącznie granice indywidualnej wolności, do właściwej wspólnoty politycznej dokonać się może w oparciu o chętnie przez liberałów przywoływaną zasadę dobrze pojętego interesu własnego. Zgodnie z nią potrzebujemy wolności politycznej, gdyż daje ona ochronę wolności indywidualnej, powinniśmy zatem stać się dobrymi obywatelami w trosce o zabezpieczenie swoich jednostkowych interesów.

Jednakże komunitarinie krytykują takie rozumienie wspólnoty jako tworu skonstruowanego na zasadzie dobrowolnej przynależności w celu ochrony interesów jednostkowych. Ich zdaniem pierwotna jest nie jednostka, która może decydować o tym, czy przystąpić do wspólnoty, lecz wspólnota. Dlatego nie można mówić o człowieku w oderwaniu od wspólnoty, do której należy i od jej tradycji. Według A. MacIntyre'a: „wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele pewnej określonej tożsamości społecznej. Jestem czyimś synem lub córką, czyimś kuzynem lub wujem, jestem obywatelem tego lub tamtego miasta, członkiem tego cechu albo zawodu, należę do tego klanu, plemienia czy narodu”⁸. Każdy jest od urodzenia uwikłany w relacje z innymi członkami społeczeństwa. Dlatego niemożliwe jest tworzenie wspólnoty politycznej, wychodząc od odizolowanych jednostek nie posiadających określonego miejsca w rzeczywistości społecznej. Według komunitarian, liberalny indywidualizm prowadzi do tego, że o każdym możemy mówić, pomijając całkowicie jego społeczną i historyczną pozycję. Tej koncepcji człowieka przeciwstawia MacIntyre narracyjną teorię osobowości, zakładającą, że historia życia każdej jednostki wpleciona jest w historię wspólnoty, w wielką wspólnotową opowieść snutą od stuleci. Jednostka musi akceptować ograniczenia wynikające z partykularyzmu swojej wspólnoty, przyjmując je jako swój moralny punkt wyjścia.

Zdaniem MacIntyre'a, traktowanie ludzi jako przybyszów znikąd prowadzi do przyjęcia błędnych koncepcji sprawiedliwości zaproponowanych przez Rawlsa i Roberta Nozicka. Sprawiedliwość powinna być oparta na odrzuconym przez liberałów pojęciu zasługi. Wtedy bowiem jednostki są oceniane zawsze w odniesieniu do wspólnoty i jej celów, w kontekście realizacji dobra wspólnego. Każdy jest wart tyle, ile wnosi do wspólnotowej opowieści. Jeśli państwo liberalne musi pozostawać neutralne wobec konkurencyjnych koncepcji dobra, to w społeczeństwie liberalnym nie można mówić o dobru wspólnym, a co za tym idzie – o autentycznej wspólnotocie.

Powyższy zarzut, że liberalizm traktuje jednostki jako pierwotne wobec społeczeństwa, wynika z błędnej interpretacji liberalnej koncepcji umowy społecznej i tworzenia wspólnoty politycznej jako opisu faktu historycznego. Tymczasem stanowi ona jedynie teoretyczną konstrukcję będącą próbą uzasadnienia określonego modelu społeczeństwa. Liberałowie nie twierdzą wcale, że człowiek

⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, WN PWN, Warszawa 1996, s. 392.

rzeczywiście może funkcjonować w izolacji, lecz odrzucając bezwzględne pierwszeństwo wspólnoty nad jednostkami pod względem ważności, starają się stworzyć taki model wspólnoty, w którym możliwa będzie jednocześnie polityczna kooperacja i jak największy zakres wolności indywidualnej.

Poważniejszy jest natomiast drugi zarzut, czyli twierdzenie, że w liberalnym społeczeństwie nie jest możliwe wypracowanie jakiegś wizji wspólnego dobra, gdyż: „z punktu widzenia liberalnego indywidualizmu wspólnota jest po prostu areną, na której każda jednostka dąży do realizacji wybranej przez siebie koncepcji dobrego życia, a instytucje polityczne istnieją po to, aby bronić porządku, który umożliwia taką samodefiniującą się działalność”⁹. Tym, co spaja liberalną wspólnotę, nie są autentyczne więzi między jej członkami, lecz instytucje polityczne. Taka wspólnota nie jest zatem prawdziwą wspólnotą polityczną, ponieważ brak w niej wspólnych celów, a „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia jest obce współczesnemu liberalnemu i indywidualistycznemu światu”¹⁰. MacIntyre krytykuje zatem nie tylko liberalny punkt wyjścia, czyli różne koncepcje umowy społecznej, lecz także i powstałą w oparciu o te koncepcje wspólnotę polityczną.

Liberałowie bronią się przed tymi zarzutami, dowodząc, że opisywana przez nich wspólnota polityczna może stać się „prawdziwą wspólnotą”, mającą swoją koncepcję dobra wspólnego i wynikających z niej obowiązków, a nawet własną tradycję. Zdaniem chociażby Ronalda Dworkina: „liberalizm jednak nie tylko nie jest przeciwnikiem, ale – na odwrót – jest gorącym entuzjastą wspólnoty politycznej pojętej w inny sposób, tzn. jako zakotwiczonej w zasadach prawa, a nie w cnotach”¹¹. Liberałowie nie negują zatem wartości wspólnoty politycznej jako takiej, proponują wszakże inny model niż opisywany przez komunitarian. Wychodząc z założenia, że ład społeczny kształtuje się spontanicznie, a nie jest narzucany z góry, proponują koncepcję dobra wspólnego, zgodnie z którą nie jest ono narzucane np. przez tradycję, lecz dopiero wyłania się w drodze debaty z chaosu indywidualnych opinii. Will Kymlicka stwierdza, że „w społeczeństwie liberalnym dobro wspólne jest rezultatem procedury sumowania preferencji, z których każda liczy się jednakowo (jeśli jest zgodna z zasadami sprawiedliwości)”¹². Nie oznacza to jednak, że liberalna wspólnota nie opiera się na koncepcji dobra wspólnego, a jej członkowie je lekceważą. Kymlicka jest nawet przekonany, że zdefiniowane według opisanej przez niego procedury dobro wspólne ma większe szanse na realizację niż promowane przez komunitariańskie wspólnoty, uwzględnia bowiem interesy wszystkich grup i nikogo nie wyklucza i nie opresjonuje.

⁹ Ibidem, s. 350.

¹⁰ Ibidem, s. 286.

¹¹ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, (w:) *Spółczesność liberalna*, Znak, Kraków 1996.

¹² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Znak, Kraków 1998, s. 230.

Liberalna wspólnota może wypracować nie tylko własną koncepcję dobra wspólnego, ale nawet posiadać i propagować zestaw odpowiedni cnót. Stephen Macedo dowodzi, że wprawdzie liberałowie uznają za główny motyw działania obywateli ich indywidualne interesy, ale z pomocą odpowiednich instytucji potrafią wykorzystać je dla zapewnienia właściwego funkcjonowania wspólnoty politycznej. Nieprawdziwe jest więc twierdzenie komunitarian, że liberalny indywidualizm nieuchronnie prowadzi do egoizmu i rozbitcia wspólnoty, bowiem: „podniesiony na wyższy poziom interes własny nie jest być może najszlachetniejszą formą cnoty, nie należy go jednak uważać za haniebną. Jednocześnie zaś autentyczne formy politycznej cnoty nie wymagają całkowitego wyrzeczenia się własnego interesu”¹³. Cechą wspólnot liberalnych jest pozostawianie miejsca dla indywidualizmu i pluralizmu, otwartość i tolerancja. Najważniejszy jednak rys liberalnego społeczeństwa stanowi to, że jest ono „wspólnotą interpretatorów”. Wszyscy obywatele mogą brać udział w publicznej dyskusji, ustalać wspólne cele oraz oceniać funkcjonowanie instytucji państwowych. W ten sposób proces konstruowania liberalnej wspólnoty politycznej nigdy nie jest definitywnie zakończony. Żadna jednostka nie staje wobec tworu raz na zawsze ustanowionego, nie mogąc liczyć na uwzględnienie także i jej interesów. Wynika to m.in. z faktu, że „celem liberalnego przedsięwzięcia jest znalezienie regulatywnych zasad dla ludzi, którzy się ze sobą nie zgadzają. Dla liberalizmu podstawowym założeniem jest fakt niezgody dotyczącej celów, zachowań i dobrego życia, niezgody obejmującej interesy nawet altruistów”¹⁴. Tylko w ten sposób, poprzez nieustanną dyskusję i krytykę, możliwe jest stworzenie liberalnej wspólnoty politycznej akceptującej zasadę prymatu wolności indywidualnej. Wprawdzie – jak wcześniej wspominałam – konieczne może się niekiedy okazać jej ograniczenie, lecz tylko pod warunkiem, że zostanie ono zaakceptowane przez tych, których dotyka i służyć będzie ochronie całego systemu wolności.

Sprawnie działające instytucje gwarantujące przestrzegania prawa oraz umożliwiający publiczną dyskusję zapewniają, zdaniem Macedo, trwałość liberalnej wspólnoty politycznej, nie wystarczą jednak do zapewnienia jej możliwości rozwoju¹⁵. Obywatele liberalnego państwa mogą bowiem przestrzegać zasad liberalnej sprawiedliwości jedynie z obawy przed karą. Żyjąc w liberalnym społeczeństwie, powinni jednak z czasem uznać te zasady za własne i zinteryoryzować je. Macedo pokazuje, że początkowo społeczeństwo liberalne może funkcjonować jako „minimalna wspólnota” oparta na zasadach prawa i instytucjach zapewniających jego przestrzeganie, ale nie wystarczy to na długo. Trwała i stabilna wspólnota liberalna potrzebuje obywateli ceniących i praktykujących określone

¹³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Znak, Kraków 1995, s. 177.

¹⁴ Ibidem, s. 253.

¹⁵ Macedo odróżnia wspólnoty rządzone na zasadach liberalnej sprawiedliwości od wspólnot rozwijających się w sposób liberalny (ibidem, s. 329).

cnoty polityczne. Przyjęcie takich zasad nie powoduje ograniczenia wolności indywidualnej. Nie jest bowiem narzucone z zewnątrz, lecz dokonuje się spontanicznie wówczas, gdy ludzie dostrzegają korzyści płynące z życia w liberalnym społeczeństwie i chcą nie tylko jego zachowania, ale i rozwoju. Ukształtowanie się i zaakceptowanie przez obywateli cnot liberalnych umacnia wspólnotę, a zatem ugruntowuje wolność polityczną. Zwiększa również aktywność obywateli w sferze publicznej i autentyczne zaangażowanie we wspólne przedsięwzięcia. Umacnia także poszanowanie wolności indywidualnej, która nie jest już chroniona tylko przez prawo i przymus, lecz także przez zawarty w cnocie tolerancji szacunek dla odmiennych opinii i zachowań.

Choć podstawę wspólnoty liberalnej stanowi prawo i zasady sprawiedliwości, wbrew temu, co twierdzą komunitarianie, możemy mówić o istnieniu pewnych cnot liberalnych. Są to te wszystkie cechy, które umożliwiają realizację zasad liberalnych: „szerokie zrozumienie dla innych, zdolność do samokrytycznej refleksji, gotowość do eksperymentowania, wypróbowywania i akceptowania nowych możliwości, samokontrola [...], docenianie odmiennych ideałów społecznych, przywiązanie do współobywateli, a nawet altruistyczna troska o nich”¹⁶. Jak widać, cnoty te są zasadniczo odmienne od propagowanych przez komunitarian. Sprzyjają zmianom, poszukiwaniu nowych dróg dla siebie i dla wspólnoty, a nawet kwestionowaniu obecnego sposobu jej funkcjonowania. Nie są dane z góry, nie wywodzą się z przedliberalnej tradycji wspólnoty, lecz kształtują w trakcie rozwoju liberalnego społeczeństwa i w jego codziennej praktyce.

Wbrew zatem komunitariańskiej krytyce, oparcie wspólnoty politycznej na zasadach liberalnej sprawiedliwości, akcentującej ważność wolności indywidualnej, nie musi wcale prowadzić do atomizacji społeczeństwa. Wspólnota liberalna także może, a nawet powinna afirmować pewne cementujące ją cnoty. Jednak nie są to cnoty, które jednostka zobowiązana jest zaakceptować przez sam fakt przynależności do wspólnoty. Liberalne cnoty kształtują się i nabywane są przez obywateli w trakcie ich życia w liberalnym społeczeństwie, przez wspólną praktykę. W koncepcji liberalnej punktem wyjścia dla wspólnoty politycznej są racjonalne jednostki, które kierując się własnym interesem, tworzą społeczeństwo w celu ochrony swojej wolności indywidualnej, a następnie dopiero doceniają zalety takiego rozwiązania i dążą do jego udoskonalenia, odkrywają i uczą się cenić cechy sprzyjające jego trwaniu. Liberalne cnoty służą nie tylko wzmocnieniu trwałości wspólnoty, lecz przede wszystkim umożliwiają jej rozwój, a więc także poszerzenie zakresu i lepszą ochronę wolności indywidualnej.

Dworkin i Macedo pokazują, że wychodząc od wolnych jednostek, możemy skonstruować autentyczną i trwałą wspólnotę polityczną. Opierać się ona będzie na zasadach liberalnej sprawiedliwości, a zatem nie powinna zagrażać wolności

¹⁶ Ibidem, s. 330.

indywidualnej poprzez np. narzucanie jej członkom celów czy zasad niezgodnych z ich własnymi koncepcjami dobra, pod warunkiem oczywiście, że koncepcje te są zgodne z regułami sprawiedliwości. Liberalna wspólnota musi umożliwiać dyskusję na temat wyboru własnej wizji życia. Na poglądy obywateli w tej kwestii wolno jej wpływać jedynie za pomocą środków perswazji, pozostawiając jednostce ostateczną decyzję. Jeśli unika się dzięki temu stosowania przymusu lub ukrytych sposobów kształtowania indywidualnych przekonań, nie stanowi to w żadnym stopniu zagrożenia dla indywidualnej wolności¹⁷, przeciwnie – daje jej skuteczną ochronę. W pełni możliwe jest zatem pogodzenie liberalnej wolności indywidualnej z trwałą wspólnotą polityczną, spajającą obywateli więzami silniejszymi niż tylko interes własny.

B. Równość

Podobnie jak ze wspólnotą rzecz ma się z wolnością. Liberalowie nie są zdeklarowanymi wrogami równości, akceptują jednak tylko pewne jej rodzaje. Dostrzegają również fakt, że wolność i równość mogą niekiedy stanowić ideały konkurencyjne. Złożoność relacji pomiędzy nimi pokazuje chociażby demokracja liberalna, czyli ustrój odwołujący się jednocześnie do oby tych ideałów. Demokracja opiera się na zasadzie równości obywateli jako obywateli, a co za tym idzie przyznania każdemu z ich równych praw politycznych. Podobnie wolność indywidualna, rozumiana jako ochrona przed arbitralnym przymusem ze strony państwa, wymaga jedynie formalnej równości wobec prawa, a nie rzeczywistej równości statusu społecznego czy majątku. Biorąc to pod uwagę, należy uznać, iż równość leżąca u podstaw demokracji nie stanowi sama w sobie zagrożenia dla wolności indywidualnej¹⁸. Jednak w społeczeństwie demokratycznym mogą pojawić się dążenia do osiągnięcia „rzeczywistej” równości, nawet za ceną ograniczenia wolności indywidualnej. Obywatele mogą zrezygnować z działań dostępnych tylko dla nielicznych, nie widząc w tym własnego interesu, lub nawet domagać się celowego ograniczenia możliwości sprzyjających awansowi społecznemu i materialnemu niektórych. W ten sposób wolność indywidualna może zostać ograniczona przez tych, którzy nie mogą z niej w pełni skorzystać. Równość może zatem stwarzać zagrożenie dla wolności jednostki, gdy przestaje być tylko formalna.

¹⁷ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 84.

¹⁸ Na to, że równość nie musi oznaczać ograniczania wolności indywidualnej, zwraca uwagę N. Bobbio (np. przyznanie praw wyborczych kobietom). Bobbio odróżnia także równość w wolności od równości szans i dochodów i pokazuje, że te różne rodzaje równości mogą wchodzić ze sobą w konflikt – N. Bobbio, *Prawica i lewica*, Znak, Kraków 1996, s. 92–93.

Proces przekształcania się formalnej równości w „prawdziwą” równość opisuje Hannah Arendt. Równość jako podstawa ustroju politycznego pojawiła się już w starożytnej Grecji. Grecy określali swój ustrój mianem isonomii, czyli takiej organizacji politycznej, w której brak podziału na rządzących i rządzonych¹⁹. Pierwotnie równość była niemal jednoznaczna z wolnością polityczną, ale nie chodziło tu oczywiście o równość warunków życia. Ludzie nie byli bowiem równi z natury i dlatego właśnie potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji gwarantującej im równość obowiązującą tylko w świecie polityki. Otrzymywało się ją nie z racji urodzenia, lecz na mocy obywatelstwa. Miała ona charakter czysto formalny, gwarantowała jednak udział w rządzeniu polis.

Dopiero później doszło do utożsamienia równości z udziałem w dobrobycie. Najlepiej widać to na przykładzie Marksa, który twierdził wprost, że wolność i nędza wykluczają się nawzajem, zaś nędza jest zjawiskiem politycznym będącym wynikiem gwałtu, a nie niedostatku dóbr²⁰. Zwycięstwo rewolucji i ustanowienie nowej formy rządów nie gwarantowało jego zdaniem jeszcze równości. Rzeczywista równość oznacza bowiem nie tylko zapewnienie wszystkim takich samych formalnych możliwości, lecz także prawdziwego dostatku. W imię tego celu Marks gotów był poświęcić liberalną wolność indywidualną, jak również wolność polityczną. Arendt pokazuje, że według tego modelu postępował Lenin, który początkowo rozdzielał wolność polityczną i ekonomię (władza rad i elektryfikacja), ostatecznie jednak zdecydował się ograniczyć wolność polityczną na rzecz przezwyciężenia nędzy.

Z przyznaniem prymatu kwestii socjalnej nad polityką wiąże Arendt także ostateczny upadek Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Celem tej rewolucji stało się bowiem nie przyznanie wszystkim praw człowieka, lecz zagwarantowanie praw ubogim. Rewolucja francuska, w przeciwieństwie do amerykańskiej, miała charakter socjalny, a nie polityczny. Natomiast rewolucja amerykańska zagwarantowała wszystkim, także biednym, równe prawa polityczne. Znajdujący się w gorszej sytuacji ekonomicznej mogli także wybierać swoich przedstawicieli, ale prawo gwarantowało im tylko ochronę przed arbitralnymi decyzjami rządu, czyli stanowiło jedynie zabezpieczenie wolności negatywnej, zapewniając możliwość udziału w życiu politycznym. To rozróżnienie pomiędzy socjalnymi a politycznymi celami rewolucji pokazuje, że demokracja nie wymaga wcale równości rozumianej jako udział w dobrobycie. Przeciwnie, przyznanie prymatu celom socjalnym może zagrażać stabilności ustroju demokratycznego. Stanowiącą podstawę demokracji równość nie zawsze wchodzi w konflikt z wolnością indywidualną.

Zagrożeniem dla wolności indywidualnej może natomiast okazać się nadużywanie hasła równości zawartego w demokratycznej koncepcji równego obywa-

¹⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991, s. 28.

²⁰ Ibidem, s. 61.

telstwa. Obywatele demokratycznego państwa mogą bowiem chcieć przeniesienia formalnej równości na inne dziedziny życia wspólnoty nawet za cenę rezygnacji z wolności jednostki. Tezę, że społeczeństwa demokratyczne są bardziej przywiązane do równości niż do wolności, sformułował Alexis de Tocqueville. Jeden z rozdziałów swojej książki *O demokracji w Ameryce* zatytułował on wprost: „Dlaczego społeczeństwa demokratyczne są bardziej rozmiłowane w równości niż w wolności?”. Zauważa w nim, że to równość, a nie wolność stanowi najważniejszą ideę w demokracji. Dlatego też do zdobycia i utrzymania równości dąży się za wszelką cenę, nawet za cenę rezygnacji z wolności²¹. Obywatele demokratycznego państwa cechuje wręcz „skażone zamiłowanie do równości”, które sprawia, że słabi starają się ściągnąć silnych do swego poziomu, co w konsekwencji prowadzi do tego, że ludzie zaczynają przedkładać równość w niewoli nad nierówność w wolności²². Cały układ społeczny państwa demokratycznego, jego prawa i instytucje służą przede wszystkim ustanowieniu i zachowaniu równości. Nic zatem dziwnego, że obywatele takiego państwa uważają równość za trwalszą i pewniejszą od wolności. Korzyści płynące z wolności w praktyce nie są dostępne dla wszystkich, tymczasem równość daje co prawda mniej satysfakcji niż wolność, ale za to dostarcza jej wszystkim.

Tymczasem liberalizm opiera się na dokładnie odwrotnej zasadzie. Jak zauważa Fridrich August von Hayek: „mimo wszystko lepiej jest dla ogółu, gdy niektórzy mogą być wolni niż nikt, i lepiej jest gdy wielu korzysta z pełnej wolności, niż gdyby wszyscy cieszyli się tylko ograniczoną wolnością”²³. Jeśli nie ma możliwości zapewnienia obu tych wartości, liberałowie wybiorą zatem wolność, chociaż – co postaram się pokazać w dalszej części tego tekstu – wielu z nich jest przekonanych, że pod pewnymi warunkami można zagwarantować wszystkim równość i wolność jednocześnie.

Tocqueville nie twierdzi jednak, że demokratyczna równość jest siłą wyłącznie destrukcyjną i nieuchronnie musi wchodzić w konflikt z wolnością. Przeciwnie, równość doświadczana z racji demokratycznego obywatelstwa może umacniać wolność. Wywołuje w ludziach poczucie niezależności, a w efekcie umiłowanie wolności: „Równość, która czyni ludzi niezależnymi, wpaja im zwyczaj kierowania się w życiu prywatnym jedynie własną wolą. Taka całkowita niezależność, z jakiej korzystają wobec swego otoczenia i we wszystkich sprawach życia prywatnego, źle ich usposabia wobec wszelkiej władzy i sprawia, że szczególnie miłują ideę wolności politycznej”²⁴. W ten sposób równość sama przygotowuje

²¹ Można by powiedzieć, że zarówno demokraci, jak i liberałowie mogą głosić hasło wolności i równości, ale dla demokratów równość zawsze będzie ważniejsza od wolności, zaś dla liberałów – odwrotnie, ponadto ci ostatni skłonni są zaakceptować jedynie pewien rodzaj równości.

²³ A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Wers, Warszawa 1987, s. 36.

²⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Znak, Kraków 1996, t. II, s. 302.

lekarstwo na zło, które stwarza. Jednak równość, o której mowa w tym fragmencie, to raczej równość formalna i równość wobec prawa gwarantowana przez system demokratyczny. Niezależność stanowiąca pobudkę umiłowania wolności politycznej to natomiast liberalna wolność indywidualna, realizowana w sferze prywatnej. Owa pożyteczna równość byłaby zatem innym rodzajem równości niż ta, której domaga się „skażone zamiłowanie do równości”. Nie ma ona nic wspólnego z równością ekonomiczną.

Demokracja i związane z nią hasło równości obywateli nie stanowi w sposób nieunikniony zagrożenia dla wolności indywidualnej. Jeśli nawet pojawiają się opisywane przez Tocqueville’a napięcia pomiędzy „skażonym zamiłowaniem do równości” a jednostkową wolnością, to są one możliwe do przewyciężenia i to m.in. dzięki samej demokracji. Jednak zdaniem R. Arona, gwarantowane przez ten ustrój: „wolności polityczne, czyli subiektywne prawa polityczne [...], nie wystarczają do tego, by ludzie żyjący w nędzy, o zawsze niepewnej płacy, mieli poczucie wolności, a jeszcze mniej do tego, by dysponowali faktyczną wolnością do kształtowania własnego losu”²⁵. Ewentualny konflikt między wolnością a równością wynika zatem z poczucia, że oferowana przez liberałów wolności jest tylko formalna czy nawet pozorna. Obietnica wolności wyboru własnego życia okazuje się niemożliwa do spełnienia wobec braku odpowiednich środków. Tak jak Marks przeciwstawiał formalną równość prawdziwej, rozumianej jako udział w dobrobycie, można przeciwstawiać wolność formalną wolności rzeczywistej. Z tego punktu widzenia krytykowali liberalizm socjaliści. Proponowali jednak w zamian rozwiązania ograniczające wolność indywidualną i z tego powodu niemożliwe do zaakceptowania przez liberałów. Krytyka socjalistyczna wywarła jednak znaczny wpływ na pojmowanie wolności indywidualnej w myśli liberalnej. Jednak, jak zauważa Andrzej Walicki: „Marksowska krytyka »burżuazyjnej wolności« skłaniała liberałów do stopniowego akceptowania poglądu, że szeroko rozumiana wolność jednostki oznacza nie tylko brak arbitralnie narzucanych ograniczeń, lecz również zabezpieczenie możliwości swobodnego rozwoju uzdolnień każdego człowieka. Była to bardzo istotna poprawka do liberalnej koncepcji wolności, wskazywała bowiem, że realizacja ideału wolności wymaga nie tylko minimalizacji zewnętrznego przymusu w życiu społecznym, lecz także stwarzania warunków, w których potencjał każdej jednostki miałby szansę aktualizacji i optymalnego rozwoju”²⁶. Myśliciele liberalni dostrzegli problem rozdźwięku między formalną wolnością indywidualną a faktycznymi możliwościami korzystania z niej oraz wynikające z tego zagrożenia.

Uwzględnienie powyższych zastrzeżeń wymagało nie tylko pewnej modyfikacji liberalnej koncepcji wolności. Skłoniło również liberałów do dokładniej-

²⁵ R. Aron, *Esej o wolnościach*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 58.

²⁶ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, WN PWN, Warszawa 1996, s. 47.

szego przeanalizowania kwestii równości. W rezultacie pojawił się liberalizm egalitarny. Zwolennikiem takiej teorii jest np. Dworkin. Podkreśla on, że egalitaryzm nie musi wcale prowadzić do socjalizmu i stwarzać zagrożeń dla indywidualnej wolności. Można bowiem wyróżnić dwa rodzaje równości – równość motywacyjną i równość dystrybucyjną. Pierwsza z nich wynika ze starań o to, „by decyzje i uzgodnienia polityczne wyrażały jednakową troskę o wszystkich poszczególnych członków wspólnoty, a struktury polityczne – instytucje gospodarcze i polityczne – odzwierciedlały ten cel”²⁷. Druga natomiast oznacza zapewnienie każdemu równego udziału w dochodach lub w zasobach.

Dworkin wyróżnia również dwa rodzaje praw do równości przysługujące jednostkom w państwie liberalnym. Twierdzi, że „każdy obywatel rządzony zgodnie z liberalną koncepcją wolności ma prawo do równej troski i poszanowania. To abstrakcyjne prawo może jednak obejmować dwa różne rodzaje prawa. Pierwsze z nich jest prawem do równego traktowania, czyli do takiego samego podziału dóbr i szans, jaki dany jest każdemu innemu obywatelowi [...]. Drugie z praw to prawo do traktowania jak równego innym. Nie jest to prawo do równego podziału dóbr czy szans, lecz prawo do równej troski i poszanowania przy podejmowaniu decyzji politycznych dotyczących tego, jak dzielone będą wspomniane dobra i szanse”²⁸. Prawo do równego traktowania prowadzi do równego rozłożenia szans, dóbr i obciążeń. Przykładem jego realizacji jest przyznanie każdemu jednego głosu wyborczego. Zdaniem Dworkina, prawo do traktowania jak równego innym jest wobec niego pierwotne i wcale nie musi go implikować, niekiedy prowadzi bowiem do przyznania pewnej grupie (np. mniejszościom etnicznym czy osobom niepełnosprawnym) dodatkowych dóbr bądź zwolnienia ich z części obciążeń na rzecz państwa.

Liberalizm powinien przyjąć przede wszystkim prawo do traktowania jak równego innym, natomiast prawo do równego traktowania tylko wtedy, gdy zostanie uznane za konieczne do realizacji pierwszego lub przynajmniej jest z nim niesprzeczne. Liberalny egalitaryzm polegać zatem będzie na traktowaniu każdego z poszanowaniem „takim samym, jakie należy się każdemu innemu człowiekowi”²⁹. Prowadzi to niekiedy do równego rozłożenia dóbr i obciążeń, czyli do równego traktowania. W pewnych sytuacjach, jak wcześniej wspominałam, wymaga to np. zwolnienia z części obciążeń lub przyznania komuś dodatkowych środków. Należy wówczas brać pod uwagę warunki, w jakich żyje dana jednostka czy grupa, zastanowić się, czy dzięki równym środkom faktycznie ma ona taką samą jak inni szansę na realizację swych życiowych planów. Dworkin podaje tu przykład procedur rekrutacyjnych stosowanych przez niektóre amerykań-

²⁷ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 68.

²⁸ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, PWN, Warszawa 1998, s. 484.

²⁹ *Ibidem*, s. 407.

skie uniwersytety. Stwarzają one pewne preferencje dla kandydatów wywodzących się z niektórych grup etnicznych, co jest niezgodne z prawem do równego traktowania. Jednak w tym konkretnym przypadku nie należy się na nie powoływać. Aby zrównać szanse kandydatów należących do różnych grup etnicznych na zdobycie wykształcenia, należy stosować inne zasady. Konsekwentne trzymanie się prawa do równego traktowania systematycznie wykluczałoby bowiem członków niektórych z tych grup z udziału w cennym z punktu widzenia możliwości realizacji życiowych planów dobru, jakim jest dostęp do edukacji na szczeblu wyższym. Nie można byłoby wówczas stwierdzić, że wszyscy kandydaci potraktowani zostali z takim samym szacunkiem.

Wspomniane wcześniej dwa wymienione przez Dworkina rodzaje równości można powiązać z dwoma prawami równościowymi. Równość dystrybucyjną należy uznać za szczególny przypadek prawa do równego traktowania, równość motywacyjną zaś za odmianę prawa do traktowania jak równego innym. Konieczność zapewnienia równości motywacyjnej nie bywa właściwie kwestionowana przez liberałów, ponieważ oznacza ona m.in. równość obywateli wobec prawa – równe wolności polityczne i indywidualne. Tak pojmowana równość stanowi fundament zarówno państwa demokratycznego, jak i liberalnego. Jednak zdaniem Dworkina egalitaryzm motywacyjny wymaga również zapewnienia pewnego rodzaju równości dystrybucyjnej. Zagwarantowanie samej tylko równości motywacyjnej może bowiem prowadzić do sytuacji, w której pewna grupa upośledzonych pod jakimś względem obywateli zostaje skazana na brak perspektyw życiowych. Nie oznacza to równego podziału zasobów i całkowitej likwidacji ekonomicznych nierówności. Naruszałoby to bowiem zasadę traktowania wszystkich obywateli z jednakową troską, pomijając wpływ ich sytuacji na możliwość wykorzystania powierzonych środków. Poza tym takie rozwiązanie znosiłoby zależności między indywidualnymi wyborami a osiągniętą w ich następstwie pozycją społeczną i ekonomiczną. Taki rodzaj równości proponuje właśnie socjalizm i komunizm, który pozbawia jednostki odpowiedzialności za własny los i dlatego nie daje się pogodzić z liberalizmem.

Należy zatem znaleźć taką zasadę egalitaryzmu dystrybucyjnego, która nie wchodziłaby w konflikt z liberalną koncepcją wolności. Dworkin proponuje zastąpienie równego udziału w dobrobycie równym dostępem do zasobów umożliwiających każdej jednostce realizację jej planów. Taka równość nie narusza w żaden sposób wolności indywidualnej, pozostawiając każdemu swobodę wyboru sposobu życia. Wspólnota ma za zadanie zapewnić wszystkim równe środki jedynie w punkcie wyjścia, nie ingeruje natomiast w sposób ich wykorzystania, pozostawiając to swobodnej decyzji każdego z jej członków. „Autentyczna równość ekonomiczna jest zagwarantowana tylko wtedy, gdy w punkcie wyjścia ludzie otrzymują równe zasoby; mogą wtedy decydować sami, jakie doświadczenia, ambicje i cele są dla nich ważne i wykorzystując własne jednakowe za-

soby – najlepiej jak potrafią – by realizować własne ideały”³⁰ – stwierdza Dworkin.

Należy przy tym pamiętać o prawie do traktowania jak równego innym i wynikającym z niego specyficznym podziale tych środków, który można nazwać równym. Wiąże się to z tym, że oprócz zasobów bezosobowych (pieniądze, stanowiska itp.) mamy do czynienia także z zasobami osobowymi, takimi jak talenty czy zdrowie, które przydzielane są przez los w sposób zupełnie przypadkowy. Ponieważ nikt nie zasłużył sobie na chorobę czy niepełnosprawność, konieczne okazuje się stworzenie jakiegoś systemu kompensującego dla wyrównania różnic w zasobach osobistych. Jednak nawet po uwzględnieniu takiej korekty zaproponowany przez Dworkina rodzaj egalitaryzmu nie prowadzi do zniesienia faktycznych nierówności między członkami wspólnoty. Nie to jednak jest celem liberalnego egalitaryzmu. Chce on jedynie doprowadzić do sytuacji, w której nierówności społeczne i ekonomiczne są wynikiem działań jednostek. Lepsze pozycje w liberalnym społeczeństwie powinni zajmować ci, którzy na to zasłużyli swoim własnym wysiłkiem, a nie uprzywilejowani przez naturę czy z racji urodzenia. Równość warunków nie tylko nie narusza wolności indywidualnej, lecz wspomaga ją, pozwalając każdemu tworzyć własny plan życia i skutecznie go realizować bez względu na różne przypadkowe i niezawinione okoliczności, takie jak przynależności etniczna czy choroba.

Podobnie rzecz się ma z prawem do traktowania jak równego innym i prawem do równego traktowania. To pierwsze prawo jest, według Dworkina, fundamentem państwa liberalnego, prawem w silniejszym sensie niż prawo do wolności, a zatem także pierwotnym wobec wolności podstawowych. Co ciekawe Dworkin, mimo że uważa się za liberała, podaje w wątpliwość to, czy w ogóle można mówić o prawie do wolności. Jego zdaniem ludzie nie mają prawa do negatywnej wolności, mają natomiast prawo do równości. Jeśli bowiem ktoś posiada jakieś prawo (jest do czegoś uprawniony), to błędem rządu jest odmówienie mu tego. Jeśli przyznalibyśmy obywatelom prawo do wolności negatywnej, to nie można by było uzasadnić jakichkolwiek ograniczeń indywidualnej samowoli, nawet przepisów ruchu drogowego, gdyż czerwone światła na skrzyżowaniach godziłyby w wolność swobodnego poruszania się³¹. W konsekwencji Dworkin stwierdza: „prawa jednostki do rozmaitych wolności szczegółowych należy uznać wyłącznie wtedy, gdy można wykazać, iż domaga się ich fundamentalne prawo do traktowania jej jako równej innym. Jeśli pogląd ten jest poprawny, to prawo do różnych wolności szczegółowych nie wchodzi w konflikt z żadnym domniemanym prawem do równości, lecz przeciwnie, wyrasta z koncepcji równości uznanej za bardziej fundamentalną”³². Nie ma zatem konfliktu

³⁰ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 72.

³¹ Ibidem, s. 473.

³² Ibidem, s. 485.

między równością a wolnością, gdyż podstawowe wolności wynikają właśnie z prawa do traktowania jak równego innym.

Wydawać się mogło, że Dworkin rozwiązuje konflikt między wolnością a równością, ale odchodzi przy tym od liberalizmu. Uznaje bowiem pierwszeństwo równości. Jest to jednak bardzo szczególny rodzaj równości, zgodny z zasadami liberalizmu. To właśnie z prawem do traktowania jak równego innym można wyprowadzić liberalną koncepcję wolności indywidualnej. Ma ona bowiem gwarantować wszystkim taki sam szacunek, jakim cieszą się pozostali. Skoro zaś mowa o szacunku, to nie można traktować człowieka jak poddanego i wymagać od niego jedynie posłuszeństwa. Szacunek wymaga przyznania mu prawa do decydowania o sobie, oczywiście z uwzględnieniem równych praw dla innych. Potraktować każdego z szacunkiem i troską równą pozostałym to przyznać mu zdolność do decydowania o swoim życiu, a zatem i niezbędne do tego wolności.

Kwestię relacji między wolnością a równością podejmuje również John Rawls. Jego zdaniem każda osoba zajmuje w społeczeństwie dwie pozycje: równoprawnego obywatela oraz wynikającą z udziału w dystrybucji dochodów. Jednak to równe obywatelstwo powinno stanowić podstawową zasadę organizacji struktur polityczno-społecznych. „Właściwie tak dalece, jak to możliwe – pisze Rawls – struktura podstawowa winna być oceniana z pozycji równego obywatelstwa, definiowanej przez prawa i wolności, których wymaga zasada równej wolności oraz zasada autentycznej równości szans”³³. W pojęciu równego obywatelstwa zawarte są pewne wolności podstawowe. Implikują one zasadę autentycznej równości szans. Wolność i równość nie tylko nie są sobie przeciwstawiane, lecz ich realizacja wynika z jednej zasady i powinna się dokonywać równocześnie i współzależnie.

Zasada autentycznej równości szans nie oznacza wyrównania ekonomicznego położenia wszystkich członków wspólnoty, lecz jedynie dążenie do wyeliminowania lub zrekompensowania takich różnic naturalnych, które sprawiają, że niektórzy znajdują się na starcie w gorszym położeniu: „wprawdzie nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe niż innym możliwości ani na korzystniejsze społeczne miejsce startowe. Ale nie wynika stąd, że należy te różnice eliminować; istnieje inny sposób, by sobie z nimi poradzić. Można tak urządzić podstawową strukturę, by akcydentalne właściwości pracowały dla dobra najgorzej sytuowanych”³⁴. Kompensacja tych przypadkowych różnic ma być dokonywana w oparciu o tak zwaną zasadę dyferencji, w myśl której nierówności społeczne i ekonomiczne są dozwolone po warunkiem, że przynoszą korzyść również osobom znajdującym się w najgorszym położeniu. Wynika z tego konieczności dokonywania w pewnym zakresie transferu dób od najlepiej sytuowa-

³³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 139.

³⁴ *Ibidem*, s. 146.

nych do osób na dole społecznej i ekonomicznej drabiny. W praktyce postulat ten realizowany jest przez odpowiednio zaprojektowany system podatkowy. Zasada dyferencji nie ogranicza jednak, zdaniem Rawlsa, wolności indywidualnej lepiej sytuowanych, ponieważ nie pozbawia ich możliwości wyboru własnego planu życia i wykorzystywania do jego realizacji swoich naturalnych uzdolnień³⁵. Jednocześnie zwiększa możliwość samorealizacji najgorzej sytuowanym, nie przestając jedynie na zapewnieniu im prawa do wolności, ale stwarzając warunki do korzystania z niego.

Rozwarstwienie społeczne, będące wynikiem liberalnej wolności indywidualnej, może w pewnych okolicznościach zagrozić równości obywateli, ale nie jest to, zdaniem Rawlsa, problem nieusuwalny. Aby temu zapobiec, proponuje on np. finansowe wspieranie debaty publicznej przez władze i uniezależnienie partii politycznych od grup prywatnych interesów dzięki wspieraniu działalności partii z wpływów z podatków. Samo prawo wyborcze jest bowiem niewystarczającym zabezpieczeniem przed takimi zagrożeniami równej wolności politycznej. Proponowane przez Rawlsa rozwiązania nie ograniczają wolności indywidualnej. Można nawet powiedzieć, że pod pewnymi względami ją wzmacniają, ponieważ dając możliwość aktywnego udziału w działalności politycznej gorzej sytuowanym, zwiększają ich możliwości wyboru, a także umożliwiają właściwe reprezentowanie ich interesów w debacie publicznej.

Omówione powyżej koncepcje Dworkina i Rawlsa świadczą o tym, że nie ma zasadniczej sprzeczności pomiędzy równością a wolnością indywidualną. Obaj filozofowie modyfikują jednak koncepcję liberalnej wolności indywidualnej, wskazując nie tylko na konieczność zapewnienia wszystkim możliwości swobodnego formułowania własnych wizji udanego życia, lecz także ich faktycznej realizacji. Implikuje to pewien rodzaj równości i czyni liberalizm teorią egalitarną. Liberalna równość nigdy jednak nie będzie równością dobrobytu. To równość obywateli wobec prawa oraz równość szans i możliwości. Tak rozumiana równość nie tylko nie zagraża liberalnej wolności, lecz wprost z niej wynika. Liberalowie bowiem postulują zawsze równą wolność. Realizacja tego założenia wymaga, zadaniem Rawlsa i Dworkina, wprowadzenia równości szans.

Na czym zatem polegać może niebezpieczeństwo związane z równością? Należy wrócić do zarysowanego wcześniej rozróżnienia między ideałami demokracji a wartościami liberalnymi. Demokracja głosi hasło równości. Tymczasem w państwie demokratycznym obywatele są równi wobec prawa, dysponują równą wolnością polityczną, mogą mieć zagwarantowaną równość możliwości, ale to wszystko nie zapewnia im jeszcze faktycznej równości. Koncepcja liberalnej

³⁵ Zaproponowana przez Rawlsa teoria sprawiedliwości może jednak nakładać pewne ograniczenia na działania najzamożniejszych, wymagając, aby powodowany przez nie wzrost nierówności łączył się z poprawą sytuacji najuboższych.

wolności indywidualnej opiera się co najwyżej na zagwarantowaniu równości szans połączonej z jakimś systemem wyrównywania niezawinionych przez jednostkę naturalnych lub społecznych nierówności. Zdecydowanie jednak odrzuca postulat równego udziału wszystkich w dobrobycie, bez względu na poniesiony wysiłek. Nawet kładący nacisk na poprawę sytuacji najgorzej sytuowanych Rawls przyznaje: „nierówności możemy przyjąć za nieuchronne czy też niezbędne bądź wysoce korzystne dla utrzymania efektywnej społecznej kooperacji”³⁶. Oczywiście ma on tutaj na myśli nierówności wynikające z odmiennego wykorzystania równych możliwości. Liberalizm akcentuje wielość dążeń i wyobrażeń szczęścia, a także odpowiedzialność jednostki za dokonany wybór. Zróżnicowanie efektów podejmowanych działań jest konieczne, aby wybór ten nie był jedynie pozorny. Pewne wybory łączą się bowiem z wysokim ryzykiem niepowodzenia, ale też umożliwiają osiągnięcie znacznych korzyści. Jak to trafnie ujmuje Lippmann: „Kształtowanie ludzkiego losu liberalizm powierza inicjatywie jednostek bezpiecznych w swoich prawach i odpowiedzialnych przed innymi, którzy mają równe prawa”³⁷. Liberalizm wychodzi od równości szans, ale zakłada nieuchronną nierówność osiągnięć, będącą efektem korzystania z wolności indywidualnej. Może to okazać się niesatysfakcjonujące dla demokratycznych obywateli z rozwiniętym zamiłowaniem do równości. Dążąc do całkowitej czy „prawdziwej” równości, mogą oni domagać się ograniczania lub nawet, w skrajnym przypadku, likwidacji źródła społecznego i ekonomicznego rozwarstwienia, czyli wolności indywidualnej. W ostateczności mogą być gotowi zrezygnować w ogóle z pewnych możliwości dostępnych tylko dla niewielu. Na takie niebezpieczeństwa wynikające z nieograniczonego dążenia do równości zwraca uwagę James Buchanan. Podkreśla on, że wprawdzie ludzie mają równe prawa, ale w rzeczywistości nie są równi. Gdy więc wydaje im się, iż równość wobec prawa implikuje faktyczną równość społeczną i ekonomiczną, dochodzi do poważnego nieporozumienia, a realizacja takich postulatów zagraża liberalnemu państwu, a przede wszystkim indywidualnej wolności³⁸. Opisywane przez Buchanana zjawisko można uznać za współczesną wersję opisywanego przez Tocqueville’a „skażonego zamiłowania do równości”. To ono zatem okazuje się najpoważniejszym zagrożeniem dla wolności indywidualnej, a właściwie pewne nadużycie tego hasła.

Równość może wchodzić w konflikt z wolnością, ale tylko w skrajnym przypadku, gdy oznacza przede wszystkim równość udziału w dobrobycie. Natomiast równość szans i możliwości daje się doskonale pogodzić z wolnością. Więcej,

³⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, WN PWN, Warszawa 1998, s. 366.

³⁷ W. Lippmann, *Dobre społeczeństwo*, (w:) B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 547.

³⁸ J. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984, s. 16.

niektórzy liberałowie, chociażby wspomniani tutaj Rawls i Dworkin, uważają pewną koncepcję równości za niezbędny element liberalizmu i warunek możliwości właściwego korzystania przez wszystkich z wolności indywidualnej.

Wbrew swoim krytykom liberałowie nie odrzucają idei wspólnoty i równości, przeciwnie – bardzo ją cenią, choć pod pewnymi warunkami. Wprawdzie dostrzegają pewne zagrożenia, jakie „skażone zamiłowanie do równości” lub opresyjna wspólnota narzucająca swoim członkom jedną koncepcję dobrego życia może stwarzać dla wolności indywidualnej, ale nie uznają ich za nieusuwalne. Odrzucają założenie, że: „trzy wielkie cnoty Oświecenia, wysławiane przez filozofów rewolucji francuskiej – wolność, równość, braterstwo – są z natury rzeczy konkurencyjne w ramach skomplikowanej triady”³⁹, a opowiadające się za wolnością społeczeństwo liberalne zmuszone jest odrzucać lub przynajmniej mniej sobie cenić równość i wspólnotę. Dlatego też Dworkin stwierdza: „szacunek dla wolności i równości – przynajmniej w najbardziej przekonujących koncepcjach tych cnót – jest wbudowany w szacunek dla wspólnoty, jest elementem wspólnotowej więzi; tym samym rozpatrywane cnoty po raz kolejny okazują się komplementarne, a nie antagonistyczne”⁴⁰.

Liberalna wspólnota to wspólnota z założenia oparta na poszanowaniu jednostkowej wolności i zapewniająca jej ochronę. Ceni sobie ona także jakiś rodzaj równości, najpewniej równość wobec prawa i równość szans – jako sprzyjające realizacji wolności indywidualnej, a zarazem umacniające samą wspólnotę. W praktyce funkcjonowanie społeczeństw liberalnych polegać może nie na doskonałej harmonii między tymi trzema wartościami, lecz na ciągłym ich ze sobą uzgadnianiu i poszukiwaniu między nimi równowagi. Dlatego tak ważna jest teoria liberalna, która dowodzi, że takie działania mają sens i nie są z góry skazane na niepowodzenie, nawet jeśli krytycy liberalizmu sądzą inaczej.

³⁹ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 61.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 79.

Andrzej Stoiński

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

UWAGI O ŹRÓDŁACH KRYTYKI NEOLIBERALIZMU

Some Remarks on Sources of Critique of Neoliberalism

Słowa kluczowe: neoliberalizm, liberalizm, krytyka liberalizmu.

Key words: neoliberalism, liberalism, critic of the liberalism.

Streszczenie

Artykuł ten dotyczy krytyki kierunku zwanego neoliberalizmem. Głównie zarzuca się neoliberalizmowi generowanie wyzysku, nierówności społecznych, egoizmu. Zastrzeżenia krytyków dotyczą także groźby niszczenia tkanki społecznej oraz demokracji. Autor rozważa zasadność głównych zarzutów wobec neoliberalizmu traktowanego z jednej strony jako teoria społeczno-ekonomiczna, a z drugiej jako praktyka niektórych rządów.

Abstract

This text concerns critique of neoliberalism. The main accusations refers that neoliberalism generates exploitation, social inequality and egoism. Critic's objections concern also about that neoliberalism threatens of destruction social systems and democracy. Author considers the main accusations against neoliberalism treated in one aspect as socio-economical theory, and in other hand as practice of some governments.

*Skuteczna obrona wolności musi być niezłomna, dogmatyczna i doktrynalna
i nie może czynić ustępstw na rzecz rozważań o jej celowości*

Friedrich August von Hayek

Podstawy teorii neoliberalnej

Neoliberalizm – zespół idei dotyczących charakterystyki człowieka i społeczeństwa w dziedzinie ekonomii, polityki i etyki, inspirowany głównie klasyczną myślą liberalną J. Locke'a i A. Smitha – narodził się w pierwszej połowie wieku XX jako reakcja na koncepcję interwencjonizmu państwowego Keynesa oraz na zawłaszczenie „liberalizmu” przez kierunki odchodzące w stronę liberalizmu socjalnego. Doktryna neoliberalna oparta została m.in. na pismach

F.A. von Hayeka, M. Friedmana, W. Euckena i R. Nozicka. Autorzy ci wyznaczyli zasadnicze zręby omawianych tu poglądów, przy czym odwoływali się do klasycznej koncepcji liberalnej, oponując jednocześnie przeciw „dewaluacji” pojęcia „liberalizm”. By odróżnić podstawowe treści preferowanych przez siebie rozwiązań od coraz bardziej lewicującego kierunku zgłaszającego pretensje do dawnej nazwy, zaproponowano, by kontynuacji tradycyjnej myśli nadać miano „neoliberalizm”.

Badając podstawy teorii neoliberalnej, warto na początek sprecyzować, jak rozumiemy ten termin, a także dokonać podstawowych rozróżnień. Czym jest neoliberalizm? Czy ujmujemy go w najszerszym spektrum, czy może jako teorię obejmującą relacje ekonomiczne, czy też raczej jako zachodzące w społeczeństwie stosunki polityczne? Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że skutkuje odmiennym rozłożeniem akcentów w dziedzinie relacji pomiędzy modelem ustroju politycznego a modelem aktywności gospodarczej.

Jeśli będziemy rozważać neoliberalizm jako teorię o charakterze społeczno-politycznym, to trudno nie uznawać jej organicznego związku z ustrojem demokratycznym. Zakłada się wówczas swobodną ekspresję różnorodnych poglądów i zachowań równouprawnionych podmiotów, jakimi są obywatele państwa. W przypadku definiowania neoliberalizmu w terminach charakterystycznych dla sfery gospodarczej, ów związek z ustrojem demokratycznym ulega rozluźnieniu. W skrajnych przypadkach można nawet argumentować, że w stosunkach zachodzących pomiędzy tym systemem politycznym a wolnością gospodarczą pojawiają się sprzeczności. Problem ten zostanie szerzej omówiony w dalszej części tekstu.

Inne istotne rozróżnienie dotyczy teorii neoliberalnej oraz praktyki tzw. rządów neoliberalnych. Termin ten – skądinąd bardzo nieprecyzyjny – odnoszony jest przez krytyków głównie do działań administracji USA za prezydentury Ronalda Reagana, konserwatywnego rządu brytyjskiego Margaret Thatcher, a także okresu władzy chilijskiego autokraty Augusto Pinocheta. W odniesieniu do sytuacji obecnej z reguły nie mówi się już o takich rządach, a raczej o neoliberalnej polityce rządów Chin, Rosji czy innych państw. Problemem natury praktycznej jest to na ile dane państwo, rząd czy partię polityczną można zdefiniować jako neoliberalną¹.

¹ Możemy to zagadnienie potraktować w sposób, który omija problem trafności określenia rządów bądź polityk różnych państw jako neoliberalne bądź nie. Zamiast ważyć poszczególne kryteria i ich spełnienie oraz ustalać, jak blisko neoliberalnego wzorca sytuują się działania danego rządu, możemy kierując się owymi kryteriami kwalifikować poszczególne rządy oraz ich konkretne działania w wymiarze dynamicznym – jako zbliżające się bądź oddalające zarówno od teoretycznego ideału, jak i od działań własnych czy innych rządów, tudzież od ich wcześniejszych posunięć. Otrzymamy wówczas porównawczą skalę względną. Na jej podstawie moglibyśmy ustalać miejsce oraz kierunek tych działań na tle całego rejestru.

Definiowanie różnych postaci neoliberalizmu wydaje się zajęciem dość karkołomnym. Ze względu na znaczące różnice zakresu funkcjonowania, jego teorii i praktyki sensowne wydaje się postępowanie omijające rąfy precyzowania pojęcia i skoncentrowanie się na przedłożeniu szczególnych cech przedmiotu. W takich wypadkach warto odwołać się do kryteriów towarzyszących omawianemu fenomenowi.

Jedno z podstawowych nieporozumień dotyczy przekonania, że uczestnicy życia społecznego funkcjonują w porządku neoliberalnym. W wielu przypadkach okazuje się to całkowicie nieuzasadnione. By się o tym przekonać, wystarczy przyrzeć się obecności (a raczej nieobecności) podstawowych cech konstytuujących ten porządek w obserwowanej rzeczywistości.

Kryteria neoliberalnego ładu

1. Nienaruszalność własności prywatnej (będącej podstawową i preferowaną formą własności).

2. Minimalizacja roli państwa w gospodarce i relacjach społecznych.

3. Swoboda działalności gospodarczej (regulacja państwowa zastrzeżona głównie do wspierania, ewentualnie tworzenia wolnego rynku i likwidacji monopolu).

4. Przedkładanie podmiotowości poszczególnych obywateli kosztem podmiotowości instytucji wspólnotowych, w tym przede wszystkim państwa.

5. Akceptacja spontanicznego kształtowania się relacji społecznych, nieobjętych dozorem państwa ani nie realizowanych pod jego egidą.

Inne cechy charakterystyczne tej propozycji ideowej wyrażają się m.in. w przekonaniu neoliberalistów, że swobodne interakcje społeczne przynoszą w dłuższej perspektywie najlepszy możliwy rezultat także dla całości organizmu społecznego². Brak ingerencji w tej dziedzinie ma skutkować najbardziej optymalnym wzrostem zamożności. Powinien także immunizować cały mechanizm życia zbiorowego na nagłe zmiany warunków społecznych, koniunktur gospodarczych lub technologii. Z powyższym łączy się przeświadczenie, iż o słuszności nieskrępowanych działań może przekonywać pozaideologiczny sprawdzian natury empirycznej. Jak sądzą zwolennicy tego kierunku, dane doświadczalne opisujące skutki są najbardziej nieodpartym argumentem na rzecz głoszonych

² W tym wymiarze neoliberalizm ma związek z różnymi, a przede wszystkim utylitarystycznymi odmianami etycznego konsekwencjalizmu. Jednakże związek ten nie jest ani konieczny, ani zwrotny, ani bezwyjątkowy. Wśród zwolenników poglądów neoliberalnych znajdują się także zwolennicy innych teorii etycznych, np. deontycznych. Również konsekwencjaliści niekoniecznie muszą podzielać, tak wydawałoby się naturalną, skłonność do akceptowania poglądów liberalnych.

tez. Bez wątpienia takie podejście ma wiele cech wspólnych z uitylitarystycznym wymogiem rozważania najlepszych możliwych empirycznie stwierdzalnych konsekwencji działań.

Równie ważny element przekonań, często łączący się z poprzednim, dotyczy empirycznie nieweryfikowalnego założenia aksjologicznego. Mówi on o prywatności wolności jako wartości naczelnej bądź też wartości bazowej, bez której niemożliwe jest ustanawianie innych wartości, w tym także moralnych. Jest jeszcze inny aspekt omawianego zagadnienia, który odnosi się do ustalania wartości oraz teorii ceny jako wyznacznika wartości przedmiotów bądź usług. Ceny – co warte podkreślenia – ustalonej w swobodnej relacji pomiędzy oferującym a nabywającym. To z kolei twierdzenie, rozszerzone na sferę wartości, łączy na ogół poglądy zwolenników neoliberalizmu ze zdaniem rzeczników relatywizmu aksjologicznego.

Jeszcze inna cecha wyróżniająca polega na podtrzymywaniu paradygmatu obowiązywania odpowiedzialności indywidualnej, wbrew różnym nawrotom neofeudalnego stanowiska uwypuklającego odpowiedzialność za innych³ lub też zagarnianie tej odpowiedzialności przez wspólnoty instytucjonalne. Zasadnicze dla tej materii relacje zachodzą pomiędzy tym, który odpowiada oraz tym, za którego się odpowiada w trójkącie fenomenów: wolność, władza i odpowiedzialność. Odpowiedzialność, o której mowa, nie ma charakteru globalnego, a jak najbardziej konkretny, ściśle ujęty w wymiarach prawnym i ekonomicznym, a nie wyłącznie moralnym.

W istocie koncepcja neoliberalna opiera się na podstawowym założeniu (na ogół niewyrażonym *explicite*), że ludzie radzą sobie i powinni radzić sobie sami. Odnosi się to do przestrzeni społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem sfery gospodarowania. Założenie to skutkuje dopuszczeniem, a nawet preferowaniem swobodnego kształtowania się hierarchii społecznej. Dokonuje się to w ramach jednolitości zasad obowiązujących wszystkie równoprawne podmioty. Inną z cech charakterystycznych określających status obywatelski, a idących w parze z powyższym założeniem jest podkreślenie podmiotowości jednostek. Odbywa się to z reguły kosztem podmiotowości instytucji wspólnotowych, szczególnie państwa.

Po tym orientacyjnym nakreśleniu poglądów wyróżniających neoliberalizm pora przyjrzeć się głosom krytycznym⁴. Przeciwnicy tej teorii formułują szereg opinii dotyczących jej zasadności z punktu widzenia moralności lub efektywności.

³ Chodzi tu oczywiście o relacje w stosunkach między równoprawnymi podmiotami.

⁴ Najgłośniejsze w ostatnich latach książki, w których krytykuje się neoliberalne poglądy i praktyki polityczne, to m.in.: D. Harvey, *Neoliberalizm – historia katastrofy*, Warszawa 2008; N. Klein, *No logo*, Warszawa 2004; A. Negri, M. Hardt, *Imperium*, Warszawa 2005.

Zarzuty wobec koncepcji neoliberalnej

Polityka gospodarcza rządów realizujących program neoliberalny:

- 1) usprawiedliwia, a wręcz generuje wyzysk (zarówno w stosunkach między osobami, jak i między narodami);
- 2) prowadzi do niesprawiedliwości (szczególnie w zakresie podziału dóbr), nierówności i rozwarstwienia społecznego (szczególnie poprzez rozwarstwienie dochodów);
- 3) doprowadza do nawracających kryzysów gospodarczych;
- 4) skutkuje wzrostem postaw egoistycznych, indywidualistycznych i brakiem poczucia odpowiedzialności (przywoływany w tym przypadku zakres jest dość szeroki, bo wymienia się rosnącą nieodpowiedzialność w stosunku do rodziny, środowiska naturalnego, otoczenia społecznego itp.);
- 5) powoduje „urynkowanie” etyki;
- 6) niszczy tkankę społeczną (narodową, związkową, klasową itp.);
- 7) pociąga za sobą odchodzenie od demokracji.

Na początek zajmijmy się analizą powyższych poglądów, a następnie spróbujmy poszukać ich źródeł. Jedne z najstarszych, a zarazem najczęściej pojawiających się kontrowersji wokół modelu liberalnego dotyczą problemu wyzysku (mówi się często i wiele o wyzysku osób, klas, ras, narodów, płci itp.). Otóż sama kategoria wyzysku, przy całej pojęciowej niejednoznaczności, ma zastosowanie przede wszystkim w ramach nierównoprawności podmiotów. Innym koniecznym warunkiem jej zachodzenia jest brak swobody dysponowania własną pracą, własnością, czasem lub umiejętnościami, czyli przymus. W sytuacjach, gdy owe swobody oraz równoprawność nie zostają naruszone, kategoria wyzysku nie ma zastosowania⁵. W takich przypadkach posługiwanie się tym terminem wydaje się być przynajmniej nadużyciem. Dlatego też należałoby za nieporozumienie uznać przywoływanie owej kategorii w sytuacji zawierania umów przez wolne podmioty. Żadna nierówność samych statusów społecznych stron umowy bądź ich stanów posiadania nie czyni jeszcze wyzysku. Podobnie jak mecz, w którym jedna ze stron dysponuje zawodnikami sprawniejszymi, bardziej wytrzymałymi i lepiej kierowanymi, nie czyni rywalizacji sportowej nieuczciwą. Nierówność sama w sobie nie jest wystarczającą przesłanką do wnioskowania o wyzysku strony słabszej przez silniejszą.

Być może u podstaw przekonania o wszechogarniającym świat neoliberalny wyzysku leży przekonanie krytyków o tym, że relacje społeczne mają charakter

⁵ Czynniki mniejszej wagi mogące skłaniać do zdefiniowania relacji jako wyzysku to np. zatajenie istotnych dla zawieranej umowy informacji, zmiana warunków jej obowiązywania bez zgody strony itp. przejawy nieuczciwego postępowania.

gry o sumie zero⁶. W sytuacji relacji pomiędzy pracodawcą a pracobiorcą⁷ taka rzecz w istocie nie ma miejsca. Zdarza się natomiast, że tzw. pracodawca korzysta ze swojej przewagi w postaci braku konkurencji. Jednak z podobnej przewagi uzależnionej od sytuacji na rynku pracy może odnosić zyski i tzw. pracobiorca⁸.

Jak się wydaje, najbardziej kluczowym problemem dla zasadności liberalizmu jako projektu społecznego jest kwestia własności i swobody korzystania z niej. Ścierają się tu ze sobą dwie konkurencyjne wizje całkowitej własności, jaką dysponuje rozpatrywane społeczeństwo. Można je nazwać odpowiednio: dynamiczną i statyczną koncepcją własności agregatywnej. W koncepcji statycznej (na ogół krytycy neoliberalizmu taką zakładają) zdobywanie czy nabywanie własności odbywa się poprzez przepływ części w ramach stosunkowo niezmienną zawartości agregatywnej własności. Suma własności posiadaczy tworzy tu jedną agregatywną całość. Nabywanie w takich warunkach odbywa się poprzez przepływ czy też zagarnianie części należących do innych posiadających (proces ten spełnia kryteria gry o sumie zero). Druga wizja własności agregatywnej ma charakter dynamiczny. Agregat własności powiększa się tu w wyniku działań członków społeczeństwa. Przy przyjęciu takiej koncepcji (spełniającej kryteria gry o sumie niezerowej) jedni mogą bogacić bez uszczuplania stanu posiadania innych. W istocie, przynajmniej teoretycznie, bogacić mogliby się wszyscy.

Innym często podnoszonym zarzutem wobec porządku neoliberalnego jest oskarżanie krajów bogatych o wyzysk państw biednych. Poza spełniającymi odnośne kryteria przypadkami nieuczciwej konkurencji z ich strony czy machinacji, w których biorą udział także przedstawiciele rządów owych ubogich państw, wymienia się też jako przykład takiej eksploatacji przenoszenie przedsiębiorstw do rejonów o taniej sile roboczej. Ta ostatnia egzemplifikacja ma pokazywać, że

⁶ Gry o sumie zero polegają na tym, że wtedy, gdy jedna strona zyskuje, druga musi tracić. Rywalizacja sportowa ma charakter takiej gry – jeden wygrywa, reszta przegrywa. Inne relacje społeczne wcale nie muszą mieć owej natury. Wyobraźmy sobie jakiś przypadek usług bądź handlu, a stanie się jasne, że taka kwalifikacja jest błędna. Na przykład gdy zepsuje się nam samochód i oddajemy go do naprawy, wówczas korzystają obie strony tej relacji – klient otrzymuje sprawny samochód, a mechanik pieniądze. Naturalnie korzyści, jakie odnoszą strony różnych transakcji, nie muszą mieć charakteru finansowego, równie dobrze może to być zdrowie, przyjemność, zadowolenie, wiedza bądź inne dobra.

⁷ Warto zauważyć, że nazwy te – aczkolwiek zadowolnione w języku polskim – są nieco mylące. Stroną w owym stosunku jest wszak ten, kto czyjaś pracę kupuje (i tego zwiemy, co dziwne, pracodawcą) oraz ten, co ją oferuje (sprzedaje bądź wynajmuje) zwany paradoksalnie pracobiorcą. Nie ma w rzeczywistym stosunku między tymi dwoma podmiotami żadnej relacji dawania lub brania, jest jedynie relacja kupna – sprzedaży.

⁸ Przekonanie o wyzysku często związane jest z obiektywistyczną koncepcją ceny. Jeśli cenę wytworu bądź usługi można w sposób bezwzględny skalkulować, to wówczas można też wnioskować, że owa kalkulacja została zawyżona lub zaniżona. Jednakże owa koncepcja obciążona jest pewnymi istotnymi trudnościami (np. zarzut błędnego koła w dowodzeniu), których przytaczanie w tym miejscu zajęłoby zbyt dużo miejsca.

w owych biednych państwach wyzyskuje się pracowników, płacąc im ułamek tego, co za podobną pracę otrzymują zatrudnieni w państwach bardziej zamożnych. Dodatkowo złą stroną takiej praktyki jest wzrost bezrobocia w krajach, z których produkcję się wyprowadza. Warto jednak zauważyć, iż podczas gdy w krajach o droższej sile roboczej następuje wzrost jej podaży, to w krajach, do których trafiają przenoszone fabryki, następuje proces odwrotny. Wzrost popytu na jakiś produkt powoduje wzrost ceny. Konsekwencją tego jest idący w ślad za wzrostem zapotrzebowania na siłę roboczą wzrost zarobków pracowników. Proces ten zyskuje na dynamice odpowiednio do liczby zakładów przenoszonych w taki ubogi region. Właściciele powstających zakładów zaczynają konkurować ze sobą na rynku pracy. Próbują przyciągnąć pracowników, oferując im lepsze warunki. Ostatecznie dochodzi do zmniejszania się dystansu pomiędzy rejonami bogatymi a biednymi. Ten proces jest zaprzeczeniem innego twierdzenia, mówiącego o rosnącej przepaści między bogatą Północą a biednym Południem⁹.

Kolejna wada inkryminowana przez krytyków neoliberalnej koncepcji to generowanie nierówności społecznych¹⁰. Podstawowym czynnikiem jest tu rosnące rozwarstwienie dochodów, a w efekcie zamożności. Zróżnicowanie dochodów samo w sobie nie wydaje się jednak jeszcze zjawiskiem negatywnym. Mogłoby być kwalifikowane w ten sposób jedynie wówczas, gdybyśmy dopatrywali się jakiejś szczególnej wartości w równości zarobków. Aby zasadnie krytykować ową nierówność, należałoby najpierw wykazać jakieś jej negatywne skutki, np. wzrost zaburzeń społecznych, spadek aktywności warstw upośledzonych itp. Zarzut rozwarstwienia byłby także sensowny, gdyby jego przyczyna była dwójaka. Z jednej strony wzrost zamożności posiadających środki produkcji, z drugiej ubożenie pracobiorców. Tego się jednak w rejonach dominacji praktyki neoliberalnej raczej nie obserwuje. Jak się wydaje, to, co niepokoi krytyków, to w istocie różnice w dynamice tego wzrostu wśród zamożniejszych i uboższych

⁹ Jednakże warunkiem koniecznym jest swoboda przenoszenia kapitału, informacji i technologii, czyli swoboda dysponowania własnością, postulowana przez neoliberalny paradygmat. Przypadek chińskiej neoliberalnej drogi (choć to, co dzieje się w Chinach, trudno uznać za w pełni zgodne z liberalnym podejściem do gospodarki) jest argumentem świadczącym o wpływie stosowanych mechanizmów wolnorynkowych na kurczenie się geograficznych obszarów nędzy. Dla zobrazowania wystarczy porównać dzisiejszy poziom życia przeciętnego Chińczyka z tym sprzed 30 czy 40 lat.

¹⁰ W wielu krajach hierarchizacja społeczna niekoniecznie opiera się na kryteriach ekonomicznych. Wyznacznikami statusu społecznego mogą być też inne czynniki, choćby takie jak: sposób wystawiania się, ubiór, relacje z rządzącymi, no i oczywiście urodzenie. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że hierarchizacja – wbrew poglądom niektórych utopistów – jest naturalnym procesem społecznym, to osiągnięcie pozycji społecznej dzięki pieniądzu wydaje się jednak sprawiedliwsze (a na pewno znacznie korzystniejsze dla społeczeństwa, biorąc pod uwagę cechy aspirującego, takie jak determinacja czy zaradność, oraz osiągnięte przez niego efekty) niż utrzymywanie statusu w oparciu o przypodobanie się władzy czy urodzenie.

części społeczeństwa. Poglądy neoliberalne w naturalny sposób staną się przedmiotem krytyki tylko wówczas, gdy uznamy, że równość poziomów życia jest jakąś szczególną, godną osiągnięcia wartością. Jak już pisaliśmy, to na ogół zwolennicy równości są szczególnie wyczuleni na pojęcie wyzysku. Najprawdopodobniej dlatego, że dążenie do równości spełnia wspomniane kryteria gry o sumie zero. Jeśli chcemy jakiemuś A dać coś, czego nie posiada i sprawić żeby miał go tyle co B, to musimy to skądś wziąć. Znaczy to, że A zyskuje kosztem B. Może zyskać tylko tyle, ile musi stracić równocześnie B – nie więcej¹¹. Możemy tego dokonać także w inny sposób – gdy sprawimy, że A będzie się bogacił znacznie szybciej niż B aż do osiągnięcia jego poziomu. Wówczas wprawdzie nie będziemy mieli do czynienia z rywalizacją o sumie zero, jednak by doprowadzić do pożądanego przez zwolenników równości stanu, tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku konieczne będą regulacje prawno-administracyjne. Oznacza to istotną ingerencję i ograniczenie swobodnej aktywności podmiotów.

Inny zarzut odnosi się do nawracających cykli koniunktury i dekonunktury. Formułuje się go w ten sposób, że odpowiedzialność ma spadać na rządy państw realizujących politykę neoliberalną. Wedle krytyków kryzysy są skutkiem powstrzymywania się władz od regulacji i ingerowania w rynek w celu zapobiegania wahaniom koniunktur. Przeciwnicy koncepcji neoliberalnej wychodzą tu z założenia, że mechanizm rynku potrzebuje szczególnego wsparcia w postaci regulacji ingerującej w proces swobodnego kształtowania się cen. W związku z tym uważają, że państwa powinny prowadzić aktywną politykę zapobiegającą kryzysom.

Aby dokonać analizy tego przekonania, możemy odwołać się do analogii pomiędzy kryzysem gospodarczym a kryzysem firmy. Przy pewnej dozie wyobraźni możemy potraktować kryzys jako zjawisko wielkoskalowego bankructwa w okresie dekonunktury. Pytanie zasadnicze wciąż pozostawałoby to samo: czy państwo powinno ingerować (powstrzymywać) upadek przedsiębiorstwa? Otóż odpowiedź twierdząca nie wydaje się uzasadniona. Sytuacja, w której wszystkie przedsiębiorstwa funkcjonujące na rynku mają się dobrze, świadczyć może o dwóch rzeczach: wyjątkowo sprzyjających warunkach zapotrzebowania na jakiś produkt (wyrób, usługę itp.), ewentualnie o braku korzystnej dla konsumenta wystarczającej konkurencji pomiędzy podmiotami oferującymi ów produkt. W przypadku nasycenia rynku konkurencją i produktem jego cena spada, ustalając się na poziomie (oczywiście w modelu idealnym) optymalnym, zapewniającym wystarczający zysk oferującemu (producentowi lub sprzedającemu). W przypadku zbyt dużej liczby podmiotów konkurujących cena produktu spada

¹¹ Może natomiast zyskać mniej, niż straci B. Według niektórych obliczeń państwowa redystrybucja pochłania około 40% tego, co zostaje zabrane. Aby A otrzymał 100, B trzeba zabrać 140. Owe 40% to koszty obsługi instytucji i procesu redystrybucji.

poniżej tego poziomu. Efektem tego jest wycofanie się z rynku bądź bankructwo najsłabszych podmiotów. Brak bankructw świadczy o tym, że względna równowaga pomiędzy popytem a podażą nie została jeszcze osiągnięta, a przekładając to na sytuację konsumenta – kupujący płaci za produkt znacznie więcej niż mógłby. Co więcej, odwołując się do darwinowskiego porównania, można powiedzieć, że bankructwa i cykliczne kryzysy oczyszczają w naturalny sposób dany segment rynku bądź cały rynek z najmniej efektywnych (najgorzej przystosowanych) podmiotów gospodarczych.

Innym problem, jaki pojawia się w związku z propozycją aktywnej polityki zapobiegającej, jest kwestia „przeregulowania”. Otóż polityka zaangażowania organów państwa w działanie rynku zawsze powoduje osłabienie swobodnego kształtowania się relacji cenowych. Państwo stosuje w tym względzie różne strategie. Może to być np. sponsorowanie pewnych dziedzin gospodarki bądź produktów. Przypomnijmy, że wszyscy podatnicy łożą na to dotowanie¹². Co innego stosowanie ulg podatkowych, co innego tworzenie barier prawno-administracyjnych itp. Wszystkie one sprawiają, że tzw. regulacja skutkuje zachwianiem swobodnie kształtującego się mechanizmu cen. Takie działania nie tylko są kosztowne, ale też uderzają w proces naturalnej konkurencji. Ostatecznie godzą w najsłabszego uczestnika relacji rynkowych, czyli kupującego. Dzieje się tak, ponieważ najpoważniejszym jego atutem, a zarazem sprzymierzeńcem na rynku jest właśnie istnienie wolnej konkurencji¹³.

Co do zarzutu mówiącego o „urynkowieniu” etyki przez głoszących poglądy neoliberalne to wypada tu rozdzielić kilka szczegółowych kwestii. Po pierwsze – problem wartości moralnych i ich pokrewieństwa z innymi rodzajami wartości oraz ustalania ich statusu. Po drugie – zagadnienie powinności i słuszności moralnej oraz ich sprawdzianów w wymiarze konsekwencji. Po trzecie – problem odpowiedzialności moralnej. W tym ostatnim wypadku neoliberalizm jest kierunkiem podkreślającym indywidualną odpowiedzialność, gdyż jako teoria polityczna pomija na ogół pojęcie odpowiedzialności za innych. Taki jej wymiar pozbawiałby bowiem siłą rzeczy podmiotowości tych, za których się odpowiedzialność przyjmuje. W tym sensie jest to koncepcja przekreślająca pozostałości myślenia feudalnego oraz różne współczesne przejawy neofeudalizmów¹⁴.

¹² Podatnicy (czyli *de facto* wszyscy) „składają się” nie tylko na rekompensatę dla producenta, ale jeszcze dokładają owe 40%, które pochłania sam proces ingerencji i sterowania redystrybucją. Państwo jedynie zarządza redystrybucją tych płatności (na ogół nie pytając o zgodę tych, od których je pobiera).

¹³ Warto zwrócić uwagę na fakt, iż regulacje na ogół leżą w interesie producenta, a nie konsumenta, czyli są obroną silniejszej strony przed słabszą poprzez stosowanie praktyk nierównoprawnego postępowania. Oznacza to, że paradoksalnie poprzez taką ingerencję spełniane mogą być kryteria wyzysku.

¹⁴ Z perspektywy neoliberalnej pytanie, co zrobić np. z mieszkańcami popegeerowskich wsi? – jest w oczywisty sposób uwłaczającym tym osobom uprzedmiotowieniem.

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że indywidualizacja relacji społecznych skutkuje wzrostem postaw egoistycznych. Zanik poczucia odpowiedzialności za środowisko naturalne, społeczne, a przede wszystkim za rodzinę należałoby ocenić negatywnie zarówno w perspektywie etyki deontycznej, jak i konsekwencjalizmu. W tym pierwszym wypadku takie zachowania sprzeczne są z naszym obowiązkiem jako istot moralnych. W drugim przynoszą doświadczalnie obserwowane negatywne skutki. Nadto krytycy neoliberalizmu podnoszą, jak sędzę, słuszny zarzut przedkładania rachunku zysków i strat nad sferę niewymierną, jaką jest ludzkie życie czy zdrowie.

Co do poglądu uznającego politykę neoliberalną za skutkującą niszczeniem tkanki wspólnotowej (społecznej, narodowej, klasowej itp.), warto przytoczyć wypowiedź Margaret Thatcher, która odnosząc się do pewnych kwestii polityki społecznej, stwierdziła, że nie ma społeczeństwa – są tylko jednostki i rodziny. Ten szczególny redukcjonizm zdaje się charakteryzować podejście większości teoretyków tego prądu. Pomijając przesłanki nominalistyczne, tak bliskie filozoficznemu podejściu Anglosasów, wyrażona została tu główna idea neoliberalizmu – idea samodzielności jednostki. Z takiej perspektywy wszelkie wspólnoty jawią się jako hipostazy. Pogląd neoliberalistów na relacje jednostek między sobą postrzegany jest także przez pryzmat wymogu wolnorynkowej konkurencji¹⁵. Naturalnie istnienie konkurencji jest niezwykle istotne dla interesu nabywców, jednak godzi w spójność wspólnot branżowych czy korporacyjnych.

Skoncentrowanie się poglądów neoliberalnych na jednym z wymiarów egzystencji człowieka powoduje też ignorowanie istnienia potrzeby integrowania się ludzi. Wiele przesłanek może nas skłaniać do kwalifikowania poglądów neoliberalnych jako nieuzasadnionego redukcjonizmu. Zwolennicy opinii optujących za uznaniem społeczeństw, narodów etc. za obiektywnie istniejące byty przeciwstawiają się takim redukcjom. Krytykują je także protagoniści różnych odmian poglądów teistycznych. W ich przekonaniu najistotniejszy wymiar, definiujący człowieka najpełniej, ma charakter teologiczny czy moralny, a nie ekonomiczny.

Zastanówmy się na koniec, czy neoliberalizm rzeczywiście prowadzi do odchodzenia od demokracji? W przypadku tego zagadnienia musimy zwrócić uwagę na jedną zasadniczą rzecz. Neoliberalizm można rozpatrywać jako doktrynę ekonomiczną, społeczną lub połączenie obu tych wymiarów. To, co wydaje się w każdym z nich najważniejsze, to podkreślenie podmiotowości osób. Indywiduum i jego wolność jest tu punktem odniesienia wszelkich działań. Jeśli weźmie-

¹⁵ Wolna konkurencja pomiędzy oferującymi jest z pewnością przykładem gry o sumie zero. Jednakże jej istnienie wymusza na oferujących dany produkt optymalizowanie kosztów działalności oraz innych elementów, które mają istotny wpływ na cenę produktu.

my pod uwagę wymiar ekonomiczny działania jednostek, to znacznie łatwiej jest wymagać przestrzegania równych zasad gry rynkowej bez uwzględniania nacisków różnych sił społecznych. W społeczeństwie demokratycznym interesy grup przekładają się bardzo często na decyzje polityczne rządów. W walce o głosy wyborców politycy nierzadko poświęcają zasadę równości podmiotów w imię partykularnej korzyści. Nietrudno wyobrazić sobie przypadki wymuszania na politykach szczególnego rodzaju koncesji czy odmiennych zasad traktowania inicjowanych przez różne organizacje społeczne czy grupy nacisku¹⁶. W efekcie pewne działania rządów państw demokratycznych mogą stać w sprzeczności z neoliberalnymi wymogami swobodnej aktywności gospodarczej i/lub zasadą wolnej konkurencji oraz nienaruszalnością prawa własności prywatnej. Co więcej, porządek demokratyczny ustalany jest i regulowany przez wolę większości, co niekoniecznie musi oznaczać podążanie za paradygmatem sprawiedliwości (w rozumieniu oddania tego, co się należy).

Podczas gdy liberalizm sankcjonowany jest przez zasadę swobody działania indywidualnego, to demokracja przez regułę realizacji woli większości. Co oczywiste, te dwie normy nie zawsze muszą iść ze sobą w parze. Wola większości może przymusić mnie lub innych do wykonywania poleceń sprzecznych z moją wolą oraz przekonaniem o własnym interesie nawet wtedy, gdy moje swobodne decyzje w tym względzie nie groziłyby ani nie szkodziły innym¹⁷. Konsekwencją tego bywa nierównoprawne traktowanie obywateli w zakresie przywilejów ekonomicznych bądź finansowych zobowiązań względem wspólnoty¹⁸. Natomiast w sytuacji podejmowania decyzji przez autorytarne władze polityczne owa gra interesów różnych grup społecznych przestaje się przekładać na rozstrzygnięcia decydujących o tym polityków. Jako niezależni od głosów wyborców mogą je oni zwyczajnie ignorować¹⁹. W każdym razie przykłady reform gospodar-

¹⁶ Wszyscy znamy przykłady rozwiązań prawnych dotyczących finansów publicznych i innych kwestii wymuszonych przez związki zawodowe (dopłaty z budżetu), branżowe (np. emerytury rolnicze), korporacje reprezentujące poszczególne profesje (adwokatów czy aptekarzy), lobby naukowe oraz organizacje obrońców środowiska naturalnego (przeznaczenie gigantycznych środków na walkę z „globalnym ociepleniem”, niedopuszczanie do budowy dróg, itp. praktyki).

¹⁷ Z przykładami tego typu konfliktów mamy do czynienia na co dzień – od rzeczy błahych do poważnych (demokratyczne państwo np. ustala, jaki kolor dachówki wolno mi położyć na własnym domu, a demokratyczna wspólnota, jaką jest Unia Europejska, wyznacza liczbę dozwolonych watów w żarówce w mojej lampie oraz rodzaj mojej skrzynki pocztowej na mojej klatce schodowej).

¹⁸ Wyraża się to m.in. w nakładaniu szczególnych podatków lub zwalnianiu z nich pewnych grup czy branż, w udzielaniu zezwoleń i koncesji na konkretny rodzaj działalności albo wydatkowaniu pieniędzy podatników na wspieranie poszczególnych podmiotów lub całych gałęzi gospodarki.

¹⁹ Naturalnie władze autorytarne także mogą ulegać i zapewne ulegają innym grupom nacisku (wielki biznes, armia itp.), od których jest uzależniona ich władza.

czych w Chile za rządów Pinocheta czy przemian zachodzących w rządzonych przez partię komunistyczną Chinach wydają się wskazywać na to, że brak demokracji pozwala na stosunkowo łatwe utrzymanie liberalnego kursu w gospodarce.

Podsumowując przegląd zarzutów wobec poglądów neoliberalnych, wypadaloby dokonać próby ukazania ich źródeł. Poczyniona tu, z konieczności jedynie pobieżna, analiza zarzutów wysuwanych wobec koncepcji neoliberalnej wykazuje pewne charakterystyczne zbieżności. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z ich źródłami umiejscowionymi w poglądach odwołujących się do jakiejś formy afirmacji wspólnotowości. Dla krytyków neoliberalizmu kierunek ten ignoruje społeczny wymiar ludzkiej egzystencji. W oparciu o sformułowane w niniejszym tekście poglądy opozycyjne możemy pokusić się o zrekonstruowanie ich ideowego rdzenia. W pierwszym rzędzie mamy tu do czynienia z konceptem sprawiedliwości bazującym na jej częściowym utożsamieniu z równością. Wyrażana jest ona często w pojęciu tzw. sprawiedliwości społecznej. Inną charakterystyczną cechą jest odwołanie się do obrazu doskonałego społeczeństwa. Ta racjonalna w istocie konstrukcja myślowa apeluje do idei harmonijnego współżycia i rozwoju. Równie często pojawia się też twierdzenie o zagrożeniu, jakie porządek liberalny stwarza dla podstawowych wartości, przede wszystkim zaś dla fenomenu odpowiedzialności moralnej²⁰. Jak się wydaje, spośród dominujących inspiracji krytycznych na czoło wysuwa się idea racjonalnego modelu państwa doskonałej harmonii.

Jedną z najbardziej zasadniczych kontrowersji dotyczy przypisywanej neoliberalizmowi redukcji całego skomplikowanego kompleksu odniesień, jakim jest człowiek, do ekonomii. Współczesnemu człowiekowi Zachodu trudno jednak wyobrazić sobie jakikolwiek wymiar wolności niewsparty przez wolność w wymiarze ekonomicznym. Przekonanie o nadrzędności wolności politycznej względem swobody ekonomicznej wydaje się być trudne do uzasadnienia. Tak przykłady historyczne, jak i racjonalna argumentacja skłaniają raczej do poglądu o odwrotnej zależności. Bez własności i dowolności decydowania o niej każdy jest w jakiś sposób podległy tym, którzy dysponują środkami niezbędnymi dla naszej egzystencji. Podstawowym warunkiem wolności w wielu jej wymiarach jest zatem to, czym sami dysponujemy. Posiadanie dóbr bądź środków utrzymania daje względną przynajmniej niezależność od otoczenia społecznego. Pogląd

²⁰ W tym przypadku zwolennicy neoliberalnego ładu mogą jednak kontrargumentować na rzecz swoich przekonań. Otóż różne poglądy akcentujące wspólnotowy wymiar człowieka i jego związek z moralnością mają pewien słaby punkt. Jest nim problem odpowiedzialności moralnej. Koncepcje liberalne podkreślające swobodę decydowania jednostki, zakładają jednocześnie osobistą odpowiedzialność tychże jednostek za podejmowane decyzje. W przypadku różnych przekonań akcentujących wymiar wspólnotowy kwestia sankcji i odpowiedzialności moralnej traci wyraźnie określone ramy swojego obowiązywania.

ten podzielali zresztą ci, co na wolność polityczną czy każdą inną czynili zakusy. Rządzący państwami totalitarnymi pozbawiali rządzonych w pierwszym rzędzie swobody dysponowania swoją własnością²¹.

Być może na związek pomiędzy różnymi wymiarami wolności należałoby spojrzeć z szerszej perspektywy. Mogą one bowiem warunkować się wzajemnie, jednakże wolność posiadania i gospodarowania wydaje się i tak mieć tu kluczowe znaczenie. Ostatecznie cóż pozostanie człowiekowi niebroniącemu swojej własności?

²¹ Przykłady można mnożyć niemal w nieskończoność. Dla zobrazowania tego twierdzenia wystarczy przytoczyć fakt, że zarówno totalitaryzm komunistyczny, jak i nazistowski przykładały do takich działań wielką wagę (wyzucie z własności przez nazistów członków społeczności żydowskiej okupowanych krajów lub Polaków na terenach przyłączonych do Rzeszy; upaństwowianie własności przez różnego rodzaju rządy komunistyczne).

Małgorzata Augustyniak

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

CZŁOWIEK W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ W FILOZOFII HANNAH ARENDT

The Man in the Public Space in the Philosophy of Hannah Arendt

Słowa kluczowe: sfera publiczna i prywatna, aktywność obywatelska, dialog wewnętrzny, wolność, władza, społeczeństwo masowe.

Key words: public and private sphere, civil activity, internal dialogue, freedom, power, mass society.

Streszczenie

Powrót do filozofii starożytnej Grecji pozwala przypomnieć etyczny wymiar politycznej aktywności, w którym umiejętność łączenia dobra własnego z dobrem ogółu postrzegano jako świadectwo rozumnej natury człowieka wolnego i odpowiedzialnego zarazem. Republikański ideał życia zostaje przez Arendt skonfrontowany z dominującymi tendencjami politycznymi oraz ekonomicznymi, które rozwinęły się w nowożytnej kulturze europejskiej. Etyczne zdeprecjonowanie sfery publicznej prowadziło do postrzegania jej w kategoriach przymusu i przemocy, stanowiących zagrożenie indywidualnej wolności. Na znaczeniu zyskała natomiast sfera indywidualnej aktywności, związanej zwłaszcza z pracą wytwórczą, zarabkowaniem oraz konsumowaniem. Zwyciężyła idea prywatności, bogactwa, rywalizacji. Narodziło się społeczeństwo masowe, składające się ze zatowiszowanych jednostek niezdolnych do wzięcia na siebie odpowiedzialności za wspólną polityczną.

Abstract

Return to the philosophy of ancient Greece allows H. Arendt point out the ethical dimension of political activity in which the ability to combine the own good with the good general was seen as an evidence of rational human nature, free and responsible at the same time. The Republican ideal of life is confronted by Arendt with the dominant political and economic trends that have developed in modern European culture. She progressed in her ethical debasement of the public sphere, leading to its perception in terms of coercion and violence, threatening individual freedom. The sphere of individual activity, especially with work-related manufacturing, earning and consumption, gained in importance. The idea of privacy, wealth and competition won. Mass society was born, consisting of minor units unable to assume responsibility for the political community.

Zakładając, że ziemię zamieszkują ludzie, a nie człowiek, to świat odślania się w sposób odmienny przed każdym z nas w zależności od naszego w nim miejsca. Jaki jest świat widziany przez Hannah Arendt (1906–1975), pisarkę, filozofkę żydowskiego pochodzenia urodzoną w Niemczech? Powiedzieć, że żyła w burzliwych czasach, to nic nie powiedzieć. Dwie wojny światowe, powstanie totalitarnych reżimów w Rosji i Niemczech, próby zagłady całych narodów, wynalezienie i użycie bomby atomowej, zimna wojna oraz niespotykane na taką skalę możliwości autodestrukcji ludzkiej – to, używając określenia K. Jaspersa, sytuacje graniczne, w które uwikłane było pokolenie pisarki. Osobiście doświadczyła tego, czym są faszyzm, antysemityzm, wojna, bezpaństwo, emigracja i związane z nią osamotnienie¹. Przez całe życie szukała swojego miejsca zarówno w sensie intelektualnym, jak i materialnym. Pamiętając o przeszłości, nie zasklebiała się w niej, wnikliwie analizując bieżącą rzeczywistość, a ta dostarczała jej wciąż nowych inspiracji.

Po opuszczeniu w 1933 r. nazistowskich Niemiec osiemnaście lat żyła pozbawiona wszelkich praw i ochrony państwa. Początkowo przebywała we Francji, a następnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie obserwowała amerykańską demokrację, wyłanianie się masowego społeczeństwa konsumpcyjnego, była świadkiem wojny wietnamskiej, protestów studenckich i kampanii obywatelskiego nieposłuszeństwa. Te i inne tematy są obecne w pismach Arendt. Autorka dokonuje w nich mistrzowskiego połączenia analizy faktów społeczno-politycznych z intuicyjnym wglądem psychologicznym i prezentuje zarazem indywidualną ocenę opisywanych zjawisk. Jak przystało prawdziwej wolnomyślicielce, unika jednoznacznych deklaracji politycznych, wystrzega się wszelkich „-izmów”, stawia na niezależne, ustawiczne poszukiwanie prawdy, do którego oprócz rozumu i rzetelnej wiedzy niezbędna jest także wyobraźnia i wrażliwość moralna.

Uwagi metodologiczne

Kluczowe założenie metodologiczne H. Arendt nawiązuje do sokratejskiego umiłowania mądrości jako wartości samej w sobie oraz postrzegania człowieka jako „bytu pytającego”². Podejście to nie obiecuje dojścia do ostatecznych odpowiedzi i jest typowe dla tych filozofów, którzy „[...] ani nie sieją, ani nie zbierają – oni tylko wzruszają glebę [...]”; są potrzebni do tego, aby umysł nie zgnuśniał, aby brał pod uwagę rozmaite odpowiedzi na nasze pytania. [...] Kulturalna rola filozofii nie polega na dostarczaniu prawdy, ale na pielęgnowaniu ducha

¹ W liście do Karla Jaspersa z 1965 r. H. Arendt pisała: „Czuję się jak zwierzę w sytuacji bez wyjścia. Nie mogę nikomu się poświęcić, gdyż nikt nie chce mnie takiej, jaką jestem; każdy wie lepiej ode mnie”. Cyt. za: L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Warszawa 2008, s. 5.

² Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Warszawa 2005, s. 66.

prawdy. A to oznacza, iż nie wolno dopuścić do tego, by badawcza energia osłabła; nie wolno zaprzestać kwestionowania tego, co wydaje się oczywiste i definitywne; trzeba zawsze poddawać w wątpliwość na pozór niewyczerpane zasoby zdrowego rozsądku; [...] zawsze podejmować istnienie drugiej strony, tego, co uznawane za oczywiste”³.

Samodzielne myślenie nie potrzebuje „podpór” w postaci gotowych wzorców, narracji interpretujących świat w ustalonych kategoriach. Umysł Arendt wolny jest od dogmatyzmu i tak jak Penelopa gotów jest niweczyć własną konstrukcję. Trudno wymagać, by przy takich założeniach pisarstwo autorki – tak bogate i różnorodne – zachowało pełną koherencję. Z natury rzeczy jej rozważania są antysystemowe, występują w nich napięcia, dwoistości i odwrócenia⁴. Preferowana przez nią metoda jest w zasadzie metodą wszelkiej racjonalnej dyskusji. Polega na sformułowaniu problemu⁵, zbadaniu możliwie największej liczby jego aspektów i krytycznym rozpatrzeniu rozmaitych rozwiązań. Chcąc przezwyciężyć skrajności „absolutyzmu” i „relatywizmu” poznawczego, Arendt przyjmuje, że nie ma jakiejś jedynie prawdziwej, obiektywnej interpretacji faktów i idei przekraczającej wszystkie punkty widzenia. Każda interpretacja pojawia się jako wynik wzajemnego, stopniowo pogłębianego oddziaływania pomiędzy przedmiotem interpretacji i wyjściowym stanowiskiem interpretatora. Jest to ciągły proces zmierzający do poznania istoty rzeczy za pomocą kompleksowej rekonstrukcji okoliczności historycznych, społecznych, aksjologicznych, językowych, psychologicznych. Można powiedzieć, że ten rodzaj rozumienia ma naturę kolistą, w której „jedność całości daje się zrozumieć na podstawie poszczególnych części, wartość zaś pojedynczych części daje się zrozumieć w oparciu o jedność całości”⁶. Metoda badawcza stosowana przez Arendt dąży do uchwycenia znaczeń, jakie aktorzy społeczni (jednostki i grupy) wiązali z działaniami własnymi i cudzymi. Pod tym względem jest kontynuatorką niemieckiej tradycji nauk społecznych, zwłaszcza rozumienia wyjaśniającego Maksa Webera, neo-

³ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000, s. 17.

⁴ H. Arendt stwierdza, że żaden filozof nie buduje sprzeczności specjalnie, a jedynie one same się pojawiają w myśli autorów, jak gdyby na przekór. Por. W. Heller, *H. Arendt. Źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000, s. 30 i 113.

⁵ Termin „problem” pojawia się tutaj w znaczeniu zaproponowanym przez Barbarę Skargę. „Problem jest [...] myślowym procesem, w trakcie którego jego sens [...] wypełnia się stopniowo. Sens problemu konstytuuje się w procesie wyjaśniania, rozwijania, uwyrażniania i ewentualnego ukazywania tego, co tylko domniemane [...]. Stąd sens jest zawarty w samym problemie, w tym, jak został zbudowany, jak się zmienia, kształtuje. Jego intencjonalne nakierowanie wciąż się zmienia w polu tematycznym, które dzięki owym próbom dookreślenia z różnych stron zaczyna coraz jaśniej rysować swoje kontury”. B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 34.

⁶ F.E.D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main 1977, s. 187, cyt za: J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 121.

kantowskiej szkoły rozumienia filozoficznego opartego na znajomości tekstów klasycznych, inspirowała ją także myśl Martina Heideggera i Karla Jaspersa.

Generalnie autorka *Korzeni totalitaryzmu* stara się w pracy badawczej dokonywać klarownych rozróżnień pojęciowych, gdyż pomieszanie pojęć, przypisywanie im różnych znaczeń w zasadzie uniemożliwia jakąkolwiek sensowną dyskusję, zwłaszcza w obszarze polityki. Przykładowo takie terminy jak „nacjonalizm”, „totalitaryzm”, „socjalizm” czy „liberalizm” – używane hasłowo, bez uwzględnienia właściwej im politycznej i historycznej specyfiki – stają się generalizacjami, w których same słowa tracą znaczenie. Pomocna w ich wyjaśnianiu okazuje się analiza pojęciowa uwzględniająca źródła oraz późniejszą ewolucję pojęć. Jednak obok dążenia do precyzyjnego definiowania znaczeń, w pismach Arendt pojawiają się też metafory⁷, które przekraczając obszar dosłowności, przenoszą nas w stronę myślenia poetyckiego. W konstruowaniu trafnych metafor niezbędny jest pewien szczególny typ wyobraźni i wrażliwości, którego nie sposób odmówić autorce *Korzeni totalitaryzmu*. Niektóre wykreowane przez nią określenia na trwałe weszły do dyskursu filozofii politycznej, choćby takie jak: „banalność zła”, „zabicie osoby prawnej” (też: moralnej), „promieniująca jasność sfery publicznej”. Sama Arendt podkreśla, że trudno przecenić rolę metafory w filozofii, jest ona „chlebem codziennym wszelkiego myślenia pojęciowego”⁸. Dzięki metaforze budujemy pomost nad przepaścią pomiędzy wewnętrznymi czynnościami umysłowymi a światem zjawiskowym, łączy ona świat myśli i świat zjawiskowy w jedność, jest dobrodziejstwem, jaki język może ofiarować myśleniu⁹.

Podjęwając refleksję nad kondycją ludzką¹⁰, Arendt dostrzega też potrzebę sformułowania założeń o charakterze ontologicznym, przy czym nie chodzi tu tylko o ustalenie „istoty”, „natury” czy „esencji” człowieka, ale też o próbę określenia uwarunkowań, dzięki którym życie na Ziemi jest w ogóle dla człowieka możliwe. Patrząc przez pryzmat ontologii, jesteśmy zdolni określić fundamen-

⁷ „Metafora jest wynikiem napięcia między dwoma terminami w wyrażeniu metaforycznym [...]. To, co nazwaliśmy napięciem w wyrażeniu metaforycznym, nie pojawia się w rzeczywistości między dwoma terminami wyrażenia, lecz raczej między dwiema niezgodnymi detonacjami tego wyrażenia. To właśnie konflikt między tymi dwiema niezgodnymi detonacjami stanowi podstawę metafory [...]. Tak więc metafora nie istnieje sama w sobie, lecz przez i za pośrednictwem interpretacji”. P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 237–238.

⁸ Por. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, Warszawa 2003, s. 46.

⁹ Por. H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 1991, s. 153–154.

¹⁰ H. Arendt, tworząc to pojęcie, zdaje się odwoływać do filozofii M. Montaigne’a oraz do swojego nauczyciela K. Jaspersa. Z pierwszym z nich, jeśli nie bezpośrednio, to zapewne za pośrednictwem Monteskiusza, łączy ją świadomość możliwych zagrożeń towarzyszących kondycji ludzkiej (podobnie wyrażanych w burzliwych czasach odrodzenia, jak i w XX wieku). Z pewnością wyraźniejsze jest odwołanie do Jaspersa: to u niego znajdziemy przypomnienie *condition humaine* jako ludzkiej sytuacji podstawowej, którą filozof na różne sposoby próbuje wyjaśnić. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kraków 1999, s. 403.

talne czynniki naszej egzystencji. Na poziomie związanym z tradycją *vita activa* Arendt wymienia następujące czynniki: samo życie, zdolność narodzin, śmiertelność, świat/światowość, Ziemię, pluralność; jako podstawowe formy aktywności wyróżnia: pracę, wytwarzanie i działanie; poza tym dwie przestrzenie: sferę prywatną i publiczną. Do tak zarysowanej konstrukcji dodaje jeszcze trzy obszary aktywności ze sfery *vita contemplativa*: myślenie, chcenie (wolę), sądzenie. Zespół tych uwarunkowań wyznacza granice tego, co powinno być zaakceptowane, jeśli chcemy, by człowieczeństwo było zachowane. Tym samym naruszenie któregoś z tych czynników pozwala nam na podstawowym poziomie osądzić, co jest dobre, a co złe dla ludzkich istot¹¹.

Jednostka a wspólnota w tradycji starożytnej

*W publicznym gwarze prywatne twarze
Mądrzejsze stają się i ładniejsze.*
W. H. Auden

Arendt, skłaniając się do tradycji nominalizmu, stwierdza, że nie ma czegoś takiego jak „człowieczeństwo”. „Człowiek w ogóle” to abstrakcja, metafora. W rzeczywistości istnieją urodzeni w ściśle określonym miejscu, znani z nazwiska i pochodzenia ludzie. Każdy z nas jest taki, jaki jest – jedyny, wyjątkowy, niezamienny¹². Konkretnie jednostki żyją oczywiście w określonym otoczeniu, tak biologicznym, jak społecznym. Właśnie ten wspólnotowy wymiar ludzkiej egzystencji jest szczególnie ważny ze względu na temat niniejszego artykułu. Zamierzam przyrzeć się temu, jak H. Arendt opisywała specyfikę sfery prywatnej i publicznej oraz w podstawowym zarysie prześledzić ewolucję relacji, która w epoce nowożytnej doprowadziła do wyodrębnienia się z obszaru wspólnotowego dziedziny społecznej i politycznej.

W starożytnej Grecji istniała zasadnicza różnica między dziedziną prywatną i polityczną. Domeną polityki była przestrzeń publiczna: przestrzeń „ujawniania się innym” i „postrzegania innych”, przestrzeń do działania, zaś domeną sfery

¹¹ Por. W. Heller, op. cit., s. 35.

¹² Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, s. 336. W kontekście nominalistycznego określenia człowieka warto też zwrócić uwagę na zagadnienie winy i odpowiedzialności zbiorowej. Według Arendt, posługiwanie się tymi koncepcjami jest rodzajem zafałszowywania rzeczywistości. W ten sposób bardzo skutecznie wybiela się tych, którzy rzeczywiście mają coś na sumieniu, ponieważ tam, gdzie wszyscy są winni, nikt nie jest winny. Pojęcia winy i niewinności mają sens tylko w odniesieniu do jednostek. Hasło „wszyscy jesteśmy winni”, zrazu brzmiące szlachetnie, w istocie posłużyło do rozgrzeszenia winowajców i stanowi po prostu deklarację solidarności ze sprawcami zła. Por. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 54, 62.

prywatnej była skrytość. Gospodarstwo domowe nie stanowiło dla swoich członków ani obszaru wolności, ani samorealizacji. Rodzina miała charakter „służebny”, była zdeterminowana koniecznością podtrzymywania życia indywidualnego i gatunkowego. W obrębie domostwa, obejmującego także służbę i niewolników, nie była respektowana zasada równości. Rzeczywiste doświadczenie panowania umiejscowiono właśnie w dziedzinie prywatnej, w której gospodarz panował nad niewolnikami i własną rodziną. Taki układ nie dopuszczał możliwości walki lub rywalizacji, ponieważ gospodarstwo musiało stanowić jedność, a sprzeczne interesy i punkty widzenia mogłyby ją naruszać. Do dyskursu politycznego pojęcie „panowania” wprowadził dopiero Platon, dając tym samym asumpt do postrzegania przestrzeni publicznej przez pryzmat hierarchicznych relacji nadrzędności i podrzędności¹³.

Warto też zwrócić uwagę na to, że sfera życia prywatnego jako przestrzeń osobności, egzystencji z dala od publicznego zgiełku stwarzała możliwość prowadzenia własnego wewnętrznego dialogu. Dzięki samotności i wyciszeniu spotykamy się sami ze sobą. Myślenie, przebiegające jako milcząca rozmowa dwójga w jednym, jest integralną częścią bycia i zamieszkiwania pośród innych. Wewnętrzna uczciwość – niezaprzeczenie sobie i niewypowiadanie sprzecznych myśli – jest punktem wyjścia do otworzenia się na „ja” drugiego człowieka. Pojęcie takie było charakterystyczne dla Sokratesa: „tylko ten, kto wie, jak przebywać z samym sobą, nadaje się do tego, by przebywać wśród innych”. Własne „ja” jest jedyną osobą, od której nie mogę uciec, której nie mogę opuścić, z którą jestem zespolony na zawsze. Dlatego właśnie „[...] wolałbym niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał w sobie nosić rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”¹⁴. Etyka, w nie mniejszym stopniu niż logika, ma swoje źródło w tym zdaniu Sokratesa, ponieważ w najogólniejszym sensie słowa również opiera się na fakcie, że „mogę być ze sobą w zgodzie albo w niezgodzie, a to znaczy, że pokazuję się nie tylko innym, ale i sam sobie”¹⁵. Normy moralne nie muszą znajdować transcendentalnych czy formalnych uzasadnień. Zasadniczym powodem, dla którego nie należy zabijać, jest to, że sami siebie skazujemy na życie razem z mordercą do końca swych dni. W tym kontekście odpowiedzialność osobista¹⁶ będzie przede wszystkim sprawą sumienia. Jeśli dokonuję uczci-

¹³ Według Arendt, Platon w pewnym sensie zniekształcił filozofię w imię celów politycznych, gdyż chciał, by filozofia dostarczała fundamentalnych kategorii i hierarchii wartości, wskazywała uniwersalne wzory i mierniki, za pomocą których możemy panować nad tym, co się dzieje w świecie spraw ludzkich. Por. H. Arendt, *Polityka...*, s. 70.

¹⁴ Platon, *Gorgiasz*, (w:) *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 393.

¹⁵ H. Arendt, *Polityka...*, s. 54.

¹⁶ Odpowiedzialność osobista jest różna od odpowiedzialności politycznej, którą przyjmuje każdy rząd za czyny i zaniedbania swoich poprzedników i każdy naród za czyny i za-

wej autorefleksji, to we własnym wnętrzu odpowiadam sobie na pytanie, do jakiego stopnia będę mógł żyć w pokoju ze sobą po popełnieniu pewnych czynów. Odmowa czynienia zła wcale nie wymaga szczególnej odwagi czy inteligencji, jest raczej, mówiąc słowami Z. Herberta, „kwestią smaku” i bierze się z chęci zachowania szacunku do siebie. Samodzielne analizowanie i podejmowanie decyzji ma jeszcze tę zaletę, że minimalizuje niebezpieczeństwo zredukowania człowieka do roli trybiku w systemie. Nawyk myślenia czyni nas autonomicznymi jednostkami, gotowymi ponieść odpowiedzialność za swoje wybory. Z kolei zaniechanie myślenia może poprowadzić nas w stronę największego zła, jakim jest „[...] zło wyrządzone przez nikogo, czyli przez istoty ludzkie, które odmawiają bycia osobami [...], złoczyńcy odmawiający samodzielnego zastanawiania się nad tym, co robią, i także po fakcie niechący tego przemyśleć, to znaczy wrócić do tego i pamiętać [...], tym samym nie ukonstytuowali się w rzeczywistości jako osoby ludzkie. Pozostając uparcie bezosobowym nikim, dowodzą, że są niezdolni do dialogu z innymi, którzy – dobrzy, źli czy obojętni – są przynajmniej osobami”¹⁷.

Czynność myślenia, traktowana jako przebiegający w samotności wewnętrzny dialog, zmienia postać, gdy człowiek zaczyna działać w sferze publicznej, którą Arendt ujmuje jako świat wspólny nam wszystkim, obejmujący wytwory ludzkie oraz sprawy dziejące się pomiędzy zamieszkującymi wytworzony przez ludzi świat, a różny od posiadanego w nim przez nas prywatnego miejsca. „Dzielnica publiczna jako świat wspólny zbiera nas razem, ale też by tak rzec, nie pozwala nam potykać się o siebie nawzajem”¹⁸, zatem oprócz reguł łączenia istnieją w niej reguły rozdzielające ludzi. W sferze publicznej hierarchię ważności wyznacza to, czy postępowanie jednostki jest dobre dla świata, w którym żyją inni. W centrum znajduje się tu świat, a nie indywidualne „ja”. W starożytnym modelu republikańskim nie istniała opozycja między społeczeństwem a państwem. Stanowiły one całość przestrzeni publicznej, pojmowanej nie tylko w wymiarze instytucjonalnym, ale i etycznym, angażującym obywateli do wspólnego, wolnego działania, do debatowania oraz podejmowania świadomych, racjonalnych wyborów spośród różnorodnych opcji, projektów i idei¹⁹. Kategorią centralną w tym ujęciu była odpowiedzialność za dobro wspólne, przewyższające

niedbania ze swojej przeszłości. Jeśli chodzi o naród to „oczywiste jest, że każde pokolenie, poprzez sam fakt pojawienia się w pewnym dziejowym kontinuum, zarówno obciążone jest grzechami ojców, jak i czerpie korzyści z czynów swych przodków. Każdy, kto bierze na siebie odpowiedzialność polityczną, zawsze znajdzie się w punkcie, gdzie może powiedzieć za Hamletem: »Świat wyszedł z formy i mniej to trzeba wracać go do normy!«”. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 60.

¹⁷ Ibidem, s. 140.

¹⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 59.

¹⁹ Ibidem, s. 54–60.

dobra partykularne. Wolność wspólnoty politycznej nie stała w opozycji do wolności poszczególnych obywateli i nie pojmowano jej w kategoriach indywidualnych uprawnień. Prawdziwa wolność polityczna, o jakiej z nostalgią wyrażała się Arendt, zasadzała się przede wszystkim na aktywności obywatelskiej, na działaniu skierowanym na innych, była wyrazem republikańskiego *vita activa*²⁰. Taka wolność nie była wolnością od państwa, lecz wolnością w państwie, opartą na pokoju, kooperacji, autorytecie prawa, moralności i obyczajach.

W greckich *polis* podstawowy charakter więzi społecznej wyznaczała przede wszystkim partycypacja w życiu wspólnoty. Łączenie dobra własnego z dobrem ogółu postrzegano jako świadectwo rozumnej natury człowieka oraz jego zdolności do przekształcania wspólnoty politycznej we wspólnotę etyczną²¹. Postawa taka znalazła swoje uzasadnienie w doktrynie Arystotelesa, dla którego aktywność społeczna wynika bezpośrednio z istoty człowieczeństwa. Stąd też „państwo należy do tworców natury, człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (*politikon zoon*), taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem”²². Okazuje się, że człowiek, nie będąc samowystarczalnym, musi stanowić część pewnej całości, a jego status wiąże się ściśle z przynależnością do wspólnoty. Dzięki życiu w państwie istoty ludzkie mogą nadać swojej egzystencji pełniejszy, ponadjednostkowy sens. Stąd też państwo nie jest postrzegane przez pryzmat aparatu przymusu czy w kategoriach zła koniecznego, nie stanowi zagrożenia dla podmiotowości obywateli. Rzeczywistym zagrożeniem jest utrata atrybutu uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym. W prawie rzymskim tego, kto posiadał prawa obywatelskie, nazywano *persona*²³, zaś słowem *homo* (gr. *anthropos*) określano kogoś, kto był jedynie członkiem rodzaju ludzkiego, różnym oczywiście od zwierząt, ale bez konkretnych cech indywidualnych²⁴. Na marginesie

²⁰ Ibidem, s. 63.

²¹ Por. T. Buksiński, *Arystotelesowska wizja współpracy społecznej*, (w:) *Filozofia a polityka*, red. R. Liberowski, Instytut Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 34.

²² Arystoteles, *Polityka*, (w:) *Dzieła wszystkie*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, Wydawnictwo Naukowe PWN, t. VI, s. 27. Warto zwrócić uwagę, że w polskich przekładach Arystotelesa używa się wymiennie przymiotników: „polityczny”, „społeczny”, „państwowy”. Chodzi zawsze o to samo greckie słowo *politikon*, które nie ma ścisłego odpowiednika w żadnym języku nowożytnym z tego powodu, że Grecy nie znali oczywiście dziś rozróżnienia państwa od społeczeństwa. Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 29.

²³ Rzeczownik *persona* pochodzi do czasownika *per-sonare* – ‘rozbrzmiewać przez coś’, gdyż pierwotnie określano tym słowem maskę, którą starożytni aktorzy nakładali, kiedy odgrywali teatralne role. Maską pełniła podwójną funkcję: zasłaniała prawdziwe oblicze aktora oraz miała sprawić, aby mógł w pełni „wybrzmieć”. W okresie republiki rzymskiej pojęcie *persony* przeniesiono z teatru na grunt prawa cywilnego, gdzie do dziś używa się go na oznaczenie osobowości prawnej.

²⁴ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 46.

warto zwrócić uwagę, że Arendt, przenosząc rozróżnienie między *homo* a *persona* na grunt współczesności, stawia pytanie o to, jak dziś wygląda życie bez przynależności do wspólnoty politycznej, w tzw. stanie bezpaństwowości. Za uważa, że paradoks zawarty w Deklaracji Praw Człowieka polega na tym, że prawa te dotyczą „abstrakcyjnej” istoty ludzkiej, jak gdyby nieistniejącej w żadnym określonym miejscu. Istota taka, tracąc swe miejsce w społeczności, traciła także swój status polityczny i osobowość prawną, pozostawały jej cechy, które mogły się wyrażać tylko w sferze życia prywatnego. W ten sposób w samym centrum cywilizacji można zostać cofniętym do barbarzyństwa, do stanu przedspołecznego, w którym pierwszoplanową rolę odgrywa to, co otrzymaliśmy od przyrody²⁵.

W swych pismach Arendt wielokrotnie zwraca uwagę na fakt, iż w starożytności nie istniało rozróżnienie pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co polityczne. Wszystkie sprawy zbiorowości miały charakter publiczny, a poglądy kształtowane w czasie dyskusji między obywatelami były wyrażane na zgromadzeniu i ponownie poddawane refleksji. Polityka – jak stwierdza Arendt – za swą podstawę przyjmuje fakt ludzkiej wielości, zaś pojedynczy człowiek okazuje się apolityczny²⁶. Polityka jest domeną współistnienia i stwarzania się różnych ludzi, można ją określić jako układ okoliczności, w których ludzie w swej wielości i absolutnej odmienności żyją razem i zwracają się do siebie za pośrednictwem mowy, w warunkach wolności, którą tylko oni sami mogą sobie nawzajem przyznawać i gwarantować. Inaczej mówiąc, polityka to wszystko, co zdarza się w przestrzeni pomiędzy ludźmi, których cechuje: równość, pluralność, odmienność, zdolność działania i komunikacji²⁷.

W starożytności sens polityki zawierał się w wolności rozumianej zarówno w znaczeniu negatywnym – jako stan, w którym nie jest się ani rządzonym, ani rządzącym, jak i pozytywnym – jako przestrzeń, którą mogą stworzyć tylko ludzie równi sobie pod względem roszczenia do politycznej aktywności²⁸. Ateńska *polis*, otwierając się na wielość swoich obywateli, dawała im wolność i dumę z tego, że w przeciwieństwie do barbarzyńców potrafią kierować sprawami po-

²⁵ Szerzej: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 325–338.

²⁶ Por. H. Arendt, *Polityka...*, s. 124.

²⁷ *Ibidem*, s. 93.

²⁸ W *polis* aktywność polityczna miała przede wszystkim formę rozmowy. Równość odnosiła się zatem do równego prawa zabierania głosu w dyskusji. Mówienia w sensie rozkazowania i słuchania jako posłuszeństwa nie uważano za prawdziwą mowę i słuchanie. W antycznej Grecji niewolnicy i barbarzyńcy określani byli jako ludzie „bez słów”, tzn. ich położenie nie pozwalało na swobodę słowa. Według Arystotelesa, byli „mówiącymi narzędziami”. Również despota, który tylko wydaje rozkazy, był się w analogicznej sytuacji, gdyż aby mówić, potrzebowałby innych, którzy są mu równi. Arendt zwraca uwagę, że „wolność nie wymaga demokracji egalitarnej w sensie nowożytnym, ale raczej dość ograniczonej oligarchii lub arystokracji, areny, gdzie najlepsi mogą wchodzić w relacje jak równi pośród równych” (*ibidem*, s. 147).

litycznymi za pomocą mowy, a nie przymusu. Uważano, że retoryka, sztuka przekonywania, jest kunsztem prawdziwie politycznym. Wypowiedzenie własnej opinii było równoznaczne z możliwością pokazania siebie, bycia widzialnym i słyszalnym przez innych. Takiej szansy nie dawało życie prywatne, które nie wystarczało do rozwoju pełni człowieczeństwa, do cieszenia się splendorem, publicznym uznaniem itd. Sokrates, który odrzucał stanowiska i zaszczyty polityczne, nie szukał wytchnienia w życiu rodzinnym, tylko przebywał na agorze i wśród ludzi krzewił swój model filozofii dialogu. Jego ambicją nie było wypowiadanie gotowych prawd, lecz sprawienie, by sami obywatele stawali się bardziej prawdomówni.

Sokratejski model aktywności obywatelskiej ma kapitalne znaczenie zwłaszcza w momentach społecznego marazmu i odrętwienia: „Kiedy ogół daje się bezmyślnie porwać czemuś, co robi i w co wierzy ktoś inny, wówczas ci, którzy myślą, wyłaniają się z ukrycia, ponieważ ich odmowa przyłączenia się do reszty jest wyraźnie widoczna i wskutek tego staje się rodzajem działania. Oczyszczający element myślenia, sokratejska majeutyka, wydobywająca na jaw konsekwencje nieprzemyślanych opinii i tym samym niszcząca wartości, doktryny, teorie i przekonania, pośrednio wpływa na politykę. To niszczenie utartych przeswiadczeń wyzwala bowiem inną ludzką władzę, a mianowicie władzę sądenia, którą z dużą dozą słuszności można nazwać najbardziej polityczną z umysłowych zdolności człowieka”²⁹. Można ją porównać do roli, jaką w przestrzeni prywatnej odgrywa umiejętność prowadzenia „wewnętrznego dialogu”, konstytuującego indywidualne sumienie. Władza sądenia zawiera się w zdolności oceniania konkretnych sytuacji bez podporządkowywania ich ogólnym regułom; różni się od myślenia tym, że myślenie dotyczy rzeczy niewidzialnych, np. idei, natomiast sądenie zawsze odnosi się do konkretnych przypadków. Brak władzy sądenia może dotyczyć różnych dziedzin: „nazywamy to głupotą w sferze intelektualnej (poznawczej), brakiem smaku w kwestiach estetycznych i moralną tępotą, jeśli chodzi o postępowanie”³⁰. Brak ten pojawia się tam, gdzie ludzie bezrefleksyjnie poruszają się jedynie po powierzchni zdarzeń, unikają głębszego wejrzenia, przez co stają się bierną, podatną na manipulację masą. Najlepsze zaś, co może zdarzyć się masie, to ponowne rozbicie na pojedynczych ludzi, do których można się zwracać z osobna. Gdyby możliwe było wyrobienie w nich nawyku samodzielnego myślenia i sądenia, to w zasadzie – jak zakładał Sokrates – można by się obyć bez odgórnych norm i reguł. W tym kontekście bardziej zrozumiałą staje się fakt, że *polis* uznała go za niebezpiecznego wicherzyciela³¹.

²⁹ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 220.

³⁰ Ibidem, s. 167.

³¹ Por. ibidem, s. 132.

Ewolucja przestrzeni publicznej w nowożytności

Arendt przypomina o republikańskim ideale życia opartym na powiązaniu wolności obywatela z wolnością wspólnoty politycznej, przekonaniu, że w pełni wartościowe życie jest niemożliwe w odosobnieniu, w sferze prywatności, lecz musi się realizować w trosce o dobro wspólne. Jednocześnie konfrontuje ten ideał z dominującymi tendencjami politycznymi, jakie obserwujemy w dziejach kultury europejskiej i dochodzi do wniosku, że Europa była areną niekorzystnej ewolucji, gdyż doprowadziła do odejścia od pojmowania przestrzeni publicznej jako oazy obywatelskiej wolności. Można powiedzieć, że nowożytna sfera publiczna została zdywersyfikowana; to, co publiczne i społeczne nie stanowiło już jedności. Społeczeństwo uległo instytucjonalnemu zróżnicowaniu w taki sposób, że oddzielone zostały od siebie, z jednej strony, wąska sfera polityczna, a z drugiej – ekonomiczna sfera wolnego rynku i prywatna sfera rodziny. W rezultacie tego procesu stosunki ekonomiczne, dawniej ograniczone do prywatnej przestrzeni gospodarstwa domowego, wyemancypowały się i przesunęły do sfery publicznej. Ekspansja obszaru ekonomicznego, opartego na „systemie potrzeb jednostkowych”, oznaczała stopniowy zanik tego, co uniwersalne, czyli wspólnej troski o sprawy polityczne. Autentyczna polityczna sfera publiczna, z jaką mieliśmy do czynienia w starożytnej *polis*, uległa transformacji, przekształcając się w pozorną przestrzeń publicznej interakcji, w której jednostki nie działają, lecz jedynie zachowują się, występując przede wszystkim w roli producentów i konsumentów³².

Pierwszy krok ku zmianie ideałów zainspirowało chrześcijaństwo, zastępując ziemską chęć wyróżnienia się w sferze publicznej i zyskania nieśmiertelności poprzez piękne czyny, odwróceniem się od spraw tego świata i uznaniem całej sfery publicznej za niewartą aktywności chrześcijanina, albowiem odciągającą od tego, co najważniejsze – troski o własną duszę i o jej zbawienie. W dalszej kolejności nastąpiła zmiana w sposobie traktowania pracy. Starożytni uważali, że warunkiem uczestnictwa w życiu politycznym jest wolność od trosk materialnych i posiadanie wolnego czasu, nie uznawali pracy za podstawę bogactwa bądź też godności ludzkiej. Tymczasem wraz z pojawieniem się niektórych nurtów w nowożytnej filozofii politycznej (np. teoria wolnego rynku Adama Smitha, utylitaryzm Jeremy’ego Benthama, liberalizm Johna Locke’a) praca wraz z efektem bogacenia się zyskała miano kluczowego czynnika określającego wartość życia jednostek i społeczeństw³³. Owa gloryfikacja pracy sprzężona

³² Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 64.

³³ Praca pojmowana jest przez H. Arendt zgodnie z modelami zawartymi w wyrażeniach: *animal laborens* oraz *homo faber*. Pierwszy określa człowieka jako istotę oddziałującą fizycznie na przyrodę w celu utrzymania się przy życiu, drugi – jako istotę wytwórczą, zdolną do produkowania przedmiotów potrzebnych do życia.

została z uznaniem za sprawę nadrzędną podboju przyrody i budowania potęgi człowieka jako istoty dominującej nad światem. W ten sposób starożytna hierarchia wartości uległa odwróceniu, a znaczenie aktywności politycznej jako wyróżnika człowieczeństwa utraciło sens. Zwyciężyła idea prywatności, bogactwa, rywalizacji. Narodziło się społeczeństwo masowe, składające się ze zatomizowanych jednostek obojętnych na losy polityczne swej wspólnoty. Światopoglądem dominującym stał się konsumpcjonizm korzystający z obfitości dóbr materialnych, skłaniający do nabywania jak największej ilości towarów i prowadzący do gigantycznego marnotrawstwa.

Republikański model wspólnoty obywatelskiej nie przystawał do zmian, jakie niosła ze sobą nowożytność. Wraz z rozwojem własności prywatnej i gospodarki rynkowej, komercjalizacją gruntów, wybuchem rewolucji angielskiej, a później amerykańskiej i francuskiej nastąpiło zakwestionowanie dotychczasowych źródeł władzy. W XVII i XVIII wieku ukształtował się nowy ideał społeczeństwa pojmowanego jako zbiór jednostek decydujących o sobie świadomie i według własnej korzyści. Wartości wspólnotowe ustępują miejsca indywidualnym. Liberalnym ideałem staje się wolność jednostkowa, prywatna, wiążąca się ze sferą uprawnień jednostki zabezpieczonych przed naruszeniami ze strony władzy politycznej. Następuje też rozdzielenie tego, co publiczne, państwowe, od tego, co społeczne lub cywilne. Teorie polityczne koncentrują się odtąd na wyjaśnianiu, dlaczego jednostki łączą się z innymi w dobrowolne stowarzyszenia oraz uznają legalność władzy państwowej, która jest wobec nich zewnętrzna.

Nowożytne teorie umowy społecznej, inaczej niż w starożytności, podważają wiarę w naturalną społeczność człowieka, istnienie władzy politycznej domaga się tym samym nowych uzasadnień. Dwie siedemnastowieczne koncepcje – T. Hobbesa oraz J. Locke’a – stoją na gruncie antropologii indywidualistycznej. Autorzy ci wywodzą genezę państwa z hipotetycznego, pierwotnego stanu natury, jednak ich idee prowadzą do skrajnie odmiennych konsekwencji dotyczących legitymizacji władzy. Hobbes ujmuje człowieka jako istotę społeczną, zaś interesy poszczególnych jednostek uznaje za zasadniczo ze sobą sprzeczne. Równość ludzi opiera się na tym, że każdy człowiek z natury ma dość siły, by zabić drugiego człowieka. Słabość można zrekompensować podstępem. Równość ludzi jako potencjalnych morderców stawia ich w obliczu równego zagrożenia, z którego wyrasta potrzeba państwa. Ostateczną racją bytu państwa jest położenie kresu „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Może to zapewnić jedynie silna władza zwierzchnia, uzyskująca posłuch dzięki temu, że w zamian za bezwzględne posłuszeństwo zapewnia bezpieczeństwo życia i własności³⁴. Państwo zdobywa monopol na zabijanie i w zamian daje warunkową gwarancję, że nie zostanie się zabitym. Bezpieczeństwo ma zapewnić prawo, które jest bezpośrednim następ-

³⁴ Por. J. Szacki, op. cit., s. 67.

stwem monopolu władzy państwa. Ponieważ prawo to wypływa z absolutnej władzy, przeto dla jednostki, która mu podlega, reprezentuje absolutną konieczność. Prawo takie w sposób oczywisty nie jest wynikiem społecznego konsensusu, lecz wymaga bezwzględnej uległości i ślepego konformizmu³⁵. Wola jednostek istotna jest jedynie przy jednorazowej decyzji ustanowienia władzy politycznej. Po dokonaniu tego aktu ludzie stają się nie obywatelami, lecz poddanymi suwerena, potężnego *Lewiatana*. Jednostka zostaje wyłączona z udziału w sprawach publicznych, które angażują wszystkich obywateli, traci należne jej miejsce w społeczeństwie. Więzy współdziałania zostają wyparte przez wzajemną rywalizację. W ten sposób Hobbes odchodzi od republikańskiego dziedzictwa grecko-rzymskiego, zastępując aktywną cnotę obywatelską dobrowolnym poddaństwem.

W ocenie Arendt społeczność, taka jak w ujęciu Hobbesa, oparta na władzy jako celu samym w sobie „musi ulec rozkładowi w martwocie porządku i stabilności; jej całkowite bezpieczeństwo ujawnia, że jest zbudowana na piasku. Tylko powiększając swą władzę jest ona w stanie zagwarantować *status quo*, tylko stale rozszerzając zakres swego panowania i proces koncentracji władzy może zachować stabilność. Państwo Hobbesa jest chwiejną strukturą, która nieustannie musi zapewnić sobie nowe zewnętrzne podpory, w przeciwnym bowiem razie stoczyłoby się z dnia na dzień w bezcelowy, bezsensowny chaos prywatnych interesów, z których wyrosło”³⁶. Hobbes, kreśląc perspektywę nieustannej koncentracji władzy, dostarczał teoretycznego uprawomocnienia absolutyzmu, co było sprzeczne z sensem polityki proponowanym przez Arendt.

Niejako konkurencyjną względem doktryny Hobbesa okazuje się filozofia Johna Locke’a, która robi pierwszy krok w stronę wskrzeszenia idei demokracji oraz aktywności obywatelskiej³⁷. Według Locke’a stan naturalny nie był stanem ustawicznej wrogości i odosobnienia jednostek, lecz stanem, w którym równi w swych podstawowych uprawnieniach ludzie w miarę pokojowo koegzystowali. Zatem był to stan społeczny, choć znacznie mniej doskonały niż wówczas, gdy jednostki organizują się w społeczeństwo obywatelskie, w którym nie muszą już wyłącznie we własnym zakresie troszczyć się o ochronę swych naturalnych uprawnień, lecz przekazują to zadanie wyspecjalizowanym instytucjom działającym na podstawie prawa pozytywnego: „celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększenie wolności”³⁸. Inaczej niż u Hobbesa, dla Locke’a główną motywacją powołującą do życia instytucje polityczne jest

³⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 184.

³⁶ Ibidem, s. 185.

³⁷ J. Szacki, op. cit., s. 68–69.

³⁸ Por. J. Locke, *Traktat drugi, esej dotyczący prawdziwych początków zakresu i celu rządu obywatelskiego*, (w:) idem, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 201.

nie strach, lecz potrzeba ochrony swojego życia, wolności i własności. Władza nie może mieć arbitralnego charakteru, podstawą jej legitymizacji powinna być zgoda jednostek tworzących społeczeństwo obywatelskie³⁹. Omawiana doktryna traktuje jednostkę i jej uprawnienia jako istniejące przed społeczeństwem i państwem. Tak pojęte obywatelstwo miałoby niejako charakter przedpaństwowego, wyznaczający władzy granice swobody prawodawczej. Związek jednostki z państwem jest tutaj akcydentalny, inaczej niż w tradycji republikańskiej. Ponadto teoria Locke'a, nadając własności prywatnej rangę jednego z przyrodzonych uprawnień człowieka, zapoczątkowała postrzeganie społeczeństwa jako obszaru pomiędzy jednostką a państwem, wiążącego się z relacjami swobodnej wymiany towarów, usług, własności, w którym sytuuje się zarówno współdziałanie, jak i rywalizacja o charakterze ekonomicznym.

Myśl polityczna Locke'a umożliwiła rozwój koncepcji uzasadniających autonomię społeczeństwa jako obszaru pośredniego pomiędzy jednostką a państwem. Nie jest to wprawdzie powrót do Greków i ich idei polityczności, choć w warunkach współczesności stanowi alternatywę dla koncentracji opartej na monopolu przymusu władzy państwowej. W sferze publicznej obok władzy politycznej kluczową rolę zaczyna odgrywać dobrze zorganizowane społeczeństwo, które Arendt określa jako „[...] tę osobliwą, nieco hybrydalną strefę pośrednią, ni to polityczną, ni to prywatną, w której od zarania epoki nowożytnej większość ludzi spędza przeważającą część swego życia. Zawsze gdy opuszczamy bezpieczne zacisze swoich domów i przekraczamy próg wiodący do świata publicznego, nie od razu wchodzimy do królestwa politycznej równości, lecz najpierw na teren społeczeństwa. Wiedzie nas tam albo potrzeba zarobienia na życie, albo chęć pójścia za głosem powołania, albo też pragnienie towarzystwa; a kiedy już znajdziemy się w tej strefie, zaczynamy podlegać starej zasadzie mówiącej, że »podobieństwa się przyciągają«, która rządzi całą dziedziną spraw społecznych z jej różnorodnością grup i związków”⁴⁰.

Arendt z uznaniem wyrażała się o swobodzie stowarzyszania się oraz oddolnych inicjatywach społecznych. Bliska jej była w tym względzie refleksja, jaką na gruncie dziewiętnastowiecznej myśli politycznej podjął Alexis de Tocqueville. Autor *O demokracji w Ameryce* podkreślał etyczne cele w życiu społecznym. Krytycznie oceniał tzw. demokrację deklaratywną i abstrakcyjnie pojmowaną wolność. W postulowanym przez niego „wychowaniu dla demokracji i przez demokrację” kluczową rolę odgrywało zdecentralizowanie administracji, autonomia samorządów lokalnych oraz tworzenie samodzielnych stowarzyszeń poli-

³⁹ Ibidem, s. 224: „Gdziekolwiek więc pewna grupa ludzi zjednoczy się w jedno społeczeństwo, w którym każdy zrezygnuje na rzecz władzy publicznej z przysługującej mu na mocy prawa natury władzy wykonawczej, tam i tylko tam ma miejsce społeczeństwo polityczne bądź obywatelskie”.

⁴⁰ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 235.

tycznych, przemysłowych, handlowych, naukowych itp. Czynniki te w decydującym stopniu determinowały rzeczywistą treść demokracji, zatem w ostatecznym rachunku bardziej niż sama forma rządów liczyła się świadomość polityczna i prawna społeczeństwa. Dylemat: czy podmiotem życia społecznego jest państwo, czy jednostka – Tocqueville jednoznacznie rozstrzyga na rzecz jednostki. Nie chodzi mu jednak o jednostki egoistyczne, wzajemnie ze sobą konkurujące, lecz o osoby, które realizując swoje interesy, stanowią związki publiczne. Te zrzeszenia wolnych obywateli tworzą swoisty bufor między sferą prywatną a polityczną, pełnią funkcję pośrednika między obywatelem a państwem.

Zarówno Tocqueville, jak i Arendt uznawali stowarzyszenia za najodpowiedniejsze forum negocjacji społecznych interesów. Oboje pozostawali pod wrażeniem aktywności obywateli amerykańskich, którzy zrzeszają się „w celu zorganizowania zabaw, tworzenia seminariów, budowania zajazdów, wznoszenia kościołów, rozpowszechniania książek, wysyłania misjonarzy na antypody”⁴¹. Wszędzie tam, gdzie ludzie łączą się prywatnie, czyli towarzysko, lub publicznie, czyli dla celów politycznych – powstaje przestrzeń, która jednocześnie gromadzi ich i oddziela od siebie. „Każda taka przestrzeń ma swoją własną strukturę, która zmienia się z biegiem czasu i objawia w kontekście prywatnym jako zwyczaj, w kontekście społecznym jako konwencja, a w kontekście publicznym jako prawa, konstytucje, statuty i tym podobne. Zawsze gdy ludzie się łączą, świat wkracza między nich i właśnie w tej przestrzeni toczą się wszystkie ludzkie sprawy”⁴².

Zorganizowane oddolnie społeczeństwa uwzględniające ludzką wielość i różnorodność stanowią według Arendt alternatywę dla homogenicznych społeczeństw masowych, które składają się ze zatomizowanych, odizolowanych jednostek. „Mas nie spaja świadomość wspólnoty interesów. Brakuje im tej szczególnej wyrazistości klasowej, której przejawem są konkretne, ograniczone i osiągalne cele. Termin »masy« znajduje zastosowanie tylko tam, gdzie mamy do czynienia z ludźmi, z których, ze względu na samą ich liczbę bądź bierność albo połączenie obu tych czynników, nie można stworzyć żadnej partii politycznej, władzy municypalnej, organizacji zawodowej lub związkowej. Potencjalnie masy istnieją w każdym kraju, stanowiąc większość pośród rzesz neutralnych, biernych politycznie ludzi, którzy nigdy nie wstąpili do żadnej partii i rzadko chodzą do urn wyborczych”⁴³. O zorganizowanym społeczeństwie w warunkach istnienia współczesnego państwa sensownie można mówić tylko wówczas, gdy ludzie mają świadomość własnego znaczenia i podmiotowości. To podstawowy warunek inicjowania i koordynowania wolnych od odgórnego nakazu działań, gotowości do przezwyciężenia obojętności na rzecz wyboru postawy zaangażo-

⁴¹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. II, Kraków – Warszawa 1996, s. 116.

⁴² H. Arendt, *Polityka...*, s. 136.

⁴³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 361.

wanej i odpowiedzialnej nie tylko za siebie, ale także za otaczającą rzeczywistość. W związku z tym uprawomocnione jest funkcjonowanie wielu płaszczyzn realizacji obywatelskości. Rozciągają się one nie tylko na sferę ekonomiczną czy polityczną, lecz także na obszary związane ze sztuką, nauką, religią, obyczajowością, środowiskiem naturalnym itd. Kluczowe znaczenie ma tu przewyższenie bierności i apatii społecznej, dające szansę dla ukształtowania się kultury politycznej, której zasadą jest respektowanie ludzkiej wielości i różnorodności. Tak rozumiana polityka „organizuje tych, którzy są absolutnie odmienni, od samego początku mając na względzie ich relatywną równość i pomimo ich relatywnych odmienności”⁴⁴.

Jeżeli przyjmiemy za Arendt, że tak w starożytności, jak i współcześnie najgłębszym sensem polityki jest wolność⁴⁵, to wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przemocą opartą na monopolu używania siły, tam też mamy do czynienia z końcem działania politycznego. Ustroje oparte na strachu niszczą „substancję ludzkiego bycia razem”, a izolując ludzi od siebie, czynią ich bezradnymi i próbują zniszczyć ludzką polityczność. Również działania wojenne, wymagające bezrefleksyjnego posłuszeństwa, należy – jak to czynili starożytni Grecy – wykluczyć ze sfery politycznej. W tym kontekście wojna wcale nie jest, jak to określa Clausewitz, „dalszym ciągiem polityki prowadzonej innymi środkami”, lecz ewidentnym zaprzeczeniem zasady polityczności.

⁴⁴ H. Arendt, *Polityka...*, s. 127.

⁴⁵ „Wolność ta – zarówno jako swoboda oddalenia się i rozpoczęcia czegoś nowego, jak i swoboda rozmowy z innymi i doświadczania różnorodności, jaką zawsze jest świat w swej całości – z pewnością nie była zatem i nie jest celem polityki, to znaczy czymś, co można osiągnąć środkami politycznymi. To raczej treść i sens wszystkiego, co polityczne. W tym znaczeniu polityka i wolność są identyczne wszędzie, gdzie takiej wolności nie ma, nie istnieje też prawdziwa przestrzeń polityczna” (ibidem, s. 157).

Paweł Polaczuk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

**DZIAŁANIE I MOWA W ONTOLOGICZNYM UJĘCIU
SFERY PUBLICZNEJ.
KILKA UWAG O ARENDTOWSKIEJ KONCEPCJI**

**Acting and Speaking in the Public Sphere
Ontological Approach.
Some Remarks on the Arendt's Concept
of the Public Sphere**

Słowa kluczowe: działanie, mowa, sfera publiczna, wyobcowanie, bycie.

Key words: action, speech, public sphere, isolation.

Streszczenie

Artykuł dotyczy ontologicznego ujęcia sfery publicznej. Ma ona dwa wymiary: jest jednocześnie sferą pojawiania się i wspólnym światem. Autor przedstawia je w kontekście działania i mowy. Dowodzi, że w pierwszym wymiarze jest ona tym wszystkim, co ukazuje się ogółowi i jest dla każdego słyszalne i widzialne. Wspólny świat tworzą natomiast relacje międzyludzkie. Autor wyróżnia za Arendt dwa sposoby (modi) bycia we wspólnym świecie, jakimi są bycie razem z innymi i bycie oddzielnym od innych. Ich powiązanie z działaniem oraz mową poprzedza analizą postaci relacji mowy i działania. Wyróżnia relację, w której działający jest jednocześnie mówcą oraz relację, w której mówca jest działającym narracyjnie. Działanie to stanowi manifestację bycia razem z innymi. W przypadku zaś, gdy działanie i powiązana z nim mowa odsłonią będącego mówcą działającego w czynie, po-

Abstract

The article concerns the ontological approach of the public sphere. It has two dimensions: it is simultaneously the sphere of the disclosure of the identity of the agent and the common world. The author presents them in a context of action and speech. This shows that in the first dimension it is all what appears to be general and for each is audible and visible while the common world is created by the human relations. The author distinguishes the two modes of the relationships in the common world, such as being together with others as well as being separated from others. Their relationship to action and speech is preceded with the analysis of the character of speech and action relationship. Arendt formulates the thesis of the relationship in which the actor is the speaker and in which the speaker is simultaneously a running narration. This action is a manifestation of being together with others.

wstanie relacja bycia oddzielnym od innych. Autor przyjmuje, że obie relacje kształtują działanie. Zwraca jednak uwagę na zapośredniczającą działanie i mowę rolę przebaczenia oraz składania obietnic, które są aktami mowy.

While the operation and its associated question will reveal the speaker who is acting in action, it will create the relationship of being separated from others. The author assumes that the two relationships shape the action. Moreover, it notes the action and speech pay the role of forgiveness and promises, which are acts of speech.

Celem niniejszego artykułu jest interpretacja wybranych aspektów Arendtowskiego ujęcia sfery publicznej. Nie jest ono jednolite. Można je wszak rozważać w ujęciu ontologicznym oraz instytucjonalnym. Ograniczymy się do rekonstrukcji pierwszego ze sposobów rozumienia sfery publicznej przez pryzmat działania i związanej z nim mowy. Podstawą zamierzonej rekonstrukcji będą fragmenty *Kondycji ludzkiej*¹ oraz pracy zatytułowanej *Myślenie*². Chodzi o te wywody, w których autorka podejmuje się próby konceptualizacji nowożytnej sfery publicznej z punktu widzenia zjawiska wyobcowania. Nie będziemy zatem analizować uwag autorki o historycznych przeobrażeniach sfery publicznej. Podkreślimy, że zjawisko wyobcowania stanowi tu jedynie punkt odniesienia czy kryterium wyboru odpowiednich fragmentów wspomnianych dzieł. Ograniczamy się do stwierdzenia, że Arendt sprowadza zjawisko wyobcowania do utraty przez różne formy aktywności ludzkiej właściwego im miejsca³, tj. ich rzeczywistości. Chodzi tu o działanie, pracę i wytwarzanie. Nadmiemy także, że w niniejszym artykule odniesiemy się do innych niż działanie aspektów ludzkiej kondycji jedynie w niewielkim zakresie, tj. koniecznie związanym z wskazanym celem badawczym⁴.

Pojęcie sfery publicznej w ujęciu ontologicznym obejmuje dwa ściśle ze sobą powiązane i jednocześnie nieidentyczne wymiary – poziom pojawiania się oraz wspólny świat. Ich istnienie jest związane z uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji w każdym czasie historycznym i kontekście społeczno-gospodarczym⁵. Arendt wskazuje tu m.in. na pluralność⁶, zdolność narodzin oraz nieodłącznie

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000.

² H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.

³ H. Bielefeldt, *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendt politisches Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, s. 39.

⁴ Zob. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000.

⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 13; S. Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Aus dem Amerikanischen von K. Wördermann, Rotbuch Verlag, Hamburg 1998, s. 175–176: zdaniem autorki wymienione uwarunkowania stanowią bezpośrednio przeciwieństwo Heideggerowskich kategorii z *Bycia i czasu*. Za przykład posłużyć tu może zdolność narodzin i bycie ku śmierci.

⁶ W dalszej części także jako „wielość”.

związaną z mową zdolność działania⁷, przez które powszednie bycie w świecie potrzebuje sfery pojawiania się i wspólnego świata⁸. Arendt pisze o tym następująco: „Odsłanianie człowieczego »kto« przez mowę oraz ustanawianie nowego początku przez działanie zawsze wpada w istniejącą już sieć powiązań, gdzie można odczuć ich bezpośrednie konsekwencje”⁹.

Sfera publiczna stanowi dla Arendt miejsce „pojawiania się” wszelkich rzeczy i istot żywych, których wspólną cechą jest fakt zjawiskowości. Jego istota sprowadza się do tego, że jako byty są one równocześnie zjawiskami zależnymi w swoim byciu i zjawianiu się od obecności odbiorców¹⁰, dzięki którym są widziane i słyszane. Odbiorcami są zatem istoty żywe będące także czymś więcej niżli tylko zjawiskami. Są one obdarzone od narodzin tym, co konieczne, by przebywać w świecie: mogą słuchać i widzieć oraz być słyszonym i widzianym. Mają zdolność uchwycenia rzeczy i ludzi w percepcjach oraz konieczną do tego wrażliwość. Ludzi, którzy obok zwierząt są istotami żywymi, cechuje ponadto właściwa życiu potrzeba samopokazania. Widać zatem, że sfera pojawiania się jest tym wszystkim, co ukazuje się ogółowi i jest dla każdego słyszalne i widzialne¹¹. Jest przeto ogólną sumą aspektów, z jakich rzeczy i istoty żywe pokazują się wielu obserwatorom, nie zmieniając swojej tożsamości¹².

Sfera publiczna jako sfera bycia widzianym i słyszonym konstituuje rzeczywistość dziedziny publicznej, której doświadczamy. Rzeczywistość tę tworzą szczególne relacje między ludźmi oraz świat rzeczy, z którymi są one związane i które stają się realne, ilekroć zostają nazwane przez innych. Fundament relacji, o których tu mowa, obrazuje metafora widzenia i słyszenia z innego niż pozostali miejsca oraz bycia widzianym i słyszonym przez innych. To owa zdolność słyszenia i bycia słyszonym owe relacje wykształca. Pozwala doświadczyć obecności innych i siebie oraz istnienia świata rzeczy. Bez tego doświadczenia dwa wyróżnione przez Arendt modi relacji we wspólnym świecie, tj. bycie z innymi i bycie oddzielnym od innych, nie są możliwe.

Bycie razem z innymi (którzy słyszą i których słyszę) zdaje się mieć pewne pierwszeństwo przed byciem oddzielnym od innych. Jest tak już choćby przez

⁷ S. Benhabib, op. cit., s. 206: autorka trafnie spostrzega, że nieuchronność uwarunkowania ludzkiej egzystencji zdaje się mieć jednak stopień różny, w przypadku wspólnego świata mniejszy i silniej związany ze społeczno-gospodarczym charakterem uwarunkowania egzystencji ludzkiej.

⁸ S. Benhabib, op. cit., s. 176, 206. Por. G. Magiera, *Die Wiedergewinnung des Politischen. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger*, Humanities Online, Frankfurt am Main 2007, s. 323: dodajmy dla porządku, że ontologiczny charakter sfery publicznej kojarzony jest także ze „sposobami bycia tego, co polityczne”, tj. mową, działaniem i zapoczątkowywaniem.

⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 202.

¹⁰ H. Arendt, *Myślenie...*, s. 51.

¹¹ G. Magiera, op. cit., s. 322.

¹² H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 64, 212.

fakt, że dopiero inni upewniają nas w rzeczywistości nas samych w innym miejscu, niż widzą i słyszą inni. Bycie oddzielnym od innych oraz razem z nimi utrwała natomiast świat rzeczy, które z jednej strony pokazują się obserwatorom w różnych aspektach, z drugiej tworzą świat urealniony w sposób obiektywny, pewny. Jednak dopiero możliwość osiągnięcia czegoś trwalszego od samego życia, „wykraczanie ku potencjalnej ziemskiej nieśmiertelności”, by być zapamiętanym, stanowi o trwałości sfery publicznej. Jest ona bowiem – i tu dochodzimy powtórnie do drugiego wymiaru sfery publicznej w ujęciu ontologicznym – światem w dwójnasób różnym od prywatnego. Świat wspólny jest bowiem nieredukowalny do jednostkowego życia i czasu jego trwania. Jest on dla Arendt światem pomiędzy ludźmi, którzy go dzielą¹³. Świat wspólny jest ponadto tak samo rzeczywisty, jak widzialny świat rzeczy¹⁴. W tym sensie sfera publiczna nie jest tylko tym, co ogólnie widziane, słyszane i zapamiętane, ale także tym, co będąc pomiędzy ludźmi, łączy i rozdziela¹⁵. Jesteśmy w niej bowiem razem z innymi i oddzielnie od nich (bycie razem z innymi, bycie oddzielnym od innych).

W dotychczasowych rozważaniach przytoczyliśmy stwierdzenie Arendt odnoszące się do uwarunkowań bycia w sferze publicznej. Są nimi m.in. pluralność, działanie i związana z nim mowa, wreszcie zdolność narodzin. Wybieram z nich mowę, która jako najbliższa zdolności słyszenia jest nieodłącznie powiązana z działaniem, oraz działanie odpowiadające wielości i zdolności narodzin (rozumianej jako zdolność inicjowania, zapoczątkowywania)¹⁶. Wydają się one łącznie tworzyć ową moc zbierania ludzi razem, tj. łączenia i rozdzielania¹⁷, zatem rozstrzygać o relacji bycia razem z innymi i bycia oddzielnym od nich jednocześnie. Działanie jest bowiem jedyną czynnością¹⁸, która zachodzi bezpośrednio między ludźmi¹⁹.

Arendt obrazuje metaforą sieci międzyludzkich więzi to, co wypełnia rozpiętą między ludźmi przestrzeń i czyni ją rzeczywistą. Stwierdza także, że działanie i mowa odbywają się między ludźmi i nie są możliwe w odosobnieniu. Zatem owa przestrzeń istnieje pomiędzy działającymi i mówiącymi, którzy odsłaniają naszą ujawniającą się w mowie i działaniu wielość, tj. unikalną i wyróżniającą tożsamość każdego człowieka²⁰. To właśnie zdaje się mieć Arendt w szczególności na myśli, pisząc o odsłanianiu człowieczego „kto”. Za ich sprawą

¹³ Ibidem, s. 59.

¹⁴ Ibidem, s. 201.

¹⁵ Ibidem, s. 59; S. Benhabib, op. cit., s. 206.

¹⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 196.

¹⁷ Ibidem, s. 59.

¹⁸ Cechy bezpośredniości nie mają inne wyróżnione przez Arendt czynności, tj. praca i wytwarzanie.

¹⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 11.

²⁰ Ibidem, s. 194, 198.

pojawiemy się w sferze publicznej. Arendt dodaje wszak jeszcze inny powód, dla którego pojawiajemy się w sferze rozpiętej między ludźmi. Jest nim wspomniana już potrzeba samopokazania, z której Arendt wywodzi ostatecznie zdolność zapoczątkowywania (narodzin). Potrzeba samopokazania przejawia się w mowie oraz w czynie. Związek mowy i działania zdaje się tu opierać na tym, że sam działający jest jednocześnie mówcą, oraz na charakterze działania, które bez mowy nie mogłoby zaistnieć. Nie dojdzie bowiem w takim przypadku do odsłonięcia działającego w czynie, który pozostanie jedynie jedną z form osiągnięcia czegoś. Sama natomiast mowa zdolna jest jedynie ujawnić fizyczną tożsamość ludzi, pod którą Arendt rozumie niepowtarzalny kształt ciała i dźwięk głosu²¹.

W kontekście dotychczasowych uwag stwierdzić należy, że interpretacja „odkrywczej cechy mowy” – jak nazywa się opisywaną tu właściwość odsłaniania przez mowę – może być rozważana na dwa sposoby. Z jednej strony w nierozzerwalnym *ab initio* związku z działaniem, przez które odkrywamy „człowiecze »kto«”. W myśl tej interpretacji działający jest jednocześnie mówcą. Z drugiej strony można przyjąć, że związek między mową i działaniem nie jest tak nierozzerwalny, jak w przypadku pierwszej z tez. Pozwala to rozważyć tzw. komunikacyjny aspekt działania, który występuje obok opartego na ścisłym związku mowy i działania tzw. modelu ekspresyjnego²².

Za pierwszą interpretacją przemawiają dwa doniosłe argumenty: po pierwsze – jej ugruntowanie w perspektywie wyobcowania, po drugie – oczywiste zapożyczenia niektórych wątków z filozofii Heideggera oraz ich reinterpretacja w obrębie problematyki wyobcowania. Dodajmy, że za tym kierunkiem interpretacji opowiada się m.in. Kristeva, której argumenty przedstawimy w koniecznym zarysie.

Wspomnieliśmy, że w myśl pierwszej tezy interpretacyjnej odkrywanie człowieka „kto” jest odsłonięciem w działaniu i mowie, w wielości ludzi. Kristeva stwierdza, że w kontekście problematyki wyobcowania pytanie o to, kim jesteśmy²³, nie dotyczy wspólnych nam cech gatunkowych, które rozstrzygają o biologicznym życiu człowieka. W odsłanianiu człowieka „kto” nie idzie przeto o naturę ludzką, ale o istotę tego, kim się jest²⁴. Arendt ujmuje to następująco: „W chwili gdy chcemy powiedzieć, kim ktoś jest, sam słownik sprowadza nas z właściwej drogi, każąc nam mówić, czym ktoś jest; wikłamy się w opis cech, które z konieczności podziela on z innymi, podobnymi do niego; zaczy-

²¹ Ibidem, s. 198.

²² S. Benhabib, op. cit., s. 200.

²³ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 200.

²⁴ J. Kristeva, *Das weibliche Genie. I. Hannah Arendt. Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky*, PHILO Verlagsgesellschaft, Berlin – Wien, 1999, s. 273–275.

namy opisywać typ lub »charakter« w dawnym znaczeniu tego słowa i w rezultacie umyka nam jego specyficzna niepowtarzalność²⁵.

Kristeva argumentuje za odczytaniem tych wywodów przez pryzmat zapożyczeń myślowych od Heideggera. Z tej perspektywy myślenie Arendt jest przesunięciem transcendencji jak sposobu bycia *Dasein* na działanie i mowę. „Kto” – dowodzi Kristeva – to istota, która aktualizuje się w wielości innych i objawia się samemu sobie jako „dynamiczny wyjątek” na tle cechującej ludzi odmienności. Kristeva przywołuje tu ten fragment rozważań Arendt, w których „kto” przedstawiane jest jako skryte własne „ja”, *daimon* towarzyszący człowiekowi przez całe życie, którego tylko inni mogą zobaczyć²⁶. Rozumowanie Kristevej odwołuje się zatem do metafory światła i widzenia, nie zaś eksponowanej przez Arendt metafory słyszenia i widzenia.

Wątpliwości interpretacyjne dotyczące związku mowy i działania rozważa także Benhabib. Przytacza sformułowane w literaturze przedmiotu uwagi o napięciu pomiędzy dwoma modelami działania: działaniem komunikacyjnym, którego pierwowzór stanowi działanie komunikacyjne Habermasa, oraz działaniem ekspresyjnym. Ich wyróżnienie bierze początek z twierdzenia Arendt o wielości ludzi: to podstawowe uwarunkowanie ludzkiej egzystencji ma dwójaki charakter równości i różności²⁷. Tak też działanie komunikacyjne cechowałaby symetria i wzajemność, podczas gdy działanie ekspresyjne wiązałoby się z urzeczywistnieniem człowieka. Działanie komunikacyjne byłoby zorientowane na porozumienie, zaś działanie w modelu ekspresyjnym prowadziłyby do uznania i potwierdzenia unikalnej odmienności ludzi oraz ich zdolności przez innych. W myśl przedstawianej tu interpretacji Arendt odwołuje się zmiennie do obu tych modeli²⁸.

Spojrzenie na wywody Arendt z perspektywy uwag zarysowanych w akapicie poprzedzającym prowadzi do interesujących spostrzeżeń. Wyrażają one bowiem trafne intuicje. Wymagają jednak krytycznej refleksji, której przedstawienie poprzedzić należy uwagą aprobującą pierwszy z argumentów Kristevej. Nie ma przy tym potrzeby dowodzenia trafności jej argumentu już choćby przez wzgląd na przytoczoną uwagę, w której Arendt zarysowała różnicę między rozważanym w *Kondycji ludzkiej* pytaniem o istotę człowieka a pytaniem o jego cielesne właściwości. Nadmienmy dla porządku, że Arendt wielokrotnie wyjaśnia różnicę pomiędzy naturą i kondycją ludzką. Pisze o tym np. w rozdziale

²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 200.

²⁶ J. Kristeva, op. cit., s. 273–275; H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 212.

²⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 193.

²⁸ S. Benhabib, op. cit., s. 200. Benhabib cytuje stanowisko M.P. d’Entrevies z pracy zatytułowanej *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London 1994, s. 84f. Dodać należy, że następstwem takiego ujęcia będą dwa typy działania: działanie urzeczywistniające czyny szlachetne oraz działanie urzeczywistniające postawy solidarności i równości. Odpowiednio do wyodrębnionych typów rozważa się także dwa odmienne modele polityki.

pierwszym: „By uniknąć nieporozumień: kondycja ludzka nie jest tym samym co ludzka natura, a ogólna suma ludzkich aktywności i zdolności, odpowiadających ludzkiej kondycji, nie stanowi czegoś na kształt ludzkiej natury”²⁹.

Przedstawiona teza wyjawia inne funkcje mowy, które są konieczne do bycia razem z innymi. Staje się ona środkiem porozumiewania się i wymiany informacji. Naszym zdaniem funkcja porozumiewania się i wymiany informacji nie jest wszak samoistna. Dopełnia jedynie funkcję odkrywczą. Toteż działanie nie stanie się działaniem komunikacyjnym. Jest tak z dwóch powodów, ujawniających skądinąd swoistość przedstawianej konstrukcji względem działania komunikacyjnego. Arendt relatywizuje funkcję komunikacyjną, stwierdzając, że porozumienie jest nie tylko możliwe, ale i niejednokrotnie bardziej dogodnie, gdy posługujemy się prostymi znakami językowymi, nie zaś mową³⁰. Wydaje się przeto, że nie chodzi jej zasadniczo o osiągnięcie porozumienia w mowie. Mowa realizująca głównie ten cel „usamodzielniałyby” się względem funkcji odkrywczej wbrew twierdzeniu, zgodnie z którym mowa i działanie ujawniają unikalną odmienność ludzi. Są to sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi³¹.

W kontekście powyższych uwag nie od rzeczy będzie przytoczenie twierdzenia Arendt, zgodnie z którym „życie bez mowy i działania przestaje być życiem ludzkim, ponieważ nie jest już przeżywane przez ludzi”³². Pokazuje się zatem, że na problem związku działania i mowy spojrzeć można także przez pryzmat innych działających, których potrzeba samopokazania wiedzie do podjęcia działania (zawsze wpadamy w sieć pochodzącą z działania). Narracja o działaniu pomiędzy narodzinami (zapoczątkowaniem) a śmiercią staje się przedmiotem mowy. Wspomniane narodziny nie są kategorią biologiczną. Zdolność narodzin pozwala przerwać biologiczny cykl życia i dać początek indywidualnej historii działającego³³, która może być także historią o działającym. Bez działania – pisze Arendt – nie ma czegoś, o czym można by powiedzieć³⁴.

Uwagi powyższe skłaniają do dwóch spostrzeżeń. Po pierwsze uzasadniają zaaprobowany przez nas argument Kristevej. Po drugie przekonują do tezy Benhabib, postawionej w związku z krytykowanym przez nas modelem działania komunikacyjnego. Autorka ta postuluje, by posługiwać się w jego przypadku pojęciem działania narracyjnego, które jest czymś więcej niż działanie komunikacyjne. Benhabib twierdzi, że to narracja o działaniu innych jest przedmiotem komunikacji. Wyprowadza zatem związek działania i mowy poza działającego.

²⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 14.

³⁰ Ibidem, s. 197.

³¹ Ibidem, s. 195.

³² Ibidem.

³³ H. Bielefeldt, op. cit., s. 47.

³⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 224.

Działający pozostaje tu mówcą, tyle że mówca może działać także narracyjnie, tj. mówić o działaniu innych. Drugi z przypadków koresponduje tu z pierwszą relacją mowy i działania, w której działanie i mowa odsłaniały działającego w czynie czy nawet pojedynczym uczynku, dostatecznie doniosłym, by stać się elementem sfery publicznej. W tym sensie teza Benhabib jest spójna.

W kontekście powyższych uwag przyjąć możemy, że bycie razem z innymi będzie manifestować się ostatecznie w działaniu narracyjnym odniesionym do innych. Jeśli natomiast działanie i mowa odsłonią działającego w czynie i w tym sensie stanie się on przedmiotem/podmiotem narracji, wykształci się relacja bycia oddzielnym od innych. Dodajmy, że działanie kształtuje tu wspomniane relacje. Z uwagi na tę kształtującą moc działania będziemy je traktować jako jądro sfery publicznej.

Teza Benhabib oraz wyrażone przez nas zastrzeżenia względem komunikacyjnego charakteru działania nie rozstrzygają wątpliwości dotyczących statusu mowy do chwili, gdy podjęte zostanie działanie. Wynikają one po pierwsze z tego, że zanegowaliśmy komunikacyjny charakter mowy oraz jej odkrywczą funkcję polegającą na ujawnianiu cielesnej tożsamości mówiącego oraz innych. Po drugie uzasadnia je ta oto okoliczność, że zdolność innych do działania zakładamy dopiero wówczas, gdy rozpoznamy odmiennność ich fizycznej tożsamości. Nie bez znaczenia jest także język Arendt, która niejednokrotnie przypisuje odkrywczą cechę właśnie mowie. Różnicuje także potrzebę samopokazania i zapoczątkowywanie.

Przedstawiony powyżej zarys uzupełnić należy o uwagi o sferze publicznej, sformułowane w kontekście podziału form aktywności ludzkiej, do których Arendt odnosi w *Kondycji ludzkiej*³⁵ termin *vita activa*. Chodzi o pracę, wytwarzanie i działanie. Ich wyodrębnienie związane jest z warunkami ludzkiej egzystencji, tj. tym wszystkim, co wchodzi w jakikolwiek trwały związek z ludzkim życiem, choć nie warunkuje ludzi w sposób absolutny. Pracy, którą charakteryzuje to, że efekt włożonego w nią wysiłku jest niemal natychmiast konsumowany i w tym sensie nie pozostaje po niej żaden trwały rezultat, odpowiada życie jako takie, tj. życie, które można wyobrazić sobie nawet poza społecznością. Wytwarzanie, w którym pracą naszych rąk tworzymy nieskończoną ilość relatywnie trwałych przedmiotów, a ich suma stanowi świat rzeczy otaczający człowieka, odpowiada światowości rozumianej jako egzystencja pośród sztucznego świata rzeczy. Natomiast działanie nie zaspokaja życiowych konieczności³⁶

³⁵ H. Arendt, *Myślenie...*, s. 37: zdaniem autorki, książka ta realizuje znacznie skromniejsze zamierzenie niżby to sugerował tytuł; jest nim właśnie problem działania *vita activa* i świata, w którym *vita activa* się dokonuje.

³⁶ Por. uwagi dotyczące relacji pomiędzy formami aktywności ludzkiej w: R.W. Schindler, *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendt Kritik der Moderne*, Campus Verlag, Frankfurt – New York 1995, s. 228–229.

i odpowiada faktowi pluralności, oznaczającej wspólnotowy charakter życia w świecie³⁷. Jest ona podstawowym uwarunkowaniem mowy i działania³⁸.

Powyższy, ograniczony do głównych tez podziału zarys pokazuje, że Arendt kieruje się przekonaniem, iż każdej z form aktywności przynależy właściwe jej miejsce³⁹. W tym też sensie powiedzieć możemy, że zróżnicowanie form aktywności ludzkiej umożliwia określenie ich relacji względem sfery publicznej. Nie wdając się w szczegółowe rozważania na temat pracy i wytwarzania, stwierdzić należy, że Arendt wyodrębnia czynności ustanawiające świat życia, takie jak aktywność techniczna, rzemieślnicza czy aktywność artystyczno-naukowa, oraz czynności z gruntu bezświatowe⁴⁰. Do tych ostatnich zalicza pracę, która służy zaspokajaniu życiowych konieczności. Już z tej perspektywy widać, że sfera działania nie jest u Arendt identyczna z przestrzenią tej właśnie formy aktywności ludzkiej⁴¹. Natomiast wytwarzanie i działanie łączy z pewnością to, że wywierają kształtujący wpływ na sferę publiczną. Działanie kreuje więzi międzyludzkie, co pokazały już nasze rozważania, podczas gdy wytwarzaniu zdolności takiej Arendt odmawia. Twierdzi bowiem, że wytwarzaniem kieruje jednostkowa potrzeba, która traci ważność w działaniu⁴². Wytwarzanie i działanie są zatem różne i z tej perspektywy różne muszą być sfery obu tych czynności. Swoistość relacji wytwarzania względem sfery działania ujawnia wszak dopiero spojrzenie na odmiennność związku tych form aktywności ze sferą publiczną przez pryzmat rezultatu wytwarzania. Oto bowiem zdolni jesteśmy wytwarzać rzeczy, z których część cechuje trwałość wykraczająca poza zwykły funkcjonalizm bądź użyteczność rzeczy produkowanych odpowiednio dla konsumpcji i użytkowania. Arendt ma tu na myśli dzieła pisarzy, poetów, historyków czy wreszcie budowniczych pomników. Ich twórczość pozwala zachować przejawy działania i mowy, które wymienieni wytwórcy utrwalają we właściwych dla nich formach jako historię: „Bez nich jedyny wytwór [...] czynności ludzi [działania i mowy – dop. P.P.], historia [story], w której grają rolę i którą opowiadają, w ogóle by nie przetrwała”⁴³. Arendt zdaje się zatem twierdzić, że określone postaci wytwarzania są w sposób konieczny związane z działaniem. Oto bowiem wytwór staje się elementem sfery publicznej w tym sensie, że utrwała ulotne dla rzeczywistości działanie i towarzyszącą mu mowę. Dodajmy, że rzeczy, do których odnieśliśmy się w powyższym fragmencie, nie są jedynymi rodzajami wytworów. Będą nimi także i te, które cechuje relatywna

³⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 11.

³⁸ Ibidem, s. 193, 96, 151, 192.

³⁹ Ibidem, s. 81.

⁴⁰ H. Bielefeldt, op. cit., s. 38.

⁴¹ Por. ibidem.

⁴² H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 207.

⁴³ Ibidem, s. 191.

trwałość. Chodzi tu o dzieła ludzkich rąk, których używanie powstrzymuje „zagarniającą” siłę procesu życiowego. Rzeczy te są bowiem wytworami „wydobytymi” z tego procesu i to właśnie od tego, czy nie pozostawimy ich samym sobie, zależy ich trwałość w świecie ludzkim⁴⁴. Wytwory tego rodzaju, jak powiada Arendt, „pełnią funkcję stabilizowania ludzkiego życia, a ich obiektywność tkwi w tym, że [...] ludzie bez względu na swą wiecznie zmienną naturę mogą przywracać im tożsamość”⁴⁵. Rzeczowe rezultaty wytwarzania pojawiają się przeto w miejscu odpowiednim do działania i mowy, tj. w sferze publicznej.

Arendt zdaje się przyjmować, że przede wszystkim przez miejsce, w którym rzeczy pokazują się wielu obserwatorom bez zmiany swojej tożsamości, sfera wytwarzania zbiegnie się ze sferą działania. W przypadku wytworów, które utrwalają działanie i mowę, związek sfery działania i wytwarzania będzie miał także dalszy wymiar związany z przedmiotem wspomnianych wytworów. Powiemy zatem, że to przez miejsce, w którym pojawia się rezultat wytwarzania, obie te sfery się połączą. Nie będą jednak tożsame. Nieidentyczność przybierze postać mocniejszą, jeśli reflektować będziemy odmienny charakter obu tych czynności. Nadmienmy, że nieidentyczność sfer działania i wytwarzania, której dowiedliśmy w powyższej analizie, ma u Arendt głębszy sens. Spoglądając na problem relacji tych sfer w kontekście potencjalnych konsekwencji, fakt ograniczenia ich zbiegu jedynie do pochodnego utrwalania kryje obawę przez stosowaniem kategorii właściwych wytwarzaniu w sferze publicznej, a jednocześnie przekonanie, że działanie potrzebuje świata rzeczy, w szczególności świata kultury. Jest on swoistym niepolitycznym przeciwoparciem dla działania⁴⁶. Jak stwierdza się trafnie w literaturze przedmiotu, wytwarzanie ma charakter instrumentalny i owa instrumentalność, narzucająca się wytwórcy przez wzgląd na jednostkowy charakter jego potrzeb oraz dany przez wytwarzany przedmiot cel, stanowi w rozumowaniach Arendt zagrożenie dla sfery publicznej. Z drugiej wszak strony kulturowe wytwory stają się nośnikiem zbliżającym czy nawet łączącym ze sobą działające jednostki i generacje ludzi⁴⁷. W odniesieniu do pracy sens separacji sfer jest zgoła inny. Wyrażna granica pomiędzy sferą pracy a sferą działania wiąże się z pochłaniającym charakterem pracy, który znosi odrębność miejsc pozostałych form aktywności ludzkiej. Szczególnym zagrożeniem jest przydająca pracy taki właśnie charakter konieczność zaspokajania potrzeb biologicznych⁴⁸.

Wyrażony powyżej pogląd, zgodnie z którym sfera działania nie jest tożsama ze sferą innych form aktywności ludzkiej, rodzi pytanie o granice sfery publicznej. Oparte jest ono na uzasadnionym założeniu, że to właśnie działanie

⁴⁴ Ibidem, s. 151–152.

⁴⁵ Ibidem, s. 152.

⁴⁶ H. Bielefeldt, *op. cit.*, s. 50–51.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 51.

może okazać się rozstrzygające w określaniu granic rozważanej sfery. W dotychczasowych ustaleniach przyjęliśmy bowiem, że moc działania czyni je jądrem sfery publicznej. Twierdzenie to uzasadniało analizę zależności pomiędzy sferą działania a sferami innych aktywności, które okazały się innymi sferami aktywności. Mieliśmy przecież na uwadze ową zdolność ustanawiania więzi międzyludzkich, której Arendt odmawia motywowanemu jednostkowymi potrzebami wytwarzaniu oraz pracy. Ta ostatnia czynność więzi wytworzyć nie może już choćby przez wzgląd na miejsce, w którym zachodzi. Kierując się przytoczonymi argumentami, można przyjąć, że to właśnie zasięg więzi międzyludzkich wyznacza granicę sfery publicznej. Na gruncie tej tezy powstaje jednak pytanie: czy granica wyznaczana zasięgiem więzi międzyludzkich ogranicza działanie? Dodajmy, że tylko przy pozytywnej odpowiedzi na to pytanie sformułowana przez nas teza dotycząca granic sfery publicznej może zostać uznana za trafną. Zdaje się ją potwierdzać przytoczona na wstępie uwaga Arendt, w myśl której każde działanie wpada w istniejącą już sieć powiązań. Sens tego twierdzenia jest jednak głębszy i wymaga rozważenia cech działania. Otóż sieć powiązań nie stanowi dla Arendt koniecznego ograniczenia dla działania, lecz jedynie miejsce, w którym działanie zostaje zapoczątkowane dzięki zdolności narodzić. Arendt powiada zresztą, że działanie wyróżnia się tym, że nie jest możliwe w odosobnieniu⁴⁹, toteż rodzaj koniecznego związku działania z innymi musi być tu zgoła inny. Innymi słowy, chodzi o konieczność innego rodzaju od każdej takiej, która działanie ogranicza, choć może je uniemożliwiać. Właściwością działania jest bowiem jego nieograniczony charakter. Jedynie dokonuje się ono w środowisku, gdzie każda reakcja staje się reakcją łańcuchową. Niezależnie od tego, że działanie jest odpowiedzią na inne działanie, samo zdaje się posiadać zdolność uruchamiania tego łańcucha. W tym sensie działanie usamodzielnia się od innych. Działanie nie ogranicza się przeto do pewnego kręgu partnerów, pomiędzy którymi wspomniane reakcje zachodzą, choć oczywiście nie da się wykluczyć, że inni poza tym kręgiem na działanie nie reagują i działają samodzielnie bądź takiego oto przypadku, w którym inni na działanie nie reagują, bowiem sieć powiązań międzyludzkich zostaje z jakichś powodów rozerwana⁵⁰. Gdyby przyjąć ograniczenie działania do uchwytnej zespołu okoliczności związanych z podmiotami działającymi, nie sposób pomyśleć o cesze nieograniczoności, którą Arendt odnosi do ludzkich powiązań. Nie są one skutkiem mnogości objętych nimi ludzi, ale następstwem nieograniczoności działania, które zdolne jest uruchomić niezliczoną liczbę reakcji aż do poziomu zmiany całej, jak powiada Arendt, konstelacji⁵¹. Trafność tego kierunku interpretacji potwierdzić można,

⁴⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 207.

⁵⁰ R. W. Schindler, op. cit., s. 229: te dwa przypadki autor wiąże z nieograniczonością działania.

⁵¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 209.

odwołując się do relacji pomiędzy działaniem a instytucjonalnym wymiarem sfery publicznej. Nie będziemy go tu rozważać, toteż nadmienimy jedynie, że tworzą go istniejące układy odniesienia w postaci instytucji, praw bądź innych zasad ochronnych i ograniczeń w obszarze spraw danej społeczności ludzkiej. Arendt stwierdza, że działanie jest nieograniczone także w tym sensie, że przekracza granice tak koncyptowanej sfery publicznej. Nigdy nie są one całkowicie pewnym zabezpieczeniem. Siła działania, polegająca na zdolności przełamywania granic, stanowi dla Arendt swoisty rewers jego mocy ustanawiania więzi międzyludzkich⁵². W kontekście tej uwagi zarysowuje się skądinąd bardziej złożony obraz sfery publicznej – przestrzeni pojawiania się, w której zbiegają się relacje bycia razem z innymi i bycia oddzielnym od innych wraz z istniejącym i relatywnym przez wzgląd na konstytuujący charakter działania układem odniesienia. Nadmienimy, że Arendt rozstrzyga konflikty między działaniem a szeroko rozumianym układem odniesienia dwojako. W przypadku wymiaru instytucjonalnego opowiada się za siłą sprawczą działania. W przypadku natomiast sieci powiązań międzyludzkich konflikt może działanie uniemożliwiać, choć przypadek taki możliwy jest nie dlatego, że inni działający narzucają jakieś nieprzekraczalne ograniczenia, które tamują siłę oddziaływania działania. Zaistnieje on wówczas, gdy działanie nie będzie wypływać z własnej inicjatywy (zdolność narodzin), lecz ze zmonopolizowania siły działania innych, tj. uczynienia z nich pewnego układu odniesienia. Chodzi o ograniczenie się do kręgu partnerów, których dokonania uznaje za swoje. Widać tu wyraźnie, że działający zrealizuje jednostkową, własną potrzebę. W tym też sensie zachowanie działającego staje się bliskie wytwarzaniu, o którego instrumentalnym charakterze wspomnieliśmy. Działanie traci z tych powodów swój samodzielny charakter⁵³. W świetle powyższych uwag pozostaje zatem przyjąć, że to właściwości działania rozstrzygną o granicach sfery publicznej.

W dotychczasowych rozważaniach skoncentrowaliśmy się na nieograniczoności działania. Łączą się z nią jeszcze dwie cechy, tj. niemożność przewidzenia skutków działań oraz związana z charakterem rezultatu niemożność zniweczenia tego, co ktoś uczynił⁵⁴. Arendt rozpatruje obie te cechy wspólnie. Eksplikacja sposobu ich rozumienia nie powinna nastęrczać trudności, jeśli powiązać ją z uwagami dotyczącymi nieograniczoności działania. Łańcuchy inicjowanych działań nie są dla działającego przewidywalne, zaś zmian, których są one świadectwem, nie można cofnąć. W tym też sensie działanie jest nieprzewidywalne oraz nieodwracalne.

W kontekście powyższych uwag odnoszących się do cech działania zarysowują się dwa możliwe ograniczenia sfery publicznej, tj. przebaczenie i składa-

⁵² Ibidem, s. 210.

⁵³ Por. ibidem, s. 208–209.

nie obietnic. Jak powiada Arendt, rozpraszają one ogromną moc nieodwracalnego i nieprzewidywalnego działania⁵⁵. Składanie obietnic oraz przebaczenie – podobnie jak nieobliczalność, nieograniczoność oraz nieodwracalność – są wpisane w charakter działania w tym sensie, że stanowią przeciwieństwo cyrkularności procesów życiowych, tej konieczności, której ulega czynność pracy. Dodajmy, że obie zdolności zależą od wielości i obecności ludzi, bez których nie miałyby sensu. Z tej perspektywy obie mają odkrywczy charakter. Arendt odnosi go jednak tylko do przebaczenia, natomiast składanie obietnic określa mianem swoistej ceny za radość zamieszkiwania wspólnego świata razem z innymi i jednocześnie mianem gwarancji zachowania tożsamości. Ujmuje to następująco: „Bez uzyskania przebaczenia, uwolnienia od konsekwencji tego, co uczyniliśmy, nasza zdolność działania byłaby ograniczona do pojedynczego czynu [...]. Niweczenie [przez akt przebaczenia – dop. P.P.] tego, co zostało uczynione, wydaje się mieć ten sam odkrywczy charakter, co sam uczynek”⁵⁶. „Gdybyśmy nie byli zobowiązani do spełniania obietnic, nie byłibyśmy w stanie zachować własnej tożsamości [...]”⁵⁷.

W literaturze przedmiotu podkreśla się, że przebaczenie i składanie obietnic to performatywne akty mowy, które zapośredniczają mowę i działanie⁵⁸. Pośrednio realizują przy tym dwie funkcje: odkrywczą oraz gwarancyjną. W pierwszym przypadku akt mowy wiąże się z działaniem innych i w tym sensie staje elementem relacji mowy i działania, którą opisaliśmy pojęciem działania narracyjnego. Natomiast status aktów mowy w funkcji gwarancyjnej utrwała integralny związek zdolności mowy i działania, które łączy działający będący jednocześnie mówcą.

Podsumowując przyjęte przez nas tezy, stwierdzić należy, że rozważane ujęcie sfery publicznej organizuje metafora słyszenia i widzenia. Sfera publiczna to miejsce pojawiania się oraz wspólny świat. W pierwszym wymiarze jest ona tym wszystkim, co ukazuje się ogółowi i jest dla każdego słyszalne i widzialne. Wspólny świat tworzą relacje międzyludzkie. Arendt zdaje się wyróżniać dwa modi relacji we wspólnym świecie, tj. bycie razem z innymi i bycie oddzielnym od innych. Ich powiązanie z działaniem oraz mową, za sprawą których odkrywana jest niepowtarzalna odmienność ludzi, wymaga rozważania możliwych postaci relacji mowy i działania: relacji, w której działający jest jednocześnie mówcą oraz relacji, w której mówca jest działającym narracyjnie. Działanie to

⁵⁴ Ibidem, s. 257.

⁵⁵ Ibidem, s. 259, 265.

⁵⁶ Ibidem, s. 258, 263.

⁵⁷ Ibidem, s. 258.

⁵⁸ J. Förster, *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 267.

stanowi manifestację bycia razem z innymi. Jeżeli działanie i powiązana z nim mowa odsłonią będącego mówcą działającego w czynie, powstanie relacja bycia oddzielnym od innych. Obie relacje kształtuje działanie, choć to akty mowy zapośredniczają mowę i działanie. Stanowi ono jądro sfery publicznej.

Stwierdziłszy także, że sfera działania nie jest tożsama ze sferą innych form aktywności ludzkiej, tj. pracy i wytwarzania, jakkolwiek rezultaty określonych postaci wytwarzania są w sposób konieczny związane z działaniem, ponieważ je utrwalają. Dlatego sferę pracy i wytwarzania uznać możemy jedynie za swoiste negatywne ograniczenie sfery publicznej. Obie czynności nie wyznaczają jednak jej granic, które określa działanie poprzez moc kształtowania sfery publicznej oraz wpisana w jego charakter zdolność przebaczenia i składania obietnic.

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

**KOINCYDENCJA SACRUM I PROFANUM W ESTETYCE
WALAHFRIDA STRABONA (OK. 808–849)
(ROZWAŻANIA W OPARCIU O PRZYRODNICZY POEMAT
DE CULTURA HORTORUM)**

**Coincidence Sacrum and Profanum in Aesthetics
of Walahfrid Strabo (c. 808–849)
(Contemplation Based on a Naturalistic Poem
De cultura hortorum)**

Słowa kluczowe: estetyka wczesnośredniowieczna, estetyka karolińska, literatura karolińska, Walahfrid Strabo, przyroda, koncepcja piękna.

Key words: aesthetics of the early middle ages, Carolingian aesthetics, Carolingian literature, Walahfrid Strabo, nature, conception of beauty.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie estetycznej wrażliwości karolińskiego mnicha i erudyty Walahfrida Strabona. Podstawą analiz stał się spisany przez Strabona botaniczny poemat *De cultura hortorum*. Kontemplacyjne rozważania wczesnośredniowiecznego poety dowodzą, w jak ścisłym zespoleniu trwały dwa odległe, a jednocześnie jednak tak bardzo bliźniacze światy – antyczny i chrześcijański. Wyznacznikiem tej koincydencji był nie tylko uniwersalizm języka łacińskiego, ale także stopniowo przyswajana, uświadamiana i konwertowana sztuka i filozofia. Walahfrid zajmuje bardzo ważne miejsce w procesie kształtowania myśli estetycznej. Jest ogniwem łączącym Alkuina, przepowiadającego ideę ładu, z Janem Szkotem Eriugoną, który wspo-

Abstract

The main purpose of this article was to shown an aesthetics sensibility of Carolingian monk and man of learning – Walahfrid Strabo. The base of an analysis was a written by Strabon a botanical masterpiece *De cultura hortorum*. Very deep reflection of this early middle ages monk proved that the Ancient and a Christian world's – in one hand – so far away from each other they – in fact – were very similar. Determinat of this coincidence were not only the universality of a Latin language but also gradually adopted, realized and converted art and philosophy. Strabon took very important place in a process of formation an aesthetic thought. He is a connecting link between Alcuin who foretell a conception of order and John Scottus Eriugena which aforementioned

mniany ład odważył się spektakularnie zdefiniować jako chrześcijańską estetykę opartą na myśli Greków i Rzymian.

order dared to spectacularly defined as a Christian aesthetic based on Grecian and Roman thought.

Wstęp

Niniejszy artykuł został zainspirowany lekturą pierwszego w dziejach średniowiecznej Europy poematu o tematyce botanicznej – *De cultura hortorum*¹. Autorem owego dzieła był benedyktyński mnich, kopista antycznych tekstów, teolog i poeta Walahfrid Strabo². Zalicza się go do „deficytowego grona” barwnych i niekonwencjonalnych pisarzy reprezentujących kulturalny nurt tzw. odrodzenia karolińskiego. Strabo przeszedł bardzo zintensyfikowaną formację intelektualną, która w połączeniu z jego indywidualnym temperamentem i erudycją przyniosła zaskakujące efekty pisarskie.

Zamknięty w 444 heksametrycznych wersach botaniczny poemat *De cultura hortorum* jest jednym z najciekawszych utworów w dorobku uczonego. To nie tylko i wyłącznie dzieło o wartości encyklopedycznej, w którym czytelnik odnajduje szereg informacji przyrodniczych, kulinarnych i medycznych. Autor, z charakterystyczną dla siebie swobodą, sięgnął po słowną i stylistyczną wirtuozerię, która dowodzi jego niemalże „klasycznej” znajomości języka łacińskiego. Przewodnim motywem utworu była kontemplacja i zachwyt nad pięknem przyrody. Wielobarwne opisy roślinności ujawniają ogromną emocjonalność i wrażliwość, dodatkowo implikują estetyczne i etyczne założenia, którymi wcze-

¹ Wszystkie odniesienia do tekstu na podstawie: *De cultura hortorum*, (w:) *Monumenta Germaniae Historica* (dalej: MGH), *Poetae II*, ed. E. Dümmler, s. 335–350. Ogrodniczy poemat Walahfrida odnaleźć można także w kolekcji *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne (dalej: PL), t. 114, kol. 1119–1130B. W edycji Migne’a utwór ten figuruje pod tytułem: *Hortulus Ad Grimaldum Monasterii Sancti Galli Abbatem*. Wzmiankowany tutaj opat Grimald był jednym z pierwszych nauczycieli i mistrzów Strabona. Tekst *De cultura hortorum* ukazał się również w bilingwicznej, tj. łacińsko-niemieckiej serii *Lateinische Literatur des Mittelalters und des Humanismus*, nr 18199, Stuttgart 2003. Przekłady, które pojawiają się w niniejszym artykule, są mojego autorstwa.

² O Walahfridzie Strabonie i jego twórczości czytamy m.in. w: *Lexicon des Mittelalters*, t. VIII, München 2002, kol. 1937–1938; F.J.E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford University Press 1934, s. 229–235; H. Waddell, *Mediaeval Latin Lyrics*, ed. IV, Constable 1933, s. 316–318; J. Standard, *Hortulus: The Little Garden by Walahfrid Strabo*, (w:) *Isis*, vol. 59 (1), The University of Chicago Press on behalf The History of Science Society 1968, s. 111–112; E. Shipley Duckett, *Carolingian Portraits. A Study in the Ninth Century*, The University of Chicago Press 1988, s. 161–201. Na polskiej niwie naukowej odnajdujemy tylko jeden artykuł poświęcony badaniu twórczości Strabona: A. Fijałkowski, *Walahfrid Strabo (ok. 809–849) i jego rzekomy „Pamiętnik” szkolny z klasztoru Reichenau*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 2004, t. 43, s. 5–19.

snośredniowieczni uczeni kierowali się w odniesieniu do zmysłowego i cielesnego piękna.

Poetycka admiracja dla przyrody musiała przebiegać oczywiście w ścisłym i nierozzerwalnym połączeniu z religią. Autor *De cultura hortorum* w pierwszej kolejności był mnichem, dopiero później pisarzem i poetą. Zaprezentowany przez niego ogród, to – zgodnie z benedyktyńską dewizą: *ora et labora* – miejsce pracy, a jednocześnie refleksji i kontemplacyjnego zachwytu. Odnajdujemy tutaj tak typowy motyw benedyktyńskiego doświadczania Boga poprzez przyrodę. Na uwagę zasługuje fakt, iż głęboki wymiar etyczny utworu, w którym przyroda pojmowana jest jako teofania, koresponduje z wciąż żywą we wczesnym średniowieczu estetyką starożytną. Przyrodnicze rozważania Walafrida nacechowane są swoistego rodzaju dualizmem i dwupłaszczyznowością. Z jednej strony dostrzegamy spirytualistyczne podejście do piękna i przeświadczenie, iż w pięknie przyrody objawia się piękno samego Stwórcy, z drugiej natomiast w rozważaniach Strabona do głosu dochodzą – a dzieje się tak za sprawą filozofii świętego Augustyna – platońskie tezy o bezwzględnym wymiarze piękna czy stoicki motyw harmonii i ładu. Dawny, starożytny fundament stał się tutaj kanwą do dalszych, tym razem chrześcijańskich rozważań. W wymiarze symbolicznym sfera *sacrum* dopełniła sferę *profanum*. Dwie, teoretycznie tak bardzo różniące się przestrzenie, zjednoczyły się w dążeniu do ciągłego doskonalenia.

Karolińscy uczeni nie potrafili i nie mogli zerwać z antykiem. U Walafrida koronnym dowodem na to jest choćby przeogromna ilość odniesień do literatury klasycznej, która w kontekście niniejszych rozważań stanowić może symboliczną sferę *profanum*. Antyczny aparat pojęciowy dopomógł Strabonowi w wyrażeniu swej estetycznej i etycznej koncepcji wokół zagadnień przyrodniczych. Reprezentował on przecież trzecie z kolei – i jednocześnie najlepsze – pokolenie karolińskiego ruchu umysłowego, który koncentrował się na ożywieniu i odnowieniu klasycyzmu³. Walafrid, tak jak i wszyscy pozostali przedstawiciele wczesnośredniowiecznego naukowego odrodzenia, musiał dokonać chrześcijańskiego przeformatowania tego, co starożytni rozumieli pod szerokim pojęciem estetyki. Średniowiecze nadało tej klasycznej estetyce nowe znaczenie. Musiało osadzić ją w typowej dla chrześcijaństwa „refleksji nad człowiekiem, światem i boskością”⁴.

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, t. II, Wrocław 1962, s. 110.

⁴ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski i M. Zabłocka, Kraków 1994, s. 12.

Estetyczna formacja Walahfrida

Najprawdopodobniej w wieku siedmiu lat, czyli około roku 816, Walahfrid trafił do benedyktyńskiego klasztoru ulokowanego na wyspie Augia na Jeziorze Bodeńskim. Dzisiejsze Reichenau zawdzięcza swoje powstanie misji irlandzko-anglosaskiej, a konkretnie działalności św. Pirmina (ok. 670–753), który w roku 724 założył tam pierwszy wielki klasztor benedyktyński⁵. Dzięki przybyłym misjonarzom iryjskim i anglosaskim fundacja Reichenau została wyposażona w liczne rękopisy dzieł starożytnych i patrystycznych. Tym samym stworzone zostały kulturalne fundamenty dla kształcenia kolejnych pokoleń uczonych i dalszego literackiego rozwoju Europy. Sporządzony w roku 822 katalog zasobów bibliotecznych Reichenau obejmuje około 500 tytułów dzieł z dziedziny historii, muzyki, geografii, medycyny, Ojców Kościoła, a także poetów antycznych i chrześcijańskich⁶. Walahfrid mógł więc swobodnie korzystać z oferowanego przez klasztor dziedzictwa klasycznego i patrystycznego, tym bardziej iż jego pierwsi nauczyciele i współbracia – Tatton, Wettin i Grimald – obudzili w nim ogromne zainteresowanie do studiowania greki i łaciny⁷.

Po roku 826 Strabo kontynuował swe kształcenie w wiodącym wówczas ośrodku w Fuldzie⁸. Szybko stał się ulubionym uczniem kierownika i mistrza fuldyjskiej szkoły Hrabana Maura (ok. 780–856)⁹, który traktował Walahfrida

⁵ Na temat Pirmina patrz w: J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 189–190.

⁶ O. Schönberger, *Walahfrid Strabo. De cultura hortarum*, Stuttgart 2003, s. 91. Walahfrid miał swój osobisty wkład we wzbogacanie klasztornej biblioteki. Bardzo intensywnie kopiował antyczne teksty. Jednym z najcenniejszych jest zachowany pergaminowy rękopis ód i mów Horacego, przechowywany w Bibliotece Watykańskiej. Por. A. Fijałkowski, op. cit., s. 6.

⁷ E. Dümmler, *Walahfridi Strabi Carmina*, MGH: *Poetae latini aevi II*, s. 260. Z pierwszego etapu piśmienniczego Walahfrida, który przypadają na dziesięcioletni okres spędzony w Reichenau, pochodzi słynna *Wizja Wettina* (*Visio Wettini*, MGH, *Poetae II*, s. 301–334). Jest to bardzo dojrzały, heksametryczny poemat przedstawiający przedśmiertne wizje opata Wettina. Zadziwia głęboki mistycyzm utworu, szczególnie w odniesieniu do wieku autora (nie miał wówczas osiemnastu lat [sic!]). Opis wędrówki do nieba poprzez piekło i czyściec jest ciekawą zapowiedzią późniejszej wędrówki Dantego Alighieri, protoplasty humanizmu. Z innych młodzieńczych utworów Strabona nie można pominąć dwóch hagiograficznych żywotów: kapadockiego męczennika Mammy (ibidem, s. 275–296) i irlandzkiego – Blathmaica (ibidem, s. 297–301).

⁸ Drugi okres działalności Strabona, tzw. fuldyjski, jest reprezentowany m.in. przez słynną pieśń na cześć wyspy Augia – *Versus in laude felicis Augiae* (ibidem, s. 412–413), która pisana była strofką saficką.

⁹ Hraban Maur – uczeń Anglosasa Alkuina (ok. 730–804), egzegeta, filozof i poeta uznawany za najbardziej uczonego człowieka swojej ery, o czym świadczą może ogromna liczba zredagowanych przez niego dzieł, które wypełniają aż sześć tomów *Patrologii Łacińskiej* Migne'a.

niczym duchowego syna¹⁰. Zdołał rozbudzić w nim pasje egzegetyczne, kompilatorskie czy wreszcie polemiczne. Dodatkowo Hraban uwrażliwił Strabona na myśl i nauczanie świętego Augustyna¹¹, za sprawą którego era chrześcijańska przyjęła piękno w kategoriach proporcji i miary. Augustyn zdołał przekazać średniowieczu platoński motyw bezwzględnego piękna¹², któremu nadał teocentryczny charakter. Do stoickiego przeświadczenia o pięknie świata dodał element religijny. Połączył estetykę z teologią. Hraban Maur był pod ogromnym wpływem tak „przeredagowanej” filozofii Augustyna. W jego homiliach, pieśniach i traktatach¹³ daje o sobie znać niezwykła i uderzająca świadomość rangi zmysłowości. Uważał on, iż doświadczenie wiary nie wypływa tylko z serca i rozumu, ale także wymaga włączenia innych zmysłów. Smak estetyczny i wrażliwość miały, według Hrabana, dopomóc człowiekowi w poszukiwaniu prawdy o Stwórcy¹⁴. Zwracanie się ku dynamizmowi świata, akceptowanie i propagowanie emocjonalnych doświadczeń nosi w sobie znamiona i zapowiedź humanizmu¹⁵.

Na uwagę zasługuje również fakt, iż Hraban Maur był ogromnym miłośnikiem Witruwiusza (I w. p.n.e.) i jego klasycznej koncepcji architektonicznej, która opierała się na trzech zasadach: *firmitas*, *utilitas* i *venustas*¹⁶, czyli trwałości, użyteczności i pięknie. Witruwiańską ideę architektury, która opierała się na podstawowym dla starożytności pojęciu ładu (*ordo*)¹⁷, przed Hrabanem przyjęli Boecjusz i Augustyn. Estetyka karolińska bardzo intensywnie czerpała z architektonicznych pojęć Witruwiusza. Dowodem na to jest fakt, iż do naszych czasów zachowało się aż 55 średniowiecznych manuskryptów *De architectura*¹⁸.

Hraban musiał być obdarzony szczególną wrażliwością na piękno materialne. Nadzorował budowę ponad trzydziestu obiektów sakralnych. Z pobudek es-

¹⁰ Por. J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, przeł. I. Wyrzykowska, M. Wyrzykowska, Warszawa 1996, s. 118.

¹¹ Z dzieł Hrabana Maura stanowiących inspirację nauczaniem biskupa Hipony wymienić można choćby *De institutione clericorum* (PL 107, kol. 293–420) i *De disciplina ecclesiastica* (PL 112, kol. 1191–1262).

¹² W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 69.

¹³ Szczególnie poetycki traktat *De laudibus sanctae crucis* (PL 107, kol. 133–294), w którym podkreślał wartość symbolicznego piękna w dziele sztuki.

¹⁴ Z Katechezy Benedykta XVI ogłoszonej podczas audiencji ogólnej 3 czerwca 2009 r., [online] <<http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x704/katecheza-benedykt-xvi-wygloszona-podczas-audiencji-ogolnej-czerwca-roku/>>, dostęp: 6.02.2011.

¹⁵ Hraban jest autorem encyklopedycznego dzieła *De rerum naturis* (PL 111, kol. 9–614), w którym bardzo dużo miejsca zajmują zagadnienia *stricto* antropologiczne. Uczony opisał naturę człowieka oraz wszystkie aspekty życia i śmierci. W księgach poświęconych zwierzętom, przyrodzie i zjawiskom natury propagował wartość wiedzy o świecie i podkreślał możliwości ludzkiego rozumu, czyli dewizy późniejszych humanistów włoskich.

¹⁶ Vitruvius, *De architectura* III, 2: *Haec autem ita fieri debent, ut habeatur ratio firmitatis, utilitatis, venustatis*.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 111.

¹⁸ F. Prinz, *Niemcy. Narodziny państwa*, przeł. D. Fałkowska, s. 237.

tetycznych wzięło się także jego zamiłowanie do detali artystycznych. Uposażył klasztor i kościół w Fuldzie w wiele dekoracyjnych przedmiotów. Propagowany przez niego estetyzm wypływał oczywiście z tzw. zachodniego poglądu na sztukę sakralną, zgodnie z którym obraz traktowano w kategoriach dydaktyczno-informacyjnych, dołączając do tego jego funkcję dekoracyjną i estetyczną¹⁹. Tak więc wszystkie formy ikonograficzne, które na Wschodzie stały się przedmiotem czci i uwielbienia, Frankowie przyjmowali w aspekcie pedagogicznym i artystycznym. Piękny kształt rzeczy widzialnych był po to, aby sprowadzać przyjemność zmysłową, ale nade wszystko miał on kierować myśli śmiertelników ku Bogu. Dodatkowo miał być „pamiątką czynów, wydarzeń i dziejów z przeszłości”²⁰.

W ten sposób sformułowana teoria o sztuce za sprawą Hrabana Maura (ten z kolei przejął ją od samego Alkuina i Teodulfa z Orleanu²¹) zyskała recepcję w pokoleniu Walahfrida Strabona. Strabon, podobnie jak jego poprzednicy, traktował obraz w kategoriach literatury dla niewykształconych (*litteratura illiterato*)²². Mottem estetycznym jego życia i twórczości są słowa, które zawarł w trak-

¹⁹ Karolińskie poglądy na temat sakralnych wizerunków zostały ostatecznie zatwierdzone w roku 794 na synodzie we Frankfurcie. W Europie Zachodniej dyskusja wokół „świętych obrazów” zainicjowana została postanowieniami soboru nicejskiego II z roku 787, który odbył się w Bizancjum bez udziału przedstawicieli kleru frankońskiego. Karol Wielki wraz ze sztabem nadwornych teologów bardzo ostro zareagował na próbę narzucenia całemu chrześcijańskiemu światu obowiązku otaczania bezwzględną czcią wszystkich sakralnych wizerunków. Bezpośrednio po soborze w Nicei Frankowie zredagowali dokument, w którym zawarli swoje stanowisko odnośnie do kultu obrazów. Dokument ten nosi tytuł *Libri Carolini* i zdołał on wywołać dość spore zamieszanie nie tylko na linii frankońsko-bizantyńskiej, ale także w stosunkach z papieżstwem. O *Libri Carolini* i karolińskich poglądach na temat sztuki czytaj w: M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Księgi Karolińskie – frankońska odpowiedź na sobór nicejski II z roku 787*, „Studia Warmińskie” 2007–2008, t. XLIV/XLV, s. 38. M. Pokorska, *Cibus oculorum. Uwagi o teorii dzieła sztuki w Libri Carolini*, „Folia Historiae Artium” 1991, t. 27, s. 13–31.

²⁰ W *Libri Carolini* wielokrotnie napotykałyśmy tak sformułowaną ideę odnoszącą się do głównej roli wizerunków. Obraz miał upamiętniać wydarzenia, być literaturą dla ludzi prostych i nieumiejących czytać. Dodatkowo miał spełniać funkcje estetyczne, zdobić i upiększać ściany świątyni i upamiętniać to, co się wydarzyło, służyć „ku pamięci rzeczy dokonanych”: *Nam dum nos nihil in imaginibus spernamus praeter adorationem, quippe qui in basilicis sanctorum imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et venustatem parietum habere permittimus*. Por. *Libri Carolini* III 16, s. 411, ed. Ann Freeman, Hannover 1998.

²¹ Alkuin uczestniczył w pracach nad *Księgami Karolińskimi*, które były efektem pracy całego grona teologów spotykających się na uroczystych posiedzeniach w Akwizgranie. Dysputy prowadzono oczywiście przy współudziale samego Karola Wielkiego. Bardzo długo w nauce utrzymywał się także pogląd, iż Alkuin był głównym redaktorem dzieła. Obecnie jednak autorstwo przypisuje się innemu uczonemu karolińskiemu – Teodulfowi z Orleanu (ok. 750/760 – 821).

²² Por. *De rebus ecclesiasticis*, PL 114, kol. 929. Pogląd zainspirowany stanowiskiem Grzegorza Wielkiego (590–604), który nauczał, iż obraz jest niczym *Biblia pauperum* – „Biblia dla biednych”.

tacie *De rebus ecclesiasticis*²³: „piękno nie powinno być deptane z lekceważeniem, jak sądzą niektóre puste głowy”²⁴. Walafrid w estetycznych poglądach na temat dzieł sztuki poszedł nawet o krok dalej od Alkuina i Teodulfa z Orleanu – swoich racjonalistycznie usposobionych poprzedników. Funkcję intelektualno-informacyjną poszerzył o treść emocjonalną. Jego zdaniem sztuka ma zdolność budzenia wzruszeń²⁵. Walafrid jawi się nam więc jako koneser sztuki świadomie doceniający rolę artysty. Takie stanowisko stanowi antycypację przyszłego renesansowego poglądu na sztukę. Nosi oczywiście także znamiona estetyki grecko-rzymskiej, w której nade wszystko ceniono wartości tego świata, takie jak siłę, piękno, bogactwo i potęgę. W koncepcji Strabona nad pięknem zmysłowym dominuje jednak świadomość jedności z boskością. I ten aspekt nierozdzielnie wpisuje go w mentalność średniowieczną. Ludzie średniowiecza nie oddzielali kultu piękna od religii: „Jeżeli piękno było wartością, to musiało być tożsame z dobrem, prawdą i wszystkimi atrybutami bytu i boskości”²⁶.

Okoliczności powstania *De cultura hortorum*

Poemat *De cultura hortorum* – *O uprawie ogrodów*, znany również jako *Hortulus* – *Ogródek*, powstał najprawdopodobniej po roku 838, kiedy to Walafrid powrócił po prawie dziesięciu latach z Akwizgranu do Reichenau, aby tam objąć godność opata. Gdy podopieczny Strabona – późniejszy Karol Łysy, sukcesor Ludwika Pobożnego – osiągnął pełnoletność (15 lat), zadanie nauczyciela i doradcy zostało wypełnione. Uczony opuszczał cesarską posiadłość w newralgicznym dla imperium momencie. Konflikt wokół podziału cesarstwa radykal-

²³ Dzieło to powstało w najbardziej płodnym okresie twórczej działalności Walafrida. Okres ten przypada na lata 829–838 i można go nazwać okresem akwizgrańskim. Strabon przebywał wówczas na dworze cesarskim Ludwika Pobożnego (778–840), pełniąc funkcję jego osobistego sekretarza i preceptora najmłodszego z synów karolińskiego imperatora – Karola, który historii znany jest jako Karol Łysy (823–877). Powołanie Walafrida na akwizgrański dwór świadczy o wielkiej sławie i prestiżu, jaki ów uczony posiadał. Na tym etapie literackiej ścieżki powstały liczne komentarze do Pisma Świętego, listy do najróżniejszych osobistości duchownych i świeckich oraz niezwykle istotny, w aspekcie estetycznym, utwór – *De imagine Tetrici* (MGH, *Poetae* II, s. 370–378). Poemat zainspirowany został pomnikiem ostrogockiego wodza Teodoryka Wielkiego (ok. 455–526), który Walafrid miał okazję oglądać w Akwizgranie przed pałacem cesarskim (pomnik został przywieziony z Rawenny przez Karola Wielkiego). W formie dialogu z samym sobą – solilokwium (wzorowanym zresztą na utworze *Silioquia* Augustyna) – autor dokonuje rozrachunku z własnym genuszem (personifikowany w poemacie jako *scintilla* – iskra).

²⁴ Tłum. za: W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 126. Por. PL 114, kol. 927: [...] *nec iterum speciositas ita est quodam despectu calcanda, ut quidam vanitatis assertores existimant.*

²⁵ M. Pokorska, op. cit. s. 24.

²⁶ U. Eco, op. cit., s. 26.

nie poróżnił Ludwika Pobożnego z synami (poza Karolem do schedy po ojcu pretendowali jeszcze Lotar, Pepin i Ludwik Niemiecki). W najtrudniejszej sytuacji znajdowali się wówczas możni i wysoko postawieni duchowni, od których wymagano jasnych deklaracji lojalnościowych względem wybranego seniora. Przegrana przywódcy kończyła się z reguły bezpowrotną klęską wszystkich jego popleczników. Jednak wygrana odpłacała ryzyko z nawiązką, sprowadzała niewypowiedziane profity – nadania, tytuły, respekt, a niekiedy zbawienną rehabilitację, na mocy której renegat na powrót stawał się faworytem²⁷.

Tak bezwzględna polityka okazała się na tyle frustrująca dla benedyktyńskiego mnicha, iż zapragnął on radykalnie zastąpić ją ascetyczną kontemplacją i pisarstwem. Inspiracją stało się piękno klasztornej przyrody. Dzięki głębokiej religijności, a także talentowi pisarskiemu Walahfrid mógł z prawdziwą swobodą „przyoblec” w mistycyzm sensoryczne doznania. Sumą tej kontemplacji stał się poemat *Hortulus*, dzieło poświęcone pierwszemu nauczycielowi, mistrzowi, a wreszcie także i wybawicielowi Strabona – Grimaldowi. Czytelnikowi autor objawia się niczym udręczony sprawami ludzkiego świata anachoreta, który odnajduje ukojenie w kontemplacji harmonii przyrody. *De cultura hortorum* stworzona została z zamysłem adorowania piękna natury, piękna przemijającego. Nade wszystko jednak była wyrazem adoracji piękna wieczystego, gdyż harmonijna natura roślinnego świata to dla autora dzieło i jednocześnie obraz Boga.

Walahfrid zawarł w *Ogródku* przewodnią tezę tzw. humanizmu karolińskiego. Uważano wówczas, że człowiek ma prawo cieszyć się piękną formą rzeczy, ale nie może na niej poprzestawać, ponieważ od niej powinien wznosić się dalej – do Boga i boskiego piękna²⁸. W pięknie przyrody dostrzeżonym przez Strabona piękno estetyczne zrównało się z etycznym, osiągnęło status mistycyzmu.

Absolut kontemplowany pod znakiem klasyki. Profanum na służbie sacrum

W *De cultura hortorum* Walahfrid Strabon potwierdził, że ogrody klasztorne i rosnące w nich rośliny dawały ludziom nie tylko pożywienie, ale także przy-

²⁷ Walahfrida przez cały okres pobytu w Akwizgranie cechowała niezłomna lojalność wobec Ludwika Pobożnego. Jednak po jego śmierci (rok 840) opowiedział się po stronie Lotara, najstarszego syna, a tym samym wypełnił pierwotną wolę cesarza, który pragnął ustanowić prawo starszeństwa (na mocy dokumentu z roku 818 *Ordinatio imperii*). Przegrana Lotara pod Fontanay (841) sprowadziła na Strabona najbardziej dotkliwą karę – wykluczenie ze społeczności (miejszem jego wygnania stało się dzisiejsze miasto Spira). Protekcja dawnego zakonnego przyjaciela Grimalda przywróciła Walahfrida do łask i mógł na powrót delektować się urokami Reichenau.

²⁸ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 112.

jemność i rozkosz zmysłową²⁹. Benedyktyński mnich poprowadził czytelnika w głąb precyzyjnie rozplanowanego warzywnika i wirydarza klasztoru w Reichenau, kontemplując przy tym piękno każdej z 23 roślin, które napotkał na sąsiadujących ze sobą rabatach.

Wszystkie warzywa, kwiaty i zioła, które z ogromną emfazą i pietyzmem przedstawił w swym poemacie, można zaliczyć do tzw. standardowych roślin klasztornych. Benedyktyński konwent zakonny wzniesiony został na bazie ogólnie przyjętej reguły i utrwalonych wzorców. Tereny zielone w kompleksach klasztornych to, obok wirydarza, tzw. warzywnik, sektor dla ziół leczniczych oraz sad, który był jednocześnie cmentarzem, a drzewa owocowe rosły pomiędzy mogiłami³⁰. Do ścisłego klasztoru należał tylko maleńki wirydarz zamknięty w czworobocznych krążgankach. Inne tereny ogrodowe nie łączyły się z główną częścią klasztoru, która objęta była klauzurą. Dostęp do nich był możliwy tylko za zezwoleniem opata³¹. Wirydarz, projektowany na planie idealnego kwadratu z dwoma krzyżującymi się drogami, odwoływał się do symboliki chrześcijańskiej – kwadrat symbolizował doskonałość, Absolut i ład, przypominał też o czterech rzekach w raju, czterech ewangelistach i czterech cnotach kardynalnych³². Cztery było wreszcie liczbą doskonałości moralnej. Założony na planie kwadratu „ziemski raj” stanowił zapowiedź idealnego miejsca wyciszenia, kontemplacji i modlitwy.

Strabon był przede wszystkim mnichem, ale oprócz tego miał naturę prawdziwego poety i ulegał literackim uniesieniom. W ten sposób zjednoczyły się w nim dwa pierwiastki człowieczej natury – *sacrum* i *profanum*, które w obliczu transcendentalnego piękna przyrody stawały się komplementarne. Erudycja Walałfrida ukształtowana została na fundamencie antyku. Była oczywiście wyposażona w całkowicie nową duchowość, ale mimo to w sposób „najintymniejszy” łączyła się z antykiem. Piękno świata, w którym odbijało się piękno harmonii moralnej, trzeba było opiewać w jak najwznioślejszy sposób. Idealny poeta według tradycji hellenistycznej i rzymskiej to *poeta doctus*. Aby osiągnąć ten status, należało sięgnąć do wymiaru *profanum*. Najlepszymi łacinnikami byli oczywiście klasyczni poeci, tak więc upragniony cel można było zdobyć tylko poprzez odwoływanie się do środków wyrazu wypracowanych przez pogańskich mistrzów. W kwestii gramatyki czy retoryki łacińskiej nikt nie był lepszy od Wergiliusza i Owidiusza. Korzystanie z antycznych autorów można było w dość

²⁹ P. Hobhouse, *Historia ogrodów*, przeł. B. Mierzejewska, E. Romkowska, Warszawa 2005, s. 100.

³⁰ Tak naszkicowany plan poznajemy na słynnym projekcie klasztoru w St. Gallen. Plan tego zgromadzenia, oddalonego od Reichenau o około 50 km, narysowany został w roku 820 przez opata Heito, zwierzchnika Walałfrida. Szkic klasztoru w Sankt Gallen pozwala wyobrazić sobie planowanie benedyktyńskich ogrodów i po części także ich funkcjonowanie.

³¹ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, t. 1, Warszawa 2007, s. 70.

³² *Ibidem*, s. 64–65.

łatwy sposób usprawiedliwić. Po pierwsze, dopuszczalną metodę stanowiła alegoria, czyli poszukiwanie w klasycznych treściach przenośnych idei i znaczeń, a później transponowanie ich na grunt chrześcijański. Drugą metodę, którą stosowano w obliczu słabości do poezji klasycznej, Frederick Raby nazwał „egzorcyzmowaniem utajonego zła”³³. Legitymizowała ona powoływanie się na wzorce antyczne, czyniąc z dorobku pogańskich klasyków służebnicę teologii.

Retoryka *De cultura hortorum* w największym stopniu oparta jest na Wergiliuszu (70–19 p.n.e.). Analizując utwór pod kątem antycznych influencji, nawiązania do *Eneidy* dostrzegamy aż w około 50 miejscach. Bardzo podobną, w kontekście cytowań, pozycję zajmują *Georgiki* – Walahfrid powołał się na nie około 45 razy. *De cultura hortorum* miała stanowić chrześcijański odpowiednik *Georgik*. Centralnym założeniem obu utworów była uniwersalna i ponadczasowa apoteoza przyrody i pracy przynoszącej uzdrowienie duszy i ciała. Strabon nie był też obojętny na bogatą frazeologię *Bukolik*.

Benedyktyński mnich obficie czerpał również z języka Owidiusza (43 p.n.e.–18 n.e.). Największym jego zainteresowaniem cieszyły się oczywiście *Metamorfozy*. Doskonały i wielobarwny język *Przemian* stał się dla Strabona idealną bazą leksykalną. Na jego retorykę wpływ miały także Owidiuszowe *Fasti*, *Listy z Pontu*, *Sztuka kochania*, *Żale*, *Listy Heroin*, *Lekarstwa na miłość* i *Miłości*. Szczegółowa analiza *Ogródka* pozwala także odnaleźć drobne nawiązania do *De re rustica* Kolumelli (I w.), *Pieśni* Horacego (65–8 p.n.e.) oraz do utworu *De herbarium virtutibus*, przypisywanego mało znanemu poecie Macerowi z Weronny (zm. 16 p.n.e.). Wspomniany zielnik Macera ze względu na swe encyklopedyczne walory był bardzo ceniony tak w starożytności, jak i w średniowieczu. Przybliżając lecznicze przymioty roślin, Strabon sięgał z kolei do Serenusa Samonicusa (II poł. IV w.) i jego słynnych heksametrycznych recept.

Znamienne dla Walahfrida było swobodne i dowolne nawiązywanie zarówno do tradycji antycznej, jak i chrześcijańskiej. Kontemplacja ogrodu w Reichenau oparta została na harmonijnym współbrzmieniu frazeologii klasycznej wespół z chrześcijańską. Tak więc inspiracje Walahfrida, obok wspomnianych już epików rzymskich, sięgały też stylistyki Seduliusza³⁴ (I poł. V w.), Izydora z Sewilli (ok. 570–636)³⁵, Prudencjusza³⁶ (ur. 348), a także Iuvenusa³⁷ (IV w.).

³³ F.J.E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages*, wyd. II, Oxford University Press 1966, s. 172. Raby określenia tego użył w odniesieniu do karolińskiego poety Theodulfa, który nie krył swego oczarowania klasykami.

³⁴ W *De cultura hortorum* widoczna inspiracja utworem *Carmen paschale*.

³⁵ Walahfrid czerpie oczywiście z encyklopedycznego dzieła zatytułowanego *Etymologie*. Encyklopedia biskupa Izydora była dziełem, które zaraz po Biblii najczęściej przepisywano, czytano i wykorzystywano jako źródło w całej średniowiecznej Europie Zachodniej.

³⁶ W poemacie nawiązanie do *Psychomachii*.

³⁷ Chodzi o utwór *De historia evangelica*.

Już pierwszy, wprowadzający rozdział poematu stanowi swoiste *florilegium* utworów klasycznych i chrześcijańskich. Wypowiedź wzmocniona tak autorytatywnym zapleczem językowym musiała osiągnąć zamierzony wymiar estetyczny, który w należyty sposób podkreślał esencję benedyktyńskich ideałów – zespolenie *vita activa* i *vita contemplativa*:

Chociaż liczne są świadectwa spokojnego życia, to jednak nie jest rzeczą błahą, jeśli ktoś poświęca się pestańskiej³⁸ sztuce i okazuje zrozumienie dla troskliwej pielęgnacji ogrodu bezwstydnego Priapa³⁹. Jakakolwiek byłaby bowiem posesja, czy to słaba, (5) na której bezczynnie zalegałyby gruby piasek i żwir, czy to pobudzona tłustą glebą⁴⁰ do wydawania ciężkich owoców, może ona także leżeć wysoko na dźwigających się pagórkach, albo dogodnie, na równinie, w rozciągającej się pochyłości⁴¹, czy to znów przerażać padołami. Nigdy jednak nie wzbrania się ona od rodzenia wspaniałych plonów⁴², (10) jeśli tylko twojej troskliwości nie zmęczy ciężka gnuśność⁴³, a ty nie przyzwyczaisz się do nierozsądnej lekkomyślności, aby zaniedbywać skarby ogrodu i nie będziesz obawiał się spalić stwardniałych rąk w ostrym klimacie oraz jeśli nie wymigasz się od rozrzucania nawozu z pełnych koszy⁴⁴ na suchą ziemię. (15) Tylko trud i pasja, na rzecz których niżej sobie cenię długi odpoczynek podczas dnia, pozwoliły mi poznać to rzemiosło, którego nigdy nie ujawniłby mi ani pogład pospólstwa, ani wiedza nabyta w starożytnych księgach⁴⁵.

³⁸ *Pestanae deditus arti* [...] – por. Vergilius, *Georgicon libri IV*, 119: *biferique rosaria Paesti...* (tu i dalej przytaczane według wydania: *Vergil. Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*, ed. J. B. Greenough, Boston 1900). Dzięki Wergiliuszowi Walafrid mógł wkomponować do utworu zręczną peryfrazę. Sztuka pestańska oznacza tu uprawę róż. Położone w Kampanii miasto Paestum słynęło w starożytności z pięknych róż, które kwitły dwa razy do roku. Por. Z. Abramowiczówna, (w:) Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, Wrocław 2006, s. 138. Różane ogrody Paestum opiewał także Owidiusz w: *Metamorphoses XV*, 708 oraz *Epistulae ex Ponto II*, 4, 28.

³⁹ Priap – bóg płodności zapewniający urodzaj, opiekował się ogrodami, drzewami i winnicami. Stylistyczna paralela z Owidiuszowymi *Metamorfozami*, IX, 347: *obscena Priapi...* (za wydaniem: *Ovid. Metamorphosen*, ed. M. Albrecht, Stuttgart 1994). Por. także z *Kalendarzem*, I, 415: *Priapum [...] obscena nimium quoque parte paratus* (przeł. A. J. Boyle – przytaczam za: *Ovid. Fasti*, “Loeb Classical Library” 2000, nr 253).

⁴⁰ [...] *pingui molita graves uligine foetus*. Odniesienie do *Georgik* Wergiliusza, II 184: [...] *pinguis humus dulcique uligne laeta* (tłusta atoli gleba i pełna słodkiej wilgoci – przeł. Z. Abramowiczówna).

⁴¹ [...] *sive iacenti planitie facilis clivo*. Środki wyrazu zapożyczone z *Eneidy* XI, 527: *Planities ignota iacet* [...]. (Na grzbiecie góry, rozciąga się łąka ukryta – przeł. Z. Kubiak).

⁴² [...] *progignere fructus*. Frazeologia zaczerpnięta z Seduliusza, *Carmen paschale* I, 50: [...] *gignere fructum*. Por. PL 19, kol. 558A.

⁴³ [...] *non tua cura gravi compressa vetero*. Por. Wergiliusz, *Georgiki*, I, 124: *Nec torpere gravi passus tua regna veteo* [...].

⁴⁴ [...] *plenis [...] qualis* – kosze do rozrzucania nawozu przypominają odmalowane przez Wergiliusza w *Georgikach* II, 241 [...] *spisso vimine qualos* (przetaki z gęstej wikliny – przeł. Z. Abramowiczówna). Starożytny poeta zalecał tak wykonane przetaki używać do sprawdzania odczynu gleby.

⁴⁵ *De cultura hortorum*, v. 1–18, s. 335:

Plurima tranquillae cum sint insignia vitae.

Non minimum est, si quis Pestanae deditus arti

Dla czytelnika prawdziwą gratką staje się także kontemplacyjny opis dyni (*Cucurbita*). Pod każdym względem roślina ta, zdaniem wczesnośredniowiecznego poety, była doskonała i stanowiła ziemskie odbicie *teokalii*. Kontemplując harmonię wzrostu, proporcję, symetrię i monumentalizm rośliny, Walahfrid dał wyraz własnej koncepcji piękna i estetyki. W tej estetyce daje znać o sobie pitagorejski kanon piękna, w którym niebagatelną rolę odgrywała zasada jedności w wielości. Odzywa się także witruwiańska teoria proporcji i definicja symetrii składników. Na kanwie tak rozumianego piękna można było budować estetykę dogmatyczną. W pięknie natury tkwiła oczywiście głęboka symbolika. Natura była alfabetem, za pomocą którego Stwórca mówił o porządku świata, o dobrach nadprzyrodzonych⁴⁶. Wrażliwość na widzialne piękno świata pozwalała zobaczyć ogrom teofanicznej harmonii⁴⁷. Skala poetyckiego wrażenia – w odniesieniu do frazeologii używanej przez Strabona – wiele zawdzięcza jego ogromnej „życzliwości” w stosunku do kultury antycznej.

Z lichego nasienia wznosi się, zmierzając ku górze, dynia, tarczami swych liści rozprasza ogromne cienie i rzuca cugle pod postacią licznych wąsów. Podobnie do bluszczu, który gałązkami⁴⁸ oplata wysokie wiązy, od ziemi ku ich długim ramionom, owija dookoła⁴⁹ cały pień, aż do wierzchołka wyżyny⁵⁰ (105) i zieloną zasloną zakrywa fałdy kory⁵¹. I tak jak

*Noverit obsceni curas tractare Priapi.
Ruris enim quacumquae datur possessio, seu sit
Putris, harenoso qua torpet glarea tractu,
Seu pingui molita graves uligine foetus,
Collibus erectis alte sita, sive iacenti
Planitie facilis clivo, seu vallibus horrens,
Non negat ingenuos holerum progignere fructus,
Si modo non tua cura gravi compressa veterno,
Multiplices holitoris opes contempnere stultis
Ausibus assuescit, callosasque aere duro
Detrectat fuscare manus et stercora plenis
Vitat in arenti disponere pulvere qualis.
Haec non sola mihi patefecit opinio famae
Vulgaris, quaesita libris nec lectio priscis.
Sed labor et studium, quibus rebus docuere probatis.*

⁴⁶ U. Eco, op. cit., s. 85.

⁴⁷ Ibidem, s. 95.

⁴⁸ [...] *hedera implicuit cum frondibus* [...]. Nawiązanie do *Metamorfoz* Owidiusza, VI, 599 i opisu bakchicznego stroju, którym Prokne osłoniła siostrę, Filomełę: *insignia Bacchi induit et vultus hederarum frondibus abdit* (w strój bakchiczny ją odziewa, twarz jej osłania gałązkami bluszczu – przeł. A. Kamińska).

⁴⁹ [...] *sua brachia circum* [...]. W *Eneidzie* II, 792, gdy ramiona Eneasza nie zdołały objąć ukochanej Kreuzy padają następujące słowa: *collo dare brachia circum*.

⁵⁰ [...] *summumque* [...] *cacumen* [...]. Zob. u Wergiliusza, *Eneida*, VI, 678: [...] *dehinc summa cacumina linquunt*. Owidiusz, *Metamorfozy* IX, 389: [...] *summoque cacumine condor*.

⁵¹ [...] *corticis occuluit viridi tutamine* [...]. Dostrzegalna inspiracja *Bukolikami* Wergiliusza, V, 13: [...] *in uiridi nuper quae cortice fagi* [...].

samodzielnie wspinająca się wysoko na drzewa pewna odmiana winorośli⁵², która górne gałęzie obwiesza gronami owoców⁵³. I pojawia się czerwonawa jagoda na obcych ramionach, (110) Bachus obejmuje zieleniące się rusztowanie, rozległe pędy rozwija na wysokim listowiu⁵⁴, tak i moja dynia wznosi się ze słabego pędu i znajduje upodobanie w wygodnych dwuzębnych widłach, które poddają jej podpore, tę gorliwie trzyma zakrzywionymi pazurami⁵⁵. (115) Aby żadna szalejąca burza nie mogła jej oderwać, ile zrodzi węzłów, tyle powściągnie wodzy⁵⁶, a ponieważ każdy pojedynczy wąż wypuszcza podwójny pęd, z prawej i z lewej i wszędzie chwytają się swej podpory. Tak jak dziewczęta (120) nawlekające delikatną przędę na wrzeciono⁵⁷ i na szerokim kole raz za razem nawijające nitkę o ogromnych zwojach⁵⁸, tak pędy swymi skrzyżowanymi łańcuchami ściskają chwiejne belki drabinek i natychmiast je owijają, uczą się też jak z obcą pomocą, w powietrznym locie, przeskakiwać strome dachy⁵⁹ łukowatych portyków. Któż zdołałby we właściwy sposób docenić wiszące wszędzie na gałęziach owoce⁶⁰? Są przecież ukształtowane w precyzyjnie określonej formie, jak gdyby wytoczone i równomiernie wygładzone na tokarce drzewo. (130) Owoce wiszą na delikatnym, długim biczu, otrzymują wielkie ciała⁶¹ o cienkiej szyi, a później ten ogromny ciężar rozciąga się w ciężki brzuch, wszystko staje się dużym żołądkiem, we wnętrzu którego, jak w więzieniu pełnym wydrążonych zagród, osobno wzrastają liczne pestki, (135) te obiecują tobie równie bogaty zbiór⁶².

⁵² O gatunku winorośli obrastającej drzewa pisał Kolumella, *De arboribus* 4: [...] *genus vitium arbustum*. Por. Columella, *De arboribus*, ed. transl. H. Boyd, E.S. Forster, E.H. Heffner, Londyn 1955.

⁵³ Użyte przez Walałhfrida określenie *corimbus* jest proveniencji greckiej i oznacza wierzchołek rufy, węzeł włosów, a także kiść jagód bluszczu i grono owoców lub kwiatów.

⁵⁴ *Pampinus et frondes discernit latior altas*. *Pampinus* oznacza świeży pęd winnej latorośli – takie określenie u Pliniusza w *Historii Naturalnej* 27, 94 i u Wergiliusza w *Georgikach* II, 333.

⁵⁵ [...] *uncis tenet unguibus* [...]. Por. *Metamorfozy* II, 479 i opis przemiany nimfy Kallisto w niedźwiedzicę: *curvarique manus et aduncos crescere in unguis* (dłonie się wygięły, zbrojne w zakrzywione pazury, stały się łapami – przeł. A. Kamińska).

⁵⁶ [...] *tot iam retinacula tendit*. Inspiracja *Georgikami* I, 513: [...] *et frustra retinacula tendens* (I próżno woźnica powściąga wodze – przeł. Z. Abramowiczówna).

⁵⁷ *Et velut in fusum nentes cum pensa puellae mollia* [...]. Styl *Georgik* I, 390: [...] *carpentes pensa puellae* [...].

⁵⁸ [...] *traiciunt spirisque ingentibus* [...]. Inspiracja frazeologią Wergiliusza w II księdze *Eneidy* (v. 216–217) w opisie morskich węży zabijających kapłana Laokoona i jego dwóch synów: *post ipsum auxilio subeuntem ac tela ferentem corripunt spirisque ligant ingentibus* (Potem samego, gdy podbiegł z orężem w rękę, by ratować dzieci, chwytają, zwojów przemożnych oplotem [...] – przeł. Z. Kubiak).

⁵⁹ [...] *tecta cavarum ardua porticum* [...]. Por. z opisem domostw w krainie Latynów w *Eneidzie* VII, 161: [...] *tecta Latinorum ardua*.

⁶⁰ [...] *poma* [...] *ramis pendentia passim* [...]. Por. Owidiusz, *Przemiany* VII, 586: *Poma cadunt ramis* [...]. Wergiliusz, *Eneida* X, 835: [...] *ramis dependet galea* [...]. Wergiliusz, *Bukoliki* I, 38: [...] *pendere* [...] *in arbore poma* [...].

⁶¹ [...] *ingentia* [...] *corpora*. Walałhfrid zdaje się ponownie nawiązywać do stylu *Eneidy* (I, 192) i literackiej deskrypcji „olbrzymich jeleni” upolowanych przez Eneasza u wybrzeży Libii.

⁶² *De cultura hortarum*, v. 99–135:

*Haud secus altipetax semente cucurbita vili
Assurgens, parmis foliorum suscitatur umbras
Ingentes, crebrisque iacit retinacula ramis.*

Prawdziwie eklezjologicznym dyskursem przepleciona jest strofa poświęcona róży. Polifonia opisu ujawnia typowe dla średniowiecza aspekty wrażliwości, chodzi tu przede wszystkim o symboliczno-alegoryczną wizję świata. Średniowiecze było epoką ukrytych sensów i bożych znaków, które przejawiały się w rzeczach i naturze⁶³. Za pomocą symboli i alegorii można było przekazać prawdy doktrynalne, które w swej uczonej formie wydawały się niekiedy nieprzystępne⁶⁴. Jednocześnie Walafrid zdradza bardzo znamienne dla średniowiecza instynktowną wrażliwość na barwę⁶⁵. Barwa stanowiła składnik piękna. Strabon nie znał kolorystyki przyjętej przez późniejsze stulecia, obracał się w kręgu „żywych barw”, jednoznacznie kojarzących się z naturą.

*Ac velut ulmum hedera implicuit cum frondibus altam.
Ruris abusque sinu toti sua brachia circum
Laxa dedit lingo, summumque secuta cacumen
Corticis occultuit viridi tutamine rugas:
Aut arbustivum vitis genus, arbore cum se
Explicuit quavis, rarorumque alta corimbis
Vestit, et propria sursum se sponte levavit –
Visitur ergo rubens aliena in sede racemus
Dependere, permit tabulata virentia Bachus,
Pampinus et frondes discernit latior altas –
Sic mea sic fragili de stripe cucurbita surgens
Diligit appositas, sua sustentacula, furcas,
Atque amplexa suas uncis tenet unguibus alnos.
Ne vero insano divelli turbine posit,
Quot generat nodos, tot iam retinacula tendit.
Et quoniam duplicem producunt singula funem.
Undique fulturam dextra levaqueprehendunt,
Et velut in fusum nentes cum pensa puellae
Mollia traiciunt spirisque ingentibus omnem
Filorum seriem pulchros metantur in orbes,
Sic vaga tortilibus stringent ammenta catenis
Scalarum, teretes involvuntque ilico virgas.
Viribus et discut alienis tecta cavarum
Ardua porticum volucris superare natatu.
Iam quis poma queat pendentia passim
Mirari digne? Quae non minus undique certis
Sunt formata viis, quam si tornatile lignum
Inspicias medio rasum, quod mamfure constat.
Illa quidem gracili primum demissa flagello
Oblongo, tenuique ferunt ingentia collo
Corpora, tum vastum laxatur in ilia pondus,
Totum venter habet, totum alvus, et intus aluntur
Multa cavernoso seiunctim carcere grana.*

⁶³ U. Eco, op. cit., s. 84.

⁶⁴ Ibidem, s. 86.

⁶⁵ Ibidem, s. 70.

[...] powinienem ozdabiać krzewy cennych róż złotem z rzeki (395) Paktol⁶⁶ i białymi jak śnieg klejnotami Arabii. Wprawdzie Germania nie jest okraszona tyryjskim kolorem purpury⁶⁷, a rozległa Galia nie może poszczycić się blaskiem karminu⁶⁸, w zamian za to, każdego roku, obdarowuje nas ogromną ilością zwykłych, purpurowych kwiatów⁶⁹, (400) o których się mówi, że od zawsze siłą i zapachem przewyciężały inne i – zasłużenie – nazywa się je kwiatami wszystkich kwiatów. [...]

(405) Naprzeciw róż stawiane są kwiaty znanych lilii, których mocny zapach przenika powietrze. Jednak jeśli ktoś potrze jasne pąki tej śnieżnobiałej rośliny, zdziwi się, że wraz z utratą nektaru, szybko znika też ich zapach. (410) Także i błogosławione dziewictwo kwitnie pewne swej chwały, ale tylko wtedy, gdy nie spłoszy go potrzeba grzechu i nie złamie żar zakazanej miłości, żarzący się w jej zapachu. Jeśli chluba niewinności zniknie, aromat zamienia się w odór. (415) Te dwa gatunki godnych uznania kwiatów, od wieków symbolizują największe zwycięstwa kościoła, który w krwi męczennika zbiera dary róż, a lilie nie sie jako jaśniejący znak promiennej wiary⁷⁰.

⁶⁶ [...] *metallo Pactoli* [...]. Por. *Eneida* X, 142: *Pactolosque inrigat auro* (złotem je rosi Paktolus – przeł. Z. Kubiak). Paktol – mityczna rzeka w Lidii niosąca w swych wodach piasek zmieszany ze złotem. Bogactwo zawdzięczała frygijskiemu królowi Midasowi, który umył w niej swe „złotonośne” ręce, niestety będące dla niego przekleństwem.

⁶⁷ *Tyrio* [...] *tinguitur ostro*. Tyryjska purpura miała głęboki czerwonoioletowy odcień. Pozyskiwana była z rzadkiego gatunku ślimaków występujących na wybrzeżu syryjskim. Był to najdroższy z barwników, synonim bogactwa i monarszej władzy. 1 gram tyryjskiej purpury można było uzyskać z około 800 ślimaków. Słynna purpura uwieczniona u Wergiliusza, (w:) *Georgiki* III, 17; także u Owidiusza, (w:) *Listy Heroini* XII, 179 oraz (w:) *Metamorfozy* X, 211.

⁶⁸ [...] *ardenti* [...] *murice* [...]. O tym kolorze, tj. głębokiej purpurze, wspominał Wergiliusz, *Bukoliki* IV, 43: [...] *rubenti murice* [...].

⁶⁹ Wspomniana w tym miejscu tzw. zwykła purpura miała stanowić symbol prostoty i chrześcijańskiego minimalizmu. Postawiona została przez Walahfrida w opozycji do feeryczności kolorów kojarzących się z antykiem.

⁷⁰ *De cultura hortorum*, v. 394–401 oraz 405–418:

*Debueram viburna rosae pretiosa metallo
Pactoli et niveis Arabum circumdare gemmis.
Haec quia non Tyrio Germania tinguitur ostro.
Lata nec ardentis se Gallia murice iactat,
Lutea purpurei reparat crementa quotannis
Ubertim floris, tantum qui protinus omnes
Herbarum vicisse comas virtute et odore
Dicitur, ut merito florum esse feratur.*

*Huic famosa suos opponent lilia flores,
Longius horum etiam spirans odor imbuit auras,
Sed si quis nivei candentia germina fructus
Triverit, aspersi mirabitur ilicet omnem
Nectaris ille fidem celeri perisise meatu,
Hoc quia virginitas fama subnixa beata
Flore nitet, quam si nullus labor exagitarit
Sordis et illiciti non fregerit ardor amoris,
Flagrat odore suo. Porro si Gloria pessum
Integritatis eat, foetor mutabit odorem.
Haec duo namque probabilius genera incluta florum*

Zamknięcie

Przyrodnicza kontemplacja Walafrida Strabona stanowiła doskonałą zapowiedź i jednocześnie preludium do koncepcji ogłoszonej przez Jana Szkota Eriugę (ok. 810–877). Okazuje się, iż proklamowana przez Eriugę harmonia piękna wszechświata: „przedziwna harmonia składników, [...] różnorodnych form, porządków i przypadłości, które zespolone są w jedną, niewypowiedzianą całość”⁷¹ – w pewien sposób była obecna już u Strabona. Oczywiście jeszcze w bardzo subtelnym i nienazwanym wymiarze, który pozbawiony był – odważnie zdefiniowanego przez Eriugę – pierwiastka metafizycznego. Dopiero Eriugena zdołał bowiem dopełnić i udoskonalić religijną i spirytualistyczną koncepcję świata o elementy metafizyczne. Walafrid jako godny następcą Alkuina i Hrabana Maura stawał się coraz bardziej uwrażliwiony na „każdy szczegół ziemskiego świata”. Jednak przełom należał do Jana Szkota Eriugeny, który odważył się wyrazić to, co u Walafrida było jeszcze niewysłowione, bo odwoływało się aż nazbyt do sfery *profanum*. Mowa tutaj o rozkoszy, jaką dawało piękno⁷². Strabon, tak jak i inni erudyci karolińscy, obficie czerpał z dwojakich źródeł – chrześcijańskich i świeckich, dopiero jednak Eriugena z dualności tych źródeł wykoncytował zasadę, według której każda rzeczywistość miała podwójny sens. Chodziło o sens bezpośredni i zmysłowy, za którym Bóg się ukrywa, a także sens święty, w którym Bóg się objawia⁷³.

*Ecclesiae summas signant per saecula palmas,
Sanguine martyrii carpit quae dona rosarum,
Liliaque in fidei gestat candore nitentis.*

⁷¹ Johannes Scottus Eriugena, *De divisione naturae*, III, 6, PL 122, kol. 637: *Pulchritudo totius universitatis conditae, similitum et dissimilium, mirabili quadam harmonia constituta est ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accedentium ordinibus, in unitatem quondam ineffabilem compacta.*

⁷² W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 116.

⁷³ G. Minos, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 133.

Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

KRZYŻ KONSTANTYNA W TRADYCJI BUŁGARSKO-SERBSKIEJ I RUSKIEJ

The Cross of Constantine in the Bulgarian-Serbian and Ruthenian Tradition

Słowa kluczowe: krzyż, sztuka, Konstantyn Wielki, Bułgaria, Serbia, Ruś.

Key words: cross, art, Constantine the Great, Bulgaria, Serbia, Ruthenia.

Streszczenie

Laktancjusz i Euzebiusz z Cezarei opisali wizję, którą miał Konstantyn Wielki przed decydującą bitwą z Maksencjuszem na Moście Mulwijskim: we śnie objawił mu się krzyż cały w świetle i pod nim napis: „Pod tym znakiem zwyciężaj”. Konstantyn zabrał krzyż na bitwę i to zapewniło mu zwycięstwo. Od czasów Konstantyna krzyż stał się nie tylko najważniejszym symbolem chrześcijaństwa, ale także symbolem chrześcijańskiego władcy, bronią jego zwycięstwa. W literaturze krzyż odnoszący się do władzy ziemskiej określany jest jako krzyż Konstantyna. Celem artykułu jest przeanalizowanie funkcjonowania krzyża Konstantyna u Słowian południowych i na Rusi. Podjęto próbę udowodnienia tezy, że znaczenie krzyża Konstantyna u Bułgarów i Serbów było duże i bliskie bizantyńskiemu, natomiast na Rusi, pomimo podejmowanych prób upowszechnienia, krzyż nie odgrywał większej roli. Przyczyną były uwarunkowania polityczno-religijne, a przede wszystkim głęboki kult ikon maryjnych, który nie miał odpowiednika w żadnym innym państwie ekumeny

Abstract

Lactantius and Eusebius of Caesarea described the vision that Constantine the Great had before the decisive battle with Maxentius on the Milvian Bridge: in his dream he saw the cross, all in light and the words: “Conquer by this sign” underneath it. Constantine took the cross to the battle and that brought him the victory. Since the times of Constantine the cross has become not only the most important symbol of Christianity but also the symbol of Christian power, the arms of its victory. In the literature, the cross related to the earthly authority is referred to as the cross of Constantine. The aim of the paper is to analyse the functioning of the cross of Constantine for the southern Slavic nations and in Ruthenia. An attempt was undertaken at proving the thesis that the importance of the cross of Constantine for Bulgarians and Serbians was large and close to the Byzantine one while in Ruthenia, despite undertaken efforts at popularising it, the cross did not play any major role. The political-religious conditions, and first of all the deep cult of the Virgin Mary icons that had no

wschodniochrześcijańskiej. To ikony maryjne w powszechnej świadomości Rusinów ingerowały w losy kraju i pojedynczego człowieka, one decydowały o zwycięstwach, przyczyniały się do ustanawiania ziemskiego porządku. Pełniły zatem taką rolę jaką u Słowian południowych krzyż Konstantyna.

equivalent in any other country of Eastern-Christian ecumene, were the causes of that situation. In the common conscience of the Ruthenians, the Virgin Mary icons influenced the fates of the country and of the individual; they decided the victory and contributed to establishment of the earthly order. Consequently, they fulfilled the same role as the cross of Constantine fulfilled for the southern Slavs.

Określenie „krzyż Konstantyna” odnosi się do władcy ziemskiego, jest symbolem chrześcijańskiej władzy, bronią jej zwycięstwa. Nazwa związana jest z cesarzem Konstantynem Wielkim, ponieważ to jemu krzyż został objawiony, przekazany, przez niego znaleziony, podniesiony i ochroniony.

Celem artykułu jest przedstawienie funkcjonowania krzyża Konstantyna jako symbolu w tradycji bułgarsko-serbskiej, a przede wszystkim ruskiej, a także próba odpowiedzenia na pytanie: Dlaczego w przeciwieństwie do Bułgarii i Serbii, gdzie krzyż Konstantyna przyjął się bez żadnych zastrzeżeń i był powszechnie uznawany, na Rusi jego znaczenie było mniejsze, a co za tym idzie, również wizualizacja w sztuce nie odgrywała większej roli.

Na temat krzyża, jako najstarszego symbolu znanego od czasów prehistorycznych i najważniejszego symbolu chrześcijaństwa, istnieje ogromna literatura¹. Nie ma natomiast żadnego syntetycznego opracowania dotyczącego ideowego znaczenia krzyża Konstantyna u Słowian południowych i na Rusi. Podjęcie tego tematu wydaje się istotne, ponieważ symboliczne funkcjonowanie krzyża Konstantyna objaśnia w sposób najbardziej wymowny i dosłowny relacje pomiędzy Bizancjum a innymi krajami ekumeny wschodniochrześcijańskiej, w kulcie krzyża Konstantyna lub jego braku mają odzwierciedlenie panujące ideologie polityczne i religijne i w końcu z krzyżem Konstantyna jako symbolem wiąże się nierozzerwalnie kult Konstantyna Wielkiego i jego matki Heleny, który także inaczej przebiegał u Słowian południowych niż na Rusi.

Krzyż nie od razu był czczony przez chrześcijan. Powodem było to, że śmierć na krzyżu w Cesarstwie Rzymskim była znakiem najwyższej hańby, upokorzenia, była typową karą dla niewolników. Dlatego pierwszym chrześcijanom trudno było pojąć i zaakceptować śmierć Chrystusa na krzyżu. Niewątpliwym przełomem w myśli chrześcijańskiej była nauka św. Pawła, który około 55 r. pi-

¹ Zob. np. E. Bunsen, *Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen*, Berlin 1876; F.J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzes*, Jahrbuch für Antike und Christentum, 1958 i nast.; R. Fuglister, *Signum crucis*, Tybinga 1967; G.Q. Reijners, *Das Wort vom Kreuz*, Kolonia 1983; W. Ziehr, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, przeł. E. Jeleń, Warszawa – Kraków 1998; S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.

sał w liście do Galatów: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6,14)². Do krzyża odnosi się też w innych swoich listach – do Efezjan, do Kolosan, do Koryntian (Ef 2,16; Kol 1,20; 1 Kor 1,18). Nauka św. Pawła interpretuje przemianę krzyża ze znaku hańby w pełen wymowy symbol. Jednakże taka interpretacja mogła być tylko zrozumiała dla ludzi wykształconych. Ze źródeł wiemy, że w pierwszych gminach chrześcijańskich aż do połowy II wieku niezbyt często wspomniano ukrzyżowanie Chrystusa. Poza obrzędem chrztu i pojedynczych sakramentów rzadko czyniono znak krzyża³. Dopiero z czasem na gruncie różnorodnych polemik uporano się z kwestią krzyża jako hańby i stał się on symbolem chwały chrześcijaństwa. Stało się to jednak dopiero w IV wieku.

Najważniejszą rolę w uprawomocnieniu i upowszechnieniu krzyża odegrał Konstantyn Wielki. Jak podają współcześni mu pisarze, Laktancjusz i Euzebiusz z Cezarei, cesarz przed decydującą bitwą z Maksencjuszem na Moście Mulwiskim w pobliżu murów Rzymu miał objawienie we śnie. Laktancjusz w *De mortibus persecutorum* pisze, że przed bitwą „Konstantyn otrzymał napomnienie w czasie spoczynku, że winien opatrzyć tarcze niebiańskim znakiem Boga i tak stoczyć bitwę. Uczynił, jak mu nakazano. Wypisał na tarczach znak Chrystusa: litera I przechodziła przez literę X, wierzchołek zaś miała zagięty. Wojsko, uzbrojone tym znakiem, chwyciło za tarcze”⁴. Euzebiusz z Cezarei w *Historia Ecclesiastica* wspomina tylko o tym, że Konstantyn wezwał Chrystusa na sprzymierzeńca w wyprawie wojennej⁵. Natomiast w *De vita Constantini* podaje: „Okolo południa, gdy słońce obiera drogę ku zachodowi, cesarz, jak sam opowiadał, ujrzał na niebie, ponad słońcem znak zwycięstwa, krzyż utworzony przez światło, a ponad nim słowa: »Pod tym znakiem zwyciężaj!« Zadziwił się cesarz i całe jego wojsko [...]. Zadumał się też Konstantyn nad znaczeniem tego znaku. A gdy tak rozmyślał, zastała go noc. We śnie ukazał mu się Chrystus ze znakiem, który wcześniej widział na niebie i nakazał mu odtworzyć ten znak, i walczyć pod nim jako ochroną przed wrogiem. Znak sporządzono w ten sposób, że do długiej, połączanej lancy przymocowano poprzeczkę, tak że tworzyła znak krzyża, a na jej czubku umieszczono przepięknie pleciony wieniec ze złota i szlachetnych kamieni, zawierający imię naszego zbawcy, tj. dwie pierwsze litery, z których P przecięte było w środku literą X jak krzyżem”⁶.

² Odwołania do Biblii tu i dalej za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, wyd. III popr., Poznań – Warszawa 1980.

³ Zob. W. Ziehr, op. cit., s. 36–37.

⁴ Laktancjusz, *De mortibus persecutorum*, XLIV. Cyt. za: Ziehr, op. cit., s. 50.

⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 405 (księga IX, 9, 2–3).

⁶ Cyt. za: W. Ziehr, op. cit., s. 50; zob. też: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyntyna*, wstęp i tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 117–118 (księga I, 28–31).

O tych opisywanych objawieniach można mówić jako o legendarnej tradycji, bo – jak dowodzą niektórzy historycy – niewiele miały one wspólnego z rzeczywistością, chociaż zdania co do tej kwestii są podzielone⁷. Kwestionowanie wizji Konstantyna jest kwestionowaniem jego nagłego nawrócenia. Oczywiście wiele tutaj niejasności i sprzeczności, tym bardziej że przytoczone utwory mają charakter panegiryczny, a ich autorzy są przecież twórcami ideowych podstaw chrześcijańskiej władzy. Jedno jest jednakże pewne – późniejsze postępowanie Konstantyna świadczy o tym, że był on przychylny chrześcijaństwu i nie wszystko tłumaczyć można wyrachowaniem politycznym. Konstantyn nie tylko uznał chrześcijaństwo za *religio licita*, ale uczynił z niej, i to w bardzo krótkim czasie, religię osobiście popieraną przez cesarza, co więcej – religię uprzywilejowaną. To on ufundował wiele kościołów chrześcijańskich w Rzymie, Jerozolimie, Antiochii, Konstantynopolu. Opisana wizja świadczy dowodnie o tym, że to za sprawą Konstantyna została ostatecznie rozwiązana kwestia krzyża jako znaku hańby (zresztą to on zakazał wykonywania kary śmierci poprzez ukrzyżowanie), który od tego czasu stał się symbolem zwycięstwa. Opis Euzebiusza wskazuje na przejście od kultu solarnego, który Konstantyn przejął po swoim ojcu Konstantynie Chlorusie, do kultu chrześcijańskiego Boga, bo krzyż ukazuje się cesarzowi jako światło, które było symbolem boga-słońca. Chrześcijaństwo tym samym wchłonęło dotychczasowy kult solarny.

Po zwycięstwie nad Maksencjuszem Konstantyn zmaterializował swoją wizję, fundując w pierwszym kościele św. Piotra przy grobie apostoła monumentalny złoty krzyż. Jak głosi legenda, również na Golgocie, w miejscu ukrzyżowania Chrystusa, umieszczono z rozkazu Konstantyna złoty krzyż. Odtąd stało się normalnym zwyczajem to, że cesarze fundowali złote krzyże na pamiątkę swoich zwycięstw, np. cesarz Teodozjusz ufundował wspaniały krzyż po zwycięstwie nad Persami w 422 r., równie wspaniały krzyż, znajdujący się obecnie w skarbcu bazyliki św. Piotra, ufundował Justyn II⁸.

Krzyż oraz monogram Chrystusa stał się odtąd symbolem władcy. Prawdopodobnie na medalu wybitym w mennicy w Ticinum koło Mediolanu w 313 r. widniał wizerunek Konstantyna w hełmie ozdobionym diademem i monogramem Chrystusa⁹. Na awersie monety z 315 r. również jego hełm zdobi monogram Chrystusa, a na rewersie umieszczono labarum zwieńczone chrystogramem, które przebija węża – symbol pokonanego rywala Maksencjusza¹⁰. W przebudowanej bazylice na Forum Romanum, którą poświęcono cesarzowi, postawiono statwę Konstantyna (zachowała się z niej jedynie głowa i stopa). Statwę tę dokładnie

⁷ Zob. np. A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1985, s. 139–141.

⁸ W. Ziehr, op. cit., s. 60.

⁹ J. Vogt, *Upadek Rzymu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, s. 102.

¹⁰ W. Ziehr, op. cit., il. na s. 50.

opisuje Euzebiusz w *De vita Constantini*. Z opisu wynika, że cesarz sam polecił umieścić w swoim ręku krzyż, zbawienny znak zwycięstwa i napis: „Pod tym znakiem Zbawienia, który jest prawdziwym świadectwem męstwa, ocaliłem i uwolniłem wasze miasto od jarzma tyranii”¹¹.

Do wzmocnienia kultu krzyża przyczyniły się legendy o odnalezieniu prawdziwego krzyża Chrystusa¹². Zapoczątkował je Euzebiusz z Cezarei, choć w *De vita Constantini* pisze tylko o wyprawie cesarzowej Heleny w 327 r. do Ziemi Świętej i budowie dwóch bazylik: w Betlejem i na Górze Oliwnej¹³. Pierwszym Ojcem Kościoła, który wspomina o odkryciu krzyża, jest św. Ambroży. Powołując się na istniejącą już legendarną tradycję, w mowie pogrzebowej po śmierci cesarza Teodozjusza Wielkiego w 395 r. napisał, że Helena nakazała przeprowadzenie poszukiwań na górze, na której ukrzyżowano Chrystusa, w wyniku czego znaleziono trzy krzyże, cud zaś wskazał na krzyż Chrystusa¹⁴. Rufin z Akwilei (345–410) podawał następne szczegóły. Według niego prawdziwy krzyż uzdrowił chorego. Paulin z Noli (353–431) w korespondencji ze św. Augustynem i poetą, retorem Auzoniuszem twierdził, że prawdziwy krzyż przywrócił do życia zmarłego. Wraz z tworzącą się legendą powszechny stał się kult relikwii krzyża świętego. Św. Jan Chryzostom (350–407) w swoich pismach wspomina, że za jego czasów chrześcijanie nosili na szyi kawałki krzyża oprawione w złoto jak najcenniejsze klejnoty. Słynne kościoły chrześcijańskie, Hagia Sophia czy Notre Dame w Paryżu, przechowywały relikwie drzewa świętego¹⁵.

Legendy o odnalezieniu krzyża Chrystusa miały ogromne znaczenie dla uznania go za symbol i upowszechnienie jego kultu. W IV wieku dzień 14 września uznano za wielkie święto kościelne – Święto Podwyższenia Krzyża. To usankcjonowało kult krzyża. Krzyż stał się również nieodłącznym atrybutem chrześcijańskiego władcy. Władcy przedstawiani byli z chorągwiami ozdobionymi znakiem krzyża lub z krzyżem, na głowie mieli koronę z krzyżem, w ręce trzymali jabłko z krzyżem, krzyż zdobił ich groby. Trzymany przez nich krzyż był znakiem władzy ziemskiej, czyli krzyżem Konstantyna. Krzyż ten odgrywał wielką rolę zarówno na chrześcijańskim Zachodzie, jak i Wschodzie, wydaje się jednak, że jego znaczenie w Bizancjum miało bardziej religijny, głębszy sens, niż to było w tradycji zachodniej.

Znaczenie krzyża Konstantyna w Bułgarii i Serbii było bliskie bizantyńskiemu, legendy o krzyżu też były pokrewne bizantyńskim. Świadczą o tym zabytki

¹¹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna...*, s. 123 (księga I, 40).

¹² O formowaniu się legendy zob.: J. W. Drijvers, *Helena Augusta: the Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, New York 1992.

¹³ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna...*, s. 189–190 (księga III, 41–45).

¹⁴ Św. Ambroży z Mediolanu, *Mowy*, przeł. J. Czuj, „Pisma Ojców Kościoła” 21, Poznań 2010, s. 257–259 (*Mowa na zgon Teodozjusza*, akapity 43–47).

¹⁵ Zob. W. Ziehr, op. cit., s. 62–63.

piśmiennictwa, zwyczaje ludowe i przedstawienia w sztuce¹⁶. W Bułgarii i Serbii więzi kulturowe były o wiele ściślejsze niż na Rusi, dla której to Słowianie południowi stanowili kulturowy pomost łączący z Bizancjum. Wynikało to nie tylko z położenia geograficznego i z faktu, że wcześniej od Rusi przyjęły chrześcijaństwo, ale też z burzliwej historii – były okresy, kiedy zostawały wcielane do Bizancjum albo Bizancjum podbijały¹⁷. Władcy bułgarscy i serbscy czuli się prawowitymi spadkobiercami Konstantyna Wielkiego, równi w prawach z cesarzami bizantyńskimi, bo wywalczyli sobie tytuł cara i autokefaliczny Kościół, mieli swój niezależny patriarchat. Uważali więc, że przynależą im insygnia władzy cesarzy bizantyńskich. To wszystko sprzyjało kultowi krzyża w znaczeniu krzyża Konstantyna.

Znaczenie krzyża wiązało się z kultem Konstantyna i Heleny, który był szczególnie rozpowszechniony w Bułgarii. Potwierdzają to praktykowane do dziś pewne zwyczaje ludowe. W Bułgarii przetrwał np. oddźwięk kultu Konstantyna-Heliosa w ludowym obrzędzie pokłonienia się ogniu, co wyraża się w tańcach na rozgrzanych węglach z ikoną Konstantyna i Heleny oraz w opowiadaniach o ognistej naturze Konstantyna i Heleny¹⁸. W tradycji ludowej przetrwały także opowiadania o tym, że Konstantyn był carem bułgarskim, a zagłada państwa bułgarskiego pociągnęła za sobą zagładę Konstantynopola. Ciekawe są też przekazy związane ze znalezieniem krzyża i interpretacją Święta Podwyższenia Krzyża. Wynika z nich, że dopiero po znalezieniu krzyża zaczęło istnieć prawdziwe carstwo, a ziemia wydawać plony. Przedtem słońce nie świeciło, zamarło wszelkie życie, kobiety nie rodziły, nad Konstantynopolem unosił się ciemny tuman¹⁹.

W kronikach Konstantyn był przedstawiany jako idealny chrześcijański władca. Do niego upodobniony został pierwszy, jak też ostatni król bułgarski. Podobnie było w Serbii. Dlatego na monetach, malowidłach ściennych, ikonach i miniaturach bułgarscy i serbscy władcy ukazywani byli z krzyżem lub z berłem zwieńczonym krzyżem, który w swoim ideowym znaczeniu jest krzyżem Konstantyna.

Z czasów państwa bułgarskiego zachowało się niewiele zabytków malarzkich. Najważniejsze są niewątpliwie trzynastowieczne malowidła w Bojanie pod

¹⁶ Zob. następujące prace F.K. Bałdanowej i M.B. Pluchanowej: *Sriedniewiekowaja simbolika własti. Kriest Konstantinowa w bułgarskiej tradycji*, Uczynje zapiski Tartuskogo uniwersiteta, wyp. 781, Tartu 1987, s. 132–148; *Car Konstantin w bułgarskom folklorie: k woprosu o prirodie carstwa i jego simbolikie w sriedniewiekowej kulturie*, Turskitie zawojewanija i s'dbata na bałkanskie narodi, otrazieni w istoriczeski i literaturni pamiatnici ot XIV–XVII wiek, Wieliko T'mnowo 1992, s. 539–554; *Srideniewiekowyje istoriczeskije formuly: Moskwa – Tyrnowo – Carograd*, Trudy po znakovym sistiemam, t. 23, Tartu 1989, s. 80–94.

¹⁷ Zob. J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Słowianie południowi i zachodni*, Warszawa 2005, s. 65–80.

¹⁸ M. Pluchanowa, *Szuzety i simwoły moskowskiego carstwa*, S. Pietierburg 1995, s. 111.

¹⁹ Ibidem, s. 112.

Sofią, w grobowcu sewastokratora Kalojana, który w 1259 r. zbudował własne mauzoleum w postaci świątyni o dwóch kondygnacjach. W dolnej kondygnacji grobowca na ścianach podłużnych po jednej stronie umieszczone są portrety fundatora Kalojana i jego żony Desislawy, a po drugiej cara Iwana Asena i jego żony Ireny. Kalojan jako fundator trzyma model świątyni, natomiast Iwan Asen duży krzyż²⁰. Inne przykłady to fresk w cerkwi w Baczkowie z I poł. XIV wieku, gdzie przedstawiony jest car Iwan Aleksander (1331–1337) z krzyżem w ręku²¹ i miniatura z Tetraewangelii, datowana na 1356 r., na której ukazana jest rodzina carska: Iwan Aleksander z żoną Teodorą i dziećmi – krzyże trzymają car i najstarszy syn, następca tronu²².

W przeciwieństwie do Bułgarii malowideł serbskich zachowało się dużo. Oto przykłady fresków z przedstawieniami władców z krzyżem w ręku: genealogia dynastii Nemaniczów z kościoła w klasztorze w Deczani z ok. 1350 r. – krzyż trzyma car Stefan Duszan i inni królowie²³; car Stefan Duszan z żoną Heleną i krzyżem między nimi jako znakiem legalnej władzy (przedstawieni na wzór Konstancy i Heleny) w cerkwi w Lesnowie z poł. XIV wieku²⁴; Urosz IV i król Wulkaszin, obok Konstancy i Helena z kościoła w Psaczy w Macedonii z ok. 1370 r.²⁵

Sztuka bułgarska w czasie tureckiej niewoli przetrwała w centrach monastycznych. Znamienne jest to, że po odzyskaniu przez Bułgarię niepodległości w XIX wieku, kiedy w sztuce religijnej zaczęła ważną rolę odgrywać grafika, jednym z najbardziej rozpowszechnionych tematów były przedstawienia Konstancy i Heleny tradycyjnie ujęte z krzyżem pośrodku, od centrum którego odchodzą promienie, natomiast w narożnikach sceny umieszczone są symbole słońca i księżyca²⁶. W takim przedstawieniu skupiają się wszystkie ideowe znaczenia krzyża Konstancy funkcjonujące w tradycji bułgarskiej: mamy tutaj odwołania do ogólnego znaczenia krzyża jako zwycięstwa Chrystusa przez śmierć na krzyżu, do wizji Konstancy, do znalezienia krzyża, do krzyża jako symbolu płodności oraz urodzaju i w końcu do krzyża jako symbolu radości. Grafiki te w ogóle świadczą o dużym znaczeniu krzyża w ikonografii²⁷. Prawie

²⁰ Zob. W. Molè, *Sztuka Słowian południowych*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1962, s. 95–97; A. Faludy, *Malarstwo bizantyńskie*, Warszawa 1984, nr kat. 39.

²¹ F. Kämpfer, *Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Grossen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis*, Recklinghausen 1978, il. 30.

²² Ibidem, il. 31.

²³ Ibidem, il. 37.

²⁴ W. Ziehr, op. cit., il. na s. 121.

²⁵ F. Kämpfer, op. cit., il. 53.

²⁶ E. Tomow, *B'lgarski w'zroždenski szczampi*, Sofia 1975, il. 152, 190, 198, 263–269.

²⁷ Ibidem, il. 189, 191, 193, 239 i inne.

wszyscy święci przedstawieni są z krzyżami o nadmiernie dużych rozmiarach, co jest charakterystyczne w porównaniu np. z ikonami ruskimi, gdzie krzyż jest najczęściej ledwie zauważalnym atrybutem. Znamienne, że krzyż jest atrybutem św. Jana Rilskiego²⁸, założyciela monastycyzmu w Bułgarii. Nie był on męczennikiem i trzymany przez niego krzyż może być odbierany jako symbol zwycięstwa religii wschodniochrześcijańskiej w Bułgarii, a więc jego znaczenie jest zbliżone do krzyża Konstantyna.

Na materiale bułgarskim i serbskim – źródłach piśmiennych, zwyczajach ludowych, sztuce – w pełni przejawia się złożona symbolika krzyża Konstantyna jako obrazu ziemskiej pomyślności, a także obrazu państwowo-historycznego i religijnego życia. Te wszystkie symboliczne aspekty krzyża są ze sobą utożsamiane, zależne od siebie, warunkujące siebie wzajemnie.

Znaczenie krzyża Konstantyna na Rusi w porównaniu z Bułgarią i Serbią było niewspółmiernie mniejsze, niewspółmierny był również kult Konstantyna i Heleny, choć Konstantyn jako jedyny cesarz bizantyński czczony w ruskiej cerkwi był wzorem dla ruskich władców, tak jak wzorem był Konstantynopol jako stolica wschodniochrześcijańskiej ekumeny. Jednakże na Rusi, a potem w państwie moskiewskim i Rosji postawy wobec dziedzictwa bizantyńskiego bywały różne. W tych okresach, kiedy ten stosunek był negatywny, obraz idealnego chrześcijańskiego władcy, jakim był Konstantyn, tracił na wartości, był zamazywany.

W ruskiej tradycji cerkiewnej niektóre wątki z życia Konstantyna i Heleny są rozbudowywane lub zmieniane w celu wzmocnienia idei chrześcijańskiego państwa. Na przykład Euzebiusz z Cezarei pisze, że Konstantyn ochrzcił się przed śmiercią²⁹, ale ruskie podania cerkiewne przejęły inną legendarną tradycję. Wedle niej, kiedy Konstantyn zachorował i zamierzał uleczyć się zgodnie z panującym zwyczajem przez kąpiel we krwi dzieci, po usłyszeniu płaczu matek miał chrześcijańskie objawienie, po którym postanowił przyjąć chrzest. W rezultacie cudownie wrócił do zdrowia i od tego momentu zaczął budować chrześcijańskie państwo³⁰. Ta legenda mówi o przeobrażeniu się ziemskiej władzy przez chrzest, o przemianie do nowych zadań i potrzeb, o odwróceniu się od pogańskich ofiar.

Dzień Konstantyna i Heleny (21 maja) nie był ważnym cerkiewnym świętem. Znamienne jest również to, że na Rusi, a szczególnie w państwie moskiewskim niewiele było cerkwi pod wezwaniem Konstantyna i Heleny. Według danych statystycznych, w okresie ruskim były to tylko trzy cerkwie związane z kręgami dworskimi. Na terytoriach należących do Moskwy nie poświęcono im

²⁸ Ibidem, il. 118, 121, 122–123, 132–134, 148 i inne.

²⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna...*, s. 240–241 (księga IV, 62–63).

³⁰ M. Pluchanowa, op. cit., s. 108.

żadnej cerkwi³¹. Konstantyn i Helena nie byli też często przedstawiani na ikonach. W ikonografii występują samodzielnie w tradycyjnej scenie Adoracji Krzyża oraz na ikonach: Podwyższenie Krzyża Świętego, Pochodzenie Prawdziwego Drzewa Krzyża Świętego, Matka Boża Bogolubska, Sobór Powszechny (Nikejski I), Pokrow Matki Bożej i Matka Boża Źródło Życia. Najwcześniejsze ikony z postaciami Konstantyna i Heleny znane są dopiero od XV wieku³².

Święto Podwyższenia Krzyża jako dwunaste wielkie święto kościelne było ważne w kalendarzu cerkiewnym. Cerkiew oczywiście w tym dniu wspominała imiona Konstantyna i Heleny, ale w tradycji ludowej nie wiązano tego święta z Konstantynem i Heleną, tylko w pośredni sposób z ideą znalezienia krzyża. Podwyższenie pojmuje się w związku z cudem ruchu i ożywianiem z martwych, co można również wiązać z ideą Paschy – w tym dniu żmije zbierają się w jedno miejsce, upieczony chleb z pola przemieszcza się sam do stodoł, duchy leśne zganiają zwierzęta w jedno miejsce³³.

Najważniejsze wydarzenia budowania chrześcijańskiej władzy na Rusi mają odniesienie do Konstantyna. Obraz ten funkcjonował tam od samego początku. Włodzimierz opisywany przez kronikarzy w *Powieści minionych lat* upodobniony jest do Konstantyna, natomiast jego babka Olga do Heleny. Kronikarz pisze o Włodzimierzu: „On jest nowy Konstantyn wielkiego Rzymu, który ochrzcił się sam i ludzi swych ochrzcił”³⁴, a w odniesieniu do Olgi: „Było zaś dane jej na chrzcie imię Heleny, jako i dawnej carycy, matce Konstantyna Wielkiego”³⁵. Większość wydarzeń z życia Włodzimierza jest upodobniona do momentów życia Konstantyna: podbija Korsuń, który jest odpowiednikiem Konstantynopola, żeni się z bizantyńską księżniczką, chrzci się, lecz się z choroby. Wszystkie te motywy (oprócz małżeństwa) występują w życiu Konstantyna. W kronikach opisywany jest też krzyż. Kronikarz mnich Jakub pisze, że Olga przyniosła na Ruś „znak chwalebny krzyża”, a Włodzimierz „krzyż odnalazł”³⁶. Hilarion pisze:

³¹ W *Latopisie Nikonowskim* pod datą 1276 r. wspomniany jest monastyr p.w. Konstantyna we Włodzimierzu, który w 1360 r. uposażał metropolita Aleksy. W dobrach patriarszych we wsi Poreck znajdowała się cerkiew z kaplicą p.w. Konstantyna i Heleny, w Ugliczu cerkiew p.w. Konstantyna. Zob. *Patriarszaja, ili Nikonowskaja letopis'*, „Połnoje sobranije ruskich letopisiej” 1965, t. 10, s. 152; W.I., G.I. Chołmogorowy, *Materiały Władimirskoj jeparchii*, wyp. 1–2, Władimir 1894, s. 809; A.A. Zimin, *W kanun groznych potriasienij*, Moskwa 1986, s. 162.

³² Zob. W. Antonowa, N. Mniewa, *Katalog driewnierusskoj żywopisi*, Moskwa 1965, t. 1 – nr 70 na s. 129; t. 2 – nr 395 na s. 49, nr 456 na s. 87, nr 581 na s. 180, nr 625 na s. 209, nr 766 na s. 297, nr 770 na s. 300, nr 776 na s. 303, nr 796 na s. 321, nr 922 na s. 421, nr 987 na s. 467.

³³ S. W. Maksimow, *Sobranije soczinienij*, t. 12, S. Pietierburg 1912, s. 215.

³⁴ *Powieść minionych lat*, opr. i tłum. F. Sielicki, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968, s. 303.

³⁵ *Ibidem*, s. 254.

³⁶ Cyt. za: A. Pluchanowa, *op. cit.*, s. 121.

„Ty z babką swoją Olgą, przynieśliście krzyż od Nowego Jeruzalem miasta Konstantyna i na całej swej ziemi postawiliście utwierdzając wiarę Konstantyna”³⁷.

Jednak kronikarzom nie w pełni udało się zrównać pierwszego władcę ruskiego z Konstantynem, bo Włodzimierz nie był carem i nie podlegała mu ruska cerkiew (podlegała greckiemu metropolicie). Chociaż przedstawiany jest z krzyżem na monetach, jak również na ikonach, to trzymany przez niego w prawej ręce krzyż nie oznacza krzyża Konstantyna, bo Włodzimierz nie będąc carem, nie mógł mieć insygniów cesarskich. Jego krzyż był krzyżem chrześcijańskiej wiary, apostołstwa, ale nie krzyżem Konstantyna, czyli zwycięstwa i władzy. Włodzimierz nie był powołany, aby zabezpieczać płody ziemi i utwierdzać państwowy porządek. Jego krzyż nie realizuje syntezy między ideami a obrazami wiary, państwowości i cyklu rolnego – jak u Słowian południowych. Te różnice wynikały z zupełnie odmiennej sytuacji władzy na Rusi i u Słowian południowych.

Powrót do idei krzyża Konstantyna jako insygnium władzy nastąpił w końcu XV wieku. W informacjach o Wielkiej Nocy (paschaliach) metropolita moskiewski Zosima przeprowadził wówczas pełną paralelę między władcą ruskim a Konstantynem Wielkim. Udowadniał, że berło ruskiego władcy, które do czasów Fiodora Iwanowicza nie wchodziło w zestaw carskich insygniów, ma związek z widzeniem krzyża objawionym Konstantynowi³⁸. W późniejszej tradycji wprowadzenie berła do insygniów ruskiego władcy łączono jednakże z Dymitrem Samozwańcem. Za rządów Iwana III na moskiewskim Kremlu zbudowano cerkiew p.w. Konstantyna i Heleny (w latopisie wspomniana najwcześniej w 1470 r.)³⁹. Brama, obok której znajdowała się cerkiew, też otrzymała nazwę Konstantino-Jelińskaja. Nie wpłynęło to jednak na rozprzestrzenienie się kultu Konstantyna i Heleny. Niestety w baszcie obok cerkwi, która otrzymała nazwę Konstantynowskiej, umieszczono katownię, co wpłynęło na złą reputację tej części Kremla⁴⁰.

Intensywne prace nad rozpowszechnieniem idei krzyża Konstantyna prowadził metropolita Makary, zwany pierwszym ideologiem ruskiego samodzielnictwa. Podczas soborów zwołanych przez Makarego, na dzień 21 maja wyznaczono święto ku czci Konstantyna Muromskiego. Dotąd był to nieznanym lokalnym świętym uznawanym za chrzciciela Muromia. Ideolodzy ruskiego carstwa, wprowadzając jego kult powszechny, chcieli zwrócić uwagę na dwie sprawy: związać imię Konstantyna z ruskimi świętymi i w następstwie umocnić obraz cara jako świętego. Ale ta próba się do końca nie udała, bo w końcu XVI i na początku

³⁷ Cyt. za: *ibidem*, s. 121.

³⁸ *Pamiętniki diewnierzuskiego kanoniczego prawa VI*, cz. 1, Russkaja istoriczeskaja biblioteka, wyd. 2, t. 6, S. Pietierburg 1908, kol. 797–798.

³⁹ Zob. I.E. Zabielin, *Istorija goroda Moskwy*, cz. 1, Moskwa 1905, s. 110.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 652.

XVII wieku kronikarze porównywali Konstantyna Muromskiego nie z Konstantynem Wielkim, a z Włodzimierzem. Konstantyn Muromski wyobrażany był nie jako Nowy Konstantyn, tylko jako Nowy Włodzimierz. Opisując jego życie, posługiwano się różnymi fragmentami z życia św. Włodzimierza⁴¹.

Dzieje legendy Konstantyna widoczne są w *Stiepiennoj knigie carskogo radosłowia* (*Księżde stopni carstwa ruskiego*), ideowego dzieła czasów Iwana Groźnego i metropolity Makarego. Do redakcji *Stiepiennoj knigi* czerpano materiał z *Nikonowskiej letopisi*, w której często opisywane są „znaki w słońcu i księżycu”⁴². Do znaków tych w *Nikonowskiej letopisi* nie przywiązywano wielkiej wagi, natomiast w *Stiepiennoj knigie* nabrały innego, ideologicznego znaczenia. W *Nikonowskiej letopisi* mowa tylko o znaku w słońcu, w *Stiepiennoj knigie* – o doniosłym i cudownym znaku krzyża⁴³. Znajdujemy tu także opis objawienia krzyża Włodzimierzowi Monomachowi, po którym dane mu były liczne zwycięstwa⁴⁴. Objawienie wiązane jest wyraźnie z krzyżem i widzeniem, jakie miał Konstantyn. Podkreślenie związku Monomacha z krzyżem służyło oczywistym celom ideowym. Włodzimierz Monomach był pierwszym władcą nazwanym przez Greków carem i to on otrzymał insygnia władzy od Greków (koronę zwaną czapką Monomacha), był więc prawowitym następcą idealnego władcy, jakim był Konstantyn, a jego spadkobiercami byli władcy ruscy, w tym Iwan IV Groźny. Trzeba zauważyć, że na ważnym obrazie-ikonie czasów Iwana IV *Cerkiew wojująca* z krzyżem ukazany jest właśnie Włodzimierz Monomach. Znaczenie tego krzyża kojarzy się ideowo z krzyżem Konstantyna, bo jeśli przyjąć, że *Cerkiew wojująca* ilustruje wyprawę kazańską, czyli walkę z niewiernymi, to krzyż występuje tutaj jako broń zwycięstwa⁴⁵.

Ważną rolę we wzmocnieniu idei krzyża Konstantyna na Rusi odegrał Aleksy Michajłowicz. Miało to niewątpliwy związek z ówczesną ideologią i prowadzoną przez niego polityką. W związku z przyłączeniem do Rosji lewobrzeżnej Ukrainy odżyła w sposób realny stworzona w XV wieku, po upadku Konstantynopola, idea Moskwy jako trzeciego Rzymu. Moskwa miała zastąpić Konstantynopol, a car rosyjski bizantyńskich basileusów. Stąd również w sposób realny, materialny, następowało ucieleśnianie bizantyńskich znaków, symboli, które w ruskim życiu zaczęły zajmować o wiele ważniejsze miejsce niż przedtem. Wyraźnym przykładem tego nowego odnoszenia się do bizantyńskiej tradycji było zamówienie przez Aleksego Michajłowicza nowych insygniów władzy, w tym

⁴¹ N. Sieriebrianskij, *Driewnierusskije kniażeskie žytija*, Moskwa 1915, s. 234–238.

⁴² *Patriarszaja, ili Nikonowskaja letopis'...*, 1965, t. 10, s. 152.

⁴³ *Kniga stiepiennaja carskogo radosłowia*, „Połnoje sobranije russkich letopisiej” 1913, t. 21, s. 305.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 186.

⁴⁵ Zob. B. Dąb-Kalinowska, „*Cerkiew wojująca*”. *Ikona czy wyobrażenie?*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1993, nr 1–2, s. 7–22.

również korony, co można odczytać jako próbę zmaterializowania legendy o bizantyńskim pochodzeniu korony Monomacha⁴⁶.

Za czasów Aleksego Michajłowicza sprowadzono do Rosji rzekome relikwie krzyża Konstantyna. W 1630 r. car Michał i patriarcha Filaret otrzymali informację z klasztoru Watopedskiego – greckiej wspólnoty na Atosie, że jest w posiadaniu krzyża, który Konstantyn Wielki nosił podczas choroby. Ale korespondencja o krzyżu nie miała więcej miejsca za rządów Michała Romanowa. Do rozmów powrócono za Aleksego, który zapragnął mieć nie tylko krzyż, ale również inną relikwię – głowę św. Jana Chrzciciela. W 1655 r. obie relikwie zostały przywiezione do Moskwy. Watopedscy mnisi chcieli je zabrać z powrotem, ale car ich nie zwrócił, obdarowując klasztor dużą sumą pieniędzy. W czasie sporów Rosjanie udowadniali, że to nie głowa św. Jana Chrzciciela, a Andrzeja z Cezarei. Później relikwia ta jako głowa św. Jana Złotoustego została umieszczona w soborze Uspienskim na Kremlu, stając się jego ważną świętością. W końcu XVII wieku krzyż Konstantyna wspominany jest jako świętość noszona przed wojskiem podczas wojen, ale od XVIII wieku losy krzyża nie są znane⁴⁷.

W czasach Aleksego Michajłowicza namalowano ikony, na których po obu stronach krzyża przedstawieni byli Konstantyn i Helena, a pod nimi Aleksey Michajłowicz z żoną Marią Iliniczną oraz patriarcha Nikon⁴⁸. Przedstawienie to nawiązuje do znanej ikonografii przedstawień Konstantyna i Heleny, na wzór których – jak wspomniano – przedstawiony został car Duszan z żoną Heleną na fresku w Lesnowie, z tym że tutaj para carska zestawiona jest z parą cesarską, natomiast na fresku serbskim zajmuje miejsce pary cesarskiej. Ikony te świadczą jednakże o kreowaniu się Aleksego Michajłowicza na spadkobiercę pierwszego chrześcijańskiego władcy i o wymownym przywołaniu ważnego symbolu tej władzy – krzyża Konstantyna. Tego typu ikony malowano jeszcze w XVIII wieku.

W czasach Aleksego Michajłowicza powstała seria portretów w typie parsuny Michała Fiodorowicza i Aleksego Michajłowicza na koniu, trzymających w rękach prawosławny krzyż. Jest to niewątpliwie krzyż w znaczeniu krzyża Konstantyna⁴⁹.

Aleksey Michajłowicz podjął więc poważną próbę przeniesienia znaków bizantyńskich, jednakże próba ta też nie była do końca udana, bo krzyż Konstantyna nie wszedł na stałe do świadomości ludu ruskiego, w przeciwieństwie do

⁴⁶ B.A. Uspienski, M.W. Żywow, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 27–39.

⁴⁷ N. F. Kaptieriew, *Charakter odnoszenij Rossii k prawoslawnemu Wostoku w XVI i XVII stoletijach*, Siergij Posad 1914, s. 63–71.

⁴⁸ Zob. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Wizerunki carów rosyjskich. Między ikoną a portretem*, Olsztyn 2007, s. 122–124.

⁴⁹ *Russkij istoričeskij portret. Epocha parsuny*, Moskwa 2004, nr kat. 36–39, s. 120–125.

Bułgarii i Serbii, gdzie był głęboko zakorzeniony w tradycji ludowej. Przyczyny były różne. Tytułem podsumowania wymieńmy najważniejsze.

Tradycja nazwała Nowym Konstantynem księcia Włodzimierza, który nie będąc carem, nie mógł w pełni odtwarzać oblicza chrześcijańskiej władzy. Krzyż, z którym przedstawiany jest Włodzimierz w ikonografii, nie jest krzyżem w znaczeniu krzyża Konstantyna, ale krzyżem apostołskim, ogólnochrześcijańskim. Znamienne, że Olga – utożsamiana w pierwszych kronikach z Heleną – nie była przedstawiana z krzyżem, krzyż dodano do jej ikonografii dopiero w XIX wieku, np. na rysunkach w *Podlinniku stroganowskim* nie posiada krzyża.

Następną przyczyną jest to, że stosunek Rusinów do Bizancjum i jego symboli był niestabilny, zmieniał się w zależności od ideologii politycznych. W tych okresach, kiedy był pozytywny, programowo przenoszono znaki i symbole Bizancjum do Moskwy – trzeciego Rzymu (np. za Aleksego Michajłowicza), jednakże w tych okresach, kiedy był negatywny (np. po unii florenckiej), bazowano na własnym etosie.

Najważniejszą jednakże przyczyną było to, że krzyż Konstantyna w tradycji ruskiej miał silną i skuteczną konkurencję w postaci najważniejszych świętości dla ruskiego prawosławia, jakim były ikony maryjne. Ikony maryjne i ich kult w ruskim prawosławiu pełniły taką rolę, jaką w Bizancjum czy u południowych Słowian pełnił krzyż Konstantyna. Znamienne jest np. to, że Pokrow, czyli Święto Opieki Matki Bożej, znane w całym wschodniochrześcijańskim świecie, związane z Bizancjum, w żadnym innym kraju nie osiągnęło takiego znaczenia jak na Rusi. Palladium moskiewskiego państwa stał się nie krzyż Konstantyna, a Matka Boża Włodzimierska – to ona była łącznikiem Moskwy z Bizancjum i Starą Rusią. Na początku XVI wieku zaczęto czcić Matkę Bożą Włodzimierską 21 maja, a więc w święto Konstantyna i Heleny. Tym samym cerkiewne wspomnienie o pierwszych chrześcijańskich cesarzach zdecydowanie wyparł kult Matki Bożej, stając się najważniejszym religijno-państwowym kultem. To ikony Matki Bożej, jak wierzone, ingerowały w politykę, decydowały o ogólnych losach kraju i losach pojedynczego człowieka. Bronią zwycięstwa na Rusi był nie krzyż Konstantyna, a cudowne ikony maryjne, które zabierano na wyprawy wojenne i cud za ich przyczyną dawał Rusinom zwycięstwo⁵⁰. W tym należy dopatrywać się głównego powodu, że znaczenie krzyża Konstantyna jako broni zwycięstwa, jako narzędzia ustanawiania ziemskiego porządku i ziemskiej władzy, było na Rusi o wiele mniejsze niż u Słowian południowych.

⁵⁰ Zob. więcej: G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikona, kult, polityka. Rosyjskie wizerunki maryjne od drugiej połowy XVII w.*, Olsztyn 2000.

Franz Sagemüller

Contribution au congrès de la SEKLF 2011
Luxembourg

**LA THÉOLOGIE DE LA CROIX COMME
INTERPRÉTATION NON RELIGIEUSE DES TERMES
BIBLIQUES: LUTHER, KANT, BONHOEFFER
ET LE TERME DE LA RELIGION***

**Teologia krzyża jako niereligijna interpretacja
biblijnych terminów: Luter, Kant, Bonhoeffer
i pojęcie religii**

**Theology of the Cross as non Religious Interpretation
of Biblic Terms: Luther, Kant, Bonhoeffer
and the Term of the Religion**

Słowa kluczowe: teologia krzyża, teologia chwały, transcendentna apercepcja, immanentna antycypacja, Luter, Kant, Bonhoeffer.

Key words: theology of the cross, theology of the glory, transcendent apperception, immanent anticipation, Luther, Kant, Bonhoeffer.

Streszczenie

Powołując się na M. Lutra, I. Kanta, D. Bonhoeffera, autor podejmuje śmiałą próbę niereligijnej interpretacji terminów biblijnych.

Abstract

Referring to M. Luther, I. Kant and D. Bonhoeffer, the author undertakes a bald attempt of non religious interpretation of biblical terms.

Dans la foulée de mes exposés aux congrès récents de l'ASPLF et de la SEKLF, il convient d'abord ici de traiter l'écart infini entre les intentions opposées de l'anticipation immanente et de l'aperception transcendante en raison du métabolisme intelligible entre le substrat étendu (la matière) et son attribut

* Tekst niniejszy stanowił podstawę wystąpienia Franza Sagemüllera podczas konferencji SEKLF 2011 w Luksemburgu.

inétendu (la nature), c'est-à-dire entre les intentions du système intelligible de vaisseaux et sa nourriture intelligible. Car il s'agit en cela de l'émancipation explicative des deux intentions (vertus) existentielles par une introspection du système vasculaire originel, où l'opposition entre l'interne et l'externe du mur vasculaire se transforme alors en opposition intelligible entre les intentions de l'immanence ontologique (du passé vers le futur) et de la transcendance analogique (de l'avenir vers le passé), où le mur vasculaire se réduit au point de présence inétendu comme lieu de rencontre entre les deux intentions opposées. C'est dans un tel sens (et d'après *Kant*) que l'espace et le temps se présentent, d'une part, comme simultanéité idéale de tels points dans les «formes» (c'est-à-dire dans l'immanence idéale), d'une «intuition» même, qui, d'autre part, doit cependant rester dans sa transcendance omniprésente et de telle manière au-delà de «l'idéalité des formes de l'intuition», où tout idéalisme doit se restreindre à une telle idéalité immanente comme vanité idéale des moyens de la représentation d'un sujet non molesté. En cela, le substrat «matière» comme le «mobile dans l'espace» (*Kant*) se présente dans une superposition des champs de substance (densité) et d'énergie (vitesse) avec sa pénétrabilité (simultanéité) mutuelle et ainsi avec la déformation réciproque de leur symétrie originelle, ce qui se révèle comme fil conducteur pour une explication cinétique de l'origine continuuel dans les structures cosmologiques élémentaires (à l'inverse d'une discontinuité par principe à l'égard des limites corporelles de quelques prétendus «corpuscules élémentaires» tel un reliquat schématique du mur vasculaire).

Sur ces entrefaites, il convient d'interpréter l'idéalité immanent du substrat par un terme *luthérien* comme «néant» ou «vanité» d'après sa «théologie de la croix» lors de sa «dispute de Heidelberg» au couvent des *augustins* en printemps 1518, où il se réfère à l'*Aristote* scolastique en le critiquant (in thèse 28) sous ce rapport général qu'il manquait à son devoir d'avoir la conscience d'une telle vanité, à l'inverse de la «théologie de la croix» avec son sacerdoce général d'une exclusion (d'un «néant») de toute médiation sacerdotale, c'est-à-dire de l'exclusion d'une «théologie de la gloire» par une telle médiation. C'est dans une perspective générale telle, que les moyens de la représentation se révèlent comme le rien du représenté et qu'ils s'expliquent mutuellement par ce «rien voisin», d'abord par l'immanence idéale et déductive dans l'ensemble de l'idéalité d'espace et de temps, d'une part, avec l'idéalité de substance et d'énergie, de l'autre. Il s'agit en fait de la prétention par une telle immanence idéale, la «matière», de survivre dans une immanence analogiquement pratique, c'est-à-dire dans la «nature» comme sa nourriture intelligible. Interprété par la célèbre scène biblique (selon *Luc 10.38*) qu'il s'agisse de la prétention de *Marthe* (en suivant la *via negationis*) en face du *Seigneur* (*via affirmativa*) de dire à sa plus jeune sœur *Marie* (*via eminentiae*) de lui aider, où alors les *viae* des sœurs signifient l'immanence théorique et sa pratique immanente comme dépendance mutuelle

de survivre ou de mourir, pour ainsi dire comme ensemble de la condition humaine sous la croix. C'est ici que la «théologie de la croix» luthérienne se situe dans sa relation de croyance tel un néant idéaliste en face («*coram*») de l'intention inverse d'une transcendance non idéaliste, où dès lors toute «aide» positiviste entre la théorie et sa pratique, c'est-à-dire entre la doctrine et son exégèse (interprétation), touche déjà la relation «*coram*» entre les intentions opposées. Ici, la direction des intentions se définit par la relation entre le père et le fils, soit par l'écoulement temporel de la succession catégorique du fils au père, soit dans le sens inverse comme naissance du fils comme le verbe venant du père du côté de l'avenir non catégorique en allant vers le passé, où le fils, qui est «devenu homme» jusqu'à l'abandon de la croix, représente aussi bien l'écart infini idéaliste entre les *viae* de l'immanence doctrinale et exégétique, d'une part, qu'également le «*coram*» de sa résurrection du côté de l'avenir transcendant, c'est-à-dire représente la *via affirmativa* d'une promesse non catégorique (et donc non idéaliste), de l'autre.

D'où le sacerdoce général de la «théologie de la croix» signifie une introspection radicale par la croyance dans sa relation «*coram*», pour ainsi dire comme ses lumières authentiques entre science et conscience – à l'inverse de la relation fabriquée par un idéalisme correspondant comme fatalité de toutes les lumières fabriquées dans l'histoire auparavant et après coup, c'est-à-dire à l'inverse d'une théologie correspondante de la gloire fabriquée. C'est ici qu'intervient le grand *Dietrich Bonhoeffer* dans sa lettre du 8.6.1944 à *E.Bethge*, (qu'il a dû faire sortir en contrebande hors de sa prison), où il se réfère bien à l'idée de *Karl Barth* d'une «interprétation non religieuse des termes théologiques», mais regrette que «*Barth* en cela n'ait pas produit de perspectives concrètes, ni dans la dogmatique, ni dans l'éthique [...] et c'est pourquoi sa théologie de la révélation devient positiviste, «positivisme de la révélation», comme je m'exprimais». Il s'agit ici, pour ainsi dire, des dernières volontés de *Bonhoeffer* à l'égard général du terme de la religion comme théologie de la gloire fabriquée et d'ouvrir de perspectives concrètes pour son exclusion aussi générale d'après la théologie de la croix luthérienne, d'où s'expliquent mutuellement les termes bibliques, théologiques et philosophiques, afin d'éviter de cette manière la barrière usuelle positiviste entre les disciplines correspondantes. C'était d'ailleurs *Bonhoeffer* lui-même qui avait ouvert tout seulement la perspective la plus vaste dans cet ordre d'idées, aussi bien dans sa thèse de doctorat *Sanctorum Communio* (en 1930) que dans celle de son habilitation *Akt und Sein* (en 1931), achevées à l'âge de 22 et de 24 ans respectivement, où il s'agit d'abord et avant tout de sa conception œcuménique visionnaire d'une «l'église comme unité d'acte et d'être» (*Akt und Sein*; chapitre B,3), c'est-à-dire par égard pour notre contexte: d'une unité de la relation «*coram*» entre l'acte transcendant et l'être immanent dans la coordination du verbe comme *Sanctorum Communio* de l'église œcuménique.

Il s'agit ici de l'écart infini entre les deux intentions opposées d'une «pure» anticipation comme idéalisme de la vanité idéale d'une «pure» possibilité, d'une part, et d'une aussi «pure» aperception comme révélation non idéaliste, de l'autre, où la purification même entre elles signifie d'abord l'exclusion de tout positivisme dans la déduction du possible, pour ainsi dire comme sobriété de la croix immanente en face, «*coram*», de l'intention inverse comme exaltation de la sainte croix dans le don de ses termes transcendants, tels que l'amour, la liberté, la vérité, la bonté ou la beauté évangéliques. En cela, tout «positivisme de la révélation» en tant que religion signifie pour *Bonhoeffer* le symptôme d'une carence réactionnaire – et c'est-à-dire déjà aussi le symptôme d'un manque de sobriété, qui ne peut jamais être rattrapé par une ivresse pieuse – si pieuse qu'elle soit. C'est avant tout dans ce sens qu'il faut récapituler le manque réactionnaire de sobriété, qui inspire les commencements déductifs aussi bien chez *Platon* que chez *Aristote*, afin d'expliquer ainsi la fatalité qui se cache sous le terme religion. Le commencement *platonicien* ne veut ou ne sait pas se restreindre à une idéalité immanente, c'est-à-dire, à la vanité idéale d'une pure possibilité comme substrat dépouillé d'attributs positivistes des choses, car il a déjà «redoublé le monde» de telles choses, pour ne se référer qu'à la célèbre objection d'*Aristote*, qui commence alors pour sa part avec un substrat incomplet, à savoir avec son «moteur immobile» aussi célèbre, et qui par là se retrouve en soi également dans un positivisme par principe, où il ne s'agit plus, dans les deux cas, seulement d'une faute d'inattention ou d'hypocrisie, mais plutôt d'une attitude profondément enracinée comme religion. C'est ici qu'intervient la grammaire d'une interprétation non religieuse, afin de sauver l'immanence sobre, aussi bien entre l'archétype ontologique et son image analogique qu'entre la cause interne et son effet externe, c'est-à-dire pour en exclure tout redoublement ou rupture dans son contexte explicatif. Dans un tel sens intégral, la définition *kantienne* de la matière plutôt sobre comme le «mobile dans l'espace» implique déjà l'idéalité explicative des structures élémentaires de substance et d'énergie par leur superposition et déformation mutuelle, c'est-à-dire, implique également déjà l'immanence aussi bien entre l'archétype théorique et son image pratique qu'entre la cause et son effet cinétique.

C'est ainsi que se déduit, d'une part, la réformation non religieuse du terme de la «loi» *platonicienne* comme réduction idéaliste à une pure possibilité par l'exclusion des attributs positivistes et du «redoublement du monde» et, de l'autre, l'explication non religieuse du terme de la «substance» *aristotélicienne* comme part d'une cohésion avec le terme de l'énergie dans la superposition des champs de densité et de mobilité interne dans l'espace, afin d'exclure de la sorte tout «raccourcissement mythologique du monde» et de sauver alors à tout prix l'immanence et l'idéalité du substrat comme un commencement non positiviste de la science. Ainsi, la grammaire correspondante se présente, d'une part, com-

me le substrat «logiquement» étendu et, de l'autre, comme son attribut «analogiquement» inétendu, c'est-à-dire, se divisant en les deux catégories uniquement encore demeurées de reste, d'une part, de la matière comme vaisseau intelligible de l'anticipation et, de l'autre, de la nature comme nourriture intelligible de l'aperception. Cela correspond d'ailleurs à l'unique opposition infinie entre les intentions catégorielles et aussi à la précision indéfinie parmi les coordinations possibles entre l'étendu et l'inétendu logiques qui, pour le dire d'un point de vue non religieux, correspond à la concurrence infinie entre les deux vertus catégoriques en face de l'avenir non catégorique, par où est venu le *vieil homme Adam*, et avec cela le *Christ* comme le *nouvel Adam*, par sa chute en deçà de l'immanence du péché originel avec son abandon de l'écart infini entre les vertus catégoriques de la croix, tel pour ainsi dire le bouc émissaire de l'intégrité du non catégorique, c'est-à-dire comme l'*agnus dei*, en contraste avec tous les boucs émissaires du fait des fautes de catégories positivistes et de ses refoulements religieuses.

C'est dans une telle perspective, aussi intégrale que minutieuse, qu'une erreur de catégories se présente, d'une part, toujours comme un refoulement immanent de l'écart infini de l'*analogia entis* entre l'archétype théorique de la *via negationis* et son image pratique de la *via eminentiae* et signifie également, par ailleurs, chaque fois le refoulement de la différence infinie transcendante de l'*analogia relationis* (d'après *Bonhoeffer*), c'est-à-dire de la relation «*coram*» de la croyance (ou aussi de la *via affirmativa*) entre l'immanence catégorique et la transcendance non catégorique. Car il s'agit finalement ici de la relation divergente, entre l'être pur et l'acte pur, de la coordination du métabolisme intelligible, où l'intention idéaliste de l'absolu comme possibilité pure du vaisseau intelligible se trouve en confrontation avec l'intention inverse de son absolution comme réalité pure de la nourriture intelligible. Il s'agit finalement ici pour ainsi dire de l'intention immanente des termes vasculaires catégoriques de l'*analogia entis* contre l'intention transcendante des termes de la nourriture non catégorique de l'*analogia relationis*, où le point de présence signifie pour les deux intentions chaque fois le début ou la fin de leur assimilation intelligible comme l'avenir, respectivement signifie le début ou la fin de leur dissimilation intelligible comme le passé. C'est ainsi qu'il s'agit aussi déjà du point décisif pour une grammaire de l'exclusion de l'usage transcendant des termes immanents et de l'exclusion de l'usage immanent des termes transcendants, où le même point se trouve revendiqué par les deux intentions opposées, chaque fois comme «point de vue» immanent ou transcendant.

À l'inverse, la conception *kantienne* d'une «religion idéale», lorsqu'elle se détermine seulement par la «simple raison» dans une «volonté bonne», provoque l'illusion de neutralité ou de tolérance communes, ne signifie cependant dans notre contexte qu'un refoulement positiviste aussi «idéaliste» que commun, pu-

isqu'une anticipation par la «simple raison» dans la «volonté bonne» *kantienne* implique déjà l'usage immanent des termes transcendants du bon et de la raison, c'est-à-dire implique chaque fois le refoulement de son aperception transcendante. À ce titre, il convient de constater qu'il s'agit toujours de la même et vieille confrontation *luthérienne* entre la théologie de la croix et la théologie de la gloire, c'est-à-dire entre la justification par le cadeau de la foi sans mérites, d'une part, et la hypocrisie de l'œuvre méritoire liée à la propre «bonne» action, de l'autre, où le terme *kantien* du «mauvais radical» semble représenter une chose étrange et dramatique – ce qui serait sans doute un peu trop de la gloire – mais ne représente cependant en vérité que la propre banalité misérable d'un idéalisme religieux, qui manque par principe déjà à une originalité radicale et qui sait alors se tromper toujours sur sa situation réactionnaire de l'Antéchrist pharisaïque.

Bien compris, il s'agit ici de la source générale pour la contamination positiviste des termes *kantiens* et de la considération nécessaire du terme correspondant de théologie, en particulier la réfutation *kantienne* des preuves de l'existence de dieu au profit du dieu moraliste. Où d'abord déjà l'intention de l'immanence du terme «preuve» ne sait jamais correspondre à l'intention inverse de la transcendence des termes de l'«existence» et de «dieu», par où aussi bien une telle preuve, d'une part, que sa réfutation, de l'autre, se révèle ici comme la même banalité présomptueuse du positivisme religieux, à l'occasion de quoi d'ailleurs le «comme si» du «faire semblant» à l'égard de l'idéalisme moral *kantien* doit s'encanailler avec une hypocrisie commune par principe, c'est-à-dire avec l'*analogia entis* religieuse, qui se cache ordinairement aussi sous les diverses confessions philosophiques.

C'est ici qu'intervient définitivement l'*analogia relationis* de l'interprétation non religieuse des termes bibliques, afin de sauver inversement l'intention pure des termes transcendants comme nourriture non catégorique, respectivement comme Cène de la communion évangélique, où les termes transcendants de l'existence et de la réalité se rapportent, sans aucune restriction d'un «comme si», à la relation «*coram*» entre l'acte pure et l'être pur de la coordination du verbe divin, car en cela s'exprime la vérité des paroles de consécration d'après *Matthieu* 26,26 : «Prenez, mangez, ceci est mon corps.».

Bibliographie

- Sagemüller F., *Geburt und Vermächtnis universaler Sprachlichkeit*, Bockhorn 1995.
A Deduction of the Systematic Notion of Matter, supplément I.
L'idée de l'un et son jeu de langage (8 conférences et résumés aux congrès de l'ASPLF : Paris 1996, Québec 1998, Bologne 2000, Nice 2002, Nantes 2004, Budapest 2006, Venise 2010; et, en outre, aux congrès de la SEKLF: Québec 2007, Lyon 2009), supplément II.

Jacek Maciej Wojtkowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

**DIALOG KOŚCIOŁA ZE SZTUKĄ WEDŁUG
JANA PAWŁA II.
ZARYS PROBLEMATYKI**

**A Study of the Dialogue between Art
and the Church in John Paul II**

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, dialog, człowiek, religia, chrześcijaństwo, piękno, artysta, sztuka, sztuka sakralna.

Key words: John Paul II, Catholic Church, dialogue, man, religion, beauty, artist, art, sacred art.

Streszczenie

Jan Paweł II wielokrotnie odnosił się do relacji między Kościołem i sztuką. Dostrzegał, że dialog między Kościołem i sztuką wygasł lub został naznaczony sprzecznościami na przełomie XIX i XX wieku. W niniejszym studium koncentrują się na dwóch kluczowych kwestiach: czy Kościołowi potrzebna jest sztuka oraz czy sztuka potrzebuje Kościoła? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest twierdząca. Odpowiedź na drugie pytanie nie jest evidentna i odnosi się do innej kwestii sformułowanej przez Jana Pawła II: „Czy sztuka ulega ograniczeniu lub zostaje pozbawiona istotnego znaczenia, jeżeli pomija rzeczywistość Kościoła?”. Sztuka w istocie potrzebuje Kościoła, jeśli ma lepiej rozumieć prawdziwe powołanie człowieka oraz jeśli ma rozumieć, że jej ostateczny cel nie tkwi w prezentacji tego, co złe i niemoralne.

Abstract

John Paul II has repeatedly referred to the relationship between the Church and Art. He observes that the dialogue between the Church and Art was either silenced or was marked by opposition and objection in the late Nineteenth and early Twentieth Century. This study points to two key questions; Does the Church need art? Does Art need the Church? The answer to the first question is affirmative. To the second question the answer is not so clear. This raises another question asked by John Paul II, “Is art diminished or deprived of a more substantial meaning if the reality which the Church presents is ignored?”. Art does indeed need the Church if it is to better understand the true vocation of Man and if it is to see that the final goal of all art is not to be found in the presentation of what is evil and immoral.

1. W dążeniu do odnowy dialogu

Sztuka może być przestrzenią spotkania chrześcijan i formą ekumenicznego dialogu. Rozpoznajemy i wyczuwamy specyfikę sztuki sakralnej Kościołów prawosławnych i wspólnot chrześcijańskich wyrosłych z reformacji, a także Kościoła rzymskokatolickiego. Niniejszy artykuł jest próbą analizy wybranych wypowiedzi papieskich, w których Jan Paweł II odnosił się do kwestii dialogu Kościoła ze sztuką.

Kościół rzymskokatolicki nie tylko przez wieki troszczył się o materialny wymiar dziedzictwa historyczno-artystycznego wyrażonego w dziełach sztuki, ale też wypracował bogatą refleksję naukową wyrażoną w wypowiedziach papieży, soborów i teologów na temat znaczenia sztuki i roli artysty. Wystarczy tu wspomnieć tylko dokumenty z II poł. XX wieku: Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gadium et spes*¹ i Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*² II Soboru Watykańskiego.

Znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II dla troski o chrześcijańskie dziedzictwo jest wyjątkowe. Papież ten przypomniał, że II Sobór Watykański stworzył warunki i podstawy nowych relacji Kościoła do świata, do współczesnej kultury, a więc i do sztuki. Komentując znaczenie Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, zwrócił uwagę, że Sobór odważnie i bez zahamowań podjął problem relacji Kościoła i kultury, ukazując, że świat jest rzeczywistością autonomiczną, rządzi się własnymi prawami: „Stąd też wypływa autonomia kultury, a z nią autonomia sztuki. Autonomia ta, jeśli jest właściwie rozumiana, nie jest protestem przeciwko Bogu czy też przeciwko wypowiedziom wiary chrześcijańskiej; jest raczej wyrazem tego, że świat jest autonomicznym i wolnym stworzeniem Boga, powierzonym człowiekowi, by budował kulturę i brał za nią odpowiedzialność. Kościół wszedł w nowy etap stosunku do kultury i do sztuki, stosunku partnerstwa, wolności i dialogu”³.

Jednocześnie Jan Paweł II wprowadził do Kodeksu Prawa Kanonicznego zapisy o prawnej ochronie kościelnych dóbr kultury⁴ i 29 czerwca 1988 r. ustanow-

¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gadium et spes*, nr 53–62, (w:) *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 582–591.

² Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 122–130, (w:) *ibidem*, s. 67–69 (dalej: KL).

³ Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki, Przemówienie do artystów i dziennikarzy. Monachium, 19 listopada 1980*, (w:) Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, oprac. M. Radwan SCJ, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym – Lublin 1988, s. 87–88 (dalej: *Monachium*).

⁴ Szczegółowe omówienie kwestii prawnych troski o zabytki i tworzenia sztuki nowej w przestrzeni sakralnej w: J. M. Wojtkowski, *Zabytki sakralne w świetle ustawodawstwa kościelnego*, „Biuletyn Oddziału Warmińsko-Mazurskiego Stowarzyszenia Konserwatorów Zabytków” 2008, z. 6, s. 11–36.

wił Papieską Komisję do Zachowywania Artystycznego i Historycznego Dziedzictwa Kościoła. W roku 1993 Komisja zyskała pełną autonomię i przeobraziła się w Papieską Komisję do spraw Kościelnych Dóbr Kultury. Ustanowienie samodzielnego urzędu Stolicy Apostolskiej i powierzenie mu spraw związanych z kościelnymi dobrami kultury, w tym troski o formację artystów, duchownych, kleryków, teologów z zakresu historii sztuki sakralnej, pokazuje, jak wielką wagę do tych kwestii przywiązywał Jan Paweł II⁵.

Zupełnie wyjątkowy pozostaje List do artystów z 4 kwietnia 1999 r.⁶, zaadresowany „do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej”, czyli do wszystkich artystów bez względu na to, w jaki sposób doświadczają obecności Boga w procesie twórczym. Jan Paweł II dokonuje analizy procesu twórczego, miejsca i roli artysty. Wskazuje na znaczenie sztuki chrześcijańskiej w dziejach kultury. Mówi o owocach przymierza Ewangelii i sztuki, o dziedzictwie wiary i piękna, o przymierzu, jakie istniało pomiędzy sztuką a Kościołem.

Dialog między Kościołem a sztuką szczególnie na przełomie XIX i XX wieku był przemilczany albo stał pod znakiem opozycji i sprzeciwu. W 1980 r. w *Monachium* Jan Paweł II zwracał uwagę, że przez długi czas Kościół był „matką sztuk”. Pełnił tę rolę, wyznaczając sztuce zadania; treści wiary chrześcijańskiej stanowiły motywy i tematy sztuki. W jak wielkim stopniu to się dokonywało, można sobie uprzytomnić przez prosty eksperyment myślowy: wystarczy usunąć z historii sztuki w Europie i w Niemczech wszystko, co powstało z inspiracji chrześcijańskiej – a okaże się, jak wiele, to znaczy, jak mało pozostanie⁷.

Analizując potrzebę dialogu Kościoła ze sztuką, papież zwraca uwagę na to, że w dobie nowożytnej powiązania Kościoła z kulturą, a więc także Kościoła ze sztuką, wyraźnie słabły. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje w procesie postępującej sekularyzacji, krytyki Kościoła, chrześcijaństwa i religii w ogóle: „W epoce nowożytnej obok nurtu humanizmu chrześcijańskiego, nadal tworzącego wybitne dzieła kultury i sztuki, stopniowo ukształtowała się też inna forma humanizmu, którą cechuje nieobecność Boga, a często sprzeciw wobec Boga. Ten klimat prowadził czasem do rozejścia się dróg sztuki i wiary, przynajmniej w tym sensie, że wielu artystów okazywało mniejsze zainteresowanie tematami religijnymi”⁸. Jednocześnie Kościół rozpoznał nowe formy sztuki jako krytykę wobec objawienia i religii. W imię obrony wiary chrześcijańskiej przyjął postawę nieufności, dystansu, a nawet sprzeciwu wobec sztuki współczesnej⁹.

⁵ *Prezentacja Papieskiej Komisji do spraw Kościelnych Dóbr Kultury* (czerwiec 2002), „Biuletyn Kościelnych Dóbr Kultury” 2005, nr 1, s. 12-13.

⁶ Jan Paweł II, *List do artystów*, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html>, dostęp: 20.02.2011, (dalej: LA).

⁷ *Monachium*, s. 86-87.

⁸ LA 10.

⁹ *Monachium*, s. 87-88.

Jan Paweł II poprzez liczne spotkania z ludźmi kultury i sztuki stał się promotorem dialogu między Kościołem a sztuką. Jego zdaniem, u źródeł piękna leży zadowolenie, z jakim Bóg przyglądał się stworzonemu światu. Kiedy Bóg widział, że było dobre to, co stworzył, widział zarazem, że było piękne. „Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna” i dobrze to rozumieli Grecy, którzy zespalając te pojęcia ukuli wspólny termin dla obydwu: *kalokagathía*, czyli „piękno-dobroć”¹⁰.

Również w innych wypowiedziach papieskich odnajdujemy próby określenia i zdefiniowania piękna. I tak w *Liście do rodzin* Jan Paweł II jasno stwierdza, że piękno pochodzi od Boga, zaś relacje pomiędzy mężczyzną i kobietą mają mieć wymiar „pięknej miłości”. „Kiedy mówimy o »pięknej miłości«, to niewątpliwie mówimy zarazem o pięknie. Mówimy o pięknie miłości, ale mówimy też o pięknie człowieka, który w mocy Ducha Świętego jest zdolny do takiej miłości, mówimy o pięknie mężczyzny i o pięknie kobiety. Mówimy o ich pięknie jako braci i sióstr, jako oblubieńców, jako małżonków. Nie tylko tajemnica »pięknej miłości« została wyjaśniona w Ewangelii, ale także najgłębsza tajemnica wszelkiego piękna. Piękno bowiem jest od Boga, tak jak miłość. Od Boga są oni oboje: mężczyzna i kobieta, osoby, które stają się wzajemnie dla siebie darem. Z pierwotnego daru Ducha, »który daje życie«, rodzi się ten ich wzajemny dar bycia mężem i żoną – nie mniej jak dar bycia bratem i siostrą”¹¹.

Kolejne uszczegółowienie definicji piękna zostało zawarte w *Przemówieniu do artystów* z 13 czerwca 1987 r., gdzie papież definiuje piękno poprzez analizę wiersza Cypriana Norwida: „Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”¹².

Papież stwierdza, że istnieje związek między pięknem – pracą – zmartwychwstaniem, który stanowi sam rdzeń chrześcijańskiego być i działać, *esse et operari*: „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Zachęca człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości”¹³. Piękno zachwyca, ów zachwyt według papieża może stać się źródłem entuzjazmu do pracy. Dzięki niemu ludzkość po każdym upadku będzie mogła wciąż dźwigać się i zmartwychwstawać¹⁴. Ostatecznie w perspektywie zmartwychwstania należy uznać ścisły związek piękna ze świętością: „Piękno jest światłem ducha. Dusza, gdy jest spokojna i pojednana, kiedy żyje w harmonii z Bogiem i ze światem, pro-

¹⁰ LA 3.

¹¹ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 20, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html>, dostęp: 20.02.2011.

¹² C.K. Norwid, *Promethidion: Bogumił*, ww. 185–186, (w:) idem, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 2, s. 216.

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża, Warszawa 17 czerwca 1987*, (w:) *Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1991, s. 278.

¹⁴ LA 16.

mieniuje światłem, które już samo w sobie jest pięknem. Świętość nie jest niczym innym jak pełnym pięknem, jako że odzwierciedla ona, na ile potrafi i może, najwyższe piękno Stwórcy”¹⁵. Wreszcie piękno jawi się jako powołanie, które rozpoznają artyści¹⁶. Zwracając się do artystów z racji Wielkiego Jubileuszu, papież przypominał: „Śladem obecności Boga w waszych sercach jest urzeczenie pięknem i tęsknota za nim. Nie ulega bowiem wątpliwości, że artysta zachowuje szczególną relację z pięknem”¹⁷.

W całym *Liście do artystów* uderzają dwa pytania postawione przez Jana Pawła II – oba kontrowersyjne: czy Kościół potrzebuje sztuki oraz czy sztuka potrzebuje Kościoła? Są to pytania o możliwość i zasadność dialogu Kościoła ze sztuką. Tak postawione pytania inspirują do dalszych poszukiwań.

W odniesieniu do sztuki dawnej należy pytać, czy i na ile Kościół dowartościowuje sztukę sakralną w przekazie wiary? Na ile dziś, w świecie współczesnym przenikniętym mentalnością techniczną i użytkową, artysta realizuje ideały piękna i dobra? Czy dzisiejsza sztuka ma charakter uniwersalny i czy zachęca jej odbiorcę do doświadczenia istoty człowieczeństwa, a przede wszystkim do nadziei? Czy i na ile współcześni artyści są przygotowani do realizacji procesu twórczego w przestrzeni sakralnej? Czy współczesna sztuka sakralna obroni się przed sztuką użytkową, czyli masową produkcją argentiariów kościelnych, ornatów, kielichów? W odniesieniu do polskich doświadczeń budownictwa sakralnego i wyposażania wnętrz, szczególnie po roku 1989 – na ile możemy mówić o współczesnej sztuce sakralnej? Czy istnieje ścieżka edukacji i formacji artystów, duchownych, wiernych do właściwego rozumienia sztuki w szerokim ujęciu a także sztuki sakralnej dawnej i współczesnej?

2. Czy Kościół potrzebuje sztuki?

Odpowiedź na tak postawione pytanie brzmi twierdząco. Tak, Kościół potrzebuje sztuki, gdyż chce zrozumieć współczesnego człowieka, poprzez obraz chce przekazywać orędzie o zbawieniu i wreszcie sprawowanie kultu – liturgia eucharystyczna, msza święta odbywa się w przestrzeni architektonicznej z zastosowaniem kielichów, ornatów w określonej oprawie muzycznej.

¹⁵ Jan Paweł II, *Wiara w Boga pomaga odkrywać prawdę, dobro i piękno, Spotkanie z przedstawicielami wspólnot religijnych oraz świata polityki, kultury i sztuki. Baku 22 maja 2002*, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/azerbejdzan_kultura_22052002.html>, dostęp: 30.04.2011.

¹⁶ LA 3.

¹⁷ Jan Paweł II, *Piękno waszym powołaniem otrzymanym od Boga, Jubileusz Artystów, Rzym 18 lutego 2000*, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/jubil_artystow_18022000.html>, dostęp: 30.04.2011.

Po pierwsze, poprzez sztukę Kościół może „głębiej i lepiej poznać *conditio humana*, wspaniałości i nędzy człowieka. Kościół potrzebuje sztuki, aby lepiej wiedzieć, co kryje się w człowieku: w tym człowieku, któremu ma głosić Ewangelię”¹⁸. Jan Paweł II ma świadomość, że nigdy dotąd problemy współczesnego człowieka nie były przedstawiane tak doskonale, jak w dzisiejszej sztuce i publicystyce¹⁹.

Po drugie, Kościół potrzebuje obrazu. Chrześcijaństwo jest religią Wcieleń, jest religią Odkupienia świata poprzez Ofiarę Chrystusa. W tej Ofierze zawiera się zwycięstwo nad złem, nad grzechem i nad samą śmiercią. Chrystus, przyjmując śmierć na krzyżu, równocześnie objawia i daje życie, albowiem zmartwychwstaje. Śmierć nad Nim nie ma już mocy²⁰. Ewangelia wyraża się w wielu obrazach i porównaniach. W Nowym Testamencie Chrystus jest nazwany Obrazem, Ikoną niewidzialnego Boga. Kościół jest nie tylko Kościołem słowa, ale także Kościołem sakramentów, świętych znaków i symboli²¹. Przez długi czas obrazy, obok słów, ukazywały orędzie zbawienia. Wiara zwraca się nie tylko do słuchu, ale i do wzroku, do obu tych podstawowych zdolności człowieka. Taką interpretację wspiera odniesie do św. Pawła, który w *Liście do Rzymian* wskazuje jednoznacznie, że wiara w Jezusa rodzi się ze słyszenia: „Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? [...] Przeto wiara rodzi się z tego co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 14–17). Natomiast scena spotkania św. Tomasza ze Zmartwychwstałym Jezusem (J 20,24–29) uzasadnia tezę, że wiara rodzi się z patrzenia. Są bowiem osoby, które dochodzą do wiary przez patrzenie, przy czym przedmiotem oglądu może być zarówno osoba (tzw. wizja – *visio*), jak i jej wizerunek (obraz – *imago*). Opracowania dotyczące roli obrazu jako źródła wiary nie są tak liczne jak te, które ukazują rolę słowa²².

Po trzecie i najważniejsze, Kościół potrzebuje sztuki dla swojej liturgii. W pierwszym dokumencie II Soboru Watykańskiego, tj. w *Konstytucji o liturgii świętej* w rozdziale VII²³ została zawarta nauka o sztuce nowej i jej powiązaniu z reformą liturgiczną: „Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny, lecz stosownie do charakteru i warunków narodów oraz potrzeb różnych obrzędów dopuszczał formy artystyczne każdej epoki, tworząc z biegiem wieków

¹⁸ Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Wiedeń 12 września 1983*, (w:) Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty...*, s. 209 (dalej: *Wiedeń*).

¹⁹ *Monachium*, s. 91–92.

²⁰ Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, nr 2-8, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html>, dostęp: 30.04.2011.

²¹ *Monachium*, s. 91–92.

²² R. Knapiński, *Po co Kościołowi obrazy?*, „Nauka” 2005, nr 3, s. 139–140.

²³ KL 122–130. Kwestie sztuki i troski o dziedzictwo historyczno-artystyczne zostały jeszcze poruszone w numerach: 45, 46 tejsze Konstytucji.

skarbiec sztuki, który z całą troską należy zachować. Także sztuka naszej epoki oraz wszystkich narodów i regionów może się swobodnie rozwijać w Kościele, byleby z należytą czcią i szacunkiem służyła świątyniom i obrzędowi świętemu, tak aby mogła swój głos dołączyć do tego cudownego hymnu chwały, który w poprzednich wiekach najwięksi artyści wyśpiewali na cześć wiary katolickiej”²⁴.

Liturgia chrześcijańska narodziła się w nawiązaniu do słów i gestów Jezusa, tudzież rozwijała obrzędowe dziedzictwo judaizmu. Przekazane opisy ustanowienia Eucharystii (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Łk 22,19–20) w sposób zwięzły i uroczysty przekazują słowa Chrystusa wypowiedziane nad chlebem i winem, które On sam przyjął za konkretne znaki swego ofiarowanego Ciała i swej przełanej Krwi. Od początku Kościół był wierny poleceniu Jezusa z Nazaretu. O Kościele jerozolimskim powiedziano: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. [...] Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2,42; 2,46). Te wszystkie szczegóły zostały zapamiętane przez Ewangelistów dzięki praktyce „łamania chleba”, która zakorzeniła się już w pierwotnym Kościele²⁵.

Kościół w ciągu wieków i przy zmieniających się kulturach czuł się zobowiązany, aby sprawować Eucharystię w oprawie godnej wielkiej tajemnicy. Wiara Kościoła w tajemnicę eucharystyczną wyraża się nie tylko poprzez postawę pobożności, lecz także przez szereg zewnętrznych wyrazów, mających na celu przywołanie i podkreślenie doniosłości sprawowanego wydarzenia. Bogate dziedzictwo sztuki stanowi ekspresję wiary Kościoła. „Nawiązując do chrześcijańskiej tajemnicy, architektura, rzeźba, malarstwo, muzyka bezpośrednio lub pośrednio znajdowały w Eucharystii motywy wielkiego natchnienia”²⁶.

Można zatem powiedzieć, że sprawowanie Eucharystii kształtowało Kościół i duchowość oraz wywarło mocny wpływ na kulturę, szczególnie w sferze estetyki. Architektura wyraziła przestrzeń jako miejsce gromadzenia się Ludu Bożego i jego różnorodnej aktywności w postaci bazylik z pierwszych wieków, następnie katedr w średniowieczu, aż po realizację kościołów wielkich lub małych. W ramach przestrzeni liturgicznych rozwinęły się formy ołtarzy i tabernakulów, odzwierciedlając nie tylko motywy ludzkiej fantazji, lecz także reguły wpływające z jasnego pojmowania tajemnicy. Przedmioty kultu i paramenty stosowane w celebracji Eucharystii wykonywane w warsztatach złotniczych stanowią prawdziwe dzieła sztuki rzemiosła artystycznego²⁷.

²⁴ KL 123.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, nr 1322–1405.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* nr 49, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/eucharistia_17042003.html>, dostęp: 30.04.2011 (dalej: EdeE).

²⁷ EdeE 49; także: E. Norman, *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, Warszawa 2007; H. Nadolski, *Kościół naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków 2000.

Jan Paweł II wyraźnie zaznaczył, że „Kościół potrzebuje sztuki, literatury, muzyki, malarstwa, rzeźby i architektury, gdyż musi sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca”. Jednocześnie piękno artystyczne, niejako odbłask Ducha Bożego, jest wyrazem tajemnicy, artyści są wezwani do szukania na nowo oblicza Bożego, które stało się widzialne w Jezusie z Nazaretu²⁸.

3. Czy sztuka potrzebuje Kościoła?

Pytanie to jest prowokacyjne, ale jednocześnie uprawnione i cenne²⁹. Kościół potrzebuje sztuki na różne sposoby – ta kwestia nie ulega wątpliwości. Jednakże wydaje się, że dzisiaj szeroko rozumiana sztuka nie potrzebuje Kościoła. Ale rodzi się inne pytanie, które zadał Jan Paweł II: „Czy sztuka nie ubożeje, czy nie pozbawia się istotnych treści i motywów, kiedy wyrzeka się tej rzeczywistości, którą reprezentuje Kościół?”³⁰.

Powiązania religii, Kościoła ze sztuką według Jana Pawła II są ściśle, przede wszystkim w odniesieniu do człowieka i do prawdy o nim: „Nawet gdybyśmy stali na przeciwnych brzegach, to przecież spotykamy się ze sobą w pytaniu o człowieka i o jego świat, w trosce o niego i w dzielonej z nim nadziei”³¹.

Kościół wyznaje wiarę, że człowiek jest obrazem Bożym i że w Bogu ma swoją przyszłość. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II wskazał: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”³².

Papież przypomina, że „partnerstwo między sztuką i Kościołem w odniesieniu do człowieka opiera się na tym, że i Kościół, i sztuka pragną wyzwalać człowieka ze zniewolenia i prowadzić ku posiadaniu siebie samego. Otwierają przestrzeń wolności, wolności od przymusu użycia, sukcesu za wszelką cenę, efektu, zaprogramowania i funkcjonalności”³³.

Człowiek dzięki sztuce odkryje prawdę o sobie samym i jednocześnie rozpozna w sztuce „pomocnicę człowieka” pod warunkiem, że swoją wolność sztu-

²⁸ Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 60, [online] <www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html>, dostęp: 30.04.2011 (dalej: EinE).

²⁹ LA 13.

³⁰ *Monachium*, s. 92–93.

³¹ *Wiedeń*, s. 205–206.

³² RH 14.

³³ *Monachium*, s. 88–89.

ka zwięże z *humanum*, z tym, co ludzkie. „Humanum – przypomina papież – można poznać w całej jego wielkości, wraz ze wszystkimi jego nadziejami, a także i zagrożeniami tylko wówczas, gdy patrzy się nań w perspektywie nieskończoności, w perspektywie Boga, który jest ostatecznym celem wszystkich ludzkich dążeń. On jeden tylko może je wypełnić”³⁴.

Kolejną przestrzenią wspólnego spotkania sztuki i Kościoła jest refleksja nad współczesnośc. Jan Paweł II wyraża zaniepokojenie, że współczesny człowiek lęka się przyszłości. Charakteryzuje go wewnętrzna pustka i utrata sensu ycia³⁵. Z jednej strony literatura, teatr, film, sztuki plastyczne stają się form krytyki, protestu i opozycji wobec tego, co się dzieje. Z drugiej zaś strony piękno wydaje się być kategori wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzecznościach, w jego zablakaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek sensu³⁶. Sprzyjają takim postawom środki masowego przekazu, w których przeważa informacja negatywna nad pozytywną. W jednym momencie te same media promuj styl życia, który prowadzi człowieka do kryzysu, zdrad, przemocy, uzależnień, zaburzeń psychicznych, dramatycznego cierpienia i rozpacz y i z „bólem” czy „oburzeniem” informuj, że w rzeczywistym ´wiecie coraz więcej jest tego typu tragicznych wydarzeń³⁷. Jan Paweł II pyta: „Czy zwierciadło negatywności, którym posługuje się współczesna sztuka, nie staje się celem samym w sobie? Czy nie prowadzi do zasmakowania w złu, do radości zniszczenia i upadku, czy nie prowadzi do cynizmu i znieważania człowieka?”³⁸.

Religia chrześcijańska nie może się przeciwstawić i nie może niczego zarzucić przedstawianiu zła w różnych jego formach i postaciach, gdyż dla chrześcijan zło jest realne. Ekspresja zła w sztuce nie może jednak prowadzić do pochwały i zachwytu złem: „Kiedy ukazuje się realno zła, intencj jest – zgodnie z wewnętrzną logik sztuki – ukazanie tego, co przerażające, jako tego, co przerażające; intencj jest wstrząśnięcie odbiorc. Tak więc celem takiego przedstawienia nie jest samo zło; chodzi raczej o to, by nie było już gorzej – przeciwnie, by było lepiej”³⁹. W tej perspektywie sztuka potrzebuje Kościoła, potrzebuje chrześcijaństwa, które przypomina o realności zła, ale też przypomina o realności dobra, odkupienia, łaski, zbawienia. Konsekwencją przedstawiania zła powinno być wezwanie skierowane do człowieka: musisz zmienić swoje życie, musisz

³⁴ *Wiedeń*, s. 209.

³⁵ EinE 8.

³⁶ *Monachium*, s. 90–91.

³⁷ M. Dziewiecki, *Ponowoczesno, media i ewangelizacja*, [online] <www.katolickie.media.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=120:ks-marek-dziewiecki—ponowoczesnosc-media-i-ewangelizacja&catid=39:materiały-nadesłane&Itemid=124>, dostę p: 20.02.2010.

³⁸ *Monachium*, s. 90.

³⁹ *Ibidem*.

się nawrócić, musisz zacząć od nowa, musisz przeciwstawiać się złu, aby ono nie miało ostatniego słowa, by nie było ostateczną rzeczywistością. Wydawać by się mogło, że to nawoływanie do nawrócenia jest jedynie zadaniem Kościoła, jednakże Jan Paweł II stwierdza, że „to jest zadanie sztuki i publicystyki we wszelkich dziedzinach – i to nie jako dodatkowe i przypadkowe obciążenie moralne. To wszystko nie powinno umknąć dzisiejszej sztuce, i ze względu na nią samą, i ze względu na człowieka. W tej posłudze powinno dojść do połączenia sił Kościoła i sztuki, bez zacierania tego, co stanowi o odrębności jednej i drugiej strony”⁴⁰.

Jan Paweł II broni sztuki przed sprowadzeniem jej roli przedmiotu czy też środka do osiągnięcia celu: „Sztuka jest doświadczeniem powszechności. Jest słowem pierwotnym, słowem początku, które zgłębia, wychodząc poza bezpośredniość doświadczenia; podstawowy i ostateczny sens życia. Jest poznaniem, wyrażanym za pomocą linii, obrazów i dźwięków – symboli, w których myśl potrafi rozpoznać przebliski tajemnicy życia wychodzące poza granice, których sama nie jest w stanie przekroczyć: otwarcie się na głębię, na wielkość i niepojętość istnienia”⁴¹.

Sztuka interpretuje rzeczywistość pozostającą poza zasięgiem zmysłów. Stara się przybliżyć tajemnicę rzeczywistości. Istoty sztuki należy poszukiwać w głębi człowieka, w przestrzeni poczucia piękna⁴². Sztuka pochłania artystę i w nim wyniszcza ludzki egoizm. „Dzieło sztuki – wyznają artyści – jest konfliktem, udręką, walką, w której człowiek musi poddać się wezwaniu płynącemu z głębi jego istoty. Dlatego należy uważać sztukę za ścieżkę, która prowadzi do Boga. Jest ona »łaską« daną tylko nielicznym, aby otwierali drogę innym”⁴³. Sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego⁴⁴. Wiara zakłada osobiste spotkanie Boga w Jezusie Chrystusie wraz z pochodzącym od Niego światłem. Natomiast sztuka jest, na swój sposób, środkiem zbliżania się do głębszej rzeczywistości, którą wiara ukazuje w pełnym świetle⁴⁵. Papież podsumowuje: „sztuka ma w sobie coś z religii, gdy prowadzi człowieka do uświadomienia sobie owego niepokoju, który tkwi w głębi jego istoty i którego nie jest w stanie nigdy zaspokoić ani nauka z obiektywnym formalizmem swoich reguł, ani technika z jej zaprogramowaniem, które wyklucza

⁴⁰ Ibidem, s. 90–91.

⁴¹ Jan Paweł II, *Niech mowa sztuki będzie echem boskiego logosu. Spotkanie ze światem sztuki i kultury, Wenecja, teatr „La Fenice”, 16 czerwca 1985*, (w:) Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty...*, s. 316 (dalej: *Wenecja*).

⁴² Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej dla artystów, Bruksela 20 maja 1983*, (w:) ibidem, s. 279 (dalej: *Bruksela*).

⁴³ *Wenecja*, s. 317.

⁴⁴ LA 10.

⁴⁵ *Bruksela*, s. 279.

ryzyko pomyłki”⁴⁶. Nawet jeśli istnieje głęboki rozłam między kulturą a Kościołem, autentyczna sztuka, niekoniecznie wyrażana w formach typowo religijnych, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary⁴⁷.

Sztuka i Kościół spotykają się i w jakiś sposób uzupełniają w przestrzeni wiary, miłości i nadziei. Jan Paweł II nie ma wątpliwości, że „świat pozbawiony sztuki z trudem otworzyłby się na wiarę. Byłby narażony na ryzyko, że pozostanie obcy w stosunku do Boga, tak jakby miał do czynienia z „Bogiem nieznanym”⁴⁸. Chrześcijaństwo wniosło do przestrzeni kulturowej okazywanie miłości z całego swego serca, z całej swojej duszy, ze wszystkich swoich sił i z całego swojego umysłu: „Sztuka jest szczególnym wyrazem życzliwości, jaką człowiek okazuje swemu bliźniemu, wyrazem miłości, która odnosi się do tego, co w człowieku najgłębsze. Świat bez sztuki naraża się na to, że będzie światem zamkniętym na miłość”⁴⁹.

W Adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II z troską mówił o objawach gaśnięcia nadziei, które dotyczą współczesnego człowieka⁵⁰. Benedykt XVI w encyklice *Sepe salvi* z 2007 r. ukazuje perspektywę nadziei i przypomina, że „Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymaginowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera”⁵¹. Powróćmy do Jana Pawła II, który podsumowuje: „Sztuka jest uprzywilejowanym wyrazem wiary, miłości i nadziei. Prawdziwa sztuka przyczynia się do obudzenia uspiętej wiary. Otwiera serce na tajemnicę drugiego człowieka. Wywyższa duszę tego, kto jest zbyt zniechęcony lub zbyt znużony, by jeszcze mieć nadzieję”⁵².

Zakończenie

Zebrany materiał nie wyczerpuje zagadnienia, szczególnie interesujące mogą być wypowiedzi papieskie na temat dialogu sztuki i Kościoła poza kontynentem europejskim. Wzajemne relacje kultury – sztuki – religii w refleksji Jana Pawła II stanowiącą mogą odrębny teren badawczy.

⁴⁶ *Wenecja*, s. 316.

⁴⁷ LA 10.

⁴⁸ *Bruksela*, s. 279.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 281.

⁵⁰ EinE 7–11.

⁵¹ Benedykt XVI, Encyklika *Sepe salvi* nr 31, [online] <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_pl.html>, dostęp: 20.02.2010.

⁵² *Bruksela*, s. 285.

Niniejsze opracowanie upoważnia do sformułowania wniosków:

1. Sztuka potrzebuje Kościoła, bo „Kościół, jako głosiciel orędzia wiary chrześcijańskiej, zawsze będzie przypominał, że nie można całościowo opisać rzeczywistości człowieka, nie uwzględniając jej wymiaru teologicznego. Że nie można zapominać o tym, iż człowiek jest stworzeniem ograniczonym w czasie i przestrzeni, zdany na pomoc i potrzebującym dopełnienia. Że ludzkie życie jest darem i przyjmowaniem; że człowiek poszukuje sensu, pyta o zbawienie i odkupienie, bo podlega różnorodnym skrepowaniom i winie”⁵³.

2. Kościół potrzebuje sztuki, gdyż obserwując współczesną sztukę sakralną, odnosi się wrażenie, że wiele współczesnych aranżacji przestrzeni liturgicznych jest nieadekwatnych do sprawowanego Misterium Eucharystii. Agresywna reklama i niska cena sprzyjają upowszechnieniu tandetnych kielichów mszalnych, obrazów, ornatów. Na pytanie: dlaczego produkuje się taką tandetę? jedna z firm odpowiedziała: „Bo takie jest zapotrzebowanie”. Stan ten jest odbiciem poziomu wiary nie tylko artystów, architektów czy rzemieślników⁵⁴. Dlatego konieczny jest nieprzerwany dialog artystów z duchownymi, artystów i duchownych z wiernymi, tak by sztuka sakralna w nowych formach wyrazu artystycznego wprowadzała w przestrzeń wiary.

3. Jan Paweł II nie ma wątpliwości, że dialog pomiędzy sztuką a Kościołem będzie się rozwijał: „Rezultatem dialogu, znów rozwijającego się powoli pomiędzy sztuką i Kościołem, rezultatem, którego wolno się spodziewać w przyszłości, będą również dzieła, które na nowo otworzą oczy, uszy i serca ludziom wierzącym i poszukującym”⁵⁵.

⁵³ *Monachium*, s. 88–89.

⁵⁴ R. Knapiński, *Kicz w kościele*, [online] <www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/42/1.htm>, dostęp: 11.08.2010.

⁵⁵ *Wiedeń*, s. 210.

Andrzej Poterała

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

ESTETYZACJA ETYKI – PROJEKT MICHELA FOUCAULTA W POLEMICE Z DOROBKIEM OŚWIECENIA

Aesthetization of Ethics – Michael Foucault’s Project in Dispute with Achievement of Enlightenment

Słowa kluczowe: estetyzacja etyki, etos, oświecenie, Kant, Foucault.

Key words: aesthetization of ethics, ethos, Enlightenment, Kant, Foucault.

Streszczenie

Artykuł traktuje o etycznym wymiarze filozofii Micheala Foucaulta. Jego projekt, który polega na estetyzacji etyki, próbuję powiązać z całokształtem dokonań francuskiego filozofa. Jest to po części zapis ewolucji myśli, postulatów, a po części chęć wykazania zmiany jakościowej w późnych pismach Foucaulta. Do rozważań nad estetyzacją etyki wybrałem polemikę, jaką sam filozof podjął z Kantem i oświeceniowym projektem. Osia rozważań staje się refleksja nad pytaniem o teraźniejszość. Tłem inspiracje i wpływy filozofii starożytnej Grecji, Oświecenia, dwudziestowiecznego dandyzmu, jak i sugerowanej przeze mnie strategii kulturowej *camp*.

Abstract

The article focuses on the ethical aspect of Michael Foucault’s philosophy. I try to link his project, which consists of aesthetization of ethics, with the ensemble of achievements the French philosopher. Partly it is a record of the evolution of thought and postulates and partly a wish to demonstrate the qualitative change in late Foucault’s works. In considerations on aesthetization of ethics I’ve chosen the dispute which the philosopher started with Kant and the Enlightenment project. The contemplation of the question of the present constitutes the basis of deliberations. The background is made up of inspirations and influences of the philosophy of ancient Greece, the Age of Enlightenment, the twentieth century dandyism as well as implied by me *camp* cultural strategy.

1. Troska o siebie – poszukiwanie źródeł

Gdy prowadzimy rozważania na temat etycznych koncepcji Michela Foucaulta, nie możemy oderwać jego teoretycznej wykładni od doświadczeń życiowych. Dążąc do „estetyzacji egzystencji”, a rozwijał tę koncepcję w ostatnich latach swojego życia, wkracza, podobnie jak Kant czy Nietzsche, na drogę osobistej ascezy: „To nauczanie przykładem jest jedyną formą »przekonywania«, na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez zniekształcania swej natury. [...] Przekształcanie stwierdzenia teoretycznego czy spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie – czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna – jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i »przekonując« ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy już żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego, jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie filozofa znalazło się w niebezpieczeństwie, znikła ta nawet rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej”¹.

Jest to zgodne także z ideałami Starożytności, wokół których Foucault formułował swoją koncepcję. W rozważaniach o „zabiegach wokół siebie” odnosi się głównie do okresu hellenistycznego: „W miejsce pedagogicznego modelu Platona podstawiono model medyczny. Troska o siebie nie jest innym rodzajem pedagogiki; powinna ona konstytuować stałą troskę medyczną. Stała troska medyczna jest jedną z podstawowych cech troski o siebie. Człowiek musi stać się lekarzem samego siebie”².

W filozofii Foucaulta zagadnienia etyczne należy postrzegać zarówno na płaszczyźnie prywatnej, jak i publicznej. Relatywizując pojęcie „nowoczesności”, balansuje pomiędzy „kantowską krytyką poszukującą granic wiedzy”, gdzie stwierdza się: „myślcie, ile chcecie i o czym chcecie, ale bądźcie posłuszni!” a „projektem autonomicznej autokreacji”. Foucault inaczej też niż Kant postrzega pojęcie krytyki. Oparte jest – według niego – na ciągłym, nieprzerwanym procesie „samoprzemiany” w „obliczu braku prawdziwych i wartościowych fundamentów”.

Charles Taylor posądza estetykę egzystencji w wydaniu francuskiego myśliciela o „beztroskę i samowolę”. Stwierdza tym samym, iż Foucault bagatelizuje „horyzonty znaczeń” (historię, moralność, społeczeństwo) czy „dialogiczne możliwości jednostek”: „uważam, iż dzisiejsze warianty »postmodernizmu«, które próbują zdelegitimizować horyzonty znaczenia – co widzimy w przypadku Derridy, Foucaulta i ich następców – są faktycznie formami wynaturzonymi”³. Nie

¹ H. Arendt, *Prawda i polityka*, (w:) *Między czasem minionym a przyszłym*, Aletheia, Warszawa 1994, s. 291–292.

² Por. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, (w:) M. Foucault, *Filozofia, historia, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2000.

³ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków 1996, s. 56.

można jednak zarzucać Foucaultowi, iż próbuje zdezonizować moralność, wyznaczyć ze słownika filozofii pojęcie etyki. Stawia raczej diagnozę: „I jeśli zainteresowałem się Starożytnością, to stało się tak dlatego, że idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł właśnie teraz zanika, już zniknęła. I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie, którym jest estetyka egzystencji”⁴.

W tekstach z lat 80., co widoczne jest w eseju *Czym jest Oświecenie?*, Foucault powraca do wątku transgresji, „przekraczania zewnętrznych granic wiedzy”, jak również pojęcia doświadczenia, poprzez które „osiągają taki punkt w życiu, który leży tak blisko niemożliwości życia, jak tylko możliwe”⁵. Rorty nazywa to „autokreacją”, „polityką rewolucyjną”, „pragnieniem nowych słowników”. Ta postmodernistyczna strategia nie zrywa jednak z jakimkolwiek „kanonem”, ona proponuje rewidowanie intelektualnego dorobku ludzkości. We wprowadzeniu do *Użytku z przyjemności* autor zauważa: „Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewnić miał tylko przyrost poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatracenie poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzeżać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”⁶.

Stosunek Foucaulta jest zatem jasny – nie chodzi o „doktrynalną wierność ideałom Oświecenia”, lecz raczej o próbę „odnowienia pewnego rodzaju pytań, filozoficznego ethosu”, który charakteryzuje postawą krytyczną wobec teraźniejszości: „Zostawmy w pietyzmie tych, którzy chcą zachować przy życiu nietknięte dziedzictwo *Aufklärung*. Pietyzm ten jest jedną z najbardziej godnych litości zdrad. To nie resztki *Aufklärung* należy uchronić, to obecność samego pytania o wydarzenie i jego sens (pytanie o historyczność myśli o tym co ogólne) należy podtrzymywać i zachować w duchu jako coś, co powinno być myślane (*être pensé*)”⁷.

Foucault nigdy nie uważał się za poststrukturalistę. Choć pewne przemyślenia charakterystyczne dla tego nurtu pokrywają się ze specyfiką myśli samego filozofa, to nie używa on jej języka. Koncentruje się na projekcie oświeceniowej krytyki, stwierdzając, iż należy w pewnym sensie utrzymać pewien rodzaj pytania, jakie postawiono w tym czasie; odrzucając jednak „szereg założeń dotyczących poszukiwań uniwersalnych wartości czy też Prawdy”. Wszak Kant głosił pogląd, iż to człowiek jako jednostka tworzy swoją indywidualną etyczną postawę, jednak zawsze ostateczną instancją był dla niego uniwersalny Rozum. Foucaulta zajmowała nie tyle oświeceniowa koncepcja rozumu, co samo tworze-

⁴ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV: 1954–1988, Gallimard, Paris 1994, s. 732.

⁵ Ibidem, s. 43.

⁶ M. Foucault, *Historia seksualności*, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 148.

⁷ M. Foucault, *Aufklärung i rewolucja*, Wyd. Spacja, Warszawa 1966, s. 71.

nie nas samych, autokreacja „jako przejaw dojrzałej postawy wobec teraźniejszości”. Nie chodzi więc o podporządkowanie się, lecz o nieustanne tworzenie siebie w obliczu pewnej wiedzy krytycznej”.

Kwestionując uniwersalistyczne przesłanki Oświecenia, chce raczej zachować pewien filozoficzny ethos, dokonać reaktywacji określonej postawy moralnej, co nie uprawnia do traktowania go jako relatywisty i nihilisty. Projekt Oświecenia w wydaniu Foucaulta ma przetrwać w ograniczonej formie, służyć jako wezwanie do poszukującego myślenia. Samo Oświecenie traktuje bardziej jako swoisty charakter myśli, a nie okres w dziejach ludzkości. Reaktywuje pytania o własną genealogię i historyczne warunki pojawienia się (warunki możliwości wiedzy) współczesnych form wiedzy i władzy. Foucault w swych późniejszych tekstach i wypowiedziach dochodzi do wniosku, że jego analizy (podobnie zresztą jak analizy Habermasa) mogą jedynie rozwijać się z krytycznej perspektywy wywodzącej się z oświeceniowych wartości i założeń, którymi rządzą hasła wolności, autonomii i dojrzałości myślenia. Chodzi raczej o to, jak pojmuje i interpretuje Oświecenie, gdyż:

1) przeciwstawia się przejętym od Kanta podziałom prywatne – publiczne, racjonalne – irracjonalne;

2) zawsze gotowy jest na zakwestionowanie własnych dotychczasowych założeń;

3) analizy metafizyczne i transcendentalne zastępuje krytyczno-historycznymi;

4) nie opowiada się za całościowym (globalnym) idealnym projektem teoretycznym;

5) kwestionuje ideę postępu, a szczególnie równoległość postępu wiedzy z postępem wolności;

6) docenia sferę indywidualnej autokreacji i wolnego użycia rozumu w sferze prywatnej jako koniecznej do obrony przed autorytetem i zwierzchnictwem obcych władz wobec rozumu;

7) jest sceptyczny co do możliwości poznawczych człowieka, chociaż nie popada w nihilizm i irracjonalizm⁸.

Odwołanie się do Oświecenia miało posłużyć głównie zaakcentowaniu rozważań nad teraźniejszością. Gdy rozważamy szersze powiązanie oświeceniowego projektu z myślą Foucaulta, możemy zauważyć, iż zachowuje on jedynie założenie o wierze w możliwości krytyczne i autonomię rozumnych podmiotów oraz założenie o sile krytycznej własnych analiz. Podkreślić przy tym należy, iż założenia Kanta i jego epoki obwarowane są licznymi ograniczeniami i wątpliwościami.

⁸ Zob. A. Kapusta, *Szaleństwo i władza: myśl krytyczna Michela Foucaulta*, [online] <www.andkapusta.files.wordpress.com/2010/04/doktorat11.pdf>, dostęp: 30.11.2011.

Projekt estetyzacji egzystencji, opierający się na „trosce o siebie”, nie jest *de facto* próbą skupienia uwagi tylko na samym sobie. W eseju *Czym jest Oświecenie?*, Foucault podkreśla, iż jego ontologia terażniejszości posiada „pewną spójność metodologiczną”. Całość scalają bowiem „wzajemnie dopełniające się archeologie i genealogie”. Toteż kategorie: „subiektywność”, „podmiot” czy „troska o siebie” to pojęcia, które wcale nie kolidują z krytyką terażniejszości.

Paul Veyne zauważa, iż stanowisko Foucaulta przypomina postawę filozofów antycznych: „dać żyjącym exempla”⁹. Postawę tę „można odnieść nie tylko do indywidualnej pracy nad sobą, nie tylko do życia jako dzieła sztuki, jako rękodzieła i ciężkiej pracy rzemieślnika-ascety”¹⁰. Zamiarem Foucaulta było dawać przykład innym, także przyszłym pokoleniom – również na gruncie społecznej i kulturowej krytyki. W konsekwencji swoich przekonań nie rości sobie praw do hegemonii na płaszczyźnie teoretycznych ustaleń w dziedzinie etyki: „nie może podeprzeć się ani naturą ludzką, ani rozumem, ani funkcjonalizmem, ani przedmiotową adekwatnością”, „próbował narzucić jedną ze swych preferencji. [...] Nie twierdzi, że ma rację; chce wygrać i ma nadzieję, że jest aktualny”, ma nadzieję, że „wpłynie na wybór walczących stron”¹¹. Kreuje raczej pewien sposób na życie. Jest to także droga, którą mogą podążać „nieprzystosowani” odczuwający opresyjny charakter kultury.

Projekt Foucaulta nie jest zapewne nową, unikatową koncepcją etyczną. Rzecz jasna wypływa on z „praktyk filozoficznych dywagacji”, namysłu nad podmiotem uwikłanym w oś wiedza–władza. Jest przy tym próbą przewyciężenia całościującego i hegemonizującego charakteru wiedzy/władzy. Jednak inspiracji „troski o siebie” należy upatrywać w praktycznych postawach zrodzonych przez stulecia zmagania się jednostek z systemem kulturowych norm i wartości. Źródłem tej koncepcji są ideały starożytnego ethosu, dwudziestowieczny dandyzm czy wrażliwość charakterystyczna dla kulturowej strategii *campu*.

Najbardziej charakterystyczna dla ostatnich lat twórczych Foucaulta wydaje się być „radykalność estetycznego zwrotu”, a raczej to, jak jego nowa percepcja (wciąż uwzględniająca podmiotowość i praktyki wolności) dopełnia się postawą krytyka terażniejszości.

W latach 80. XX wieku główną osią rozważań francuskiego myśliciela staje się koncepcja podmiotu. W przedmowie do *Użytku z przyjemności* tłumaczy się niejako ze szczególnego zainteresowania tą kategorią, ponieważ wcześniej ogłosił „kres człowieka”. Nie jest to jednak powrót do filozoficznej antropologii czy dyskursu humanistycznego, lecz powrót do człowieka antyhumanizmu.

⁹ P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 328.

¹⁰ A. Kapusta, op. cit., s. 197.

¹¹ P. Veyne, op. cit., s. 327.

Foucault w etycznym wymiarze swojej koncepcji nie skupia się na zgłębianiu jaźni moralnej. Wręcz przeciwnie, proponuje każdemu z nas tworzenie nowych form relacji wobec siebie, wskazując, iż w przestrzeni społecznej zawsze istnieje pewna liczba wariacji, możliwych autokreacji: „Dla mnie to, co musi być tworzone, nie jest człowiekiem, takim jakim go zaprojektowała natura, albo zgodnym ze swoją istotą; przeciwnie, musimy tworzyć coś, co jeszcze nie istnieje, i o czym nie wiemy, w jaki sposób i czym będzie”¹².

Podmiot może przejąć władzę nad sobą i poddawać się autokreacji. Wspólnotowość różnych jaźni, różnych podmiotów opierać się ma na wspólnym samodoskonaleniu, trosce o własne „ja”. Inspiracją dla pracy nad sobą były zapewne ideały Starożytności, Renesansu czy dwudziestowiecznego dandyzmu. Współczesny projektowi Foucaulta wydaje się natomiast *camp* i jego estetyzacja rzeczywistości¹³. Praca nad sobą nie jest, jak mogłoby się wydawać, formą egocentryzmu. Introspekcja nie skoncentruje się na poszukiwaniu Prawdy czy sartrowskiej autentyczności, a na tworzeniu/kreowaniu jaźni. Ma być ona wymyślana, poddawana ciągłym modyfikacjom, „wystawiana na próbę” przez różne praktyki samomodelowania, kierowania sobą. Jest to jednak tylko jedna z perspektyw. Istnieje jeszcze świat zewnętrzny, który zarówno rewiduje nasze postulaty, jak i stawia opór w różnych aspektach tej materii. W tym właśnie momencie, a raczej miejscu – styku dokonuje się autentyczny proces autokreacji. Wszystkie ograniczające nas komponenty są jednocześnie przeszkodą, jak i punktem wyjścia/mobilizacji do autokreacji. Z jednej strony są „maszyną epoki”, szeregiem ograniczeń, jakie narzuca nam kultura, z drugiej zaś spadkiem oświeceniowego etosu wolności.

Modelowanie siebie może przebiegać pod warunkiem, że owe kreacje nie są przyczyną naszego zniewolenia, „blokowaniem dalszych praktyk wolności”: „I oto znowu okazało się, że trzeba dokonać trzeciego przemieszczenia, aby analizować to, co zwie się »podmiotem«, należało szukać form i modalności stosunku do siebie, dzięki którym jednostka konstytuuje się i uznaje siebie za podmiot. Tak to, po zbadaniu gier prawdy na przykładzie pewnej liczby nauk empirycznych w XVII i XVIII wieku [chodzi o Słowa i rzeczy – A.P.], a następnie gier prawdy w relacjach z władzą, na przykładzie praktyk karnych, wyłoniło się nowe zadanie: badanie gier prawdy w relacji jednostki do siebie i ustanawianie samego siebie jako podmiotu, gdzie dziedziną odniesienia i polem badań będzie coś, co można by nazwać »historią człowieka pragnienia«”¹⁴. Tym samym Foucault podejmuje polemikę z całą tradycją nauki generowanej przez za-

¹² M. Foucault, *Dits et écrits...*, s. 74.

¹³ Mimo iż nie powołuje się on i nie przytacza tej koncepcji przy okazji konstruowania własnego projektu.

¹⁴ M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 147.

chodni krąg kulturowy. Uważa, iż od czasów Średniowiecza i początków chrześcijaństwa dochodzi do pewnego paradoksu. Z jednej strony dyskurs naukowy wytwarza coraz to więcej „obiektywnej wiedzy” na temat seksualności, z drugiej „tabuizuje” ową seksualność jako sferę indywidualnego podmiotu/jednostki. Odmawia się mu prywatnego prawa do przyjemności.

Reasumując, wszystko co związane z seksem zostaje „przegadane” i jednocześnie oderwane w sferze dyskursu społecznego od jego podstawowej pochodnej – przyjemności. Tradycji tej Foucault przeciwstawia mentalność Wschodu. Dostrzega jednak, że w naszym kręgu kulturowym tabuizowanie sfer związanych z przyjemnością nie obejmowało czasów starożytnych (Rzymu i Grecji). Starożytność charakteryzowało nakierowanie na etykę, tzn. na „proces samotworzenia”. Miał on służyć ochronie jednostki przed „niewolą wobec swych pragnień”.

Człowiek, pragnąc pozostać panem własnego życia, swoich pragnień, nie uznaje dogmatycznego systemu reguł normatywnych (stąd konieczność ćwiczeń i ascezy) – w przeciwieństwie do postawy charakterystycznej dla chrześcijaństwa, które nakierowane było (i nadal jest) na silną pozycję autorytetu, posłuszeństwa wobec nakazów i praw. Projekt, który został nakreślony przede wszystkim w *Historii seksualności*, nie zakłada próby odnalezienia greckich źródeł etyki, ale chce wskrzesić sztukę „egzystencji jednostki”. Jednostka w ramach tej koncepcji nie jest wyłącznie trybem w hermetycznej sieci władzy. Foucault przeciwstawia się zatem chrześcijańskiej koncepcji władzy, czyli łagodnemu, „pasterskiemu” sposobowi zarządzania jednostkami, jaki prowadzi „współczesna humanistyka”. Opiewa typ jednostki, który byłby w stanie w sposób krytyczny i refleksyjny oddzielić się i siebie od praktyk społecznych, zyskując tym samym pewną autonomię. Jak stwierdza Paul Veyne: „»Ja« uwalnia nas od myśli, że między moralnością a społeczeństwem, bądź tym co bywa tak nazywane, istnieje analityczny lub konieczny związek, wówczas nie ma potrzeby czekać na rewolucję, aby zacząć być współczesnym »ja« – to nowa strategia możliwości”¹⁵.

W koncepcji tej zauważalna jest duża doza optymizmu co do losu podmiotu, z którym we wczesnych pismach Foucaulta nie możemy się spotkać. Przewyciężył on tym samym fatalistyczne wizje totalnego u(ja)rzmienia jednostek i podporządkowania opresyjnym praktykom dominacji: „Z idei, że jaźń nie jest nam dana, wynikać ma tylko jedna praktyczna konsekwencja: »musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki«”¹⁶.

¹⁵ P. Veyne, op. cit., s. 327.

¹⁶ M. Kwiek, *Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu z filozofii*, (w:) idem (red.), *„Nie pytajcie mnie kim jestem”*. Michel Foucault dzisiaj, Wyd. IF UAM, Poznań 1998 s. 213.

2. Estetyka egzystencji – wymiar polityczny założeń Foucaulta

Foucault w późnym okresie filozofowania koncentruje się na problematyce „troski o siebie” i autokreacji. Mogłoby się wydawać, iż kierując uwagę na jednostkę, nie akcentuje politycznego wymiaru swojego projektu. Wbrew temu, co sądzi Rorty, sfera prywatna w tej koncepcji silnie związana jest ze sferą publiczną; z formami władzy/wiedzy stanowiącymi konieczny punkt wyjścia dla praktyk autokreacji, zmiany, transgresji. Foucault rozpisuje się o tym w *Czym jest Oświecenie?*, gdzie próbuje wprost definiować krytyczną funkcję własnej filozofii i historii.

Niezaprzeczalnie „metafizyka Foucaulta pozostała nietzscheańska, nie ma w niej miejsca na podmiot transcendentálny”¹⁷, tym niemniej w tzw. późnym okresie jego filozofii podmiot staje się źródłem działania – „ja” jest „efektem dokonującej się w historycznym, społecznym i indywidualnym wymiarze pracy samorealizacji”¹⁸. Należy jednak zastanowić się nad warunkami możliwości owej autokreacji. Niezbędne wydaje się odwołanie do demokracji ateńskiej oraz do koncepcji współczesnego państwa liberalnego. Autokreację z tej perspektywy należy przypisać do politycznej aktywności. Wynika to z faktu, iż w Starożytności nie istniała sfera prywatna w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, czyli jako „obszaru wolności jednostki od politycznych interwencji, umożliwiającego osobiste dążenie do szczęścia”. W świecie antycznych Greków sfera prywatna wiązała się ściśle z tym, co specyficzne dla jednostki jako członka „gatunku biologicznego”, „podtrzymywania życia jednostki przez pracę i gatunku przez reprodukcję”¹⁹. Ewolucja „historycznej postaci estetyki egzystencji” przebiegała zazwyczaj kosztem permanentnego wykluczenia niektórych „grup jednostek”, takich chociażby jak kobiety czy niewolnicy. Dlatego też należy postrzegać ją poprzez pryzmat historycznych uwarunkowań kulturowych. Tak też uważa sam Foucault²⁰.

Przy omawianiu estetyki egzystencji należy zwrócić uwagę na związki, jakie powstają między nią a władzą regulacyjną. U początków nowoczesności (w XVI wieku) idee „sztuki rządzenia” postrzegano w ramach swoistej trychotomii: rządzi się sobą, rodziną i państwem, a kolejne fazy/etapy odpowiadają moralności, ekonomii i polityce. Najistotniejsza staje się sfera ekonomii, tworząc model „władzy-zarządzania” nastawiony na praktyki kontrolne przy równoległej

¹⁷ T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Spacja, Warszawa 1994, s. 8.

¹⁸ Ibidem, s. 8–9.

¹⁹ H. Arendt, *Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*, (w:) eadem, *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.

²⁰ M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 184–185.

maksymalizacji bogactwa: „Istnieją więc między antycznym ideałem troski o siebie i nowożytną władzą związku, które sprawiają, że estetyka egzystencji, przeniesiona w czasy współczesne, wcale nie musi stać się gwarancją wolności podmiotu”²¹.

Nie ma zatem żadnej gwarancji pełnej afirmacji podmiotu, przeciwnie – istnieje prawdopodobieństwo utrzymania *status quo* tych aspektów doktryny liberalizmu, które czynią jednostki bezbronnymi wobec władzy/wiedzy. Gdy zaniechamy krytyki demokracji z perspektywy genealogicznej, utracimy narzędzia, dzięki którym możemy uchwycić jej historyczny wymiar i elementy opresji w tym, co wydaje się być jej podstawą i istotą. Widoczne jest to przede wszystkim w dychotomicznym podziale na prywatne i publiczne. Podział ten konstytuowany jest także przez Rorty’ego jako „prywatna autokreacja i ironia” oraz „publiczny nominalizm, historycyzm i solidarność”²².

Szereg rozmaitych instytucji i praktyk sfery publicznej rości sobie prawo do kontroli nad wydzielaniem pól wolności oraz do wypracowywania etycznych powinności. Narzuca się je nam w imię „przejrzystości i realizacji wspólnego dobra”. Konstytuuje to powszechna potrzeba walki o *status quo* „wspólnego, społecznego świata”. Konsekwencją tych działań pozostaje zmowa milczenia co do historycznej genezy i wynikającej z niej ograniczeń sfery publicznej i demokratycznych wartości: „Liberalizm [...] wymyka się możliwościom krytycznej rewizji, staje się podatny na historyczną stagnację i zaczyna dryfować w stronę konserwatyzmu. Coraz trudniejsze, jeśli nie wręcz niemożliwe, staje się ukazanie złych stron jego abstrakcyjno-prawnego ujęcia podmiotu, rozważanego w oderwaniu od konkretnych warunków życia, tradycji i obyczajów, możliwości dyskryminacji, nadużyć i wyzysku kryjących się w dogmacie nienaruszalności prywatności i wolnego rynku”²³.

W przypadku, gdy „prywatna autokreacja” staje się jedyną sferą „jednostkowej wolności”, konstytuować może się kolejny mechanizm uJARzmienia. Jednak jest to dywagacja daleko odbiegająca od ustaleń Foucaulta, który takich relacji z władzą nie analizował. Zygmunt Bauman zwraca uwagę, iż jest to oblicze władzy charakteryzujące ponowoczesność. Redukuje ona do minimalnego poziomu obecność „nowoczesnego panoptikonu”. Jego zadaniem pozostaje tylko ochrona „granic i utylizacji odpadów”, czyli „jednostek, które z jakichś przyczyn nie mogą podołać prawu, a zarazem obowiązкови konsumpcji”²⁴. Kapitalizm wraz ze swoim kardynalnym konsumenckim wcieleniem podporządkowuje sobie jednostkę nie tyle za pomocą „dyscyplinujących praktyk”, ile zachęcając do współudziału, nęci wyobrażeniem „symbolicznej” autokreacji. Symbolika ta przybiera charakter niematerialny – jak chociażby sama gospodarka, która rozwija się

²¹ J. Bednarek, *Polityczne implikacje estetyki egzystencji*, „Preteksty” 2007, nr 7, s. 6.

²² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, s. 36.

²³ J. Bednarek, op. cit., s. 11–12.

²⁴ Z. Bauman, *Wolność: zyski i straty*, (w:) idem, *Wolność*, Znak, Kraków 1995, s. 61–87.

coraz częściej w oparciu o symbole, marki i informację. Projekt „estetyki egzystencji” może się zatem jawić jako nieskuteczna odpowiedź na pytanie: Co zrobić z wiedzą, jaką dzięki wcześniejszym pracom Foucaulta mamy na temat wszechobecności kontroli w naszym życiu?

Komendant zauważa, iż Foucault nie miał innej możliwości, jak tylko „dołączyć do obozu liberałów”. Można jednak spojrzeć na tę kwestię nieco inaczej – uwypuklając polityczne i społeczne aspekty „troski o siebie”, a także konsekwencję i ciągłość „negatywnych” analiz władzy i „pozytywnej” propozycji jednostkowej autokreacji. Niezbędne stanie się zatem odniesienie do alternatywnych wobec zaproponowanych w *Historii seksualności* „sposobów życia i wzorców osobowych”. Tak oto pisze Marek Kwiek: „W naszych rozważaniach o estetyce egzystencji i »dawaniu przykładu« *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) nie odgrywa jednak jedynej roli. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezmiernie dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności* i *Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się one niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, a przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe”²⁵.

Foucault nie traktuje Oświecenia jako zbioru dogmatów czy tez, jest ono dla niego swoistą postawą, ethosem, który oddaje specyfikę „permanentnej krytyki naszego historycznego bytu”²⁶. Przestrzega tym samym przed binarnymi opozycjami w kategoriach myślenia-bycia „za albo przeciw” (Oświeceni, racjonalności). Krytyka w wydaniu Foucaulta ma być „skierowana ku aktualnym granicom tego, co konieczne” i „poszukująca możliwości transgresji”. Praca „na granicach” musi odbywać się ciągle, a stawką nie jest ani „destrukcja systemu władzy”, ani „odkrywanie” rzeczywistości, ale „dekonstruowanie konieczności”. Nie jest to działalność ani prywatna, ani publiczna, ani etyczna, ani estetyczna: „Wydaje się, że –jak to często u Foucaulta w całym jego pisarstwie bywa – tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza – jak również przeciw filozoficzny sposób życia i krytyka – otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło. Jeśli brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o »innej« moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry językowe”²⁷. Zatem w pojęciu „ethos” splatają się: „etyka, estetyka, asceza i krytyka”, przekraczając opozycję publiczne – prywatne.

²⁵ M. Kwiek, op. cit., s. 218.

²⁶ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, (w:) *Filozofia, historia, polityka...*, s. 286.

²⁷ M. Kwiek, op. cit., s. 219.

Zuzanna Markiewicz

Uniwersytet Łódzki

University of Łódź

**TEOLOGIA UBIORU? O POSZUKIWANIU SACRUM
W POWIERZCHOWNOŚCI STROJU.
BAUDELAIRE'OWSKA KONCEPCJA MODY XIX WIEKU
A WIDZENIE SZAT (LITURGICZNYCH)
PRZEZ NOWOSIELSKIEGO**

**Theology of Clothing? Finding the Sacred
in the Superficiality of an Outfit.
Baudelaire's Concept of Fashion
of the Nineteenth Century Versus Vision of Liturgical
Vestments by Nowosielski**

Słowa kluczowe: dekadencja, prawosławie, ubiór, sacrum, profanum, nowoczesność.

Key words: decadence, orthodoxy, clothing, sacred, profane, modernity.

Streszczenie

Tekst stanowi próbę konfrontacji estetyki dekadencjonalnej z teologicznym myśleniem Jerzego Nowosielskiego. Pretekstem staje się ubiór, sakralizowany w ujęciu Baudelaire'a poprzez osobę dandysa i mający swoją sakralną symbolikę w szatach liturgicznych. Z pozoru osobliwe zestawienie dekadencjonalnej myśli Baudelaire'owskiej z analizą szat liturgicznych nie jest bezzasadne. Teologia szat zarysowana przez Nowosielskiego pozwala wprowadzić do analizy estetyki dekadencjonalnej myślenie religijne. Choć religijność w dekadencji rozumiana jest specyficznie, to zestawienie z myślą prawosławia pozwala wskazać możliwą drogę jej analizy. Dekadencja objawia transgresyjną aspirację wobec świata profanicznego i analogiczne do

Abstract

This text is an attempt to confront the aesthetics of the decadent with Jerzy Nowosielski's theological thinking. The dress is becoming a pretext, sacralized according to Baudelaire's through dandy and having its sacred symbolism in the liturgical vestments. Seemingly peculiar pleonasm of Baudelaire's thinking with the analysis of the liturgical vestments is not groundless. Theology of garments outlined by Nowosielski allows you to introduce the religious thinking to analysis of decadent aesthetics. Although religiosity in decadence is understood distinctively, this comparison in view of Orthodoxy let us indicate a possible way for its analysis. Decadence reveals a transgressive aspirations towards

religijnego pragnienie transcendencji. Przyjęcie takiego punktu widzenia pozwala na wydobycie wielu nieoczywistych wątków i odnalezienie *sacrum* w powierzchowności ubioru.

the profane world and consequently to the religious desire for transcendence. Adopting such a perspective allows for the extraction of many non-obvious issues and finding the sacred in the exterior of clothing.

Zanurzony w dekadencji Baudelaire staje się w swoich tekstach krytycznych przewodnikiem po estetyce końca wieku XIX. Analiza dzieł sztuki prowadzi go do próby ujęcia specyfiki piękna nowoczesnego, kształtującego się w momencie schyłku dawnych wartości, poczucia kryzysu i osuwania się fundamentów, które stanowiły dotąd niepodważalny punkt odniesienia. Dekadencja jest specyficznym czasem przejściowym, sytuującym się pomiędzy dawnym porządkiem sakralnie zhierarchizowanego świata a rodzącą się rzeczywistością społeczeństwa demokratycznego. To szczególnie moment autorefleksji, obnażenia pozorności dawnych form i niemożność znalezienia nowych, które mogłyby je zastąpić. Poczucie pustki budzi rozpacz i melancholijne zwracanie wzroku ku temu, co minione. Porządki *sacrum* i *profanum* tracą swoje ustalone zakresy i zaczynają się zacierać tak niegdyś istotne między nimi granice. Narasta dysproporcja między minimalizowanym *sacrum* i pochłaniającym całość życia codziennego *profanum*. Nic więc dziwnego, że dekadencja w pozorze estetyki zaczyna szukać doświadczenia mistycznego, czyniąc z dandysa ostatniego bohatera¹ walczącego o ocalenie dawnych wartości, a z ubioru sposób na przywołanie *sacrum*.

W noszącym piętno tego zakłócenia świecie moda okazuje się nowym rodzajem religii², na której kapłana został wyświęcony dandys. Staje się on nosicielem idei piękna swoich czasów, sam czyniąc z siebie dzieło sztuki najwyższej próby. Baudelaire, formułując swoją teorię piękna nowoczesnego, dostrzega leżący u jego podłoża hiatus; odzwierciedla on podwójną naturę człowieka wzywającego w każdej godzinie Boga i Szatana³. Człowiek jest więc zawieszony między pragnieniem wzniosłości, tęsknotą za doskonałością przekraczającą ziemskie determinacje a zewem dzikiej zwierzęcości i upodleniem. Podział na element wieczny i upadły w czas stanowi odzwierciedlenie platońskiej opozycji duszy i ciała⁴. Baudelaire widzi świat manichejsko rozdarty między wyklucza-

¹ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne*, przeł. J. Guze, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 335.

² W *Malarzu życia nowoczesnego* Baudelaire przyznaje: „niezupełnie byłem w błędzie, uważając dandyzm za rodzaj religii”, cyt. za: ibidem, s. 334.

³ Ch. Baudelaire, *Dzienniki pufne. Moje obnażone serce*, przeł. A. Kijowski, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1997, s. 41.

⁴ Baudelaire za katolicyzmem przyjmuje tę opozycję, podnosząc ją do radykalnego, manichejskiego przekonania o złu świata doczesnego i wynikającego zeń potępienia cielesności i zdeprecjonowania natury.

jącymi się porządkami. Nie mogąc osiągnąć ideału, człowiek w rozpacz rzuca się w otchłań najciemniejszych podniet. Absolutne piękno staje się tylko mrzonką, „abstrakcją, zbierającą się niczym śmietanka na powierzchni każdego rodzaju piękna”⁵. Piękno nowoczesne nosi zatem w sobie podobne pęknięcie: „składa się z elementu wiecznego, niezmiennego, którego ilość jest nader trudna do określenia, i elementu zmiennego, zależnego od okoliczności [...]. Bez tego drugiego elementu, który jest niby opakowanie niebiańskiego przysmaku, zabawne, podniecające i zaostrzające apetyt, pierwszy byłby niestrawny, nie dający się ocenić, niewłaściwy i obcy naturze ludzkiej”⁶. Piękno Baudelaire’a rodzi się zatem w szczelinie między wzniosłością i codziennością, stałością i przemijaniem – między absolutem i szczegółnością⁷.

Nikt lepiej nie uosabia idei piękna od dandysa, który „bierze początek z mody i z nią winien pozostawać w bezustannym związku”⁸. Wbrew pobieżnemu oglądowi dandysa nie da się skojarzyć z „powierzchnowym, nieumiarkowanym upodobaniem do strojów i zewnętrznej elegancji”⁹; Baudelaire heroizuje w nim poszukiwanie *sacrum* w sztuce komponowania ubioru. Moda wyraża nowe myślenie o powierzchowności. Staje się płaszczyzną odsyłającą do tego, co ją przekracza. Skrywa pod sztywnością fraka i obfitością falban zranionego człowieka tęskniącego za ukojeniem doskonałości. Tkanina chroni bezbronną jawność ciała, nadając mu godność w akcie kreacji formy. Maską staje się twarz, a kostium skórą. Teatralizacja życia codziennego ma uczynić człowieka doskonałym aktorem, który każdym gestem, wystudiowaną miną, przerafinowanym ubiorem pozostaje wierny pięknu absolutnemu. Dandys „uduchowia modę. Z ogółu praktyk bez znaczenia i bez pożytku wytwarza kunszt, który się podobna i nęci, jak dzieło ducha”¹⁰. Pod ręką mistrza zmysłowość ulega uwznioślającej przemianie. Estetyzacja ubioru rewindykuje człowieka, czyni z niego istotę subtelną, gardzącą użytecznością i mieszczańskimi obyczajami. Poszukiwanie w ekstrawaganckiej powierzchowności idei piękna ma być otwarciem się na nieskończoność. „Modę należy więc uważać za objaw upodobania do ideału, który w umyśle ludzkim góruje nad wszystkim, co życie naturalne gromadzi w nim grubego, przyziemnego, plugawego”. Każda z mód, niezależnie od jej estetycznych wyznaczników, jest przejawianiem się w człowieku pragnienia piękna – specyficznego dla danego momentu historycznego i górującego nad modami poprzednimi. Niepodobna odczuć ducha mody ani zrozumieć jej sen-

⁵ Ch. Baudelaire, *Dzienniki poufne...*, s. 146.

⁶ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 311.

⁷ Ibidem, s. 145 (*O bohaterstwie życia nowoczesnego*).

⁸ R. Okulicz-Kozaryn, *Mala historia dandyzmu*, Obserwator, Poznań 1995, s. 11.

⁹ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 333.

¹⁰ A. Pług [wł. Antoni Pietkiewicz], hasło *Dandy*, (w:) *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, t. 15, Warszawa 1895, cyt. za: R. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 12.

su, gdy patrzy się na nią jak na martwy obiekt, podobny wielu innym atrybutom przynależnym życiu codziennemu, obserwowany okiem historyka: „byłoby to tyle samo warte, co podziwianie starych ubrań w szafie handlarza starzyzny, luźnych i zwiotczałych”¹¹. Moda istnieje w teraźniejszości, jest obdarzona życiem tylko w momencie, gdy objawia się w strojach pięknych kobiet nadających jej dynamikę i wyraz. Jest niestałością stylów, zwiewnością sukien i rozpaczliwą pogonią za ideałem – próbą uchwycenia *sacrum* w przemianiu.

Moda nie jest dla dandysa jedynie obszarem artystycznej kreacji i budowania doskonałej formy ubioru; stanowi przede wszystkim praktykę ascetyczną, na wzór najsurowszych wskazań świętych katolickich. Zgodnie z Baudelaire’owskim przykazaniem, „dandys musi jeść i spać przed lustrem”¹². Oddaje się on codziennej żmudnej toalecie, by w zmaganiach z ciałem przydawać mu piękna, a tym samym wprawiać się w doskonałości. „W centrum garderoby stoi lustro, ołtarz dandysa, święte świętych miejsce, przed którym musi spędzać wiele godzin swojego codziennego obrządku. Ono jest świadkiem jego wewnętrznych zmagających, walki bezforemności z formą, tego, co jeszcze w nim ludzkie, poddane namiętnościom i przemianiu, z tym, co już przemienione w kształt ostateczny; kiedy geniusz pozwala mu stworzyć arcydzieło ubioru, tak doskonałe, że nie noszące na sobie śladów jakiegokolwiek wysiłku – idealne”¹³. Lustro pozwala dandysovi nieustannie wpatrywać się we własną twarz, reżyserować każdy jej grymas, aranżować jej duchową rafinację. Praca nad doskonałością ubioru jest również pracą nad doskonałością ducha, bo to on zwrotnie ujawnia się w stylu eksponującym jego wyraz i godność. Permanentna autokontrola ma pomóc ciału wyrwać się z determinacji naturalnych i uczynić z niego narzędzie podległe najbardziej rygorystycznej regule elegancji. Baudelaire, zapatrzony w mistyków katolickich, widzi w dandysie figurę transgresyjną, która w zdesakralizowanym świecie, zamieniając konwencjonalną modlitwę na estetyczną praktykę budowania formy ubioru, zbliża się do nieskończoności. Strój ma za zadanie wyrzucić człowieka z upadłej codzienności ku transcendencji, ma być przekroczeniem zdegradowanej natury ku porządkowi idei.

Droga do piękna wiedzie przez walkę z naturą, gdyż to właśnie ona skazuje człowieka na fragmentaryczne istnienie i pogrążanie się w szpetocie, nie tylko estetycznej, ale także moralnej. Baudelaire, wołając: „cała natura [...] ma swój udział w grzechu pierworodnym”¹⁴, przyjmuje, że świat zanurzony jest w grze-

¹¹ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 339.

¹² Ch. Baudelaire, *Moje obnażone serce...*, s. 38.

¹³ R. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 144.

¹⁴ Cyt. za: M. Ruff, *Baudelaire*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PIW, Warszawa 1967, s. 126.

chu. Idzie w tej intuicji dalej, aż do gnostyckiego¹⁵ przekonania, że cała doczesność przenicowana jest przez zło. To natura włacza człowieka w zmysłowość, oddziela go od duchowej czystości, przeszkadzając mu wymknąć się determinującej, a zarazem upadającej presji biologicznej. Problem ten analizuje Baudelaire w kontekście piękna wywodzonego z natury w fałszywej jego zdaniem koncepcji moralnej, propagowanej w XVIII wieku, negującej grzech pierworodny¹⁶ i pozwalającej się ludzić co do czystości natury: „nie uczy [ona] niczego lub niemal niczego, to znaczy zmusza człowieka do snu, do picia, do jedzenia i zabezpieczenia się jako tako przed przeciwnościami klimatu. Ona też popycha człowieka, by zabijał swego bliźniego, pożerał go, więził i torturował; ledwie bowiem opuścimy porządek konieczności i potrzeb, by wejść do porządku zbytku i rozkoszy, widzimy, że natura może doradzić tylko zbrodnię. Nieomylna natura wymyśliła ojcobójstwo, ludożerstwo i tysiąc innych okropności, których wstyd i delikatność nie pozwala nam wymieniać”¹⁷. Powinna zatem zostać przezwyciężona przez sztuczność, w której Baudelaire widzi pozostałość piękna absolutnego. „Przyjrzyjcie się, zanalizujcie wszystko, co naturalne, wszystkie czynny i pragnienia nieskażonego człowieka natury, a odkryjecie same potworności. Wszystko, co piękne i szlachetne, płynie z rozumu i kalkulacji. Zbrodnia, której smak zwierzę poznało w łonie matki, jest naturalna od początku”¹⁸.

Sprzeciwem wobec natury może być tylko sztuczność i piękno jako efekt kunsztu i wyrafinowania ludzkiego związanego z dążeniem do ideału. Estetyzowanie człowieka za pomocą mody i makijażu wynosi go ponad poziom trywialnej i odrażającej naturalności. Znamienny okrzyk Samuela Cramera, bohatera *Panny Fanfarlo*: „Tylko nie zapomnij o różu!”, jest wyznaniem umiłowania sztuczności zakochanego „na zabój w różu i blanszu, tombaku, tudzież wszelkiego rodzaju błyskotkach”¹⁹. Dopiero utensylia mogą uczynić człowieka istotą różną od zwierząt, przydając mu wzniosłości. „Róż i czerń uosabiają życie, życie nadnaturalne i nadmierne; czarna oprawa przydaje głębi i niezwykłości spojrzeniu, bardziej jeszcze upodabnia oko do okna otwartego na nieskończoność;

¹⁵ „»Baudelairyzm« nie jest współczesnym gnostycyzmem, nie istnieją też żadne bezpośrednie wpływy gnostyków na Baudelaire’a, ale istnieje wyraźne podobieństwo, istotny paralelizm. Zarówno Baudelaire, jak i gnostycy szukali rozwiązania tego samego problemu, odpowiedzi na to samo doświadczenie. Świat jawił im się jako z gruntu zły, moralna kondycja człowieka jako rozpaczliwa. Drogi zbawienia musieli więc szukać w czymś, co z tym światem, z naturą nie ma nic wspólnego”. Cyt. za: L. Hess, *Sztuczna świętość, ohydna natura – o gnostyckiej wrażliwości Charlesa Baudelaire’a*, (w:) *Odcienie gnozy. Wybór materiałów z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Koła Naukowego WolnoMISHlicielei*, Wyd. KOS, Katowice 2007, s. 194.

¹⁶ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 338.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ch. Baudelaire, *Panna Fanfarlo*, przeł. R. Engelking, Wyd. L&L, Warszawa 2001, s. 38.

róż, rozpalając policzek, rozjaśnia źrenicę i piękna twarz kobieca nabiera tajemniczej namiętności kapłanki. [...] gładki trykot natomiast upodabnia istotę ludzką do posągu, to znaczy do istoty boskiej i wyższej”²⁰. Sztuka nie może naśladować natury, musi stać w opozycji do niej, by działając w żywiole piękna, rewindykować człowieka. Retuszowanie natury splamionej grzechem pierworodnym ma przywracać jej rajski status. Zadaniem ubioru jest wynoszenie człowieka ku ideałowi, wprowadzanie *sacrum* w doświadczenie życia codziennego.

Za estetyką Baudelaire’a kryje się neoplatonickie²¹ przekonanie o rzeczywistości odzwierciedlającej świat idei. W naturze pozostają jedynie symbole, które pozwalają „ujrzeć ukryte za znakami znaczenie – prawdziwą, transcendentną, idealną rzeczywistość. Rzeczywistość, która jest dziedzina nie tylko Piękna, ale też Dobra i Prawdy, Sprawiedliwości i Mądrości. Rzeczywistość święta”²². Do tego zdaje się ograniczać rola złej natury – negatywnie wskazuje na to, co jest poza nią.

Zdawałoby się zatem, że najlepszym sposobem na okiełznanie natury jest postęp technologiczny i cywilizacja ze swoją inwazją sztuczności. Postęp okazuje się jednak fikcyjny, odbywa się jedynie w warstwie powierzchniowej, nie wpływa na zmianę statusu człowieka. Profaniczny świat pozoru sprzyja zanurzeniu się człowieka w otchłani moralnie złej doczesności. Baudelaire pisze w *Racach*: „Cóż bardziej absurdałnego od postępu, skoro, jak tego dowodzą codzienne wydarzenia, człowiek jest wciąż podobny do człowieka i równy człowiekowi, to znaczy znajduje się wciąż w stanie dzikości. Cóż znaczą niebezpieczeństwa puszczy i prerii wobec codziennych konfliktów i wstrząsów cywilizacji?”. Miesto staje się kryjówką grzesznego człowieka, który w przestrzeni wypełnionej metalem, szkłem i betonem zapomina o swoim piętnie. Ucieka od zła, wynosząc się za pomocą techniki na poziom sterylności, która izoluje go (jak mu się zdaje) od dawnego upadku. „Jaką tylko gazetę weźmie się do ręki, któregośkolwiek to będzie dnia, miesiąca czy roku, od pierwszego do ostatniego wiersza wypełniona będzie ona przejawami najokropniejszej perwersji ludzkiej, a obok nieprawdopodobnych przechwałek na temat czystości obyczajów, dobroci i miłosierdzia znajdują się tam najbezcześniejsze stwierdzenia na temat postępui cywilizacji. Każda gazeta od pierwszej do ostatniej strony jest mieszaniną okropności. Wojny, zbrodnie, kradzieże, bezwstyd, tortury, zbrodnie władców, zbrodnie narodów, zbrodnie indywidualne, upojenie powszechnym okrucieństwem. [...] Wszystko na tym świecie ocieka zbrodnią: gazeta, mur miejski i twarz człowieka”²³.

²⁰ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 340.

²¹ L. Hess twierdzi, że Baudelaire wzorował się na metafizyce Swedenborga.

²² L. Hess, *Sztuczna świętość, ohydna natura – o gnostyckiej wrażliwości Charlesa Baudelaire’a*, (w:) *Odcienie gnozy...*, s. 190.

²³ Ch. Baudelaire, *Moje obnażone serce...*, s. 59.

Upadek dokonuje się niepostrzeżenie w sferze duchowej, prowadząc do powolnego „zdziczenia dusz”. Upojony pozornym postępem człowiek zatapia się w doczesności, widząc perspektywę rozwoju jedynie w handlu i dorabianiu się majątku. „Człowiek, to znaczy każdy, jest zdeprawowany z natury”²⁴ i przeciężanie tych determinacji stanowi jedyną drogę do moralności. Prawdziwy postęp może dokonać się tylko na płaszczyźnie moralnej i „tylko w jednostce i dzięki jednostce”²⁵, każdy inny jest pozorny. Stwierdzając to w *Racach*, Baudelaire przywołuje dandysa. On właśnie, kreując modę, rewindykuje indywidualizm, wprowadza wyższość pierwiastka duchowego do pogrążonego w doczesności świata. W ten sposób staje się bohaterem intronizującym wolność pojedynczego myślenia, a nade wszystko kult dla sztuczności odsłaniający wieczność. Baudelaire pozytywnie waloryzuje zarówno wartości idealne, jak i wytwory wyobraźni, gdyż obie przestrzenie – transcendencji i fikcji – sprzeciwiają się naturze. W tej perspektywie wyrazem ducha okazuje się także perwersja, która dzięki wyrafinowaniu i dziwaczności opiera się prostocie świata biologicznego. Nade wszystko sztuczności służy sztuka wydobywająca człowieka z prozaicznej rzeczywistości. Estetyka dekadencjo-dandysowska jest więc wyrazem pogardy dla pospolitej, złej natury (i dla jej cywilizacyjnej kontynuacji), jak również hołdem złożonym wzniosłości, kunsztowi i wysiłkom cnoty.

Cywilizacja nie zmienia w człowieku niczego oprócz poczucia, że polepszając swoje warunki materialne, sam staje się lepszy. Z tego przekonania rodzi się pycha, pozwalająca człowiekowi czuć się panem stworzenia i zatapiająca go w doczesności. Łudzająca swymi wynalazkami cywilizacja zarazem znieczula na potrzeby duchowe; umieszczony na piedestale człowiek przestaje odczuwać potrzebę dążenia wzwyż. „Mechanika nas w tym stopniu zamerykanizowała, postęp w tym stopniu znieczulił na duchową część naszej natury, żeśmy pod tym względem przeszli najbardziej krwawe, bluźniercze czy antynaturalne rojenia utopistów”²⁶. Człowiek godzi się żyć w dewastującym go duchowo świecie, uzurpując sobie w dodatku radykalną progresywną przemianę. „To nie gaz ani para, ani stoliki wirujące, to zacieranie śladów grzechu pierworodnego” – wykrzyczy światu Baudelaire w *Moim obnażonym sercu*.

Nowosielski w poszukiwaniach źródeł ubioru sięga właśnie do grzechu prarodziców. Zerwanie owocu z drzewa poznania prowadzi do zmiany statusu człowieka stworzonego na wzór Boga i powoduje pęknięcie jedności duchowo-cielonej, a duchowa skaza przejawia się w deformacji ciała ludzkiego. Poczucie wstydu budzi świadomość nagości i potrzebę jej ukrycia. Uczynione z liści figowych przepaski Bóg zamienił na okrycie ze skór, po czym skazał prarodzi-

²⁴ Ibidem, s. 28.

²⁵ Ch. Baudelaire, *Race*, (w:) *Moje obnażone serce...*, s. 40.

²⁶ Ibidem, s. 29.

ców na wygnanie z ogrodu Eden²⁷. Droga wyjścia z Raju jest powolnym oddalaniem się od Absolutu i zacieraniem się Obrazu Boga w człowieku. Separacja powoduje „duchową bezbronność”²⁸ ciała, którą ubiór właśnie ma neutralizować. Szata okazuje się niezbędna do ochrony, ale również ma za zadanie podwyższyć „godność hieratyczną człowieka niejako w wymiarze sakralnym”²⁹. Dzięki ubiorowi człowiek mógł się upodobnić do bytów subtelnych i przywrócić swemu ciału kształt anielski. Okrycie stanowiło pewnego rodzaju maskę, „podobną do maski w teatrze antycznym, która była jakimś elementem wzmacniającym, zastępczym, kamuflującym słabość, bezradność, bezbronność oblicza ludzkiego”³⁰. Konsekwencją grzechu prarodziców jest śmiertelność sytuująca człowieka w perspektywie przemijania. Nowosielski przedstawia historię ludzkości, przyrównując ją do procesu starzenia się, do życia upadającego w czas. Umykające piękno młodości musi zostać zastąpione dostojnością stroju, by „hieratyczna godność” została ocalona. Człowiek, nie znajdujący już w sobie piękna absolutnego, dzięki ubiorowi właśnie stara się przywoływać rzeczywistość zbawioną.

Podobieństwo myśli Baudelaire’a i Nowosielskiego jest tu uderzające. Choć pierwszy z nich nie buduje tak spójnej genezy teologicznej ubioru, to wizja Nowosielskiego z łatwością dałaby się uzgodnić z koncepcją dekadencją. Skaza grzechu pierwotnego funduje myślenie Baudelaire’a o naturze i potrzebie jej przekroczenia na rzecz piękna doskonałego. Czyniąc ze sztuczności oręż walki ze złem i szpetotą, Baudelaire neguje zbrukaną cielesność rewindykując ducha. W analogiczny sposób ubiór staje się ochroną dla bezbronnego w swym wstydzie ciała i pancerzem przywracającym swym pięknem godność jednostki. Przepych dekoracji i ekstrawagancja stroju pełnią rolę uwodzicielskiej maski, która sztucznością ma odsyłać do utraconego ideału.

Nowosielski, odwołując się do świata rzymskiego z okresu III–V wieku, zauważa, że w stroju tamtej doby najlepiej przejawia się obecność *sacrum*. Przejście z *profanum* życia codziennego do sakralnej przestrzeni obrzędu religijnego nie musiało być zaznaczone zmianą na płaszczyźnie powierzchowności estetycznej. Wprowadzanie szat liturgicznych, specjalnie wyróżniających celebriansów, nie było potrzebne, gdyż dostojność, jakie tkwiło w tunikach i dalmatykach, uprawniało do odprawiania liturgii. Według Nowosielskiego strój rzymski z początków chrześcijaństwa sam przez się nadawał człowiekowi kształty anielskie. To właśnie prostota kształtów miała przywoływać stan jedności duchowo-cieleśnej. Nowosielski mówi jedynie o historii chrześcijaństwa, nie wspominając o szatach rytualnych i codziennych w wiekach wcześniejszych. Można zauwa-

²⁷ Por. Rdz 3,1-21, (w:) *Biblia Tysiąclecia*, przekład zbiorowy, Pallotinum, Poznań 1997.

²⁸ Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Znak, Kraków 2010, s. 340.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 354.

żyć, że taki podział wówczas istniał, a kapłani podczas obrzędów religijnych wyróżniali się szatami, atrybutami, ozdobami, biżuterią czy nakryciami głowy³¹. Może ze względu na prostotę kroju dysproporcja między strojem codziennym a obrzędowym nie była tak diametralna, jednak zawsze musiała być zaznaczona. Natomiast w Grecji strój obrzędowy był właśnie strojem codziennym. Nie istniał także wyraźny podział na strój męski i żeński. Co prawda, Rzymianie nie przejęli tej idei z rygorystycznym jej zachowaniem, gdyż wyróżnili kapłanów, dodając do ich stroju pewne elementy (frędzle zdobiące dół szaty, stożkowa czapka *tutulus*), to jednak można tu mówić o kontynuacji.

Do tej właśnie tradycji odnosi się Nowosielski, podejmując swoje rozważania o ubiorze. Zauważa on pewne zerwanie w historii ubioru, gdy szatom odebrano ich „hieratyczną godność” i dostojęństwo duchowe. Moment zmiany pojawia się według niego wraz z kształtowaniem się hierarchii kościelnej i potrzeby zaznaczenia jej z pomocą dekoracji szat. Na tym podłożu narasta też cała symbolika szat liturgicznych, która odsunęła bezpośredniość naoczności doświadczenia estetycznego i przeniosła ją w wymiar racjonalno-znaczeniowy. Pojawiły się również w szatach liturgicznych wpływy dworskiego stroju bizantyjskiego, co jednak ograniczało się zazwyczaj do wprowadzania dekoracyjnych ornamentów do prostej formy antycznej. Dopiero VI wiek przyniósł kodyfikację szat liturgicznych, pozostawiając elementy stroju codziennego, takie jak tunika, dalmatyka, alba, ornat czy kapa, mimo że powoli wychodziły już one z użycia. Wynikałoby z tego, że obecne w antycznym życiu codziennym *sacrum* paradoksalnie zaczęło być stopniowo wypierane przez świat chrześcijański. Konserwatywne zachowanie pewnych form ubioru dla liturgii przyczyniło się do ocalenia dawnego *sacrum*, ale ustaliło tym samym rozdział od profanicznego stroju codziennego. Nowosielski rysuje historię ubioru (ale i całej cywilizacji) jako historię powolnej desakralizacji. W coraz silniej zaznaczającym się podziale szat na liturgiczne i codzienne widzi zanikanie dawnych funkcji ubioru człowieka skażonego grzechem pierworodnym. Współcześnie *sacrum* ubioru zachowało się, według niego, już jedynie w habitach i szatach liturgicznych.

Z taką konstatacją Baudelaire musiałby się zgodzić, przynajmniej częściowo. A to dlatego że zarówno sztuka sakralna, jak i szaty liturgiczne pozostają dla estetyki XIX-wiecznej istotnym punktem odniesienia. Dekadencja posługuje się językiem zaczerpniętym z teologii, choć traktuje go instrumentalnie; wydobywa znaczenia z ich zwykłego kontekstu i przenosząc je następnie na pole estetyki, dokonuje jej sakralizacji. W ten sposób ujawnia się pragnienie uczynienia z pospolitej codzienności owianego wyrafinowaną aurą sztuki misterium. Analogicznie dzieje się z elementami szat liturgicznych, które z upodobaniem wykorzystywane są w stroju dandysa. Piękno nowoczesne nie może jednak przejąć

³¹ Por. F. Boucher, *Historia mody*, Arkady, Warszawa 2003.

skostniałych reguł narzuconych przez instytucję Kościoła. Żonglując konwencjami, może czerpać z szat liturgicznych i odnosić się do nich, lecz konieczne jest nadanie ubiorowi szyku odpowiadającego aktualnej modzie.

Zarówno Nowosielskiemu, jak i Baudelaire'owi chodzi o ocalenie *sacrum* w stroju. Nowosielski widzi je jednak w abstrakcyjnych, geometrycznych kształtach i prostocie, Baudelaire natomiast w przepychu formy i nadmiarze dekoracji. Nowosielski w stroju baroku, a szczególnie w stroju współczesnym widzi karykaturę antycznej hieratyczności i upadek w profaniczną codzienność. Jak jednak zestawzić wyrafinowany, niezwykle skomplikowany i dostojny strój XVII-wieczny czy strój czasów Baudelaire'a z ubiorem współczesnym, podporządkowanym już tylko funkcjonalności? Do końca wieku XIX estetyka nosiła w sobie jeszcze pierwiastek piękna absolutnego, które nie musiało objaśniać swojej transgresyjnej roli. Dekadencja inauguruje odmienny porządek, czyniąc z dandysa swego ostatniego kapłana i skazanego na porażkę strażnika sakralnego porządku. Wiek XX wraz z rozwojem stechnicyzowanej cywilizacji wyrugował wszelką duchowość ze stroju. Nowosielski widzi w modzie współczesnej tendencję do podkreślania upadłej cielesności i eksploataowania zdeprawowanej estetyki erotycznej, nie zauważając, że *sacrum* umiera nie tylko wraz z upadkiem moralnym, ale i z wyzbyciem się nadmiaru na rzecz pragmatyki. W obu przypadkach chodzi jednak o pewne przekroczenie rozpaczliwego *status quo*, zwrócenie się ku Absolutowi i przywołanie stanu rajskiego.

Podczas gdy Nowosielski dostrzega sakralność ubioru już tylko w zamkniętej przestrzeni kościoła, Baudelaire z pomocą swojego świeckiego kapłana – dandysa – wynosi je w miejski tłum. Podobnie jak kapłan, dandys pozostaje jednak jednostką wybraną, a sakralizacja ubioru nadal dotyczy tylko nielicznych. Moda jako zjawisko powszechne musi być dziełem „genialnej” jednostki, decydującej o jej wytycznych i będącej arbitrem elegancji. Dlatego też dandys zawsze jest pojedynczy, można o nim mówić jako o zjawisku, ale nigdy jako o ruchu, nurcie czy zbiorowości. Chodzi tu przecież o konkretną postawę i o konkretne, jednostkowe życie, istniejące w chwili, ale i pragnące stać się istotą mityczną. Dziełem życia dandysa jest on sam. Jako artysta zabiegający dla siebie o najsubtelniejszą formę ubioru, staje się on dziełem sztuki, czyniąc innych widzami spektaklu. Doprowadzając formę do perfekcji, „wnosi pierwiastek wyższości do widzialnego świata”³². W tym absolutnym oddaniu idei piękna tkwi próba wyniesienia się do „godności przedmiotu” i pozostawania „samym dandyzmem”³³. Ten rodzaj namaszczenia czynił z dandysa proroka, który stojąc na pograniczu światów, minionego i przyszłego, potrafi jednym gestem, aranżacją

³² J.A. Barbey d'Aureville, *Du dandysme et de Georges Brummell*, Paris 1977, s. 57; cyt. za: R. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 70.

³³ Ibidem.

stroju³⁴ czy skąpym słowem, okazać niezrównaną moc krytyczną, a zarazem wyrazić twórcze widzenie nowego piękna. Baudelaire, konstatując upadek dawnej hierarchii i wartości jej przynależnych, zauważa, że dandys tworzy nową klasę społeczną, kształtującą się już nie podług urodzenia, a podług oddania transcendentnej idei piękna. „W zamęcie tych epok kilku ludzi zdeklasowanych, zniechęconych, beczynnych, lecz obdarzonych wrodzoną siłą może powziąć myśl stworzenia nowej arystokracji”³⁵, która ocali porządek sakralny, choć w oparciu o wartości estetyczne.

W rodzącej się demokracji Baudelaire widzi siłę wprowadzającą powszechną desakralizację, „która zagarnia wszystko i zrównuje wszystko, zatapia co dzień ostatnich przedstawicieli dumy ludzkiej i falą zapomnienia pokrywa ślady tych cudownych karłów”³⁶. Nowy ustrój ruguje dawne wartości, pozostawiając po sobie wypaloną ziemię, na której wzrasta i wydaje zgniłe owoce. Arystokracja rodowa została zastąpiona „arystokracją pieniądza”, przynosząc tyranię handlu. W rozwijających się za sprawą przemysłu wielkich miastach narzuciło swoją dominację mieszczaństwo. Zapatrzenie Europy w skuteczność i pragmatyzm rosnącego w siłę społeczeństwa amerykańskiego doprowadziło do odrzucenia fundamentów kulturowych, do przekonania o kresie dawnych wzorców, i zorientowało ku nowym ideom powstałym z resentymentu wobec starego świata.

Wraz z pragmatyzacją życia codziennego wypierane jest z niego *sacrum*. W świecie rządzonym przez pieniądz nie ma miejsca na piękno, gdyż jest ono czystym nadmiarem, czymś zbytecznym i afunkcjonalnym – nic nieznaczącym ornamentem. A „arabeska jest [przecież] rysunkiem najbardziej uduchowionym”³⁷; rezygnacja z niej jest więc oznaką upadku w doczesność i odwrotu od wzniosłości. Sztuka pozostaje jedynie na usługach próżności, pobierając finansową jałmużnę za schlebianie niskim gustom. Mieszczańska energia musi być racjonowana podług ścisłych rygorów produktywności, a każde trwonienie wystawione jest na kpinę lub potępienie. „Jeśli w tej szczęsnej epoce będą jeszcze istniały sądy, odbiorą prawo obywatelstwa tym, którzy nie będą umieli zrobić majątku”³⁸. Nie ma tu miejsca na próżnującego dandysa podążającego tropem piękna i ulotnych marzeń, zostaje on poświęcony na ołtarzu użyteczności, gdyż nie spełnia swojej roli trybu w wielkiej maszynie społecznej. Jawi się zatem jako

³⁴ T. Gautier w *Legendzie czerwonej kamizelki* pisze: „Nasze wiersze, nasze książki, artykuły, podróże zostaną zapomniane; ale przetrwa nasza czerwona kamizelka. Ta iskra odróżni nas od naszych współczesnych, których dzieła nie były więcej warte i którzy nosili ciemne kamizelki”. Zob. T. Gautier, *Pisarze i artyści romantyczni. Szkice – wspomnienia – groteski*, przeł. J. Guze, Warszawa 1975, s. 41.

³⁵ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 335.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ch. Baudelaire, *Race, (w:) Moje obnażone serce...*, s. 17.

³⁸ Ibidem, s. 30.

postać heroiczna: „zachodzące słońce; jak spadająca gwiazda jest wspaniały, bez żaru i pełen melancholii”³⁹.

Nowosielski z jednakową co Baudelaire mocą krytykuje nowoczesną cywilizację jako przynoszącą radykalny rozdział sfer *sacrum* i *profanum*. W tej rzeczywistości materialność zła okazuje się łatwo wyczuwalna. Rozwój cywilizacji przyspiesza satanizację kultury i degradację duchowości człowieka. „Zło straszliwie jawnie, niemal przejrzyście ujawnia się w całej rzeczywistości, która jest naszym udziałem”⁴⁰. Jednocześnie, podobnie jak w Baudelaire’owskim widzeniu natury, to, co jest, pozostając złym, odsłania to, co zło przekracza. „Zło w jakimś sensie jest czymś błogosławionym, gdyż jest właściwie warunkiem koniecznym do oglądania dobra i do oglądania spraw Boskich”⁴¹. „Obserwując zło, które immanentnie tkwi w rzeczywistości empirycznej, najłatwiej jest nam dotknąć rzeczywistości demonicznej, więc jest to po prostu pierwszy stopień do wtajemniczenia w rzeczywistość nadprzyrodzoną w ogóle. Gdyby tego stopnia nie było, to prawdopodobnie bylibyśmy całkowicie nieczuli na rzeczywistość Boską. Taki jest nasz »status« po upadku grzechu pierworodnego”⁴². Postęp doprowadza do zmarginalizowania sfery *sacrum* i zeświecczenia życia społecznego. Historia cywilizacji jest więc historią desakralizacji wyraźnie ujawniającej się w ubiorze. Strój przestał pełnić swoją funkcję przywołującą anielską subtelność rajska, a zamiast niwelować defekty ciała, uwydatnia je. Ubiór współczesny przenicowany jest demonicznością, szpetotą i perwersyjnym wynaturzeniem, podkreślając ujemne duchowo cechy ciała. Taki strój przestaje chronić człowieka, pozwala mu pogrążyć się w zdegenerowanej części cielesności, zamiast pielęgnować piękno duchowe ciała.

Perspektywa, którą przyjmuje Nowosielski, nie jest prostym powtórzeniem ustaleń teologów prawosławnych, a raczej efektem własnych poszukiwań religijnych i doświadczeń artystycznych. Nie da się jednak ukryć, że mimo wpływów hinduistycznych czy manichejskich Nowosielski pozostaje jednak dłużnikiem myśli prawosławia. Podobnie jak Baudelaire pozostaje w stałym odniesieniu do myśli katolickiej; nawet gdy dokonuje jej profanacji czy instrumentalizacji, to nie może się bez niej obejść. Tworząc nowe myślenie o sakralności, posługuje się wciąż językiem znanej teologii.

Stałym punktem odniesienia, zarówno dla Nowosielskiego, jak i dla Baudelaire’a, jest przekonanie o istniejącym w człowieku pęknięciu powstałym na skutek destrukcji jedności duchowo-cielesnej człowieka. Nowosielski nie postrzega tego rozdziału tak radykalnie jak Baudelaire i negując tę prostą dychotomię, broni materii i jej Boskiego pochodzenia. Przyjmuje, że myśl bez ciała jest niemoż-

³⁹ Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne...*, s. 335.

⁴⁰ Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim...*, s. 346.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 347.

liwa, tak jak i duch bez materii. Z tego też względu zauważa pewien zgrzyt w pojęciu „metafizyka”, które sugeruje istnienie niskiej materii/„fizyki” i tego, co ją przekracza. Nowosielski nie tylko w pisanych przez siebie ikonach, ale i w malarskich aktach próbuje dokonać sakralizacji ciała, przywołując rzeczywistość zbawioną. Dla Baudelaire’a nagość zawsze będzie zwierzęca, zła i perwersyjna. Tylko ubiór jest w stanie ocalić godność człowieka, odrywając go od oczywistości brutalnej natury.

* * *

Czy możliwe jest ocalenie *sacrum* w świecie skazanym na pozór powierzchowności? Droga poszukiwań znaczeń, kodów i funkcji ubioru prowadzi zazwyczaj do analizy zjawisk estetyczno-kulturowych, które redukują go jedynie do wymiaru społecznego. Socjologia mody, popularna już w XIX wieku chociażby za sprawą Simmela, choć pozostaje niezwykle istotnym punktem odniesienia w budowaniu świadomości roli mody w społeczeństwie, zasłania jednak fundamentalne problemy kryjące się za modą. Szczególne znaczenie mody u kresu wieku XIX nie jest przypadkowe. Pojawiający się w tej dobie dandys, oddany sprawie elegancji, ma być kapłanem nowego piękna odnajdującego element nieskończoności w tym, co przemijające. Dotarcie do *sacrum* ma się zatem odbywać za pośrednictwem pozoru powierzchowności. To estetyka ma stanowić nową mistykę umożliwiającą transgresję. Refleksja nad dekadencją i przywołanie samego Baudelaire’a jako jej reprezentanta okazują się niezwykle aktualne z uwagi na to, że współczesność jawi się jako dekadencja *par excellence*. W związku z tym samo pytanie o miejsce *sacrum* okazuje się zasadne bardziej niż kiedykolwiek.

Baudelaire opisuje świat rodzącej się nowoczesności, negującej sakralnie zhierarchizowaną, odchodzącą w zapomnienie rzeczywistość arystokratyczną. Pokazuje powolne zatapianie się w sferze profanicznej i jednoczesne odcinanie się od ustanowionych niegdyś kontekstów semantycznych. Zaciera się znaczenie i geneza znaków, pozostaje nic nieznacząca powierzchowność. Schyłek wieku XIX daje początek nowoczesności. Stojący u progu nowego świata i obserwujący mechanizmy zmian cywilizacyjnych Baudelaire wygłasza swoją krytykę, posługując się właśnie językiem estetyki. Poszukuje nowego piękna, które mogłoby ocalić w sobie pierwiastek transcendencji. Współczesne pomieszanie sakralno-profaniczne, a raczej wyparcie sakralności przez oswojone *profanum*, nie pozwala widzieć w pięknie odniesienia do Absolutu. Może cały problem leży właśnie w przemianie (czy raczej w degradacji) pojęcia piękna, które do reszty pochłonięte zostało przez spragmatyzowany świat mieszczański. Upadek sygnowany przez dekadentów nabiera współcześnie pełnych kształtów.

Z pozoru osobliwe zestawienie dekadentckiej myśli Baudelaire’owskiej z analizą szat liturgicznych nie jest bezzasadne. Teologia szat zarysowana przez No-

wosielskiego pozwala wprowadzić do analizy estetyki dekadencjonalnej myślenie religijne. Oczywiście religijność w dekadencji rozumiana jest specyficznie i sytuuje się daleko od katechizmowego wykładu pobożności. Dekadencja jest bowiem transgresyjnym skokiem ku transcendencji i w swoim pragnieniu Absolutu ujawnia analogiczną do mistyki strukturę przekraczania. Przyjęcie takiego punktu widzenia pozwala na wydobycie wielu nieoczywistych wątków i odnalezienie *sacrum* pod powierzchownością ubioru. Nowosielski, podejmując problem szat i ich teologicznej genezy, wskazuje na szczególną rolę, jaką pełnią one w zbliżaniu człowieka do utraconego ideału. Przemawia przez niego tęsknota za rajem utraconym, podobna do tej, jaką prezentuje Baudelaire, boleśnie doświadczający prozaiczności świata i poszukujący ukojenia poza nim. Estetycznie sygnalizując się upadkiem, boleje nad utraconym *sacrum*. Z konieczności więc zwraca się ku Absolutowi, choć jest to już Bóg szukany w strzępach religii i w resztkach prawdziwej sztuki.

W przenieconym przez *profanum* świecie współczesnym głos Baudelaire'a brzmi niezwykle donośnie. Jego apologia estetyki jest w ostatniej instancji przywoływaniem Boga w świecie pozbawionym wszelkich złudzeń i wzniosłości wiary. Może jedyne, co pozostaje już człowiekowi żyjącemu w epoce schyłku, to właśnie oddanie się sztuce. W niej właśnie Nowosielski widzi antycypację raju odzyskanego, Baudelaire zaś rodzaj uprawiania się w doskonałości formy – ubioru i ducha – a tym samym jedyną drogę do zbawienia.

Piotr Wasyluk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

HISTORIA NAUKI JAKO HISTORIOZOFIA. LUCIO RUSSO I KONCEPCJA ROZWOJU NAUKOWEGO

History of Science as Historiosophy. Lucio Russo and Theory of Scientifical Development

Słowa kluczowe: historiozofia, Lucio Russo, idea postępu, historia, hellenizm.

Key words: philosophy of history, Lucio Russo, idea of progress, hellenism.

Streszczenie

Poszukiwanie źródeł rozwoju ludzkiej kultury jest charakterystyczne zarówno dla historyków, jak i filozofów dziejów. We współczesnej refleksji dziejowej niekiedy trudno odróżnić, kiedy badacz jest historykiem, a kiedy włącza w swoje badania elementy spekulacji dziejowej. Poglądy włoskiego matematyka, zawarte w książce *Zapomniana rewolucja*, stanowią dobry przykład twórczej syntezy historii i historiozofii. Epoka hellenistyczna, stanowiąca dla niego punkt zwrotny w dziejach ludzkości, dostarcza kryteriów oceny całej historii. Porzucenie zdobyczy tej epoki przez następujące po niej pokolenia prowadzi Russo do przyjęcia stanowiska pesymizmu historiozoficznego i odrzucenia idei postępu.

Abstract

Philosophers and historians try to find the sources of our culture. Sometimes, especially today it's hard to separate historical investigations and philosophical ones. Sometimes philosophical speculations are part of historical inquiry. Some of opinions of italian mathematician and author of *Forgotten Revolution*, Lucio Russo, are good example of creative synthesis of history and philosophy of history. Hellenism, in his opinion, as a turning point in our history, delivers the criterions to understand the whole historical process. Abandoned trophies of this epoch, leads Russo to accept pessimistic view of history of mankind and to reject idea of progress.

Na temat końca filozofii dziejów powiedziano w ostatnich latach tak wiele, że nie sposób oprzeć się przeświadczeniu, że zwolennicy tej tezy utrzymują historiozofię w stanie kontrolowanej śmierci klinicznej, nie pozwalając jej „umrzeć”. Kierując się dążeniem do naukowej precyzji w opisie dziejów człowieka czy też przekonaniem, że podważanie zasadności tego rodzaju refleksji

stanowić może zaczyn nowej teorii historii, wolnej od błędów i uroszczeń dokonywanych przez poprzedników, przyczyniają się do ciągłej obecności historiozofii w dyskusji na temat kondycji człowieka i kultury. Łączy ich jednak przekonanie, że filozofia dziejów po Heglu straciła legitymację do wypowiadania się na temat przeszłości i przyszłości w kategoriach ostatecznego celu oraz sensu historii jako całości. Niektórzy, tak jak G. Vattimo, stwierdzają, że przyczyn kryzysu filozoficznej refleksji nad historią należy poszukiwać w skłonności filozofów dziejów do niekontrolowanego tworzenia mitów, ale też dość powszechnej tendencji ulegania im. Dotyczyło to przede wszystkim idealistycznej oraz pozytywistycznej historiozofii, rozumiejącej historię jako linearny proces emancypacji ludzkiego *ratio*, który „wyszedł jednak daleko poza to, czego oczekiwały idealizm i pozytywizm: różne ludy i kultury zabrały głos na światowej scenie i nie można już wierzyć, że historia to unitarny proces zmierzający ku jakiemś *telos*. Fakt, że historia stała się rzeczywiście historią powszechną, spowodował, iż uniwersalna historia stała się niemożliwa. W rezultacie idea, że bieg historii można rozumieć jako *Aufklärung*, uwolnienie rozumu spod cienia wiedzy mitycznej, utraciła prawomocność. Sama demityzacja została rozpoznana jako mit”¹.

Krytycy absolutyzmu historiozoficznego, kwestionujący ciągłość dziejów oraz możliwość ujednoczenia wydarzeń historycznych w procesie koniecznych i przewidywalnych następstw, sami nie uniknęli poważnych zarzutów. Najcięższym oskarżeniem był nihilizm, który stawiał ich w roli wrogów filozofii dziejów oraz filozofii w ogóle. „Jeśli zatem w nihilizmie – zauważa V. Possenti – nie ma celu, to oznacza to, że nie ma w nim również celu dziejów. W odniesieniu do celu nauki humanistyczne jako takie nie mogą nawet wysuwać przypuszczeń. Z racji związku *celu* i *znaczenia* odrzucenie tego pierwszego pociąga za sobą utratę wizji sensu; dlatego następstw wydarzeń historycznych nie można już pojmować wedle schematu, który ukazuje ich sens. Nihilizm okazuje się zatem największym wrogiem filozofii dziejów, która istnieje co najwyżej w formie filozofii wiecznego powrotu, gdzie jedyny sens polega na nieustannym powracaniu braku sensu”². Te niewątpliwie krzywdzące³ słowa włoskiego neotomisty pokazują jednak, że dyskusja nad statusem filozofii dziejów nie słabnie.

¹ G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 51.

² V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 1998, s. 153–154.

³ Słowa Possentiego należy uznać za krzywdzące z tego powodu, że ich autor zdaje się nie zauważać wkładu I. Kanta, A. Schopenhauera, J. Burckhardta, F. Nietzschego czy ich kontynuatorów w filozoficzną refleksję nad historią oraz samą teorię wiedzy historycznej. Possenti pomija powstanie i rozwój tzw. krytycznej filozofii dziejów, która inspirację zaczerpnęła właśnie z filozofii, którą w tak jednoznaczny sposób określa mianem nihilizmu i historycyzmu.

Postulat powrotu do realizmu filozoficznego, obecny we współczesnym neotomizmie, stanowi jedną z dróg przywrócenia filozofii dziejów należnego jej miejsca wśród dyscyplin filozoficznych, refleksji, która nie unika stawiania pytań o sens i cel dziejów.

Obaj myśliciele, reprezentujący niejako dwa bieguny współczesnej myśli filozoficznej, myślą się jednak, kiedy tak jednoznacznie diagnozują sytuację współczesnej historiozofii. Dwudziesty wiek nie jest epoką nihilizmu, naznaczoną antychrześcijańskim czy achrześcijańskim cyrkularyzmem (Possenti), ani czasem dominacji świadomości mitologicznej, rozumianej jako próba przezwyciężenia sprzeczności między irracjonalizmem i racjonalizmem (Vattimo). Parafrazując H.D. Kittsteina, współczesna refleksja filozoficzna i historiozoficzna zesłała z poziomu „ducha świata” do rzeczywistości „ducha ludzkiego”⁴, ukazując wszelkie sprzeczności i nierozwiązane problemy ludzkiego bytowania w świecie, których nie była w stanie wyjaśnić idealistyczna i pozytywistyczna filozofia dziejów. Owo zejście musiało skutkować zerwaniem ciągłości historycznej, rezygnacją z wyjaśnień ostatecznych oraz poczuciem kryzysu jako stałym elementem rozwoju kultury. Dostarczyło jednocześnie przekonania, że wiedza historyczna nie sprowadza się do zbioru abstrakcyjnych pojęć, a zdarzeniami dziejowymi nie kieruje mechaniczna konieczność. „Czas historii – zauważa F. Braudel – w mniejszym stopniu poddaje się tej zręcznej grze synchronii i diachronii i nie pozwala wyobrazić sobie życia jako mechanizmu, którego ruch można dowolnie zatrzymać, aby ukazać nieruchomy obraz”⁵.

Próba rzeczywistej diagnozy współczesnej sytuacji filozofii dziejów nie powinna zatem rozpoczynać się od pytania: czy refleksja historiozoficzna jest jeszcze możliwa?, ale raczej: w jaki sposób jest ona możliwa?

Dwudziesty wiek obfitował w dzieła, które przyjmowały formę syntez dziejowych. Wielu myślicieli podejmowało próbę skonstruowania uniwersalnej wizji historii, wybiegając poza ustalenia metodologii naukowej, wkraczając tym samym na grunt maksymalizmu filozoficznego i związanej z nim spekulacji nad przebiegiem procesu dziejowego. Twórczość historiozoficzna przybierała niekiedy formę monumentalnych syntez dziejowych, nawiązujących do tradycyjnej filozofii dziejów (O. Spengler, K. Jaspers, A. Toynbee, A. Schweitzer, S. Huntington, F. Fukuyama), lub stanowiła integralny element koncepcji filozoficznych i naukowych (P. Sorokin, Ch. Dawson, M. Horkheimer, A. Weber czy M. Weber). Odrębną grupę stanowią myśliciele związani ze współczesnym neotomizmem i personalizmem, którzy przenosząc refleksję historiozoficzną na grunt fi-

⁴ H.D. Kittsteiner, *Philosophy of History After the Philosophy of History: Toward a Cultural History with Historical – Philosophical Background*, (w:) *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, ed. P. Kosłowski, Berlin – Heidelberg 2005, s. 278.

⁵ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, (w:) F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 81.

lozofii realistycznej, czynią zeń dział filozofii praktycznej, a także starają się zerwać z wciąż obecną w myśli religijnej tendencją do utożsamiania filozofii dziejów z teologią historii (E. Mounier, J. Maritain, V. Possenti, a w Polsce K. Michalski, F. Sawicki i S. Swieżawski).

Potrzeba obecności refleksji filozoficzno-dziejowej w XX wieku artykułowana jest również przez samych historyków, którzy oczekują od uprawianej przez siebie dyscypliny czegoś więcej niż tylko ustalania faktów i przebiegu przeszłych zdarzeń. Na niezbędność historiozofii dla rozwijania refleksji historycznej wskazuje chociażby J. Le Goff⁶ czy E. Domańska, która otwarcie podkreślając swoją sympatię do spekulatywnej filozofii dziejów, w następujący sposób charakteryzuje swoją postawę badawczą: „Staram się bowiem wskazać, że obserwujemy proces ufilozoficznienia historii, który polega z jednej strony na pewnym powrocie do spekulacji na temat historii (odzwierciedlają to między innymi intensywne ostatnio próby znalezienie strategii i kategorii, które pomogłyby skonstruować nowe ujęcie historii świata, a zatem nową metanarrację), jak i do egzystencjalizującej i niekiedy moralizującej historiografii dziewiętnastowiecznej, prekursorki współczesnej historii mentalności, z drugiej”⁷.

Do ciągłej obecności filozofii dziejów we współczesnej refleksji przyczyniają się również naukowcy, którzy w ramach uprawianej przez siebie dyscypliny badają problemy fundamentalne dla współczesnej refleksji filozoficznej. Początki refleksji filozoficznej czy idea postępu, jedna z najbardziej kontrowersyjnych idei nowożytnych, stanowią przedmiot dociekań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych i filozoficznych (m.in. J.B. Bury, R. Nisbet, L. Edelstein, S. Pollard, E. Dodds, R.G. Collingwood). Ich rozważania przyczyniają się z jednej strony do wzbogacenia naszej wiedzy o pochodzeniu i rozwoju idei nowożytnych, z drugiej wpływają na podniesienie poziomu rozważań filozoficznych, które wiążą się w znacznym stopniu z badaniami poszczególnych nauk szczegółowych. W tym kontekście trudno nie zgodzić się z T. Czeżowskim, według którego historiozofii nie można rozwijać, ignorując badania w zakresie nauk o społeczeństwie i państwie, „podobnie jak bez fizyki nie można uprawiać filozofii przyrody”⁸.

Dwudziestowieczna filozofia dziejów czerpie więc obficie z dokonań nauki, ale sama dostarcza narzędzi i modeli poznawczych niezbędnych do postrzegania rzeczywistości w jej wielobarwności w heterogeniczności. Może być uprawiana jako samodzielna dyscyplina podejmująca problemy celowości i przeznaczenia procesu dziejowego, może również spełniać funkcję mediatora między

⁶ Zob. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007, s. 223.

⁷ E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005, s. 26.

⁸ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 119.

konkurującymi ze sobą światopoglądami naukowymi, filozoficznymi i religijnymi. Jak trafnie zauważył H.D. Kittsteiner, filozofia dziejów jest możliwa ponad wieloma cząstkowymi teoriami, które zgadzają się co do faktów, ale nie są ze sobą zgodne co do całości rzeczywistości⁹.

W ten szeroki kontekst rozważań historiozoficznych można wpisać poglądy włoskiego matematyka i historyka nauki, Lucio Russo, które zawarł w wydanej w 1997 r. książce *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*. Dostrzegając wagę nauki dla rozwoju cywilizacji, Russo podjął próbę historycznej rekonstrukcji jej początków, sytuując je w epoce hellenistycznej. Wydawać się może, że *Zapomniana rewolucja* stanowi kolejne dzieło z zakresu historii nauki, jej źródeł oraz stopniowego rozwoju w następujących po sobie epokach historycznych. Jednak już we wstępie autor stawia tezę, która pozwala nam spojrzeć na jego poglądy w nieco szerszym, historiozoficznym aspekcie. Russo podkreśla bowiem, że jednym z powodów zajęcia się problematyką nauki epoki hellenistycznej jest obrona podważanej w przeszłości, ale i obecnie racjonalności naukowej. Jego zdaniem, „ten, komu zależy na obronie naukowej racjonalności przed atakami coraz bardziej zagrażającymi jej przyszłości, musi być świadom, że jest to bitwa, która już raz została przegrana, a skutki tego dawały się odczuć przez tysiąclecia we wszystkich dziedzinach cywilizacji”¹⁰. Obraz dziejów, który wyłania się z tego opisu, jest więc polem walki, na którym racjonalność naukowa jako motor historii ściera się z tendencjami antyracjonalistycznymi, przybierającymi postać „mitu naukowego”, w którym teoria nie koresponduje z dostępnymi zjawiskami rzeczywistości. „Propagowana w ten sposób *metoda naukowa* polega na biernej akceptacji tajemnicy i sprzeczności oraz na rezygnacji z racjonalnych wyjaśnień rzeczywistości”¹¹. Proces dziejowy nie jest więc traktowany linearnie i optymistycznie jako stopniowy rozwój racjonalności naukowej, ale jako oscylacja racjonalności i irracjonalizmu, ciąg kryzysów i renesansów. W poglądach Russo można dostrzec charakterystyczne dla współczesności zerwanie z przekonaniem o kumulatywnym i automatycznym postępie. Charles van Doren, jeden z teoretyków badających ideę postępu, zauważył, że „w niektórych okresach postęp w tych dziedzinach [gospodarka, polityka, moralność – przyp. P.W.] wydaje się rzeczywisty i wyraźny, w przypadku innych odnosimy jednak wrażenie, że prawdziwe jest twierdzenie wręcz przeciwne. Płomienna wiara autorów, takich na przykład jak francuski socjofilozof August Comte, w nieodwołalność procesu postępu na wszystkich polach ludzkiej działalności wydaje się bezpodstawna. Nie możemy już dłużej jej ak-

⁹ H.D. Kittsteiner, op. cit., s. 281.

¹⁰ L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 16.

¹¹ Ibidem, s. 426.

ceptować, nawet jeżeli kiedyś wydawała się prawdziwa”¹². O ile jednak van Doren dostrzega pozytywne strony postępu, utożsamiając go z rozwojem wiedzy jako kumulatywnym procesem gromadzenia doświadczeń (nawet tych negatywnych), Russo jest pesymistą. „Jednym z celów tego eseju – podkreśla – jest zasugerowanie, iż może istnieć związek między kryzysem naszych stosunków z cywilizacją klasyczną i kryzysem nauki, który podążając za kryzysem innych dziedzin kultury, przyspieszył jednak tempo w ostatnich dekadach XX wieku. Obecnie, gdy nici łączącej nas ze starożytną cywilizacją grozi definitywne zerwanie, irracjonalizm święci chyba triumfy, jakich Bohr nie mógłby nawet podejrzewać: wszelkiego autoramentu astrologowie i magowie nie tylko zdobyli szeroką publiczność, lecz także prestiżową pozycję nie do pomyślenia jeszcze kilka lat temu”¹³.

Autor *Zapomnianej rewolucji* nie jest historykiem, a raczej nie jest wyłącznie historykiem. Włączając w rekonstrukcję historyczną elementy normatywne oraz niekiedy zbyt dowolną interpretację źródeł historycznych, wkracza często na płaszczyznę spekulacji. Źródeł pesymizmu należy szukać w przyjętych przez niego założeniach historiozoficznych (których być może nie do końca jest świadomy) oraz przekonaniu o poważnym pęknięciu między kulturą humanistyczną i naukową, które jego zdaniem ma miejsce współcześnie.

W opinii Lucio Russo, nauka nowożytna nie jest fenomenem nowożytnym związanym z postaciami Galileusza i Newtona. Jej początków należy szukać dużo wcześniej – w epoce helleńskiej. „Nauka *wybuchła* w III wieku przed Chr.; często nazywano ją aleksandryjską, gdyż za główne centrum miała Aleksandrię w Egipcie. Jednym z powodów tej supremacji była niewątpliwie polityka pierwszych Ptolemeusza. Szczególnie ważne były dokonania Ptolemeusza I Sotera (panującego w latach 323–283) i Ptolemeusza II Filadelfosa (który panował w okresie 283–26)”¹⁴. To właśnie w okresie trwania imperium Aleksandra miał nastąpić rozkwit racjonalności naukowej, której źródłem okazał się rozwój metody naukowej i umiejętność zastosowania teorii do przekształcania świata realnego. Specyfika tego okresu leży, zdaniem Russo, w umiejętności połączenia rozwiniętych technologii odziedziczonych po podbojach innych kultur oraz wysublimowanych metod racjonalnego oglądu świata, będących elementem specyficznie greckim. W wymiarze historycznym ów rozkwit stał się możliwy dzięki zachowaniu ciągłości historycznej pomiędzy okresem klasycznym i helleńskim oraz otwartości Greków na wpływy obce. „Zauważmy – pisze Russo – że stosowanie metody naukowej wymaga umiejętności jednoczesnego używania dwóch różnych poziomów dyskursu (jednego w obrębie teorii, drugiego doty-

¹² Ch. van Doren, *Historia wiedzy od zarania dziejów do dziś*, przeł. B. Stokłosa, R. Gołdowski, Warszawa 1996, s. 17.

¹³ L. Russo, op. cit., s. 425.

¹⁴ Ibidem, s. 25.

czego konkretnych obiektów) i przechodzenia z jednego poziomu na drugi za pośrednictwem tego, cośmy określili mianem *reguł odpowiedniości*. Sugestywne wydaje się przypuszczenie, iż na obszarach należących do imperium Aleksandra umiejętność tej sprzyjała jednoczesne występowanie tam obu kultur, a także rozwinięta przez greckich emigrantów zdolność wykorzystania ich obu, zwłaszcza poprzez włączenie we własne schematy pojęciowe mnóstwa wiadomości empirycznych, nagromadzonych w kulturach egipskiej i mezopotamskiej¹⁵. Dzięki „skokowi metodologicznemu” tworzącemu nową jakość, inną niż spekulacja filozoficzna charakterystyczna dla okresu klasycznego, nastąpił gwałtowny rozwój matematyki hipotetyczno-dedukcyjnej oraz optyki (Euklides, Eratostenes), pneumatyki i mechaniki (Ktesibos, założyciel szkoły aleksandryjskich mechaników i Archimedes) oraz anatomii i fizjologii (Herofilos z Chalcedonu), a także astronomii heliocentrycznej (Arystarch z Samos) i dynamiki (Hipparch). Rozwój nauk teoretycznych przyczynił się do „skoku technologicznego”, a więc praktycznego zastosowania teorii naukowych (Ktesibos). Rozwój techniki wojskowej, inżynierii mechanicznej, nawigacji i wykorzystania naturalnych źródeł energii ułatwiał życie codzienne oraz sprzyjał pojawieniu się nowych idei politycznych (sofiści), a nawet zmianie poglądów na wierzenia religijne (Euchemer). Zdaniem Russo, helleńska rewolucja naukowa pozwalała zerwać ze statyczną wizją świata, która dominowała w filozofii przyrody epoki klasycznej oraz wzmocnić przekonanie o świadomym i aktywnym udziale człowieka w pozytywnie wartościowanym procesie zmian. Owa świadomość stawała się jednocześnie źródłem przekonania o stopniowym postępie dokonywanym dzięki wysiłkom samych ludzi, co odróżniało go od nowożytnej wiary w automatyczny i konieczny proces doskonalenia się ludzkości w czasie.

Jednak rozwój nauki helleńskiej nie trwał długo. Przyczynił się do tego podbój i opanowanie ośrodków myśli naukowej (głównie Aleksandrii) przez Rzym pod koniec III stulecia. Prześladowania wobec greckiej elity politycznej, które wszczął Ptolemeusz VIII, doprowadziły również do rozproszenia warstwy intelektualistów helleńskich i gwałtownego zahamowania aktywności naukowej w Aleksandrii. Mimo ciągłej obecności elementów kultury helleńskiej w okresie cesarstwa rzymskiego, nauka nie osiągnęła poziomu sprzed okresu podboju. „Po przerwie spowodowanej wojnami z Rzymem *pax romana* pozwoliła na częściowe wznowienie poszukiwań naukowych między I i II w. po Chr. (epoka Herona, Ptolemeusza, Galena), później jednak upadek był już niepowstrzymany. Mimo to Aleksandria jeszcze przez kilka stuleci stanowiła główne centrum szczytkowej działalności naukowej. [...] Koniec nauki starożytnej umieszcza się niekiedy w roku 415, w którym córka Teona, Hypatia, także matematyczka (napisała komentarze do Apolloniosa, Ptolemeusza i Diofantosa), została

¹⁵ Ibidem, s. 4.

w Aleksandrii zlinczowana z powodów religijnych przez tłum fanatycznych chrześcijan”¹⁶.

Podbój rzymski zmienił sposób postrzegania działalności naukowej. Mimo kontaktów kultury rzymskiej i hellenńskiej oraz stopniowego wzrostu zainteresowania nauką grecką (Pliniusz, Seneka, Heron), Rzymianie nie byli w stanie zrozumieć jej specyfiki i odtworzyć logiki argumentacji swoich poprzedników. Zahamowanie rozwoju miało też przyczynę systemową. Nikłe zainteresowanie rozwojem badań wśród rzymskiej elity rządzącej ograniczało możliwość finansowego wspierania badań naukowych, a to przyczyniało się do upadku ośrodków badawczych. System oparty na polityce eksploatacji i łupieniu podbitych prowincji nie sprzyjał bowiem innowacjom w dziedzinie badań naukowych. Zdaniem Russo, cywilizacja rzymska dzięki silnemu fiskalizmowi dostarczała bodźców do zwiększania produkcji i wykorzystywania techniki, ale nie była w stanie rozwijać badań teoretycznych i nauki: „Rzymianie, przedkładając prawne i wojskowe instrumenty dominacji nad techniczne i ekonomiczne, nie byli zainteresowani nauką, choć oczywiście nie odrzucali dobrodziejstw płynących z bogactwa i techniki; uważali tylko, że przemysłowość w ich zdobywaniu jest zadaniem ludzi ostatnich, korzystać zaś z nich ma arystokracja. Ustrój rzymski dobrze rozwiązywał problem pozyskiwania i kontrolowania kompetentnych techników, lecz nie ich kształcenia”¹⁷.

Chociaż zdobycze nauki okresu hellenńskiego były nadal obecne w twórczości Seneki, Pliniusza, Galena czy Witruwiusza, w kulturze rzymskiej dominowała krytyka metody naukowej (głównie ze strony sceptycyzmu, a przede wszystkim Sekstusa Empiryka) i wątki irracjonalistyczne. W opinii Russo, brak zrozumienia nauki okresu hellenistycznego przez Rzymian skutkowało powrotem do form myślenia okresów wcześniejszych, czego efektem był renesans filozofii Platona, Arystotelesa i Pitagorasa. Wiedza obarczona elementami magiczno-religijnymi zastępowała racjonalność naukową i zaczynała górować nad innymi formami poznania. Myślenie zostało zdominowane przez „nowe pseudonauki, które – przynajmniej z punktu widzenia zainteresowań publiczności – odtąd nie ustępowały już ze swej uprzywilejowanej pozycji”¹⁸. Ostateczny upadek naukowej kultury hellenńskiej zwiędziło, w sposób nie tylko symboliczny, zburzenie biblioteki w Aleksandrii w 391 r. oraz lincz na Hypatii, ostatniej komentatorce dzieł naukowych w roku 415.

Wypracowane w okresie hellenistycznym metody poznania rzeczywistości nie zostały jednak skazane na zapomnienie wraz z upadkiem tej epoki. Pamięć o nich trwała w licznych komentarzach i próbach zastosowania wielu rozwiązań

¹⁶ Ibidem, s. 27–28.

¹⁷ Ibidem, s. 283.

¹⁸ Ibidem, s. 257.

teoretycznych i praktycznych przez myślicieli okresów późniejszych. Zdaniem Russo, przybierało to postać szeregu „renesansów”, które rozbudzały zainteresowanie wiedzą starożytną. Jednak w żadnym z późniejszych okresów metoda naukowa zapoczątkowana w okresie hellenistycznym nie była dostatecznie rozumiana. Jak podkreśla autor *Zapomnianej rewolucji*, aktywność kierowano głównie na tłumaczenie i studiowanie dzieł starożytnych. Myśliciele potrafili uchwycić rezultaty badań, ale nie byli w stanie zrozumieć wyjątkowości metody, dzięki której je uzyskiwano. Jedynym wyjątkiem był Galileusz, który odkrył niejako na nowo metodę polegającą na wypracowaniu systemów hipotetyczno-dedukcyjnych i rozpatrywanie za jej pomocą zjawisk przyrodniczych. „Mimo ograniczeń matematycznych i technicznych wykonana przez Galileusza praca nad odzyskiwaniem dawnych osiągnięć jest zaiste nadzwyczajna, zwłaszcza na płaszczyźnie metodologicznej. Galileusz przejmuje od starożytnej nauki pokorę metody, polegającą na mierzeniu się z problemami wyraźnie zakreślonymi, jak ruch ciał ważkich czy hydrostatyka, stosując połączenie matematyki z eksperymentem i nie ulegając pokusie uciekania się do metod filozofii naturalnej, aby gonić za jakimiś *globalnymi* objaśnieniami zachowań natury. Uczonych takiego pokroju nie oglądano od prawie dwóch tysiącleci”¹⁹. W opinii Lucio Russo, również Kepler, Kartezjusz i Newton, uważani za twórców nowożytnej nauki, obficie korzystali z metody naukowej wypracowanej przez Euklidesa i Archimedeasa, ale nie stanowiła ona podstawy stworzenia spójnej wewnętrznie teorii naukowej, opartej na pojęciach Arystotelesa, filozofii przyrody.

Obraz rozwoju wiedzy naukowej, który wyłania się z poglądów Lucio Russo, wydaje się niejednoznaczny. Ciągłość procesu dziejowego zostaje u niego zachowana, ale linia rozwoju nie ma charakteru wznoszącego, tak jak u zwolenników progresywizmu. Proces historyczny, począwszy od narodzin epoki hellenistycznej, traktowany jest jako regres, stopniowe odchodzenie od wartości wypracowanych w epoce, którą uznaje on za wzorcową. Następujące cyklicznie renesansy nauki hellenistycznej, związane z podziwem dla starożytnej wiedzy, nie wnoszą nic nowego do założeń, na których była ona zbudowana lub wnoszą niewiele. Pamięć o dokonaniach Greków zaciera się wraz z zastępowaniem dzieł klasycznych „nowocześniejszymi”, wywołując mylne przekonanie, że współczesność w sposób naturalny poprawia pomysły poprzedników. W ten sposób albo się je maskuje, przypisując autorstwo komuś innemu, albo wyraża, tak jak Wolter, otwartą wrogość dla tradycji.

Poszukując w historii klucza do zrozumienia dróg rozwoju ludzkiej wiedzy, Russo w sposób świadomy i konsekwentny trzyma się obranych przez siebie założeń. Szukając dla nich uzasadnienia, dokonuje pracy, której nie powstydziliby się żaden historyk. Otrzymujemy niezwykle skrupulatny chronologiczny za-

¹⁹ Ibidem, s. 379.

pis dokonań, ale i zaniechań przedstawicieli nauki, udokumentowany w źródłach i uzupełniony o szczegółowe analizy teoretyczne. Jednak, paradoksalnie, największą zaletą *Zapomnianej rewolucji* nie jest jej walor historyczny, lecz historiozoficzny.

Można uznać, że historyk staje się panem własnej myśli, co pozwala mu w sposób arbitralny dokonywać interpretacji faktów historycznych i na ich podstawie kreślić wizję rozwoju dziejów. W opinii Russo, powszechną postawą wśród historyków jest traktowanie okresu hellenistycznego jako schyłkowego, czasu dekadencji i stagnacji, który nie zapisał się niczym wartościowym w dziejach kultury. Przecząc tym opiniom, włoski matematyk, poprzez gruntowną interpretację dostępnych źródeł, stara się przywrócić pamięć o epoce hellenistycznej, wskazując jednocześnie, że owe świadectwa stanowią jedynie niewielki fragment spuścizny okresu hellenistycznego. „Cywilizacja, która razem z mnóstwem zdobyczy intelektualnych przekazała nam samą ideę bibliotek i pilnego strzeżenia myśli dawniejszych epok, została unicestwiona wraz ze swymi dziełami. Mamy nieliczne traktaty naukowe przekazane nam przez Bizantyjczyków i Arabów, jednak Europa nie przechowała prawie nic”²⁰. To „prawie nic” stanowi powód, żeby ostrożnie traktować opinie wyrażane przez Russo jako historyka. Na podstawie niewielkiej liczby źródeł i nieco większej liczby opracowań historycznych stawia on dość mocną tezę o wybuchu rewolucji naukowej w epoce aleksandryjskiej, nie mającej precedensu w przeszłości, oraz – co może zastanawiać bardziej – w okresach późniejszych. Owa eksplozja, związana z powstaniem metody naukowej za sprawą Euklidesa, Archimedesza i Herofilosa, stanowiła punkt zwrotny w dziejach nauki, który nie miał się już powtórzyć w przyszłości. „Wynalazek” owej metody, pozwalającej konstruować dedukcyjną teorię naukową możliwą do zastosowania do świata rzeczywistego na regułach odpowiedniości, wskazuje, zdaniem Russo, dlaczego źródeł nauki nie powinno szukać się wcześniej. Filozofowie tacy jak Pitagoras, Demokryt czy Arystoteles nie potrafili i nie chcieli zbudować żadnej teorii naukowej, ponieważ tkwili w statycznym obrazie świata wykreowanym przez filozofię przyrody. „Na przykład atomizm Leukippa i Demokryta z pewnością jest niesłychanie ważny dla dziejów myśli, ale nie wydaje się teorią naukową [...], gdyż zachowane fragmenty nie mówią o żadnych teorematach, dowodzonych przez owych starożytnych atomistów, ani o wykonanych przez nich prawdziwych eksperymentach”²¹.

Brak zainteresowania Russo okresem klasycznym, poprzedzającym epokę hellenistyczną, jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę nieliczne źródła historyczne, na których możemy opierać naszą wiedzę o przeszłości. Problem jednak nie kryje się w niewielkiej liczbie zachowanych dzieł, ale w kryterium oceny faktów

²⁰ Ibidem, s. 22.

²¹ Ibidem, s. 36.

historycznych. Otóż włoski matematyk i znawca języków klasycznych przyjmuje niezwykle wąską definicję nauki, która zostaje zredukowana do zespołu teorii naukowych spełniających trzy fundamentalne kryteria. Po pierwsze, twierdzenia nie dotyczą przedmiotów realnych, lecz specyficznych przedmiotów teoretycznych, po drugie, mają strukturę dedukcyjną i, po trzecie, można je stosować do rzeczywistości w oparciu o regułę odpowiedniości. W istocie jest to metoda przyjmowana przez matematyków i polega na tworzeniu modeli teoretycznych, które kryją w sobie niezawodną metodę odróżniania prawdy od fałszu. Pojawia się jednak zasadne pytanie, sformułowane również przez Marcello Cinię, autora wstępu *Zapomnianej rewolucji*, czy tak rygorystyczna definicja nauki (zredukowana *de facto* do nauki ścisłej) nie stanowi przeszkody dla rekonstrukcji historycznej. Jak zauważa Cini, „konkretnie lękam się tego, że aksjomatyzacja definicji nauki uczyni z niej działalność wyosobnioną z jej kontekstu historycznego, skutkiem czego zamiast ułatwić, utrudni ona poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne w naszych czasach pytania: dokąd zmierza nauka? Albo inaczej: jak i gdzie dokonuje się wybór jej przyszłych dróg? Albo jeszcze inaczej: jaka jest rola społeczeństwa i jego historii w procesie wiedzy naukowej (i na odwrót)?”²².

Koncepcja Russo dostarcza nam obrazu dość jednostronnego. Dokonania myślicieli okresu klasycznego nie spełniają kryterium, które pozwalałoby traktować je jako naukowe. Stanowią ważny krok w formułowaniu teorii naukowych, lecz posługując się retoryką Russo, nie można na ich podstawie „ułożyć podręcznika ćwiczeń”²³. Mniej korzystnie wygląda jednak rozwój nauki po okresie hellenistycznym. Przedstawiciele nauki nowożytnej jawią się jako epigoni odtwarzający rezultaty dokonań słynnych Greków, ale dalecy są od zrozumienia metody, dzięki której się do nich dochodzi. Przyczyna owego niezrozumienia leży w procesie stopniowego wypierania ze świadomości zbiorowej wiedzy o wyjątkowości „rewolucji” hellenistycznej. Brak rzetelnej wiedzy o tym okresie historycznym skutkowało uproszczeniami polegającymi na traktowaniu przez historyków starożytności jako niezróżnicowanej całości lub przypisywaniu dokonań naukowych myślicielom okresu cesarstwa rzymskiego. Przekazywane z pokolenia na pokolenie dokonania myślicieli epoki hellenistycznej traciły swoje rzeczywiste znaczenie, dlatego jak zauważa Russo, „za każdym razem, gdy odzyskiwano część starożytnej wiedzy, następowała także jakaś utrata pamięci historycznej”²⁴.

Trudno nie zgodzić się z interpretacją mechanizmów dziejowych dokonaną przez włoskiego matematyka. Rzeczywiście, trwanie w dość naiwnym prze-

²² M. Cini, *Wstęp*, (do:), L. Russo, op. cit., s. 13.

²³ L. Russo, op. cit., s. 31.

²⁴ *Ibidem*, s. 415.

świadczeniu, że historia stanowi monolinearny ciąg następstw i skutków, który odbywa się bez strat, byłoby niedorzecznością. Jednak sposób myślenia Lucio Russo ma poważniejsze konsekwencje, bo każe mu traktować dzieje jako proces stopniowego upadku. Jego źródłem jest „zamazywanie pamięci historycznej”, a skutkiem obniżający się poziom nauki. Historia okazuje się areną dialektycznego starcia „prawdziwej nauki z wierzeniami i mitami naukowymi”, dostępnymi wyłącznie wtajemniczonym, tworzonymi ku uciesze i zdumieniu publiki, a cykliczne renesansy nie stanowią gwarancji zatrzymania tego procesu. Jak słusznie zauważył David S. Landes, „nic bardziej nie zakłóca spokoju ducha historyka niż rany zadane przez przeszłość”²⁵, tyle że nie powinny one skutkować resentymentem i przesadnie kultywowaną pamięcią o lepszej przeszłości. Wtedy właśnie pojawia się skłonność do myślenia irracjonalnego i romantycznego mitologizowania przeszłości, które sam Russo tak zdecydowanie zwalcza²⁶.

Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że fakty historyczne służą autorowi *Zapomnianej rewolucji* jako podstawa budowania swoistej historiozofii, a obrona dokonania epoki hellenistycznej przypomina spory starożytników z nowożytnikami, toczone wielokrotnie na przełomie epok, a najintensywniej na przełomie XVII i XVIII wieku. Russo, diagnozując współczesny kryzys nauki, posługuje się analogią historyczną, porównując współczesność do okresu cesarstwa rzymskiego, w którym spadło zainteresowanie rozwojem nauki. Postępujący merkantylizm dotykający Rzymian zmniejszył zainteresowaniem badaniami teoretycznymi, tak jak współczesny konsumpcjonizm powoduje stopniowy spadek produkcji. Zdaniem włoskiego matematyka, współczesne tendencje regresywne nasiliły się jednak w takim stopniu, że grozi to jeszcze większym kryzysem niż poprzednie. Dla opisu sytuacji obecnej posługuje się znanym już w historiozofii, m.in. w filozofii dziejów G. Vico, spiralnym modelem czasu, z tym jednak wyjątkiem, że ów spiralny rozwój przybiera postać regresu. „Aktualnego kryzysu nie sposób analizować w tym miejscu. Trzeba by co najmniej osobnej książki, aby wzmiankowane tutaj sytuacje uszeregować w spójną, opadającą spiralę opartą na wzajemnych oddziaływaniach, które w mojej opinii, ściśle wiążą wykładniczy wzrost liczby badaczy i publikowanych artykułów naukowych z obniżaniem się, także wykładniczym, ich przeciętnego poziomu, z rosnącą rolą przelotnych naukowych mód, z coraz wyraźniejszą dominacją relatywizmu w debacie epistemologicznej i z głęboką zmianą społecznej funkcji nauki, coraz bardziej przesuwającej się od produkcji w stronę konsumpcji”²⁷.

Analogie historyczne i silnie normatywny charakter koncepcji Russo to nie jedyne elementy pozwalające dostrzec w niej silny rys historiozoficzny. Postu-

²⁵ D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2010, s. 390.

²⁶ Zob. L. Russo, op. cit., s. 425–427.

²⁷ Ibidem, s. 427.

lat przywrócenia pamięci historycznej o epoce hellenistycznej i jej dokonaniach, połączony z negatywną oceną teraźniejszości, pozwalają dostrzec w postawie autora *Zapomnianej rewolucji* elementy romantyzmu historiozoficznego, którego ojcostwo przypisuje się J.J. Rousseau. Zdaniem R.G. Collingwooda, cechą charakterystyczną postawy romantycznej jest wizja historii, która wbrew modernizmowi dostrzega w przeszłych dokonaniach ekspresję najbardziej cennych i szczerych wartości. Romantycy podziwiają dokonania jakiegoś konkretnego okresu dziejowego, ponieważ dostrzegają w nich ducha własnej przeszłości oraz wartości, które są im najbardziej bliskie²⁸.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć krytykę, jakiej Russo poddaje ideę postępu, czyniąc z niej jedno z najważniejszych źródeł obecnego kryzysu. Jego zdaniem, koncepcja ciągłego i automatycznego postępu jest fundamentem wszelkich irracjonalizmów, niebezpiecznym mitem, z którego wyrastają inne, równie destrukcyjne (zwłaszcza dla nauki) mity. „Powszechna nieznanomość dziejów myśli i mit ciągłego postępu umożliwiają prezentowanie argumentów przeciwko *staremu* racjonalizmowi jako lepszych, *bo nowych*. W rzeczywistości nie są to wcale argumenty świeżej daty, lecz – w lwiej części – te same, przybrane w nową szatę, polemiki antyracjonalistyczne, które w pierwszych wiekach naszej ery towarzyszyły schyłkowi nauki starożytnej”²⁹. Co ciekawe, Russo nie odrzuca idei postępu w ogóle, ale jej specyficzną, oświeceniowo-pozytywistyczną odmianę. Analizując wpływ szeroko rozumianej nauki na rozwój świadomości kulturowej, włoski matematyk stwierdza, że „świadomemu postępowi techniki nie może nie towarzyszyć idea postępu”³⁰.

Jeżeli wiek XIX nazwano wiekiem historii, to następne stulecie można potraktować jako okres, w którym refleksja nad ideą postępu stanowiła jądro wielu dyskusji historiozoficznych. W kontekście rozwoju krytycznej filozofii dziejów, której przedmiot stanowiły formy poznania historycznego, czy też, jak zauważa W.H. Dray, próby umieszczenia pisarstwa historycznego na mapie wiedzy³¹, idea postępu poddawana była krytyce jako element nieuprawnionej spekulacji nad przebiegiem procesu dziejowego. Owa krytyka szła jednak w parze z nieobecny wcześniej teoretycznym namysłem nad zjawiskiem progresywizmu i jego miejscem w historii. Duża część badaczy (W. Inge, J.B. Bury, S. Pollard, Z. Kuderowicz) przyjęła stanowisko, że idea postępu jest zjawiskiem, które należy przypisać nowożytności i wiązać z rozwojem specyficznie rozumianego racjonalizmu oraz narodzinami naukowej świadomości historycznej. Druga, nie mniej liczna grupa badaczy (L. Edelstein, R. Nisbet, E.R. Dodds, Z.J. Czarnecki),

²⁸ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 2005, s. 87–88.

²⁹ L. Russo, op. cit., s. 426.

³⁰ Ibidem, s. 228.

³¹ W.H. Dray, *Philosophy of History*, Upper Saddle River 1993, s. 1.

przyjęła pogląd o starożytnych źródłach postępu, podkreślając, że waloryzowanie przeszłości i przyszłości nie może być ograniczone do konkretnej (nowożytnej) epoki, ale przynależy myśleniu człowieka we wszystkich okresach historycznych. Jak podkreślał L. Edelstein, zanim przystąpi się do definiowania historycznych odmian postępu, należy określić jego generalną zasadę, inaczej łatwo narazić się na zarzut arbitralności i historycznego redukcjonizmu³².

Pogląd L. Russo w kwestii źródeł idei postępu można rozpatrywać w kontekście tego dwudziestowiecznego sporu, chociaż tak jak w innych kwestiach, autor *Zapomnianej rewolucji* różni się nieco od innych historyków i filozofów. Pisząc, że świadomość postępu jest obecna w okresie hellenistycznym, przyjmuje optykę Edelsteina i Doddsa, ale nie zgadza się z poglądem, że dotyczy ona całego okresu starożytnego. Jego zdaniem, optymistyczne postrzeganie możliwości człowieka w okresie hellenistycznym, które skutkowało wiarą w przyszły postęp, należy traktować jedynie jako precedens, ważny, choć krótki epizod epoki starożytnej. Dodatkowo, jak podkreśla, „zachodzi głęboka różnica między hellenistycznym pojęciem postępu i naszym. U pisarzy hellenistycznych można natknąć się na świadomość osiągniętego postępu i ufność w postęp przyszły, ale brak u nich idei – do której obecnie przywykliśmy – postępu automatycznego i darmowego, z konieczności towarzyszącego upływowi czasu, i który mamy prawo dyskontować tak samo, jak procenty od zainwestowanych kapitałów”³³.

Zwrócenie uwagi na obecność postępu w świadomości myślicieli epoki hellenistycznej zasługuje na uwagę i uzupełnia naszą wiedzę o tym okresie. Dostarcza dodatkowych argumentów, by na starożytność spojrzeć z innej perspektywy niż ta, która wyłania się z poglądów Platona czy Arystotelesa oraz ich statycznego obrazu rzeczywistości, wykluczającego możliwość jakiegokolwiek postępu. Jednak stanowisko Russo zawiera pewną niejasność. Świadomość postępu utożsamia on z pojawianiem się rzeczy nowych, wcześniej nieznanych, a te sprowadza do świadomych wytworów techniki. Idea postępu stanowi więc efekt działalności naukowej, stając się jednym z aspektów hellenistycznej rewolucji intelektualnej. Mamy tu więc do czynienia albo z zawężającym znaczeniem postępu, polegającym na utożsamianiu jednego z kryteriów rozwoju z postępem w ogóle, lub z nieuprawnionym, moim zdaniem, traktowaniem pojęć „postęp” i „rozwój” jako tożsamy. Posługując się pojęciem „postęp”, należy mieć świadomość, że służy ono ocenom, wyrażaniu aprobaty wobec pewnych zdarzeń czy procesów. Rację ma więc R. Wiśniewski, kiedy traktuje je jako kategorię świadomości wartościującej, a nie opisowo-teoretycznej. „Kiedy twierdzimy, że jest lepiej, niż było, stwierdzamy postęp, a kiedy stwierdzamy, że jest gorzej, niż było, stwierdzamy regres, upadek. Podobnie w sporach o przyszłość: jedni twier-

³² Zob. L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Maryland 1967, s. XXX.

³³ Ibidem, s. 229.

dzą, że będzie lepiej, niż jest, inni, że będzie gorzej. Ale w tym przypadku mamy do czynienia z zapisem przekonań dających wyraz nadziei, wierze, obawom czy lękom. [...] Dochodzimy więc do tego, że wypowiedzi o postępie i regresie stanowią gatunek zdań wartościujących, mianowicie zdań porównawczo-preferencyjnych”³⁴.

Jeżeli Russo próbuje definiować „postęp” w klasycznym rozumieniu – jako przyrost wiedzy lub torowanie sobie drogi polegające na pojawieniu się rzeczy nowych, wcześniej nie znanych, a w konsekwencji skutkuje to pojawieniem się świadomości osiągniętego postępu i zaufania wobec postępu przyszłego³⁵ – trudno zgodzić się z tezą, że to w jakiś szczególny sposób wyróżnia myślicieli epoki hellenistycznej. Tak definiowana świadomość postępu pojawia się już w VI wieku p.n.e. u Ksenofanesa, który miał stwierdzić, że nie wszystko od razu zostało objawione przez bogów, dlatego śmiertelnicy przez długie poszukiwania odkrywają, co jest lepsze³⁶, czy jak sam Russo wskazuje – u Tukidydesa³⁷.

Owe niejasności mogą narażać opinię autora *Zapomnianej rewolucji* na zarzut jednostronności. Z jego rozważań wynikałoby, że tylko myśliciele okresu hellenistycznego byli świadomi postępu i nikt poza nimi. Jeżeli rzeczywiście uznać ten pogląd za uzasadniony, po załamaniu się rozwoju naukowego w III wieku musiała nastąpić jakaś katastrofa, która zrywałaby ciągłość dziejów i zacierала pamięć o niedawnych dokonaniach. Tą katastrofą było, zdaniem Russo, podporządkowanie kultury hellenistycznej przez Rzymian i prześladowania greckiej elity, która w konsekwencji uległa rozproszeniu. Przyjęta przez Russo teza o upadku racjonalności naukowej pod rzymskim panowaniem wynika, jak poprzednio, z przyjętej definicji nauki, która nie pozwala mu uznać innych przyczyn upadku kultury helleńskiej³⁸. A może rację ma A. Świderkówna, która biorąc pod uwagę szerszy niż Russo kontekst historyczny, proponuje wyjaśnienie bardziej przekonujące. „Zastanawiano się niejednokrotnie, dlaczego hellenizm zatrzymał się na progu największych odkryć i wynalazków i nigdy go nie prze-

³⁴ R. Wiśniewski, *Uwagi o aksjologii postępu*, (w:) *Etyczne problemy postępu*, red. S. Katarfias, Toruń 1987, s. 13.

³⁵ Zob. L. Russo, op. cit., s. 228–229.

³⁶ *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers. A complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, przeł. K. Freeman, Cambridge, Massachusetts 2008, s. 35.

³⁷ L. Russo, op. cit., s. 228.

³⁸ Wydaje się, że relacja między nauką a kulturą w koncepcji Russo nie jest symetryczna. Kultura ulega wpływowi nauki w sposób jednostronny: „Podstawową nowością rewolucji naukowej jest to, że człowiek po raz pierwszy zdaje sobie sprawę, iż świadomie może tworzyć własne kategorie kulturowe. Taki właśnie jest wspólny fundament wszystkich przewrotów pojęciowych, któreśmy już zaobserwowali przy narodzinach nauki – przezwyciężenia filozofii przyrody dzięki metodzie doświadczałnej (lub *projektującej*) Ktesibiosa i Archimedesza; przejścia od koncepcji platońskiej do konstruktywistycznej w matematyce; stworzenia na nowo terminologii umownej w naukach empirycznych”. Ibidem, s. 230.

kroczył. Jeśli chodzi o rozwój techniki, nie ulega wątpliwości, że przynajmniej jedną z przyczyn jego zahamowania stało się właśnie niewolnictwo. Maszyna okazała się niepotrzebna, gdyż niewolnik był tańszy i wygodniejszy w eksploatacji. Technicy budowali zatem zabawki, a co najwyżej udoskonalali maszyny i okręty wojenne. Nauki przyrodnicze miały swoją rację bytu właściwie tylko jako umiejętności praktyczne, były więc coraz częściej traktowane na równi z rzemiosłem, a przyrodnik lub technik nie zasługiwał w oczach ogółu na miano uczonego. Za prawdziwie naukowe uważano jedynie nauki humanistyczne i oczywiście filozofię³⁹.

Russo ma rację, kiedy wskazuje na wyjątkowość epoki hellenistycznej i zahamowanie rozwoju nauk teoretycznych w okresie późniejszym. Rzeczywiście, Rzymianie jedynie kontynuowali to, co rozpoczęli myśliciele w III wieku. Nie oznacza to jednak, że nastąpiło zerwanie z dziedzictwem hellenizmu. Rzymianie, choć nie osiągnęli poziomu teoretycznego Euklidesa i Archimedes, przyczynili się do zachowania pamięci o dokonaniach poprzedników (niekiedy rzeczywiście ją zniekształcając) dzięki kompilacjom encyklopedycznym i licznym tłumaczeniom na język łaciński. Być może nie mieli świadomości wartości metody naukowej, ale przyczynili się do utrzymania kontaktów z kulturą grecką przez popularyzację filozofii Platona i przede wszystkim Arystotelesa, którego poglądy decydowały o przyszłym rozwoju nauki⁴⁰. Dlatego trudno zgodzić się z Russo, kiedy pomniejsza rolę Rzymian oraz wyklucza istnienie świadomości postępu w okresie cesarstwa rzymskiego⁴¹. Być może nie była to świadomość własnego postępu, ale dzięki dokonaniom poprzedników, ufność w możliwości rozwoju człowieka stała się częścią świadomości ich następców⁴² oraz przyczyniała się do zachowania ciągłości dziejów.

³⁹ A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978, s. 30–31.

⁴⁰ Charakter umysłowości i stan wiedzy późnego okresu starożytności i wczesnego chrześcijaństwa przedstawia znakomicie E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, przeł. T. Szafrński, Warszawa 2005, s. 25–31.

⁴¹ L. Russo, op. cit., s. 229.

⁴² Ustęp z dzieła Seneki, *O zjawiskach natury*, zdaje się potwierdzać to przekonanie: „Dla pierwszych badaczy natury wszystko było nieznanie i szukali prawdy po ciemku. Z biegiem czasu oszlifowano ich prymitywne idee, a jeżeli poczyniono jakieś nowe odkrycia, to jednak honor i zaszczyt należy się starym pionierom, których badawczej myśli je zawdzięczamy. Trzeba było naprawdę wielkich umysłów, aby odważyły się zerwać zasłony, za którymi ukryta jest natura, nie poprzestać na zewnętrznych wyłącznie zjawiskach, jakie ukazują się oczom, ale wewnątrz drażyć i penetrować jej tajemnice i zapuszczać się w niezbadany świat bogów. Trzeba zatem z uszanowaniem słuchać głosu naszych poprzedników i mieć dla nich sprawiedliwą wyrozumiałość. Żadna rzecz nie powstaje od razu w pełnej doskonałości”. Seneka, *O zjawiskach natury*, (w:) *Pisma filozoficzne*, t. III, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1969, s. 220–221.

Marcello Cini we wstępie do książki Russo stwierdza, że jest ona „czymś na kształt sensacyjnego odkrycia archeologicznego, jak i ważnej teorii naukowej”⁴³. Podkreśla skrupulatność autora w przywoływaniu świadectw i wskazówek ukazujących wyjątkowość epoki hellenistycznej. Píše również, że rygorystyczna logika i ścisłość naukowa włoskiego matematyka może być podważona jedynie przez równie ściśle i rygorystyczne kontrwnioski. Słuszności tezy Ciniego nie sposób podważyć. Russo jest niezwykle rzeczowy, a żelazna logika, z jaką prowadzi swój wywód, może robić wrażenie. Jednak ten rygoryzm musi budzić wątpliwości, kiedy uświadomimy sobie, że Russo podjął się zadania napisania dzieła historycznego. Powstaje pytanie, czy matematyczne formuły można nanieść na opis dziejów. D.S. Landis zauważa, że „historycy pragnący zastosować w swej dyscyplinie metody nauk ścisłych popełniają często błąd, który polega na tym, że zakładają, iż to, co dziś jest cnotą, musi nią być także i jutro, i że dany czynnik, jeśli raz zadziałał pozytywnie, zawsze będzie tak działać”⁴⁴. Russo zdaje się owego błędu nie dostrzegać. Analizując proces powstawania i upadku wąsko pojętej metody naukowej, oddziela ją od kontekstu historycznego, co sprawia, że otrzymujemy obraz bardzo jednowymiarowy⁴⁵. Wiele dowiadujemy się o metodzie aksjomatyczno-dedukcyjnej, mniej o ludziach, którzy ją tworzyli bądź odrzucali.

Jednak koncepcja Russo jest ciekawa i zwiększa naszą wiedzę o niedocenianym przez wielu historyków okresie historycznym. Russo walczy z wieloma stereotypami i nie poprzestaje na bezkrytycznej akceptacji obiegowych poglądów. Zebrany i analizowany przez niego materiał źródłowy jest imponujący, a postulat obrony racjonalności naukowej może, zwłaszcza dzisiaj, budzić szacunek. Spośród wielu zalet *Zapomnianej rewolucji* jedna, moim zdaniem, w sposób szczególny stanowi o walorze koncepcji Russo. Niewielka liczba źródeł o epoce hellenistycznej zmusza go do spekulacji nad prawdopodobnym przebiegiem zdarzeń i wysuwania odważnych hipotez historycznych, co stanowi element charakterystyczny wszystkich filozofii dziejów. Koncepcję Lucio Russo można więc potraktować jako ważny głos we współczesnej refleksji filozoficznej nad dziejami oraz dowód potwierdzający jej ciągłą obecność w myśleniu o ludzkiej kulturze.

⁴³ M. Cini, *Wstęp...*, s. 5.

⁴⁴ D.S. Landes, op. cit., s. 438.

⁴⁵ Niektóre podawane przez Russo przykłady mające obrazować wpływ rewolucji naukowej na przemiany społeczne brzmią nieco komicznie: „Czy zastosowanie zegarów zmieniło pojmowanie czasu również w życiu codziennym? Wskazówki, że już w IV w. zmierzano chyba w tym kierunku, dostarcza – oprócz wspomnianego przez nas mierzenia czasu w toku procesów sądowych – kurtyzana Metika, która swych wdzięków udzielała klientom na czas z góry ustalony, mierząc jego upływ wodnym zegarem”. L. Russo, op. cit., s. 120–121.

DYSKUSJE I POLEMIKI
Discussions and Polemics

Grażyna Żurkowska

Uniwersytet Rzeszowski

University of Rzeszów

O PRAWDZIE ONTYCZNEJ, REALIZMIE RADYKALNYM, RADYKALNEJ METAFIZYCE I RZECZYWISTYCH ŹRÓDŁACH KRYZYSU FILOZOFII

On Ontic Truth, Radical Realism, Radical Metaphysics and the Real Sources of Philosophical Crisis

Słowa kluczowe: Realne (ontyczny wymiar rzeczywistości, energia ontyczna, Żywiół Przedpoznawczy), realizm radykalny, prawda radykalna i radykalna metafizyka; rzeczywistość uteoretyzowana; dogmaty empiryzmu; prawda ontyczna a prawda onto-epistemologiczna; antynomia: prawda – fałsz i jej dylematy; krzywa onto-epistemiczna i jej spłaszczenie.

Key words: the Real (ontic dimension of reality, ontic energy, Precognitive Element); radical realism and radical metaphysics, ontic truth *versus* onto-epistemological truth; theoretised reality; dogmas of empiricism, antinomy of truth-false and its dilemmas, radical truth and radical metaphysics, onto-epistemic curve and its flattening.

Streszczenie

Zamieszanie wokół problemu prawdy ma dwa źródła. Zagadnienie to jest zwykle rozpatrywane w dwu perspektywach: [1] albo w perspektywie poznawczej (wokół tego zagadnienia budowane były wszystkie epistemologie), albo [2] ontologicznej, w kontekście rzeczywistości uteoretyzowanej (wokół której budowane są z kolei współczesne ontologie). Problem w tym, że obydwie są usytuowane na tym samym artykułowanym poziomie. Obydwie nie uwzględniają tego, co najważniejsze: ontycznego wymiaru rzeczywistości, ontycznego zakorzenienia, bez którego nie sposób mówić ani o poznaniu, ani o ontologii, ani o prawdzie. Kłopot w tym, że wymiar ontyczny został wyparty z filozofii i w tym należy upatrywać kry-

Abstract

The main confusion concerning the truth has two sources. The issue is usually considered from two perspectives: [1] cognitive (around which have been built all epistemologies) and [2] ontological, theoretised reality (around which have been built all ontologies). The problem is that both are situated on the same articulated level. Neither takes into consideration the ontic dimension of reality, without which we can not talk about cognition, ontology or truth. Unfortunately, that directly inaccessible dimension has been dislodged from philosophy and is the main source of philosophical crisis. Ontic reality is Precognitive Element (Precognitive Vortex). Truth has two dimensions: ontic and onto-epistemologi-

zysu współczesnej filozofii. Rzeczywistość ontyczna to Żywiół Przedpoznawczy (Przedpoznawczy Wir). Prawda ma dwa wymiary: ontyczny i onto-epistemologiczny. Pierwszy może być rekonstruowany tylko pośrednio, poprzez praktykę, którą nazywam *metafizyką radykalną*. Drugi jest rozwijany zgodnie z akceptowanymi normami praktyk artykułowanych. Podczas gdy przeciwieństwem prawdy onto-epistemologicznej jest tylko fałsz, przeciwieństwem prawdy ontycznej może być tylko prawda (ona sama). Stosownie do powyższego mamy dwa rodzaje realizmu: *realizm radykalny* (ontyczny) oraz wiele modeli realizmów onto-epistemologicznych. Prawda ma podwójną naturę: ontyczną (ma ciężar ontyczny) i lekkość energii, tzn. siłę przekraczania aktualnych granic. Aby zmieniać otaczający świat, filozofia winna uwalniać energię uwięzioną w aktualnie obowiązujących teoriach. Mając to wszystko na uwadze, zamieniłam tradycyjny realizm na *realizm transcendujący* (transcendujący – a nie transcendentalny), przekraczający istniejące granice naszych aktualnych punktów widzenia i możliwości kognitywnych.

cal. The first can be reconstruct only indirectly through practice which I call *radical metaphysics*. The second is developed according to actually accepted articulated practice. While the opposite of onto-epistemological truth is falsity, the opposite of ontic truth is not falsity but the truth (itself). In accordance with the above, we have two sorts of realism: *radical realism* of ontic reality accessible only metaphysically and many models of realism created on the onto-epistemological level. The first we can reconstruct only indirectly, by the practice called here *radical metaphysics*, the second one is created according to actually accepted norms of articulated practices. Truth has a double nature: ontic (it has ontic weight) and lightness of energy, a power of transgressing all actual borders. In order to change the world around us, philosophy has to constantly free that energy out of the actual theories. Accordingly, I exchange traditional realism by *transcending realism* (transcending – not transcendental), transgressing existing borders of our points of view and actual cognitive possibilities.

Co to jest Chaos? To Ład, który zniszczono przy Stworzeniu Świata.

Stanisław Jerzy Lec

Czy rozwiązaniem jest onto-epistemologia?

Odkąd obalono trzy dogmaty empiryzmu, dominującym stanowiskiem w filozofii stało się przekonanie, że jedyną rzeczywistością, o jakiej da się sensownie mówić, jest rzeczywistość uteoretyzowana, ujęta w teoretyczne ramy (językowe, logiczne, naukowe, kulturowe, *etc.*). Nie podzielam tego przekonania. Warunkiem poznania, ontologii oraz generowanych przez nie prawd nie jest byt uteoretyzowany, lecz Żywiół Nieokiełznany (energia ontyczna). Zanim zaczniemy poznawać i tworzyć teorie, zderzamy się właśnie z nim. Nie podzielam też przekonania, że odrzucenie dwóch dogmatów empiryzmu generuje trzeci – dualizm schematu pojęciowego i treści. Nie podpisuję się pod trzecim dogmatem, w przekonaniu, że nasze prymarne związki z rzeczywistością wcale nie mają natury poznawczej, ale ontyczną (dogmaty empiryzmu dotyczą perspektywy poznawczej). Nasze rzeczywiste relacje ze światem są fundamentalnie asymetryczne; przedmiot nie jest usytuowany wobec podmiotu równolegle, jest przesunięty

o nasze poznawcze i nie tylko poznawcze skłonności i inklinacje. Najpierw partycypujemy w Realnym, a dopiero później poznajemy. Partycypacja jest pierwotniejsza niż poznawanie. Można poznawać wyłącznie to, w czym się uczestniczy, w czym się najpierw *jest*. Ontyczne JEST wyprzedza *jest* egzystencjalne. Prymarnie Realne nie jest ani nagą treścią (nagą empirią), ani treścią uteoretyzowaną; dlatego też dualizm schematu pojęciowego i treści nie ma tu zastosowania, w każdym razie nie na poziomie ontycznym. Natomiast teorie (ramy teoretyczne) oraz generowane przez nie prawdy wybierają z nieskończonego bogactwa ontycznego wyłącznie to, co są w stanie teoretycznie pojąć i zagospodarować. Nie obejmują jednak wszystkiego. Realne to Żywiół, Wir Przedpoznawczy, który nie tyle jest, ile się *u-rzeczywistnia*; nie może więc stanowić całości poznawczej, bo całość ta nigdy nie jest kompletna. Ontyka świata nie może więc być tożsama z ontologią, a przedmiot poznania nie może zawierać pełnej spójności ontologicznej. Próba spłaszczenia realności do granic takiej lub innej onto-epistemologii jest zatem błędem.

Zgadzam się z Józefem Dębowskim, że trzeba „koniecznie założyć”, iż rzeczywistość posiada „swoją własny sens: swoistą istotę czy naturę: ukonstytuowaną całkowicie niezależnie od wszelkiej możliwej relacji poznawczej”¹. Zgadzam się, ale równocześnie twierdzą, że na taką całkowicie niezależną „od wszelkiej możliwej relacji poznawczej” rzeczywistość (rzeczywistość nieuteoretyzowaną) nie ma miejsca we współczesnej filozofii. Kategorię tę włącza się do bieżącej refleksji tylko incydentalnie, w razie potrzeby. Do pewnego stopnia jest to zrozumiałe; z perspektywy podmiotu poznającego, epistemologii i ontologii trudno mówić o rzeczywistości nieuteoretyzowanej, ale z perspektywy radykalnego namysłu metafizycznego – tak; tu jest ona niezbywalna. Kłopot w tym, że dziś na ten wymiar realności staliśmy się całkowicie głusi. Na taki stan rzeczy długo pracowaliśmy. Podczas gdy jeszcze do niedawna teoria bytu traktowana była jako prymarna, dziś sprawy nie są już tak oczywiste. Nawet mój zakład nosi nazwę Zakładu Teorii Poznania i Teorii Bytu, choć z mojego punktu widzenia powinno być odwrotnie. Ale tu nie idzie o samą kolejność; problem jest znacznie głębszy. Dziś granica między realnością ontyczną, rzeczywistością a poznaniem stała się tak płynna, że aż nieuchwytna, a to dlatego, że współczesne ontologie budowane są na tym samym artykułowanym poziomie co epistemologie; pozostają więc w teoretycznym klinclu, są na siebie skazane. Każda epistemologia zakłada jakąś ontologię i odwrotnie. Dlatego też nie mogę zgodzić się z Wolfendalem, że aby uniknąć definiowania natury rzeczywistości z góry, trzeba ją definiować w terminach epistemologicznych². Wedle mnie, nie jest to do-

¹ J. Dębowski, *Prawda i warunki jej możliwości. Studia z teorii poznania i języka*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2010, s. 84.

² P. Wolfendale, *Essay on Transcendental Realism*, [online] <<http://deontologists.files.worldpress.com/210/05/essay-on-transcendental-realism.pdf>>.

bre rozwiązan. Nie jest też rozwiązaniem realizm transcendentálny. Realizm musi być bardziej elastyczny i otwarty, w tym na odkrycia nauki, ale nie tylko nauki; także filozofia ma w tej sprawie wiele do powiedzenia. Zgadza się, że struktura myśli nie jest dostatecznym warunkiem rozumienia struktury świata. Ale koronnym argumentem, który o tym świadczy, jest nasza permanentna zdolność do wychodzenia *poza* ustanowione granice. Ten ruch wychodzenia *poza* nie mógłby się dokonywać, gdyby struktura myśli ściśle odpowiadała strukturze świata, gdyby przedmiot był symetrycznie usytuowany wobec podmiotu i świata. A tego dowodzi właśnie tradycyjna epistemologia. Sprawy mają się odwrotnie: między poznaniem a realnością ontyczną istnieje permanentna asymetria. Przedmiot poznania jest zawsze przesunięty. Nie może więc być kategorią prymarną, ale wtórną. Żywiół Realnego nie przybiera automatycznie kształtu przedmiotu, a czasem nie przybiera go wcale. Całe połączenie naszego życia też nigdy go nie przypominają. Gdy Realne staje się silniejsze niż nasze prawdy o nim, nie tylko tracimy dystans, lecz także przywilej bycia podmiotem. Dystancjacja poznawcza nie jest permanentna, ale chwilowa i stale zagrożona rozpadem.

Episteme miało sens tak długo, jak długo byt był traktowany jako ontycznie niezależny zarówno od poznania, jak i ontologii. Dziś, zwłaszcza po zwrocie językowym, mamy do czynienia z inną sytuacją; ontyczny wymiar rzeczywistości przestał się w ogóle liczyć. Żeby dać temu wyraz, rezygnuję z terminów „epistemologia” i „ontologia”, zastępuję je terminem zbiorczym *onto-epistemologia*. Aby móc ten wyparty przez filozofię wymiar przywrócić, potrzeba znacznie bardziej radykalnej refleksji niż oferowała tradycyjna epistemologia czy metafizyka (rozumiana tradycyjnie jako uniwersalna ontologia; metafizyka nie musi być jednak tak traktowana). Takiej radykalnej praktyki (metafizyki) filozofia jeszcze nie wypracowała³.

Metafizyka radykalna nie orzeka z góry, jaka jest natura rzeczywistości; broni natomiast jej ontycznej niezależności, kierując się przekonaniem, że najgłębsze pokłady realności nie przypominają ani przedmiotów epistemologii, ani bytów ontologicznych. Tradycyjny realizm budowany był na przekonaniu, że realne (i odpowiednio – realizm) może dotyczyć tylko środowiska solidnej masy, przedmiotów i obiektów; świata materii. Prawda materialna miała być równie solidna jak materia. Gdy się jednak okazało, że materia jest bardziej pojęciem filozoficznym niż fizycznym, przekonanie to stało się bardzo problematyczne. Równie problematyczna stała się wówczas prawda materialna, a dokładniej materia prawdy. I tu odwołam się do F. Wilczka, wedle którego najgłębsze pokłady materii „pozwalają nam odkryć złożone środowisko kipiące wprost od żywiółowej ak-

³ T. Woszczek dowodzi, że taka metafizyka wymagałaby powrotu do Platona, a nie do Arystotelesa. Ten punkt widzenia jest z pewnością ważny, ale wymagałby szerszych analiz, na które nie ma tutaj miejsca. Por. T. Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, Instytut Filozofii UAM, Poznań 2010, s. 10.

tywności”⁴. I dalej: „masa zwykłej materii jest przejawem energii bardziej podstawowych składników, które same masy nie posiadają”⁵. Byt nie jest więc ciężki/substancjalny, ale „lekki”. Z perspektywy metafizyki radykalnej twierdzenie to może oznaczać, że realizm dotyczy innego wymiaru rzeczywistości niż poziom onto-poznawczy. Realne jest bogatsze niż rzeczywistość uteoretyzowana. Rzeczywistym realistą jest Realne, a nie teoretyk. To zaś oznacza, że Realne przekracza możliwości kognitywne człowieka. Myśl ustawicznie transcenduje *poza* i to podwójnie; raz w stronę ontycznego zakorzenienia, drugi w stronę przeciwną, przekraczania aktualnych granic i możliwości. Realizm wyraża się najpełniej w transcendowaniu, a nie meblowaniu świata przedmiotami. Jeśli tak, to można tylko mówić o *realizmie transcendującym* (przekraczającym), a nie transcendentnym (jak chciałby Wolfendale).

Tradycyjne onto-epistemologie konstruowane były wedle antynomii: niezmienny–przygodny. Pierwszy to świat masywnych obiektów, określonych przedmiotów i *res*, i równie określonych zjawisk, drugi to świat pozbawiony trwałej tożsamości, świat zmienny. Dzisiaj zwycięża przekonanie, że świat jest przygodny. Idąc jednak tropem F. Wilczka, można powiedzieć, że świat wcale nie jest ani stały, ani przygodny, ale „lekki”, tzn. silnie niestabilny, domagający się materializacji skumulowanej w nim energii. Jeśli przyjąć, że świat nie jest masą, ale energią, wówczas nie da się sformułować żadnej skończonej o nim prawdy. Jego prawda będzie znacznie pojemniejsza aniżeli aktualne zasoby kognitywne jakiegokolwiek teorii. Jej zasięg i energia nie znają limitacji; jego energia musi być ustawicznie wyzwolana, żeby się urzeczywistniać. *Meta* owej prawdy – wciąż nam umyka i to przede wszystkim stymuluje wymiar historyczny, i nasze transcendowanie w czasie i przestrzeni. Gdyby prawda o nim była statyczna i wieczna, to historia nie byłaby nam do niczego potrzebna; wystarczyłaby jednorazowa intuicja lub iluminacja. Dlatego też, jeśli chcemy wyjść poza dylematy współczesnych onto-epistemologizmów, trzeba rozszerzyć tradycyjną refleksję w sprawie poznania i prawdy o wymiar nieuteoretyzowanej energii ontycznej, zwanej tu Realnym.

W podobną stronę zdają się podążać T. Woszczyk oraz L. Nowak. Obydwaj teoretycy dokonują fundamentalnego wyłomu w tradycyjnym sposobie myślenia o rzeczywistości i prawdzie. Tyle tylko, że Woszczyk czyni to z perspektywy teorii kwantowej; interesuje go odpowiedź na pytanie, czy teoria kwantowa pozwala lepiej sproblematyzować „metafizyczne kategorie ukrytej całości przyrody”⁶, Nowak zaś w perspektywie *stricte* filozoficznej (metafizycznej; metafizy-

⁴ F. Wilczek, *Lekkość bytu. Masa, eter i unifikacja sił*, przeł. B. Bieniok, E.L. Łakos, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011, s. 13.

⁵ Ibidem.

⁶ T. Woszczyk, op. cit., s. 12.

zyki negatywistycznej). Obydwaj dowodzą, że całość przyrody/rzeczywistości, którą tradycyjnie próbuje się ogarnąć na poziomie empirio-poznawczym, jest nieuchwytna. Wedle Nowaka jest to Enigma, zaś wedle Woszczeka „splątanie”. Całość ta może być co najwyżej „od-krywana” (Woszczek⁷) lub niedokładnie mówiąc „dedukowana” (Nowak). Na poziomie epistemologiczno-ontologicznym, na którym tradycyjnie jej poszukujemy, nie jest nam ona dana. Tu nie uzyskamy też żadnej obiektywności. Nie wnosi jej treść empiryczna, ta jest bowiem zawsze „relatywizowana do wyróżnionego obserwatora-zdarzenia”⁸, ani schemat pojęciowy, tzn. struktura określonych teorii. Musi więc ona leżeć *poza* ramami naszych teorii, w innym wymiarze. Stąd wynikają przynajmniej cztery konkluzje: [1] współczesne ujęcia „rzeczywistości” są nazbyt płaskie, [2] w wymiarze ontycznym realność, którą tradycyjna filozofia spodziewała się przyszpilić i opisać wewnątrz ram teoretycznych, ustawicznie się nam wymyka, [3] wymiar ontyczny nie pokrywa się z ontologią, nie jest z nią tożsamy, [4] a przedmiot poznania nie pokrywa się w całości z realnością; Realne nie jest przedmiotem. Natomiast ramy teoretyczne (paradygmaty, porządki dyskursów, systemy językowe, systemy logiczne, teorie naukowe, systemy kulturowe) są nade wszystko granicami naszych kognitywnych możliwości, a nie realności. Z uwagi zaś na to, że są one zrelatywizowane do wybranych ram, nie mogą stanowić obiektywnego opisu rzeczywistości, dotyczą bowiem – jak słusznie pisze np. Howarth – granic „wytwarzanych w obrębie konkretnych, historycznie uwarunkowanych systemów wiedzy”⁹, w ich granicach. Gdy się natomiast twierdzi, że „schemat pojęciowy organizuje bezkształtną masę doświadczenia”¹⁰, wówczas nie tylko pozbawia się procesów poznawczych ontycznego zakorzenienia, ale rozpatruje się je w próżni ontycznej. Poza wszystkim innym w rozróżnieniu: schemat pojęciowy – treść doświadczenia, obydwaj człony mają charakter poznawczy; w tak jednorodnym środowisku trudno jednak mówić o poznaniu. Fundamentem możliwego poznania i jego prawd nie mogą być ani treści poznawcze, ani struktury artykułowane, ale ontyczny Żywioł Przedpoznawczy; jego natury nie ogarniamy i to właśnie stymuluje naszą aktywność (nie tylko zresztą poznawczą).

Jeśli natomiast chcemy sięgać głębiej, co jest naturalne i uprawnione (realność nie jest przecież ani jednowarstwowa, ani niezmienna; ontyka świata i nas samych, nie tylko przekracza nasze kognitywne możliwości, ale wciąż się *u-rzeczywistnia, istoczy i prze-stacza*), będziemy zdani na metafizyczne antycypacje. Dzieje się tako dlatego, że na poziomie onto-epistemologicznym, na ja-

⁷ Ibidem, s. 34.

⁸ Ibidem, s. 114.

⁹ D. Howarth, *Dyskurs*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 204.

¹⁰ F. Białek, *Dogmat. Czy dualizm schemat/interpretowana treść jest sensowny?*, „Diametros” 2007, nr 13, s. 14–30.

kim formułowane są tradycyjne ontologie, poznanie i jego prawdy, nie jest nam dana ani żadna jedność, ani całość. Jedność teoretyczna nie jest jednością rzeczywistości. Dlatego też ani empiryzm, ani współczesny aprioryzm nie są wyjściem z sytuacji. Poza wszystkim innym, wybierając jeden bądź drugi, tracimy wszelkie prawa do realizmu i obiektywizmu. Kłopot w tym, że współczesna filozofia zniosła różnicę między wymiarem ontycznym a ontologicznym i to generuje aktualne paradoksy współczesnej filozofii. Problem z Realnym (ontycznym wymiarem rzeczywistości) zaczął się już w starożytności.

Prawda ontyczna: dlaczego nie można powrócić do Arystotelesa?

Zgadzam się z J. Dębowskim, że klasyczna koncepcja prawdy nie implikuje „żadnej określonej metafizyki czy epistemologii”, ale implikuje coś znacznie ważniejszego: niezależny od poznania byt, *byt jako taki*¹¹. Arystoteles bronił tej niezależności (tzn. niezależności ontycznej). Inaczej: nie musiał bronić, bo dla starożytnych było to oczywiste. Dziś już nie. Dlatego też dziś powrót do Arystotelesa stał się bezpośrednio niewykonalny, a w każdym razie trudny. Nie ma też powrotu do klasycznej metafizyki, co nie znaczy, że metafizyka już się skończyła, że zstąpiła ją nauka. Pominięcie wymiaru ontycznego powoduje notoryczne mylenie prawdy klasycznej (Arystotelesowskiej) z prawdą korespondencyjną (Tomasza), choć były one przecież różne. Potrzebie tej wychodzi naprzeciw *metafizyka radykalna*; taka praktyka teoretyczna, która nie zakłada żadnej określonej onto-epistemologii w przekonaniu, że energia Realnego przekracza wszelkie ramy, w tym ramy nauki: 95% Wszechświata zajmuje czarna energia i czarna materia, o której nic nie wiemy. Dlatego podzielałam przekonanie Woszczeka, że fizyczny, skończony obserwator, nie może być „wewnątrzświatowym” absolutem, który postrzega „»obiektywną całość« procesu fizycznego”¹², ale warto dodać, iż z tego samego powodu nie może rościć sobie analogicznych pretensji w każdej innej dziedzinie, w tym w filozofii. Nie mogę się natomiast zgodzić z Dębowskim, że klasycznie definiowana prawda „nie implikuje żadnych tez realistycznych”. Owszem, implikuje. Metafizyka Arystotelesa to konsekwentny, ogarnialny poznawczo realizm zamkniętego Kosmosu. Z naszego punktu widzenia jest on nie do przyjęcia, ale z tamtego – jak najbardziej. Jeśli Dębowski to miał na myśli – to pełna zgoda. Dzisiejszy realizm jest trudniejszy, bo dotyczy otwartego, *u-rzeczywistniającego* się Wszechświata. Dzisiaj zakłada się jednak milcząco, że istnieje tylko jeden realizm, bo mamy jeden świat. Tymczasem re-

¹¹ J. Dębowski, op. cit., s. 82.

¹² M. Woszczek, op. cit., s. 182.

alizmy mogą być rozmaite; każdy z nich formułuje inną koncepcję rzeczywistości i prawdy o niej. Problem w tym, że one się wzajemnie nie sumują, nie mają jednej wykładni. Ich miarą nie mogą więc być tylko standardy własne. Jeśli więc odrzucimy radykalny realizm Realnego, wówczas wszystkie te realizmy zawiśną w próżni.

U Arystotelesa prawda ma charakter ontyczny, a nie onto-epistemologiczny jak obecnie, a człowiek może to tylko stwierdzić i to wszystko. Innymi słowy, prawda JEST określonym stanem rzeczy (ma ontyczne zakorzenienie), któremu człowiek może dać tylko wyraz. Tyle znaczy Arystotelesowskie „powiedzieć, że istnieje, o czymś, czego nie ma”. „Powiedzieć że” ma charakter służebny; ono samo nie pełni (jeszcze) żadnej roli. Tu nie eksponuje się jeszcze wagi czynnika podmiotowego; podmiot poznania wydaje się całkowicie zbędny; o jego status upomni się dopiero nowożytność. W starożytności akcent został położony na JEST ontyczne (metafizyczne), a nie ontologiczne; a więc na samą prawdę – prawdę *ontyczną*. Tu sprawa rozziwu czy mostu między sferą poznania a tzw. bytem nie jest jeszcze brana po uwagę.

Zamieszanie wokół teorii prawdy Arystotelesa bierze się zapewne stąd, że dzisiaj zakłada się niesłusznie, iż Arystoteles zrezygnował z wymiaru ontycznego. Rozróżnienie to nie jest już u niego tak wyraźne, jak u Platona, ale to nie znaczy, że Arystoteles z niego zrezygnował. Nie zrezygnował, zmniejszył tylko dystans. Nadal mamy tu do czynienia z dwoma wymiarami bytu i prawdy o nim: z prawdą ontyczną i formalnologiczną. Nie dotyczą one jednak dwóch różnych rzeczywistości: świata i poznania, ale dwóch różnych sposobów ujmowania tego samego (bytu): bezpośredniego i pośredniego¹³. Wyraźniejsze rozróżnienie między jednym a drugim wprowadzi dopiero średniowiecze. Jak pisze Heller, w filozofii scholastycznej rozróżnia się już porządek logiczny i ontologiczny: „porządek logiczny odnosił się nie tyle do języka, ile raczej do tego »co jest w intelekcie«, a porządek ontologiczny nie do formalnych modeli, lecz do tego, co jest w rzeczywistości”¹⁴.

U Arystotelesa fundamentem prawdy jest niezależny byt: tu wszystko, co jest – JEST (prawdą). Byt nie podlega wyborowi: jest wolny od wartościowania. Tu wypowiedź (tzn. taki lub inny nośnik artykułowany, tak ważny dla filozofii współczesnej) nie odgrywa jeszcze większej roli, nie jest efektem jakiegoś „uzgadniania”; nie musimy niczego uzgadniać, aby prawdę stwierdzić. Myśl nie musi więc z niczym korespondować; ona musi po prostu stwierdzać to, co *jest*. I na tym polega przede wszystkim jej rola. Jest więc całkowicie służebna i by tak rzec – bierna. Ta bierność właśnie sprawiła, że w starożytności nie mógł pojawić się

¹³ Wiele innych interesujących powodów, z uwagi na które nie da się powrócić do Arystotelesa, wskazał J. Dębowski w: *Prawda i warunki jej możliwości...*, s. 80–90.

¹⁴ M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, Universitas, Kraków 2008, s. 268.

ani problem epistemologii, ani podmiotu. Z tą pasywnością myśli (podmiotu) radykalnie zerwie dopiero nowożytność. Z biegiem jednak czasu rozróżnienie to zaczęło zanikać; Kant nie zdołał się temu przeciwstawić. Mimo to, teoretycy prawdy próbują je milcząco restytuować, mówiąc o prawdzie odkrywanej i stanowionej. Rozróżnienie to jest jednak dzisiaj bardzo dwuznaczne, zważywszy, że odnosi się ono do rzeczywistości jednego planu, planu onto-poznawczego.

Procedura uzgadniania, korespondowania, reprezentowania, symbolizowania, *etc.*, jest wymysłem późniejszym i bez względu na to, czy chcemy tego, czy nie – podąża bardziej tropem Kartezjusza niż Arystotelesa. Im jednak dalej od starożytności, tym różnica między JEST ontycznym (bytem i jego prawdą) a *jest* onto-poznawczym, a rzeczywistością w ramach (prawdą wewnątrzteoretyczną, stanowioną) coraz bardziej się zaciera, aż w końcu całkowicie znika i dziś stała się zupełnie nieodróżnialna. To, co dla Arystotelesa dotyczyło *bytu jako takiego*, teraz dotyczy już tego, co obejmują lub generują wybrane ramy (teorie, systemy naukowe, językowe, *etc.*). Po utożsamieniu Realnego z rzeczywistością uteoretyzowaną współczesne onto-epistemologie stały się dokładną odwrotnością klasycznej metafizyki i formułowanych przez nie prawd. Dlatego też, jeśli nie przywrócimy wymiaru ontycznego, trudno dziś mówić o powrocie do Arystotelesa.

Gdy jednak wszystkie „mosty” zostaną już usunięte, gdy język i generowana przezeń rzeczywistość staną się nierozróżnialne, akcent zostanie położony nie na prawdę samą (na JEST ontyczne), ale na *jest* ontologiczne, egzystencjalne, podmiotowe, epistemologiczne, logiczne, językowe, kulturowe, *etc.* W konsekwencji na czoło wysunie się wówczas pierwszy człon Arystotelesowskiej wypowiedzi, pod który można teraz podstawiać rozmaite rzeczy; a więc np. strukturę zdania, teorię, system językowy, społeczne systemy porozumienia, jednym słowem takie lub inne struktury artykułowane. To one odgrywają teraz pierwszorzędą rolę. W efekcie to, co dla Arystotelesa było najważniejsze (niezależny byt i jego prawda), zostało najpierw formalnie rozdzielone (średniowiecze) następnie wzięte w nawias (Kartezjusz), po czym sukcesywnie wypierane, aż w końcu wyparte i uznane za całkowicie zbędne (*vide* Putnam i jego krytyka „podwójnego księgowania”¹⁵). Efekt tych uporczywych i długotrwałych zabiegów jest taki, że Realne i rzeczywistość uteoretyzowana (prawda ontyczna i prawda stanowiona) stały się jednym i tym samym. Doprowadziło to do uznania JEST ontycznego za coraz bardziej nierealne, a za realne rzeczywistość obramowaną (uteoretyzowaną). Gdy zaś prawda ontyczna znikła, rozróżnienie: prawda odkrywana (obiektywna) i stanowiona (relatywna) stało się tak dwuznaczne, że Rorty miał prawo powiedzieć, iż prawda może być tylko tworzona.

¹⁵ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 373.

Trudno się teraz na niego oburzać; na taki punkt widzenia długo pracowaliśmy. Jeśli istnieje tylko rzeczywistość uteoretyzowana, jeśli prawdy są zrelatywizowane wyłącznie do wybranych teorii i ich ram, to rozróżnienie to traci jakikolwiek sens. Rorty doskonale uchwycił tę dwuznaczność. Traci też sens tradycyjne pojęcie „obiektywności”, a nawet „realności”.

Z uwagi na to, że Realne zawsze przekracza kognitywne możliwości podmiotu, prawda ontyczna jest niezawłaszczalna. Oto dlaczego ważne prawdy wyrażają więcej niż jesteśmy w stanie wyrazić (wyartykułować, uteoretyzować) i w tym sensie nie przynależą do nikogo, nawet jeśli mają określonego autora. Czy np. Einstein znał wszystkie konsekwencje teorii względności? Przekonanie, że jeśli ktoś odkrył prawdę, to ma nad nią pełną władzę, jest mitem tradycyjnej filozofii. Rzeczywistość skrywa swoją prawdę, nawet tę tworzoną przez człowieka. Prawdy tworzone też mają swoje ontyczne zakorzenienie, którego nie ogarniamy. Jesteśmy zakorzenieni w realności, która nas przekracza i ostatecznie przekroczy, mimo że my też przez pewien czas ją (współ)tworzymy. Mówi się, że umieramy; nie umieramy – to przekracza nas Realne, które na próżno chcemy zatrzymać.

Ostatecznym efektem tego złożonego (trwającego do dziś) procederu wypierania z rzeczywistości wymiaru ontycznego i jego *prawdy*, było przekształcenie arystotelesowskiego *to on* w ontologię, tzn. w rzeczywistość uteoretyzowaną, zlokalizowaną w całości wewnątrz określonych ram (teorii, systemów, modeli, prawd). W efekcie Realne uległo radykalnemu spłaszczeniu, przyjmując kształt (czy strukturę) określonej teorii, systemu językowego, granic społecznego porozumienia, a jego prawda zrelatywizowana do przyjętych czy wybranych ram (społecznych, teoretycznych, językowych, logicznych, poznawczych, *etc.*)¹⁶. Po takim zabiegu ontyczny wymiar prawdy (prawda Realnego) uległ anihilacji. Kłopot w tym, że energii Realnego (jego prawdy) nie da się zamknąć w żadnych ramach, nie da się jej w całości zaksięgować. Nie mieści się ona ani w tradycyjnych epistemologiach, ani ontologiach. Jeśli bowiem uwzględnimy tylko zasoby własne (prawdę wewnątrzteoretyczną), wówczas bilans, jaki w ten sposób uzyskamy, będzie pozorny, a to dlatego, że uczestniczy w nim ustawicznie kapitał przedteoretyczny, zwany tu Realnym.

I choć wylano morze atramentu, żeby uprawomocnić wagę owego *ramowania*, najtrafniej wyraził go chyba Putnam, mówiąc: dość już tego podwójnego księgowania. No właśnie; po co księgować podwójnie, jak można tylko raz? Otóż istnieje po temu jeden niezwykle ważny powód. Jeśli odrzucimy podwójne księgowanie (jeśli nie zachowamy rozróżnienia między *prawdą ontyczną*

¹⁶ Z. Cackowski np. twierdzi, że fakty naukowe nie są stanami rzeczy, ale „stanem rzeczy ujętym (»oprawionym w ramki«) przy pomocy środków poznawczych [...], które są dostępne w danej fazie rozwoju poznania i kultury” – Z. Cackowski, *Główne idee epistemologii Ludwika Flecka*, „Nauka” 1998, nr 3, s. 154.

a *prawdą stanowioną* wewnątrz określonych systemów czy ram), pozostanie nam wówczas księgowość kreatywna. Inaczej mówiąc, wykreślając ontyczne zakorzenie, prawdę Realnego, wszystkie wewnątrzteoretyczne ustalenia i prawdy będą nieuchronnie prowadzić do zawyżania wyceny zasobów własnych.

Czy tylko historia weryfikuje nasze prawdy?

Moja odpowiedź brzmi – nie. Warto zauważyć, że we współczesnym świecie zmiany, jakie jeszcze do niedawna dokonywały się przez wieki, teraz następują już dziś. Już dziś kruszeją ramy naszych ontologii i generowanych przez nie prawd. Naszych prawd nie zmienia tylko historia, zmienia je przekraczający aktualne możliwości kognitywne człowieka ontyczny ciężar doświadczanego dziś. Dziś świat szybciej uwalnia się od teoretycznych ram i generowanych przez nie prawd niż w przeszłości. W przeszłości łatwiej można było udowodnić tezę, że tylko historia (przyszłość) może zakwestionować aktualne prawdy. Zaiste, dla intelektualistów tamtych czasów była to komfortowa sytuacja. Takiego luksusu nie ma już niestety współczesny świat. Oczywiście, w życiu praktycznym potrzebujemy rozmaitych regulacji, rozmaitych ram. Potrzebujemy ram prawnych, żeby nie wchodzić sobie w drogę, potrzebujemy ram logiki, żeby sensownie myśleć, potrzebujemy ram gramatycznych, żeby mówić poprawnie, potrzebujemy uregulowań politycznych, żeby wiedzieć, jakie są nasze obowiązki obywatelskie. Żeby jednak zrozumieć, dlaczego potrzebujemy owych ram, trzeba się odwołać do czegoś więcej niż życie praktyczne; tym „więcej” jest właśnie nieogarnialna energia ontyczna.

Mówi się często, że medycyna ratuje nasze życie. To prawda. Ale dla medycyny przyszłości, opartej w dużej mierze, choć nie całkowicie, na indywidualnym profilu genetycznym każdego człowieka, wiele jej obecnych metod leczenia i prawd będzie uznanych za ewidentne fałsze. One są prawdziwe tylko wewnątrz aktualnie akceptowanych modeli medycyny. Doskonale wykazał to Fleck na przykładzie kiły. Czy to oznacza, że fałsze obecnej medycyny są zlokalizowane w niespełnionej jeszcze przyszłości? Nie. Już dziś są one fałszem. Już dziś człowiek jest bytem bardziej złożonym, głębiej zakorzenionym w rzeczywistości, niż dopuszcza obecna medycyna, jej prawdy i teorie. Nie jest więc tak, że to dopiero historia zmieni nas w lepszych pacjentów, bardziej podatnych na nowoczesne terapie. Już dziś na nie zasługujemy i wielu światłych lekarzy to wie. Gdyby nasze wyczucie realizmu było głębsze, praktyki i terapie dzisiejszej medycyny byłyby o wiele bardziej przyjazne dla pacjenta, niż są obecnie. Realizm nie jest po to, żeby się go kurczowo trzymać, ale żeby go przekraczać. Bauman mówi: twórcie utopie¹⁷. Trzeba byłoby raczej powiedzieć: przekraczaj-

¹⁷ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2009.

cie granice, bo Realne jest bogatsze i szersze niż nasze teorie, a nawet aktualny świat. Zamiast wciąż nowelizować stary realizm, trzeba znajdować dla niego nowe wykładnie.

Medycy nie mogą mierzyć człowieka miarą znanych im teorii; muszą założyć, że prawda o nim jest znacznie głębsza i mieć odwagę transcendować, szukać głębiej. Nie zawsze jest tak, że znamy wzór prawdy, do której chcemy dążyć; nie zawsze popłaca wąsko pojęty realizm. Często jest odwrotnie; szukamy tego wzoru trochę po omacku. Niestety, jak mówi Paweł Golik „[...] problemem współczesnych nauk biomedycznych jest to, że coraz mniej jesteśmy skłonni podejmować ryzyko, gdy chodzi o życie ludzkie. [...] Bardzo wiele badań, które były prowadzone w ubiegłych stuleciach, jak choćby prace Pasteura, dzisiaj absolutnie nie zyskałyby aprobaty jakiegokolwiek komitetu etycznego”¹⁸. Tej odwagi brak także współczesnej filozofii. Może dlatego, że zbyt długo pracujemy na stopnie akademickie, a zbyt rzadko wsłuchujemy się w świat. Opanowaliśmy wiele języków współczesnych realizmów, ale są to języki sztuczne. Paradoksalnie tam, gdzie rodzą się ważne prawdy, nie szukamy rozwiązań w obowiązujących teoriach, lecz *poza* nimi. Dlatego też owo ontyczne *poza* musi być jakoś uwzględnione. Zwłaszcza, że dziś można odnieść wrażenie, iż świat wyparł się naszych teorii; stał się mniej stabilny i przewidywalny, niż zakładaliśmy, a może zawsze taki był, ale my tego nie widzieliśmy. W przeszłości łatwiej było więc dowodzić, że prawdy może unieważnić wyłącznie przyszłość. Dzisiaj już nie, bo świat szybciej się ich wypiera niż dawniej. Sytuacja ta powinna być bardzo kłopotliwa zwłaszcza dla filozofów; niestety nie jest. Podstawową rolą filozofii nie jest opisywanie świata z bezpiecznej odległości, za pomocą sztywnego łącza uznanych teorii i prawd, zamykanie jego energii w określone *res*, ale jej uwalnianie.

Cóż z tego, że mamy dzisiaj pluralizm teorii i prawd? Problem jest o wiele poważniejszy. Jeśli każdy pracuje wewnątrz swoich teorii, to jak można ze sobą rozmawiać? Problem ten jest szczególnie dotkliwy w filozofii. Dotyka go też Ługowski, pytając: „Skąd brać neutralnych sędziów na filozoficznych igrzyskach? I jeśli ktoś [...] wielu dzieł ze swojej specjalności nie czyta po prostu dlatego, że najwyraźniej nie zna innego języka niż własny, to czy z tego wynika cokolwiek na temat zawartości myślowych owych dzieł?”¹⁹. Oczywiście nie; ich rzeczywistej wartości (i siły) nie da się w taki sposób określić. Ale nawet gdybyśmy te inne dzieła czytali, i tak trzymalibyśmy się swoich prawd, bo obowiązująca dzisiaj filozofia nie daje innych możliwości, nie buduje alternatyw. Howarth ma rację; nie da się „zdefiniować wspólnego mianownika różnych

¹⁸ *Wielki wybuch genetyki*. Rozmowa z Pawłem Golikiem, „Przekrój”, 23 grudnia 2010, s. 38.

¹⁹ W. Ługowski, *Filozofia przyrody. Funkcja (de)mistyfikacyjna. Szkice o życiu, wiedzy i władzy*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010, s. 21.

paradygmatów”²⁰. Ich miarą nie mogą być przecież standardy własne. Gdyby tak bowiem było, nasze dyskusje przypominałyby rozmowę głuchych i czasem ją przypominają. To więc, co miało przynieść wyzwolenie (tzn. pluralizm prawd i punktów widzenia), okazało się nową pułapką. Na szczęście tym, co pozwala z niej wyjść, jest nasze ontyczne zakorzenienie. W inkluzywny świat stanowionych przez nas prawd ustawicznie wkracza Realne. I dzieje się to już dziś.

Prawda przygodna czy absolutna?

Tradycyjnie twierdzi się, że podstawa różnica między prawdą metafizyczną a egzystencjalną polega na tym, że pierwsza jest niezmienna (wieczna), druga zaś odwrotnie. Złudzeniu temu ulega także T. Bartoś (nie tylko zresztą on), pisząc, że rozwiązaniem tego dylematu jest powrót do starego paradygmatu: „świata podwojonego na element trwałe i niezmienny oraz nietrwałe i zmienny, dokładnie ten sam, w który zanurzony był Tomasz z Akwinu”²¹. Problem tylko w tym, że my do tej wiecznej prawdy nie mamy dostępu; dlatego też przecucie: „posiadania prawdy, dysponowania niezawodną racją jest mitem”²². Ten, kto myśli, że ją posiadał: „chroni jedynie iluzję własnego uprzywilejowanego dostępu do prawdy, wyższej pozycji epistemicznej, którą sam sobie obrał”²³. Innymi słowy, żądanie prawdy to rzecz chwalebna, twierdzenie zaś, że się ją posiadało – już nie. Idąc tą drogą Bartoś ogłasza „koniec absolutów”. Koniec absolutów czy dostępności do nich? Nie jest to jasne, bo z pierwszej części pracy mogłoby wynikać, że prawda absolutna istnieje, ale jest niedostępna, a druga część wydaje się temu przeczyć. Cóż nam jednak z prawdy, która jest tylko absolutna albo tylko przygodna? Siła prawdy nie kryje się przecież w jej substancji, ale mocy. Tradycyjnie dowodzi się, że prawda metafizyczna to prawda niezmienna: analogiczne stanowisko zajmuje Bartoś. Czy jednak rzeczywiście? Otóż, niekoniecznie. Metafizyczność prawdy można rozumieć inaczej; nie jako wieczne trwanie, ale nieogarnialność, splątanie (Woszczyk), Enigmę (Nowak), Nieokreślenie (Litwin²⁴), energię przedpoznawczą, Żywiol niepoznawczy, który *u-rzeczywistnia się*, uwalniając swoją energię, materializując swoją moc.

Całe zamieszanie w sprawie prawdy powstało na skutek milczącej akceptacji błędnego przekonania, że istnieją dwie wykluczające się prawdy, dwa światy i wymiary: wieczna i przygodna. Nasze prawdy są oczywiście zmienne (przy-

²⁰ D. Howarth, op. cit., s. 178.

²¹ T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, W.A.B., Warszawa 2010, s. 69.

²² Ibidem, s. 6.

²³ Ibidem, s. 6–7.

²⁴ Por. J. Litwin, *Nieokreślenie i człowiek*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

godne), ale mają też to do siebie, że niektóre z nich (te ważne) wyrwywają się ustawicznie z własnej przygodności i generują takie pokłady energii, których nie jesteśmy w stanie w pełni ogarnąć, a które działają. Dlatego też przekonanie, że da się podzielić prawdy w tak sztywny sposób, jest nie do utrzymania. Prawdy przez nas tworzone też mają swoje ontyczne zakorzenienie, ontyczny ciężar. Ontyka świata przed Wielkim Wybuchem i po nim nie była taka sama. Nasze pojawienie się na Ziemi też nie pozostało bez wpływu na jej kształt i bieg, nie tylko dlatego, że ingerujemy w geny, przedłużamy życie, ale że w ogóle żyjemy, myślimy, że jesteśmy, emanujemy energią zmieniając świat. Dlatego też próba pełnej formalizacji prawdy, nawet w odniesieniu do określonego systemu językowego, nie jest możliwa. Jeśli tak, to trud Tarskiego, acz ważny, nie mógł osiągnąć zamierzonego celu. To tak, jak z literą prawa; można ją w nieskończoność nowelizować i uściślać, a i tak prawda energii niepoznawczej okaże się bogatsza. Nasze prawdy o świecie dewaluuje więc nie tylko historia, ale przede wszystkim Realne. Na poziomie ontycznym świat nie poddaje się teoretyzacji, nie przybiera automatycznie kształtu onto-przedmiotu, nie jest masywny, ale lekki. Jego energii nie da się zamknąć w skończone prawdy czy schematy. Prawdy mają więc nie tylko naturę historyczną, ale i ontyczną.

Zgadzam się z Bartośiem, że aby zrozumieć prawdę absolutną, trzeba zajrzeć do niej do środka, trzeba „ją rozbić”²⁵, złamać jej kod. Wiele kodów i prawd uznanych jeszcze do niedawna za absolutne, złamała współczesna nauka, zwłaszcza fizyka (rozbiła atom Demokryta, zamknięty model kosmosu Ptolemeusza, geometrię Euklidesa, wzbogaciła przestrzeń i czas Newtona, *etc.*). Wiele z nich spotka taki los w niedalekiej przyszłości. Wiele starych prawd metafizycznych złamała współczesna filozofia, ale czy uwolniła ich moc? Moim zdaniem nie. Rozbić – wcale nie znaczy unicestwić. Rozbić to wyzwolić moc. Rola Wielkiej Filozofii nie polega na ogłaszaniu prawd lub unieważnianiu ich, ale uwalnianiu zamkniętej w nich energii i wyzwolaniu jej. Świat obrasta dobrami, przedmiotami, nowymi możliwościami, wartościami nie wtedy, gdy ogłaszamy prawdy czy demaskujemy je, lecz gdy uwalniamy jego energię i znajdujemy dla niej nowe ujścia. Substancja świata przyrasta z wprawionej w ruch energii, a nie masy. A z tym mamy dzisiaj problem. Dominujący kierunek poszukiwań w religii, społeczeństwie, polityce, edukacji i w filozofii – jest niestety inny; idzie o to, żeby ją pozamykać, uprzedmiotować. Taka jest też współczesna filozofia: do bólu realistyczna, lecz martwa.

Twierdzenie, że prawda ma tylko dwa wymiary: absolutny (wieczny) i przygodny jest uproszczeniem, zwłaszcza dziś. Zwolennicy pierwszej, jak mówi Bartoś, są „głusi na wymiar historyczny”²⁶, a drugiej – na transcendencję (tzn. na

²⁵ T. Bartoś, *op. cit.*, s. 8.

²⁶ *Ibidem*, s. 6.

wymiar absolutny). Gdy jednak stawiamy problem w taki sposób, wówczas te dwa wymiary pozostają właśnie wobec siebie w absolutnej sprzeczności, stają się absolutnie nie do pogodzenia. Każda ważna prawda ma moc przekracza ustanowionych ram (w tym swoich), dotyka bowiem prawdy Realnego, choć jej nie zawłaszcza. Tych dróg wyzwiania i przekraczania nikt nie jest w stanie przewidzieć ani zliczyć. Procedura uwalniania prawdy z przypisanych jej ram (transcendowania) nie zaczyna się dopiero w zaświatach, ale już tu, w trudzie każdego człowieka uparcie sięgającego *poza* swoje aktualne możliwości. Filozofia winna te furtki wskazywać i otwierać, a nie zamykać. Mówiąc najkrócej, prawdy moje stają się nie-moje, jeśli wzbogacają energię świata i pomnażają ją. W prawdach stanowionych jest też jakieś ontyczne zakorzenienie; wszystko, co stworzymy, co odkrywamy i ustanawiamy, ma jakieś ontyczne zakorzenienie. Wymiar ontyczny nie dotyczy tylko przyrody (Wielkiego Kosmosu), ale i człowieka. Dlatego też, na ważną prawdę nikt nie ma *copy right*. Prawda tworzona też się nam ustawicznie wymyka i z „naszej”, staje się nie-nasza, a nawet nie-wspólna. Trudno byłoby jednak powiedzieć, że jest absolutna, tzn. już w punkcie wyjścia pełna. Jej waga nie dotyczy tylko jej substancji, ale przede wszystkim mocy. Każda prawda ma określoną solidność, lecz nie masy (obiektów, przedmiotów czy *res*, jak mogłoby wynikać z tradycyjnych onto-epistemologii), ale energii, tzn. tkwiących w niej możliwości. I w tym wyraża się przede wszystkim jej moc. Prawda ontyczna (radykalna prawda) jest nie tylko pozakontekstowa, ale także pozbawiona właściciela i w tym sensie bezosobowa – nawet jeśli ma wyraźnego autora. Jest niezawłaszczalna i to w wielu znaczeniach. Nawet gdy człowiek tworzy swoje prawdy – nie czyni tego dowolnie. To, co rzeczywistość w nich ważne – przekracza go; snuje się także po generowanych przez nie fałszach. Prawdy żyją swoim życiem, nie podlegającym naszej kontroli. Dlatego ich autorstwo staje się z czasem nieuchwytnie, a nawet mało ważne. Ważne jest natomiast ich promieniowanie.

Czy prawda jest przeciwieństwem fałszu?

Moja powieść brzmi – nie. Warunkiem prawdy nie jest antynomia. W perspektywie antynomii nie sposób wyrazić siły żadnej prawdy. Czy np. da się wyrazić prawdę chrześcijaństwa? Katolicy twierdzą, że tak, Kierkegaard, że nie. Tego sporu nie da się rozstrzygnąć, przekuć w rzeczywistą moc. Ten sam dylemat dotyczy nie tylko religii, ale i człowieka, współczesnego świata, obecnej formy kapitalizmu, krajów arabskich, Azji i wreszcie nas samych.

Przeciwieństwem prawdy ontycznej nie jest fałsz, ale prawda. W wymiarze ontycznym może istnieć tylko prawda, a ta jest nieogarnialna. Natomiast prawda onto-epistemologiczna jest inna, bo formułowana w perspektywie człowieka

i tego, co on swoimi teoriami, działaniami, narzędziami ogarnia. Jej przeciwieństwem może być tylko fałsz. Gdyby jednak nie nasze ontyczne zakorzenienie, z antynomii prawda–fałsz nie byłoby wyjścia; takiej antynomii nie dałoby się przepracować, przekuć w pozytywną wartość, w rzeczywistą moc. Na marginesie: Anna Wierzbicka zalicza do uniwersaliów językowych prawdę, ale nie fałsz. Nie wszystkie języki świata znają słowo „fałsz”. O czym to może świadczyć? O tym, że prawda nie zawsze była rozumiana jako przeciwieństwo fałszu. Taki sposób rozumienia jest późniejszy i wiąże się z postępującą monopolizacją prawdy, z głębokim, acz fałszywym przekonaniem (tu w pełni zgadzam się z Bartosiem), że prawdę można w całości zawłaszczyć, bo dotyczy ona określonych ram, poza które nie wykracza. Problem w tym, że żaden kontekst (żadna sytuacja) nie są w stanie wyartykułować w pełni warunków własnej prawdziwości.

W przeciwieństwie do Azji świat zachodni zbudowany jest na zasadzie sprzeczności: prawda albo fałsz. Idąc tą drogą, L. Nowak w interesujący, choć niekoniecznie słuszny sposób dowodzi, że „przyjąć należy raczej (hipo)tezę kontradiktoryzmu w wersji holistycznej: sprzeczności istnieją same w sobie; nie sytuacje elementarne wchodzą w sprzeczności, jak zwykliśmy mówić, lecz sprzeczność »wchłania« opozycyjne sytuacje elementarne. Sprzeczność jest więc bytem (w sensie subsystemu) prymarnym w stosunku do sytuacji składowych”²⁷. Problem w tym, że Azja idzie innym tropem niż Zachód; nie tropem sprzeczności, ale *przenikania* (vide Ying–Yang, przenikająca wszystko energia Qi). Zakłada więc, że byt jest tak ontycznie bogaty, że wchłonie wszystko, łącznie z naszymi antynomiami, ale daje też szansę wyjścia *poza*, przemyślenia na nowo, odstąpienia. Sprzeczności nie są więc prymarne, ale wtórne, prymarne jest natomiast przenikanie/splątanie/nieokreślenie²⁸.

W analogiczną stronę podążał chyba Arystoteles. Ostatecznie, gdy Arystoteles mówił o prawdzie i fałszu, nie twierdził, że byt rozpada się na dwa wykluczające się światy: prawdy i fałszu; był przecież monistą. Jego zasada niesprzeczności nie prowadzi do ontologicznego dualizmu; świat jest jeden, choć rozmaicie ujmowany. Musi więc dotyczyć innego wymiaru „meta” niż *byt jako taki*. Jednakże po przewrocie kartezjańskim zaczęliśmy błędnie dowodzić, że prawda i fałsz dotyczą (tego)samego bytu, podczas gdy dotyczą one wyłącznie naszych wyborów, które mogą być słuszne (prawdziwe) lub nie. Prawda bytu jest nienaruszalna, co nie znaczy niezmienna. Naruszalne (i korygowalne) są tylko nasze sądy o nim.

Wszystkie spory w ramach powyższej antonimii dzielą jej uczestników na dwie kategorie: absolutystów i relatywistów. Trudno sobie jednak wyobrazić,

²⁷ L. Nowak, *Byt i myśl, U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej. Enigma i rzeczywistość*, Zysk i S-ka, Poznań 2007, t. III, s. 167.

²⁸ Gdy w latach 70. J. Litwin zaczął pisać o nieokreśleniu – wszyscy przyjęli to ze zdziwieniem.

jakie argumenty przytaczaliby pierwsi pod nieobecność drugich i odwrotnie. Jedni i drudzy są na siebie skazani, pozostają w śmiertelnym klinczu. Dlatego też nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, kto tu jest kim; każda ze stron ma prawo sama o tym decydować, co z kolei sprawia, że spór staje się nierozstrzygalny. Dziś nikt się nie przyznaje ani do sceptycyzmu, ani do relatywizmu. Określenie to źle znosił nie tylko Rorty, ale i Kuhn. Nie sposób byłoby też powiedzieć, że relatywiścią był Wittgenstein, a nawet Feyerabend. Nie wydaje się też, by współcześni relatywiści pełnili podobną rolę, jak nowożytni sceptycy. Zgadzą się, że dzisiaj absolutyści i relatywiści tworzą taki rodzaj przeciwieństwa, który nie pozwala odróżnić ich od siebie. Problem w tym, że analogiczny dylemat buduje także Bartoś. Jeśli antynomie mają wyłącznie charakter językowy, jeśli poza język nie da się wykroczyć, to wszystko jest tylko „tańcem Pustki”, „iluzją istnienia” i „iluzją bycia”²⁹. Jeśli jednak wszystkie absoluty są równie „bezpodstawne” (stoją na grząskim gruncie), wniosek powinien być tylko jeden: wszystkie wyrastają z czegoś bardziej podstawowego niż same są. Zgadzą się, że pod „nieobecność wszelkiej ostatecznej podstawy”³⁰ wszyscy spotykają się na gruncie pozbawionym gruntu. Nie zgadzają się tylko z jednym, że „nigdy nie uda nam się wyjść poza, stanąć obok [języka – G.Ż]”³¹. Owszem, można; takich sytuacji często doświadczamy, szczególnie wtedy, gdy nasze życie gwałtownie się zmienia, gdy nie pasuje do dawnych teorii. W sytuacjach nowych i trudnych język nas opuszcza, ale Realne nie; ono daje nam szansę. Sytuacji granicznych nie jest w stanie wyrazić żadna semantyka. Ciągłość naszego bytowania buduje więc nie tylko pamięć, ale i Realne. Gdy milknie język – nie przestajemy być. Dlatego też tym „bezgruntowym gruntem”, który wytrąca nas z onto-epistemologicznej pewności i równowagi, powodując ontyczny wstrząs, jest właśnie Żywioł Niepoznawczy; same słowa nie mają takiej mocy. Z jednej strony ustawicznie go odpychamy, a z drugiej on ustawicznie wciąga nas w swój wir. Gdy mocujemy się z Realnym, język nas zdradza, ale Realne nie.

Dziś często się dowodzi, że dawne myślenie o prawdzie winno być zastąpione myśleniem o prawdzie wspólnej; problem w tym, że antynomia prawda–fałsz nie daje takiej możliwości. Tu jest tak – albo odwrotnie. Nie da się zbudować tak zgodnej wspólnoty, żeby mówiła jednym głosem. Wedle socjofilozofów rolę tę pełni społeczeństwo. Kłopot w tym, że jest ono właśnie przykładem nieprawdopodobnej wręcz liczby skonfliktowanych ze sobą prawd. Dziś myślenie w kategoriach wspólnych – wspólnej prawdy czy racji stanu – stało się trudne, zwłaszcza w Polsce. Jeśli jednak wszystko jest tworem pojęć, to nasze spory nigdy nie znajdą rozstrzygnięcia. Na tym poziomie nowe się nie pojawi; zostanie

²⁹ T. Bartoś, op. cit., s. 531–532.

³⁰ Ibidem, s. 529.

³¹ Ibidem, s. 530.

stara sprzeczność. Doskonale to widać na konferencjach, gdzie każdy wygłoszony referat uruchamia kontrargumentację, która ma wykazać, że podstawowym błędem referenta było to, że miał przedstawić punkt widzenia krytykującego – przedstawił swój; nie przeczytał tych samych lektur, doszedł do odmiennych wniosków, zajął się czymś innym, niż powinien. Nasze myślenie zbyt długo karmiło się antynomiami. Analogiczny mechanizm obowiązuje też w polityce. Efekt jest taki, że nikt nie ma odwagi rozwijać pozytywnych idei przeciwnika, nawet jeśli są rzeczywiście ważne. Każdy jest uwięziony w tunelach własnych prawd jak galernik w jaskini Platona i z góry wie, że fałsz jest zlokalizowany po stronie przeciwnika. Ta wygodna formuła ma dziś szerokie zastosowanie, nie tylko w filozofii czy religii, ale także w szeroko rozumianym życiu, a przede wszystkim w polityce. Trudno jednak przyjąć, że ontyka świata, jego energia, jest podzielona w taki sposób.

Nie jest więc tak, że prawda staje się fałszem dopiero po czasie. Wiele prawd jest fałszem już dziś; każda jest potencjalnym fałszem. Trudno więc dowodzić, że prawda jest przeciwieństwem fałszu. O wiele lepiej byłoby powiedzieć, że jej fałsz jest już w nią jakoś wpisany, ale my, zamknięci w tunelach swoich prawd, po prostu tego nie dostrzegamy.

Świat nie płynie, ale się spłaszcza

Jedną z widomych oznak wypierania rzeczywistości ontycznej jest gwałtowne spłaszczanie się krzywej *onto-epistemicznej* naszego świata. Widać to na każdym kroku. Świat stał się nagle płaski, pozbawiony głębi. Mimo tak wielkiej liczby teorii i prawd, wszystko dzieje się jakby na powierzchni. Mamy wprawdzie pluralizm, ale rozwijamy go jakby w jednym planie. Gdy zaś wszyscy idą w podobnym kierunku – świat gwałtownie się spłaszcza. W dużej mierze jest to proces nieuchronny i niekoniecznie w całości negatywny. Dawne wartości, bodaj z uwagi na łatwość dostępu do nich, szybciej się zużywają i nie pełnią już teraz roli niezmiennych normatywów, jak dawniej. Doskonale to ujął Luhmann, pisząc: „[...] obniża się społeczna pozycja (*standing*) normatywności i w życiu codziennym coraz trudniejsze staje się przestrzeganie norm jedynie przez wgląd na ich normatywność. Zamiast tego sądy normatywne uzależniają się od przewidywania następstw”³². To prawda; widać to na każdym kroku. Procesowi temu sprzyja coraz większa łatwość łamania kodów i upowszechniania ich, czego dowodem jest np. piractwo – samo w sobie naganne, ale jako zjawisko upowszechniania zamkniętych do niedawna wzorów czy kodów nie do końca negatywne. Ojcem piractwa był Prometeusz. Wykradając prawdę ognia z Olimpu i przeno-

³² N. Luhmann, *Funkcja religii*, przeł., D. Motak, „Nomos”, Kraków 2007, s. 237.

sząc ją na ziemię, upowszechnił praktykę łamania niedostępnych kodów i zde-sakralizował ją. Odtąd ogień przestał być niedostępny (tzn. boski), a świat przestał być wertykalny (i stabilny). Dawna amplituda *onto-epistemiczna* zaczęła się coraz bardziej spłaszczać, a wraz z nią spłaszczał się także nasz świat.

Dzisiaj proces łamania kodów jest o wiele szybszy niż w przeszłości, bo dostęp do wiedzy i informacji jest znacznie szerszy, szybszy jest też obieg informacji, szybsze zużywanie się standardów i norm. Zjawisko to dotyczy nie tylko nauki, ale i ekonomii, filozofii, a nawet przemysłu. Błyskawiczny rozwój świata to permanentne procedury łamania kodów i upowszechniania ich. Tym można tłumaczyć zarówno zmierzch wielkich teorii, jak i przebojów w fonografii. Analogiczne zjawisko można zaobserwować w branży wydawniczej; coraz mniej pojawia się książek ważnych, nieporównanie więcej nic nie znaczących. Łatwość opanowywania wzoru na powieści, prace licencjackie, magisterskie, a nawet naukowe są widowym dowodem na to, że dawne standardy szybciej ulegają dewaluacji. W efekcie świat gwałtownie się spłaszcza. Bauman się myli: świat wcale nie płynie, ale się spłaszcza. Czy jest to proces jednoznacznie negatywny? Nie zawsze. Trudno nie zgodzić się z Luhmannem, że gdy dochodzi do osłabienia mechanizmów normatywnych, wzmocnieniu ulegają mechanizmy kognitywne, i odwrotnie. Gdy to następuje, ludzie uzyskują większą śmiałość, żeby rozwijać własne projekty i pomysły. Dawne luki poznawcze są dziś likwidowane błyskawicznie, bo cyrkulacja informacji jest o wiele szybsza i dlatego proces rozbijania utrwalonych prawd, norm oraz ram – też.

Odtąd proces szybkich, coraz szybszych translacji niedostępnych dotychczas norm i wartości na szeroko rozumianą praktykę stał się czymś nieuchronnym, by nie powiedzieć – normalnym. A to oznacza, że prawda jako norma ma dziś żywot krótki. Nie jest to jednak proces jednoznacznie negatywny, choć w dużej mierze tak, zwłaszcza dla pokolenia, dla którego normy, standardy, prawdy, pryncypia i wartości nie zmieniały się często, co dawało w miarę trwałą pozycję ówczesnej inteligencji. Taki świat odchodzi jednak do przeszłości; żyjemy w epoce wielkiego przyspieszenia. W efekcie świat spłaszcza się do granic bieżącej chwili. Nie pojawia się nic, co mogłoby go z tego stanu wyrwać. Można odnieść wrażenie, że mimo tak szybkiego obiegu informacji, dynamika świata wpadła w koleiny, którym brakuje alternatyw. Na tym polega kryzys.

Paradoks zaś polega na tym, że mimo powszechnego przekonania, iż tylko to ma prawo istnieć, co da się uteoretyzować, całe połączenie świata nie poddają się teoretyzacji. Świat coraz częściej nas zdradza, zaskakuje: zaskakuje nas nie tylko Azja czy kraje arabskie, ale nawet nasz; nie wszystko w nim rozumiemy. Mimo tak nieprawdopodobnej liczby teorii, świat stał się nieczytelny, tonie w jakiejś monotonii, żeby nie powiedzieć – nudzie.

Dlaczego? Otóż dlatego, że rzeczywiste źródło dynamiki leży nie tu, gdzie się spodziewaliśmy: nie między podmiotem a światem uteoretyzowanym, ale

między podmiotem, jego światem a nieokreślonym Realnym. Podczas gdy granice między wymiarem poznawczym a ontologicznym da się przesuwac w nieskończoność, a nawet unieważniać, ta amplituda takim zabiegom nie poddaje się. Czy tego chcemy, czy nie, ontologia realności zawsze nas przekracza i ostatecznie przekroczy: Realne wchłonie nie tylko nas, ale i nasze prawdy. Stawia to współczesną inteligencję w bardzo trudnej sytuacji: jej pozycja i waga nie jest już tak oczywista jak dawniej. Sprawy miały się lepiej, gdy świat był bardziej stabilny.

Uparte trwanie przy starych zasadach na pewno się nie opłaca. Ale bezkrytyczne uleganie współczesnym prądom i modom – też nie. Choć świat przypiera nas ustawicznie do muru, nie można bronić wyłącznie tego, co płynne i przygodne (nawet Heraklit widział w tym wszystkim jakiś logos). Ale to nie znaczy, że mamy podpisać się pod przekonaniem, że cała prawda o świecie to prawda wieczna. Rzeczywisty sens prawdy wydaje się bardziej złożony. Sprawy stają się trudne, gdy ktoś każe wybrać: tak albo nie, zmienność albo trwanie, prawdy absolutne lub przygodne. Dziś język rozdzierający świat mechanicznie na dwie nieprzystające do siebie połowy, dwie prawdy, dwa nie pojednane ze sobą rzeczywistości, jest niezrozumiały. Cóż nam z prawdy absolutnej, jeśli jest martwa? Co nam z takiej prawdy, która jest tylko przygodna? Z odmienienia przez wszystkie przypadki słowa „dekonstrukcja” – niewiele pozostało. Wiele takich martwych prawd oferuje nam współczesny świat: religia, polityka, w tym filozofia, nie bacząc, że świat doskonale się bez nich obywa. Dziś nie idzie o prawdy zmienne i trwałe, ogarnialne i nie, kontrolowane kognitywnie i nie (o prawdę albo fałsz). Nie idzie też o takie, które są tylko przygodne lub tylko absolutne, ale o takie, które pomnażają energię świata i takie, które nie wypracowały jeszcze takiej zdolności. Które są żywe, a które martwe? Gdzie przebiega granica między nimi? Na pewno nie między tym, co wieczne i przygodne, religijne i świeckie, naukowe bądź nie.

Józef Dębowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

**W KWESTII „PRAWDY ONTYCZNEJ”,
„REALIZMU RADYKALNEGO”
ORAZ KILKU INNYCH POSTULATÓW
PROF. GRAŻYNY ŻURKOWSKIEJ**

Bardzo dziękuję Pani Profesor Grażynie Żurkowskiej za Jej artykuł. Pani Profesor bowiem podnosi w nim kwestie o wyjątkowej filozoficznej doniosłości – kwestie fundamentalne dla filozofii, dla nauki, dla kultury, a wreszcie także dla naszego osobowego i wspólnotowego życia. To dzisiaj zjawisko nieczęste. Obecne okoliczności bycia, życia, pracy i filozofowania raczej nie zachęcają do „filozoficznych spotkań pierwszego stopnia”. A to m.in. dlatego, że dzisiaj, choć cały wiek XX miał w tym względzie całkiem specjalne zasługi, istotna część klasycznej problematyki filozoficznej albo jest wprost unieważniana, albo też – z jakichś dziwnych powodów (na ogół dość pokrętnych) – uchodzi za niepoprawną: obyczajowo, politycznie, naukowo, filozoficznie, światopoglądowo i na parę innych sposobów. Można w tym kontekście wskazać całkiem sporo problemów i poglądów, które od dłuższego czasu wywołują już to zgorznienie, już to obojętne „wzruszenie ramion”. Od pewnego czasu do kręgu takich filozoficznie inkryminowanych tematów należy np. problem metafizyki (jej możliwości i jej sensu), problem poznawczej źródłowości czy kwestia klasycznie pojmowanej prawdy. Pani Profesor bezbłędnie identyfikuje wszystkie te drażliwe dzisiaj problemy filozoficznie i fakt ich nieobecności przenikliwie i na ogół trafnie dyskontuje. Niewątpliwie dobrze to świadczy o jej filozoficznej wrażliwości, intelektualnej wyobraźni i argumentacyjnej finezji. Między innymi z tego właśnie powodu wysoko cenię sobie fakt, że – bezpośrednio odnosząc się do niektórych ważnych dla mnie idei filozoficznych – niejako „rzuciła mi rękawicę”. W miarę swoich możliwości tę rękawicę spróbuję teraz podjąć. Ponieważ jednak metafizyka znajduje się na drugim albo i trzecim planie moich filozoficznych zainteresowań (przynajmniej tak było dotąd), przeto z czterech kręgów tematycznych, które sygnalizuje tytuł artykułu prof. Grażyny Żurkowskiej (*O prawdzie ontycznej, realizmie radykalnym, radykalnej metafizyce i rzeczywi-*

stych źródłach kryzysu filozofii), zasadniczo zajmę się tylko dwoma pierwszymi. Do dwu pozostałych niewątpliwie kiedyś wrócę, tyle że za jakiś czas.

1. Na początek jednak chciałem wyraźnie stwierdzić, że rozwijana przez prof. G. Żurkowską koncepcja metafizyki radykalnej jest miła memu sercu. W jakiejś mierze jest miła także i umysłowi. Jest miła z tego powodu, że postuluje się na jej gruncie ontyczną *n i e z a l e ż n o ś ć* świata oraz jego pełną bytową *a u t o n o m i ę* – niezależność i autonomię tego świata, w którym partycypujemy, którego doświadczamy i który na różne sposoby oswajamy/poznajemy. Jest to przede wszystkim niezależność egzystencjalna, a ponadto także formalna (a więc co do struktury i porządku) i materialna (co do jakościowego uposażenia, czyli np. własności). Równie bliska jest mi myśl, iż „między poznaniem a realnością istnieje permanentna *a s y m e t r i a*”. Tak. To święta prawda. Podobnie jak prawdą jest również to, iż ta w żaden sposób nieuteoretyzowana rzeczywistość przedpoznawcza (surowa i nieoswojona) nie tylko jest bytowo pierwotna i bytowo autonomiczna, lecz nadto jeszcze posiada właściwą sobie istotę (naturę, sens) – istotę, która sprawia, że Realne zawsze przerasta (transcenduje) wszelkie faktyczne i możliwe jego ujęcia, wszelkie próby praktycznego i poznawczego oswojenia, wszelkie próby usensowienia i racjonalizacji. Mamy prawo tak myśleć, ponieważ wszystkie nasze dotychczasowe przedsięwzięcia poznawcze (i pozapoznawcze) zawsze dotąd okazywały się jakoś ułomne – zawsze były (i są) tylko częścikowe, fragmentaryczne, aspektowe, tymczasowe i niepewne. Nigdy zaś pełne, nigdy pewne i nigdy absolutne. Innymi słowy, mimo sukcesów naukowych i technologicznych, Rzeczywistość („Realne”, „Żywioł”, „Wir Przedpoznawczy”) nieprzerwanie nam się wymyka. I tak pewnie pozostanie „na wieki wieków”. Pozostanie, ponieważ człowiek jako byt czasowo określony (w szczególności, trwający w czasie) jest ze swej istoty – mimo posiadania świadomości – bytem istniejącym na sposób „szczelinowy”, a wskutek tego jest także bytem przemijającym i kruchym¹.

2. Jak się zdaje, przywołany przed chwilą argument, mimo jego przynajmniej częściowo empirycznej natury, dobitnie przemawia nie tylko za metafizyką radykalną, ale i radykalnym realizmem – realizmem metafizycznym i realizmem epistemologicznym. Wszelako tego typu argumentacja, gdyby tylko na niej poprzestać, ma charakter wybitnie negatywny. Tymczasem w swoich książkach i artykułach od dłuższego czasu usiłuję argumentować również pozytywnie².

¹ Więcej w tej sprawie zob. J. Dębowski, *Problem tożsamości istoty ludzkiej jako bytu trwającego w czasie*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno-naukowy” 2008, nr 14, s. 7–27.

² Z niejaką przesadą można by nawet powiedzieć, że robię to „od zawsze”. „Od zawsze” znaczy w tym wypadku: od chwili, gdy jeszcze na kilka lat przed doktoratem (czego zresztą prof. G. Żurkowska była świadkiem, przynajmniej częściowo) zacząłem mierzyć się z wyzwaniem, jakim był projekt radykalnie bezzałożeniowego ugruntowania nauk filozoficznych i nauk

Wbrew rozmaitym odmianom reprezentacjonizmu i semantyce antyrealistycznej, uporczywie próbuję okazać, że zachodzą również pozytywne racje po temu, by móc opowiedzieć się za realizmem (metafizycznym, epistemologicznym i semantycznym) oraz klasycznie pojmowaną prawdą³. Mianowicie, nic sobie nie robiąc z tradycyjnych dogmatów empiryzmu (także z tego trzeciego), w sposób systematyczny próbuję wykazać, że:

po pierwsze, klasyczna definicja wiedzy (powszechnie przyjmowana m.in. w filozofii analitycznej) jest zdecydowanie za wąska i wielostronnie niefortunna (generuje rozmaite paralogizmy i antynomie, w tym m.in. „problem Gettier’a”), a wobec tego winniśmy operować szerokim pojęciem poznania/wiedzy – pojęciem uwzględniającym również rozmaite odmiany wiedzy przedpozycyjalnej, przedpredykatywnej, prekategorialnej, a nawet pozadyskursywnej (dostępnej tylko pierwszoosobowo)⁴;

po drugie, poznanie i wiedza (przynajmniej co do ich istoty) wcale nie polegają na konstruowaniu czy kreowaniu poznawanych przedmiotów, ale przede wszystkim na ich odkrywaniu (ujawnianiu, odsłanianiu), a dalej na asymilacji odkrywanych treści przedmiotowych i ewentualnie ich wtórnej rekonstrukcji w zjawisko/pojęcie przedmiotu⁵;

po trzecie, do Realnego (które jest co najmniej radykalnie transcendentne wobec spełnianych czynności poznawczych) dostęp mamy nie tylko pośredni, lecz także bezpośredni i źródłowy, w szczególności percepcyjny⁶;

po czwarte, można sformułować przynajmniej trzy różne pojęcia poznawczej bezpośredniości, a w ramach każdego z nich zrekonstruować po kilka odmian poznania bezpośredniego: od naocznego po czysto intelektualne⁷;

w ogólności. Owocem tych badań była książka *Idea bezzalożeniowości. Geneza i konkretyzacje* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1987) oraz długi cykl wcześniejszych artykułów, które publikowałem na łamach „Studiów Filozoficznych”, „Ruchu Filozoficznego” „Studiów Epistemologicznych” i w rozmaitych pracach zbiorowych. Oczywiście, to już swego rodzaju prehistoria, ale też taka, którą jeszcze stosunkowo łatwo daje się udokumentować.

³ Zob. J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000 oraz idem, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, Wydawnictwo UMCS, 2001. Por. też idem, *Teoriopoznawczy prezentacjonizm a realizm*, „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 2, s. 73–111.

⁴ Zob. J. Dębowski, *Świadomość...*, s. 97–146 (Rozdział III: *Klasyczna koncepcja poznania i związane z nią trudności*). Por. także idem, *On Epistemology and Some of Its Oddities. Why I Am Not a Representationist?*, „Dialogue and Universalism” 2008, t. XVIII, nr 7–8, s. 61–70.

⁵ Zob. J. Dębowski, *Co to znaczy „poznać” coś?*, (w:) Z. Muszyński (red.), *Z badań nad prawdą, nauką i poznaniem*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 237–257 (zwł. zaś s. 239–242).

⁶ Zob. J. Dębowski, *Bezpośredniość...*, s. 201–311.

⁷ Zob. J. Dębowski, *Główne pojęcia poznania bezpośredniego i drogi ich formowania*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2002, nr 1 (41), s. 189–199.

po piąte, tylko pod warunkiem uznania źródłowego charakteru przynajmniej niektórych naszych czynności poznawczych i niektórych odmian naszej wiedzy możliwe jest sensowne postawienie i ewentualnie rozstrzygnięcie (negatywne lub pozytywne) bodaj większości naszych klasycznych problemów filozoficznych, w tym m.in. sporu o istnienie świata, sporu o naturę rzeczywistości, sporu o granice naszego poznania oraz sporu o wartość prawdziwością naszej wiedzy⁸.

3. Wymienionych wyżej pięć postulatów krótko streszcza, mówiąc może nieco nieskromnie, moje własne „prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki”, także prolegomena do epistemologii i filozofii w ogólności. Zresztą, część z tych prolegomenów Pani Profesor G. Żurkowska dobrze zna, niektóre z nich analizuje, a niektóre nawet podziela (w całości lub częściowo)⁹. Nie rozumiem tedy, dlaczego te moje do cna realistyczne przekonania wydają się Jej problematyczne. To prawda, że swoich realistycznych tez zapewne nie określiłbym mianem „realizmu radykalnego”. Także dlatego, że właśnie tym mianem określano wcześniej (robił to np. N. Łubnicki) metafizyczny i epistemologiczny realizm reistów, w szczególności pansomatyzm/konkretyzm T. Kotarbińskiego¹⁰. Tymczasem moja postać realizmu (metafizycznego i epistemologicznego) najbliższa jest tzw. realizmowi klasycznemu (tak jak go definiował np. N. Łubnicki), ale może być nazywana także realizmem prezentacyjnym albo bezpośre dnim. Trzeba wszelako pamiętać, by nie utożsamiać jej z tzw. realizmem naiwnym, albowiem realizm bezpośredni (prezentacjonistyczny) może występować zarówno w jego odmianie „naiwnej” (bezrefleksyjnej, potocznej), jak i w jego odmianie „krytycznej” („umiarkowanej”). Krytyczna odmiana realizmu bezpośredniego była wcześniej wytworzona i upowszechniana m.in. przez Thomasa Reida (i niektórych innych przedstawicieli szkoły szkockiej) oraz, w szkole lowańskiej, przez Paula Gény’ego i Leona Noëla, którzy nie akceptowali realizmu pośredniego D. Merciera i którzy konsekwentnie argumentowali na rzecz realizmu bezpośredniego w jego odmianie krytycznej¹¹. Podkreślam tę okoliczność z niejakim naciskiem, albowiem bodaj w większości podręczników (także z epistemologii) realizm bezpośredni z reguły bywa utożsamiany z realizmem naiwnym. Powoduje to m.in. ten skutek, że na mocy tego rodzaju redukcji realizm bezpośredni jest nieomal natychmiast dyskwalifikowany – jako

⁸ Zob. J. Dębowski, *Prawda i warunki jej możliwości*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2010, s. 80 i n.

⁹ Zob. G. Żurkowska, *Czy warunkiem klasycznej idei prawdy jest transcendencja przedmiotu wobec podmiot? (Kilka uwag na marginesie artykułu J. Dębowskiego „Semantyczna teoria prawdy a realizm”)*, (w:) A.L. Zachariasz (red.), *Poznanie a prawda*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 271–286.

¹⁰ Zob. N. Łubnicki, *Teoria poznania*, Wyd. 2, UMCS, Lublin 1958, s. 65–116.

¹¹ Por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1968, s. 219–225.

ten „naiwny”, a więc i niegodny jakiegokolwiek żywszego zainteresowania. Tymczasem tego typu uproszczenie jest całkowicie nieuprawnione. O ile wiem, pośród naszych rodzimych epistemologów na okoliczność tę wyraźnie zwracają uwagę tylko nieliczni (np. T. Szubka).

4. Nad sprawą terminologii nie będę dalej się rozwodził, bo ostatecznie jest to rzecz drugorzędna. Nie jest natomiast rzeczą drugorzędną inny pogląd prof. G. Żurkowskiej – pogląd, według którego, mówiąc krótko, „[r]zeczywistym realistą jest Realne, a nie teoretyk”. Otóż, gdyby G. Żurkowska poprzestała na twierdzeniach typu: „Realne jest silniejsze niż nasze prawdy o nim”, „między poznaniem a realnością ontyczną istnieje permanentna asymetria” (oczywiście, na korzyść realności ontycznej), „[r]ealne jest bogatsze niż rzeczywistość uteoretyzowana”, „Żywioł Realnego (przedpoznawcza energia ontyczna, ontyczne JEST) zawsze pozostaje nieokiełznany i nieogarnialny” itp., to wówczas prawdopodobnie zachodziłaby, przynajmniej w warstwie intencji, całkowita zbieżność pomiędzy naszymi stanowiskami. Pani Profesor G. Żurkowska idzie jednak jeszcze krok dalej i w jakiś niebywale zaskakujący dla mnie sposób próbuje, by się tak wyrazić, „upodmiotowić” ów „Żywioł Nieokiełznany”. Mianowicie twierdzi, że to właśnie ten „Żywioł” jest „rzeczywistym realistą”. Zapewne rozumiałbym to wszystko, gdyby prof. G. Żurkowska charakteryzowała go jako rzeczywistość nie tylko bytowo autonomiczną (samoistną), lecz także np. bytowo pierwotną, bytowo samodzielną i bytowo niezależną (od czegokolwiek) i ew. dalej przy użyciu jakichś kolejnych momentów bytowych (np. temporalnych) lub pewnych wyróżnionych sposobów istnienia (*modus existentiae*). Jej pogląd przestaje natomiast rozumieć w chwili, gdy „realność” zaczyna mieszać z „realizmem”, gdy więc twierdzi, że „rzeczywistym realistą jest Realne”.

5. Rzecz jasna, można by zauważyć, że w wywodach Pani Profesor nieopatrznie doszło do pomieszania piéter języka i predykatów z różnych poziomów, np. „realizmu” z „realnością”, „realnego” z „realistycznym” itp. Być może zresztą faktycznie ma to miejsce, ale w gruncie rzeczy, tak czy owak, jest to sprawa błaha i po jej ujawnieniu ewentualny błąd daje się łatwo naprawić. Natomiast nie jest już błahą sprawą, jeśli – deklarując „radykalny realizm” – zarazem stwierdza się kategorycznie, że ów „Żywioł Nieokiełznany” jest do tego stopnia absolutem, że niemożliwy staje się żaden do niego dostęp, że każda (bezwzględnie) próba jego poznawczego ujęcia czy uteoretyzowania nieuchronnie kończyć musi się porażką, że wszystkie nasze intencje zawsze chybiamy swego celu, że jest on transcendentny nie tylko radykalnie (w sensie Ingardenowskim), ale i absolutnie (w sensie Kantowskim, czyli w sensie poznawczej niedostępności)¹².

¹² Terminu „transcendencja” i przymiotników: „transcendentny” (-a, -e) skrupulatnie używam tu w tych podstawowych znaczeniach, które sprecyzował R. Ingarden na kartach II tomu *Sporu o istnienie świata*. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 207–211.

No cóż... W takim stanie rzeczy można już tylko albo ręce opuścić, albo... Albo przejść na pozycje tej lub innej odmiany k a n t y z m u. Tylko – pytam – co to wtedy będzie miało wspólnego z realizmem?! Ewentualnie: jak wiele? Jeśli bowiem założymy zasadniczą nieinteligibilność (nieokreśloność i zasadniczą niedostępność) tej „przedpoznawczej energii” czy tego „pozapoznawczego żywiołu”, to wówczas trzeba całkiem poważnie liczyć się z jakąś formą a n t y r e a l i z m u – przynajmniej antyrealizmu epistemologicznego i semantycznego, antyrealizmu proweniencji a g n o s t y c z n e j lub nawet s c e p t y c z n e j. Podejrzewam, że za tę fatalną perspektywę, która wyłącza się z postulatów prof. G. Żurkowskiej, odpowiada ostatecznie jakaś forma metafizycznego holizmu, prawdopodobnie proweniencji Heglowskiej lub neoheglowskiej (inspirowanej dodatkowo rozważaniami J. Litwina). Prawdopodobnie gdzieś tam między wierszami i „poza kadencją” (poza kadencją myśli prof. G. Żurkowskiej, Jej myśli artykułowanej) błąka się jeszcze widmo niepoprawnego, znerwicowanego „filozoficznego małolata” – „filozoficznego małolata” w osobie późnego Wittgensteina¹³. Są to wszakże moje luźne hipotezy – hipotezy tyleż swobodne, co w gruncie rzeczy drugorzędne.

6. Jest jeszcze jeden ważny punkt w artykule Pani Profesor G. Żurkowskiej, do którego chciałbym się koniecznie odnieść i to odnieść krytycznie. Pisałem wyżej o możliwości pomieszczenia poziomów języka. Wydaje mi się, że możliwość ta ponownie wchodzi w rachubę wtedy, gdy prof. G. Żurkowska wprowadza do swoich analiz pojęcie „prawdy ontycznej”. Prawdopodobnie Pani Profesor dobrze wie, że zasadniczo jestem przeciwnikiem odnoszenia predykatów „prawdziwy” i „fałszywy” do czegoś innego, niż rezultaty poznawcze, w szczególności sądy/zdania. Znaczy to m.in. tyle, że jak ognia staram się unikać perspektywy, którą zwykło się określać mianem „ontologizacji prawdy”¹⁴. Nie sądzę tedy, by było dobrą praktyką językową mówienie (zwłaszcza w filozofii i nauce) o „prawdziwych brylantach”, „prawdziwym złocie”, „prawdziwym heroizmie”, „prawdziwych bytach”, „prawdzie bycia” etc. Naturalnie, cechę prawdziwości lub fałszywości można próbować przypisywać także pozapoznawczym wytworom ludzkiej aktywności – czy nawet, jak chce tego M. Heidegger, „sposobom bycia *Dasein*” – tylko że trzeba wtedy pamiętać, iż w takich razach będziemy mieć do czynienia z metaforycznym (a w każdym razie jakoś pochodnym) użyciem predykatów „prawdziwy” i „fałszywy”. Na przykład w odniesieniu do samych tylko dzieł sztuki R. Ingarden wyróżniał co najmniej siedem takich pochodnych/metaforycznych pojęć „prawdziwości” i „fałszywości”¹⁵. Zasadniczo jednak za

¹³ Poglądy filozoficzne późnego Wittgensteina i swój do nich stosunek prof. G. Żurkowska omawia w książce *Epistemologia po Wittgensteinie, Nowa perspektywa epistemologiczna Jana Szrednickiego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, zwł. s. 157–216 (Rozdział 3).

¹⁴ Por. J. Dębowski, *Prawda w fenomenologii*, (w:) D. Leszczyński (red.), *Prawda*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 83–86.

¹⁵ Por. R. Ingarden, *O różnych rozumieniach «prawdziwości» w dziele sztuki*, (w:) idem, *Studia z estetyki*, t. I, PWN, Warszawa 1957, s. 375–388.

ten właściwy (pierwotny i podstawowy) nośnik „prawdy” i „fałszu” Ingarden uznawał dopiero rezultaty poznawcze, w szczególności zaś zdania/sądy¹⁶.

7. Ja sam próbuję podobnie rozstrzygać tę sprawę, a na dodatek myślę, że dokładnie tak samo myślał w tym względzie również Arystoteles. W *Księdze E* swej *Metafizyki* pisał np. tak: „[...] bo fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, tak, jakby dobre rzeczy były prawdziwe, a złe fałszywe, lecz w myśli; a w przypadku pojęć prostych oraz istot prawda i fałsz nie istnieją nawet w myśli” (*Metaph.*, 1027 b; tłum K. Leśniak). Oczywiście, i u samego Arystotelesa można znaleźć wypowiedzi cokolwiek dwuznaczne. Także takie, które zachęcają już to do ontologizacji prawdy, już to do orzekania jej o innych rezultatach poznawczych niż zdanie, np. o prostych ujęciach, czyli intencjach nominalnych/jednopromiennych (*simple apprehension*). Tego rodzaju dwuznaczności pojawiają się zarówno w *Etyce nikomachejskiej*, jak i w traktacie *O duszy*. Na przykład w tym ostatnim Arystoteles zdaje się utrzymywać, że proste ujęcia rozumowe (*noesis, nous*), dzięki którym odkrywamy istotę rzeczy lub czyste formy (bez materii), nigdy nie mogą być fałszywe i zawsze pozostają prawdziwe (*De Anima*, 430 b, 26–31; por. też *ibidem*, 429 b 26–28 oraz 430 a 1–6).

Wszelako, jak sędzę, myśl główną i chyba najważniejszą w Arystotelesowskiej aletejologii dobrze puentuje następująca wypowiedź: „[...] bo prawdziwość lub fałszywość zdania uzależniona jest od faktu istnienia lub nieistnienia rzeczy” (*Katheg. XII*, 144b; tłum. K. Leśniak). W tym prostym i krótkim zdaniu, wyjętym tym razem z *Kategorii*, zbiegają się bodaj wszystkie podstawowe i charakterystyczne dla Arystotelesowskiego rozumienia prawdy wątki: (1) że to dopiero zdania mogą posiadać cechę prawdziwości lub fałszywości; (2) że cecha ta ma charakter relacyjny; (3) że mimo to prawdziwość lub fałszywość jest czymś obiektywnym, nie zaś czymś subiektywnym/konwencjonalnym; (4) że to ostatecznie istnienie lub nieistnienie rzeczy przesądza o prawdziwości lub fałszywości myśli i zdań. Sędzę ponadto, że wymienione cztery wątki – a więc: propozycjonalizm (w kwestii nośnika), relacyjność, obiektywizm i realizm (nieepistemiczność w sensie Dummetta)¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, s. 374–375.

¹⁷ Rzecz jasna, wszystkie te cztery wątki (tak jak je tu krótko wymieniam i nazywam) domagają się rozwinięcia i dalszej eksplikacji. W tej chwili nie ma na to miejsca, a wobec tego powiem tylko tyle, że przez „propozycjonalizm” rozumiem w tym wypadku myśl, iż prawda i fałsz zasadniczo mogą być orzekane dopiero o ujęciach/intencjach propozycjonalnych (wielopromiennych). Kwestia, czy ujęcia/intencje nominalne (jednopromiennym) mogą być także nośnikami prawdziwości lub fałszywości, pozostaje kwestią dyskusyjną. Ingarden był w tej mierze bardzo powściągliwy, natomiast Husserl rozstrzygnął ją pozytywnie. Podobnie, czyli pozytywnie, skłonny jest ją rozstrzygać W. Galewicz. Z kolei przez „nieepistemiczność” prawdy i fałszu rozumiem nieredukowalność tych cech/wartości do naszej wiedzy o nich, w szczególności uzasadnienia (co postulują justyfikacjoniści, np. M. Dummett). Więcej detali na ten temat można znaleźć w: J. Dębowski, *Prawda w fenomenologii...*, s. 77–97.

– w sposób istotny współokreślają także to główne przesłanie, które niesie ze sobą klasycznie pojmowana prawda, a więc m.in. formuła Akwinaty: *Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse, quod non est* (*Summa contra gentiles*, I, 159; *Quaestiones disputate de Veritate*, I, 3).

8. Naturalnie, jak zawsze, tak i tym razem wiele jeszcze (bardzo wiele) pozostaje do objaśnienia i sprecyzowania. Na przykład, w związku z relacją naturą prawdy trzeba niewątpliwie rozstrzygnąć, jaki typ relacji wchodzi tutaj w rachubę: relacja predykcji czy relacja korespondencji, relacja „zewnętrzna” czy relacja „wewnętrzna”, relacja mocnokorespondencyjna czy relacja słabokorespondencyjna, relacja obrazowania czy relacja sygnifikacji, homomorfizm czy izomorfizm etc. Są też dalsze ważne kwestie. Jednak dla prof. G. Żurkowskiej tego typu analizy i ustalenia są albo bez znaczenia, albo zdecydowanie drugorzędne. Są bez znaczenia albo drugorzędne, ponieważ nade wszystko chodzi Jej o afirmację *p r a w d y o n t y c z n e j*, a więc „prawdy”, która – przynajmniej na moje oko – niezbyt dobrze komponuje się z kontekstem *stricte* epistemologicznym czy, generalnie, poznawczym. Zresztą, czymże ona jest lub czymże miała być? By na pytanie to móc odpowiedzieć, trzeba wskazać jakiś specjalny typ metafizycznego doświadczenia, jakiś szczególny rodzaj źródłowego do niej dostępu, a nawet (jak suponuje G. Żurkowska) jakąś formę partycypacji. Wiedza artykułowana – pełna supozycji i teoretycznych zapośredniczeń – jest tu raczej przeszkodą niż pomocą.

No cóż, moja satysfakcja jest w tym punkcie połowiczna. Jestem rad, że pani prof. G. Żurkowska w ogóle dopuszcza jakiś rodzaj źródłowego dostępu, nawet jeśli określa go mianem partycypacji. Zgoda też na to, że „nasze rzeczywiste relacje ze światem” są „fundamentalnie asymetryczne”. Natomiast zdecydowanie już nie podzielałam przekonania prof. G. Żurkowskiej, iż owa „fundamentalna asymetryczność” jest spowodowana przez naszą poznawczą aktywność (w różnych jej formach) i że wskutek tego poznawany przedmiot zawsze i każdorazowo jest jakoś „przesunięty” wobec poznającego podmiotu – „przesunięty o nasze poznawcze i nie tylko poznawcze skłonności i inklinacje”.

Muszę wyraźnie stwierdzić, iż mocno zdumiewa mnie przyjęcie przez „radykałnego realistę” takiego punktu widzenia. Tym bardziej że nawet wtedy, gdy prof. G. Żurkowska przyjmuje radykalną pierwotność „przedpoznawczej partycypacji” w ontycznej i przedpoznawczej energii, to – by w ogóle móc tę ideę sensownie sformułować – musi założyć jakiś elementarnie poznawczy do niej dostęp. Rzecz jasna, ów pierwotny i źródłowy sposób dania może być jeszcze (i zapewne jest) niewyobrażalnie odległy od jakiegokolwiek pojęciowej kategoryzacji i jakiegokolwiek teoretycznego ujęcia, ale – by móc go uczynić źródłem i podstawą („zasadą zasad”) – musi w sobie zawierać (przynajmniej potencjalnie) jakieś ziarna, jakieś zarody i jakiś ładunek „energii czysto poznawczej”.

Bo to właśnie ów pierwotny ładunek może sprawić następnie, że w sposób zgoła niecodowny błysnie/eksploduje świadomość, zakiełkuje nieśmiało pierwsza myśl i pojawi się strumień *cogitationes*. Dzięki temu będzie można następnie przyjąć nie tylko to, że – istotnie – „duch nie spadł z nieba”, ale i zarazem utrzymywać, że każde zdarzenie mentalne jest czymś elementarnie realnym: już to z powodu swego ontycznego zakotwiczenia, już to z powodu swej intencjonalności i swej samoprzezroczystości. Przy tym, realistyczną w tym sensie myśl ludzka nie przestanie być nawet wtedy, gdy osiągnie poziom teorii i gdy, przynajmniej na pozór, stanie się całkowicie oderwana (z powodu swej abstrakcyjności) od jakichkolwiek „żywiół przedpoznawczych”. Słowem, żaden poznawczy dystans nie jest w stanie unicestwić ani jej (ontycznej) realności, ani jej (epistemologicznego) realizmu. Ewentualne problemy mogłyby się pojawić dopiero wtedy, gdyby – nie tyle zresztą z powodu poznawczych dysonansów i epistemologicznych przeszkód, co raczej wskutek całkowitego uwiadu poznawczej wrażliwości – „odległość od źródła” osiągnęła taką skalę, że w ogóle przestalibyśmy odróżniać fikcję od rzeczywistości, a więc np. „talary tylko pomyślane” od „talarów rzeczywistych”, „inteligencję sztuczną” (maszyn obliczeniowych *n-tej* generacji) od „inteligencji naturalnej” czy, krótko mówiąc, „świat *Matrixa*” od „świata realnego”. Po to jednak trzeba by się przenieść w całkiem inny wymiar – inny do tego stopnia, że stanowiłyby zaprzeczenie absolutnie wszystkiego: zarówno tego, co istniejące, jak i tego, co pomyślane.

9. Kończąc powoli swoją wypowiedź, chcę powiedzieć, że – choć nie jestem metafizykiem, lecz jedynie epistemologiem (na dodatek: ciągle tylko na miarę swych skromnych możliwości, a więc ciągle jeszcze poszukującym) – mam wrażenie, że rozumiem i doceniam postulaty prof. G. Żurkowskiej, w tym zwłaszcza jej postulat „powrotu do źródeł”. Wydaje mi się, iż rozumiem też filozoficznie istotną potrzebę doświadczenia oraz analizy i opisu rozmaitych „żywiół przedpoznawczych”. Bo to bowiem właśnie to źródłowe doświadczenie – a także: jego opis, analiza oraz wyniki tej analizy – stanowią potem (i zawsze będą stanowić) ostateczne *principium* dla wszelkich form naszej aktywności: poznawczej i pozapoznawczej, praktycznej i teoretycznej, naukowej i pozanaukowej etc. Wszelako, jeśli mamy nie pozwolić się łatwo uwieść rozmaitym demonom (np. ideologii scjentystycznej albo rozmaitym cywilizacyjnym substytutom typu Internet, *Facebook* czy telefonia komórkowa), nie można pozwolić, by rozum zasnął. Przy tym, ma on być nie tylko czujny, ale i wszechobecny. Jak sądzę, jeden z istotnych problemów, z którym prof. G. Żurkowska niezawodnie musi wkrótce się zmierzyć, to problem demarkacji pomiędzy „nieokiełznanym żywiołem przedpoznawczym” a „żywiołem poznawczym”. Jak dotąd, „żywioł poznawczy” jest skłonna redukować do rozumu scjentystycznego/dyskursywnego i wiedzy artykułowanej. I gdy to właśnie robi, to jednocześnie dobrze widzi ograniczenia tego rozumu, tej wiedzy i każdego scjentyzmu. Słusznie też kryty-

kuje tak uformowany model racjonalności i taki wąskoscjentystyczny ideał wiedzy. Jej błąd, jak sądzę, polega jedynie na tym, że – wbrew temu, co suponuje – „żywiół czysto poznawczy” wcale nie wyczerpuje się w tak wymodelowanym poznaniu: poznaniu wzorowanym na czystej matematyce i czystym przyrodoznawstwie, poznaniu scjentystycznym, poznaniu artykułowanym. Inaczej mówiąc, granica pomiędzy „żywiółem poznawczym” a „żywiółem niepoznawczym” przebiega w całkiem innym miejscu niż *expressis verbis* przyjmuje to prof. G. Żurkowska, a więc w innym miejscu, niż wskazują na to stosowane przez nią dyferencjacje typu: „artykułowane” i „nieartykułowane”, „uteoretyzowane” i „nieuteoretyzowane”, „dostępne trzecioosobowo” i „dostępne pierwszoosobowo”, „obliczalne” i „nieobliczalne”, „dowodliwe” i „niedowodliwe”, „uzasadnialne” i „nieuzasadnialne”, „operacjonalizowalne” i „nieoperacjonalizowalne” itp.

10. Już całkiem na koniec można zapytać: skoro nie w tym miejscu tę linię demarkacyjną należy poprowadzić, to w którym? Czyli, innymi słowy, jak dzisiaj dobrze zdefiniować fenomen „poznawczości”? Czy można na przykład, jak w swoim czasie postulował to Husserl, utożsamić go ze „świadomościowością” (*Bewusstseinskeit*) lub, przy ściślejszym i węższym sensie, „źródłowo prezentującą naocznością” (*originär gebende Anschauung*)? Jednak, jeśli tak, to co wtedy począć z tzw. utajonymi procesami poznawczymi – procesami, o których dowiadujemy się dzisiaj coraz więcej dzięki neurokognitywistom i stosowanym przez nich technikom neuroobrazowania? Jak wiadomo, słynny onegdaj problem demarkacji pomiędzy „nauką” a „nienauką” – wbrew temu, co w 1983 r. ogłosił światu Larry Laudan¹⁸ – dalej pozostaje problemem. Wszelako dzisiaj, na moje oko, bardziej istotne znaczenie ma to rozgraniczenie, z którym mierzy się prof. G. Żurkowska – rozgraniczenie na „żywiół przedpoznawczy” i „żywiół poznawczy”¹⁹.

Naturalnie, jak szereg innych problemów, tak i ten łatwo obecnie zlekceważyć, rozmiękczyć, zamazać, a nawet unieważnić (np. przez sprowadzenie do jakiejś formy holizmu lub kwestii „językowych gier”). Tego rodzaju zabieg – poza tym, że być może niektórym filozofom przejściowo poprawi samopoczucie – na dłuższą metę nic dobrego jednak nie wróży. Zapewne też, jak wiele innych przedsięwzięć tego typu, będzie nieskuteczny. Granic i rozgraniczeń potrzebuje bowiem nie tylko nauka, nie tylko logika, nie tylko wiedza i nie tylko kultura.

¹⁸ Zob. L. Laudan, *The Demise of the Demarcation Problem*, (w:) R.S. Cohen and L. Laudan (eds.), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1983, s. 111–127.

¹⁹ Chyba najbardziej imponującą – a przynajmniej najbardziej wszechstronną i najbardziej pogłębioną – próbę rozgraniczenia żywiółu przedpoznawczego i poznawczego G. Żurkowska podjęła w książce *Epistemologia po Wittgensteinie...*, s. 247 i nast.

Jak pisał A. Damasio, „granic potrzebuje życie”²⁰. I to już na poziomie pojedynczej molekuly, pojedynczej komórki i pojedynczego neuronu. To również one, granice, warunkują powstawanie (i dalsze trwanie) coraz bardziej złożonych (ontycznie bogatszych, aż po własności emergentne) form, struktur i całości ontycznych. Także tych form, struktur i całości, które zdają się nie mieć żadnych granic.

²⁰ Zob. A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. J. Karpiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2000, s. 147.

RECENZJE
Reviews

DYLEMATY LUDZKIEJ ODWAGI: CHRZEŚCIJAŃSTWO A ZŁO

Ryszard Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*, Wyd. Akademii Pomorskiej, Słupsk 2011, ss. 304.

Swoją recenzję rozprawy ks. Ryszarda Kozłowskiego skoncentruję na zagadnieniach antropologicznych, badając sposób użycia kategorii „męstwo” i jego główne kontekstualizacje. Odstępuję „od recenzji śledczej”, bo rozprawa jest dobra, miejscami znakomita, napisana świetnym językiem. Szkoda tracić czasu na drobiazgi. Skoro wysoko ceni się tekst i autora, zamiast wypominać mu drobne pomyłki, potknięcia stylistyczne czy semantyczne, warto podjąć rzeczową dyskusję, do której ta książka zachęca.

Jak wiadomo w greckiej koncepcji duszy, zwłaszcza u Platona, słowo „męstwo” jest związane z drugą częścią duszy (*thymos, epithymos*), identyfikowane z pragnieniem, odwagą, zapalczywością itd. Bywa oczywiście identyfikowane też z pierwszą częścią duszy (*nous*) jako intelektualna odwaga, odwaga myślenia, a także z trzecią częścią duszy (*pathos*) jako odwaga cielesna, moc fizyczna. Mamy więc do czynienia z trzema rodzajami odwagi, mocy i doskonałości, zwanymi popularnie cnotami (*aretai*): odwagą myślenia, odwagą przeżywania i odwagą odczuwania.

Arystoteles dokonał całkowitej zmiany „pozycji” męstwa w swoim modelu psychologicznym, etycznym i pedagogicznym, dokonując przy okazji radykalnej reorganizacji teorii duszy swojego mistrza. Umieścił ją wprawdzie na drugim miejscu w drugiej triadzie etycznej: zuchwałość (*orgilotes*), lękliwość (*delia*) męstwo (*andrea*), ale rozszerzył repertuar doskonałości (*aretai*) do 14 triad, przez co zdevaluował kategorię męstwa, jaką jeszcze celebrował jego nauczyciel Platon. Zrobił to prawdopodobnie dlatego, żeby osłabić model wychowania oparty na wojnie, co skłaniało Greków do niepotrzebnej agresji i zaborów. Arystoteles zmelioryzował Platoński model męstwa, odróżniając to pojęcie nie tylko od lękliwości, ale i od zuchwałości. Zbudował psychologiczne i etyczne podstawy pedagogiki opartej na łagodności, umiarkowaniu, sprawiedliwości, hojności, otwartości, przyjaźni, godności, odporności, wielkoduszności, szczerości i rozsądku. Przy okazji włączył do swojego systemu kategorie kultur i religii starożytnego Zachodu i Wschodu.

R. Kozłowski odtwarza listę cnót Arystotelesa i jej teologiczne poszerzenia we współczesnych teoriach egzystencjalizmu, fenomenologii i personalizmu. Zestawia je z triadą najważniejszych doskonałości chrześcijaństwa: wiary, nadziei i miłości. Identyfikacje werbalne „męstwa” komentowane są w perspektywie filozofii duszy Platona, jak również Arystotelesa i – konsekwentnie – Augustyna oraz Tomasza. Jest to próba odważna i chyba udana, mimo wielkiej ostrożności, licznych zmiękczeń i zastrzeżeń wstawionych do naukowej narracji. Ja byłbym tu bardziej odważny w różnicowaniu męstwa od innych cnót (doskonałości).

Uważam, że zbyt dużą część tekstu autor poświęcił porównywaniu wynajdywanych kategorii należących do chrześcijańskiego wzorca etycznego. To dobre ćwiczenie dydaktyczne. Ale nie wszystko, co się ćwiczy, trzeba publikować. Rozumiem to też jako zabieg zaangażowanego intelektualnie teologa, który chce przenieść kluczowe pojęcie męstwa Platona i starożytnych Greków na grunt polskiej teologii filozoficznej. Może się to przydać zwłaszcza w czasach zbiorowej hysterii wywołanej przez zmianę systemu politycznego, wyuczony bezradności, postaw roszczeniowych, rozwoju mentalności żebraczo-złodziejskiej itd. Taka refleksja jest potrzebna dla dodania odwagi ludziom, którzy boją się podejmować decyzje, którym brak odwagi do stanowienia o sobie itp. Jest to też próba detotalizacji myślenia, zmiany postaw i obudzenia dusz ludzi zanurzonych w ideologiach szczęścia (czy nieszczęścia) i dobrobytu obiecywanego za cenę rezygnacji z własnych postulatów i wiernopoddańcze posłuszeństwo politycznym uzurpatorom.

Oto w jakich kontekstach znajdujemy pojęcie męstwa w rozdziale I pt. *Egzystencjalne i personalne kryteria męstwa*. Jako jedyny negatywny i niechrześcijański punkt odniesienia do męstwa: 1) przytłaczająca oczywistość istnienia, 2) trwoga wobec przeszłości, 3) przekraczanie faktyczności istnienia (J.P. Sartre). Dalej przekazywane są chrześcijańskie konteksty męstwa: 1) osobowe uwarunkowania, 2) osobowa aktywność, 3) autonomia i autonomizacja (G. Marcel); 1) wewnętrzny czynnik formowania, 2) zewnętrzny czynnik formowania (E. Stein); 1) *actus personae*, 2) czyn jako spełnianie się osoby (K. Wojtyła). To jest *hardware* tej rozprawy, tory intelektualne wykorzystane do podróży w głąb problematyki osoby rozumianej monadycznie i diadycznie, triadycznie, pluralistycznie (wspólnotowo). Filozoficzne założenia Sartre’a, Marcela, Stein i Wojtyły oraz ich koncepcje osoby (i antyosoby) są dla autora punktem wyjścia do dalszego opisu zagadnienia męstwa. Ponadto, ukrytymi współnarratorami rozprawy, patrząc na liczbę cytowań, są św. Tomasz z Akwinu, Cz. Bartnik, M. Heidegger, P. Tilich i J. Tischner.

Dla równowagi przydałby się Viktor Frankl i jego logoterapia, którą odkrywał, przebywając w obozie oświęcimskim i zastanawiając się, jak żyć, gdy mordowana była tam cała jego rodzina (por. w Polsce K. Popielski). Podczas gdy np. M. Heidegger w okresie II wojny cały czas pracował dla nazistowskiego pań-

stwa i jego morderczej aktywności. Filozof w służbie zła, który pięknie mówi o człowieku. To chyba wielki problem psychopatologii, filozofii i etyki filozoficznej. Piękne słowa o człowieku i niepiękne czyny filozoficznego słowotwórcy. Co tu jest ważne, co ważniejsze? Co tu jest męstwem? I jakie to męstwo? Warto by dać parę linijek temu rodzajowi męstwa, które nadal nie jest właściwie opisane. Chrześcijanin w „projekcie oświecimskim” to nie tylko bohaterski i święty O. Kolbe, to także chrześcijanie, którzy ten projekt planowali i realizowali jako ludzie mężni swojego narodu. Być może trzeba i w teologii, i w filozofii mówić o „męstwie” haniebnym, a nie tylko o męstwie pięknym.

W rozdziale II, zatytułowanym *Męstwo bycia sobą i osobą*, ks. dr R. Kozłowski zarysowuje pole problemowe wolności jako warunku podejmowania decyzji osobistych, do których potrzebna jest odwaga. Sam zapewne jako nauczyciel akademicki czy przełożony zakonny widzi skłonność ludzi do ucieczki od wolności wywalczonej, wycierpianej czy wymodlonej, zadanej i nierealizowanej. Ten paradoks wolności nierealizowanej musi budzić zastanowienie. To nie jest tylko kwestia edukacyjna czy psychologiczna, to także kwestia etyczna, egzystencjalna, prakseologiczna. Co robić, aby realizować swoją wolność i nie zanurzać się w rejony dobrze znanej niewoli, zależności, uzależnienia, w anty-ja itd.? R. Kozłowski dobrze wyczuwa, że nie wystarcza tu tylko zachęta do wolności, że potrzebna jest jakaś nowa metafizyka wolności oparta na metafizyce męstwa, którą trzeba na nowo opisać, aby ludzie wolni mogli żyć jak wolni, a nie jak niewolnicy.

Autor dysertacji zarysowuje najpierw problem wolności jako problem czynu, dowartościowuje czynnik wykonawczy, a nie tylko czynnik projekcyjny typu „chciałbym” lub „chcę, ale nie mogę”, a więc bada motywy bycia, warunki wolności i wybór siebie poprzez czyn. Następnie znajdujemy w tekście problem wolności i bycia w sytuacji, która tworzy ramy bycia. Powstaje pytanie, w jakim stopniu ludzkie „ja” jest zdolne do rozporządzania sobą, jakie są granice rozporządzalności i jak można przekraczać siebie i sytuacje, aby nie utknąć w schematach niewoli sytuacyjnej czy personalnej. R. Kozłowski mówi tu o „pragnieniu przekraczania siebie”, o „pragnieniu bycia” jako wyrazie męstwa. Ale mało tu jest o niewoli, która skłania lub nie do takiego przekroczenia. Samo pragnienie wolności to za mało.

Teoria wolności to jeszcze nie wolność. Bycie ku wolności to jeszcze nie wolność. Wielu ludzi ucieka od wolności, choć o niej teoretyzuje lub do niej namawia, a nawet się o nią bije. Staje się ona wtedy nie wolnością realną, ale korelatem niewoli i lęku. A wtedy odwaga i męstwo zastępują wolność, jak to często miało miejsce w historii Polski i jest wdrukowane do charakteru wielu Polaków. Bić się to wolność, nie bić się to niewola – na tym schemacie bazują politycy różnych orientacji, którzy mobilizują ludzi do obrony własnych interesów, nazywając je „wolnością” (por. E. Fromm).

Autor rozprawy stara się znaleźć charakterologiczne przyczyny tego stanu rzeczy na poziomie pragnienia. Tu – jak sędzę – są trzy problemy, a nie tylko dwa, które wyodrębnia R. Kozłowski: pragnienie przekraczanie siebie i pragnienie bycia. Istotniejszy wydaje się problem „pragnienia samego siebie”, który autor przenosi w inne miejsce. Nie ma wolności bez pragnienia bycia, bycia sobą jako podmiotem nakierowanym na realizację wolności w życiu codziennym, a więc samorealizację, a nie tylko w sytuacjach granicznych, nadzwyczajnych czy katastrofalnych. Pragnienie siebie z poziomu zwykłej egzystencji ma się realizować także w chorobie i zdrowiu, w biedzie i bogactwie, w poniżeniu i wyniesieniu, w oscylacji i fluktuacji życia, które rodzi się i ginie.

Żeby pragnąć przekraczania siebie, trzeba najpierw być, ale jeszcze ważniejsze – być sobą i to nie tylko przez swoje ciało i duszę, ale przez swoje chcenie, swoją decyzję. Obiektywnie w sposób naturalny człowiek jest, skoro się narodził, ale jednocześnie nie jest, bo nie rodzi się woliwnie, nie chce żyć, nie podoba mu się, że jest itd. Zwracał na to uwagę np. Henryk Elzenberg. Wielu ludzi nie chce być sobą, woła siebie widzieć jako projekt innych ludzi i zrzucić na nich odpowiedzialność za swoje bycie, dodajmy: negatywne bycie, bycie nie-swoje itd. Jaka tu jest odwaga w byciu nie sobą? Może, ale nie musi być ona usprawiedliwiona w nadzwyczajnych sytuacjach (choroby psychicznej, więzienia, misji specjalnej itp.). Życie nastawione tylko na obronę samego siebie, a nie na bycie w wolności tworzyć może rodzaj odwagi, która staje się zabójcza, bo brak jej pozytywnego celu.

R. Kozłowski idzie dalej i zakłada, zgodnie z doktryną chrześcijańską, że pragnienie bycia spełnia się w „Miłości”, a następnie w skupieniu i kontemplacji. Nagle działanie i czyn zostaje tu zredukowane do strefy wewnętrznej człowieka. Potem już do końca rozdziału autor obraca się wokół tych dwóch kwestii – ducha i duchowości oraz wszechmocnej miłości. Powiedziałbym, że te fragmenty refleksji są ekskluzywne, piękne, ale czy nie zbyt szybko i nie zbyt łatwo proponują lekarstwo na brak odwagi w życiu człowieka? Autor uderza w wątpliwych argumentem – „z miłości”. Nagle okazuje się, że to miłość lub działanie „Miłości” ma zastąpić męstwo czynu w życiu codziennym człowieka. Ta „Miłość” to Bóg, który jest mocą całości lub wieczności, ale czy jest nią na co dzień?

Jakiej miłości i wolności doświadcza człowiek, który żyje w nędzy lub jest zabijany przez AIDS, lub po prostu nie ma o niczym pojęcia? Jak pisze w swojej książce *Kruchy Absolut* (2009) Slavoj Žižek (a wcześniej F. Nietzsche, Z. Freud i J. Lacan), Bóg może być słaby, słabiutki, a nawet zabity. Wszechmoc Boga udziela się człowiekowi, ale może być przez niego samego zawłaszczana lub kwestionowana. Jest kwestionowana nawet przez samego Boga, który godzi się na śmierć. Jest słaby. I czy przypadkiem ten obraz słabości i kruchości Boga nie jest wykorzystywany jako model męstwa, które ginie w niezrozumieniu,

w fałszywych nadziejach, z powodu nienawiści, z przypadku czy z powodu możliwości przeciwieństwa identyfikacji Boga z Nicością?

Identyfikacja „Miłość – Bóg” ma wielowiekową tradycję. Przypomnijmy, że w koncepcji duszy Platona serce (*thymos*) nie było siedzibą miłości, jak to ma miejsce dziś. Miłość w ogóle nie była doskonałością (*arete*) człowieka. Serce (*thymos*) było sterowane przez męstwo, nastawione na odwagę. A miłość przysługiwała tylko Bogu (*theos*), jakiegokolwiek imiona i wcielenia miałby ten Bóg. Przypomnijmy, duszą sterowały mądrość, odwaga i wstrzemięźliwość, nimi sterowała sprawiedliwość, a wszystkimi kierowała miłość (*filia*), która odnosiła wszystkie doskonałości do Boga. Człowiek miał być rozważny, odważny i wstrzemięźliwy w stosunku do siebie i do innych ludzi. Miłość była zarezerwowana tylko dla Boga. I nagle miłość zajmuje miejsce odwagi (*thymos*), to co boskie czy bosko-ludzkie staje się ludzkie i ludzko-ludzkie.

Następuje zatem deteizacja miłości, którą chrześcijaństwo zreteizuje, nie depersonalizując jej. I odtąd człowiek ma problem z rozróżnianiem miłości jako cechy boskiej i miłości jako cechy człowieka. Dość łatwo jest napisać „Miłość” z dużej litery i jesteśmy już w relacji miłości Boga. A co z miłością człowieka, który miesza te dwa porządki, staje się paranoidalny, zazdrosny o „boską miłość” dla siebie, zabija z miłości itd.? Czy przypadkiem męstwo nie miesza się tu z szaleństwem? Wolałbym, aby w tekście te dwa porządki były wyraźniej zaznaczone, wyodrębnione i skomentowane. Wtedy silniej ujawniłby się problem odwagi miłości w życiu człowieka, nie tylko w stosunku do „Miłości” Boga, ale i w stosunku „miłości” człowieka do człowieka, który nie jest Bogiem, itd.

W rozdziale III *Męstwo współistnienia z drugim* R. Kozłowski w dużej mierze odpowiada na zgłoszone wcześniej przeze mnie wątpliwości. Ukazuje relacje, które w pewnym stopniu różnicują odwagę i miłość człowieka do człowieka od miłości i odwagi człowieka wobec Boga. Przede wszystkim rekonstruuje problem „ja” jako bycie sobą. Problem „ja” jest podejmowany wielokrotnie w całym tekście rozprawy. Tu zaś mowa o odwadze spojrzenia na własne i cudze „ja”. W gruncie rzeczy omawiana jest możliwość zatracenia siebie w swoim „ja” i w cudzym „ja” oraz odnajdywanie siebie w swoim „ja” i w cudzym „ja”.

Dalej autor rozprawy podejmuje problemy prawne (bycie świadkiem) i komunikacyjne (nadzieja, odwaga, wierność) bycia w relacji „ja” wobec innego „ja” (Drugiego). Są to nie tyle stany, akty czy relacje behawioralne, co postulaty etyczne, które mają wytworzyć w człowieku odwagę widzenia drugiego człowieka. Jest to o tyle ważne, że na co dzień wielokrotnie brakuje takiej odwagi, żeby dostrzec Drugiego. Behawioralne podstawy takiego widzenia R. Kozłowski wzoruje na afirmacji ojcostwa i synostwa. Jest to męski model relacji, w której istotne jest odgraniczenie siebie w dynamicznych relacjach i utrzymywanie własnej tożsamości synowskiej, ojcowskiej, męskiej. Ten fragment rozprawy jest niezwykle interesujący, bo różnicuje i analizuje męstwo i męskość. Następnie

prezentowana jest kobieca ścieżka kształtowania odwagi, czyli droga empatii (wzucia). To nadaje pewną równowagę wywodom wcześniejszym. Wkrótce jednak znów autor ucieka w mistykę, w której czuje się jak ryba w wodzie – pojawia się problem wiary i *kenosis* jako sposobu praktykowania męstwa. Niestety, praktyki i metody projekcyjne kształtowania postaw, w tym także męstwa, ich prakseologiczny czy behawioralny walor nie są dogłębnie analizowane.

Refleksja obraca się w sferze postulatów i stwierdzeń dziś już oczywistych. To, że wiara dodaje odwagi, to chyba powszechnie wiadomo, ale jaki to jest rodzaj odwagi – już mniej albo w ogóle milczy się na ten temat. A warto byłoby w przyszłości takie rodzaje odwagi, które pojawiają się w „sytuacjach granicznych”, dzięki wierze, opisywać i analizować. Żeby nie okazało się, jak chcą krytycy tego sposobu wzmacniania własnego „ja”, że jest to odwaga narcystyczna, higieniczna, która utyka wewnątrz człowieka i nie znajduje pozytywnych ekspresji w relacjach z innymi ludźmi.

Odwaga wiary ekskluzywnej – czemu nie, ale odwaga wiary inkluzywnej i otwartej, wybaczącej i miłosnej, pomagającej, tragicznej, nieszczęśliwej, zniszczonej i odrodzonej – oto problem odwagi praktycznej, który warto byłoby opisywać i badać. Na szczęście jako kontrpunkt dla projekcyjnej koncepcji odwagi pojawia się rozmieszczony i komentowany w całym tekście problem odwagi egzystencjalnej w wydaniu J.P. Sartre’a, który pobudza do walki i obrony wybranej przez autora rozprawy chrześcijańskiej wizji męstwa.

W ostatnim fragmencie rozdziału III mowa jest o spełnianiu się człowieka: „z Drugim”, „we wspólnocie osób”, „współ z innymi”. Został tu poruszony interpersonalny aspekt męstwa, ale to skromny fragment refleksji. Widać, co innego „personalne”, a co innego „interpersonalne”, monadologiczne zacięcie autora – zawęża ono perspektywę interpersonalną. Zresztą jak w większości rozpraw polskich filozofów. Lęk przed wspólnotą, lęk teoretyczny, merytoryczny, systemowy – skąd się to bierze? Solipsyzm, potrzeba solistyczna, narcyzm, niska samoocena, lęk przed konfrontacją z innym? A może nakaz miłości (nie mówić źle o bliźnim), rytualny optymizm, empatyzacja grupowa, deifikacja lub demonizacja?

Odpowiedź może być taka, jaką dostajemy w tekście ks. dr. R. Kozłowskiego, tj. umiłowanie wielkich wartości, fascynacja wielkimi ideami. Co małe jest nudne i nieciekawe. Na wspólnotę brak miejsca, za to na Prawdę, Dobro i Piękno miejsca jest wiele. A jeszcze spełnić się w tych Wielkich Literach i w Wielkich Ideach – to dopiero Odwaga! Prawdę mówiąc, wolałbym się dowiedzieć, czy i jak te Wielkie Światy Myśli docierają na poziom człowieka? Czy musi się on na nie wdrapywać, spadając co chwila w unicestwiający go sytuacje, jak pisze o tym Sartre?

W rozdziale IV, zatytułowanym *Męstwo w osobowym spełnianiu się człowieka*, R. Kozłowski wraca do początku i upatruje męstwa w spełnianiu się „ja” w sobie jako osobie dzięki Bogu. Triada: „ja (umysł) – osoba – Bóg” stanowi

warunek samorealizacji i obietnicy życiowej, być może też zbawczej, pod warunkiem, że człowiek użyje swojego intelektu i będzie zmierzał do prawdy i Prawdy. Ale co wtedy, gdy go nie użyje? Gdzie wtedy znajduje się jego prawda? Poza Bogiem? Czy nie jest to zbyt mechanistyczne związanie prawdy z Bogiem? A gdzie wolność?

Duży fragment tekstu dotyczy analizy funkcji umysłu jako organu prawdziwego. Ale jest to stara albo niepełna psychologia umysłu. Wiemy, że umysł zawodzi w poznaniu rzeczy i ludzi, zawodzi, gdy działa świadomie lub nieświadomie. I gdy w ogóle nie działa. Zatem problem prawdy jest rzeczywiście problemem metafizycznym, a nie tylko problemem umysłu, który się myli, zapomina czy nie działa. Autor rozprawy bardziej tu zawiera mistycznej teorii umysłu Platona niż biologicznej teorii umysłu. (np. Antonio Damasio, 2011). Można byłoby na ten temat podyskutować.

R. Kozłowski nadużywa normatywnych formuł językowych. Trudno mi przyjąć takie np. sformułowanie: „Umysł, aby żył, musi żyć w najwłaściwszym dla siebie podłożu – osobie. Osoba, jako najdoskonalszy byt, stanowi dlań podmiot, który nie ograniczając go, nadaje mu właściwą dynamikę i charakter. Jest to charakter osobowy. W ujęciu personalistycznym spełnia on osobę i to nie tylko w aspekcie podmiotowych percepcji, ale obejmuje on »twórczo-poznawczy odciniek tej podmiotowości« [tu odniesienie do dzieła Cz. Bartnika, *Personalizm*, s. 230]”. Cieszy odwoływanie się do mistrzów personalizmu, nie sądzę jednak, żeby ks. prof. Bartnik zdecydował się napisać w podobnym kontekście, że „umysł, aby żył, musi żyć w najwłaściwszym dla siebie podłożu – osobie”. Umysł chyba niczego nie musi. Doskonałość osoby nie wyklucza niedoskonałości umysłu, co więcej, nie wyklucza śmierci umysłu.

Życie umysłowe jest tylko jedną z możliwości, jakie człowiek realizuje w związku z byciem osobą, ale mamy wiele zjawisk depersonalizacji, które nie zależą od umysłu, a także wiele zjawisk dementalizacji, które nie naruszają osobowego podłoża. Świetnie pisał o tym np. Romano Guardini. Niestety entuzjazm, czasem zbyt, dla samej koncepcji osoby przesłania trudności, jakie powstają w procesie spełniania się człowieka i w jego realistycznym opisie. Czasem odnosi się wrażenie, że ks. R. Kozłowski nie opisuje osoby człowieka, ale osobę anioła. Anielizacja obrazu człowieka świadczy o dobrej intencji autora, jego szlachetnym widzeniu świata, ale zacierając dramatyzm realnego istnienia w świecie fizycznym, materialnym, w którym musi, że się tak wyrażę, żyć zwykły człowiek.

Te analizy uciekają od dramatycznej warstwy istnienia, gdy autor rozprawy odwołuje się do wybranych przez siebie fragmentów tekstów personalistów, docierają do niej, gdy odnosi się do egzystencjalizmu. Być może włączenie do dyskursu personalistycznego analizy egzystencjalnej Sartre'a to najlepszy pomysł, jaki znajduję w tej rozprawie. Jest on sprawnie i sensownie przeprowadzony, stanowi narrację korygującą zbyt optymistyczne i życzeniowe konstrukcje zakocha-

nych w „dobrym i pięknym” człowieku personalistów. Kontekst egzystencjalny czyni ten opis problematycznym, zastanawiającym, płynącym z poziomu rzeczywistości ukrytej, bolesnej, niechcianej i wyklętej rzeczywistości człowieka.

Miło jest czytać, że człowiek to *homo esteticus* żyjący według zasady *circulus esteticus*, człowiek, który bytuje „w obrazie piękna”. Kto nie zna tej zasady i tej manii, fascynacji oczu, które każą ludziom poszukiwać „ładnych miejsc” i fotografować się na ich tle, żeby „piękniej wyglądać” (por. *erotikos omma* w *Fajdroście* Platona)? Ale czy to nie jest pasja maskująca nie tylko niedostatek bytu estetycznego i cielesnego człowieka, ale także etycznego lub po prostu poznawczego? Nie jest to w każdym razie pasja prawdy, która nie boi się ujawniać choroby, niedołęstwa i brzydoty, choć to żaden „obraz piękna” (vide Jan Paweł II w fazie choroby, trędowaci w Indiach czy chorzy na AIDS w Afryce). Jak pogodzić zasadę prawdy z zasadą dobra i zasadą piękna np. na płaszczyźnie medycznej (por. P. Lain Entralgo czy J. Wróbel)? Czy nie ta zasada estetyczna, oderwana od zasady dobra i zasady prawdy, legła u podstaw idei eugenicznej (por. F. Galton, 1883), która następnie – właśnie z powodu obsesji estetycznej – kazała mordować dzieci chore psychicznie, cierpiące na epilepsję albo tylko fizycznie uszkodzone, i to nie gdzieś w Europie, ale w Poznaniu, gdzie w Forcie VII od jesieni 1939 do 1941 r. działała pierwsza komora gazowa i zamordowano 15 tys. ludzi w ramach medycznej i sanitarnej współpracy polsko-niemieckiej (por. M. Gawin)? W ten ruch było w Polsce zaangażowanych ok. 10 tys. osób zrzeszonych w Polskim Towarzystwie Eugenicznym założonym w 1922 r. Popierało go wielu wybitnych pisarzy i lekarzy sądowych i psychiatrów. Nawet po II wojnie wielu z nich nie zmieniło swoich poglądów. W 1947 r., mimo haniebnych efektów wojny i masowych „estetycznych zbrodni”, reaktywowano Towarzystwo, które działało jawnie do 1953 r. Całkiem niedawno odtajniono część archiwum Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy i wtedy okazało się, że twórca ruchomych komór gazowych Walter Rauff pracował po wojnie w wywiadzie RFN w Ameryce Łacińskiej (zmarł w 1984 r. w Chile). W USA dopiero w latach 60. XX w. zamieniono tytuł pisma eugenicznego na „Social Biology”. Sprawa nadal jest społecznie i etycznie ważna.

Brak refleksji w polskiej filozofii, psychologii i teologii na temat praktyki eugenicznej uważam za wielką lukę w świadomości humanistycznej. W tym samym Poznaniu w latach 30. została obroniona na uniwersytecie rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. Stefana Błachowskiego. Lekarz i psycholog Kazimierz Dąbrowski zaprzeczał w niej eugenicznej zasadzie, tworząc podstawy swojej teorii dezintegracji pozytywnej, która przywracała godność ludziom zaburzonym psychicznie lub psychicznie chorym. (por. K. Dąbrowski 1929, 1934). Ale autor ten w okresie powojennym był zepchnięty poza polskie środowisko psychiatryczne, które w większości optowało za estetycznym, nieludzkim projektem eugenicznym.

Nie wiem, czy R. Kozłowski spodziewał się, że tak ważne zagadnienie podejmuje, że dotyczy ono nie tylko wnętrza jednostki, ale było i jest wykorzystywane do celów inżynierii medycznej i społecznej. Teologia polska mogłaby tu mieć coś do powiedzenia, bo Kościół w Polsce nigdy nie zaakceptował tej idei ani jej nie popierał. Wykazał się wtedy męstwem w obronie ludzi skazywanych pod szyldem nauki na unicestwienie. Refleksja nad estetycznymi i etycznymi podstawami eugeniki mogłaby ostrzegać miłośników doskonałości estetycznej i etycznej przed głoszeniem postulatów wykluczających ludzi pod dowolnym pretekstem, tylko dlatego, że nie pasują do ustalonego rasowego, somatycznego czy psychicznego, antropologicznego lub religijnego wzorca.

Nad całym studium dominuje estetyczne widzenie świata, piękniejszego niż jest. To także opis intelektualnego marzenia o świecie bez lęku, wizja, która ma się spełnić dzięki wewnętrznemu nastawieniu i życzeniu sobie męstwa. Obejmuje ono rozległe przestrzenie intelektualnej analizy – wiary, nadziei i miłości, jakie proponuje dyskurs chrześcijański. Zastrzeżenia, jakie mam do tekstu, nie są natury merytorycznej, pod tym względem jest to analiza kompetentna, niemal podręcznikowa. Jej nowością jest odważna konfrontacja egzystencjalizmu i personalizmu na polu teologii i filozofii człowieka. Choć można pytać, czy dobrze jest w analizie naukowej stosować regułę „trzech (personalistów) na jednego (egzystencjalistę)”, wydaje mi się, że to przesada i nadgorliwość.

Szkoła personalistów polskich jest znakomita, ale obecnie to krąg wąski, elitarny. Dołączył do niego R. Kozłowski z inspirującym tekstem i dorobkiem naukowym, ze swoją pasją i uporem w dowodzeniu, że człowiek, rozumiany jako osoba, może być podniesiony na poziom metafizyczny. I tam może być konfrontowany z Osobą Boga. Zamyka jego książkę refleksja na temat *Homo Religiosus*, obrazu człowieka, który spełnia się jako *Homo Christianus*. Szkoda, że brak tu szerszych odniesień do encykliki Benedykta XVI o nadziei, w której konfrontuje się teologię i współczesną filozofię człowieka w sposób niezwykle przenikliwy, nie uciekając do anielskich wzorców.

Książka R. Kozłowskiego jest napisana z pasją, może za dużo jest w niej wielkich kwantyfikatorów, które nie zmieniają jednak sensu wypowiedzi, chcą go podkreślić, ale tych podkreśleń jest za dużo. Jest tak, jakby autor sam chciał się przekonać, że to, co napisał, jest ważne. Niepotrzebnie, bo to, co się kryje poza tymi podkreśleniami, jest rzeczywiście dla Polaków ważne. Jest oczywiste, że Polakom potrzebne są dalsze studia z filozofii i teologii męstwa, które rozpoczął ks. Ryszard Kozłowski. Nie wystarczy narcystyczna, estetyczna czy zrytualizowana miłość, aby nabrać odwagi życia. Podobnie wolność nie zbawia człowieka od trudów istnienia – ona mu je nakłada. Potrzebny jest jeszcze dialog, odwaga dialogu, która naprawdę zbawia człowieka od głupstwa i od zła!

FILOZOFIA PSYCHIATRII EKSTREMALNEJ

Andrzej Kapusta, *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Wyd. UMCS, Lublin 2010, ss. 383.

Książka Andrzeja Kapusty jest próbą analizy „rozumienia” w dwóch dyscyplinach – filozofii i medycynie – na tle współczesnej dyskusji o granicach poznania w obu tych dziedzinach wiedzy. Całość analizy jest skonstruowana wokół dyskusji na temat założeń pracy habilitacyjnej Karla Jaspersa pt. *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen* (Berlin 1913).

Autor odwołuje się w zakresie filozofii do kontekstu nowożytnego (Kartezjusz) i współczesnych – fenomenologicznego (np. Husserl, Heidegger Merleau-Ponty), egzystencjalnego (np. Boss, Sartre, Vanden Berg), psychoanalitycznego (Freud) i hermeneutycznego (Gadamer). W zakresie medycyny zaś przede wszystkim do kontekstów psychiatrycznych typu psychobiologicznego, oparte go na psychologii Wundta (np. Kraepelin czy Bleuler), który odbywał też własną psychoanalizę u Freuda. Łącznikiem między jednym podejściem a drugim jest dyskurs Karla Jaspersa, który lansował Freuda w środowisku psychiatrów szwajcarskich, ale sam przyjął perspektywę egzystencjalistyczną.

A. Kapusta poświęca wiele uwagi koncepcji Jaspersa. I dodaje do tej refleksji wątki całkiem współczesne (np. Fuchs, Fulford, Sass oraz Stanghellini, Rattliffe itd.), które odczytuje w perspektywie kognitywistycznej i hermeneutycznej, biorąc za podstawę fenomenologiczny model wyjaśniania zjawisk psychiatrycznych. Promocja perspektywy fenomenologicznej w psychiatrii jest na gruncie polskim nowa, jak też nowa jest w ogóle refleksja i prezentacja samej psychopatologicznej koncepcji Jaspersa po niemal stu latach od jej publikacji.

Pierwsze wydanie *Psychiatrii* Kraepelina ukazało się w 1883 r. W szóstym wydaniu (1899) autor dokonał uproszczenia klasyfikacji chorób psychicznych, dzieląc je na psychozy otopniające o przebiegu procesualnym i psychozy afektywne o przebiegu okresowym lub cyklicznym. Kraepelinowska dychotomia znalazła odzwierciedlenie w kryteriach DSM-III i późniejszych. Grupa amerykańskich psychiatrów wciąż zafascynowana jest klasyfikacją Kraepelina, co widać w proponowanych definicjach DSM-IV, DSM-V i ICD-11. Ma to związek

z wiarą w wynalezienie leków i eksperymentami wojskowymi nad działaniem mózgu ludzkiego w stanie zagrożenia, zwłaszcza w czasie wojny.

W dziewiątym wydaniu podręcznika (1927) Kraepelin wyróżnił: choroby psychiczne spowodowane urazami mózgu; choroby psychiczne spowodowane chorobami mózgu; zatrucia; zaburzenia psychiczne w przebiegu chorób zakaźnych; paraliż; choroby psychiczne spowodowane czynnikami endokrynnymi; choroby psychiczne na tle miażdżycowym, przedstarcze i wieku starczego; otępienie endogenne; padaczka; choroba maniakalno-depresyjna; schorzenia psychogenne; histeria. Warto dodać, że Kraepelin ma spory wkład do teorii eugenicznej i jest za to krytykowany, ale jego teoria jest przydatna dla dzisiejszej praktyki medycznej w sytuacjach ekstremalnych. Za czym mogą skrywać się legalne i nielegalne eksperymenty psychiatryczne.

Bleuler w 1911 r. opisał jako jednostkę chorobową schizofrenię (*Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*) i pojęcie to zastąpiło *dementia praecox* używane przez Kraepelina. Bleuler wyróżnił cztery osiowe objawy schizofrenii: (1) zaburzenia asocjacji, (2) zaburzenia afektu, (3) ambiwalencja i (4) autyzm. Polski psychiatra Marek Jarosz dodał do ww. objawów schizofrenii: anhedonię, abolicję, antynomizm, agnostycyzm, areakcjonizm, asynchronizm, ataraksję (Łódź 1990). Bleuler wprowadził do techniki leczniczej pojęcie *Udenotherapie*, czyli stanowisko, by w obliczu choroby poczekać na dalszy rozwój przypadku. Ten rodzaj postępowania przejął po nim w Polsce Kazimierz Dąbrowski, który w przypadku tendencji do stawiania natychmiastowej diagnozy mówił o „śpieszącym się zdrowym rozsądku” i zalecał przedłużać fazę diagnozy, wprowadzając nawet pojęcie „terapii przez diagnozę”.

Bleuler, pełniąc funkcję ordynatora Kliniki Psychiatrycznej Burghölzli, zapoznał się z psychoanalizą, którą propagował wtedy młody asystent Carl Gustav Jung. Bleuler uważał, że nie istnieje ostra granica pomiędzy chorobą umysłową i stanem zdrowia, dbał o szczegółowe zbadanie każdego przypadku i o przedstawienie go jako procesu. Zajmował się „światami obłądu” konkretnych chorych, próbując dokonywać interpretacji ich wypowiedzi odnoszących się do rzeczywistości. W 1919 r. prowadził w Szwajcarii terapię polsko-rosyjskiego tancerza Wacława Niżyńskiego.

Szwajcaria była w latach przedwojennych mekką psychiatrii europejskiej. Tam też pracował Karl Jaspers, którego *Allgemeine Psychopathologie* zobaczyłem w latach 70. w domu prof. Dąbrowskiego, a ten zapytany o autora i o tę pracę odpowiedział: „genialne!”. Znałem filozofię Jaspersa wcześniej, bo na seminariach mojego promotora, prof. T. Płużańskiego, co jakiś czas mówił o nim Maciej Potępa, nazywany (przeze mnie) „Jaspersem”. Świetnie komentował „sytuacje graniczne” i samo „bycie w sytuacji”. Wątku tego w recenzowanej pracy brak.

Czy nie jest dziwne, że *Psychopathologia* Jaspersa została przetłumaczona na język angielski w USA w roku 1963, a na rosyjski dopiero w 1997 r., że brak

jest polskiego tłumaczenia dzieła autora, zaliczanego do pierwszej piątki najważniejszych psychopatologów świata?¹ W Polsce psychiatrzy, poza wzmiankami, nie publikowali studiów o psychopatologii Jaspersa, filozofowie natomiast interesowali się jego późniejszą spuścizną pisarską. Najbardziej wtajemniczony był Roman Rudziński (1978).

Na 1133 autorów spoza listy autorów niemieckich i włoskich w bibliografii Claudio Fiorillo znaleźli się m.in. polscy autorzy, np. W. Strzelewicz (1932), S. Tyrowicz (1984), L. Kołakowski, H. Buczyńska-Garewicz, K. Górniak-Kocińska, J. Kosian, J. Krakowski, D. Lachowska, C. Piecuch i in. Szkoda, że w bibliografii w książce A. Kapusty nie ma choćby Romana Rudzińskiego czy K. Dąbrowskiego, którego co prawda autor wymienia, ale nie podaje żadnej pozycji bibliograficznej autora jedynej oryginalnej polskiej klasyfikacji psychiatrycznej.

Klasyfikacja Kraepelinowska ustabilizowała, a następnie zablokowała rozwój wiedzy na temat choroby psychicznej. I byłoby tak do dziś, gdyby nie psychoanaliza, która rozbiła sztywne i sztuczne klasyfikacje psychopatologiczne, otwierając dyskurs humanizujący obraz choroby psychicznej. Jednak dobrze przez władzę opłacani dawni humanistyczni psychoanalitycy rozbudowali nomenklaturę psychiatryczną (już w USA) do niezrozumiałych rozmiarów, w nadziei, że pomogą ludziom uzyskiwać zwolnienia lekarskie i renty w kraju, gdzie do niedawna nie było rozwiniętej publicznej służby zdrowia.

Szlachetny cel humanizacji stosunków społecznych zamienił się w procedurę militarnej medykalizacji, najpierw w Niemczech, potem w USA, a stąd rozprzestrzenił się w nowej formie na inne części świata. Ruch medykalizacji miał pozytywną i negatywną stronę. W Europie zamienił się w ruch eugeniczny, zakładający konieczność eliminacji ludzi chorych psychicznie ze społeczeństwa za pomocą procedur medycznych. Polska ma tu także swoje niechlubne karty, które są nadal przemilczane lub ukrywane. Pozostają bez osądu moralnego, a przede wszystkim bez osądu naukowego.

Eugeniczna linia pojmowania roli medycyny w uzdrawianiu społeczeństwa trwa do dziś (np. zabiegi kastracji pedofilów lub przestępców, traktowanych jak podludzie). Żołnierzom biorącym udział w wojnach podaje się metadon, zaś lekami na ADHD „wycisza” tysiące dzieci w wieku szkolnym. Rozszerza się bez żadnej społecznej i naukowej kontroli pole tzw. zaburzeń psychicznych i chorób z nimi związanych.

A. Kapusta kwestie związków władzy i medycyny przedstawił w opublikowanej wcześniej książce *Filozofia ekstremalna wokół myśli krytycznej Michela Foucault* (Lublin 2002, ss. 200) i w swoim doktoracie z 1999 r. na temat sza-

¹ Zawarte w tym tekście cytaty pochodzą z angielskiego tłumaczenia, a dokumentowane są odesłaniem do odpowiednich fragmentów niemieckiego tekstu z 1993 r.

leństwa i władzy, przekształcając nieco przekaz Foucaulta poprzez konteksty Nietzscheańskie i Heideggeriańskie, a także Kantowskie. Wywindował dyskurs Foucaulta do niebywałych wyżyn, czym chyba sam bohater byłby zaskoczony (zwłaszcza kontekstem kantowskim). Jednak heideggeryzacja refleksji Foucaulta może być przykładem, czego nie warto robić, kiedy ma się zbytek wiedzy i chce się ją przypisać aktualnemu bohaterowi własnej filozoficznej fascynacji. To nic, że wszystko trzyma się osi szaleństwo–władza (Nietzsche cierpiący psychicznie, przedstawiciel antywładzy i Heidegger – analityk pracujący w czasie II wojny światowej dla władzy nazistów). Co może powiedzieć nam taki człowiek o humanizmie i w jakim mamy to czytać kontekście? Jak rozumieć, żeby nie stracić zdrowego rozsądku lub filozoficznego rozumu?

Rozwojowi psychiatrii ekstremalnej na użytek władz i wojska towarzyszył zgoła marginalny i silnie zagłuszany rozwój tzw. antypsychiatrii, której przedstawiciele opisywali zaburzenia i choroby psychiczne nie jako fenomeny medyczne, ale polityczne. Pisali o tym Szasz (por. *Pain and pleasure, The myth of mental illness*), Scheff (*Being mentally ill*), Goffman (por. *Asylums*), Laing (por. *The politics of experience*), Scull (por. *Museums of madness*), Breggin (por. *Toxic psychiatry*), który ukazuje jak psychofarmakologiczne strategie lecznicze wytwarzają inwalidztwo w funkcjonowaniu mózgu (*psychopharmacology as „disabling normal brain function”*), Basaglia (por. *The deviant majority*). W Polsce psychiatra egzystencjalny Kazimierz Dąbrowski, pochodzący z Lubelszczyzny (urodzony w majątku Klarów w Milejowie) autor książki pt. *Psychoneurosis is not an illness*, przybliżył się do antypsychiatrii, gdy postulował usunięcie nerwic i psychonerwic z klasyfikacji i z kliniki psychiatrycznej.

W swojej książce A. Kapusta rzetelnie przedstawia liczne badania medyczne i filozoficzne, poszukując stosownej metody ich poznania. Nie jest łatwo być wdzięcznym prezydentem i skromnym analitykiem na polu filozoficzno-psychiatrycznym dzieł z ostatnich 20 lat. Można łatwo popaść w ponury patos albo w rozweselający chaos. Autor trzyma się drogi patetycznej i czasem brak w jego narracji zdrowego śmiechu, choćby takiego, do jakiego namawiał Nietzsche – jeden z wielkich europejskich nauczycieli prawdy.

Oto jaki jest wynik tego, co A. Kapusta czyni na stronach swej naukowej i historycznej narracji, nieunikającej umysłowych zatorów refleksji i pełnej badawczych nadziei wynikającej z twórczej projekcji. Zatem czego można się dowiedzieć o ciężkiej pracy badacza psychiatrii za pomocą rozumu filozofa?

Konkluzja jest taka: „Rozumienie psychozy jest z definicji skazane na niepowodzenie” (s. 348). Tego zdania nie w pełni albo całkiem nie rozumiem. Dyrektywny tryb wywodów w tekstach naukowych nie jest naukowy (analityczny), jest dogmatyczny (apokaliptyczny). I nie wiem, czy może je wypowiadać uczony psychiatra (lekarz), czy filozof. Stwierdzenie, że psychoza „z definicji” skazana jest na niepowodzenie (w domyśle – poznawcze), traktuję jako wątpliwe. Chy-

ba, że samo pojęcie psychozy jest pseudopojęciem i młody badacz boi się do tego przyznać, żeby nie narazić się starszyźnie cechowej psychiatrów lub medyków, bo filozofom się naraża bez lęku.

Nie można „psychozy” skazywać ani na rozumienie, ani na nierozumienie; jeżeli jest, to jest i nie jest potrzebny dodatkowy akt „skazania” – ani psychozy, ani niepsychozy – na bycie lub niebycie. Jeżeli psychoza jest formą antystruktury lub substruktury psyche, to jest też źródłem zdrowych i chorych słów i znaczeń, których używa człowiek pozbawiony systemu odniesień normatywnych i pozwala mu budować trudne relacje w niezrozumieniu, które zostało mu narzucone, które go załamuje i niszczy oś porozumienia z innymi.

Psychoza jest funkcjonalna dla zniszczonego podmiotu, jest jego zniekształconym lub roztrzaskanym „ja”, które integruje się w rozproszeniu, we fragmentach tego, co sensowne i bezsensowne. Jest tym pobitym „ja”, które go jednak orientuje w świecie, myśląc się, błędząc, skazując na zniewagę i ból, a czasem na chorobę psychiczną i samobójstwo. W Polsce w ciągu roku popełnia samobójstwo ponad 800 osób w wieku ponad 60 lat. Ale faktycznie co 2 godziny ktoś popełnia je skutecznie. Czy nie jest to czyn psychotyczny, choć nikt nie diagnozuje psychozy?

Podejrzewam, że przyczyną tego typu reakcji czy zachowania jest zaburzenie oraz załamanie neurostazy i neurodynamiki, która wiąże się z procesami neurosemantycznymi, kodującymi percepty w znaki utrzymujące je w równowadze poprzez ich odwrócenie. Wtedy powstaje pewien rodzaj semi-neurozy czy semi-psychozy, która odcina indywidualną percepcję od systemu znaczeń podtrzymujących sens życia człowieka.

Psychoza może być „chorobą na śmierć”, która pozwala żyć człowiekowi w niezrozumieniu, gdy sam skazuje na śmierć wszelkie dające zrozumienie odruchy ciała, woli serca i rozumu. Ta choroba – nawet gdyby była tylko wyobrażona – pozwala żyć w obłądnie albo skłania do śmierci. Psychoza jako diabelska fabryka podzielonych pojęć daje w relacjach z sobą poczucie boskości i stwórczości, a w relacjach z innymi poczucie władzy lub przekleństwa.

W starożytności język psychozy był traktowany jako język bogów i ludzi, co przecież i dziś odczuwają ludzie szaleni, więźniowie własnych myśli lub myśli cudzych, które obracają się w strefie obsesyjnej bezmyślności, ludzie uratowani z kataklizmów zbiorowych lub indywidualnych, dla których poczucie sensu ma mniejsze znaczenie niż poczucie śmierci. Kiedy zabiera się człowiekowi poczucie sensu życia, lecząc go według reguł semantyki ogólnej, wtedy zabiera mu się własny głos, zabija rozbity język. I wtedy koniec jest taki sam – zabójstwo znaczeń oznacza zabójstwo ciała. Być może z punktu widzenia logiki jest to wtedy zachowanie sensowne, w każdym razie bardziej sensowne niż zdrowe życie fizyczne z poczuciem bezsensu. Znałem wielu pacjentów profesora Dąbrowskiego, ludzi wybitnych, uczonych i artystów, także genialnych stu-

dentów, którzy zapadali się w światy niewidzialne, traktowane przez psychiatrów jako patologiczne urojenia. Stanowiły one ukryty system organizacji świata, który zmierza ku zagładzie samego siebie i otoczenia. Dr A. Kapusta poświęca temu specjalne miejsce w swojej rozprawie. Te fragmenty rozprawy, jak i inne są znakomite, ale nie będą w pełni zrozumiałe, dopóki nie potraktuje się ich razem, dopóki nie zestawili z mechanizmami obronnymi, a będzie się traktować jako aberrację umysłową.

Urojenia są po coś, nie po to, żeby mylić osobę, która je wytwarza, ani żeby mylić innych, ale żeby się obronić przed niedostatkiem bytu, przed bolesnym deficytem znaczenia, o czym wiedzą dobrze filozofowie i uczeni, przed wyrwą w składni, która nie pozwala stworzyć znaczeniowej całości tego, co widzialne (i niewidzialne). Urojenie może także obronić przed odczuwaniem jako bezsensownego tego, co na ogół uważa się jako sensowne, ale może być także mylące, może doprowadzić podmiot do katastrofy, do logiki apokaliptycznej. Radzą sobie z nią prorocy, poeci i artyści, inni muszą być potraktowani jako niesprawni psychicznie. I trzeba ich ratować, aby nie zginęli w trybach językowego gwaru, który staje się coraz bardziej niezrozumiały i amorficzny. Inaczej zabijają siebie lub innych w sposób brutalny i nieludzki w nadziei odzyskania sensu życia w dokonywanym zniszczeniu.

Tak czy inaczej, ludzie w psychozie wymykają się z systemu danego języka, więc może jest to obrona, a nie choroba, kiedy dezintegracja znaczeń i sensów w ramach jednego podmiotu odrywa się od śmiertelności utraty znaczeń – na korzyść utrzymania się przy życiu za pomocą znaczeń życiodajnych, choć bezsensownych. Chory system znaczeń umożliwia szaleńcowi przeżycie, co prawda w opuszczeniu, w izolacji, w zamknięciu, w poniżeniu itd., ale daje mu energię do przeżycia, która jest pobierana z aktów destrukcji i ma moc wybuchową. Szaleniec przebywa w strefie zakazanej semantycznie, bez nadziei na lekarstwo, które oczyści go z poznawczych trucizn przyczepionych do nich przez jakąś dramatyczną percepcję.

Czytamy dalej: „Nasze starania mogą jedynie pomniejszyć obszar niezrozumiałego” (s. 348). Nie ma tu już stylistyki sądu typu „psychoza jest skazana”. Autor argumentuje: „Cały szereg zaprezentowanych w pracy strategii stanowi przykład prób przesunięcia granic rozumienia psychozy poprzez umieszczenie jej w kulturowym, psychologicznym lub egzystencjalnym kontekście” (s. 348). Konkluzja zawarta w tym zdaniu wydaje się oczywista – definiowanie psychozy ma najczęściej charakter kontekstualny, nie teoretyczny, indukcyjny, a nie dedukcyjny. Co by było, gdyby takich przesunięć nie było? Może moglibyśmy mieć jakąś metafizykę psychozy, jakąś jej ontologię. Skoro tak, to trzeba by wtedy zapytać, czym różniłby się np. platoński obraz psyche od nieplatońskiego obrazu psychozy, albo czym różniłaby się kartezjańska dusza zdrowa od duszy chorej (o czym pisze Descartes do przeżywającej depresję księżniczki Elżbiety).

Jak brzmiałaby diagnoza psychiatry, który usłyszałby od swojego pacjenta zdanie: „wiem, że nic nie wiem”, zakładając, że nie spotyka znajdującego się w katonii Sokratesa, ale jakiegoś anonimowego człowieka o bardzo niskim ilorazie inteligencji lub geniusza, który żartuje ze świata?

Póki co narzędziami poznania psychozy pozostają zwykle sposoby poznania tzw. człowieka zdrowego psychicznie – konteksty i horyzonty, zdarzenia, doświadczenia, schematy, klasyfikacje, struktury, lokalizacje, aspektowość, interpretacje, ujęcia, wyrazy, postacie, stany, procesy, uchwycenia, esencjalizacje, strategie, granice, obszary, podejścia, przypadki, narracje, symbolizacje, werbalizacje, działania, ruchy, diagnozy itp. przedsięwzięcia budujące semantyczną sieć percepcji i poznania, włączania i wykluczania, jako sposoby wyodrębniania i definiowania zjawiska psychozy. Dlatego można spokojnie przyjąć opinię dr. A. Kapusty, która brzmi: „Teza Jaspersa o niezrozumiałości szaleństwa jest więc zasadniczo słuszna, nie musi jednak implikować prostego przejścia od rozumienia do wyjaśniania, poszukiwania defektu neurobiologicznych mechanizmów w obliczu radykalnego załamania się rozumienia” (s. 348). A zatem psychoza to załamanie się rozumienia, które wyłącza z sieci semantycznej komunikacji wszystkich, którzy chcą taką komunikację z psychotyzującym się człowiekiem podjąć, gdy mogą zareagować według wzoru „nie rozumiem”, kiedy przyczyna (dr Kapusta pisze „wina”) znajduje się nie po stronie interpretatora, ale po stronie pacjenta i jego szaleństwa z powodu nieczytelności przekazywanych komunikatów psychotycznych. Autor analizowanej rozprawy przyznaje też, że te doświadczenia mają charakter egzystencjalny i nie muszą być traktowane jako chorobowe. Jednak psychoza i komunikacja psychotyczna zrywa podstawy elementarnego porozumienia i rozumienia, przenosząc komunikat do strefy nierozumienia z powodu radykalnej zmiany narracji odnoszącej się do egzystencjalnego doświadczenia psychotyka. Aktualnie nie daje się odszyfrować tych komunikatów, odwołując się do języka symptomów i doznań opisywanych w języku neurofizjologii.

Jak się zdaje A. Kapusta zakłada, że można przekroczyć bariery i granice nierozumienia, jeżeli odstąpi się od interpretacji psychozy opartej na modelu biomedycznym, przy czym pewne nadzieje wiąże z analizą fenomenologiczną i hermeneutyczną, czemu poświęca w książce wiele miejsca. Osobiście nie widzę takiej możliwości. Fenomenologia utożsamia ciało i duszę, zamieniając ją w istotę psychosomatyczną, czyli robi tylko tyle, że likwiduje dualizm ciało-dusza, nic więcej (jak to pokazuje Scheler). Trzeba by raczej zwrócić się do Spinozy, a nie do Descartesa. W istocie bowiem rozumienie ludzkiej natury przedstawione przez fenomenologów przerabia, ile tylko się da, dyskurs Spinozy na dyskurs Descartesa i go zmiękcza, ale się do tego nie przyznaje. Jest on dość dramatyczny, ale chyba jedyny do przyjęcia w próbach stworzenia jakiejś pozytywnej teorii rozumienia choroby. Jest ona dla niego tym, co być musi, co nie jest przypadkowe, jest swego rodzaju talentem, tak jak talentem jest zdrowie.

Choroba jest również obdarzona sensem, jak obdarzone jest nim zdrowie. Tyle, że ten sens wyraża się w strukturach bezsensu, zamienia się w bezsensowne zachowania oparte na destrukcji, której zdrowy rozum nie może uznać za naturalny gest życia. Inaczej sam pomysł „bycia ku śmierci” (Heidegger) byłby tylko perwersyjnym i cynicznym sposobem ukrywania prawdy życia ludzkiego, a nawet pewnym rodzajem promocji bezsensu, który usprawiedliwia wszelkie praktyki. Choroba nie jest tu czymś przypadkowym, jest czymś koniecznym i z tego powodu nie można jej traktować tylko jako czegoś do usunięcia, jako zwykłą wadę umysłu czy mózgu, ciała czy duszy, której można się pozbyć przez wycięcie, stłumienie, zmianę metaboliczną (chemiczną) lub trening. Choroba nie jest tylko cechą rzeczy, zabarwieniem czy tłem, ale może to być także jakiś inny rodzaj organizacji psychicznej lub fizycznej, lub psychofizycznej, która powstaje na podłożu zdrowej organizacji opartej na standardowym metabolizmie w pewnych chwilach, w pewnych sytuacjach, z powodu wypadków i wydarzeń, które go zmieniają.

Być może choroba to po prostu wyraz zmian metabolicznych w wąskim lub szerokim zakresie, chwilowy lub długoterminowy, cząstkowy lub totalny, niezdolny do samonaprawy, destruktywny proces przemiany fragmentów lub całości struktury psychofizycznej człowieka, który można przerwać, zahamować, ograniczyć, ale którego nie można już zmienić. Ta zmiana w chorobie lub dzięki chorobie się ontologizuje, sztywnieje, stabilizuje, puchnie i tężeje, staje się ciężka, bolesna, nieznośna, zabójcza dla zdrowej reszty psychoorganicznej. Psychosomatyczna całość staje się przedmiotem podziałów, zaników, rozwarstwień, wyłomów, zerwań, wyrw, które pochodzą od siły zniszczenia, z dowolnego końca, granicy, brzegu jej organizacji. Choroba działa jak kosmiczna czarna dziura pochłaniająca ludzki byt w całości i unosi go w stanie rozproszonym w niebyt/innobyty.

Tak pisał o tym K. Dąbrowski: „Tylko w chorobie,/ tylko w śmiertelnej chorobie można przejrzeć/ bez złudy, bez pociągającej sugestii, co jest ja, a co nie ja. /Bo to drugie – niezróżnicowane, wszechwładne,/ zmysłowe, układne, szukające radości trwania./ Ropieje, wrzodzieje, rozpada się./ Nie ty nim władniesz, ale ono włada./Nie czujesz oczu, tylko ból rozproszony./ Nie czujesz twarzy, tylko bezwład rozogniony./ Posuwa się to twoje ja ku krańcom istnienia, /ku temu, co nie ja, co coraz bardziej obce./ Coraz bardziej cudze, coraz mniej własne. Co szerokie i coraz bardziej ciasne, co się kurczy,/ odmienia, ropieje, Co obce, niechciane,/ co ciąży, co schodzi na krańce/ niewidzialnego, wątego, zablokowanego,/ półistniejącego [...]”².

Według założeń Spinozy, głupi musi być głupi, a mądry musi być mądry, tak samo chory musi być chory, a to z powodu alternatywnej jakiegś ontologizacji/

² K. Dąbrowski, *Tylko w chorobie* (1980).

dezontologizacji, która modernizuje psychofizyczny stan podmiotu. Nie jest to koncepcja związana z sądową wizją świata i losu człowieka, jakąś metafizyczną karą lub nagrodą, jest czymś, co trzeba zrozumieć jako niezrozumiałe, ale sensowne. Trzeba więc przyjąć inne reguły rozumienia, ale jakie? – to jest właśnie zagadka. Oczywiście – poziom analizy metafizycznej pozwala spojrzeć bardziej optymistycznie na permanentne niepowodzenia w badaniu psychozy, także na poziomie naukowym.

Może być tak, że jednak stoją za tym jakieś algorytmy genetyczne, mózgowe, językowe, behawioralne, emocjonalne, somatyczne, które dają się konfigurować i odczytywać, tak jak doczytuje się dziś konfiguracje genetyczne raka, epilepsji, alzheimera. Do tych konfiguracji należą także czynniki kulturowe, społeczne, które nie wpływają na naturę zdrowia, ale ją wyzwalają lub hamują, pozwalają ją przeżyć w sensie wegetatywnym i w sensie metawegetatywnym. Pewną ścieżką wyjścia może być rozumienie zdrowia i choroby, jakie proponują teorie systemowe, których próby opisu podejmował w Polsce prof. J. Trąbka z Krakowa, odwołując się np. do teorii chaosu.

A. Kapusta pisze, że „świat przeżywany wydaje się stanowić w psychopatologii ostateczny punkt odniesienia” (s. 349). Jest to swego rodzaju kapsuła sensu, która ratuje człowieka od nierozumienia siebie i swojego miejsca w świecie. Takimi kapsułami sensu są ciało i uczucia, które odrębnie strukturalizują percepcję i wyznaczają drogi indywidualnej partycypacji w świecie sensu i bezsensu. Są one wzmacniaczami, neutralizatorami lub wygaszaczami aktywności poznawczej człowieka zdrowego i chorego. Tak w jednym, jak i w drugim wypadku ciało i uczucia stają się buforami osłabiającymi uderzenie choroby w system poznawczy i behawioralny człowieka. Badania idące w tym kierunku są jeszcze w powijakach, choć warto wskazać tu na wyniki badań LeDoux'a nad pamięcią emocjonalną, o czym autor recenzowanej pracy w ogóle nie wspomina. A czy można sobie wyobrazić rozumienie bez pamięci? A. Kapusta nawet nie wymienia w indeksie pojęcia pamięci, choć zamieszcza krótki artykuł *Pamięć i psychopatologia* (2007), który mógłby być włączony do tekstu o rozumieniu, skoro przecież jest tam rozdział o urojeniach (a tam amnezje, paramnezje, pseudoreminiscencje, fugi doświadczenia, zjawiska *deja vu*, konfabulacje itd.). Jest tych rodzajów pamięci wiele i trudno sobie wyobrazić, by nie wpływały na rozumienie siebie w chorobie i w zdrowiu (por. Klein i in. 2004).

Istotne są też znacznie wcześniejsze wyniki badań Johna Hughlingsa Jacksona (1931) nad pozytywnymi i negatywnymi symptomami w schizofrenii, tudzież osiągnięcia prof. Jana Mazurkiewicza w tym zakresie. Szkoda, że brak wzmianki o polskich psychiatrach kraepelinistach (np. Bilikiewicz), neoewolucjonistach czy psychoanalitikach (np. Bornsztajn, Bychowski), którzy podejmowali problemy filozoficzne. Badania Jacksona wykpił wprawdzie w swoich studiach historycznych wszechwiedzący Foucault, ale nie zauważył, że czym innym

jest regresja, którą utożsamia z dysolucją, a czym innym inwolucja, której analizę pomija, a mógłby czegoś nauczyć się z tekstów wybitnego neojacksonisty Jana Mazurkiewicza, wszak przebywał przez jakiś czas w Polsce.

O poznaniu psychozy mówią też międzynarodowe studia pilotażowe w zakresie traktowania incydentów schizofrenicznych w różnych krajach (1973). Przydałoby się kilka słów na temat genu DISC 1 i jego funkcji wskaźnikowej w przypadku chorób afektywnych i psychoz (2003), jak również opublikowanego w Edynburgu tzw. *High Risk (Schizophrenia) Study* (Hall i in. 2006) o genetycznych związkach między zmianami w mózgu i psychozami. Lista życzeń recenzenta mogłaby być dłuższa, gdy znajduje kompetentnego adresata, a Andrzej Kapusta jest takim adresatem.

Recenzowana książka zapełnia wielką lukę merytoryczną w refleksji filozoficznej, historycznej i medycznej, wprowadzając na polski rynek naukowy koncepcję psychopatologiczną Jaspersa. I już tylko to mogłoby być tytułem do habilitacji w zakresie filozofii medycyny. Wprowadzenie do dyskusji medycyno-filozoficznej tekstów o ciele Merleau-Ponty'ego jest również ważnym osiągnięciem naukowym³. Cytatów i odwołań do tego autora jest w pracy najwięcej, co może wskazywać na przemożną chęć znalezienia jakiegoś filozoficznego punktu oparcia na dość grząskiej glebie wywodów Merleau-Ponty'ego, uwielbianego przez czytelników ekscytujących się słowem „ciało” powtarzanym przez francuskiego fenomenologa. Wystarczyłoby odwołać się do trzech form ciała znanych w starożytnej Grecji (np. *pathos*, *soma* i *sarx*), żeby te zachwyty opadły.

Dyskusja przeprowadzona na temat choroby psychicznej poprzez przywołanie tekstów Szasza, Boorse'a, Kendella i Fulforda ma charakter erudycyjny, zasługuje na uznanie. Wydaje mi się, że rozdział o urojeniach mógłby być opublikowany odrębnie, a skonfrontowany z teorią mechanizmów obronnych może stanowić bardzo przydatny przewodnik dla studentów psychologii i medycyny.

Psychopatologia zakłada zarówno jakieś rozumienie (najczęściej błędne z braku wiedzy), jak i nierozumienie (najczęściej adekwatne do braku wiedzy dostatecznej, ale jednak jakiejś wiedzy). Bez tego założenia nierozumienie będzie tylko negatywną formą rozumienia, ale mamy przecież rozumienie fałszywe, traktowane jako prawdziwe np. „pozytywne nierozumienie” występujące w systemie komunikacji zbudowanym na mechanizmach obronnych. Autor rozprawy to zagadnienie całkowicie pomija. Ma prawo, ale jakoś wyraźniej powinien to zaznaczyć.

Jeszcze trochę o stylu A. Kapusty. Tekst o filozofii francuskiej Foucault wydaje się być lekki i jasny, tekst o filozofii niemieckiej natomiast ciężki i ciemny, wykazujący skłonność do nadmiernej kumulacji znaczeń, np. tytuł II rozdziału

³ Osobiście uważam, że analiza ciała Merleau-Ponty'ego jest mętna, ale nie podważa to wartości studiów dr. A. Kapusty, który mimo woli tę moją opinię pogłębia.

Psychopatologia i rozumienie w ujęciu Jaspersa jest najbliższym przykładem zbędnego, czasem mylącego czytelnika strukturalizowania znaczeń odnoszących się jednocześnie do psychiatrii i do filozofii. Słowo „psychopatologia” składa się z *psyche*, *pathein* i *logos*. *Logos* po grecku znaczy wszystko, całość, zbiór, suma, a dalej – wiedza lub nauka. Zatem tytuł ten powinien brzmieć nie koniunkcyjnie, ale opozycyjnie – „a rozumienie”. Inaczej opozycja znaczeniowa przechodzi na słowo *pathein*, które zamienia się w domyślne zaprzeczenie rozumienia, czyli w „nierozumienie”. Takich wymagających „domyślności” fragmentów jest w książce wiele, co może prowadzić do niepotrzebnych nieporozumień.

Liczne artykuły naukowe na temat filozofii medycyny pobudzają do myślenia, budząc szacunek dla autora, który odważnie i z umiarem podejmuje i analizuje najtrudniejsze egzystencjalne tematy. Ukazuje bezsilność nauki i filozofii oraz upór w analizowaniu niezrozumiałego fragmentu ludzkiego bycia i bytu. W książce znajduje się wiele tematów i ujęć, które prowokują do dyskusji. Można się z nimi nie zgadzać, ale ważne, że są i w języku polskim są przedstawiane po raz pierwszy.

Niezwykle ciekawa jest cała dyskusja metodologiczna, której tu nie poruszam. To pewnie zasługa długoletniej obecności dr. A. Kapusty na seminariach prof. Aliny Motyckiej w IFiS PAN. Jest też wiele ekscytujących wątków, np. problem empatii jako psychologicznego sposobu poznania, które definiuje i reklamuje za Wundtem Jaspers, ale potem swój pogląd koryguje: „Spekulatywne opracowanie pozaświadomych mechanizmów poprzez rozumienie empatyczne jest najzwyczajszą stratą czasu, a literatura jest przepełniona tego rodzaju usiłowaniami” (Jaspers G.P., s. 305, za: A.K. 2010, s. 88).

Spory fragment tekstu dotyczy „umysłu ucieleśnionego”, co wskazuje na sympatię do fenomenologicznych kategorii, np. łuku intencjonalnego, odczuć ciała i emocji, *common sensu* i jego ucieleśnienia, intencjonalności itd. Pojawia się nawet kategoria „rozumienia ucieleśnionego”. Ale co zrobić wtedy, gdy uczucia się nie ucieleśniają, gdy myślenie się nie ucieleśnia (np. w autyzmie), albo przecieleśnia (np. w bulimii). Co się tu wciela, a co się nie wciela, bo się wcielić nie może? Odrębną kwestią, która mogłaby być przedmiotem krótkiej analizy, jest relacja między koncepcją empatii a koncepcją tzw. neuronów lustrzanych (por. np. V. Galles 2001) czy też hipotezą empatii i zjawiskiem autyzmu.

A. Kapusta instynktownie wyczuwa, że nie jest to efektywny rodzaj poznania i rozumienia psychozy, dlatego znajduje wyjście awaryjne, postulując epistemologię zaangażowaną i przenosi tam analizę cielesności i intencjonalności. Niestety, efekty tego przeniesienia nie są według mnie poznawczo zadowalające. Liczy się jednak podjęta próba.

Książka Andrzeja Kapusty jest znakomitym przykładem charakterystycznego dla współczesnej Europy myślenia w żywiole psychiatrii i filozofii. Przybliża polską refleksję naukowo-filozoficzną do wysiłków w zakresie rozumienia

człowieka w najbardziej krytycznej sytuacji jego niezrozumienia. Budzi szacunek, ponieważ otwiera pole dla wielu przyszłych badań kwestii tak istotnych i tak zaniedbanych w polskiej filozofii medycyny.

Dokumentacja bibliograficzna jest ogromna głównie anglojęzyczna, złożona z artykułów i książek z najlepszych naukowych i filozoficznych ośrodków: Oxford (GB) i Cambridge, MIT Press (USA), uwzględnia też ważne problemowe publikacje renomowanego czasopisma „Philosophy, Psychiatry and Psychology” z lat 1995–2009 itd., itp. Polska filozofia medycyny, dzięki wysiłkowi A. Kapusty, znalazła się znów, po wielu latach nieobecności, na głównej ścieżce europejskiej refleksji o sposobach poznania człowieka, który nie poznaje sam siebie z powodu choroby psychicznej.

Tadeusz Kobierzycki

PARADYGMAT MUSI ODEJŚĆ, CZYLI O POTRZEBIE ZMIAN W NAUCE

Mikołaj Brykczyński, *Mit nauki. Paradygmaty i dogmaty*, Eneteia, Warszawa 2011, ss. 223.

Nauka bywa dla człowieka rzeczą zgubną. Może Stanisław Jerzy Lec wcale nie żartował, mówiąc: „Bądźmy ludźmi, choćby tak długo, póki nauka nie odkryje, że jesteśmy czym innym”. Mimo licznych niekwestionowanych naukowych osiągnięć, mniej lub bardziej konstruktywna krytyka nauki trwa, a najbardziej niechętni naukowej racjonalności rozpościerają apokaliptyczne wizje świata, w którym władzę przejmują okrutne roboty, ludzie uciekają na Marsa, a w tle Ziemia wybucha w efekcie wojny nuklearnej.

Z biegiem lat okazuje się, że nadzieje wobec nowoczesnej nauki były mocno przesadzone. Wbrew oczekiwaniom Maksa Webera nie tylko świat będący przedmiotem poznania, ale i sama nauka nadal pozostają zaczarowane. Obecny paradygmat sprowadza ją do roli zbioru dogmatów, które dehumanizują działalność badawczą, zatracając w końcu jej nadrzędną ideę. W zaczarowanym świecie nauki wiara w postęp i pierwszeństwo jego celów nad pierwotnymi celami ludzkiej egzystencji zastępują dawną wiarę w magię i tajemniczość rzeczywistości.

Przedstawione tezy mogą uchodzić w oczach praktyków nauki za prowokację albo sądy ignoranta. Jednakże mają one stałe miejsce w dyskusji o istocie, roli, funkcjach i celach nauki prowadzonej na przestrzeni XX i w początkach XXI w. Jedną z najnowszych książek poświęconych zagadnieniom filozofii nauki z perspektywy sporu o naukę jest zbiór esejów Mikołaja Brykczyńskiego *Mit nauki. Paradygmaty i dogmaty*. Pozycja ta stanowi prezentację krytyki współczesnego paradygmatu naukowego, jak również wykładnię konkretnych propozycji autora, będących obietnicą remedium na bolączki nauki.

Mikołaj Brykczyński z wykształcenia jest geologiem. Pracował w Muzeum Ziemi PAN, szukał złota w północnym Ontario, ukończył pedagogikę na uniwersytecie w Toronto, a obecnie uczy matematyki w szkole średniej. Uprawia filozofię nauki z wewnętrznej potrzeby, na marginesie swojej przyrodniczej pracy badawczej. W recenzowanej książce spotykamy sądy w niektórych wypadkach trącające naiwnością, ale też odważne czy wręcz zuchwałe, co w zestawie-

niu z ich zasadnością czyni je filozoficznie wartościowymi. Zanim jednak przejdziemy do refleksji o książce, parę słów o samej jej treści.

W pierwszej części autor dokonuje przeglądu historycznego, szczególnie rozwijając historię kosmologii. W drugiej stara się wykazać, że narodziny nowoczesnej nauki nie byłyby możliwe bez udziału metafizyki. W części trzeciej mamy do czynienia z esejami poświęconymi krytyce panującego paradygmatu naukowego oraz postulatом zmian mających prowadzić ku uzdrowieniu nauki.

M. Brykczyński pisze o nauce jakby była ona formą opresji wobec kondycji ludzkiej: „Komfort życia ludzkiego zależy w dużym stopniu od stanu świadomości, a na najgłębszym poziomie – od sposobu rozumienia naszego miejsca w świecie. W tym zakresie nauka proponuje nam status najgorszy z możliwych i zabrania poszukiwania lepszego. Nasze zniewolenie służy efektywności działania maszyny postępu” (s. 193). Autor twierdzi, że współczesna nauka jest jednym z przejawów panującej racjonalności, której priorytetami są: technologiczny postęp i ekonomiczne korzyści płynące z praktycznego stosowania zdobytej wiedzy. Tym samym owa racjonalność szkodzi samemu człowiekowi. Brykczyński oskarża obecnie panujący paradygmat naukowy o redukowanie kondycji ludzkiej do biologii, fizyki i chemii, przy czym zdecydowanie opowiada się przeciw alienacji zachodzącej między człowiekiem a nauką. Twierdzi, że nauka nawet swoje podstawowe funkcje spełnia wadliwie. Przekonuje, że choć nie mamy dostępu do dużej części prawdy, popadamy w iluzję wiedzy pewnej. Ludzie żywią się okruchami wyjaśnień dostarczanych przez naukę, przymykając oczy tam, gdzie nie są w stanie postawić dobrze sformułowanego pytania. Przykładem potwierdzającym poznawczą słabość nauki jest choćby teoria Wielkiego Wybuchu, bo „jest ona nauce i – generalnie – intelektowi niedostępna. [...] Wielki Wybuch, przywołujący skojarzenia z *creatio ex nihilo*, jest większym cudem niż wszystkie religijne opisy aktu stworzenia zawarte w tekstach sakralnych” (s. 182).

Zdaniem M. Brykczyńskiego najbardziej fatalnym błędem naukowców jest to, że zapomnieli oni o źródłach nauki, a te leżą w intuicji religijnej: „Główną motywacją do uprawiania nauki było dążenie do zrozumienia miejsca i roli wyznaczonej człowiekowi w świecie przez Boga” (s. 16). To ryzykowne stwierdzenie ma swoje konsekwencje. Jedną z nich jest postulat, by zrehabilitować intuicję religijną i nadać jej na nowo status pełnoprawnej władzy poznawczej. Autor recenzowanej książki przekonuje, że jedyną drogą do zażegnania konfliktu interesów między nauką a człowiekiem jest zmiana paradygmatu. Wylicza zatem kolejno propozycje odrzucenia autorytetu nauki na rzecz „odzyskania podmiotowości intelektualnej”, rezygnacji z uznawania jednoznacznej definicji świata, „tolerancji dla nadziei”, co ma oznaczać gotowość do wysiłku badawczego bez kalkulacji jego kosztów, rezygnację z paradygmatu mechanicznego w naukach medycznych oraz częściowy powrót do paradygmatu organicznego.

Trudno nie zgodzić się z autorem, że współczesna nauka ma – oględnie mówiąc – wiele wad. Nasuwa się jednak pytanie, czy zmiany proponowane przez M. Brykczyńskiego przyniosłyby oczekiwane rezultaty? Czy nie podejmuje on zbyt radykalnej walki z paradygmatem? Czy rzeczywiście nauka nie pamięta o tym, że zakres jej oddziaływań jest ograniczony i czy uzurpuje sobie prawa do wszechwładzy? Z pewnością można wskazać na przykłady nadużyć, jakich dopuszczają się rozmaici badacze, ale czy jest ich tak wiele, iż mamy do czynienia z regułą poddającą w wątpliwość sens panującego paradygmatu nauki? Warto się zastanowić, czy postulat o powrocie do źródeł nie prowadzi do regresu myśli naukowej. Zwolennicy pomysłu rehabilitacji intuicji powiedzą, że wręcz wzbogaci. Pytanie nie traci jednak na ważności. Czy poznanie, w ramach którego posłużymy się intuicją, nadal będzie poznaniem naukowym?

Wydaje się, że M. Brykczyński żąda od nauki, by ta przestała być sobą. Pomija milczeniem to, że trudno o kompromis między celami nauki a pryncypiami ogólnie pojętej ludzkiej egzystencji. Gdyby taki kompromis łatwo było uzyskać, pewnie jako ludzkość już byśmy go osiągnęli. Byłoby to na rękę naukowcom, bo mogliby w pełni oddać się prowadzeniu swoich badań i zakończyć nieraz irytujące spory z filozofami nauki, zaś ci drudzy mogliby zająć się kwestionowaniem czegoś nowego.

Podsumowując, trzeba przyznać, że aby pisać jak M. Brykczyński, trzeba mieć odwagę. Recenzowana książka jest ciekawą pozycją w dyskusji o nauce i z pewnością będzie pożyteczną lekturą dla tych, którzy deklarują wszechmoc nauki, zapominając o jej ograniczeniach. Autorowi nie można odmówić oryginalności w podejściu do zagadnienia, ciekawych wniosków i rozważań, które mogą zainspirować niejednego czytelnika do dalszych poszukiwań odpowiedzi na pytania postawione w książce. Nie zapowiada się jednak, by praktycy nauki byli skłonni do przewartościowywania swoich światów po przeczytaniu tej lub innej krytycznej publikacji.

Barbara Kazimierzak

HEGEMONIA DISKURSU. TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z PODPORZĄDKOWANIEM KOBIECOŚCI

Luce Irigaray, *Ta płeć [jedną] płcią niebędąca*,
przeł. S. Królak, Wyd. UJ, Kraków 2010, ss. 183.

Luce Irigaray to francuska myślicielka zaliczana do przedstawicielek feminizmu postmodernistycznego, autorka, której tylko nieliczne prace zostały przetłumaczone i wydane w Polsce, głównie w postaci artykułów. Zbiór 11 szkiców, opublikowany w 1977 r. pod wspólnym tytułem *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, dopiero po ponad 30 latach doczekał się polskiego przekładu. W jego skład wchodzi zarówno felietony, jak i wywiady skonstruowane na bazie pytań słuchaczy wykładów francuskiej pisarki. Szkice objaśniające jej stanowisko charakteryzują się różnorodnym stylem: od artystycznego, metaforycznego i poetyckiego (*Lustro, po drugiej stronie; Kiedy nasze wargi rozmawiają z sobą...*) po próbę wpisania się w dyskurs analityczny i naukowy¹ (*Ta płeć „jedną” płcią niebędąca; Powrót do teorii psychoanalitycznej; Władza dyskursu. Podporządkowanie kobiecości; Così fan tutti; „Mechanika” płynów; Pytania; Rynek kobiet; Towary między sobą; „Francuzki”, daremne wasze starania...*). Do kluczowych zagadnień zaliczyć można kwestie dotyczące różnicy płciowej, tożsamości, władzy dyskursu, kobiecości i miejsca kobiet w społeczeństwie. Warto się zastanowić, na ile kwestie i problemy opracowane ponad 30 lat temu znajdują odzwierciedlenie współcześnie i tym samym mogą stać się komentarzem do sytuacji kobiet w Polsce, a na ile postulaty te mają wartość już jedynie historyczną?

Irigaray w swojej książce stawia tezę, że żyjemy w dyskursie męskim, który znamionuje się jednością, sprowadza się do *tego, co tożsame*, do jednego sensu. Zdarzenia, zjawiska i doświadczenia tworzą jeden szereg, ciągłość. Uznanie znajduje tylko to, co można policzyć, zmierzyć, uporządkować, opisać i ująć w definicje. „Ekonomia logosu”, w której rzeczywistość ujęta zostaje w schematy i formy, uzurpuje sobie prawo do sprowadzania wszystkiego do *Tego Samego*,

¹ Ujawnia się tu niekonsekwencja autorki, która sama krytykuje analityczność i naukowość jako przejaw i wynik hegemonii męskiego dyskursu. Do kwestii tej jednakże powrócę w dalszej części recenzji.

do jedności. Jeżeli jako społeczeństwo zostaliśmy zdominowani przez dyskurs fallokratyczny, to gdzie i czy w ogóle w owym dyskursie można znaleźć miejsce dla kobiet, dla tego, co kobiece? Czym jest kobiecość? Jak można opisać tę płć, która nie jest jedną? Co to znaczy, że nie jest jedną? Czy jest możliwe i potrzebne zdefiniowanie kobiecości? – zapytuje francuska pisarka. Czy kobiecość jest czymś więcej niż męską projekcją? Jeśli tak, to co kryje się za jej zasłoną? W opinii Irigaray kobiecość jest zdecydowanie czymś więcej. Jest właśnie tym, co wykracza (poza), co nie da się ująć w pojęcia. Jest płynna, nie podporządkowuje się, wymyka, „zakłóca liniowość wszelkiego projektu” (s. 57). Jednakże w kulturze maskulinistycznej dominacji to, co kobiece, zostaje ujęte w męskie kategorie, ma jeden sens i jedno oblicze, tym samym – zdaniem autorki – zostaje zafałszowane. Nie można bowiem ująć ani opisać tego, co wielorakie, różnorodne, zmienne i płynne, w kategoriach jedności. Ze względu na swą anatomię Ta płć nie jest jedną, ponieważ składa się z dwóch całujących się warg, „[...] nie jest ona jednak ani pojedyncza, ani podwójna. Nie sposób ściśle wyodrębnić czy określić jej jako osoby, a tym bardziej jako dwóch. Opiera się wszelkim próbom ścisłego zdefiniowania. Pozbawiona jest również »własnego« imienia. Jej płć zaś, niebędąca jedną, uchodzi za brak płci” (s. 22).

Kobieca seksualność i przyjemność zostają sprowadzone do męskich przedstawień, które rodzą się z ich potrzeby i pragnienia, są ich dopełnieniem. Kobieca płć nie jest samoistna, autonomiczna, co więcej, utożsamiana jest z brakiem lub zanikiem. To, co kobiece, definiowane jest ze względu na i przez męskie podmioty. Wszelako w rzeczywistości poddawanie się, uleganie męskim pragnieniom nie odkrywa przed nami prawdziwej, właściwej kobiecości, zapewnia jedynie uczestnictwo w maskaradzie, a tym samym podporządkowanie się dyskursowi (s. 112–113), którego hegemonia sprawiła, iż zgodnie z teorią seksualności Zygmunta Freuda dla kobiet zostaje zarezerwowane miejsce wśród tego, co wyparte i ocenzurowane (s. 57). Tym samym wartość jej potrzeb i pragnień zostaje zlekceważona. Freud w swej teorii pomija fakt istnienia swoistości i specyfiki kobiecej płci, opisując ją zawsze w stosunku do płci męskiej, która jest pierwotna – twierdzi autorka – tworząc w rezultacie nieadekwatny obraz kobiecości. Irigaray zarzuca autorowi *Wykładów ze wstępu do psychoanalizy* także to, że sprowadził funkcję seksualną kobiety jedynie do reprodukcji, czyniąc z macierzyństwa zarazem jej przeznaczenie, jak i uwieńczenie. Freud opisywał kobiecą seksualność na podstawie historii jednostkowych, bez uwzględniania uwarunkowań społecznych, historycznych czy kulturowych. O dużej niedoskonałości i nieskuteczności teorii psychoanalitycznej świadczy – zdaniem francuskiej myślicielki – uwikłanie jej samej w dyskurs fallokratyczny. Teoria, która z założenia miała poddawać rzeczywistość krytycznej analizie i burzyć filozoficzny ład, sama została w ten ład wpisana. W efekcie jest ona nieprzydatna do wyrażenia kobiecej płci w dyskursie. Freud „jako więzień pewnej określonej

ekonomii logosu różnicę płciową definiuje [...] w odniesieniu do *a priori* Tego Samego, celem wsparcia swego dowodu odwołując się do archaicznych procedur, takich jak: rozumowanie przez analogię, porównania, symetrie, dychotomiczne opozycje itp.” (s. 60)².

Kolejna istotna kwestia podniesiona przez autorkę szkiców, będąca zarazem rezultatem wcześniejszych jej rozważań, traktuje o skutkach społecznych, politycznych i ekonomicznych wynikających z supremacji dyskursu fallokratycznego. Powołując się na Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, Irigaray wysnuwa tezę, iż międzyklasowy ucisk ekonomiczny jest skorelowany z systemem patriarchalnym. Tym samym analiza struktur własności w kapitalistycznym społeczeństwie koresponduje z analizą wyzysku kobiet przez mężczyzn. Pierwotne, często utajone formy własności, niewolnictwa i ucisku mają miejsce w grupie społecznej zwanej rodziną, gdzie żona i dzieci stanowią własność mężczyzny³. „Porządek patriarchalny funkcjonuje bowiem jako sposób organizacji i monopolizacja własności prywatnej z korzyścią dla głowy rodziny” (s. 68). W patriarchalnym społeczeństwie wymiana kobiet przez mężczyzn, traktowanie ich jak towaru, w efekcie nadawanie im jedynie wartości użytkowej, legitymizowane jest poprzez zakaz kazirodztwa, co przyczynia się do podtrzymywania zastanego porządku. Tak długo, jak kobiety będą brały udział w transakcjach jedynie jako przedmioty wymiany, układ społeczny oparty na strukturach dominacji i ucisku będzie reprodukowany. „Upośledzenie społeczne kobiet potęguje się dodatkowo i komplikuje z racji pozbawienia ich dostępu do języka innego niż za pośrednictwem systemów »męskiej« reprezentacji, odbierających kobiecie możliwość odnoszenia się do siebie samej i innych kobiet” (s. 70).

Inną konsekwencją rozważań francuskiej pisarki, która przybiera postać radykalnej tezy, jest potraktowanie nauki (fizyki) – sfery ludzkiej działalności z założenia obiektywnej, wolnej od wartościowania, posługującej się wypracowaną metodą – jako konstruktu społecznego. Egzemplifikacją takiego podejścia jest artykuł poświęcony „teorii” płynów. Irigaray twierdzi, iż „mechanika” cieczy jest słabiej rozwiniętą dziedziną niż „mechanika” ciał stałych. Płyny reprezentują w tym wypadku kobiecość, a ciała stałe odzwierciedlają to, co męskie. Zapóźniony rozwój tych pierwszych jest wynikiem „odwiecznej potajemnej współpracy między racjonalnością a mechaniką ciał wyłącznie stałych” (s. 90)⁴.

² Wśród autorek, które zajmują się krytyczną analizą freudowskiej teorii kobiecej seksualności i których rozważania przytacza Irigaray, znajdują się m.in. Karen Horney i Melanie Klein (por. s. 42–46).

³ Należy jednak zaznaczyć, że współcześnie można wyróżnić wiele modeli rodziny, a rozważania Irigaray należałoby odnosić jedynie do (tak zwanego) modelu rodziny tradycyjnej.

⁴ Tezy dotyczące tego wątku w rozważaniach Irigaray zostały poddane krytyce przez Alana Sokala i Jeana Bricmonta w książce *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa 2004 (s. 109–123). Autorzy wskazują m.in. na dowolność interpretacji bez zwracania uwagi na rzeczywiste znaczenie tych terminów.

Obiektywność twierdzeń w nauce jest rezultatem pozornego niezróżnicowania płciowego. To, co postrzegamy i uznajemy za prawdę, jest względne i stanowi wynik panowania dyskursu faworyzującego płęć męską. Jest prawdą jedynie w obrębie tego dyskursu.

Sytuacja, w której kobiety i kobiecość zostają podporządkowane władzy dyskursu męskiego, powoduje ich zagubienie i zatracenie. Jak odnaleźć siebie jako podmiot? Jak przywrócić swą autonomię i niezależność? Jak nie ulec podporządkowaniu „ekonomii logosu”? Czy jest możliwe zburzenie tego patriarchalnego porządku? Według Irigaray, „odnalezienie siebie jako kobiety oznaczałoby wobec tego możliwość nieskładania w ofierze żadnej ze swych przyjemności na rzecz innej, nieutożsamiania się z żadną z nich w szczególności, niebycia nigdy wyłączenie jedną” (s. 25). Należy dać dojść do głosu innym, różnym, odmiennym sensom i stylom. Pozwólmy mówić kobiecie, którą będzie wyróżniała „mowa pełna sprzeczności, nieco nazbyt szalona dla logiki rozumu, niesłyszalna dla tych, którzy słuchają jej, posługując się gotowymi schematami, z góry ustalonym kodem” (s. 23) – brzmi propozycja pisarki. Luce Irigaray wysuwa postulat pisania kobiecego (*ecriture feminine*), którego odzwierciedlaniem jest książka *Speculum. De l'autre femme* (1974)⁵ i którego elementy cechują też ten zbiór szkiców. Istotny w stanowisku francuskiej myślicielki jest fakt, że alternatywy dla fallokratycznych struktur nie upatruje ona w prostym odwróceniu ról w społeczeństwie ani w stworzeniu innego, nowego pojęcia kobiecości – spowodowałyby to bowiem powrót do męskiego dyskursu znamionującego się jednym sensem i jedyną prawdą. Autorka zaznacza, że „stawką nie jest w tym przypadku wypracowanie jakiejś nowej teorii, której podmiotem czy przedmiotem byłaby kobieta, lecz zablokowanie samej maszyny teoretycznej, odebranie jej praw do produkowania nazbyt jednoznacznych prawdy i sensu” (s. 65), i dalej: „w moich zamiarach nie leży wypracowanie teorii kobiety, a znalezienie miejsca temu, co kobiece, w ramach różnicy płciowej” (s. 133).

Poza naczelnymi zagadnieniami wskazanymi powyżej, Irigaray stawia szereg problemów i pytań pobocznych⁶. Zapytuje m.in.: „Jak ukształtowałyby się pojęcia psychoanalityczne w obrębie kultury, która nie poddawałaby już wyparciu tego, co kobiece?” (s. 61); „W jaki sposób powiązać i wypowiedzieć owo »podwójne« roszczenie: zarazem do równości i do różnicy?” (s. 67); Jakie stanowisko winny zabrać kobiety względem współczesnej polityki? Czy istnieje polityka kobieca i czy jest możliwe jej wypracowanie, ukształtowanie, jeśli tak, to czym miałyby się ono charakteryzować? (s. 138); Na czym polega kobiece pisanie? Jaki jest związek między „mówieniem – jako kobiety” a „mówieniem

⁵ Książka ta nie została przełożona na język polski.

⁶ Większość z tych pytań i zagadnień pojawiła się na skutek opublikowania *Speculum...* (por. s. 101).

– między kobietami”)? (s. 114). Znamienne, iż nierzadko na pytania pojawiające się w tej książce Irigaray nie udziela kategorycznych odpowiedzi, pozostawiając je do rozważenia czytelnikom i czytelniczkom⁷.

Paradoks w przypadku przedstawiania poglądów tej postmodernistycznej autorki polega na niemożności wykroczenia poza dyskurs, który Irigaray odrzuca. Przy czym sama przyznaje, że nie jest wolna od tego dyskursu, stanowi jego ogniwo i często jest zmuszona do posługiwania się jego składnią i gramatyką (s. 121), czego dowodem w dużej mierze jest praca *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*.

Agata Piórkowska

⁷ Irigaray wskazuje, iż niejednokrotnie nie chodzi o zwerbalizowanie odpowiedzi, ale raczej o nowe sformułowanie starych pytań i ponowne ich rozpatrzenie.

KAMIENNE OGRODY, HERBATA, TEATR NŌ I PARADOKS, CZYLI O SZTUCE ZEN

Agnieszka Kozyra, *Estetyka zen*, Wyd. Trio, Biblioteka Fundacji im. Takashimy, Warszawa 2010, ss. 439.

Estetyka zen to pozycja wyjątkowa wśród książek podejmujących temat filozofii zen oraz buddyźmu zen. Aby zrozumieć znaczenie tego wydawnictwa, musimy uświadomić sobie, że w Polsce nadal jest niewiele *stricte* akademickich opracowań poruszających zagadnienia związane z japońską myślą. Wyłączając różnego rodzaju poradniki, pozostaje nam niewiele literatury o charakterze filozoficznym. Nawet klasyczne *Wprowadzenie do buddyźmu zen*¹ czy też *Buddyźm zen i psychoanaliza*² nie spełniają takiej funkcji – są bardzo dobrymi tekstami wprowadzającymi do tematu, jednak nie ujmują zagadnienia holistycznie i syntetycznie. Pierwsza pozycja jest zbiorem artykułów publikowanych przez Daisetsu Teitaro Suzukiego w czasopiśmie „New East”³, natomiast druga zapisem wykładów wygłoszonych podczas warsztatów dla psychologów⁴. Absolutnie nie ujmuję wartości tym pracom, jednak uważam, że dotychczas nie mieliśmy tekstu wystarczająco zgłębiającego tematykę buddyźmu zen.

Dlatego właśnie dotychczas wydane książki Agnieszki Kozyry wypełniają niszę dotyczącą filozofii zen⁵ w Polsce. Jej rozprawa habilitacyjna pod tytułem *Filozofia zen* (2004) jest wartościowym źródłem wiedzy i udaną próbą ujęcia buddyźmu zen jako filozofii. Powołując się na tezę japońskiego filozofa Kitarō Nishidy (1870–1966), A. Kozyra rozpatruje zen pod względem logiki paradoksu będącej kluczem do zrozumienia istoty tego nurtu buddyźmu. O samym filozofie nicości, jego życiu i poglądach autorka *Filozofii zen* i tłumaczka z języka

¹ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyźmu zen*, przeł. M. i A. Grabowscy, Wyd. Rebis, Poznań 2004.

² E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyźm zen i psychoanaliza*, przeł. M. Maczeko, Wyd. Rebis, Poznań 2000.

³ Zob. D.T. Suzuki, op. cit., s. 5.

⁴ Zob. E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, op. cit., s. 5–7.

⁵ Pomijam w recenzji kwestię, czy możemy w ogóle mówić o filozofii zen. Zainteresowanych odsyłam do *Stan badań nad zen*, (w:) A. Kozyra, *Filozofia zen*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 24–48.

japońskiego pisze w monografii *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*⁶. *Estetyka zen* (2010) jest kolejnym krokiem, tym razem w stronę obszarów estetycznych ujętych w aspekcie filozofii zen.

Estetyka zen ma być filozoficzną refleksją nad sztuką powstałą w wyniku *satori* – japońskiego oświecenia, które daje wgląd w istotę prawdziwej rzeczywistości i natury człowieka. Jest to bezpośrednio związane z logiką paradoksową: osiągając *satori* odbieramy rzeczywistość jako *absolutnie sprzeczną samotożsamość*, co jest efektem zniesienia wszelkiego dualizmu, zarówno epistemologicznego, ontologicznego, jak i etycznego. Osiągając *satori*, docieramy do istoty buddyzmu zen i według logiki paradoksu my (jako podmiot poznania) i przedmiot poznania *jednocześnie* jesteśmy i nie jesteśmy tym samym – jesteśmy sprzecznie samotożsami z przedmiotem poznania.

Czym zatem jest piękno w ujęciu estetyki zen? „Piękno w sztuce zen jest odkrywane w kontakcie z rzeczywistością doświadczaną w akcie oświecenia i wyrażanym w dziele sztuki lub aktywności artystycznej” (s. 17).

Za cel pracy autorka przyjęła analizę poszczególnych elementów, które składają się na tradycję buddyzmu zen, a mianowicie: malarstwo tuszem, ogrody kamienne, teatr *nō* i ceremonię parzenia herbaty oraz określenie wartości estetycznych związanych z pojęciem estetyki zen. Spektrum analizowanych zagadnień jest zatem bardzo szerokie: dzieła sztuki, traktaty na temat malarstwa, sztuka komponowania ogrodów kamiennych, a także sztuki performatywne (teatr *nō*, ceremonia picia herbaty). Zakres historyczny obejmujący opisywane przykłady i zagadnienia rozpina się między XII a XIX w. A wszystko to jest ujęte w aspekcie logiki paradoksu.

W tej książce nadrzędnym celem jest deskrypcja sposobu, w jaki sztuka zen przedstawia rzeczywistość, która jawi się nam po osiągnięciu stanu *satori*. Jak wskazuje autorka we wstępie (s. 20), jej oryginalne podejście metodologiczne opiera się na próbie wskazania konkretnych przykładów z *prawdziwej rzeczywistości*, czyli rzeczywistości percypowanej w wyniku osiągnięcia oświecenia *satori*, a następnie odnalezieniu owych przykładów w sztuce zen. Moim zdaniem jest to bardzo interesujące podejście, odpowiednie do filozofii zen oraz jej arcyjonalnego charakteru i postulowanego odejścia od logiki klasycznej na rzecz logiki paradoksowej. Na książkę składa się łącznie siedem rozdziałów oraz dwa aneksy. Pierwszy aneks pozwala czytelnikowi na ogólny wgląd w dzieje myśli buddyjskiej, która z terenów Indii (*dhianna*) przeniosła się na ziemię chińskie (*channa*, *chan*), a następnie japońskie (*zen*). Drugi aneks jest wykazem pojęć i nazw w języku oryginalnym i zapisie znakowym – to przedstawienie uzmysławia nam trudność w poruszaniu się po pismach mistrzów zen. Bariera lingwistyczna nie jest jedyną przeszkodą w ogarnięciu japońskiej myśli – równie wiel-

⁶ A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Wyd. Nozomi, Warszawa 2007.

ką aporią jest umiejętność „przestawienie się” ze sposobu myślenia człowieka Zachodu i wniknięcie w styl myślenia i postrzegania rzeczywistości tak, jak to robi człowiek Wschodu. Logika paradoksu ma być pomocna w osiągnięciu takiego „epistemologicznego przestawienia”.

Jednak musimy się zastanowić, czy Europejczyk próbujący zrozumieć budystę zen nie przypomina trochę człowieka próbującego myśleć, jak to jest być nietoperzem?⁷ Z artykułu Thomasa Nagela jasno wynika, że ostatecznie nie dowiemy się tego nigdy, możemy jedynie być ludźmi wyobrażającymi sobie jak to jest być nietoperzem. Podobnie jest z człowiekiem Zachodu próbującym zrozumieć myśl buddyzmu zen – bez długoletniego trwania w poznawanej kulturze, życiu, nie uda mu się patrzeć z pełnym zrozumieniem. Niemniej jednak takie prace jak *Estetyka zen* czy *Filozofia zen* są wartościowymi i potrzebnymi pozycjami przybliżającymi japońską myśl filozoficzną i estetyczną.

Rozdział pierwszy został napisany przede wszystkim dla osób, które nie czytały poprzednich książek Agnieszki Kozyry, nie są zaznajomione z tezą logiki paradoksowej i absolutnie sprzecznej samotożsamości. Tak jak to było w przypadku *Filozofii zen*, tak i teraz Kozyra korzysta z myśli Kitarō Nishidy (s. 20), a płynące z nich konkluzje wykorzystuje w dalszych pięciu rozdziałach *Estetyki zen*. W rozdziale *Filozoficzne podstawy estetyki zen* dowiadujemy się zatem, czym w buddyzmie zen są *satori*, znaki paradoksowe i *koany* – rodzaj pytań-zagadek, których studiowanie ma przybliżyć adepta do osiągnięcia oświecenia przy jednoczesnym praktykowaniu *zazen*⁸. Jedynie przejście z logiki klasycznej ($A \neq \text{nie-A}$) do logiki paradoksu, czyli zniesienie wszelkiego dualizmu ($A = \text{nie-A}$), pozwoli nam na osiągnięciu *satori*, a więc zrozumienie prawdziwej natury rzeczywistości. Chodzi tu mianowicie o *zmianę perspektywy* – w wyniku *satori* postrzegamy rzeczywistość z odmiennej perspektywy. Dobrym przykładem wyjaśniającą tę zmianę jest metafora sześcianu, którą autorka podaje w *Filozofii zen*⁹. Gdy patrzymy tylko na jeden bok sześcianu, wydaje nam się, że widzimy jedynie kwadrat, dopiero po zmianie perspektywy (= *satori*) to, co jawiło nam się jako kwadrat, jest widoczne jako sześcian.

Zaznajomienie się z podstawami filozoficznej refleksji nad logiką paradoksu, nicością absolutną i naukami mnichów buddyjskich jest niezbędne, aby zrozumieć estetykę zen. Jednak czytelnicy, którzy są dobrze zaznajomieni z myślą filozofii zen, również znajdą interesujące informacje w pierwszym rozdziale – zwłaszcza w punkcie *Estetyka a „nicność absolutna” w filozofii Nishidy Kitarō* (s. 53), gdzie Kozyra przytacza pogląd Nishidy o tym, że sztuka zen wyraża ni-

⁷ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, (w:) *Pytania ostateczne*, Aletheia 1997, s. 203–219.

⁸ *Zen* znaczy ‘medytować’, słówko *za* – ‘siedzieć’, zaś ich połączenie daje nam *zazen* – ‘medytować siedząc’.

⁹ A. Kozyra, *Filozofia zen...*, s. 53–54.

cość absolutną, która jest również celem przy praktykowaniu *zazen* i łączy się bezpośrednio z tezą o absolutnie sprzecznej samotożsamości oraz filozofii *nicości*. Chodzi tu o odrzucenie – na podstawie zniesienia dualistycznego myślenia – świadomego podmiotu epistemologicznego stojącego w opozycji do przedmiotu poznania (dzieła sztuki). Mowa tu o *estetyce nicości absolutnej*. W tej myśli estetycznej postuluje się *intuicję aktywną*, która zgodnie z logiką paradoksu wskazuje na tożsamość podmiotu poznania z przedmiotem, co prowadzi do „samotożsamości epistemologicznej”. W takim wypadku „Treść piękna rodzi się z interaktywnej relacji podmiotu i otoczenia” (s. 68). Piękno jest stanem nie-jaźni, „ekspresją życia wewnętrznego”.

Rozdział drugi traktuje o myśli zen i malowaniu tuszem – zaczynając od zarysu historycznego malarstwa tuszem, poprzez tematykę samych prac, a na *koanach*, ilustracjach, pejzażach, portretach i klasycznych motywach występujących w sztuce zen lub w związku z nią kończąc. Istotny jest też opis stylów używanych w kaligrafii zen. *Estetyka zen* zawiera w sobie bogactwo ilustracji i zdjęć doskonale przedstawiających omawiane aspekty estetycznych wartości sztuki zen. Możemy tu dostrzec uprzednio przyjętą przez autorkę metodologię, o której już wspominałem. Kolejnym ważnym aspektem logiki paradoksu i absolutnie sprzecznej samotożsamości jest wywoływanie wrażenia na oglądających dzieło, że duża liczba jego elementów tak naprawdę stanowi jedność. Jest to oczywiście przykład na zniesienie dualizmu, w tym również podziału na przedmiot i podmiot poznania, gdy *wszystko jest tożsame ze sobą*, gdy *wszystko jest jednym*. Mamy wtedy do czynienia z *wiecznym teraz*, czyli – jak podaje Kozyra – ze strukturą absolutnie sprzecznej samotożsamości (s. 128).

Ogrody kamienne, omawiane szczegółowo w rozdziale trzecim, stanowią doskonałą egzemplifikację tezy o wykroczeniu poza dualizm. Gdy jedno jest wszystkim, a wszystko jest jednym, można powiedzieć, że każdy ogród kamienny przedstawia trójwymiarowo tezę o samotożsamości, ponieważ uformowany żwir może ilustrować zarówno morze, chmury, jak i pustynię. Co ważne: sam ogród może wywołać wrażenie wciągnięcia obserwatora do otoczenia, co też jest przykładem na wykroczenie poza dualizm epistemologiczny. Omawiany rozdział jest bogaty w przykłady różnych ogrodów kamiennych, co unaocznia ścisły związek myśli filozofii zen z praktycznym zastosowaniem, bo zen – jak twierdzą jego propagatorzy – nigdy nie jest w oderwaniu od codziennego życia.

Teatr *nō* i ceremonia picia herbaty, opisane odpowiednio w rozdziale czwartym i piątym, mają swoje korzenie w różnego rodzaju rytuałach związanych z kultem agrarnym (w przypadku teatru *nō*) oraz religijnymi ceremoniami na dworze cesarskim (parzenie herbaty). Według tradycji ceremoniał przygotowywania herbaty winien wywoływać stan „niedualizmu” i sprawiać, że jego uczestnicy znajdują się w stanie harmonii z naturą. Natomiast aktor występujący na scenie, który jednocześnie patrzy przed siebie i musi mieć świadomość tego, jak

wygląda w oczach widzów, przełamuje dualizm podmiotu i przedmiotu epistemologicznego. Wpływ na taką percepcję aktora ma mieć specyficzna budowa sceny teatru, na której występujący jest otoczony przez publiczność z dwóch lub czasem nawet z trzech stron (s. 245–246).

Rozdział pt. *Wartości estetyczne w sztuce zen* przynosi pytania dotyczące pojęcia piękna oraz wartości estetycznych z nim związanych. Autorka przypomina o relatywizmie w estetyce: o fakcie, że w kulturze europejskiej samo pojęcie piękna zgodnie z myślą pitagorską było rozumiane jako harmonia, podczas gdy w myśli estetycznej zen wartość piękna jawi się jako stan nie-jaźni. Operując konsekwentnie logiką paradoksu, autorka twierdzi, że wartości estetyczne zen są wartościami estetycznymi tylko i wyłącznie wtedy, gdy w ich definicji występuje wewnętrzna sprzeczność.

Problem w tym, że nie wszystkie ogrody kamienne i obrazy tuszem spełniają warunki narzucane przez estetykę zen i logikę paradoksu. Nie we wszystkich przykładach znajdziemy zasadę sprzecznej samotożsamości, co A. Kozyra podkreśla w podsumowaniu swojej pracy (s. 392). Rodzi się zatem pytanie, czy takie ujęcie tematu jest odpowiednie?, inaczej: czy poszukiwanie zasad logiki paradoksowej w każdym przejawie kultury japońskiej związanej z zen nie jest sztucznym wytworem, teorią momentami dopasowywaną do konkretnych przykładów na siłę? Odwołując się do Karla Poppera i jego teorii falsyfikacji, możemy przyrównywać zasadę absolutnie sprzecznej samotożsamości do dzieł sztuki zen i szukać w nich logiki paradoksu, ale wielu sceptyków może uznać takie działania za sztuczne i daremne.

Ocenę *Estetyki zen* można zredukować do dwóch podstawowych pytań: czy aprobujemy taką metodologię, jaką sobie powzięła Agnieszka Kozyra oraz czy w ogóle godzimy się na istnienie filozofii zen? – innymi słowami: czy zgadzamy się na zamknięcie nieuchwytnego, a-racjonalnego charakteru myśli zen w zrjonalizowanym systemie „filozofii i estetyki zen” opierającym się na logice paradoksowej? O ile odpowiedź dotycząca samej metodologii nie nastrocza większych trudności i może być odpowiedzią pozytywną ze względu na oryginalność i odpowiednie jej dobranie do tematu, opisywanych przykładów i zagadnień, o tyle pytanie o sens istnienia samej „filozofii i estetyki zen” może napotkać na opór sceptyków, którzy będą twierdzić, że ta sfera japońskiej myśli jest nieuchwytna i nie powinno się jej próbować opisać w refleksji filozoficznej lub estetycznej, gdyż to niemożliwe do osiągnięcia. Nieuchwytność zen to fakt, który podkreślają wszyscy studiujący buddyzm zen. Suzuki twierdził, że nie ma czegoś takiego jak „filozofia zen”, że refleksja filozoficzna nie jest w stanie oddać istoty tego, czym jest zen i wszystko, co z nim jest związane. Kozyra myśli przeciwnie – ujęcie nieuchwytnego zen w opisie jest potrzebną próbą deskrypcji, która może nam pomóc w dojściu do zrozumienia tego, czym jest zen – tak jak *ko-ani* w tradycji zen miały pomóc mniej pojętym uczniom w osiągnięciu *satori*.

Uważam, że potrzebujemy takiej refleksji, żeby przybliżyć się do zjawiska i treści, które ono ze sobą niesie. Nawet jeśli są to zagadnienia będące poza naszym europejskim systemem pojęciowym, to ich symbolika, forma pojawiają się coraz częściej w naszej kulturze i jesteśmy zobligowani do poznania treści przez nie niesionej. *Estetyka zen* jest bardzo dobrym źródłem próbującym uchwycić te treści.

Łukasz Kamiński

WSPÓŁCZESNY WYMIAR IDEI BERKELEYA

Adam Grzebiński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya*, WN UMK, Toruń 2010, ss. 295.

Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya to blisko trzystustronicowa rozprawa Adama Grzebińskiego, autora monografii *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej* (Toruń 2005) i *Angielski spór o istotę piękna. Teorie estetyczne Shaftesbury'ego i Burke'a* (2001). Najnowsza praca tego autora wpisuje się zatem w główny nurt jego zainteresowań, przez co zyskuje bogaty historyczny materiał porównawczy, pozwalający ukazać tło rozważań biskupa z Cloyne. Bez znajomości i zrozumienia szerszego kontekstu, zarówno procesu powstawania dzieł Berkeleya, jak i ówczesnego fermentu myśli filozoficznej, podjęty przez Grzebińskiego zamiar – systematyczne przedstawienie filozofii autora *Alkifrona* – zrealizowany byłby jedynie częściowo.

Rozważania Berkeleya były już w Polsce kilkakrotnie dyskutowane i analizowane. Zwłaszcza w ostatnich latach ukazało się kilka ważnych pozycji książkowych (m.in. prace J. Sarny, *Filozofia Berkeleya – idealizm czy realizm* M. Spryszaka, *Filozofia percepcji George'a Berkeleya*, S. Kijaczki, *Immaterializm: epistemologia i metafizyk. Próba interpretacji filozofii George'a Berkeleya*). Dotychczasowe publikacje nie były jednak całościowe, nie dokonano analizy myśli Irlandczyka z punktu widzenia związków łączących dyscypliny naukowe z filozofią (metafizyką, teorią poznania, etyką, estetyką i psychologią), a także z myślą teologiczną. Podjętą przez Adama Grzebińskiego próbę dokonania powyższego należy uznać za udaną, zwłaszcza dzięki oparciu wspomnianych analiz na całym dorobku osiemnastowiecznego filozofa. Grzebiński nie pomija przy tym także ważnych *Dzienników filozoficznych* (które w końcu doczekały się polskiego wydania), naświetlających wiele istotnych punktów w rozwoju koncepcji irlandzkiego filozofa. W książce znajdujemy również odniesienia do pism, które nie zostały jeszcze w Polsce opublikowane, takich jak chociażby *Siris*, prac z dziedziny optyki czy korespondencji z Johnsonem, a także kazań i esejów publikowanych w *Guardianie*. Te ostatnie zresztą często przyczyniają się do lepszego zrozumienia filozofa, źródeł jego motywacji, zamiarów i sposobów, jaki-

mi dążył do ich realizacji. Berkeley swoje rozważania filozoficzne wspierał także badaniami z dziedziny fizyki i optyki; do nich również Grześliński odwołuje się dość szczegółowo, podejmując trud przybliżenia ich czytelnikowi i wskazania na najważniejsze powiązania z resztą systemu oraz stosunek do analogicznych rozważań Newtona.

Jak już wspomniałem, recenzowana monografia nie ma na celu przedstawienia jedynie pewnych wątków wyrwanych ze spójnej całości myśli filozofa i tym samym pozbawienia ich właściwego znaczenia, lecz – zgodnie z zapowiedzią autora – ma za zadanie „wskazanie na systematyczny związek pomiędzy poszczególnymi częściami [jego] filozofii” (s. 13). Dlatego też książka ta nie jest jedynie problemowym przedstawieniem zagadnień, ale ukazaniem architektoniki całości systemu filozoficznego Berkeleya.

Książka składa się z siedmiu rozdziałów i wstępu. Kolejno poznajemy w nich inspiratorów myśli Berkeleya, do których z czasem odnosił się krytycznie, świadom oryginalności własnych rozstrzygnięć. Następnie przedstawiane są konkretne problemy filozoficzne i ich powiązania z pozostałymi częściami systemu, także w relacji do rozstrzygnięć, z którymi Berkeley polemizował. Adam Grześliński podkreśla również znaczenie dokonanych przez Berkeleya rozstrzygnięć dla spójności jego systemu. Jednocześnie próbuje wskazać niektóre konsekwencje zaniechanych rozwiązań (przykładem mogą być omawiane w literaturze przedmiotu fragmenty *Dzienników filozoficznych*, sugerujące późniejsze sceptyczne rozstrzygnięcia, które znajdujemy u Hume’a). Zabieg ten w zestawieniu ze zgromadzonym materiałem interpretatorskim i przywołaniem pierwszej fali krytyki (skierowanej wobec tak niedorzecznego przecież pomysłu jak immaterializm) i późniejszych błędów w interpretacji filozofii Berkeleya (m.in. powszechne i dziś uznawanie go za solipsystę) daje w efekcie całościowe omówienie jego filozofii. Do zalet monografii należy zaliczyć również bliskie trzymanie się tekstu – autor nie mnoży odwołań do komentatorów, nie porównuje wielości stanowisk interpretacyjnych, przez co praca zyskuje na czytelności. Rzecz jasna tam, gdzie jest to konieczne, Grześliński przywołuje istniejące klasyczne opracowania Johnstona, Luce’a, Atherton, Warnocka czy Park, a także Hegla i Cassirera, czyni to jednak z umiarem, aby nie przesłaniało to istotnych treści. W przypadku cytowań dzieł Berkeleya niepublikowanych w języku polskim Grześliński dokonuje samodzielnych przekładów, co stanowi kolejny atut omawianej pracy.

Koherentna rekonstrukcja filozofii Berkeleya prowadzi do aspektowego traktowania niektórych zagadnień. Dzieje się tak na przykład w przypadku omawiania podstawowych pojęć, takich jak *conception*, *idea*, *notion*, *finie spirit*. Tak więc idee (czy lepiej idee-rzeczy, idee-koncepty) są ujmowane w kolejnych rozdziałach z różnych, choć zawsze uzupełniających się punktów widzenia. Bez ostatecznego określania na początku ich natury Grześliński umiejętnie analizuje poszczególne aspekty, w których je przedstawia (ale i w których funkcjonują one

w ludzkim umyśle) i zmierza wraz z kolejnymi odsłonami do przedstawienia ich w pełnym świetle, tj. w roli w ludzkim świecie doświadczenia i w samym systemie wykładanej myśli.

Pierwszy – wprowadzający – rozdział pracy poświęcony jest w całości zaprezentowaniu ówczesnego stanu filozofii, z jej aspiracjami i panującymi poglądami, z jej uwarunkowaniami stanem nauki i trendami w sposobie jej uprawiania. Kompetentnie wskazane są najważniejsze problemy: spadek po dualizmie kartezjańskim, kwestie reprezentacjonalizmu i okazjonalizmu, proces przechodzenia od filozofii substancji do filozofii funkcjonalistycznej i krytycznej, sceptyczne nurty w filozofii, dynamiczny rozwój mechanistycznie pojmowanego przyrodoznawstwa i, co najważniejsze dla Berkeleyya, rozdzźwięk pomiędzy światopoglądem materialistycznym a religijnym.

W rozdziale pierwszym autor poświęca wiele miejsca zagadnieniu języka i przekonaniu biskupa z Cloyne o potrzebie z jednej strony zreformowania języka filozoficznego (oczyszczenie i zmiana znaczeń pojęć), z drugiej zaś nadania mu naturalnego charakteru uwzględniającego funkcję impresywną. Jego pojęcia nie są bowiem, jak twierdzi Berkeleyy, zrywając ze stanowiskiem Locke'a, adekwatne ideom: „Funkcjonowanie języka – czytamy u Grzelińskiego – nie sprowadza się do odwzorowania idei zawartych w umyśle [...]. Z konieczności pojęcia języka są ogólne (w tym sensie, że reprezentują pewną klasę wyobrażeń), idee zaś – zawsze konkretne. Wzajemna adekwatność członów relacji – słowo-idea nie jest możliwa, ponieważ znaczeniem słowa nie jest nigdy pojedynczy obraz zmysłowy czy wyobrażenie. Znaczenie to konstytuuje się dopiero w szerszym kontekście – słowa połączone w sądy mogą opisywać pewien przedmiot, coraz bardziej zbliżając się do zmysłowego konkretności [...]. Za pomocą języka nie można »wydobyć na światło dzienne czyichś idei«, a w każdym razie nie można zakomunikować konkretnych idei, sprawić, że w procesie komunikacji językowej ktoś odtworzy dokładnie te same wyobrażenia jak te, które znajdują się w umyśle innej osoby” (s. 55).

Język w koncepcji Berkeleyya nabiera przede wszystkim znaczenia emotywnego, tj. wywołującego u rozmówcy określone uczucia, działania lub ich poniechanie, mówiąc inaczej: język ma za zadanie koordynowanie działań człowieka, a nie przekazywanie wyobrażeń czy nawet opisywanie rzeczywistości.

W kolejnych rozdziałach autor dokonuje szczegółowych analiz podstawowych pojęć filozofii Berkeleyya, wskazując przy tym na historyczny rozwój pojęć „idea”, „pojęcie” i „substancja”. Każdorazowo analizuje zastany przez myśliciela język filozoficzny, wskazując przy tym bardzo dokładnie, jak wcześniejsze znaczenia pojęć funkcjonowały u poprzedników Irlandczyka. Oczywiście nie brakuje tu odniesień do koncepcji Kartezjusza, Locke'a (z ich źródłami u Arystotelesa), Malebrancha czy Bayle'a, a nawet późniejszych pomysłów Hume'a. Jednocześnie Grzeliński dokonuje zrekonstruowania najważniejszych zrębów ich poglą-

dów wraz z miejscem, jakie pojęcia te zajmowały w ich koncepcjach. Dopiero wówczas można zrozumieć, że zmiana jakościowa, która dokonała się wraz z pojawieniem się filozofii Berkeleya, polegała nie tylko na zmianie znaczeń, jakie przypisuje się poszczególnym pojęciom, ale też na ich nowym charakterze i roli w codziennym ludzkim życiu. Wymiar praktyczny filozofii Irlandczyka wysuwa się więc na pierwszy plan: „Berkeley godzi namysł teoretyczny i praktyczne zaangażowanie, wskazuje na instrumentalny charakter wiedzy naukowej, która nie tyle dostarcza ostatecznego obrazu przyrody, ile stanowi narzędzie: daje podstawy dla podejmowania wszelkich działań i możliwość przewidywania ich skutków. Rozpatrywane z perspektywy filozofii przyrody działania te z reguły mają na celu pomyślność człowieka rozpatrywanego jako istota witalna, obdarzona ciałem, i dokonywane są w perspektywie skończoności danego mu czasu – w perspektywie życia doczesnego. Najogólniej rzecz biorąc, działania te mają bowiem na celu pomyślność człowieka na ziemi. Ograniczoność tej perspektywy zostaje przewyżczona w perspektywie *doświadczenia estetycznego, filozofii moralnej oraz religii*” (s. 14).

Wspomnianym przewyżczeniom Grzeliński poświęca trzy ostatnie rozdziały. Wcześniej jednak w rozdziałach *Aktywny duch* i *Nauka o przyrodzie* rozpatruje kolejno poglądy Berkeleya na temat ducha jako rozumu, wyobraźni i woli (kolejny jego aspekt uzupełniający wcześniejsze analizy) i podporządkowanej mu filozofii natury. Kolejne rozdziały dotyczą zagadnień estetycznych, etycznych i religijnych.

Przekonanie, że natura jest tworem podległym Stwórcy i kierowanym przez Opatrzność, prowadzi Berkeleya do twierdzenia podobnego do tego, które moglibyśmy ówczesnie napotkać w teorii Shaftesbury’ego, a mianowicie, że zmysłowym przejawem czuwającej nad światem Opatrzności jest piękno natury. Piękno to, w świetle analiz prowadzonych przez ówczesnych estetyków, takich jak Addison, a zwłaszcza Burke, byłoby kategorią estetyczną stanowiącą połączenie harmonii (uporządkowania części) oraz wzniosłości (związanej z ogromem), zaś przeżycie estetyczne byłoby bliskie doświadczeniu religijnemu. Przeżycie jednak wzniosłego piękna nie może stanowić podstawy dla moralnych działań człowieka, a tym samym ich podstawy musi on szukać w regułach dyktowanych przez rozum. Moralny charakter podjętych działań możliwy jest zatem dopiero niejako po przekroczeniu zmysłowości doświadczenia estetycznego.

Ostatni rozdział książki poświęcony jest nieskończonemu duchowi, jego woli, roli w ludzkim świecie, a także różnicy prawdziwości twierdzeń naukowych i przekonań religijnych. Podsumowując tę część rozważań Grzeliński zauważa, że: „W rzeczywistości rozumowanie Irlandzkiego filozofa rozpoczyna się od przekonania o istnieniu Boga, natomiast rozstrzygnięcia metafizyczne i teorio-poznawcze są wynikiem takiego zaadoptowania nowej filozofii, aby możliwe było wytłumaczenie twierdzeń religijnych w sposób rozumowy, a w każdym ra-

zie w sposób niesprzeczny z rozumem. Berkeleyowi nie chodziło zatem o odpowiedź na pytanie o to, czy opierając się na założeniach nowej wówczas filozofii Malebranche'a i Locke'a da się uzasadnić istnienie Boga, ale na pytanie zgoła inne: skoro istnieje Bóg, o którym naucza Pismo i tradycja, to czy twierdzenia religijne da się ująć w spójny i pozostający w zgodzie z wymaganiami rozumu system wiedzy o człowieku" (s. 270).

Bogata w drobiazgowie analizy książka Adama Grzebińskiego jest przykładem rzetelnej pracy nad rekonstrukcją systemu filozoficznego. W trakcie uważnej lektury możliwe jest wznoszenie kolejnych pięter misternej budowli, by w ostatecznym rozrachunku ukazać cały jej gmach. Posługując się dalej tą metaforą, z całą pewnością można powiedzieć, że autor rozłożył system irlandzkiego filozofa na drobne fragmenty, przeanalizował ich związki i powody zastosowania określonych rozwiązań, ewentualne możliwości wymiany niepasujących elementów i – co najważniejsze – złożył całość na nowo. Dzięki zastosowaniu czasem nowszych, więc i często precyzyjniejszych narzędzi, nieuchronnie pochodzących z „placu budowy” późniejszych rekonstrukcji (choćby filozofii Hume'a), odnowił stary gmach, czyniąc jego konstrukcję przejrzystą i uporządkowaną.

Krzysztof Wawrzonkowski