

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 16

OLSZTYN 2010

RECENZENCI – REVIEWERS

Bogdan BANASIAK, Magdalena DZIADEK, Tadeusz KOBIERZYCKI, Jadwiga MIZIŃSKA,  
Miroslaw ŻELAZNY

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (przewodnicząca), Andrzej KUCNER, Jarosław CAŁKA,  
Dariusz LISZEWSKI

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ada K. BYCZKO (Kijów), Zbigniew HULL (Olsztyn), Stanisław JEDYNAK (Lublin),  
Andrzej KIEPAS (Katowice), Jan KOTWICA (Olsztyn), Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań),  
Józef NIŻNIK (Warszawa), Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz), Zdzisława PIĄTEK (Kraków),  
Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema), Jiri SYROVATKA (Liberec), Jan TRĄBKA (Kraków)

KOREKTA STRESZCZEŃ ANGIELSKICH

Katarzyna KOŚCIUSZKO

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

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

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2010

Michel Foucault *Du Gouvernement des Vivants*  
© Editions Gallimard, Paris 1994

**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/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład: 150 egz. Ark. wyd. 32,45, ark. druk. 27,5  
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 205

## Spis treści – Contents

### Artykuły – Articles

JÓZEF DĘBOWSKI, <i>Pojęcie prawdy w językach nauk humanistycznych – The concept of truth in the languages of the humanities</i> .....	9
PIOTR WASYLUK, <i>Specyfika filozoficznego myślenia o dziejach – Pecularity of the philosophical thinking about history</i> .....	37
FRANZ SAGEMÜLLER, <i>La métaphysique comme science en raison de la conscience – Metaphysics as science in respect of the consciousness – Metafizyka jako nauka w perspektywie świadomości</i> .....	49
HENRYK BENISZ, <i>Kochać (się) albo nie kochać (się), oto jest pytanie. Schopenhauerowska metafizyka miłości płciowej – To (make) love or not to (make) love, that is the question. Schopenhauer's metaphysics of making love</i> .....	55
KAJETAN MARIA JAKSENDER, <i>Żałobny pątnik. Roland Barthes, śmierć, pustka i literatura – Funeral pilgrim. Roland Barthes, death, emptiness and literature</i> ....	77
PIOTR MARKIEWICZ, <i>Umysł podczas snu z perspektywy funkcjonalnego neuroobrazowania – Mind during sleep from functional neuroimaging perspective</i> .....	89
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>Czy renesans filozofii społecznej? – Is it the renaissance of social philosophy?</i> .....	107
ADAM KARPIŃSKI, <i>Próba fenomenologicznego opisu bytu społecznego – Attempt of phenomenological description of social being</i> .....	117
BEATA ZIELEWSKA-RUDNICKA, <i>Znaczenie średniowiecznego prawosławia dla filozofii rosyjskiej – The meaning of the medieval Orthodox Church to the Russian philosophy</i> .....	135
DANIEL ZAREWICZ, <i>O treści tabliczek i misteriów orfickich (magia, psychologia, filozofia) – About the content of golden leaves and orphic mysteries (magic, psychology, philosophy)</i> .....	145
ANDRZEJ NOWAK, <i>Rola archetypów muzycznych w epoce hellenizmu – The role of musical archetypes during Hellenistic epoch</i> .....	167
PAWEŁ KOROBZAK, <i>Myślenia perspektywy i różnice. Sokrates, Platon, Heidegger – Perspectives and differences of thinking. Socrates, Plato, Heidegger</i> .....	181
SEBASTIAN DAMA, <i>W poszukiwaniu sensu. Racjonalizm i co dalej – In the quest for sense. Rationalism and what's next?</i> .....	197

JAN WADOWSKI, <i>Filozofia jako współmyślenie – Philosophy as co-thinking</i> .....	213
HENRYK MAMZER, <i>Źródła archeologiczne: artefakty czy językowe o nich wypowiedzi?</i> – <i>Archaeological sources: artefacts or linguistic statements concerning them?</i> ....	227
FILIP MAJ, <i>O niektórych funkcjach muzyki według Henryka Elzenberga – Some of the functions of music according to Henryk Elzenberg</i> .....	251
MATEUSZ ANDRZEJEWSKI, <i>Idea słowiańska i muzyka – Slavonic idea and music</i> .....	261
AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA, <i>Transplantologia eksperymentalna. Ksenotransplantacje – nadzieja czy zagrożenie? – Experimental transplantology. Xenotransplantation – hope or threat?</i> .....	277
WALENTYN NIKOŁAJEWICZ WANDYSZEW, <i>Концепт реальности в советской философии XX века (идеи Н.Ф. Фёдорова в контексте русского коммунизма) – Koncepcja rzeczywistości w filozofii radzieckiej XX stulecia (idee Mikołaja Fedorowa w kontekście rosyjskiego komunizmu) – Concept of reality in the Soviet philosophy of XX century (ideas of Nicola Fedorov in context of Russian comunism)</i> .....	291

### Przekład – Translation

MICHEL FOUCAULT, <i>Du Gouvernement des Vivants – Sprawowanie rządów nad istotami żyjącymi</i> (przeł. Kajetan M. Jaksender) (dostępny tylko w wersji papierowej) .....	311
--	-----

### Varia

EWA STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, <i>Holistyczna koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość</i> .....	319
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Być pacjentem: chorować i zdrowieć, umierać i żyć (perspektywa antropologiczna)</i> .....	327
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Uwagi na marginesie La mémoire Larry’ego Squire’a i Erica Kandela</i> .....	337
EUGENIUSZ BOBULA, <i>Antynomie systemów</i> .....	339
<i>Z rękopisów ks. Augustyna Jakubisiaka dotyczących jego prac o Józefie Marii Hoëne-Wrońskim, (oprac. Robert Zaborowski)</i> .....	345
JAROSŁAW STRZELECKI, <i>Sprawozdanie z konferencji „Język poza granicami języka II”, Tumiany 24-25 czerwca 2010</i> .....	355
ANDRZEJ KUCNER, <i>III Festiwal Filozofii „Deleuze, Derrida, Foucault”, Olsztyn 6–11 września 2010</i> .....	361

## Recenzje – Reviews

TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Problémy teologické a psychologické prevencii syndromu vyhorenia</i> (rec. S Prítrska, <i>Prínos duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly pre zvládanie a prevenciu syndrómu vyhorenia</i> ) .....	369
ANDRZEJ KUCNER, <i>Człowiek i hermeneutyka</i> (rec. W. Lorenc, <i>Hermeneutyczne koncepcje człowieka 2. Dilthey, Misch, Bollnow</i> ) .....	381
ANDRZEJ KUCNER, <i>Manifest filozoficzny neopozytywizmu</i> (rec. <i>Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie</i> , przekł. i red. A. Koterski) .....	399
JAROSŁAW STRZELECKI, <i>O prawdę bać się nie musimy?</i> (rec. J. Dębowski, <i>Prawda i warunki jej możliwości</i> ) .....	407
BEATA ZIELEWSKA-RUDNICKA, <i>Polacy o Rosji</i> (rec. <i>Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza</i> , red. L. Kiejzik, J. Uglík) .....	413
PIOTR KOPROWSKI, <i>Poznać Innego</i> (rec. R. Kapuściński, <i>Ten Inny</i> ) .....	419
AGATA BOROŃSKA, <i>Metapsychologia moralności – wybrane zagadnienia</i> (rec. P. Żylicz, <i>Psychologia moralności. Wybrane zagadnienia</i> ) .....	425
BARBARA KAZIMIERCZAK, <i>Spoleczne tworzenie matematyki. Głos konstruktywistów w sprawie podstaw wiedzy</i> (rec. E. Piotrowska, <i>Spoleczny konstruktywizm a matematyka</i> ) .....	433
ANDRZEJ POTERAŁA, <i>Uwikłani w kłopoty</i> (rec. J. Butler, <i>Uwikłani w płęć</i> ) .....	437



**ARTYKUŁY**  
**Articles**



*Józef Dębowski*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## POJĘCIE PRAWDY W JĘZYKACH NAUK HUMANISTYCZNYCH (I)\*

### The Concept of Truth in the Languages of the Humanities (I)

**Słowa kluczowe:** A. Tarski, język, prawda, semantyczna teoria prawdy, prawdziwość w modelu, nauki humanistyczne (*Geisteswissenschaften*), artefakty, sens, wartości, rozumienie (*Verstehen*).

**Key words:** A. Tarski, language, truth, semantic conception of truth, truth in model, humanities (*Geisteswissenschaften*), artifacts, sense, values, understanding (*Verstehen*).

#### Streszczenie

Tytuł tego artykułu jest podwójną parafrazą. Jest parafrazą tytułu głośnej monografii Alfreda Tarskiego *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933), a jednocześnie jest też parafrazą tytułu artykułu Adama Groblera *Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych* (1995). Sygnalizuje też pewien istotny związek rzeczowy z przedsięwzięciami obydwu panów. Podobnie jak Tarski w odniesieniu do nauk formalnych i Grobler w odniesieniu do nauk empirycznych, próbuję zbadać, czy (i ewentualnie pod jakimi warunkami) klasyczna koncepcja prawdy może być efektywnie stosowana również w naukach humanistycznych (mimo wszelkich ich osobliwości). Po rekonstrukcji i krytycznej analizie propozycji Tarskiego stwierdzam, że o ile w naukach logiczno-matematycznych pojęcie prawdy jako prawdziwości w modelu zdaje się wystarczać,

#### Abstract

The title of the article is a double paraphrase. It is a paraphrase of Alfred Tarski's famous monograph *The Concept of Truth in the Languages of the Deductive Sciences* (1933) and of Adam Grobler's article *The Concept of Truth in Languages of Empirical Sciences* (1995). It signals fundamental relationship of the article with works of both philosophers too. Like Tarski in formal sciences and Grobler in empirical sciences I attempt to research if (and under which conditions) classical theory of truth may be effectively applied in humanities (despite their all oddities). After reconstruction and investigation of Tarski's theory I assume, that the concept of truth as a truth in model in logic and mathematics is complete. However, in empirical sciences and humanities it is difficult to consider it as complete, because it does not "moves out us from

\* Niektóre tezy tego artykułu zostały przeze mnie przedstawione podczas seminarium Towarzystwa Naukowego „Pruthenia” (w dniu 23.04.2009 r.), którego tematem była „Źródłość w Humanistyce”.

to w naukach empirycznych i humanistyce trudno jest uznać za zadowalające, ponieważ „nie sprowadza nas z drzewa języka”. Poszukiwanie trafnego modelu rzeczywistości za pomocą reguł inferencji i reguł empirycznej weryfikacji wiedzy (propozycja Groblera) także wydaje się mało skuteczne. W humanistyce bowiem dla konfrontacji modelu z rzeczywistością (z rzeczywistością, używając tradycyjnych sformułowań, ducha subiektywnego i ducha obiektywnego) niezbędne wydaje się jeszcze uwzględnienie pewnych reguł rozumienia. Inaczej świat artefaktów i wartości będzie pozostawał dla nas całkowicie zakryty/niedostępny. A przeto i nasza konfrontacja z nim za pośrednictwem rozmaitych modeli – jeśli istotnie ma nas skutecznie chronić przed „ślepą” wędrówką po konstelacjach światów możliwych (obawa Groblera) lub widmem bezdusznej naturalizacji (obawa moja) – musi być oparta na takich regułach rozumienia i regułach sensu, które umożliwią nam źródłowe odsłonięcie specyficznych dla poszczególnych dziedzin przedmiotowych jakości oraz nadbudowanych nad nimi jednostek sensu i wartości.

a tree of language”. Researching on adequate model of reality with the use of rules of inference and rules of empirical verification of knowledge (Grobler’s proposal) seems a little effective too. In humanities to confront model with reality (using traditional words, to confront reality with objective spirit and subjective spirit) it seems necessary to take into consideration rules of understanding. Otherwise the world of artifacts and values will be unavailable for science. That is why, our confrontation with the world with the use of different models – if it has to protect us against “blind” traveling around constellation of possible worlds (Grobler’s doubt) or threat of unfeeling naturalization (my doubt) – must be based on rules of understanding and rules of sense which enable us to disclose specific qualities for particular disciplines and units of sense and values.

## 1.

Czasami wyraża się pogląd, iż – jak dotąd – nie wynaleziono lepszego (a przynajmniej bardziej precyzyjnego) sposobu definiowania prawdy/zdania prawdziwego niż ten, który w latach trzydziestych XX wieku opracował Alfred Tarski (1901–1983) i który dzisiaj określa się mianem *semanantycznej teorii prawdy* (krótko: STP)<sup>1</sup>. Jak wiadomo, intencją Tarskiego było zbudowanie takiej definicji prawdy, która z jednej strony jest „formalnie poprawna i merytorycznie trafna”, z drugiej zaś czyni zadość klasycznej koncepcji prawdy i jest zasadniczo zbieżna z intuicjami potocznymi<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Gwoli ścisłości trzeba tu nadmienić, iż opinie na temat doniosłości przedsięwzięcia Tarskiego od początku były mocno podzielone. Prócz gorących entuzjastów (K.R. Popper) i umiarkowanych entuzjastów (R. Carnap), byli też radykalni krytycy, a nawet gorący opońenci (np. O. Neurath). Przegląd poglądów w tej sprawie oraz szersze ich omówienie por. w: J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 271–354 (rozdz. IX).

<sup>2</sup> Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933), (w:) idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, oprac. J. Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 14–15 i 31. Por. też A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1932), (w:) ibidem, s. 9–12. Podstawową ideę zawierającą się w klasycznej koncepcji prawdy można wyrażać na różne sposoby. Dla porównania patrz *Aneks I*.

Przypomnijmy jednak, iż STP od samego początku – i zasadniczo – była obliczona na zastosowanie w naukach aksjomatyczno-dedukcyjnych (w naukach sformalizowanych)<sup>3</sup>. Powstaje tedy pytanie, czy istnieją jakieś poważne przeszkody po temu, by STP móc stosować nie tylko w naukach sformalizowanych, ale również w naukach empirycznych i, co nas obchodzi tutaj specjalnie, w naukach humanistycznych. Jak wiadomo, do pewnego stopnia możliwość taką Tarski dopuszczał. Wszak – jak utrzymywał – by móc skonstruować zadowalającą (tj. „merytorycznie trafną i formalnie poprawną”) definicję prawdy/zdania prawdziwego dla pewnej naukowej dyscypliny, niekoniecznie trzeba przedtem dokonać pełnej formalizacji języka tej dyscypliny. Zdaniem Tarskiego, dla realizacji wymienionego celu wystarczy, jeśli nauka ta będzie operować językiem o „ściśle określonej strukturze” i jeśli – a to przez wzgląd na antynomie semantyczne<sup>4</sup> – nie będzie to język „semantycznie zamknięty”<sup>5</sup>.

Ten drugi warunek, stanowiąc w istocie jedynie pewne rozwinięcie warunku pierwszego, przymusi nas oczywiście do używania dwóch różnych języków: języka przedmiotowego, a więc języka, „o którym się mówi”, oraz metajęzyka, czyli języka, „w którym się mówi” i w którym oczekiwana definicja prawdy (dla języka bezpośrednio niższego stopnia) ma być ostatecznie zbudowana. Ponadto Tarski dodawał, że – po trzecie – aby sformułować zadowalającą definicję prawdy, metajęzyk musi być „istotnie bogatszy” od języka przedmiotowego, co znaczy m.in. tyle, że powinien zawierać zmienne wyższych typów logicznych niż zmienne języka przedmiotowego<sup>6</sup>. Ten trzeci warunek zbudowania zadowalającej definicji prawdy – warunek konieczny i zarazem wystarczający – potrzebny jest po to, by uznawalnym zdaniom jednego języka móc jednoznacznie przyporządkować uznawalne zdania drugiego języka i w ten sposób pokazać, że „istnieje interpretacja metajęzyka w języku przedmiotowym”<sup>7</sup>.

O tym, że wymienionym warunkom stosunkowo łatwo można uczynić zadość w naukach dedukcyjnych, dzisiaj nie trzeba nikogo przekonywać. Pojawia się natomiast cały szereg wątpliwości, czy w podobny sposób i na podobnej zasa-

---

<sup>3</sup> Sformułowana przez Tarskiego definicja zdania prawdziwego (na użytek algebry klas) ma następującą postać: „ $x$  jest zdaniem prawdziwym – symbolicznie  $x \in Vr$  – wtedy i tylko wtedy, gdy  $x \in S$  i gdy każdy ciąg nieskończony klas spełnia  $x$ ”. Zob. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933)..., s. 69.

<sup>4</sup> Por. *Aneks II*.

<sup>5</sup> A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, (w:) idem, *Pisma...*, s. 239–240. W innym miejscu pisał z kolei, iż najpierw języki sformalizowane trzeba by odpowiednio zmodyfikować („dostosować do użytku w innych gałęziach wiedzy”) – mianowicie tak, aby z ich pomocą mogła być adekwatnie sformułowana zawartość teoretyczna nauk empirycznych. Por. A. Tarski, *Prawda i dowód*, (w:) ibidem, s. 314.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 247–248.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 247.

dzie można konstruować definicje prawdy również dla nauk empirycznych. Jak wiadomo, istnieje cały katalog powodów, by tego rodzaju przedsięwzięcie uznać za niemożliwe do zrealizowania czy wręcz pozbawione sensu. Jedną z istotnych przeszkód, wyraźnie dostrzeżoną już przez Tarskiego, jest niemożność ścisłego określenia formalnej struktury języka nauk empirycznych, w szczególności zaś fakt, że uznawanie zdań dokonuje się w tych naukach nie tylko na podstawie ściśle sprecyzowanych reguł wnioskowania, lecz również na zasadach całkowicie pozaformalnych, pozainferencyjnych, a nawet pozajęzykowych.

Rzecz jasna, problem zdefiniowania prawdy, skoro nie wszędzie daje się go rozwiązać w sposób równie ścisły i jednoznaczny, jak ma to miejsce w naukach logiczno-matematycznych (i ew. w fizyce teoretycznej), zawsze można rozwiązywać w sposób jedynie przybliżony i częściowy. Mianowicie, język naturalny (czy raczej pewne jego fragmenty) można stopniowo zastępować językiem o coraz ściślej określonej formalnej strukturze, starannie przy tym uważając, by jak najmniej różnił się on od tej części języka naturalnego (w tym języka nauk empirycznych i języka nauk humanistycznych), która akurat specjalnie nas interesuje. Możliwości takiej Tarski nie tylko nie wykluczał, ale do jej wykorzystania sam wyraźnie zachęcał.

## 2.

Jednak wyrażone przez Tarskiego opinie dalej mogą wzbudzać pewne wątpliwości. Jest bowiem faktem, że zarówno w naukach empirycznych, jak i w rozmaitych dyskursach potocznych z reguły i najczęściej operujemy właśnie (nawet jeśli nie robimy tego wystarczająco konsekwentnie) klasycznym rozumieniem prawdziwości. A wobec tego, jeśli STP ma być zasadniczo zbieżna z klasycznie rozumianą prawdą oraz z intuicjami potocznymi w kwestii prawdziwości, to winna być stosowalna, przynajmniej zasadniczo, również na gruncie innych nauk i w obrębie innych gałęzi wiedzy niż wiedza matematyczno-logiczna. Tymczasem, zdaniem Tarskiego, albo jest to problematyczne (wszak najpierw należałoby określić strukturę formalną poszczególnych języków), albo, jak w wypadku wiedzy potocznej, wręcz wykluczone; w dyskursie potocznym używamy bowiem języka naturalnego, a ten – ponieważ jest językiem „semantycznie zamkniętym” (a więc zawierającym swój własny metajęzyk) – uniemożliwia zbudowanie formalnie poprawnej i merytorycznie trafnej definicji prawdy oraz nie pozwala na konsekwentne operowanie tym pojęciem.

Jeśli tedy niemożność zastosowania STP w innych rodzajach dyskursu niż dyskurs nauk formalnych, miałyby zarazem oznaczać niemożność zadośćuczynienia klasycznie pojmowanej prawdzie, to wówczas, jak pisze E. Kałuszyńska, trudno byłoby nam werdykt Tarskiego uznać bez szemrania, a więc przyjąć go

z należytą pokorą i ostatecznie zrezygnować z zabiegów o osiągnięcie klasycznie pojmowanej prawdy<sup>8</sup>.

W związku z tym powstaje pytanie: kto tu błądzi? Oczywiście, w jakiejś mierze i w jakimś sensie błądzą wszyscy i błądzi każdy. Błądził Arystoteles, błądzi Kałuszyńska, błądzę ja... Ale być może błądzi też Tarski? Błądzi np. wtedy, gdy marzy mu się precyzyjne określenie struktury formalnej języka nauk empirycznych (czy choćby pewnych ich fragmentów, fragmentów czysto teoretycznych). Błądzi, gdy utrzymuje, że same jedynie zabiegi formalno-językowe wystarczają po temu, by móc sprostać wyzwaniu, jakie niesie ze sobą klasyczna koncepcja prawdy. Błądzi, gdy każe nam wierzyć, że „granice semantyki” są „granicami świata”. Błądzi, gdy ufa, że STP ani nie zakłada, ani nie implikuje żadnych „zobowiązań ontologicznych” (*ontological commitments*). Błądzi, gdy suponuje, że konfrontacja wyrażen językowych z abstrakcyjną strukturą relacyjną w postaci modelu (tj. światem wykreowanym przez teorię) całkowicie wystarcza za ich konfrontację z rzeczywistością. I wreszcie, może najbardziej błądzi wtedy, gdy przyjmuje, że opracowany przez niego sposób definiowania prawdy pozostaje w pełnej zgodzie (czy też: jest zasadniczo zbieżny) z klasycznym sposobem jej pojmowania<sup>9</sup>.

### 3.

Niekiedy krótko się stwierdza, iż prawdę Tarski definiował na podstawie pojęcia *s p e ł n i a n i a* – spełniania funkcji zdaniowej przez pewien ciąg przedmiotów z pewnej dziedziny<sup>10</sup>. Istotnie, w swojej definicji zdania prawdziwego Tarski wykorzystał semantyczne pojęcie spełniania w modelu, a nawet więcej: prawdę uważał za szczególny przypadek spełniania formuł zdaniowych, mianowicie za przypadek spełniania takich formuł, w których liczba zmiennych wolnych wynosi zero (czego ogólna definicja spełniania nie wyklucza)<sup>11</sup>.

Od strony koncepcyjnej i formalnologicznej było to niezwykle pomysłowe rozwiązanie – pomysłowe i zarazem proste. O ile jednak w naukach matematycznych ujęcie prawdy jako szczególnego przypadku spełniania w modelu (a więc

<sup>8</sup> Por. A. Kałuszyńska, *Epistemiczne pojęcie prawdy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 3 (63), s. 53.

<sup>9</sup> Główne swoje zastrzeżenia wobec STP Tarskiego przedstawiłem w artykule *Semantyczna teoria prawdy a realizm*, (w:) A. L. Zachariasz (red.), *Poznanie a prawda*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 257–269. Por. też krytyczny komentarz do przedstawionego tam poglądu w: G. Żurkowska, *Czy warunkiem klasycznej idei prawdy jest transcendencja przedmiotu wobec podmiotu (kilka uwag na marginesie artykułu J. Dębowskiego „Semantyczna teoria prawdy a realizm”)*, (w:) ibidem, s. 271–286.

<sup>10</sup> W sprawie pojęcia spełniania patrz *Aneks IV*.

<sup>11</sup> A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1933)...*, s. 69.

w pewnej abstrakcyjnej strukturze relacyjnej) nie musi wzbudzać większych niepokojów – model semantyczny języka pewnej teorii może być tu bowiem uznany wprost za rzeczywistość matematyczną, a więc ostateczny przedmiot badań tej teorii – to w naukach empirycznych okoliczność ta jest bardzo trudna do zaakceptowania. Rzecz m.in. w tym, że – jak zazwyczaj się argumentuje – rzeczywistość empiryczna, z którą mają korespondować zdania prawdziwe o tej rzeczywistości, ma swój autonomiczny i konkretny byt, a wobec tego nie może być uznana za konstrukcję wewnątrzteoretyczną – za pewien abstrakt lub powszechnik. Wszak takie rozwiązanie od razu przesądzałoby przyjęcie określonej metafizyki (metafizyki antyrealistycznej), a tym samym byłoby, przynajmniej w jakiejś mierze, sprzeniewierzeniem się intencjom Tarskiego<sup>12</sup>. Przede wszystkim jednak byłoby sprzeniewierzeniem się klasycznej koncepcji prawdy, która domaga się, by zdania prawdziwe nauk empirycznych korespondowały wprost z pewnymi zjawiskami przyrodniczymi (obiektywnie zachodzącymi stanami rzeczy), a nie z jakąś abstrakcyjną strukturą relacyjną, budowaną z uwagi na pewien sposób rozumienia naszego języka, czyli pewną jego interpretację.

#### 4.

Mimo to i mimo szeregu innych zastrzeżeń (np. ze strony M. Dummetta czy H. Putnama), również w naukach empirycznych można definiować prawdę (zdania prawdziwe) całkiem w stylu STP, a więc jako prawdziwość w modelu. Jak zauważa Adam Grobler, najprostsza tego rodzaju możliwość rysuje się wtedy, gdy za młodym Wittgensteinem założyć, że „granice naszego języka są granicami świata”, że więc struktura języka jest właściwym modelem świata rzeczywistego, co z kolei znaczy, że system relacji wewnątrzjęzykowych jest dokładnym izomorficznym odwzorowaniem systemu relacji wewnątrzświatowych. Oczywiście, gdyby to Wittgensteinowskie założenie przyjąć, wówczas STP można by bez istotnych przeszkód stosować również w naukach empirycznych. Wszystkie zabiegi, jakie w tym wypadku należałoby wykonać, istotnie, sprowadzałyby się do zabiegów czysto językowych i formalno-technicznych.

Problem wszelako w tym, że – jak to ponownie zauważa A. Grobler – nie w i e m y, czy model naszego języka (np. jego interpretacja jako struktury relacyjnej złożonej z indywiduów, własności i relacji) jest w ł a ś c i w y m modelem

<sup>12</sup> Tarski bowiem pisał: „Możemy więc przyjąć semantyczną koncepcję prawdy nie porzucając własnego stanowiska epistemologicznego, jakiegokolwiek by ono było; możemy pozostać naiwnymi realistami, krytycznymi realistami lub idealistami, empirystami lub metafizykami – kimkolwiek byliśmy przedtem. W stosunku do tych wszystkich spraw semantyczna koncepcja prawdy jest całkowicie neutralna”. Zob. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, (w:) idem, *Pisma...*, s. 268.

świata rzeczywistego (empirycznego). Od Tarskiego wiemy natomiast, że dla języka naturalnego (i tzw. języków semantycznie zamkniętych) nie sposób jest zbudować formalnie poprawnej i merytorycznie trafnej definicji prawdy<sup>13</sup>.

Jednakowoż, nawet jeśli ów optymistyczny punkt widzenia wczesnego Wittgensteina sproblematyzować i odrzucić, to w punkcie dojścia wcale nie musimy znaleźć się tam, gdzie znalazł się późny Wittgenstein, czyli w objęciach sceptycyzmu. Jak to pokazał A. Grobler, również w naukach empirycznych zachodzi możliwość zdefiniowania prawdziwości na modłę Tarskiego, wszelako „pod warunkiem, że potrafimy zrozumiale ująć związek modelu z rzeczywistością”<sup>14</sup>.

W tym celu Grobler odwołuje się do pojęcia t r a f n o ś c i. Pojęcie trafności jest jednak pojęciem względnym, jest pojęciem zrelatywizowanym do naszych zainteresowań, naszych potrzeb poznawczych i naszych celów (poznawczych i pozapoznawczych). Jego zdaniem, trafny model rzeczywistości to „model użyteczny do określonych celów”<sup>15</sup>. Z tego punktu widzenia jedno i to samo zdanie może być prawdziwe w jednym modelu, a fałszywe w innym. Wprowadzo-

<sup>13</sup> Mówi o tym twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy (dla języków semantycznie zamkniętych). Co najwyżej możemy formułować „częstkowe definicje prawdziwości zdania” – definicje, które mogą być uważane za „wyjaśnienia różnych konkretnych zwrotów typu »X jest zdaniem prawdziwym«”. W tym celu wystarczy, jeśli w tak zwanym „schemacie T”, czyli wyrażeniu: *X jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy p*, symbol „p” zastąpimy jakimś konkretnym zdaniem, zaś w miejsce zmiennej metajęzykowej „X” wstawimy dowolną nazwę jednostkową tego zdania, np. jego nazwę cudzysłowową lub jego nazwę strukturalnoopisową. Przykładowo, częstkowa definicja prawdziwości zdania „Śnieg jest biały” będzie wtedy miała postać następującej T-równoważności: „*śnieg jest biały*” jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933)..., s. 18–19 oraz *Semantyczna...*, s. 240 i n. Por. też *Aneks II i Aneks V*.

<sup>14</sup> Zob. A. Grobler, *Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych*, (w:) idem, *Pomyły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle*, Wydawnictwo „Aureus”, Kraków 2001, s. 177. Według Grobлера, istotę przedsięwzięcia Tarskiego można opisać i tak oto. W naukach dedukcyjnych prawdę można zdefiniować jako „spełnianie formuł danego języka w określonym modelu przy ustalonej interpretacji”. Por. A. Grobler, *Prawda i jasność*, (w:) idem, *Pomyły...*, s. 183. Innymi słowy, prawda polega na określonym stosunku pomiędzy zdaniami pewnego języka a elementami pewnej abstrakcyjnej struktury relacyjnej (elementami modelu), złożonej z indywiduów, własności i relacji. Tego rodzaju określenie prawdy jest całkowicie zadowalające w naukach logiczno-matematycznych, oczywiście, przy założeniu, że: (1) model – czyli struktura świata opisywanego za pomocą zdań konkretnego języka, a więc matematyczna rzeczywistość – jest nam dany tak samo jak struktura języka; (2) człowiek jest twórcą matematycznych światów w takim samym stopniu, w jakim jest twórcą języka. Zatem, gdyby również w naukach empirycznych przyszło nam zadowolić się definicją prawdy w modelu, to według Grobлера „nie pozostałoby nam nic innego, jak przyłączyć się do obozu postmodernizmu i ogłosić, że świata nie ma, są tylko jego modele, czyli »teksty«”. Ibidem, s. 185. Inaczej mówiąc, jeśli również w naukach empirycznych poprzestajemy na prawdziwości w modelu, to tym samym przyjmujemy, iż człowiek jest twórcą rzeczywistości empirycznej dokładnie w takim samym stopniu, w jakim jest twórcą matematycznych modeli, czyli matematycznych światów.

<sup>15</sup> Por. A. Grobler, *Pojęcie prawdy...*, s. 178.

ne przez Groblera pojęcie trafności powoduje tedy relatywizm. I jest to cena, którą trzeba zapłacić za aplikację STP do języków nauk empirycznych.

Są też inne koszty. Okazuje się bowiem, że nie wszystkie zdania, które jako sensowne (a więc ostatecznie: prawdziwe lub fałszywe) dopuszcza model pewnej dziedziny przedmiotowej, są zdaniami empirycznie rozstrzygalnymi, a więc takimi, których prawdziwość lub fałszywość daje się ustalić na podstawie konkretnych testów empirycznych. Być może np. jest tak, że niektórym cechom budowanych modeli nic zgoła nie odpowiada w rzeczywistości empirycznej. Na przykład, zdaniem Groblera, nie da się empirycznie rozstrzygnąć, czy czasoprzestrzeń ma naturę ciągłą, czy też dyskretną. Ciągłość i/lub nieciągłość nie są bowiem własnościami realnej czasoprzestrzeni (cechami empirycznej rzeczywistości), lecz własnościami matematycznych środków opisu tej czasoprzestrzeni, własnościami wyłącznie matematycznych modeli. Podobne wątpliwości zachodzą w paru innych ważnych kwestiach, w tym m.in. kwestii indywidualności/tożsamości pewnych przedmiotów fizycznych („obiektów kwantowych”).

Innymi słowy, w odniesieniu do niektórych zdań empirycznych może się pojawić zjawisko „luki prawdziwościowej”, czyli może się zdarzyć tak, że o niektórych zdaniach nie będziemy umieli rozstrzygnąć, czy są one prawdziwe, czy fałszywe. Na przykład nigdy zapewne nie dowiemy się tego, czy w 49 r. p.n.e., przekraczając Rubikon, Juliusz Cezar po dwakroć spadł z konia, czy też spadł jedynie raz lub może w ogóle nie spadł. Albo: czy Juliusz Cezar miał wtedy podwyższoną temperaturę ciała, czy też temperatura jego ciała pozostawała w normie? Albo: czy Mr Jones, ponieważ w ciągu swego życia ni razu nie znalazł się w tzw. trudnej sytuacji, był człowiekiem odważnym, czy też był tchórzem? Albo: czy pewien obiekt kwantowy posiada jednoznacznie określone pęd i położenie, czy też obydwu tych parametrów naraz (jednoznacznie określonych) nie posiada i posiadać nie może?

## 5.

Jak sądzę (i być może tak sądzi również Grobler, choć pewności nie mam), proste uogólnienie definicji Tarskiego na języki nauk empirycznych trudno jest nam zaakceptować przede wszystkim dlatego, ponieważ świat empiryczny, w odróżnieniu od rzeczywistości matematycznej (czyli rozmaitych modeli), nie jest światem wykreowanym przez teorie naukowe. W związku z tym może on nam płatać rozmaite „figle” – już to dlatego, że jest światem odkrywanym (a nie jedynie konstruowanym), już to dlatego, że jest światem odkrywanym nieprzerwanie (ciągle i bez końca). Znaczy to, że o prawdziwości/fałszywości przynajmniej niektórych naszych wypowiedzi językowych przesądają okoliczności całkowicie od nas niezależne – okoliczności

znajdujące swój wyraz np. w wynikach obserwacji, pomiaru, eksperymentu czy innego empirycznego testu (dzieje się tak, chociaż do poznania tego świata stosujemy narzędzia przez nas wymyślone, np. matematyczne). Znaczy to również, że nasza empiryczna wiedza o świecie realnym ciągle ma charakter jedynie przybliżony i jedynie problematyczny (hipotetyczny). A to z kolei znaczy, że właśnie z powodów empirycznych (pozaformalnych i pozajęzykowych) nie jesteśmy w stanie definitywnie rozpoznać wartości logicznej naszej wiedzy. Ba, nie dość, że o pewnych zdaniach (i to zdaniach oznajmujących) nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy są one prawdziwe czy fałszywe, to nawet nie umiemy ustalić, czy prawdziwość lub fałszywość w ogóle może im przysługiwać! Wtedy właśnie pojawia się widmo tzw. l u k i p r a w d z i w o ś c i o w e j.

Jedną z trudności, na jakie natrafiamy przy próbie określenia prawdy w językach nauk empirycznych, polega tedy na tym, że nigdy nie możemy być stu procentowo pewni, czy przyjęty przez nas model rzeczywistości jest modelem właściwym. A wspomniany brak pewności powoduje z kolei, iż zawsze musimy się liczyć z możliwością jego rewizji, podobnie jak i z rewizją presupozycji, które ów model wyznaczają. Z tego powodu prawdziwość zdań empirycznych (definiowana w stylu Tarskiego, a więc przy użyciu pojęcia spełniania) nigdy nie będzie prawdziwością definitywną i, jak się wyraża Grobler, literalną<sup>16</sup>. Określona w ten sposób prawda zawsze będzie pozostawać jedynie prawdą warunkową – warunkową, czyli uwarunkowaną trafnością modelu, w którym zdania empiryczne mają być prawdziwe. Tym samym będzie też prawdą tylko h i p o t e t y c z n ą – hipotetyczną w podobnym stopniu, w jakim hipotetyczną pozostaje trafność przyjętego modelu świata. Będzie prawdą jedynie, jak to utrzymują R. Wójcicki i A. Grobler, p r e s u p o z y c y j n ą, a więc rewidowalną w równym stopniu, w jakim rewidowalne (= uchylalne z powodu ich fałszywości) pozostają wszystkie nasze presupozycje wyznaczające aktualnie przyjęty model świata (model uznawany aktualnie za trafny)<sup>17</sup>.

Za Groblerem można też powiedzieć, że podstawowa różnica pomiędzy prawdą m a t e m a t y c z n ą (prawdziwym wyrażeniem jakiejś konkretnej teorii matematycznej) a prawdą e m p i r y c z n ą polega na tym, że wybór i poszukiwanie modelu właściwego jakiejś matematycznej teorii dokonuje się wedle określonych reguł wnioskowania (to na podstawie przyjętych reguł wnioskowania rozstrzygamy o prawdziwości jednych zdań tej teorii, a fałszywości innych), gdy tymczasem w naukach empirycznych poszukiwanie trafnego modelu jakiejś konkretnej teorii empirycznej odbywa się najczęściej poprzez formułowanie i testowanie rozmaitych hipotez<sup>18</sup>. Wiąże się to z uznawaniem jednych zdań bazowych

<sup>16</sup> Por. A. Grobler, *O poznawaniu znaczenia*, (w:) idem, *Pomysły...*, s. 201.

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 202.

<sup>18</sup> Por. A. Grobler, *Prawda i jasność*, (w:) idem, *Pomysły...*, s. 185 oraz idem, *Pojęcie prawdy...*, s. 178–179.

i odrzucaniem innych, a wszystko to dokonuje się na podstawie przeprowadzanych testów empirycznych: eksperymentu, pomiaru, porównania, obserwacji itp. Oczywiście, również sposób testowania zdań bazowych (założeń i prognoz) określają odpowiednie reguły, lecz są to reguły rozstrzygania empirycznego, a więc takie, których stosowalność zależy nie tylko od samej formy zdań (jak w naukach formalnych), lecz ponadto od pewnych okoliczności empirycznych – okoliczności, które przeprowadzenie jednych eksperymentów (obserwacji, pomiarów itp.) umożliwiają, a innych uniemożliwiają.

Krótko: kluczową trudność, na jaką natrafiamy przy próbie aplikacji STP do języków nauk empirycznych, stanowi odnalezienie właściwego (trafnego) modelu badanej rzeczywistości. W innym razie skazani byśmy byli, co ewentualnie byłoby do przyjęcia w naukach logiczno-matematycznych, na wędrówkę po światach możliwych. W naukach empirycznych poszukiwanie tego modelu odbywa się za pomocą rozmaitych procedur, w tym empirycznego testowania hipotez (a nie tylko reguł wnioskowania). Jednak zasadniczo, jak to pokazał m.in. Grobler, jest możliwe definiowanie prawdy na modłę Tarskiego również w naukach empirycznych – w naukach, do których, prócz nauk przyrodniczych, Grobler zalicza także nauki o zjawiskach psychicznych i zjawiskach społecznych, czyli nauki humanistyczne.

## 6.

Rodzi się wszakże wątpliwość, czy Grobler, dekretując nauki humanistyczne jako nauki empiryczne, nadmiernie nie uprościł sprawy. Rzecz przede wszystkim w tym, że nauki humanistyczne – zarówno w stosunku do nauk apriorycznych, jak i w stosunku do nauk aposteriorycznych – odznaczają się całym szeregiem metodologicznych osobliwości. Konieczność uwzględnienia tych całościem nowych elementów metodologicznych wynika przede wszystkim z osobliwości przedmiotu badania humanistyki. Jeśli bowiem przyjąć, że humanistykę interesują rozmaite wytwory kultury, to zarazem trzeba też przyjąć, iż – w odróżnieniu od zjawisk przyrodniczych – mają one naturę psychofizyczną. Wtwory kultury jako przedmioty badań nauk humanistycznych mają też charakter holistyczny (a nie tylko mnogościowy) i są aksjologicznie nieobojętne, a więc nasycone wartościami. Przynajmniej tyle mamy prawo (i obowiązek) przyjąć, gdy ukazujemy specyfikę przedmiotu „nauk o duchu” (*Geisteswissenschaften*)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Gdyby trzymać się ustaleń, jakie w tej mierze poczynili dwudziestowieczni badacze podstaw humanistyki, to – m.in. w ślad za Wilhelmem Diltheyem, Wilhelmem Windelbandem, Heinrichem Rickertem, Eduardem Sprangerem, a także naszymi rodzimymi filozofami nauki – trzeba by przyjąć, iż „całkiem nowymi elementami w metodologii nauk humanistycznych są:

Oczywiście, mimo tych osobliwości, także w naukach humanistycznych możemy stosować STP, a więc, konsekwentnie, prawdziwość zdań definiować przez ich spełnianie w modelu. Wszelako, o czym musimy pamiętać, przyjęcie tego typu strategii, podobnie jak jej zastosowanie w naukach empirycznych (przyrodniczych), nie uchroni nas przed konfrontacją z rzeczywistością, a więc przed pytaniem o trafność skonstruowanego (obranego) modelu. By zaś tę trafność wykazać (rozstrzygnąć), będziemy przymuszeni uwzględnić nie tylko pewne reguły wnioskowania i reguły empirycznej weryfikacji (czy falsyfikacji), lecz nadto jeszcze pewne reguły rozumienia, a więc reguły hermeneutyczne.

Ma się rozumieć, również tutaj konstruowane przez nas modele są wyznaczone przez określoną interpretację języka danej nauki. Jednak o interpretacji wyrażeń języka nauk humanistycznych, prócz względów formalnych (samej tylko formy wyrażeń) i konkretnych okoliczności empirycznych (faktów), współstanowią także określone wartości. Nie przypuszczam tedy, by model języka jakiejś nauki humanistycznej zarazem mógł być modelem właściwym badanej rzeczywistości, jeśli przy jego konstruowaniu zostałyby pominięta określona perspektywa aksjologiczna (np. rozgraniczenie na *sacrum* i *profanum*), a więc odniesienie do konkretnych wartości. Wszak wtedy zniknęłyby powody, ze względu na które, obok nauk apriorycznych i aposteriorycznych, należałoby jeszcze wyodrębnić trzeci metodologiczny typ nauki, mianowicie nauki humanistyczne. W ten bowiem sposób zamknęlibyśmy sobie nie tylko możliwość rozumienia cudzych wypowiedzi, a przede wszystkim możliwość rozumienia pewnych „faktów”: „faktów psychicznych”, „faktów historycznych”, „faktów społecznych”, „faktów artystycznych”, „faktów moralnych”, „faktów religijnych”, „faktów kulturowych”, „faktów prawno-politycznych”, a nawet, jak się zdaje, „faktów językowych” i „faktów komunikacyjnych”. Za Kantem można też powiedzieć, iż stalibyśmy się całkowicie niewrażliwi na różnicę pomiędzy *Sein* i *Sollen* czy też, jak kto woli, pomiędzy *quaestio facti* i *quaestio iuris*.

## 7.

Rzecz jasna, doskonale wiem, że w obrębie nauk humanistycznych można jeszcze wyodrębnić (nie tylko zresztą w ślad za Diltheyem, Windelbandem, Rickertem i Sprangerem, ale także w ślad za Ajdukiewiczem i Czeżowskim) trzy

---

(1) rozumienie, (2) intuicyjne ujęcie całości oraz (3) ocena wartości”. Por. T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, (w:) idem, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego UMK, t. VII, z. 1, Toruń 1958, s. 57. Rzecz jasna, charakterystykę dziedziny badania nauk humanistycznych łatwo można by dzisiaj rozwinąć, dodając na przykład, iż humanistykę zajmują wprawdzie przedmioty intencjonalne, ale zarazem są to przedmioty należące do Popperowskiego „Trzeciego Świata” (W-3). Etc.

dalsze metodologiczne typy nauk: (1) nauki o typie *n o m o t e t y c z n y m*, jak np. psychologia wyjaśniająca lub psychologia społeczna, (2) nauki o typie *i d i o g r a f i c z n y m*, jak np. historia, oraz (3) nauki o typie *a k s j o l o g i c z n y m*, jak np. antropologia kulturowa, historiozofia, etyka, estetyka czy prawo<sup>20</sup>. Wszelako zarazem wiem też, jak zresztą wszyscy to wiemy, że wymienione trzy typy nauk wzajemnie się przenikają i że próżno by szukać takiej nauki humanistycznej, która reprezentowałaby metodologicznie czysty wzorzec naukowości (odpowiednio do metodologicznego typu). Jest raczej przeciwnie. Wprawdzie w każdej z nauk humanistycznych przeważa któraś z wyżej wymienionych metodologicznych strategii, lecz zarazem jest też tak, że współwystępują w niej pozostałe.

Jest to wszakże kwestia drugorzędna. Natomiast kwestią pierwszorzędnej rangi jest odniesienie do autonomicznie istniejącej rzeczywistości. W tym wypadku nie tyle chodzi o odniesienie do rzeczywistości przyrodniczej, ile raczej o odniesienie do świata ducha: zarówno do rzeczywistości „ducha subiektywnego” (tj. świata ludzkich umysłów i ludzkich pragnień), jak i do rzeczywistości „ducha obiektywnego” (w tym świata kultury). To bowiem, co jest nam w stanie zagwarantować STP, w istocie rzeczy sprowadza się do, jak powiedziałby Grobler, swobodnej wędrówki po konstelacjach światów możliwych – wędrówki niechby i pełnej fantazji, lecz w istocie „ślepej”. „Ślepej” w tym sensie, że żaden z tych światów możliwych (czyli modeli) nie jest w żaden sposób wyróżniony. Wszak wszystkie one — i to ze względu na samą formę wyrażen pewnego języka — gwarantują prawdziwość tych wyrażen. Jest to jednak prawdziwość czysto formalna. Jeśli tedy, któryś z nich mamy jakoś specjalnie wyróżnić jako ten właściwy (*resp.* standardowy, trafny, zamierzony itp.), to nie wystarczą nam po temu same jedynie reguły inferencji, a nawet reguły inferencji i, dodatkowo jeszcze, reguły empirycznej weryfikacji wiedzy. Pojęcie prawdziwości w językach nauk humanistycznych, nawet jeśli tę prawdziwość definiujemy jako spełnianie w modelu (czyli w duchu STP), domaga się jeszcze *w e r y f i k a c j i t e l e o l o g i c z n e j i a k s j o l o g i c z n e j*. Zatem w naukach humanistycznych, gdy spośród wielu różnych teoretycznych modeli interesuje nas wyłącznie ten „właściwy”, wtedy nie ma innego sposobu zidentyfikowania takiego modelu, jak odniesienie do pewnej hierarchii celów i wartości, odniesienie do pewnych kulturowych standardów (przestrzeni duchowej epoki), odniesienie do pewnego ładu aksjologicznego. Tylko wszak pod tym warunkiem i przy tego rodzaju założeniach możliwe staje się rozumienie kogoś lub czegoś, możliwe staje się dotarcie do pierwotnych źródeł wszelkiego sensu<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Metodologiczne typy nauk*, (w:) idem, *Język i poznanie*, t. I: *Wybór pism z lat 1920–1939*, PWN, Warszawa 1985, s. 287–313, zwł. s. 306–313.

<sup>21</sup> W sprawie różnych koncepcji rozumienia i osobliwości hermeneutycznych zabiegów (u Diltheya, Sprangera, Heideggera, Gadamera i innych) patrz: Sowiński G. (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993. Niestety,

Tak czy owak również w badaniach humanistycznych – a więc gdy jednym z naszych celów badawczych, poza wykryciem jakiejś prawidłowości i/lub ustaleniem pewnych faktów, staje się jeszcze r o z u m i e n i e – zachodzi konieczność odwołania się do ź r ó d e ł.

Przy czym, aby jakieś źródło odsłoniło nam swój źródłowy sens, nie wystarczy zastosowanie określonych reguł wnioskowania i przeprowadzenie określonych testów empirycznych, lecz – co najmniej na potrzeby tzw. analizy wewnętrznej – niezbędne staje się jeszcze odwołanie do określonych zasad rozumienia: zasad uwzględniających odniesienie do określonych celów i wartości, do określonego układu pojęciowego, do określonej przestrzeni duchowej i do intelektualnego horyzontu pewnej osoby, pewnego środowiska lub pewnej epoki. Słowem, poza *Ego* i *Non-ego*, niezbędne staje się jeszcze uwzględnienie *Drugiego*, czyli *Alterego*. Aby tedy odsłonił się nam pierwotny sens pewnych źródeł historycznych, archeologicznych, literaturoznawczych, językoznawczych etc., a tym samym rozumienie mogło w ogóle dojść do skutku, klasyczna relacja intencjonalna musi przeobrazić się w r e l a c j ę d i a l o g i c z n ą, a przynajmniej ustąpić jej pola.

Gdy chodzi o l i t e r a t u r o z n a w s t w o (teorię i historię literatury), to takim „materiałem źródłowym” będą konkretne literackie dzieła sztuki – dzieła sztuki, które, zanim zostaną poznane (czy choćby tylko zrekonstruowane), wprawdzie badacz musi uczynić przedmiotem estetycznym, a więc musi doprowadzić do konkretyzacji danych dzieł. Tylko wtedy bowiem będzie zdolny dostrzec specyficzne dla tego dzieła jakości, jakości postaciowe, konkretne zestroje tych jakości oraz nadbudowane nad nimi wartości estetyczne<sup>22</sup>. Również wtedy będzie w stanie sformułować pewne sądy estetyczne: zarówno te sprawozdawcze (stwierdzające), jak i te oceniające (dotyczące wartości danego przedmiotu estetycznego)<sup>23</sup>.

Gdy zaś chodzi o h i s t o r i ę (jako naukę idiograficzną), to materiałem źródłowym będą w niej wszystkie ocalałe ślady kultury materialnej i kultury duchowej czasów minionych. A więc prócz znalezisk archeologicznych i ocalałych przedmiotów użytkowych, w rachubę wchodzi tutaj różnego rodzaju źródła pisane, jak np. zachowane dokumenty, opisy kronikarskie, wspomnienia, pamiętniki, a poniekąd także różnego rodzaju dzieła sztuki. Zwłaszcza w tym drugim wypadku (a więc w wypadku źródeł pisanych) niezbędne jest wniknięcie w treść zachowanej wypowiedzi, czyli jej zrozumienie. A dokonać się to może przy uży-

---

kwestii tej – mimo całej jej doniosłości – nie mogę tutaj szerzej rozwinąć. Jest to osobny i skomplikowany temat dla siebie. Por. też H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo „inter esse”, Kraków 1993.

<sup>22</sup> Szczegóły w: R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, (w:) idem, *Studia z estetyki*, t. I, PWN, Warszawa 1957, s. 178–179 i poprzednie.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 174.

ciu, z jednej strony, analizy czysto lingwistycznej, z drugiej zaś, rozmaitych metod hermeneutycznych – metod, które umożliwią całościową rekonstrukcję intencji znaczeniowych autorów tych dokumentów: ich celów i dążeń, ich przeszerzeni mentalnej oraz świata duchowego, w którym żyli (w tym także świata wartości i świata sensu).

Oczywiście, mimo to – mimo zastosowania określonych (mniej lub bardziej wyrafinowanych) narzędzi empirycznych, analityczno-lingwistycznych i hermeneutycznych – nigdy zapewne nie będziemy mieć gwarancji, iż nie natkniemy się na „lukę prawdziwościową”. Wtedy za van Fraassenem i Groblerem trzeba zapytać: czy jest ona pozorna, czy jednak autentyczna. Albo: czy jest ona skutkiem (i kwestią) naszego braku dostępu do pewnych faktów/wartości, czy też jest ona skutkiem (i kwestią) braku samych faktów/wartości?

Inaczej mówiąc, podstawowy dylemat, z jakim mamy do czynienia w sytuacji naszego spotkania z „luką prawdziwościową”, jest następujący. Skoro nie wszystkie nasze myśli, przekonania, sądy i zdania są jednoznacznie prawdziwe lub jednoznacznie fałszywe, to czy powstała w ten sposób „luka prawdziwościowa” jest rezultatem naszego niepełnego dostępu poznawczego do badanej rzeczywistości, czy też może jest ona rezultatem niedookreślenia samej tej rzeczywistości – podobnie jak zdaniem Ingardena niedookreślone z samej swej natury są dzieła sztuki. Innymi słowy, czy „miejsca niedookreślenia” (luki) zawierają się jedynie w naszych teoretycznych konstrukcjach jako tworach intencjonalnych (niezależnie od tego, jak bardzo są one wyrafinowane), czy też może rację ma Hilary Putnam, gdy twierdzi, iż „świat nie jest wyrobem gotowym”, a więc to sama rzeczywistość pozostaje niedookreślona?

## 8.

Twierdzą, że – po pierwsze – wprawdzie realnie istniejąca rzeczywistość, w tym także rzeczywistość wstecznie pochodna (postaktualna), nieprzerwanie ewoluuje (i w tym trywialnym sensie, istotnie, „świat nie jest wyrobem gotowym”), ale zarazem autonomiczny sposób istnienia tej rzeczywistości zasadniczo odbiega od czysto intencjonalnego sposobu istnienia rozmaitych konstrukcji teoretycznych, m.in. w postaci modeli czy świata przedstawionego w dziełach sztuki. Innymi słowy, realnie istniejącym przedmiotom, w przeciwieństwie do przedmiotów intencjonalnych, nic nie brakuje. To tylko nasza o nich wiedza jest ciągle niepełna (niedoskonała), a nasze o nich wyobrażenia – jakoś ułomne lub mało adekwatne.

Twierdzą też, że – po drugie – rozstrzygnięcia antyrealistyczne, do których skłania się dzisiaj znaczna część prominentnych filozofów nauki (Dummett, Putnam czy Quine), często są owocem pomieszania badanych w nauce przedmio-

tów z narzędziami używanymi do ich badania. Pomieszenie to, w szczególności, zachodzi wtedy, gdy konstruowane przez nas modele semantyczne uznaje się wprost za badaną rzeczywistość (gdy własności tych modeli uznaje się za własności samej rzeczywistości) albo, inny rodzaj pomieszenia, gdy językowe środki wyrażania pewnych wyników poznawczych uchodzą wprost za same te wyniki.

W związku z tym twierdzą również, że – po trzecie – STP w sformułowaniu Tarskiego jest zapewne wynikiem godnym zainteresowania i najwyższego szacunku (i są po temu całkiem dobre powody), ale właściwym i najbardziej efektywnym obszarem jej stosowalności pozostają języki nauk dedukcyjnych. Zараzеm jednak, i to w pewnej istotnej mierze, STP jest też przedsięwzięciem chybionym. Sedno rzeczy polega na tym, że – wbrew opinii samego Tarskiego – STP nie całkiem trafia w podstawowe przesłanie klasycznej koncepcji prawdy. W istocie rzeczy bowiem STP wcale nie wyprowadza nas poza języki teoretyczne konstrukcje w postaci modeli, co sprawia, że z pełnym powodzeniem może być stosowana jedynie w naukach formalnych, w których odwołanie się do pojęcia korespondencji w sensie słabym (teoriomodelowym) można uznać za całkowicie wystarczające<sup>24</sup>.

Natomiast w naukach empirycznych (zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych) jest mało efektywna poznawczo, jeśli wręcz nie jałowa czy po prostu trywialna. Można powiedzieć, że wskazuje ona na warunek konieczny prawdziwości, lecz nie formułuje warunku wystarczającego. Można też powiedzieć (za Kałuszyńską), że – gdyby trzymać się klasycznej dyrektywy definiowania – STP wskazuje na „rodzaj najbliższy” (*genus proximus*) prawdziwości, ale pomija jej „różnicę gatunkową” (*differentia specifica*)<sup>25</sup>.

Aby się o tym przekonać, weźmy pod rozwagę takie oto sformułowanie klasycznej definicji prawdy (stylizowane na sformułowaniach Kotarbińskiego):

(1) *Zdaniem prawdziwym jest zdanie, które stwierdza, że rzeczy mają się tak a tak, i tak właśnie one się mają.*

Trzymając się instrukcji Tarskiego, aby uzyskać cząstkowe definicji prawdy, wystarczy w tzw. schemacie T, czyli wyrażeniu typu *X jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy p*, w miejsce „p” podstawić jakieś konkretne zdanie, natomiast w miejsce metajęzykowej zmiennej „X” konkretną nazwę jednostkową tego zdania, np. jego nazwę cudzysłowową.

W rezultacie taka cząstkowa definicja prawdziwości np. zdania „wyrok jest sprawiedliwy” będzie miała następującą brzmienie:

(2) *Zdanie „wyrok jest sprawiedliwy” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy wyrok jest sprawiedliwy.*

<sup>24</sup> W sprawie rozumienia relacji korespondencji, w tym pojęcia słabej i mocnej korespondencji, por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 160–164.

<sup>25</sup> E. Kałuszyńska, op. cit., s. 58.

Albo, sięgając do innego przykładu:

(3) Zdanie „*Robert jest odważnym mężczyzną*” *jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Robert jest odważnym mężczyzną.*

Jak widać, zgodnie z instrukcją Tarskiego, aby pewne zdania uznać za prawdziwe, wystarczy wiedzieć, *jaki stan rzeczy one opisują*, a więc dysponować takim modelem naszego języka, który stwierdzany przez jakieś konkretne zdanie stan rzeczy dopuszcza, *scil.* umieszcza go w pewnej abstrakcyjnej strukturze (w pewnym świecie możliwym) i dzięki temu pozwala go należycie skonceptualizować.

Tymczasem w klasycznej definicji prawdy idzie o to, by ten opisywany (i stwierdzany w zdaniu) stan rzeczy nie tylko dał się należycie (w danym języku) skonceptualizować (= racjonalnie pomyśleć = usytuować w pewnej abstrakcyjnej strukturze), ale zarazem *r z e c z y w i ś c i e z a c h o d z i ł*. Można tedy powiedzieć, że STP – a ściślej: sposób definiowania prawdy na modłę Tarskiego – wcale nie wyprowadza nas poza język (za Quinem: „nie sprowadza nas z drzewa języka”). Innymi słowy, zawsze wtedy, gdy będziemy mówili, jedynie i tylko, o prawdziwości w modelu, granice semantyki języka będą dla nas pozostawać, tak jak pozostają dla Tarskiego, granicami świata.

## 9.

Czy sposób definiowania prawdy na modłę Tarskiego może mieć zastosowanie również w naukach humanistycznych, w szczególności w aksjologicznym typie tych nauk? Sądzę, że nie ma po temu żadnych istotnych przeciwwskazań – oczywiście, w tym ograniczonym sensie, w jakim Tarski mówi o cząstkowych definicjach prawdy. W każdym razie żadnej poważnej przeszkody nie stanowi po temu nawet obecność zdań oceniających (ocen, sądów wartościujących; niem. *Werturteile*). A więc, tak jak w oparciu o schemat T można utrzymywać, iż *zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe zawsze i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały*, tak z równie dobrym skutkiem sens predykatów „jest prawdziwe” i „jest fałszywe” może być objaśniany również w zdaniach oceniających, czyli zdaniach typu: „Anna jest urodziwą kobietą”, „Werdykt tego sądu był haniebnym”, „Tancerka poruszała się z wyjątkową gracją”, „Karierowiczostwo i żądza władzy źle służą dobru wspólnemu” etc.

Rzecz jasna, tak jak w naukach empirycznych, tak i w naukach humanistycznych (w szczególności, aksjologicznych), jeśli naszym celem stanie się osiągnięcie prawdziwości w sensie klasycznym, to samo tylko formułowanie tego typu *T-równoważności* oraz konstruowanie modeli, w których są one prawdziwe, na pewno nas nie zadowolą. Słowem, jeśli już będziemy wiedzieli, jaki to stan rzeczy jest stwierdzany przez określone zdania, to – aby w pełni zadośćuczynić kla-

sycznej definicji prawdy – naszym następnym krokiem winno być ustalenie (sprawdzenie), czy ów stan rzeczy istotnie zachodzi (istnieje, ma miejsce). A wtedy nie wystarczą analizy formalnologiczne i czysto pojęciowe (a więc wędrówka po rozmaitych konstelacjach światów możliwych). Wtedy trzeba zejść do „rzeczy samych” i to je zapytać, jak faktycznie sprawy się mają. Innymi słowy, wtedy trzeba sięgnąć do źródeł, np. archeologicznych, kronikarskich, literaturoznawczych, językoznawczych, religioznawczych, kulturoznawczych itp.

Oczywiście, zawsze pytamy, by się tak wyrazić, „z wnętrza jakiegoś modelu”. Wszelako, gdy mimo natrętnie ponawianych pytań, źródła milczą, znaczy to, że coś nie jest porządku: albo z naszymi pytaniami, albo może i z całym modelem (z wnętrza którego pytamy). Czasami wystarczy zmodyfikować same jedynie pytania. Czasami jednak, by fakty (postawy, dążenia, postanowienia lub wartości) mogły przemówić, trzeba zmienić model.

Przy tym, w naukach humanistycznych (co najmniej w aksjologicznym ich typie), w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, aby móc się przekonać o trafności lub nietrafności przyjętego modelu, nie wystarczy odwołać się do określonych reguł inferencji (jak w naukach formalnych) lub do określonych procedur empirycznej weryfikacji wiedzy (jak w naukach przyrodniczych). W humanistyce bowiem o trafności przyjętego modelu współdecydują również określone reguły rozumienia i reguły sensu. Istotny wpływ na te reguły, poza względami natury czysto formalnej i czysto empirycznej, mają zaś rozmaite systemy wartości – systemy wartości moralnych, estetycznych, religijnych, utylitarnych, kulturowo-etnicznych, politycznych, światopoglądowych, ideologicznych i innych. Tutaj zatem, czyli w naukach humanistycznych, wierność reprezentowania przez model zależy nie tylko od odniesienia do dającej się kauzalnie i matematycznie uładzić dziedziny faktów empirycznych. W naukach humanistycznych o trafności modelu (współ-) stanowi, częstokroć w sposób decydujący, sfera sensu – sfera, która czyni zrozumiałym i możliwym do wyjaśnienia wszystko to, czego matematycznie i kauzalnie uładzić się nie da, a co mimo to jest nie mniej rzeczywiste, skutkotwórcze i istotne niż fenomeny czysto empiryczne.

Innymi słowy, bez odpowiednich zabiegów hermeneutycznych nigdy nie będziemy w stanie ustalić, jak naprawdę rzeczy się mają z mniej lub bardziej kapryśnymi decyzjami władców, z heroicznymi zrywami ludzkich zbiorowości, z wiarołomstwem niektórych „mężów stanu”, z niekczemnością elit, z haniebnym paktowaniem, a nawet z architekturą cmentarną u starożytnych Egipcjan, Babilończyków czy Persów. Bez tej perspektywy – perspektywy hermeneutycznej i aksjologicznej – sprawy te byłyby dla nas równie zakryte (nieczytelne i niezrozumiałe), jak ciągle zakryte (nieczytelne i niezrozumiałe) pozostawałyby np. egipskie piktogramy czy tabliczki z pismem klinowym Sumerów. W badaniach humanistycznych zawsze tedy, z konieczności i nieuchronnie, będziemy mieli do

czynienia z hermeneutyzacją bycia i hermeneutyzacją „faktów” – faktów mentalnych, kulturowych, społecznych, politycznych, historycznych etc.<sup>26</sup>

## 10.

Nie sędę jednak, by okoliczność ta była zarazem wystarczającą podstawą do przyjęcia tezy o hermeneutykacji samej prawdy oraz do dyskredytowania, problematyzowania, kwestionowania czy kontestowania prawdy klasycznie ujętej. Zasadniczo bowiem prawdziwość naszych sądów o świecie kultury duchowej człowieka (np. o pewnych dziełach sztuki lub pewnych przedmiotach społeczno-kulturowych) jest i powinna być pojmowana tak samo, jak prawdziwość naszych sądów o wszystkich innych przedmiotach czy dziedzinach przedmiotowych. Różnice pomiędzy prawdą matematyczną, prawdą empiryczną i prawdą humanistyki dotyczą tedy nie tyle samej koncepcji prawdy (tj. sposobu jej pojmowania albo jej natury), ile raczej warunków jej stwierdzalności i ewentualnie kryteriów prawdziwości/fałszywości. Inne one będą w wypadku nauk formalnych, inne w wypadku nauk empirycznych, a jeszcze inne w wypadku nauk humanistycznych. Inne – przede wszystkim z uwagi na różnice w samym przedmiocie badania. Nadto jednak, w obrębie dyscyplin humanistycznych, prócz prawdy klasycznie ujętej, będą miały zastosowanie także inne jej koncepcje – koncepcje nieklasyczne (kryteriologiczne), a nawet całkiem pozapoznawcze, aż po ontologizację prawdy<sup>27</sup>.

Z tego samego powodu inne, niż w naukach matematycznych i w naukach empirycznych, będą nas obowiązywać reguły rozstrzygania o trafności przyjmowanych modeli. Albowiem w naukach humanistycznych identyfikacja właściwego modelu badanej rzeczywistości (rzeczywistości ducha subiektywnego i rzeczywistości ducha obiektywnego) dodatkowo musi uwzględniać fakt, iż języki nauk humanistycznych – poza tym, że coś z n a c z a i coś o z n a c z a j a – rów-

<sup>26</sup> W filozofii nauki, zwłaszcza najnowszej (po Th. Kuhnie), coraz częściej zwraca się uwagę nie tylko na „hermeneutyzację humanistyki”, ale także na „hermeneutyzację przyrodoznawstwa”. Por. pod tym względem B. Tuchańska, *Prawda nauki i prawda rozumienia*, (w:) A. Motycka (red.), *Wiedza a prawda*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 145–164 (zwl. s. 157 i n.).

<sup>27</sup> Na przykład zdaniem Ingardena w odniesieniu do różnego rodzaju dzieł sztuki (zwłaszcza zaś sztuk „przedstawiających”) zastosowanie znajduje co najmniej siedem różnych pojęć prawdziwości. Szczegóły por. w: R. Ingarden, *O różnych rozumieniach „prawdziwości” w dziele sztuki*, (w:) idem, *Studia z estetyki...*, s. 373–389. Por. też idem, *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, (w:) ibidem, s. 393–439. Wymienione przez Ingardena pojęcia prawdziwości zasadniczo jednak są czymś jedynie metaforycznym i wtórnym wobec klasycznie pojętej prawdy.

niez coś w y r a z a j ą. W odróżnieniu od języków nauk dedukcyjnych i języków nauk empirycznych (w ich wyidealizowanej postaci), języki nauk humanistycznych są więc, jak być może wolno powiedzieć, potrójnie przezroczyste: (1) przezroczyste wobec swego z n a c z e n i a, (2) przezroczyste wobec swych d e n o t a t ó w i (3) przezroczyste wobec p r z e ż y ć p s y c h i c z n y c h ich użytkowników<sup>28</sup>.

Szczegółowe rozwinięcie tej ostatniej kwestii muszę jednak odłożyć na inną okazję. Dzisiaj zaś chcę powiedzieć tylko jedno. Z poznawaniem świata duchowego człowieka sprawy mają się poniekąd analogicznie, jak z poznawaniem dzieł sztuki. Znaczy to, że każdy wytwór kultury, zanim uczynimy go przedmiotem poznania i krytyczno-badawczego osądu, uprzednio – m.in. w imię poznawczej rzeczowości – winien stać się przedmiotem rozumiejącego doświadczenia, np. percepcji *Alterego* czy percepcji estetycznej. Dokładnie tak, jak np. konkretne literackie dzieło sztuki, zanim odniesiemy się do niego na sposób czysto poznawczy (i ewentualnie sformułujemy o nim pewne sądy, które następnie będzie można kwalifikować jako prawdziwe lub fałszywe), uprzednio musimy uczynić przedmiotem estetycznym i właśnie na tej drodze doświadczyć źródłowej obecności zawartych w nim jakości.

I na koniec jeszcze jeden drobiazg. Wbrew różnym modnym dzisiaj stanowiskom twierdzę, podobnie zresztą jak czyni to E. Kałuszyńska, iż to wcale nie dlatego pewne zdania czy opinie uznajemy za prawdziwe, ponieważ są one akceptowalne (słusznie stwierdzalne). Jest wprost przeciwnie: tak jak pewne zdania słusznie odrzucamy, ponieważ są fałszywe, tak – na tej samej zasadzie – pewne inne zdania akceptujemy (słusznie stwierdzamy), ponieważ są prawdziwe. Istotnie, w tym jednym punkcie M. Dummett ma rację. Przeto, kto postępuje inaczej, jak on sam, prędzej czy później wyląduje w obozie konstruktywistów i na pozycjach justyfikacjonizmu (także w teorii prawdy) i antyrealizmu.

---

<sup>28</sup> W sprawie zasady przezroczystości por. J. Dębowski, *W kwestii przezroczystości znaku. Preliminaria semiotyczne, formalnologiczne i teoriopoznawcze*, (w:) A. Kiklewicz, J. Dębowski (red.), *Język poza granicami języka. Teoria i metodologia współczesnych nauk o języku*, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM, Olsztyn 2008, s. 139–156. Por. też J. Dębowski, *The Principle of Transparency of the Sign and the Problem of Cognitive Mediation and Epistemological Immediatism*, "Santalka/Coactivity. Filozofija/Philosophy" Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius 2007, t. 15, nr 1, s. 4–10.

## Aneks I

### Klasyczna koncepcja prawdy w wybranych jej sformułowaniach

Podstawowa idea zawierająca się w klasycznej (*resp.* korespondencyjnej) koncepcji prawdy była (i jest) wyrażana na różne sposoby. Oto niektóre jej sformułowania.

**1. Platon** (*Sofista*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956):

(a) [...] *sąd fałszywy to będzie ten, który stwierdza coś przeciwnego niż to, co jest.* (s. 49)

(b) [...] *to twierdzenie będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, że istnieje to, czego nie ma.* (s. 49)

(c) *To prawdziwe z nich mówi o tobie coś tak, jak jest [...]. A to fałszywe mówi coś innego, niż jest [...].* (s. 93)

**2. Arystoteles** (*Metafizyka*, Γ, 7, 26-27): *Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest, lub o tym, co nie jest, że jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest*<sup>29</sup>.

**3.** Słynna formuła Isaaca ben Salomona Israëli (z *Księgi definicji*), utrwalona i upowszechniona przez **Tomasza z Akwinu** (*Quaestiones, disputate de veritate*, qu. I, art. 1):

*Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse, quod non est.*

**4. Kant** (*Krytyka czystego rozumu*, B 83 i B 350, tłum. R. Ingarden):

(a) *Jeśli prawdziwość polega na zgodności poznania z jego przedmiotem, to przedmiot ten musi być przez to odróżniony od innych przedmiotów; poznanie bowiem jest fałszywe, jeśli nie zgadza się z przedmiotem, do którego się je odnosi, jakkolwiek zawiera w sobie coś, co zapewne mogłoby być ważne dla innych przedmiotów.*

(b) [...] *prawda albo pozór nie występuje w przedmiocie, o ile się go ogląda, lecz w sądzie o nim, o ile się o nim myśli.*

<sup>29</sup> Cytuję w przekładzie J. Łukasiewicza za: J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987, s. 18 i 73. W języku oryginału formuła ta ma następujące brzmienie: *τό μὲν γὰρ λέγειν τό ὄν μὴ εἶναι ἢ τό μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τό δὲ τό ὄν εἶναι καί τό μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές*. Z kolei w łacińskim przekładzie Wilhelma z Moerbeke brzmi ona jak następuje: *Dicere namque ens non esse, aut non ens esse, falsum. Ens autem esse et non ens non esse, verum est*. Natomiast przekład polski T. Żeleźniaka odbiega nieco od tego, który przywołałem za Łukasiewiczem, i jest następujący: „Otóż stwierdzać, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda”. Zob. Arystoteles, *Ta meta ta φῤῥισκα. Metaphysica. Metafizyka*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 206 i 207.

**5. B. Russell** i idea korespondencji (*Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, London 1984, s. 144):

(a) *Każdy sąd jest relacją myśli do różnych przedmiotów, z których jeden też jest relacją; sąd jest **prawdziwy**, gdy relacja, która sama jest jednym z przedmiotów, wiąże je; w innym przypadku sąd jest fałszywy [...].*

(b) *Oczywiste jest, że kwestia prawdziwości przekonania zależy wyłącznie od jego **przedmiotów** [...]. Przekonanie jest prawdziwe, gdy te przedmioty są powiązane tak, jak to przekonanie stwierdza, że są. Tedy, przekonanie jest prawdziwe, gdy istnieje pewien kompleks, który musi być definiowalna funkcją tego przekonania, a który będziemy nazywać **kompleksem korespondującym** lub korespondującym faktem<sup>30</sup>.*

**6. G. E. Moore** (*Z głównych zagadnień filozofii*, PWN, Warszawa 1967): *Powiedzieć, że dane przeświadczenie jest prawdziwe, to tyle, co powiedzieć, że we Wszechświecie jest **pewien** fakt, któremu to przeświadczenie odpowiada; a powiedzieć, że dane przeświadczenie jest fałszywe, to powiedzieć, że we Wszechświecie **nie ma** żadnego faktu, któremu by ono odpowiadało<sup>31</sup>.*

**7. L. Wittgenstein** (*Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970):

2.1. Tworzymy sobie obrazy faktów.

2.12. Obraz jest modelem rzeczywistości

2.13. Przedmiotom odpowiadają w obrazie elementy obrazu.

2.2. Obrazowi i temu, co on odwzorowuje, wspólna jest logiczna forma odwzorowania.

2.21. Obraz jest zgodny lub niezgodny z rzeczywistością; jest trafny lub błędny, prawdziwy lub fałszywy.

2.221. To, co obraz przedstawia, stanowi jego sens.

2.222. Prawdziwość lub fałszywość obrazu polega na zgodności lub niezgodności jego sensu z rzeczywistością.

2.223. Aby rozpoznać, czy obraz jest prawdziwy lub fałszywy, trzeba go porównać z rzeczywistością.

2.224. Z samego obrazu nie można rozpoznać, czy jest prawdziwy, czy fałszywy.

3. Logicznym obrazem faktów jest myśl.

**8. E. Husserl** (*Badania logiczne*, t. II, cz II, tłum J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 146):

<sup>30</sup> Cytuję za: J. Woleński, *Epistemologia...*, s. 114.

<sup>31</sup> Podobnie jak Russell, również Moore prawdziwość definiował przez „odpowiedniość”, czyli ang. *correspondence*.

„[...] prawda jako korelat aktu identyfikującego jest pewnym *stanem rzeczy*, a jako korelat pokrywającej identyfikacji jest *identycznością: pełną zgodnością zachodzącą pomiędzy tym, co domniemane, i tym, co dane, jako takim*”.

**9. T. Kotarbiński** (*Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 112):

[...] *Jan myśli prawdziwie zawsze i tylko, jeżeli Jan myśli, że tak a tak rzeczy się mają, i jeżeli przy tym rzeczy mają się tak właśnie.*

**10.** Klasyczna definicja prawdy w sformułowaniach, które najczęściej zwykł przywoływać **A. Tarski**:

(a) *Zdanie prawdziwe jest to zdanie, które wyraża, że tak a tak rzeczy się mają, i rzeczy mają się tak właśnie.* (Tarski 1995, s. 18.)

(b) *Prawdziwość zdania polega na jego zgodności (lub korespondencji) z rzeczywistością.* (Tarski 1995, s. 232.)

(c) *Zdanie jest prawdziwe, jeśli oznacza istniejący stan rzeczy.* (Tarski 1995, s. 233.)

### **11. R. Ingarden:**

(a) „Powiadamy, że sąd *A* jest p r a w d z i w y, jeżeli wszystkie momenty *objecti formalis A*, z wyjątkiem jego wyłącznie intencjonalnego charakteru i cech stań płynących, dadzą się utożsamić co najmniej z niektórymi momentami *objecti materialis* sądu *A*; sąd *A* zaś jest fałszywy, jeżeli to utożsamienie nie da się przeprowadzić. Jeżeli byśmy się zgodzili jedynie *objectum materiale* uważać za przedmiot sądu, to każdy sąd fałszywy jest bezprzedmiotowy”<sup>32</sup>.

(b) „Przez ‘prawdziwość’ w ścisłym tego słowa znaczeniu rozumiemy pewien określony s t o s u n e k między z d a n i e m pełniącym funkcję są d u a wybrany przez sens tego zdania o b i e k t y w n i e z a c h o d z ą c y m s t a n e m r z e c z y. Jeśli ów stosunek zachodzi, wówczas to zdanie nabiera pewnej cechy względnej, którą wyznaczamy słowem ‘prawdziwy’. W sensie przenośnym samo to prawdziwe zdanie nazywane bywa ‘prawdą’. Metaforyczność i odmienność sensu idzie o wiele dalej, gdy przez ‘prawdę’ rozumie się c z y s t o i n t e n c j o n a l n y o d p o w i e d n i k prawdziwego zdania pełniącego funkcję sądu, a już całkowicie niedopuszczalne wydaje się owo często używane zastosowanie słowa ‘prawda’, kiedy rozumie się przez nie przynależny do tego rodzaju zdania o b i e k t y w n i e z a c h o d z ą c y s t a n r z e c z y”<sup>33</sup>.

(c) „Słowa ‘prawda’ lub ‘prawdziwy’ używa się przede wszystkim w obrębie logiki lub teorii poznania. Rozróżniamy sądy (zdania orzekające) prawdzi-

<sup>32</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, (w:) idem, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 330.

<sup>33</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 378–379 (podkreślenia Ingardena).

we i fałszywe. Powiadamy mianowicie, że sąd jest ‘prawdziwy’, jeżeli stan rzeczy wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu w obrębie tej dziedziny bytu, w której dany sąd go umieszcza. Sąd zaś jest fałszywy, gdy nie ma w niej tego stanu rzeczy”. [...] ‘Prawdziwość’ jest tu więc pewną własnością sądu lub, ogólniej, wyniku poznawczego, który przysługuje mu w następstwie zachodzenia określonego stosunku między sądem (wynikiem poznawczym) a pewną niezależną od niego ‘rzeczywistością’. Pochodnie ‘prawdą’ nazywa się sam sąd, *resp.* wynik poznawczy, prawdziwy”<sup>34</sup>.

(d) „[...] można powiedzieć, iż to, że pewien sąd jest ‘prawdziwy’, nie znaczy nic innego jak to, że pewien stan rzeczy wyznaczony intencjonalnie przez jego konkretną treść zachodzi w odpowiedniej sferze bytowej w sposób określony przez funkcję stwierdzania tego sądu i tym samym zaspakaja odpowiednie roszczenie do prawdziwości w sposób zgodny z jego sensem. [...] Przy prostym sądzie kategorycznym funkcja stwierdzania polega na bezzastrzeżeniowym uznaniu pewnego stanu rzeczy określonego przez treść tego sądu, a jego roszczenie do prawdziwości dotyczy prawomocności tego uznania; ta [zaś] występuje, gdy ów stan rzeczy w odpowiedniej sferze bytowej zachodzi całkiem niezależnie od sądu. Wtedy odpowiedni sąd jest ‘prawdziwy’”<sup>35</sup>.

## Aneks II

### Antynomie językowe (logiczne i semantyczne)

Jedną z głównych przeszkód, które zdaniem Tarskiego uniemożliwiają zbudowanie formalnie poprawnej i merytorycznie trafnej definicji prawdy, jest a n t y n o m i o r o d n o ś ć pewnych języków (np. języka naturalnego) i pewnych wyrażen językowych (np. wyrażen samozwrotnych, czyli takich, orzekają coś o sobie samych). Sytuacja antynomiczna (albo paradoksalna) to na ogół taka, w której pojawia się para zdań, z których każde w jednakowym stopniu zasługuje na uznanie. Zarazem jednak przyjęcie któregośkolwiek z tych zdań natychmiast (i niemal automatycznie) wikła nas w sprzeczność, czyli prowadzi do sprzeczności z drugim zdaniem.

Wyróżniamy – zgodnie z podziałem wprowadzonym przez F. P. Ramseya w 1926 r. – antynomie **logiczne** (albo: teoriomnogościowe) i antynomie **semantyczne** (albo: epistemologiczne). W antynomiach logicznych (zwanym też teoriomnogościowymi) kluczowym pojęciem jest pojęcie zbioru. Natomiast w anty-

<sup>34</sup> R. Ingarden, *O różnych rozumieniach „prawdziwości” w dziele sztuki*, (w:) idem, *Studia z estetyki...*, s. 374–375.

<sup>35</sup> R. Ingarden, *O sądzie warunkowym (Aneks II)*, (w:) idem, *Z teorii...*, s. 316.

nomiach semantycznych (inaczej: epistemologicznych) kluczową rolę odgrywają pojęcia semantyczne, a więc takie jak nazywanie, oznaczanie, spełnianie, referencja, prawdziwość itp.

Do najsłynniejszych antynomii logicznych (w wyżej określonym sensie) należą antynomia Georga Cantora (1845–1918) i antynomia klas Bertranda Russella (1872–1970).

**Antynomia Cantora:** Jednym z podstawowych twierdzeń teorii mnogości Cantora jest słynne **twierdzenie o zbiorze potęgowym ( $2^X$ )**. Twierdzenie to głosi, że zbiór podzbiorów dowolnego zbioru  $X$  jest liczniejszy niż sam ten zbiór. I jest to święta prawda, lecz z jednym wyjątkiem. Bo jeśli weźmiemy pod uwagę zbiór uniwersalny  $U$ , a więc **zbiór wszystkich zbiorów**, to – na mocy samej definicji/założenia – winien on być ze wszystkich zbiorów najliczniejszy. Tymczasem na mocy twierdzenia Cantora o zbiorze potęgowym, zbiór wszystkich jego podzbiorów jest od  $U$  liczniejszy. Zatem  $U$  jest zbiorem **najliczniejszym** (na mocy założenia) i jednocześnie wcale **nie najliczniejszym** (na mocy twierdzenia Cantora o zbiorze potęgowym).

**Antynomia zbioru wszystkich zbiorów Russella:** Jeśli wszystkie zbiory podzielić na dwie grupy: (1) zbiory, które są własnymi elementami (jak np. zbiór wszystkich zbiorów) oraz (2) zbiory, które nie są własnymi elementami (jak np. zbiór wszystkich kierowców wyścigowych), to powstaje pytanie, **czy zbiór wszystkich zbiorów nie będących własnymi elementami zawiera sam siebie?** Jeśli zawiera (czyli jest własnym elementem), to nie zawiera (albowiem jest zbiorem wszystkich zbiorów **nie będących własnymi elementami**). Jeśli zaś siebie samego nie zawiera, to z definicji siebie zawiera (albowiem obejmuje **wszystkie** zbiory nie będące własnymi elementami). Symbolicznie:

$$[U \in U \rightarrow U \notin U \wedge U \notin U \rightarrow U \in U] \rightarrow (U \in U \equiv U \notin U)$$

Aby wymieniony paradoks rozwiązać, Bertrand Russell zaproponował **teorię typów logicznych**, zgodnie z którą istnieje **hierarchia** typów logicznych: typ zerowy stanowią indywidua (lub, przy interpretacji lingwistycznej, nazwy indywiduowe); typ pierwszy – zbiory indywiduów i relacje między indywiduami; typ drugi – zbiory zbiorów pierwszego typu i relacje pomiędzy relacjami pierwszego typu; itd. – *in infinitum*, albowiem hierarchia ta jest nieskończona. Ponadto w teorii tej **obowiązuje zasada**, że każdy przedmiot może należeć do jednego typu logicznego i tylko jednego. Znaczący to, że jeśli jakiś przedmiot jest elementem innego przedmiotu, to ten drugi musi być wyższego typu logicznego niż pierwszy. Wyklucza to sytuację, by  $U \in U$ , ponieważ obydwa człony tej relacji są tego samego typu logicznego. Tym samym eliminuje też wymienioną antynomię. Innymi słowy, w teorii typów logicznych obowiązuje tzw. **zasada czystości typów**. Głosi ona, że jeśli jakieś zdanie stwierdza zachodzenie relacji na-

leżenia lub nienależenia do zbioru ( $\in$  lub  $\notin$ ), to człony tej relacji nie mogą być tego samego typu logicznego. A to znaczy, że wyrażenia o postaci  $U \in U$  oraz  $U \notin U$  są niepoprawne (= naruszają zasady składni).

Z kolei do najbardziej dziś znanych **antynomii semantycznych**, prócz najstarszej i najsłynniejszej z nich antynomii kłamcy<sup>36</sup>, należą antynomia Grellinga, antynomia Berry'ego i antynomia Richarda. Dwie pierwsze można krótko przedstawić jak następuje:

**Antynomia Grellinga:** Rozróżnia się orzeczniki autosemantyczne (*resp.* autologiczne) i orzeczniki heterosemantyczne (*resp.* heterologiczne). Pierwsze posiadają cechę, o której same mówią, np. słowo „wielosylabowe” samo jest wielosylabowe, a słowo „krótkie” samo jest krótkie. Drugie natomiast nie posiadają cechy, o której mówią, np. słowo „jednosylabowe” nie jest jednosylabowe, a słowo „długie” samo nie jest długie. Powstaje teraz pytanie, czy przymiotnik „heterosemantyczny” sam jest heterosemantyczny, czy autosemantyczny? Jeśli przyjąć, że jest heterosemantyczny, to jest autosemantyczny. Jeśli zaś przyjąć, że jest autosemantyczny, to jest heterosemantyczny. A więc w każdym przypadku mamy sprzeczność.

**Paradoks Berry'ego:** Jeśli przyjąć, że liczba  $n$  jest najmniejszą liczbą naturalną niedefiniowalną w języku polskim za pomocą mniej niż 77 słów, to od razu mamy paradoks, ponieważ właśnie została zdefiniowana przy użyciu mniej niż 77 słów.

## Aneks III

### Konwencja T

Słynna **konwencja T** w sformułowaniu, jakie nadał jej A. Tarski w monografii z 1933 r., brzmi jak następuje:

*Poprawną formalnie definicję symbolu „Vr”, sformułowaną w terminach metajęzyka, nazywać będziemy trafną definicją prawdy, o ile pociąga ona za sobą następujące konsekwencje:*

( $\alpha$ ) *wszystkie zdania dające się uzyskać z wyrażenia „ $x \in Vr$  wtedy i tylko wtedy, gdy  $p$ ” przez zastąpienie symbolu „ $x$ ” nazwą strukturalnoopisową dowol-*

<sup>36</sup> Pominęta tutaj, a chyba ze wszystkich najsłynniejszą, antynomię kłamcy rekonstruuje i omawiam w: J. Dębowski, *Prawda i warunki jej możliwości*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2010, s. 170.

nego zdania rozważanego języka, zaś symbolu „ $p$ ” – wyrażeniem, stanowiącym przekład tego zdania na metajęzyk.

( $\beta$ ) zdanie „dla dowolnego  $x$  – jeśli  $x \in Vr$ , to  $x \in S$ ” (lub innymi słowy, „ $Vr \subset S$ ”)<sup>37</sup>.

Uwaga 1: Warunek ( $\alpha$ ) **konwencji T** stanowi, że każda merytorycznie trafna definicja prawdy winna pociągać za sobą (logicznie implikować) wszystkie cząstkowe definicje tego pojęcia, czyli wszystkie możliwe *T-równoważności*, które powstają ze *schematu T* przez zastąpienie symbolu „ $x$ ” dowolną nazwą indywidualną dowolnego zdania języka J (lewa strona *schematu T*), zaś zmiennej metajęzykowej „ $p$ ” – przekładem tego zdania na metajęzyk (prawa strona). **Schemat T** wygląda tedy jak następuje:

(1)  $x$  jest zdaniem prawdziwym w języku J wtedy i tylko wtedy, gdy  $p$ .

**Schemat T** można krócej zapisać również w następujący sposób:

(2)  $x \in Vr_J \equiv p$

Zatem, zgodnie z *konwencją T*, właściwie skonstruowana definicja prawdy dla języka polskiego (czy, ściślej, dającej się należycie sformalizować pewnej jego części) winna logicznie implikować na przykład następującą **T-równoważność**:

(3) Zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

Uwaga 2: Z kolei warunek ( $\beta$ ) występuje w *konwencji T* po to, by w rozważanym języku J móc wyodrębnić te jego wyrażenia, które w ogóle mogą być nośnikami prawdziwości, a więc, krótko mówiąc, zdania (*sentence*). Innymi słowy, warunek ( $\beta$ ) stwierdza, że prawdziwość jest cechą zdań, a więc metajęzykowy predykat „jest prawdziwe” można orzekać tylko o zdaniach (rozważanego języka J).

## Aneks IV

### Pojęcie spełniania

Sformułowana przez Tarskiego (na użytek języka algebry klas) definicja rekurencyjna pojęcia spełniania brzmi jak następuje:

<sup>37</sup> Zob. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1933)*..., s. 60–61 (kursywa Tarskiego). Do „konwencji T” Tarski dołączył przypis, w którym stwierdza, że po dokonaniu odpowiednich zabiegów formalnych (i „przy nieznacznej modyfikacji wyśłowienia”) „konwencji T” można łatwo nadać „charakter normalnej definicji z zakresu meta-meta-nauki” (ibidem, s. 61, przypis 41). Oczywiście, w polskim wydaniu monografii Tarskiego z 1933 r. mowa jest o „umowie P”. Jednak m.in. z uwagi na to, że w literaturze światowej (w tym zwłaszcza anglojęzycznej) przywykło się mówić o „konwencji T” – oraz, odpowiednio, o „schemacie T” i „T-równoważnościach” – trzymam się tutaj zwrotów: „konwencja T”, „schemat T” i „T-równoważność”.

Ciąg  $f$  spełnia funkcję zdaniową  $x$  wtedy i tylko wtedy, gdy  $f$  jest ciągiem nieskończonym klas, zaś  $x$  — funkcją zdaniową, czyniącą zadość jednemu z następujących czterech warunków: ( $\alpha$ ) istnieją takie liczby naturalne  $k$  i  $l$ , iż  $x = l_{k,l}$  i przy tym  $f_k \subset f_l$ ; ( $\beta$ ) istnieje taka funkcja zdaniowa  $y$ , iż  $x = \bar{y}$  i przy tym  $f$  nie spełnia funkcji  $y$ ; ( $\gamma$ ) istnieją takie funkcje zdaniowe  $y$  i  $z$ , iż  $x = y + z$  i przy tym  $f$  spełnia bądź  $y$ , bądź  $z$ ; ( $\delta$ ) istnieją taka liczba naturalna  $k$  i taka funkcja zdaniowa  $y$ , iż  $x = \bigcap_k y$  i przy tym każdy ciąg nieskończony klas różniący się od  $f$  co najwyżej na  $k$ -tym miejscu, spełnia  $y$ <sup>38</sup>.

**Uwaga.** Zasadniczo pojęcie **spełniania** (ang. *satisfied*) stosuje się do funkcji (formuł) zdaniowych; chodzi o spełnianie pewnych funkcji (formuł) zdaniowych przez pewne przedmioty z pewnej dziedziny. Na przykład: funkcja zdaniowa „ $x$  jest wnukiem  $y$ ” jest spełniona w dziedzinie, którą tworzy zbiór wszystkich ludzi, natomiast funkcja zdaniowa  $x > y$  jest spełniona w dziedzinie liczb naturalnych przez pary liczb  $2,1$  i  $3,2$  i  $3,1$  i  $4,3$  i  $4,2$  i  $4,1$  etc. Uogólniając, a zarazem mówiąc dość swobodnie, można powiedzieć, że pewna **funkcja zdaniowa  $F$  jest spełniona przez pewien ciąg przedmiotów  $f$  z dziedziny  $D$  wtedy i tylko wtedy, gdy po podstawieniu w miejsce jej zmiennych wolnych ( $x_1, x_2, \dots, x_n$ ) nazw tych przedmiotów ( $a_1, a_2, \dots, a_n$ ) przechodzi w zdanie prawdziwe. Jednak, ściśle biorąc (czego nie wolno pominąć), pojęcie spełniania zawsze jest formułowane na gruncie określonych języków, np. języka rachunku zbiorów czy języka rachunku predykatów. Z reguły jest też poprzedzone szeregiem technicznych zabiegów, w wyniku których dochodzi m.in. do określenia zbioru wyrażeń poprawnie zbudowanych (w danym języku) oraz przyporządkowania zmiennym ich wartości; np. w rachunku kwantyfikatorów zmiennym indywidualnym zostają przyporządkowane nazwy przedmiotów, które w ich miejsce wolno podstawiać, zaś zmiennym predykatowym – nazwy własności i nazwy relacji.**

## Aneks V

### Tarskiego definicja prawdy

Po zdefiniowaniu pojęcia spełniania oraz przy założeniu, że w odniesieniu do zdań (które są szczególnym przypadkiem formuł otwartych; liczba zmiennych wolnych wynosi w nich zero) prawdziwość jest szczególnym przypadkiem spełnienia, a fałszywość niespełnienia, skonstruowanie formalnie poprawnej i merytorycznie trafnej definicji prawdy nie nastroczało już większych trudności.

<sup>38</sup> A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1933)...*, s. 67. Na tej samej stronie (w przypisie 44) Tarski formułuje również definicję normalną pojęcia spełniania, jak dodaje, równoważną wyżej przytoczonej definicji rekurencyjnej.

Ostatecznie zaś, na gruncie języka algebry klas, Tarski nadał swojej definicji prawdy następujące brzmienie:

**(1)  $x$  jest zdaniem prawdziwym – symbolicznie  $x \in Vr$  – wtedy i tylko wtedy, gdy  $x \in S$  i gdy każdy ciąg nieskończony klas spełnia  $x$ <sup>39</sup>.**

Niestety, w przypadku języków semantycznie zamkniętych (jak np. język naturalny) oraz języków nie posiadających wyraźnie określonej struktury formalnej (jak np. język nauk empirycznych), zbudowanie metodologicznie poprawnej i merytorycznie trafnej definicji prawdy/zdania prawdziwego nie jest już możliwe. W zamian możliwe są jednak częściowe definicje prawdy, a więc definicje dla wybranych fragmentów już to języka naturalnego, już to języka nauk empirycznych czy humanistycznych. Gdyby na przykład założyć (a jest to przykład Tarskiego), że interesujący nas fragment pewnego języka naturalnego (niech jego symbolem będzie  $L$ ) liczy sobie 1000 zdań (każde z nich oznaczmy, odpowiednio, „ $s_1$ ”, „ $s_2$ ”, ..., „ $s_{1000}$ ”), to wtedy ogólna definicja prawdy dla tego fragmentu języka (czyli  $L$ ) miałaby następujące brzmienie:

**(2) dla każdego zdania  $x$  w języku  $L$ ,  $x$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy albo  $s_1$  i  $x = „s_1”$ , albo  $s_2$  i  $x = „s_2”$ , ..., albo  $s_{1000}$  i  $x = „s_{1000}”$ <sup>40</sup>.**

Definicja ta jest nie tylko formalnie poprawna, ale także merytorycznie trafna, ponieważ – istotnie – wynikają z niej wszystkie *T-równoważności*, a więc formuły powstające przez wstawienie do (2) w miejsce  $s$  dowolnego zdania języka  $L$  (np.  $s_1, s_2, \dots, s_{1000}$ ), zaś w miejsce  $x$  nazwy indywidualnej tego zdania (np. nazwy strukturalnoopisowej lub cudzysłowowej, czyli, odpowiednio, „ $s_1$ ”, „ $s_2$ ”, ..., „ $s_{1000}$ ”).

<sup>39</sup> Zob. ibidem, s. 69.

<sup>40</sup> Zob. A. Tarski, *Prawda i dowód*, (w:) idem, *Pisma...*, s. 302.

*Piotr Wasyluk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## SPECYFIKA FILOZOFICZNEGO MYŚLENIA O DZIEJACH

### Pecularity of the Philosophical Thinking about History

Słowa kluczowe: filozofia dziejów, historiozofia, czas, przeszłość, historia, człowiek.

Key words: philosophy of history, historiography, time, past, history, human.

#### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie specyfiki filozoficznego myślenia o dziejach. Powstanie historii jako samodzielnej dyscypliny nie doprowadziło do całkowitego zaniku refleksji historiozoficznej, która znalazła swoje miejsce wśród nauk społecznych jako ich synteza oraz próba uzgodnienia i uogólnienia ich wyników. Pytania, które zawsze stawiała filozofia dziejów, są nadal aktualne i niezbędne, jeżeli postrzegamy przeszłość jako jeden z fenomenów istnienia.

#### Abstract

The goal of this article is to show peculiarity of the philosophical thinking about history. Constitution of history as an autonomous science did not eliminate fundamental questions about human history. Philosophy of history as a synthesis of social sciences and their generalization is still present. Questions raised by philosophy of history are still current and topical if we find human past as one of phenomenon of being.

Próba odpowiedzi na pytanie: „czym jest historia?” nie należy do najłatwiejszych. Wielość odpowiedzi, które się pojawiały, wzbogaca naszą wiedzę, ale wciąż nie daje ostatecznej pewności, co do natury historyczności. Według historyków, pojmowana jest ona w dwojaki sposób: jako dzieje (*res gestae*) i relacja o nich (*rerum gestarum*). W pierwszym znaczeniu obejmować może zarówno przeszłość ludzkości (zakres węższy), jak i uwzględniać przeszłość całego wszechświata (zakres szerszy)<sup>1</sup>. W tym znaczeniu historia określana jest przez

<sup>1</sup> Cz. Bartnik wskazuje, że nazwa „historia” obejmować może różne zakresy, zależnie od kontekstu, w jakim została użyta. Mówi o „makrohistorii” jako historii jednostki ludzkiej, „makrohistorii”, czyli historii zbiorowości ludzi, a także „megahistorii” (dzieje rodzaju ludzkiego) i „panhistorii” (dzieje ludzkości wraz z wszechświatem), zob. Cz. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 8.

samo pojęcie dziejów, które można rozumieć jako zdarzenia przeszłości<sup>2</sup>. Jednakże nawet ten termin nie jest przez samych historyków uznawany za jednoznaczny. Jeżeli zastosujemy go bez wyznaczenia jakiegoś zakresu chronologicznego czy rzeczowego, dzieje będziemy traktować jako całość zaszłych w przeszłości faktów albo jako świadomość historyczną. Kiedy jednak użyjemy go z przymiotnikiem określającym przynajmniej jeden z tych zakresów, oznaczał będzie po prostu „dzieje”. Historia traktowana jako relacja o dziejach określa procedury rekonstrukcji przeszłości i przekształca w naukową relację historyczną bądź naukę historii. W tym znaczeniu „historia” oznaczać może zarówno procedury badawcze rekonstruujące dzieje (metodologia historii), jak również rezultaty owej rekonstrukcji wyrażone w postaci twierdzeń o dziejach (historiografia)<sup>3</sup>.

Rozwój refleksji nad dziejami prowadził do ukonstytuowania się historii jako samodzielnej dyscypliny naukowej z odrębnymi narzędziami badawczymi i specyficznym aparatem pojęciowym. W znacznym stopniu wymierzony był przeciwko spekulacjom filozofów nad przebiegiem i celem procesu dziejowego. Wiek XIX, związany z narodzinami historyzmu, doprowadził do zwiększenia świadomości badaczy historii, a w efekcie do powstania nowego wzorca badań historycznych. Ów przełom, związany z nazwiskami W. von Humboldta, J.G. Droysena i L. von Rankego, upowszechnił krytyczne podejście do zdarzeń przeszłości, przez co historia przestała być postrzegana jedynie jako ilustracyjny przekaz wiedzy odziedziczony po poprzednich pokoleniach. Dążenie do samodzielności zmuszało historyków do postawienia granicy między naukowym a nienaukowym sposobem gromadzenia wiedzy o przeszłości. Zdaniem L. von Rankego, historia powinna odtwarzać to, co rzeczywiście miało miejsce, a więc unikać spekulacji podporządkowującej zdarzenia arbitralnie przyjętemu pojęciu prawdy. Historia nie może być podporządkowana filozofii, ponieważ różni je sposób konstruowania wiedzy o rzeczywistości: „Filozofia przypomina ustawicznie o postulowanej najwyższej idei, natomiast historia – o warunkach egzystencji; tamta rzuca na szalę interes uniwersalny, ta zaś partykularny; dla tamtej najważniejszy jest postęp, a to, co indywidualne, liczy się tylko jako część całości, ta natomiast ma skłonność także do indywidualności”<sup>4</sup>. Bezstronne i krytyczne poznanie zdarzeń i ujmowanie ich we wzajemnym powiązaniu staje się naczelnym postulatem naukowej historii. Według W. von Humboldta, historyk powinien przedstawiać wydarzenia jako części pewnej całości, porządkować chaos

<sup>2</sup> P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, przeł. J. Jedlicki, Warszawa 1975, s. 58.

<sup>3</sup> J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 49–50.

<sup>4</sup> L. Von Ranke, *Idea historii powszechnej*, przeł. J. Kałużny, (w:) *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od późnego Oświecenia do współczesności*, red. i przekł. J. Kałużny, Poznań 2003, s. 85.

zjawisk zgodnie z zasadami matematyki i przyrodoznawstwa<sup>5</sup>. „Musi on oddzielić to, co konieczne, od tego, co przypadkowe, wykryć wewnętrzną konsekwencję, ukazać rzeczywiście działające siły i tak swą prezentację ukształtować, by ani nie przydawać jej wartości filozoficznej czy poetyckiego uroku, ani też jej tych walorów nie pozbawiać, lecz by spełnić pierwszy i najistotniejszy warunek, jaki stanowi prawda i wierność”<sup>6</sup>.

Dążenia historyków zyskały wsparcie ze strony filozofii pozytywistycznej, która określiła zbiór reguł i kryteriów pozwalających odróżnić rzeczywisty przedmiot poznania od pozornego, nie ujawniającego się w bezpośrednim doświadczeniu. Reguły pozytywizmu stanowiły więc pierwsze świadome stanowisko metodologiczne i miały określać drogę oczyszczenia filozofii z wszelkiej metafizyki. W perspektywie historycznej skutkowało to upowszechnieniem się metody genetycznej, a więc opisem faktów w ich wzajemnym powiązaniu i determinacji.

Wydawało się, że historia ostatecznie wyzwoliła się spod wszechogarniających schematów filozoficznego myślenia o dziejach odziedziczonych po filozofii Hegla i aksjologicznego optymizmu historiozofii oświeceniowych. Jak podkreśla H. Schnädelbach: „unaukowanie historiografii, a przede wszystkim narodziny socjologii sprawiły, że to, co niegdyś było przedmiotem filozofii dziejów – początek, bieg i cel historii jako całości – stało się w znacznej mierze problematyką podejmowaną w ramach nauk empirycznych”<sup>7</sup>. Filozofię dziejów sprowadzono do teorii poznania bądź teorii nauk historycznych (metodologii historii). Jej roszczenia do ostatecznego wyjaśnienia procesu historycznego jako całości zostały więc znacznie ograniczone. Zmienił się także status samej filozofii. Kwestionując zasadność metafizyki, filozofia pozytywistyczna podważyła najważniejszy postulat nowożytnego myślenia – tożsamość i autonomię filozofii. Musiało to doprowadzić do samounicestwienia pozytywizmu jako filozofii właśnie. Zdaniem S. Sarnowskiego, „pozytywizm jest filozofią, która nie zbliża się do ogólności właściwej filozofii nowożytnej, ogólności wyznaczonej przez problem nauki, dlatego właściwie w ogóle nie jest filozofią, albo też unicestwia się, gdy usiłuje nią zostać”<sup>8</sup>. Ogłoszony w drugiej połowie XIX wieku koniec filozofii dziejów (J. Burckhardt) bądź kres kultury historycznej (F. Nietzsche) w tym kontekście powinien być więc odczytywany nie tylko jako sprzeciw wobec heglowskiej metafizyki, ale również jako głos przeciwko pozytywistyczne-

<sup>5</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E.M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 36.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>7</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 107.

<sup>8</sup> S. Sarnowski, *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, Warszawa 1985, s. 43.

mu realizmowi. Krytyczny wzorzec filozofii, reprezentowany przez W. Diltheya, W. Windelbanda, H. Rickerta, wniósł świadomość niepowtarzalności i wyjątkowości rzeczywistości kreowanej przez człowieka. Postawił jednocześnie przed badaczami historii nowe zadania. Według S. Swieżawskiego, u źródeł krytycznej filozofii dziejów tkwiło „uzasadnione przekonanie, że (wbrew koncepcji pozytywistycznej) historik w swojej pracy badawczej nigdy nie jest i nie może być tylko bierny, że musi być twórczy, ale ta twórczość musi być krytyczna, aby w pełni być naukową i filozoficznie uzasadnioną”<sup>9</sup>.

Zdaniem M. Blocha, historia to nauka o ludziach w czasie<sup>10</sup>, ludziach, którzy postrzegają teraźniejszość i przeszłość we wzajemnych relacjach, gwarantując tym samym świadomość trwania, a więc jedność procesu historycznego. Podmiotem owej ciągłości jest człowiek jako byt świadomy przemijalności, a przez to poszukujący miejsca w strukturze rzeczywistości. W sposób nierozzerwalny historia związana jest więc z myśleniem filozoficznym, ponieważ jak zauważa E. Domańska: „opowiada ona o człowieku, który został »wrzucony« w świat, o ludzkim byciu w świecie, o ludzkim doświadczeniu świata i o sposobach tego doświadczenia”<sup>11</sup>. Filozoficzna refleksja nad dziejami nie może zatem zostać ograniczona wyłącznie do rozważań metodologicznych w obrębie nauki historycznej, ponieważ one same powstały jako reakcja na problemy występujące w ramach rozważań filozoficznych. Pytania o znaczenie przeszłości w procesie rozumienia człowieka i świata pojawiały się, w różnej formie, od samego początku powstania refleksji filozoficznej<sup>12</sup>. Filozoficzny namysł nad ludzką historią zro-

<sup>9</sup> S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 463.

<sup>10</sup> M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1960, s. 52.

<sup>11</sup> E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005, s. 62.

<sup>12</sup> Jak podkreśla E. Angehrn, filozofia dziejów jest fenomenem nowożytnego myślenia. Nie oznacza to jednak, że wcześniejsze epoki nie rozwijały takiej refleksji. Czyniły to jednak w kontekście ogólnofilozoficznych rozważań nad przyrodą i światem ludzkim. „Pierwociny filozofii – która zaczęła się najpierw jako kontemplacja natury, a potem w tradycji antycznej sprowadzona została przez Sokratesa z nieba na ziemię – są także pierwocinami refleksji nad sprawami ludzkimi, do której w nowożytnym rozumieniu należy i historia. Ponadto filozofia dziejów jest od początku najściślej spleciona z kwestiami metodycznymi, antropologicznymi, etyczno-politycznymi i metafizycznymi i w ich ramach sytuuje się w ciągłości z tradycją, której impulsy sięgają czasów antycznych. W jakiej mierze sama historia jest przedmiotem zacyznającej się filozofii, stanowi po części kwestię terminologiczną. Jeśli definiujemy filozofię dziejów jako systematyczno-sensowną interpretację historii ludzkości, to w filozofii antycznej nie znajdujemy po temu żadnych wypracowanych koncepcji. Inna możliwość polegałaby na rozumieniu filozofii dziejów jako refleksji nad »tym, co historyczne«, jak stanowi to konstytutywny element ludzkiej egzystencji. W tym sensie ujmował J. Burckhardt przedmiot historycznej refleksji po rozpadzie wielkich filozofii dziejów. Nic nie stoi na przeszkodzie, by wykazać coś analogicznego w ich stadium wstępnym”. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 8–9. Znaczący jest również spór między J. Buryem i R. Nisbetem, którzy analizując ideę postępu, w odmienny sposób postrzegali powstanie filozoficznej

dził się z chęci wyjaśnienia sensu ludzkiego istnienia, stając się narzędziem refleksji nad możliwością przekroczenia przypadkowości egzystencji, poszukiwania ładu, praw i mechanizmów procesu dziejowego. W kontekście filozoficznym dzieje stały się ontologiczną podstawą rozważań nad kondycją człowieka, jego miejscem w świecie i sensem istnienia. Szukając źródeł myślenia filozoficznego w płaszczyźnie wydarzeń historycznych, filozofowie szukali uzasadnień dla podmiotowości i aktywności człowieka.

Zdaniem wielu myślicieli, wiedza o przeszłości stanowi klucz do naszego zrozumienia samych siebie<sup>13</sup>. Dla filozofów dziejów nie sprowadza się wyłącznie do empirycznych danych. Prawda historyczna, pojmowana jako zgodność z faktami, może stanowić jedynie punkt wyjścia do rozważań nad sensem dziejów. Historyk może przygotować materiał niezbędny do filozoficznych uogólnień, jednak zgodnie z pragmatyką swojej dyscypliny sam owych generalizacji powinien unikać. W tym znaczeniu celem filozofów dziejów staje się godzenie historycznych teorii, które zgadzają się często co do faktów, nie są jednak zgodne co do całości rzeczywistości<sup>14</sup>. Odmierna perspektywa postrzegania rzeczywistości stanowiła często o nieporozumieniach między historykami i filozofami. Ci pierwsi traktowali historiozofię jako bezzasadną spekulację pozbawioną merytorycznych racji. J. Burckhardt jako jeden z pierwszych wypowiedział się „przeciwno poszukiwaniu wszelkiej »idei powszechnodziejowej«, służącej porządkowaniu wydarzeń i ich koordynacji, przeciwko konstrukcji jakiegokolwiek planu dziejów. Głosił tezę o całkowitej rozbieżności między filozofią a dziejami, nie poddającymi się żadnym zabiegom porządkującym”<sup>15</sup>.

Współcześnie można jednak dostrzec proces przełamania tej jednostronnej niechęci. Historycy coraz częściej poszukują odpowiedzi na stawiane pytania, odwołując się do poglądów filozoficznych i historiozoficznych. Znamienna wydaje się w tym kontekście książka P. Bagby’ego pt. *Kultura i historia*, stawiająca postulat reformy nauki historycznej, która zdaniem autora znalazła się w impasie. Bagby, mimo nieukrywanej niechęci do spekulacji filozoficznej<sup>16</sup>, właśnie w poglądach filozoficznych poszukuje uzasadnienia własnego paradyg-

---

refleksji nad historią. Zdaniem Nisbeta, nowożytna idea postępu jest rozwinięciem i konkretyzacją starożytnej idei wzrostu i żydowskiej wizji konieczności historycznej, Por. R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New Brunswick, London 2008, s. XII.

<sup>13</sup> Zob. E.H. Carr, *Historia. Czym jest. Wykłady im. George’a Maculaya Travejanya wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge, styczeń–marzec 1961*, przeł. P. Kuś, Poznań 1999, s. 166.

<sup>14</sup> 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*, red. P. Koslowsky, Berlin – Heidelberg 2005, s. 281.

<sup>15</sup> Z. Kuderowicz, *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*, Warszawa 1973, s. 100.

<sup>16</sup> P. Bagby, op. cit., s. 25–27.

matu. O ile Wolter jest według niego „ojcem historii kultury”, a Rousseau „ojcem antropologii”, to Herder łączy oba pojęcia, nadając im znaczenie bliskie współczesnemu: „Herder podjął systematyczną analizę dziejów, próbując połączyć koncepcję narodowej swoistości z wiarą w ciągły racjonalny postęp rodu ludzkiego. To właśnie w tym dziele słowa »filozofia historii« i »kultura« zostały po raz pierwszy użyte w znaczeniach bliskich ich nowoczesnej wykładni”<sup>17</sup>. Taką tendencję można zaobserwować w dziełach innych autorów współczesnych kojarzonych raczej z naukami społecznymi niż filozofią – A. Toynbee’ego, P. Sorokina, A. Webera, S.A. Huntingtona czy I. Wallersteina, których teorie nabierają charakteru uogólnień historiozoficznych, wykraczając tym samym poza ściśle naukowy opis rzeczywistości.

Filozofia dziejów pozostaje więc w ścisłych związkach z historią, co oznacza ciągłą konfrontację z realnymi procesami historycznymi. Dotyczy to nie tylko metod, jakimi posługuje się w rekonstrukcji przeszłości, ale też samego przedmiotu owej rekonstrukcji. Zdaniem Angehrna, ontologiczna tożsamość historii i filozofii dziejów nie oznacza jednak jedności poznawczej. Pytania i odpowiedzi formułowane przez filozofię dziejów nabierają innego charakteru niż te, które stanowią o istocie poznania historycznego. Różnica między nimi nie polega więc na próbach określenia różnego przedmiotu badań, ale na odmiennej jego interpretacji<sup>18</sup>. W tym znaczeniu historia i filozofia dziejów są ze sobą nierozdzielnie splecione. Historia określa, czym jest historyczność, filozofia nadaje temu pojęciu znaczenie wykraczające poza źródłowo określoną czasowość i przestrzenność. Obie łączy kategoria „świadomości historycznej”, która obejmuje zarówno indywidualnie, jak i społecznie ukształtowane formy świadomości, przemiany w obrębie struktury społecznej, a także cały świat kultury. Jak zauważa E.H. Carr, „czyn z przeszłości jest martwy, a więc bez znaczenia dla historyka, jeżeli nie potrafi zrozumieć on myśli, która leżała u jego podstaw. [...] »Historia jest historią myśli« i »historia jest odtworzeniem w umyśle historyka myśli, której historię bada«”<sup>19</sup>. Historia – jak zwraca uwagę Angehrn – nie jest więc definiowana wyłącznie przedmiotowo, przez pryzmat niezmiennych praw i sumy przeszłych zdarzeń. Jej przedmiot zmienia się wraz z przekształceniami rzeczywistości społecznej, a przez to zmianie podlega również świadomość historyczna. Historyczność stanowi określoną modalność życia, której nie sposób oddzielić od realnych procesów społecznych, politycznych i kulturowych<sup>20</sup>. Cechą historyczności jest zatem świadomość czasu historycznego, którą określa doświadczenie nieprzerwanego trwania (bądź braku ciągłości), a także umiejętność rozróżnienia między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Historia

<sup>17</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>18</sup> E. Angehrn, op. cit., s. 4–5.

<sup>19</sup> E.H. Carr, op. cit., s. 33.

<sup>20</sup> E. Angehrn, op. cit., s. 5–6.

może być więc rozumiana „jako nauka o czasie, który upłynął nasycony ludzkimi działaniami oraz obiektywnymi, utrwalonymi w kulturze rezultatami tych działań”<sup>21</sup>. Istotą historyczności jest więc czasowość, którą pojmuje się w dwóch aspektach. Po pierwsze, czas historyczny nabiera charakteru obiektywnego, kiedy odsyła nas do wszelkich utrwalonych ludzkich działań. W tym znaczeniu traktowany jest jako niezależny od ludzkiej świadomości. Po wtóre, nabiera charakteru subiektywnego, kiedy wiąże się z przeżywaniem czasu, świadomością przeszłości, która staje się udziałem historyka i historycznej pamięci zbiorowej<sup>22</sup>. Oba aspekty czasu historycznego łączą się ze sobą w doświadczeniu historyka, stając się rzeczywistym przedmiotem jego dociekań<sup>23</sup>. Zgodnie z tym, historię należy traktować jako rekonstrukcję myśli kształtowanej przez upływający czas. Zdaniem J. Topolskiego, „myślenie historyczne nie tylko pozwala na gromadzenie doświadczeń (m.in. w zakresie skuteczności lub nieskuteczności działania), lecz przede wszystkim czyni umysł ludzki wrażliwym na zmiany w czasie. Gromadzenie wiedzy historycznej okazuje się z kolei koniecznym warunkiem kształtowania się społecznej świadomości historycznej niezbędnej do działań grupowych”<sup>24</sup>.

Prawda historyczna jest ściśle związana z wymiarem praktycznym, określonym przez reguły naukowości, i oznacza jak najwierniejsze odtwarzanie zdarzeń przeszłości. To relacja o faktach mieszcząca się w granicach ludzkiego doświadczenia. Pisząc o uwikłaniu historyka w kulturę, W. Wrzosek zauważa, że badacz dziejów manifestuje obowiązujący w niej sens. Jego składową jest prawda jako umowa ludzi nauki, która oznacza obiektywność, prawdziwość, faktyczność, realność czy autentyczność<sup>25</sup>. W związku z tym „historycy nie zawsze, a może i rzadko odwołują się do Prawdy przez duże P. Prawdą przez duże P zajmują się nade wszystko filozofowie, a bywa, że także ideolodzy, politycy, artyści”<sup>26</sup>.

Odwołując się do źródeł, historyk bada realnie zachodzące procesy, wiążąc je chronologicznie z płaszczyzną ludzkich działań oraz doświadczeń indywidualnych i zbiorowych, rekonstruuje lub konstruuje kształt przeszłości. Według M. Wichrowskiego, „dzieje człowieka są strumieniem powiązanych z nim zdarzeń, istniejących od powstania rozumu (duszy, umysłu) aż po chwilę obecną. Historia jako nauka próbuje wnikać do nieistniejących już zdarzeń, wykorzystując pozostawione przez nie ślady w źródłach. Jej spojrzenie jest z zasady se-

<sup>21</sup> Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 11–12.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>23</sup> O relacji czasowej między przeszłością a teraźniejszością i jej związkach ze świadomością historyczną zob. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska i J. Stryczyk, Warszawa 2007, s. 41–64.

<sup>24</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 43–44.

<sup>25</sup> W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Poznań 2009, s. 115.

<sup>26</sup> Ibidem.

lektywno-aspektowe, a obrazy dziejów fragmentaryczne – przedmiotem naukowych dociekań historyka bywa skrawek przeszłości, lecz nie ludzka przeszłość w ogóle<sup>27</sup>. Nie oznacza to jednak, że historyk zajęty jest wyłącznie chronologiczną rekonstrukcją dziejów, która nie wykracza poza wąsko rozumiane fakty historyczne. Współczesna historia zrywa z klasycznym idiografizmem, patrząc na proces dziejowy z szerszej perspektywy, uwzględniając dokonania innych nauk, w szczególności filozofii. Badając wszelkie aspekty życia społecznego, pozostaje jednak w obrębie paradygmatu naukowego<sup>28</sup> i partykularności. Jak podkreśla K. Mannheim: „tylko czasem, wycinkowo poszczególne problemy uchwytywane są w swym organicznym powiązaniu (nie tylko w sensie jednej dyscypliny), w konkretnych związkach; potem jednak nagle wszystko się przeżywa. Problemy historyczne są zawsze [ujmowane] monograficznie albo w sensie ograniczenia tematycznego, albo – ograniczenia aspektu”<sup>29</sup>.

Filozofia dziejów wykracza poza sferę dociekań empirycznych. Jak zauważa A. Piskozub: „zaczyna się ona tam, gdzie kończy się nauka empiryczna, czy też, spoglądając z przeciwnej strony, kończy się tam, gdzie pojawiają się badania empiryczne”<sup>30</sup>. O ile celem nauki jest wyjaśnienie rzeczywistości, o tyle filozofia nadaje jej sensowność. Jej zadanie polega „na sformułowaniu w swym

<sup>27</sup> M. Wichrowski, *Spór o naturę czasu historycznego (Od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9.

<sup>28</sup> Mam na myśli odejście nauki historycznej od skrajnie pojmowanego pozytywizmu, który charakteryzował się idiografizmem, ujęciem genetycznym i naturalistycznym. Skutkowało to statycznym ujmowaniem procesu dziejowego, który zamykano w niezmiennych, obiektywnych prawach rozwoju dziejowego, a także problemem w uzasadnianiu historycznej aktywności człowieka. Tradycyjna historiografia zajmowała się działaniami ludzkimi, ale nie potrafiła wyjaśniać ich w kategoriach działań ludzkich, zob. J. Topolski, *Problemy przelomu antypozytywistycznego w naukach historycznych*, (w:) *Zagadnienia przelomu antypozytywistycznego w humanistyce*, pod red. J. Kmity, Warszawa – Poznań 1978, s. 12. Współczesna teoria historyczna w większym stopniu uwzględnia osobliwość nauk humanistycznych, uzupełniając dotychczasowe zainteresowania historyczne o elementy socjologii, ekonomii, polityki i zjawiska kultury. Owo antypozytywistyczne nastawienie widać wyraźnie we francuskiej szkole Annales, która współcześnie stanowi jeden z najsilniejszych ośrodków badań historycznych na świecie. Jeden z jej przedstawicieli, Fernand Braudel, kreśląc paradygmat „nowej historii”, zauważa: „Dotrzeć trzeba do rzeczywistości społecznych, do nich samych i dla nich samych. Mam tu na myśli wszelkie szerokie formy życia zbiorowego, systemy gospodarcze, instytucje, struktury społeczne, cywilizacje wreszcie, te przede wszystkim dziedziny rzeczywistości, których wczorajscy historycy byli świadomi, ale które widzieli najczęściej – z wyjątkiem zadziwiających prekursorów – jako tło, rozciągnięte tylko po to, aby tłumaczyło czy też w ich intencji miało tłumaczyć czyny wyjątkowych jednostek, wokół których historyk krąży z upodobaniem”. F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 30.

<sup>29</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 79.

<sup>30</sup> A. Piskozub, *Między historiozofią a geozofią. Szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*, Gdańsk 1994, s. 9.

własnym języku ogólnych twierdzeń o świecie<sup>31</sup>. W tym kontekście filozofia dziejów staje się systematycznym wyjaśnieniem historii jako całości<sup>32</sup>, dzięki czemu jej rozwiązania nie mogą być traktowane jako naukowe uogólnienia tez i twierdzeń badań szczegółowych. Zdaniem J. Szczepańskiego, filozofia dziejów „tworzy podstawy ontologiczne rozumienia procesu dziejowego oraz tworzy podstawy aksjologiczne orientacji działania człowieka w tym procesie. Nadaje ona sens tym działaniom czy też powstrzymaniu się od działań, nadaje im uzasadnienie i orientację”<sup>33</sup>. O ile świadomość historyczna uzasadniana jest przez realne procesy historyczne zachodzące w czasie, o tyle świadomość filozoficzna przez miejsce człowieka w strukturze ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej świata jako całości.

Zdaniem Z. Kuderowicza, „refleksje nad historią nabierają znaczenia filozoficznego, jeżeli dotyczą poszukiwania sensu dziejów jako procesu”<sup>34</sup>. Oznacza to, że filozofia dziejów pojawia się tam, gdzie działania ludzkie nabierają znaczenia, zaczynają być odbierane jako sensowne i powiązane. Z kolei K. Löwith zauważa, że „nie byłoby pytań o sens historii, gdyby sens ów uobecnił się już w samych wydarzeniach historycznych”<sup>35</sup>. Dlatego filozofia dziejów w pełni rozwija się wtedy, kiedy życie ludzkie ujmuje jako składnik szerszego procesu, obejmujący większe zbiorowości, a niekiedy całą ludzkość. Kiedy postrzega się rzeczywistość dynamicznie, a zjawiska jako proces, w którym stare zastępowane jest przez nowe. W tym znaczeniu filozofia dziejów spleciona jest z historycznością, ponieważ najpierw ustala, co może zostać uznane za historyczne, by potem nadać owej historyczności określoną wartość. Dzięki temu tworzy się określona struktura znaczeń, która stanowi podstawę aksjologiczną procesu dziejowego i ludzkiej egzystencji. Owe wartości kształtują świadomość człowieka, „konstytuują go jako podmiot określonych działań, czyli wyznaczają ich intencjonalność. Działania nie tylko wyróżniających się spośród innych ze względu na właściwą im formę, czyli wartości, ale również i treści”<sup>36</sup>. Pojawienie się historyczności, tożsame z sensownym postrzeganiem rzeczywistości, pozwala przekroczyć przypadkowość egzystencji i uczynić życie prawdziwie ludzkim. M. Bierdajew, pytając: „czym jest historyczność?”, wskazuje, że pojawia się ona

<sup>31</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 31.

<sup>32</sup> W.H. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*, New York 1960, s. 27.

<sup>33</sup> J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje*, [w:] *Zagadnienia historyczno-filozoficzne*, pod red. J. Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 19.

<sup>34</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 5.

<sup>35</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 8.

<sup>36</sup> A. Zachariasz, *Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej*, (w:) *W kregu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, pod red. Z. Czarneckiego, Lublin 1992, s. 69.

jako ostatni etap narodzin człowieka. Pierwszym etapem jest organiczne trwanie, w którym statyczna myśl nie potrafi objąć dynamiki rzeczywistości. Dopiero, gdy pojawiają się kataklizmy i katastrofy, zburzona zostaje owa pierwotna harmonia trwania. W drugim etapie narodzin następuje rozszczepienie podmiotu i przedmiotu, które prowadzi do pojawienia się pierwszej refleksji nad poznaniem historycznym. Owo rozdwojenie, charakterystyczne dla poznania naukowego, nie pozwala jednak uchwycić rzeczywistego sensu historyczności, dlatego człowiek musi je przekroczyć i znaleźć prawdziwy, wewnętrzny sens tego co historyczne. To właśnie trzeci etap, „kiedy po przeżyciu upadku określonego ładu historycznego, po przeżyciu momentu rozszczepienia i rozdwojenia, można przeciwstawić te dwa momenty – moment bezpośredniego trwania w historii i moment rozszczepienia z nią, aby przejść w trzeci stan ducha, który nadaje szczególną ostrość świadomości, szczególną możliwość refleksji i równocześnie dokonuje się szczególne zwrócenie ludzkiego ducha ku tajemnicy tego co historyczne”<sup>37</sup>.

Historia jest więc dla filozofii dziejów naturalnym podłożem narodzin człowieka. Ludzka egzystencja realizuje się w czasie historycznym, ale jej rzeczywisty sens wykracza poza proste następstwo czasowe, ponieważ jak zauważa Z. Czarniecki: „jest udziałem w procesie dziejowym wykraczającym poza skalę osobistych doświadczeń jednostki i poza chronologię, w której jest ono zamknięte, sama świadomość czasu historycznego pojawia się dopiero wtedy, gdy granice tego doświadczeni zostają przekroczone – gdy uświadomieniu ulega ogólniejszy charakter relacji, od jakich w życiu społecznym zależy los człowieka i gdy zarazem wynikające stąd uogólnienia przekraczają granice teraźniejszości, w jakiej człowiek żyje”<sup>38</sup>. W oczach filozofów historia jest płaszczyzną przejawiania się wartości fundamentalnych, miejscem konstytuowania się ponadindywidualnych celów, norm i idei normatywnych<sup>39</sup> lub świata symboli. W tym znaczeniu jest ona całą rzeczywistością człowieka i ma sens, kiedy służy życiu<sup>40</sup>. Historia staje się dla filozofów drugą naturą człowieka. Dynamika dziejów kontrastuje ze statycznością i przewidywalnością przyrody. J. Ortega y Gasset zauważył, że człowieka nie ma natury; tym, co posiada, jest... historia<sup>41</sup>. Stawia to człowieka przed koniecznością ciągłego zmagania się z rzeczywistością, zmagania o tyle niepewnego, że nie wie, co go czeka w przyszłości. Historia otwiera szereg perspektyw i możliwości, których efektem jest „metafizyczne wahanie”,

<sup>37</sup> M. Bierdajew, *Sens historii*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 11.

<sup>38</sup> Z.J. Czarniecki, *Wartości i historia...*, s. 15.

<sup>39</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 18-19.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2006, s. 63.

<sup>41</sup> J. Ortega y Gasset, *History as a system*, (w:) idem, *Toward a Philosophy of History*, przeł. W.W. Norton, Illinois 2002, s. 217.

ale też zmusza do wyboru: „Nawet kiedy zrozpaczeni poddamy się losowi, wtedy także postanawiamy niczego więcej nie postanawiać”<sup>42</sup>.

Filozofia dziejów jest refleksją nad czasem naznaczonym ludzkimi wyborami oraz ich rezultatami. Okazuje się on narzędziem wartościowania zdarzeń i zjawisk, które same stają się obiektywizacją pewnych wartości nawet wtedy, kiedy przez historyka odczytywane są jako aksjologicznie obojętne<sup>43</sup>. Dzięki temu filozofia dziejów, inaczej niż nauka historyczna, jest w stanie poznać najbardziej ogólne właściwości procesu dziejowego. Może dotrzeć do uniwersalnych schematów analiz historycznych, sił i prawidłowości rządzących procesem dziejowym. W tym znaczeniu bliższa jest filozofii, ponieważ stawia pytania, na które nie można znaleźć empirycznej odpowiedzi. Jej istotą jest pragnienie zrozumienia świata w jego ogólnym wymiarze, dotarcie do przyczyn i celu (celów), określających uniwersalny sens historii. Zdaniem G. Mitrowskiego, „filozof w przeciwieństwie do historyka, nie tyle opisuje, ile wyjaśnia, poszukuje »ostatecznej« przyczyny lub celu – co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego w większym stopniu mówi on nie o rzeczywistym zachowaniu, lecz ideale zachowania się człowieka”<sup>44</sup>.

Sens dziejów wymyka się prostym schematom wyjaśniającym. Sens – jak zauważa B. Skarga – zawdzięcza swoje istnienie myśli, która go poszukuje<sup>45</sup>. W tym kontekście powinna uwzględniać perspektywę hermeneutyczną, która w procesie samoporozumienia wiąże podmiot z przedmiotem. Człowiek jest bytem historycznym, co oznacza, że można go zrozumieć tylko przez historię i w historii. Jak zauważa Braudel: „właściwy problem historii nie kryje się w stosunku między malarzem a obrazem, ani nawet – co niektórzy mogliby uznać za zbyt nie już zuchwalstwo – między obrazem a pejzażem, ale właśnie w samym pejzażu, w samym sercu życia”<sup>46</sup>. Filozoficzne znaczenie sensu wykracza poza perspektywę teoretycznych wyjaśnień nauki historycznej. Racjonalność naukowa<sup>47</sup>

<sup>42</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2004, s. 49.

<sup>43</sup> Filozofia dziejów, w przeciwieństwie do nauki historycznej, podejmuje również próby przewidywania przyszłych zdarzeń, przekształcając się w myślenie futurystyczne i utopijne. Widać to szczególnie w oświeceniowych koncepcjach postępu, historiozofii pozytywistycznej, a także eschatologicznych wizjach dziejów. Jak zauważa Z. Czarnecki, wraz z pojawieniem się filozoficznej refleksji nad dziejami, „musi się zrodzić skłonność do wykraczania poza granice teraźniejszości”. Z.J. Czarnecki, *Przyszłość i historia*, Lublin 1981, s. 16.

<sup>44</sup> G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993, s. 53.

<sup>45</sup> B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 167.

<sup>46</sup> F. Braudel, op. cit., s. 27.

<sup>47</sup> Używam pojęcia „racjonalność naukowa” dla odróżnienia jej od racjonalności filozoficznej. Uznając, że filozofia i nauka wspólnie realizują postulat racjonalności poznania, chcę jedynie wskazać, że racjonalność filozofii nie polega na formułowaniu praw służących interpretacji faktów empirycznych. Należy więc odróżnić racjonalność naukową, której ściśle reguły określa metodologia nauk, od racjonalności filozoficznej, którą można sprowadzić do postulatu racjonalnego uzasadniania i krytycyzmu. Jak zauważa M. Hempoliński: „Postulat

nie zawsze pozwala uchwycić rzeczywisty sens zjawisk. Domaga się ona ścisłości, eliminowania wieloznaczności. Określa raczej obecność niż rzeczywiste bycie. Zdaniem H.G. Gadamera, „nie byłoby rozumu historycznego, gdyby nie czasowość i dziejowość ludzkiego istnienia. Nie byłoby dziejów powszechnych, gdyby to czasowe istnienie człowieka nie »miało świata«. Nie byłoby chronologii, gdyby dziejowe istnienie człowieka samo nie było czasem”<sup>48</sup>. Sens często wymyka się kontroli rozumu, otwierając drogę dla religii, poezji czy metafizyki. Sens jest efektem zakorzenienia w świecie, połączenia wspólną pamięcią i horyzontem wielu znaczeń, które w procesie historycznego rozwoju próbują się scalić w jeden wspólny wszystkim sens. Nie jest czymś danym ostatecznie. Tworzy się w zależności od historycznych i kulturowych przekształceń, przez co zawsze pozostaje otwarty i nie do końca ustalony<sup>49</sup>. Filozoficzne poszukiwanie sensu dziejów wymyka się niejednokrotnie wymogom racjonalności naukowej, otwierając drogę spekulacji filozoficznej, która ujmuje rzeczywistość w pełnej gamie znaczeń, różnorodności i zmienności. Stąd zdaniem B. Skargi, „bytowanie myśli jest przede wszystkim nieustannym poszukiwaniem nie tylko sensu, ale i racji, nie tylko tego, co możliwe, ale i tego, co konieczne, choć tyle razy w różnych wypadkach sens ujawnia, że poszukiwanie racji jest złudne, że nie ma odpowiedzi na pytanie, dlaczego coś jest, że róża, piękno jej kwiatu, jest bez »dlaczego«”<sup>50</sup>.

O wyjątkowości filozoficznej refleksji nad historią świadczyć mogą nieustannie podejmowane próby poszukiwania tego, co pewne i niezienne, przekraczania historyczności przez stawianie pytań, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Nawet kiedy neguje się sensowność samej historii i kiedy przedmiotem filozofii dziejów staje się przede wszystkim świadomość historyczna, potwierdza się miejsce i rolę człowieka w pozornie uporządkowanym procesie zdarzeń i zjawisk historycznych. Ponieważ jak zauważa K. Löwith: „świadomość historyczna może się tylko zaczynać u samej siebie, choć jej celem jest uobecnienie mentalności innych epok i innych ludzi. Historia musi być wciąż wspominana, przemyślana i na nowo analizowana przez żyjące każdorazowo pokolenia”<sup>51</sup>.

---

racjonalności jest najstarszym postulatem filozoficznym. Postulat ten ustanawia trwały pomost między filozofią i nauką. Dzieje myśli filozoficznej dowodzą jednak, że utrzymanie rozważań filozoficznych w granicach tego postulatu nie jest łatwe, stąd spekulacje filozoficzne łamiące rygory racjonalności, a nawet świadoma rezygnacja z całkowitej lub częściowej realizacji tego postulatu”. M. Hempoliński, op. cit., s. 33.

<sup>48</sup> H.G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, przeł. K. Michalski, (w:) idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 28.

<sup>49</sup> B. Skarga, op. cit., s. 168.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>51</sup> K. Löwith, op. cit., s. 6.

*Franz Sagemüller*

## LA MÉTAPHYSIQUE COMME SCIENCE EN RAISON DE LA CONSCIENCE

### Metafizyka jako nauka w perspektywie świadomości

### Metaphysics as Science in Respect of the Consciousness

Słowa kluczowe: metafizyka, zmysł zewnętrzny, zmysł wewnętrzny, apercepcja, antycypacja, akt, byt, kategoria.

Key words: metaphysics, external sense, internal sense, apperception, anticipation, act, being, category.

#### Streszczenie

Metafizyka jest zdefiniowana w Kantowskich terminach zmysłu wewnętrznego i zmysłu zewnętrznego oraz ich oddziaływania wzajemnego. Świadomość prezentuje się w grze między apercepcją i antycypacją, aktem i bytem; między obszarem kategorii i tym co niekategoryczne.

#### Abstract

Metaphysics is determined in Kant's terms such as: internal sense and external sense and in terms of their interaction. Consciousness presents itself in the game between the apperception and the anticipation, the act and the being and between categorical space and non-categorical.

Dans mes travaux antérieurs, j'ai déjà traité d'une dialectique catégorielle entre la matière comme un substrat métaphysique (ce qui est donc dans un tel sens toujours ontologiquement „étendu”) et la nature comme son attribut seulement analogique (qui reste dans le même sens donc toujours seulement „inétendu”). Mon but est d'exclure tout redoublement respectivement tout camouflage de la différence catégorielle infinie entre les deux.

Toutefois, la grammaire d'un tel substrat métaphysique demande encore l'analyse catégorielle de l'espace, et cela par rapport au terme de la matière qui se définit bien d'après *Kant* comme „le mobile dans l'espace”. Il faut en expli-

quer le rôle constitutif par l'espace comme le „sens externe” et sa signification originelle dans le substrat universel. Pour le commencement systématique d'une telle explication, il faut d'abord poursuivre le courant originaire du métabolisme dans une essence organisée, où toute nourriture va d'abord du dehors vers le dedans. Ensuite elle s'accroît dans le processus de sa mise en exploitation du dedans vers le dehors, pendant que son équivalent dans un métabolisme intelligible il est vrai ne sait se présenter chaque fois que comme une intention (et par là elle est en quelque sorte immobile). Par là s'explique toutefois la coordination réciproque des célèbres „buts et moyens” externes ou internes de „l'essence organisée” (d'après *Kant*). C'est dans un tel sens que les deux intentions d'une aperception complète (la nature) et d'une anticipation complète (la matière) s'opposent pour ainsi dire comme des buts sacrés dans le point de la présence, c'est-à-dire comme des vertus catégoriques et immanentes en face de leur avenir non catégorique et transcendant. La réciprocité des buts et des moyens des intentions (voire ici des vertus) se présente comme une dialectique profonde selon la célèbre „coïncidence des opposés” à la manière du grand *Nicolas de Cues*. A l'égard des catégories et en face du non-catégorique, cela signifie aussi une réhabilitation parfaite à l'égard de la célèbre objection *kantienne* contre „l'illusion dialectique”.

Dans un tel contexte, il convient d'interpréter le terme *kantien* des „formes de l'intuition” pour l'espace et le temps selon leur fonction dialectique comme des anticipations par „les formes” (d'un côté) et comme des aperceptions par „l'intuition” (de l'autre). Il s'agit d'une „coïncidence des opposés” entre les formes de l'étendu ontologique et l'intuition analogique inétendue, où tout dépend d'une exclusion radicale „logique” de toute médiation entre intentions opposées (c'est-à-dire entre les vertus opposées). Cela s'effectue à peu près par l'exclusion du célèbre „schématisme des termes de l'entendement” d'après *Kant*, qui ne parvient jamais à une coordination logique (comme science), mais qui plutôt présente seulement un schéma analogique comme camouflage des distinctions nécessaires entre les catégories. En effet, la conceptualité de l'entendement doit faire ses preuves ici toujours déjà à l'origine dialectique de toute intuition comme sa forme anticipatrice. La conceptualité déductive de l'espace et du temps (voire son idéalité comme moyen ontologique de la représentation) doit s'émanciper déjà ici et continûment du représenté comme son sujet analogique.

Toutefois il serait peut-être permis d'imaginer d'abord l'espace comme un courant homogène d'axes de temps parallèles se figeant ensuite en quelque sorte comme des fils aérodynamiques (et conducteurs): une telle imagination représente en effet le cas d'un schématisme global, qui demande ici par conséquent son exclusion pareillement globale. Celle-ci provoque une didactique universelle au profit de la „coïncidence des opposés” de l'étendu spatial ontologique dans son contexte continu avec les points inétendus analogiques ou même avec

l'accomplissement continu de l'espace par l'omniprésence de l'être-là, respectivement dans la coïncidence opposée de l'être avec son „là”. En cela, l'intention de l'aperception du „là” transcendant „vient” d'un „avenir” non catégorique vers le point de la présence, afin de se sublimer ici – en direction inverse et donc vers l'avenir – comme l'être catégorique, c'est-à-dire comme le temps „ontologique”.

C'est ainsi que notre imagination usuelle (vulgaire à vrai dire) d'un progrès historique d'images schématisées se révèle comme un défaut naturel, voire comme le véritable péché originel. Ce défaut implique toujours aussi bien un fatalisme idéaliste qu'un idéalisme fataliste. La célèbre „idéauté de l'espace et du temps” d'après *Kant* doit se définir ici à nouveaux frais par une dialectique de l'exclusion idéale et continue de tout schématisme dans leur usage, afin de vraiment exclure toute action réciproque entre les moyens de la représentation d'un côté et son sujet de l'autre.

Bien entendu, cela signifie que toute conceptualité doit se justifier par l'exclusion continue des commencements discontinus. Cela s'applique par exemple à propos des „axiomes” ou des „éléments”, parce qu'en cela se cache toujours un redoublement schématique du sujet attributif, qui ne peut être évité que par une „ponctualité dialectique” comme trace non schématique et indirecte (c'est-à-dire comme trace de l'exclusion) de l'inétendu analogique dans l'éten-du du substrat ontologique. Ici l'axiome des parallèles se révèle sans contrainte schématique comme une simple conséquence de la simultanéité homogène des points de présence dans l'espace, respectivement de leur succession homogène dans un espace de temps, où une telle homogénéité même signifie alors la simultanéité géométrique de parallèles non schématiques, pour ainsi dire comme expression (voire sublimation ou concrétion) de la „coïncidence des opposés” du sens interne dans le sens externe. L'espace et le temps se présentent ici déjà dans leur contexte interne et immanent avec une géométrie de coordinations originelles.

En cela, la simultanéité spatiale externe comme substrat étendu doit se concrétiser par une succession temporelle interne comme son attribut inétendu, où alors le célèbre terme *kantien* de la „matière comme le mobile dans l'espace” se présente sur ces entrefaites comme un seul substrat de l'extensionnalité commune d'espace, de substance et d'énergie, c'est-à-dire ici comme ensemble continu de l'anticipation ontologique dans la „coïncidence des opposés” avec son aperception analogique, voire avec la nature comme son attribut inétendu. À ce sujet, la substance doit se concrétiser d'abord dans la simultanéité spatiale (et externe) d'un champ de densité, pendant que l'énergie se concrétise alors dans la succession temporelle (et interne) d'un champ de vitesse, c'est-à-dire dans la superposition réciproque des deux. En cela, l'énergie de champ produit d'abord pour les deux une symétrie originelle, où toutefois cette superposition récipro-

que produit pareillement une déformation réciproque de leurs symétries, qui détermine toute action réciproque interne dans la simultanéité infinie du substrat. C'est dans un tel sens que la „coïncidence des opposés” s'exprime par les fonctions dialectiques aussi bien du point inétendu géométrique que du zéro arithmétique dans une anticipation exclusivement ontologique. C'est là le remède fondamental pour exclure tout schématisme analogique au moyen de la ponctualité du calcul infinitésimal. De fait, seule une telle immanence ponctuelle du sens interne dans le sens externe se révèle comme commencement métaphysique de la science. Alors la pénétrabilité réciproque indéfinie des champs de substance et de vitesse signifie un surmonter intelligible remporté sur la barrière vasculaire du métabolisme fondamental. Par là, les termes de substance et d'énergie se conditionnent toujours réciproquement, parce que l'un suppose (ou conserve) déjà l'autre comme sujet dialectique de la coordination réciproque, d'ailleurs en correspondance avec l'opposition originaire entre le système de vaisseaux et sa nourriture.

Par une telle perspective, tout „schématisme des termes de l'entendement” s'atteste comme raccourcissement de l'écart infini métaphysique entre les intentions opposées de l'anticipation ontologique et de l'aperception analogique. Il s'agit bien en cela déjà de la contrebande de l'analogiquement schématique dans l'anticipation ontologique. Cela signifie qu'une „métaphysique comme science” doit se définir par l'exclusion de tels schématismes analogiques, afin d'établir après tout la matière comme vanité idéale d'une pure possibilité interne. Cela se fait en se dirigeant vers l'avenir comme un „ontologiquement externe”, pendant qu'une pure aperception de la nature vient de l'avenir comme un „analogiquement externe” en se dirigeant vers l'interne. Ce rien „idéal” d'une pure possibilité comme intention de la „science” ne sait se définir que comme le rien de l'intention opposée d'un avenir. Celle-ci inversement ne sait se révéler que comme „réalité” d'une „conscience” dans l'aperception de la nourriture analogique. Toutefois ici surtout le terme de la mort ne peut nullement se révéler dans une telle nourriture animant, en tant que l'imagination de la propre mort se trouve exclusivement dans l'anticipation, en demeurant toujours, jusqu'à son „bout”, une „pure possibilité”. Dans la mesure où une telle „pure possibilité” correspond à l'écart infini entre les intentions des vertus métaphysiques, toute contamination des termes de l'entendement par un schématisme analogique signifie dans leur usage une restriction aussi fataliste que fatale.

C'est ainsi que la métaphysique comme une science doit s'établir d'abord comme immanence parfaite de la „coïncidence des opposés” des coordinations aux vertus catégoriques, afin de se situer par là dans la transcendance de la „coïncidence des opposés” entre l'acte d'une coordination et l'être de cette coordination – en face du non-catégorique: c'est-à-dire en face de l'avenir comme nourriture non encore divisée en sa coordination originelle de l'acte pur pour

l'alimentation sacrée (respectivement pour la 'cène') des vertus catégoriques. Par-là, la métaphysique se définit comme coïncidence entre les intentions opposées de la science et de la conscience. Toute confusion des termes supérieurs transcendants (comme par exemple la liberté, le bien, le vrai ou le beau) – avec l'intention de l'aperception peut être expliquée par leur abus dans un sens inverse respectivement pervers – avec l'intention de l'anticipation; l'avenir comme cette 'cène' non catégorique signifie toujours l'atteinte originelle au contraire de toutes les perversions réactionnaires.

Dans un tel sens, toute succession se trouve justifiée seulement par la croyance en face de la cène non catégorique, c'est-à-dire dans le libre jeu de la voix de la conscience et comme une réalité seulement offerte d'un bien, vrai et beau non idéalistes, d'ailleurs au contraire de la célèbre „bonne volonté” *kantienne*, qui se révèle ici comme équivalent de vieux enthousiasmes théologiques avec leur intention du dedans. C'est ici que la succession s'affranchit du schématisme réactionnaire par une science, qui fait ses preuves dans sa volonté radicale de pouvoir explicatif, afin de „sauver les phénomènes” (*Platon*) comme de pures possibilités non schématiques ; c'est-à-dire, afin de „sauver les phénomènes” dans l'immanence explicative de nature et de matière et donc dans l'idéalisme catégorique d'une sobriété à tout prix, respectivement dans la vanité idéale de la „pauvreté en esprit“, qui seule sait „sauver les phénomènes” en face de la réalité non catégorique du Sauveur: comme le don du „royaume des cieux” (*Matthieu 5,3*).

C'est dans un tel sens qu'une succession œcuménique sait se débarrasser de toutes les perversions réactionnaires dans l'histoire, car une analyse non schématique se justifie ici comme „coïncidence des opposés” avec sa synthèse offerte, à savoir en tant que l'actualité offerte de ses coordinations scientifiques correspond bien déjà à l'écart infini entre les vertus catégoriques en face du non-catégorique.

## Bibliographie

- Sagemüller F., *Geburt und Vermächtnis universalser Sprachlichkeit*, Bockhorn 1995.  
 Sagemüller F., *L'idée de l'un et son jeu de langage (6 conférences et résumés aux congrès de l'ASPLF, Paris 1996, Québec 1998, Bologne 2000, Nice 2002, Nantes 2004 et Budapest 2006)*, Contribution au VIIIe Congrès de la SEKLF, Québec 2007.  
 Sagemüller F., *Die Entfaltung des systematischen Materie-Begriffs*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 14, Olsztyn 2008. (Il s'agit du chapitre II de l'oeuvre mentionnée ci-dessus, avec quelques explications et références.)



*Henryk Benisz*

Uniwersytet Opolski

Opole University

## **KOCHAĆ (SIĘ) ALBO NIE KOCHAĆ (SIĘ), OTO JEST PYTANIE.**

### **Schopenhauerowska metafizyka miłości płciowej**

### **To Love or not to Love, That is the Question. Schopenhauer's Metaphysics of Sexual Love**

**Słowa kluczowe:** Schopenhauer, metafizyka miłości płciowej, wola życia, namiętność, kryteria doboru naturalnego, płodzenie.

**Key words:** Schopenhauer, metaphysics of sexual love, the will to live, passion, the criteria of natural selection, procreation.

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

Schopenhauer uważa, że wzniosłe uczucie między dwojgiem osób zawsze jest wyrazem miłości płciowej, perfidnie wywołanej i atrakcyjnie ukazanej przez wolę życia. W gruncie rzeczy w miłości chodzi o to, aby właściwie dobrane jednostki łączyły się w pary i płodziły dzieci, przedłużając w ten sposób trwanie gatunku, a ostatecznie – zapewniając odpowiednią jakość i trwałość życia jako takiego. Osoby oszukane przez wolę życia zwykle nie osiągają spełnienia ani szczęścia, a ich jednostkowe egzystencje naznaczone są trudnym do zniesienia bólem i cierpieniem. Schopenhauerowska metafizyka miłości płciowej ujawnia stosowane przez wolę kryteria absolutne i relatywne w doborze kochanków, rozpatruje kwestię rzadkiego fenomenu miłości metafizycznej oraz wskazuje na możliwość częściowego wyzwolenia się spod wpływu woli i zadbania o własne dobro.

#### **A b s t r a c t**

Schopenhauer believes that a sublime feeling of love between two people always is an expression of a sexual love, which is perfidiously induced and attractively manifested by the will to live. In fact, the aim of love is to tie together in pairs two properly matched individuals in order to procreate further individuals and thus prolong the life of species, and ultimately – ensure a quality and sustainability of life itself. People deceived by the will to live, usually do not attain a fulfilment or a happiness. Also their single existences are marked with pain and suffering that are difficult to bear. Schopenhauer's metaphysics of sexual love discloses the absolute and relative criteria used by the will to live in respect to the choice of lovers, considers the matter of the rare phenomenon of a metaphysical love and indicates the possibility of a partial liberation from the influence of the will and taking care of the own interests by particular individuals.

Wedle Schopenhauera głównym tematem twórczości poetyckiej jest miłość płciowa. Zdaniem tego myśliciela we wszystkich dziełach literackich, niezależnie od ich gatunku i miejsca powstania, na pierwszy plan wysuwają się opisy ludzkich namiętności. Traktuje on je niezmiernie poważnie, nie zgadzając się z opinią F. La Rochefoucaulda, że „z namiętną miłością jest jak ze zjawami: wszyscy o nich mówią, ale nikt ich nie widział”<sup>1</sup>. Schopenhauer pozostaje w jakiejś mierze platonikiem i sądzi, że sztuka pozbawiona prawdy nie potrafiłaby wyrażać piękna. Skoro zaś poeci tak pięknie piszą o miłosnych namiętnościach, a inni ludzie z zachwytem czytają ich utwory, to namiętności te nie mogą być urojone, tylko muszą być prawdziwe. Zresztą również i w zwyczajnym życiu dochodzą do głosu rzeczywiste uczucia, które swą gwałtownością zakłócają porządek społeczny i wskutek tego przykuwają uwagę opinii publicznej. Pod wpływem trudnych do opanowania namiętności niektórzy ludzie nawet trafiają do domu wariatów albo odbierają sobie życie. Aliści jest rzeczą zadziwiającą, że czasem osoby bardzo w sobie zakochane, gdy na ich drodze pojawią się niespodziewane przeszkody, wolą wspólnie popełnić samobójstwo niż podjąć wysiłek sprostania przeciwnościom losu. Tak desperacki czyn oznacza przecież dobrowolną rezygnację z najwyższego, możliwego do osiągnięcia szczęścia. Już dużo lepiej byłoby się rozdzielić i w samotności znosić choćby największą niedolę biorącą się z tej duchowej rozłąki.

Jak widać, problem namiętności jest nader istotny i należy go gruntownie przebadać. Tymczasem dotąd filozofowie zwykle go omijali, wszak Platon zajmował się głównie kwestią pederastii, a Rousseau, Kant i Spinoza błędzili w sprawach miłości bądź podejmowali je bardzo powierzchownie. W tej sytuacji Schopenhauer postanawia samodzielnie zgłębić to zagadnienie, wychodząc od metafizyki woli, uwzględniającej realne uwarunkowania przyrodnicze. Nie spodziewa się jednak, że znajdzie zrozumienie dla swej teorii u osób przywykłych do sublimowania i nadmiernego uduchawiania *stricte* biologicznych procesów życiowych.

## Miłosne knowania życia

Wola życia jest podstawowym dążeniem w świecie, jest jądrem i „rzeczą samą w sobie” każdej rzeczy. Osiągnięcie przez nią celu skutkuje zaspokojeniem, czyli na swój sposób doświadczonym szczęściem, natomiast zahamowanie jej działania (wskutek pojawienia się jakiejś przeszkody) zmierzającego do osiągnięcia celu wywołuje cierpienie. W ogólnej „logice” życia chwile szczęścia są nie-

---

<sup>1</sup> F. La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 39 (nr 76).

zmiernie rzadkie, gdyż „żadne zaspokojenie nie jest trwałe, jest ono raczej zawsze tylko punktem wyjścia dla nowego dążenia. Wszędzie widzimy dążenie wielorako zahamowane, wszędzie w walce, zawsze więc jako cierpienie: dążenie nie ma ostatecznego celu, a więc nie ma też miary ani celu cierpienie”<sup>2</sup>. Już Arystoteles zauważył, że szczęście należy do rzeczy samowystarczalnych<sup>3</sup>, a potem w podobnym duchu wypowiedział się Chamfort: „Szczęście nie jest rzeczą łatwą; trudno je znaleźć w sobie, a nie sposób gdzie indziej”<sup>4</sup>. Schopenhauer w pełni zgadza się z powyższą opinią Chamforta, dlatego czyni ją mottem swych *Aforyzmów o mądrości życia*. Stwierdza ponadto, że im bardziej człowiek jest świadomy sytuacji, w jakiej się znajduje, czyli im jest inteligentniejszy, tym bardziej cierpi. W tym stanie rzeczy człowiek obdarzony geniuszem musi cierpieć najbardziej<sup>5</sup>. Jakkolwiek byśmy się starali usunąć doskwierające nam cierpienie, nic nie jesteśmy w stanie zrobić, jako że nieustannie zmienia ono swą formę. Początkowo doświadczamy go jako prostego braku czy zwyczajnej biedy i wówczas natężamy siły w trosce o zachowanie własnego istnienia. Jeżeli uda nam się przetrwać przeciwności losu, wówczas od razu pojawiają się w dużej ilości inne przyczyny cierpienia, takie jak „popęd płciowy, namiętna miłość, zazdrość, zawiść, nienawiść, strach, ambicja, chciwość, choroba itd., itd.”<sup>6</sup>. Gdy jakimś cudem wyjdziemy cało z tej opresji, to dopada nas cierpienie w postaci przesytu i nudy. Na tym oczywiście nie kończą się zmagania z wolą życia, ponieważ wszystkie te doznania co jakiś czas pojawiają się na nowo zgodnie z przyrodniczą zasadą powtarzalności zdarzeń. Wola działa tak perfidnie, że wytrąca nas ze stanu psychofizycznej równowagi, „co widać potem w gwałtownych uczuciach i potężnych namiętnościach, za pomocą których jednostka nie tylko potwierdza własne istnienie, lecz neguje też istnienie cudze i usiłuje je usunąć, ilekroć staje jej na drodze”<sup>7</sup>. Kto w jakiejś mierze uodporni się na tę szaleńczą grę emocji, ten niechybnie ulegnie wpływowi nudy, która sprawia, że „istoty tak mało się kochające jak ludzie szukają się gwałtownie nawzajem”<sup>8</sup>.

Bliższy wgląd w specyfikę działania życia pokazuje, że najbardziej wzniosłe uczucie miłości jest, w gruncie rzeczy, ściśle określonym i zindywidualizowanym popędem płciowym, czyli najsprawniejszą siłą napędową jednostek. Miłość do drugiej osoby, podobnie jak miłość (do) samego życia, mimo że odzywa

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 471.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2000, s. 463 (1238 a).

<sup>4</sup> Cyt. za: A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena (W poszukiwaniu mądrości życia)*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2002, s. 389.

<sup>5</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 472.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 479.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 497.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 476.

się w poszczególnych jednostkach i zdaje się wyrażać ich własną wolę, służy interesom ponadjednostkowym i wyraża szeroko pojętą wolę życia. Co więcej, popęd płciowy działa przeciw jednostkom, dezorganizując albo i burząc ich uporządkowaną codzienną egzystencję. Nierzadko zdarza się, że „wprawia w zamęt nawet najtęższe głowy, nie waha się zamętem swym wkraczać w układy mężów stanu i badania uczonych, umie wkładać liściki miłosne i ucięte loczki nawet do portfeli ministerialnych i rękopisów filozoficznych”<sup>9</sup>. Czasem też prowadzi do utraty więzi przyjacielskich, pozycji społecznej, honoru, majątku, zdrowia lub życia, dlatego Schopenhauer nazywa go złowrogim demonem, którego nie wolno lekceważyć, niefrasobliwie sądząc, że w całej tej sprawie chodzi tylko o to, aby „każdy Jaś znalazł swą Małgosię”<sup>10</sup>. W rzeczywistości rozmaite, z pozoru niewinne, zabiegi miłosne mają na celu powołanie do życia kolejnego pokolenia ludzi. O ile popęd płciowy wyznacza istnienie (*existentia*) mających się narodzić osób, o tyle miłość płciowa jako konkretyzacja popędu, czyli indywidualny wybór określonego partnera i spełnianie z nim aktów miłosnych, wyznacza istotę (*essentia*) tychże osób. Jeszcze inaczej mówiąc, ogólny popęd płciowy jest wolą życia dążącą wyłącznie do rozwoju i potęgowania się samego życia, a konkretna miłość płciowa jest wolą samą przez się, chcącą żyć w postaci ściśle określonej jednostki. Zaabsorbowane zabiegami miłosnymi jednostki wcale nie działają na rzecz własnego szczęścia, tylko na rzecz pomyślności własnego gatunku. Popęd płciowy zwodzi lub – lepiej – uwodzi jednostki, nakłaniając je do uwodzenia innych jednostek w celu zwiększenia ogólnej liczby jednostek, które będą mogły dalej uwodzić i powoływać do życia kolejne jednostki. Wszystko to dokonuje się za sprawą jednostek, choć one same są tylko mimowolnymi sprawcami działań stymulowanych przez wolę życia. Indywidualne świadomości pozostają przez cały czas mamione wyobrażeniami wzniosłych uczuć i obietnicami bez pokrycia, stąd poszczególnym ludziom wydaje się, że to oni sami odnaleźli w świecie te jedyne w swoim rodzaju osoby, które w pełni harmonizują z ich własnymi nastrojami i oczekiwaniami. Zatracając poczucie rzeczywistości, błędnie mniemają, że oto właśnie spływa na nich duchowo czysta miłość, dając sposobność realizowania się w ramach oblubieńczej pary. Naprawdę zaś wszystkim tym kieruje wola, a wszelkie subiektywne potrzeby podporządkowane są potrzebom jak najbardziej obiektywnym – potrzebom bynajmniej nie jednostkowym, lecz gatunkowym.

Schopenhauerowska metafizyka miłości płciowej pokazuje, że ludzie jako jednostki są skazani na przemijanie, lecz jako elementy rodzaju ludzkiego nie przemijają, ponieważ ulegają unieśmiertelnieniu w kolejnych jednostkach powo-

<sup>9</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, s. 762.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 763.

łanych do życia. Istota człowieka, zawarta w gatunku, jest zatem niezniszczalna. Jej przekazywanie, czyli zachowywanie, okazuje się być sprawą serca, jak określa się wszelkie działania podejmowane pod wpływem miłosnych namiętności wzbudzanych przez geniusza gatunku. Gdy jeden osobnik pożąda drugiego osobnika, to nie pożąda go jako podlegającego śmierci przedstawienia woli, tylko jako namiastki nieśmiertelnego bytu całościowo pojętej woli. Śmiertelność pragnie tu nieśmiertelności, aby każda ograniczona forma (tymczasowości mogła w naturalny sposób rozciągnąć się w bezgraniczną wieczność: „Owa żywa lub nawet żarliwa żądza posiadania określonej kobiety jest więc bezpośrednią gwarancją niezniszczalności samego jądra naszej istoty i jego przetrwania w gatunku”<sup>11</sup>. Zakłada się tu oczywiście, że każde spłodzone dziecko zawiera w sobie najbardziej wewnętrzną, metafizyczną część jego rodziców, dzięki czemu wytwarza się ponadjednostkowa więź między kolejnymi pokoleniami tego samego gatunku. Taka konkluzja byłaby jednak dla Schopenhauera niewystarczająca, gdyż dopiero wielość różnych gatunków tworzy żywy byt świata przyrody. Ostoją i właściwym motorem rozwoju tegoż świata jest wola życia, wymuszająca na poszczególnych jednostkach miłosne akty prokreacyjne. Najbardziej zainteresowana (prze)życiem jest wola życia – to ona „gwałtownie domaga się życia i przetrwania”<sup>12</sup>. Jednostki mogą wszakże radykalnie sprzeciwić się rozszczeniu woli życia, tj. zaprzeczyć woli życia i wydzielić własne istnienie ze zbiorczego istnienia gatunku. Taka rewolta, fundująca indywidualną wolność, prowadzi do stanu nirwany, w którym ustaje wszelkie poznanie, dlatego nie sposób powiedzieć, co wtedy naprawdę się dzieje. Dla zdecydowanej większości ludzi taki stan jest zupełnie nieosiągalny, bo i rzadko który człowiek ku niemu dąży. Zwykli śmiertelnicy wiją się niczym węże w kłębowisku życia, pochłonięci własnymi namiętnościami i wynikającymi z nich problemami. Ich głównym celem jest doznawanie przyjemności i unikanie cierpień w ramach przyznanego im krótkiego czasu istnienia w świecie. Z punktu widzenia tego jednostkowego istnienia każde tęskne spojrzenie w stronę innego osobnika odmiennej płci jest zdradą. Zakochany człowiek zdradza siebie jako jednostkę i, pośrednio, zdradza też wszystkie pozostałe jednostki, ponieważ w jego tęsknym spojrzeniu kryje się pragnienie przekroczenia jednostkowego bytu i stopienia się z całością wszelkiego istnienia. Człowiek ten jest zdrajcą również i w tym znaczeniu, że – jak twierdzi Schopenhauer – potajemnie dąży do uwiecznienia na ziemi pokretnych knowań geniusza gatunku, skutkujących nie kończącym się trudem i bólem istnienia, nękającymi cały rodzaj ludzki. Ale czy naiwny człowieczyzna, który nie chcąc wpadł w sidła miłosnych namiętności, rzeczywiście musi odpowiadać za perfidne poczynania chytrego geniusza gatunku?

<sup>11</sup> Ibidem, s. 800.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 801.

Od dawien dawna nieprzebrane rzesze poetów opiewają miłosną tęsknotę jednostek za innymi jednostkami, podczas gdy w rzeczywistości źródłem owej tęsknoty nie są wzniosłe, subtelne nastroje jednostek, lecz całkiem przyziemne, konkretne potrzeby gatunku. To duch gatunku wzdycha do kolejnych pokoleń, które mają wzmocnić i przedłużyć jego trwanie. Pragnienia tego ducha są adekwatne do długości życia gatunku, czyli są praktycznie nieskończone. Nie dziwi więc, że gdy umieścić je w jednym osobniku, rozsadzają jego piersi, sprawiając trudny do wytrzymania ból. Właśnie te stany fizjologicznego przesytu, bolesnej transgresji żywego organizmu, są pożywką poezji erotycznej. Ale pożywka ta jest nieodpowiednia dla jednostek, gdyż one nie potrafią się nią nasycić, tylko dławią się nadmiarem miłosnego jadła. Ani poeci nie potrafią wyrazić tego, czego nie udaje im się pojąć, ani czytelnicy ich poezji nie pojmują tego, czego nawet nie mogą sobie wyobrazić. Miłość płciowa bierze się z namiętności, a w nich nie ma miejsca na poetyckie czy rozumowe roztrząsania. Tutaj wszystko dokonuje się instynktownie – zdecydowanie i szybko. Najpierw pojawia się stan zakochania, do którego zwykle wystarcza jedno spojrzenie, potem dochodzi do głosu cierpienie, gdy wybranka serca jest nieczuła na zaloty albo z innego powodu nie można jej zdobyć. Jeżeli zaś dochodzi do zbliżenia, to zaraz po nim następuje rozczarowanie, ponieważ to, co miało poetycko unieść kochających się w rajskie niebiosa, trwało krótko i zaraz przebrzmiało, pozostawiając po sobie tylko twarde lądowanie na swojskiej, prozaicznej ziemi. Jedno i drugie jest bólem, i to bólem dokuczliwszym od każdego innego bólu, ponieważ nie zrodził się on w jednostce, która go doświadcza, lecz w jej wieczystej istocie (*essentia aeterna*), w łonie życia gatunku. Bohaterowie poezji erotycznej zwykle cierpią i jęczą z bólu, nie mogąc nawet „do woli” poskarżyć się na obiektywne trudności uniemożliwiające trwanie miłosnego szczęścia. Schopenhauer stwierdza: „Dla bohatera hańbą jest każda skarga z wyjątkiem skargi miłosnej, albowiem wówczas nie on skowyczy, lecz gatunek”<sup>13</sup>. Wobec interesu gatunku honor, wierność i obowiązek przestają mieć znaczenie, dlatego tak często skądinąd bardzo porządni ludzie popełniają zdradę małżeńską. Nierzadko nie mają z tego tytułu żadnego poczucia winy, ponieważ wydaje im się, że usprawiedliwia ich coś wyższego niż prawa czy normy moralne. Może i rzeczywiście tak jest, skoro Chrystus bardzo łagodnie obszedł się z cudzołożnicą, mimo iż zgodnie z żydowskim prawem powinna była zostać surowo ukarana<sup>14</sup>. Potem też Chamfort utrzymywał, że namiętność dwojga kochanków ma boską legitymizację i dla nich nie liczą się już inne zobowiązania, np. względem współmałżonków lub rodziny<sup>15</sup>. To geniusz gatunku tak steruje ludźmi, by ze wszystkich sił

<sup>13</sup> Ibidem, s. 789.

<sup>14</sup> J 8, 1–11.

<sup>15</sup> Chamfort, *Maksymy i myśli. Charaktery i anegdoty*, przeł. K. Drzewiecki, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 57–58.

dbali o należyty (ilościowy i jakościowy) stan przyszłych pokoleń, nie przejmując się żadnymi przeszkodami, które chciałyby im stanąć w drodze. Z jego wsparciem kochankowie stają się niebywale odważni i gotowi są narażać się na największe niebezpieczeństwa, byle tylko być razem.

W powieściach i sztukach teatralnych uniesienia młodych kochanków często są konfrontowane z postawami osób starszych, mających już za sobą czas burzliwych namiętności. W ogólności pojawia się tu taka prawidłowość, że młodzi wyrażają wolę gatunku, a starzy – wolę jednostek. Co ciekawe, czytelnicy i widzowie z reguły solidaryzują się z młodymi, instynktownie czując, że słuszność jest po ich stronie, tj. po stronie całego gatunku, a nie poszczególnych jednostek. Rzadko kto uświadamia sobie fakt, że właśnie owi młodzi ponoszą największą ofiarę z siebie i dlatego należy im współczuć. Próbowano przedstawiać komedie, w których jednostki górują nad gatunkiem, ale sztuki te, zamiast rozśmieszać, raczej zasmucają i sprawiają ból, jak dzieje się w przypadku *Małżeństwa z rozsądku*. Z kolei w tragediach, gdzie dążenie gatunku zostaje przyhamowane, wszystkie jednostki zaangażowane w intrygę miłosną giną, jak to ma miejsce w sztuce *Romeo i Julia*. Wszystkie przypadki zakochania mają zresztą w sobie coś komicznego i zarazem tragicznego. Bierze się to stąd, że jednostki ulegające czarowi miłości jakby odrywają się od świata fizycznego i wznoszą się ku rzeczywistości hiperfizycznej czy wręcz transcendentnej, przestając być naprawdę sobą. Zwykła proza życia zostaje wtedy ubarwiona tragikomiczną wzniosłością i poetyckością, wywołując w obserwatorach tego zjawiska mieszane uczucia.

Nawet największe dzieła literatury światowej ukazują zagadnienie miłości płciowej w taki sposób, że czytelnicy mogą poczuć się (przynajmniej z lekką) skonfundowani. Przysłuchajmy się, dajmy na to, rozmowie Fausta z Piękną. Najpierw mówi Faust: „Pewnego razu w pięknym śnie jabłonka mi zwidziała się. Swych dwóch jabłuszek pełnią kras kusiła mię, bym na nią wlaź”<sup>16</sup>. Po nim głos zabiera Piękna: „Na jabłka wiecznie macie smak, już w raju też bywało tak, więc stale kwitnie radość ma, że w mym ogródku też mam dwa”<sup>17</sup>. W *Fauście* Goethego mowa jest także o sabacie czarownic, w trakcie którego inicjuje się orgie seksualne i nakłania uczestników tychże misterii do współżycia płciowego. Odnosząc się do tego zjawiska, Schopenhauer stwierdza: „Czego szatan wcieliłny uczy tam zebrany tłum? [...] – rozpusty i sprośności, niczego więcej. – Ale tylko i wyłącznie dzięki stałemu dokonywaniu takiej czynności trwa rodzaj ludzki”<sup>18</sup>. Przy tej okazji Schopenhauer wspomina o wstydzie towarzyszącym czynnościom prokreacyjnym, zwłaszcza podejmowanym po raz pierwszy. Jego zda-

<sup>16</sup> J. W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, PIW, Warszawa 1962, s. 225 (w. 4143–4146).

<sup>17</sup> Ibidem, s. 225 (w. 4147–4150).

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 815.

niem człowiek nie mógłby odczuwać wstydu w związku z czymś, co dokonywałoby się poza jego własną wolą. Skąd jednak bierze się ów wstyd, skoro mamy tu do czynienia z czynnością całkiem naturalną i często spełnianą machinalnie, podobnie jak załatwianie innych potrzeb fizjologicznych? Płciowość nie powinna nikogo peszyć, wszak dzięki aktowi seksualnemu następuje zapłodnienie, po czym „wola zindywidualizowana, czyli człowiek i zwierzę, wychodzą na świat przez bramę części rodnych”<sup>19</sup>. U zwierząt płodzenie jest nieodpartą koniecznością, zatem muszą one w każdorazowej terażniejszości potwierdzać wolę życia. U ludzi takiej konieczności nie ma, albowiem człowiek może się zastanawiać nad problemem istnienia w perspektywie już przeżytej przeszłości i dopiero antycypowanej przyszłości. Jedynie znajdujący się na szczycie ontycznej piramidy człowiek potrafi postawić istotne pytanie o sens płodzenia: *Le jeu vaut-il bien la chandelle?*<sup>20</sup> (tj. *Czy gra warta jest świeczki?*). W tym szczególnym miejscu, będącym punktem zwrotnym woli, zapadają decyzje mające najpoważniejsze skutki dla świata, ba, przesądzające o dalszym istnieniu świata. Okazuje się, że mocarna, ślepa, bezpardonowa i konsekwentna wola życia musi się liczyć z tak słabym i kruchym bytem, jakim jest człowiek. Bez jego łaskawego przyzwolenia wola kiedyś zamarłaby w bezruchu, daremnie marząc o wieczności gatunku ludzkiego. Kto by pomyślał, że tak wiele zależy od tego, czy człowiekowi się chce i czy zechce coś zrobić z tym chceniem...

Na podstawie własnych obserwacji oraz opisów przypadków zawartych w różnych dziełach literackich Schopenhauer sporządził ogólną teorię dziedziczenia cech po rodzicach. Stwierdza mianowicie, że dziecko otrzymuje charakter (wolę) po ojcu, a umysł po matce. Gdy idzie o budowę ciała, to na ogół dziecko ma kształty po ojcu, a wzrost po matce. Nieco trudniejsze do określenia jest pochodzenie osobowości nowego osobnika, ponieważ osobowość wydaje się czymś najbardziej indywidualnym i osobistym każdego człowieka. Skądś jednak musi się ona brać, stąd Schopenhauer wiąże ją z namiętnością dwojga kochanków, których miłość doprowadziła do spłodzenia dziecka, i uznaje, że „w swej najgłębszej istocie obie są tym samym: pierwsza jest *explicite* tym, czym ostatnia była *implicite*”<sup>21</sup>. Miłosna namiętność ujawnia się już w tęsknych spojrzeniach kochanków; to one wytwarzają jakby nową ideę (platońską) będącą załącznikiem przyszłej jednostki. Idea ta jest wolą chciwie dążącą do urzeczywistnienia się w zjawisku przez zagarnięcie odpowiedniej porcji materii. Owa chciwość woli jest zatem równoważna namiętności kochanków lub raczej obie mają tę samą naturę, naznaczoną trudną do opanowania gwałtownością. Miłosna namiętność jest tym większa, im bardziej jest zindywidualizowana, czyli im lepiej jed-

<sup>19</sup> Ibidem, s. 817.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 818.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 767.

nostka kochana potrafi zaspokoić indywidualne potrzeby i oczekiwania jednostki kochającej. Istnieją różne odmiany namiętności, plasujące się między miłością zmysłową a miłością niebiańską, ale zasadniczym przedmiotem każdej z nich jest zdrowie, siła i uroda, a więc, w istocie, główne atrybuty młodości. Namiętność osiąga swe apogeum wówczas, gdy wola przekonuje się, że jednostki bardzo dobrze się dobrały i potrafią razem spłodzić nową jednostkę, odpowiadającą najwyższym wymogom rozwijającego się życia. Następuje to w chwili bezpośrednio poprzedzającej pełne zaspokojenie woli. Doskonale dopasowanie się dwóch jednostek jest zjawiskiem niezmiernie rzadkim, jednak skoro może ono wystąpić, to większość ludzi żyje nadzieją, że właśnie im się poszczęści i spotkają w życiu idealnie do nich pasującą drugą połówkę. Właśnie ta nadzieja pobudza twórczą aktywność wielu poetów, którzy usiłują w piękny sposób przedstawić proces łączenia się ludzi w pary i przygotowania do wydania na świat nowego osobnika, przedłużającego ich doczesne odcinki wiecznego życia. Ostatecznym i zawsze bardzo konkretnym celem, ku któremu zmierza miłosna namiętność, jest dziecko. Gdy dwoje ludzi odczuwa wobec siebie sympatię, ale nie jest w stanie doprowadzić do poczęcia odpowiedniego potomka, wtedy wola sprawia, że między nimi rozwija się tylko przyjaźń, a nie namiętność. W sytuacji jednak, gdy dwoje ludzi odczuwa względem siebie antypatię albo i wrogość, lecz z ich związku mogłoby się zrodzić pełnowartościowe dziecko, wówczas wola na krótki czas wzbudza w nich namiętność przewyższającą wzajemne niechęci i – paradoksalnie – dochodzi do aktu poczęcia. Oczywiście później osoby te są bardzo nieszczęśliwe, ale przecież nie o ich osobiste szczęście chodzi woli, tylko o efektywne przedłużenie życia jako takiego.

Zapewne jednostki nie chciałyby podporządkować się woli życia, troszcząc się wyłącznie o pomyślność gatunku, gdyby wola nie łudziła ich jakimś indywidualnym dobrem bądź korzyścią. Zostaje to osiągnięte za sprawą instynktu, pod wpływem którego jednostka działająca na rzecz gatunku potrafi ponosić największe ofiary, w tym i ofiarę z własnego życia, żywiąc przekonanie, że postępuje tak we własnym interesie. Jednostka myli cele ogólne gatunku z jej własnymi indywidualnymi celami, ale zawsze wychodzi to na dobre gatunkowi, więc ze względu na życiowe priorytety jest wręcz nieodzowne. Również instynkt wykorzystuje obecny w jednostkach zmysł piękna i każe im rozglądać się za najpiękniejszymi partnerami, ponieważ w nich uobecniają się doskonale proporcje i harmonijny porządek wielu drobnych własności, świadczący o doskonałości przyrody ożywionej. Piękni partnerzy przekazują potem tę osobniczą doskonałość swoim potomkom i tak oto powielają przyrodniczą doskonałość. Wprawdzie przytrafiają się odstępstwa od tej zasady, prowadzące do powstania osobników brzydkich, czyli niedoskonałych, lecz instynkt dba o to, aby zaistniały błąd jak najszybciej naprawić. W kolejnym pokoleniu prawem doboru będzie kierował, w większym stopniu niż poprzednio, zmysł piękna. Często zdarza się, że

mężczyzna daje się wodzić za nos instynktowi i aby uprawiać miłość płciową, wbrew zdrowemu rozsądkowi wybiera taką kobietę, jaką podsuwa mu wola, nie zdając sobie sprawy, że w zaaranżowanym przez życie związku zaprzepaszcza własne szczęście. Wszystko to dzieje się w imię dość specyficznej teleologii przyrodniczej: „Instynkt mianowicie działa wszędzie niejako celowo, chociaż bez pojęcia celu”<sup>22</sup>.

Zakochanemu wydaje się, że oto właśnie antycypuje czekające go w przyszłości niewyobrażalne szczęście. Ma się ono ziścić z chwilą, gdy połączy się on z wybraną przez siebie inną osobą, tj. z tą, w której aktualnie jest zakochany. Jest to oczywiście iluzja autorstwa geniusza gatunku, ale iluzja tak silna, że gdy wspomniane połączenie z jakichś względów nie może dojść do skutku, wtedy osoba zakochana potrafi nawet popełnić samobójstwo, ponieważ uważa, że życie straciło dla niej sens, a przy tym stało się bardziej straszne od śmierci. Powyższa sytuacja świadczy o tym, że wola gatunku całkowicie ośwładnęła wolę jednostki, odbierając jej nawet chęć istnienia. Czasem życie obchodzi się jednak łaskawie z nieszczęśliwie zakochanymi i zsyła na nich obłęd ratujący ich przed samobójstwem. Może i takie rozwiązanie jest lepsze niż spełniona miłość z osobą, której wybór dokonał się całkowicie pod dyktando woli gatunku, z pogwałceniem preferencji woli jednostkowej. Wtedy bowiem po zaspokojeniu popędu płciowego nagle następuje otrzeźwienie i osłupienie, wynikłe z tragiczności owego wyboru. Kochanek ze zgrozą uświadamia sobie, że musiał być czymś zaślepiiony i ogłupiony, gdy przedmiotem swej miłości uczynił dziewczynę posiadającą tylko te cechy, które budzą w nim wstręt i odrazę. I znowu świadczy to o tym, że wola gatunku potrafiła w pełni zdominować wolę jednostki: „Tylko to tłumaczy, dlaczego nieraz oglądamy bardzo rozumnych, ba, wybitnych mężczyzn związanych węzłem małżeńskim z potworami i diabolicami, którzy nie pojmują, jak mogli dokonać takiego wyboru”<sup>23</sup>. Zdarzają się jeszcze bardziej kuriozalne sytuacje, kiedy to ktoś kocha inną osobę, jasno zdając sobie sprawę z jej niemiłych mu cech albo nawet, jak w Szekspirowskim *Cymbelinie*, nienawidząc jej. Pod wpływem tego negatywnego uczucia – gdy miłość ziściła się już w postaci aktu płciowego, zapoczątkowującego nowe życie – znenawidzona partnerka bywa czasem mordowana, gdy jest to jedyny sposób, aby się jej skutecznie pozbyć.

Już Platon zdawał sobie sprawę z istnienia nieodpowiedniej i nieodpowiedzialnej gry uczuć, kojarzącej się mu z miłością wilków do barana<sup>24</sup>, choć chyba nie jest to najtrafniejsza analogia. Lepiej jest mówić, jak czyni to Schopenhauer, o sporach (wojnie) między geniuszem (duchem) gatunku a geniuszem

<sup>22</sup> Ibidem, s. 771.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 794.

<sup>24</sup> Platon, *Faidros*, przeł. W. Witwicki, (w:) Platon, *Dialogi*, t. 2, Antyk, Kęty 1999, s. 131 (241d).

(duchem) jednostki. Jest bowiem sprawą ewidentną, że obu geniuszy motywują do działania zupełnie odmienne interesy, aczkolwiek w praktyce muszą oni z sobą współpracować, aby w ogóle cokolwiek osiągnąć. Z reguły najpierw przystępuje do pracy geniusz gatunku, roztańczając przed jednostką wizję pięknej i wzniosłej miłości, jaka czeka go z wybraną przez niego osobą. Gdy cel gatunkowy zostaje osiągnięty, wtedy geniusz gatunku przekazuje delikwenta geniuszowi jednostki, dzięki któremu czar albo iluzja miłości znika i pozostaje naga, choć beznamiętna rzeczywistość. Odarta ze złudzeń jednostka uświadamia sobie, że w miłości płciowej naprawdę nie ma żadnej wzniosłości ani duchowego piękna i jedyne, na co można liczyć, to odrobina zmysłowej przyjemności. Wiedząc już, że miłość zawsze zasadza się na oszustwie, przestaje (przynajmniej na pewien czas) kochać, ale nie ma to już większego znaczenia, wszak jednostka zrobiła to, do czego została przeznaczona, tj. spłodziła nową jednostkę. Wedle Schopenhauera z tą chwilą miłosne pieśni milkną „jak śpiew ptaków, gdy jajka są złożone”<sup>25</sup>.

Trzeba jednak zauważyć, że geniusz gatunku nadal intensywnie działa, tylko że zmienia obiekt miłosnego zauroczenia. Odtąd w oczach przyszłej matki najwspanialszym obiektem czystej bezinteresownej miłości jest kształtujące się w jej łonie dziecko. Jeszcze przez długi czas po jego urodzeniu, bo aż do usamodzielnienia się tej kolejnej jednostki w dziejach gatunku, matka będzie żyła iluzją wzniosłego, pięknego uczucia, jakiego doświadczyła. Nie da się ukryć, że kobiety znacznie bardziej niż mężczyźni podlegają złudzeniom pod wpływem działającego w nich instynktu. Złudzeniem są również kobiece kaprysy w okresie ciąży, kiedy to przyszłe matki objadają się różnymi smakołykami, rzekomo kierując się własnymi upodobaniami, podczas gdy naprawdę wola życia dba już o swego nowego osobnika, rozwijającego się w łonie swej karmicielki<sup>26</sup>. Ale i mężczyźni, zwłaszcza ojcowie, dają się wodzić za nos instynktowi. Miłość ojcowska polega właściwie na tym, że „płodzący rozpoznaje siebie w spłodzonym”<sup>27</sup> i dlatego instynktownie potrafi zdobyć się na wielkie poświęcenia dla swego dziecka, czyli – *de facto* – dla siebie. Schopenhauer stwierdza, że ojciec jest w stanie zrobić dla swego dziecka więcej niż dla siebie i uważa to za swój obowiązek. Wręcz kuriozalne wydaje się żywione przez wielu mężczyzn przekonanie, że szczęście można osiągnąć wyłącznie w ramionach jednej jedynej kobiety, która została jakoś wymarzona czy wyśniona. Gdy określony mężczyzna znajdzie już tę idealną partnerkę i zaspokoi swoje miłosne pożądanie, to szybko się przekonuje, że rozkosz, jakiej z nią doznał, nie różni się od rozkoszy powstałej przy udziale przypadkowo poznanych partnerek. Zaspokojenie płciowe skutkuje uczuciem rozczarowania, które jest czymś powszechnym,

<sup>25</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 797.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 774.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 813.

wszak „każdy zakochany, kiedy spełni ostatecznie wielkie dzieło, odczuwa zawód; albowiem znikło złudzenie, za pomocą którego gatunek oszukał jednostkę”<sup>28</sup>. W tym kontekście Schopenhauer powołuje się na Platona twierzącego, że „nie ma większego blagiera niż rozkosz”<sup>29</sup>. Błaga jest tu w każdym przypadku złudzeniem, że cel gatunkowy pokrywa się z egoistycznymi celami jednostek.

## Kryteria doboru kochanków

Cała misternie utkana otoczka zakochania, która potrafi skutecznie przyprawić o zawrót głowy najbardziej racjonalnie myślące jednostki, okazuje się być skutkiem bezpardonowego działania bardzo przebiegłej i podstępnej woli życia, korzystającej z istic militarne go arsenału gier wojennych, czyli przemysłnych strategii ofensywno-defensywnych. Stan zakochania jest za ledwie środkiem do celu, jakim jest spłodzenie nowych osobników tego samego gatunku. Nie jest to zresztą jedyny środek, gdyż dzieci rodzą się także bez udziału jakichkolwiek uczuć, jak to ma miejsce w przypadku gwałtu i współżycia okazjonalnego, podejmowanego „dla sportu” lub z potrzeby rozładowania napięcia seksualnego. Schopenhauer uważa, że w każdej przygodzie miłosnej w istocie chodzi o dziecko, które ma przedłużyć życie gatunku, i nie jest ważne, w jaki sposób i w jakim stanie ducha potencjalnych rodziców zostanie ono poczęte. Oczywiście nie znaczy to, że wszystkie pieczołowicie aranżowane zabiegi miłosne, wszystkie trudy i cierpienia związane z pozyskiwaniem partnera seksualnego są zupełnie niepotrzebnym marnowaniem sił witalnych. Z perspektywy życia, które ma się właściwie rozwijać, odpowiedni dobór partnerów jest bardzo ważny i wymaga długiego czasu oraz dużych nakładów energetycznych. Zanim dwie jednostki zostaną z sobą połączone w miłosnym akcie, powinny zostać sprawdzone ich naturalne uposażenia, tak aby nowy osobnik, w którym ulegają stopieniu indywidualne cechy jego rodziców, przyczynił się do wzrostu, a nie do zubożenia życia. Aby nowa jednostka została należycie skomponowana i zharmonizowana z wytycznymi celami życia, potrzebny jest właściwy proces kojarzenia i weryfikacji partnerów. Rosnąca sympatia między chłopakiem a dziewczyną, przejawiająca się tęsknymi spojrzeniami, jest widocznym znakiem prokreacyjnej odpowiedniości, podczas gdy rosnąca antypatia świadczy o nieodpowiedniości w tej materii. Znając mechanizmy działania życia i uważnie obserwując otoczenie, można się łatwo domyślić, które jednostki potrafiłyby dobrze przysłużyć się życiu, a które nie.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 773.

<sup>29</sup> Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, (w:) Platon, *Dialogi...*, s. 652 (65c).

W tym miejscu trzeba poczynić uwagę, że poszukując zasad kojarzenia partnerów życiowych, Schopenhauer przygląda się głównie instynktowi działającemu w człowieku i opisuje mechanizmy pociągu płciowego będącego źródłem miłości. Niewiele uwagi poświęca zatem kwestii racjonalnych wyborów małżeńskich, kiedy to rozsądny mężczyzna uważnie dobiera sobie kobietę odpowiadającą mu charakterem albo inteligentna kobieta poszukuje mężczyznę dorównującego jej intelektem. Myśliciel ten szczegółowo rozpatruje najpierw kryteria absolutne, tj. takie, które w głównej mierze decydują o doborze partnera życiowego, a dopiero potem zajmuje się kryteriami relatywnymi. Jego zdaniem mężczyznom podobają się tylko kobiety zdolne do rodzenia dzieci, przy czym najbardziej przez nich pożądane są młode kobiety w wieku od 18 do 28 lat. Uważa on nawet, że „nie może nas pociągać żadna kobieta wykraczająca poza te lata”<sup>30</sup>, jak gdyby kobiety młodsze i starsze od wyżej podanych nie potrafiły rodzić dzieci i automatycznie stawały się nieatrakcyjne. Zaraz jednak koryguje swe nazbyt radykalne przekonanie i uznaje, iż urok, tj. naturalne piękno każdego osobnika, maleje w miarę oddalania się przezeń od optymalnego wieku płodności. Nie mogąc jednak zrezygnować z właściwej mu dosadności, stwierdza, że kobiety po menopauzie, które są już całkowicie bezpłodne, budzą w mężczyznach wstręt. W ogólności młodość jest znacznie cenniejsza od urody: „Młodość bez urody ma wciąż jeszcze urok; uroda bez młodości nie ma żadnego”<sup>31</sup>. Przy wyborze ważne jest również kryterium zdrowotne, aczkolwiek Schopenhauer nie poświęca mu wiele uwagi. Uznaje jedynie, że ciężkie choroby nie są wielkim problemem, o ile – jak się możemy domyślać – nie rzutują na stan zdrowia poczętego dziecka. Istotne znaczenie mają za to choroby przewlekłe, które są dziedziczone przez potomstwo, i choroby prowadzące do bezsilności (płciowej). Ktoś, kto mógłby obciążyć genetycznie swe potomstwo, nie nadaje się na partnera płciowego. Istotnym kryterium jest też sylwetka, tzn. proporcje ciała i sposób poruszania się. Zgrabna sylwetka i odpowiadające jej zgrabne ruchy od razu zwracają uwagę innych osób, oczarowując je, dlatego są znacznie ważniejsze niż bardzo ładna twarz. W ramach omawiania tego kryterium Schopenhauer wspomina o zębach, choć myśli o nich wyłącznie w kategoriach funkcjonalnych, a nie estetycznych. Bez zębów praktycznie niemożliwe staje się spożywanie pokarmów, dlatego trzeba je posiadać, i to posiadać w dobrym stanie, ponieważ jakość uzębienia jest cechą dziedziczną. Widzimy, że za jego czasów nie stosowano jeszcze na dużą skalę protez, które skutecznie rozwiązują ten kłopotliwy problem. Poza tym Schopenhauer twierdzi, że nie wystarczy mieć zgrabną sylwetkę i ładnie się poruszać, jeżeli ma się zbyt chude ciało. Kryterium cielesne jest niezmiernie ważne w przypadku kobiet, które powinny mieć pełniejsze

<sup>30</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 775.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 776.

kształty, sugerujące, że dana osoba będzie w stanie właściwie odżywić powstającą w jej wnętrzu nową jednostkę. Również obfite piersi świadczą o tym, że już po urodzeniu dziecko będzie otrzymywało odpowiednie ilości pokarmu. Oczywiście kobiety zbyt grube budzą niechęć mężczyzny, gdyż instynktownie wyczuwa on, że ma do czynienia z osobą chorą, nie nadającą się na dobrą matkę. Wreszcie ostatnim, najmniej ważnym, ale nadal ważnym kryterium jest wygląd twarzy. Schopenhauer jako dobry obserwator wie, że „o szczęściu niezliczonych dziewcząt zadecydowało małe wygięcie nosa w górę lub w dół”<sup>32</sup>. Szkoda, że nie dowiadujemy się, w którą stronę powinien być on wygięty; zostajemy jedynie pouczeni, że nie powinien być krótki i perkaty. Koniecznie należy też zwrócić uwagę na usta: „Małe usta dzięki małym szczękom są bardzo istotne jako cecha charakterystyczna ludzkiego oblicza – w przeciwieństwie do pysków zwierzęcych”<sup>33</sup>. Nie bez znaczenia jest również posiadanie dobrze ukształtowanego podbródka, jako że podbródek cofnięty i niejako obcięty jest dla mężczyzn szczególnie odrażający. No i w końcu pojawia się wzmianka o oczach i czole, których wygląd wiąże się z cechami psychicznymi (intelektualnymi). Wiemy, że umysł dziedziczy się po matce, zatem jeżeli kobieta ma piękne oczy i wysokie czoło, to jej przyszłe dziecko na pewno będzie bardzo mądre..., o ile oczywiście Schopenhauer się nie myli.

Także kobiety, dokonując wyboru partnera, biorą pod uwagę określone kryteria. Najbardziej zainteresowane są mężczyznami w wieku od 30 do 35 lat, ponieważ w tym czasie osiągają oni szczyt swych możliwości płodnych. W trakcie przeprowadzania wstępnej selekcji zasadnicze znaczenie ma siła i żywotność, którą mężczyźni potrafią przekazać potomstwu. Dobrze, jeżeli mają też typowo męską sylwetkę, tj. szerokie ramiona, wąskie biodra, proste nogi i kształtną brodę (!). Inne właściwości fizyczne nie odgrywają większej roli, ponieważ kobieta, o ile jest prawidłowo zbudowana, może je sama zrekompensować, wyposażając dziecko głównie we własne cechy anatomiczne. Uroda nie ma większego znaczenia, wszak mężczyźni nie muszą być piękni. W opinii Schopenhauera „kobiety kochają często mężczyzn brzydkich, ale nie kochają nigdy niemęskiego mężczyzny; jego mankamentów bowiem zneutralizować nie mogą”<sup>34</sup>. Dla kobiet ważne u mężczyzn są również właściwości charakteru (serca), takie jak silna wola, zdecydowanie i odwaga, oraz – w jakiejś mierze – rzetelność i dobroć. Zupełnie nie liczą się za to kwalifikacje intelektualne, ponieważ nie są one dziedziczone przez potomstwo. Ponoć kobietom nie tylko nie przeszkadza u mężczyzn niska inteligencja i duchowa niedojrzałość, ale wręcz preferują u nich takie właściwości, wystrzegając się raczej partnerów inteligentnych i uduchowionych. Zda-

<sup>32</sup> Ibidem, s. 777.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 778.

rza się, że z tego powodu „brzydki, głupi i prymitywny człowiek wygrywa u kobiet z wykształconym, inteligentnym i miłym mężczyzną”<sup>35</sup>. Specyficznie ustalone przez naturę prawa doboru partnerów sprawiają, że czasem „małżeństwo z miłości zawierają istoty duchowo najzupełniej odmienne; *on*, np. prymitywny, silny i ograniczony, *ona* – uczuciowo subtelna, niezwykle rozumna, wykształcona, obdarzona smakiem artystycznym itd., albo *on* wręcz genialny i uczony, *ona* – gęś”<sup>36</sup>. O doborze partnerów decyduje instynkt, a nie rozum, dlatego nie należy wierzyć kobiecie twierdzącej, że pociąga ją u mężczyzny jego wybitny intelekt. Dla Schopenhauera jest sprawą oczywistą, że tak powiedzieć mogłaby tylko kobieta próżna, cwana albo wynaturzona. W istocie bowiem po co kobiecie inteligentny partner, skoro „małżeństwo nie ma na celu inteligentnej rozmowy, lecz spłodzenie dzieci; jest związkiem serc, nie głów”<sup>37</sup>.

Mężczyźni także kierują się instynktem przy wyborze partnerki, stąd nie zwracają uwagi na charakter, lecz na umysł. Z tego też właśnie powodu wielu Sokratesów wpadło w nie zawsze uszczęśliwiający ramiona jakiejś Ksantypy. Aliści matki wiedzą o powyższej prawidłowości, dlatego chętnie posyłają swoje córki na kursy językowe lub artystyczne, licząc na to, że dzięki nowej wiedzy i umiejętnościom szybciej znajdą sobie męża. W ocenie Schopenhauera jest to nienaturalny, sztuczny sposób napełniania umysłu, porównywalny z poprawianiem natury przez uzupełnianie krągłości piersi i bioder. Filozof ten nie rozwija kwestii uwodzenia mężczyzn zabiegami upiększającymi, a jedynie stwierdza, że piękno cielesne działa na zmysły bardziej bezpośrednio, przez co góruje nad własnościami umysłu.

Poza absolutnymi kryteriami wyboru istnieją również kryteria relatywne (indywidualne), które uwzględniane są w tym celu, by za sprawą doskonałych rodziców wzmocnić w dziecku idealne cechy gatunkowe bądź by zrekompensować braki osoby wybierającej i w kolejnym pokoleniu jak najbardziej zbliżyć się do typu czystego, czyli do gatunkowej doskonałości. Schopenhauer stwierdza, że „obie osoby muszą się nawzajem neutralizować, tak jak kwas i zasada w soli”<sup>38</sup>. Jest to bardzo trudne, ponieważ powyższa neutralizacja następuje przede wszystkim wtedy, gdy łączą się z sobą dwie jednostki o adekwatnym stopniu męskości i kobiecości. W praktyce bardzo męski mężczyzna musi więc znaleźć sobie bardzo kobiecą kobietę, rezygnując w trakcie tych poszukiwań z typów pośrednich (i poślednich), np. z miłej chłopczycy. Pomaga mu w tym instynkt, wzbudzając w nim uczucie miłości o dużej intensywności, przewyższające zwyczajny stan zakochania, pojawiający się przy braniu pod uwagę kryteriów absolutnych. Zadaniem instynktu jest oczywiście doprowadzenie do spło-

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 778–779.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 779.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 780.

dzenia harmonijnie ukształtowanego dziecka, a nie do jakiejś harmonii duchowej, o której mówią zakochani. Ta zwykle bardzo szybko się kończy; jak pisze Schopenhauer, „niebawem po weselu zamienia się w jaskrawą dysharmonię”<sup>39</sup>. W jakiejś mierze neutralizacja następuje także wtedy, gdy osoba wybierająca połączy się z partnerem posiadającym te cechy, których ona nie ma. Zatem słaby mężczyzna instynktownie rozgląda się za silną kobietą, kobieta zaś, jako że z reguły jest słaba, wypatruje dla siebie silnego mężczyzny. Podobnie, niski mężczyzna odczuwa potrzebę związania się z wysoką kobietą, aczkolwiek tutaj problem jest bardziej złożony, gdyż dużo zależy od tego, czy mężczyźni w tym rodzie są wysocy, czy niscy. Jeżeli wysocy, to natura dąży do skorygowania jednorazowego błędu przez „zapożyczenie” wzrostu od kobiety; jeżeli niscy, wtedy natura daje za wygraną i niski mężczyzna łączy się z niską kobietą. Ciekawa jest poczyniona przez Schopenhauera uwaga, że wysokie kobiety unikają wysokich mężczyzn. Wynikać ma to stąd, że „siły pobrane od takiej kobiety mogłyby nie starczyć do długiego życia”<sup>40</sup>. Schopenhauer nie wyjaśnia jednak, dlaczego dziecko zrodzone z takiego związku miałoby być słabowite. Być może filozof poznał taki jednostkowy przypadek, a potem dokonał nieuprawnionej generalizacji. Widocznie jednak był to przypadek bardzo sugestywny, skoro zaraz dowiadujemy się, że niefortunny wybór wysokiego mężczyzny przez wysoką kobietę, podyktowany np. względami towarzyskimi, skończy się dla ich potomstwa niepomyślnie, ponieważ będzie ono musiało odpokutować głupotę rodziców. Dość dziwne jest też przekonanie, że blondyni są zainteresowani tylko brunetkami bądź szatynkami, a oni sami nie cieszą się u płci przeciwnej prawie żadnym zainteresowaniem. Ponoć bierze się to stąd, że „blond włosy i niebieskie oczy są już wybrykiem [natury], niemal anomalią; analogicznie do białych myszy lub co najmniej siwków”<sup>41</sup>. Naturalnym kolorem skóry człowieka jest brąz lub czern, natomiast biel powstała wtedy, gdy człowiek zaczął żyć na północy, gdzie panują nieodpowiednie dla niego warunki klimatyczne. W ogóle nie ma białej rasy jako takiej i jeżeli ktoś jest biały, to znaczy, że po prostu wypłowił. Wedle Schopenhauera wgląd w specyfikę działania miłości płciowej ujawnia, że natura stara się zachować swój praprotyp w postaci ciemnych włosów i brązowych oczu. Twierdzenie to trudno jednak pogodzić z opinią filozofa, że osoby wyposażone w doskonałą urodę są bardziej tolerancyjne w doborze partnera i, mając białą cerę, potrafią zaakceptować u swej drugiej połowy cerę żółtawą. Z kolei osoby mające tak niedoskonałą cerę dostrzegają w białej karnacji boskie piękno. Jak to jest więc z bielą? Czy posiadanie białej skóry jest powodem do dumy, czy też należy się wstydzić tego, że jest się białasem? Schopenhauer nie daje nam, niestety, w tej kwestii jasnej odpowiedzi.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 781.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 782.

<sup>41</sup> Ibidem.

Idźmy dalej. Osoby z perkatymi nosami podobno są szczególnie zainteresowane osobami z nosami orlimi, które mają twarze jak papuga. W ogólności chodzi o to, że przeciwieństwa się przyciągają i optymalnie pasują do siebie ludzie obdarzeni przeciwstawnymi, a przez to uzupełniającymi się cechami. W przypadku bardzo dobrej zgodności owych cech zdarza się nawet, aczkolwiek rzadko, że mężczyzna mocno zakochuje się w brzydkiej kobiecie. Zwykle jednak potencjalni partnerzy bardzo dokładnie lustrują siebie wzrokiem, wyszukując wszelkich przejawów odchyłeń od normy fizycznej, aby uniknąć przykrych niespodzianek w kolejnym pokoleniu. Zdaniem Schopenhauera, jeżeli kobieta jest tylko trochę krzywa, to i tak jej dziecku może wyrosnąć garb, a wtedy będzie ono musiało „przez całe życie taką część [ciała] taszczyć”<sup>42</sup>. Może i poszczególne jednostki nie zdają sobie w pełni sprawy ze znaczenia dokonywanego przez siebie wyboru partnera, ale czuwa nad tym naturalny instynkt głęboko zakorzeniony w każdym człowieku. W istocie to nie Jaś przygląda się różnym częściom ciała Małgosi, ale geniusz gatunku, nazywany też Kupido, przeprowadza medytację nad sensownością wiązania się określonych osób w pary. Gdy uzna on, że wszystko jest w porządku, wtedy w dwojgu osobach pojawi się silne wzajemne pożądanie. Pożądanie może jednak w każdej chwili przeminąć, gdy u któregoś ze stron dostrzeże on jakiś poważny mankament, który został w pierwszej chwili przeoczony. Sterowanie płciowymi namiętnościami jest niezmiernie ważne dla kolejnych, mających się dopiero narodzić pokoleń tego samego gatunku, dlatego dokonuje się ono nieustannie i w każdych warunkach – nawet podczas wojny i zarazy oraz w trakcie przeprowadzania z pozoru tak bezpłciowych czynności, jak transakcje kupieckie czy gorliwe modły za furtą klasztorną.

Warto zauważyć, że przebiegłemu instynktowi zawdzięczamy to, iż mężczyźni z natury są niestali, a kobiety – stałe (niewątpliwie są wyjątki od tej reguły...). W przeciwieństwie do kobiety, która coraz bardziej kocha swego partnera, mężczyzna krótko po zaspokojeniu rozgląda się za innymi potencjalnymi partnerkami, ponieważ wydają mu się one bardziej atrakcyjne od tej, którą już posiadał. W istocie chodzi o to, żeby na świecie pojawiło się jak najwięcej jednostek tego samego gatunku i aby miały one zagwarantowane właściwe warunki rozwoju. Pod względem prokreacyjnym mężczyzna zaś zdecydowanie góruje nad kobietą: „Mężczyzna mianowicie może bez trudu spłodzić przeszło sto dzieci rocznie, jeśli ma tyle kobiet do dyspozycji, natomiast kobieta, niezależnie od liczby mężczyzn, może przecież rocznie wydać na świat tylko *jedno* dziecko (abstrahując od urodzenia bliźniaków)”<sup>43</sup>. Oznacza to, że wierność małżeńska u mężczyzn jest czymś nienaturalnym, podczas gdy u kobiet jest czymś naturalnym. Schopenhauer wyciąga stąd wniosek, że należy patrzeć na niewierność mężczyzny ze znacznie większym pobłażaniem niż na niewierność kobiety.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 784.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 774–775.

Schopenhauer jest święcie przekonany (o ile w odniesieniu do jego poglądów można posłużyć się takim określeniem) o tym, że małżeństwo zawarte z miłości nie może prowadzić do trwałego szczęścia małżonków, bo nie taki jest jego cel. Kto wpadł w sieci tego złudnego uczucia, prędzej czy później dozna wielkiego rozczarowania. Inaczej jest z małżeństwem konwencjonalnym, którego podstawą są realne i racjonalne względy, np. chęć skonsolidowania majątku czy pomnożenia kapitału. Wydaje się, że dziewczyna wychodząca za mąż bez miłości za bogatego kawalera wprawdzie nie będzie szczęśliwa, ale nie będzie też nieszczęśliwa. Młodzi wyswatani przez rodziców zapewne nie doznają w swym związku wielkich namiętności miłosnych, za to dostają szansę, by trwać w nim, darząc siebie zrozumieniem, a nawet szacunkiem. W ten sposób zostają zabezpieczone interesy współmałżonków jako jednostek, ze szkodą dla interesów gatunku. Gdyby wszyscy postępowali tak egoistycznie, ani chybi ludzkość niebawem przestałaby istnieć. Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że „przy zawieraniu małżeństwa albo jednostka, albo interes gatunku nieuchronnie źle na tym wychodzi”<sup>44</sup>. Teoretycznie rzecz biorąc, możliwy jest kompromis między jednostkami a gatunkiem, lecz w praktyce szczęśliwe związki małżeńskie należą do rzadkości. Chyba bardziej prawdopodobne jest stopniowe przekształcanie się namiętnej miłości w stateczną przyjaźń, gdy partnerzy dobrze się uzupełniają odmiennymi, ale pasującymi do siebie cechami. Do uzyskania prawdziwej harmonii duchowej pewnie potrzebna jest jednak jeszcze niemała doza wzajemnego zaufania i kultury osobistej.

Na temat racjonalnego doboru partnerów i przyjaźni w związkach międzyludzkich już w starożytności bardzo konkretnie wypowiedział się Arystoteles. Jego zdaniem małżeństwo należy zawierać w odpowiednim wieku, co wówczas oznaczało, że mężczyzna powinien mieć ok. 37 lat, a kobieta ok. 18 lat: „W takim wieku bowiem pożycie małżeńskie dokonuje się przy pełnym rozkwicie sił fizycznych, a koniec zdolności rozrodczych u obu stron następuje równocześnie”<sup>45</sup>. Stagiryta brał pod uwagę czynniki ogólnorozwojowe, społeczne i ekonomiczne, a nawet porę roku i kierunek wiatru, ale w ostatecznym rozrachunku niewątpliwie przeważyły względy biologiczne. Napisał on wszakże: „Potomstwo zbyt starych, jak i zbyt młodych bywa niedostatecznie rozwinięte na ciele i na umyśle, a dzieci starców słabowite”<sup>46</sup>. W związku z tym – jak zauważa Schopenhauer – zalecał, by nie płodził dzieci nikt, kto ukończył 54 lata. Ściśle zaś biorąc, Arystoteles przyjął za bliżej nieokreślonymi greckimi poetami, mierzącymi ludzkie życie siedmioletnimi cyklami, że w wieku ok. 50 lat osiąga się

<sup>44</sup> Ibidem, s. 799.

<sup>45</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 210 (1335 a).

<sup>46</sup> Ibidem, s. 211 (1335 b).

najwyższą sprawność intelektualną, i arbitralnie uznał, że cztery lub pięć lat po osiągnięciu tego wieku powinno się zaprzestać płodzenia. Potem można odbywać stosunki płciowe „już tylko dla zdrowia albo z jakiejś innej takiej przyczyny”<sup>47</sup>. Komu się jednak przytrafi zapłodnić swoją małżonkę, ten powinien – jak Schopenhauer słusznie domniemywa – doprowadzić do poronienia płodu. Przyroda bowiem nie potrafi „nagle zahamować wytrysku męskiego nasienia”<sup>48</sup> u osób nieodpowiednich i w ten sposób we własnym zakresie zabezpieczyć się przed niepożądanymi ciążami. Wprawdzie potrafi ona z wiekiem stopniowo obniżyć popęd płciowy i zmniejszać atrakcyjność fizyczną osobników, jednak taki „zabieg” nie jest w pełni skuteczny. Być może z tego właśnie powodu usiłuje ona przebiegle przekierować popęd choć u niektórych osobników, zmuszając ich do zainteresowania się przedstawicielami tej samej płci. Zdaniem Schopenhauera pederastia bywa również skutkiem zachwiania instynktu piękna. Zauważa, że takie pomyłki zdarzają się także wśród zwierząt<sup>49</sup>. Z jednej strony brzydzi się on pederastią, z drugiej zaś akceptuje ją jako mniejsze zło. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że przyroda ucieka się do różnych środków w drodze do wytyczonego celu nadrzędnego, jakim jest dobro i pomyślność gatunku, a nawet wszystkich istot żywych. Na podobnej zasadzie przyroda czasem wymusza też związki niemonogamiczne, np. jednego mężczyzny z wieloma kobietami i *vice versa*. Interpretowanie jej poczynań w kategoriach moralnych nie ma sensu, ponieważ zna ona wyłącznie prawa biologiczne i nimi się kieruje. Również w Schopenhauerowskiej metafizyce miłości płciowej nie chodzi o „przestrożkę moralną przed występkiem, lecz o zrozumienie istoty rzeczy”<sup>50</sup>.

Popęd płciowy, którego przedmiotem jest jedna osoba, dobrana instynktownie z uwzględnieniem nadrzędnych potrzeb gatunku, wydaje się szlachetny i wzniosły, w odróżnieniu od popędu niesprecyzowanego, chcącego zaspokoić się czym popadnie – ten sprawia wrażenie pospolitego i sprośnego. Można by więc mówić, w przenośni, o dobrej lub złej miłości. Czasem wszakże pojawia się też miłość przekraczająca wszelkie racjonalne ramy, miłość zupełnie niepojęta z racji swej niemal destrukcyjnej pazerności. Jak to bowiem możliwe, że dwie osoby kochają się tak bardzo, że gotowe byłyby ponieść dla swej miłości największą ofiarę, w tym i ofiarę z życia? Zdaniem Schopenhauera dzieje się tak w przypadku miłości metafizycznej, kiedy to wola mężczyzny mocno spleta się z umysłem kobiety w celu splodzenia ściśle określonego osobnika ze ściśle określonych rodziców. Inaczej mówiąc, wola życia chce wtedy uprzedmiotowić się w jednej jedynej jednostce, dla której dobrała sobie jedne jedyne jednostki jako

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 807.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 774.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 812.

partnerów miłości płciowej. Cel tejże miłości jest metafizyczny, ponieważ przekracza już fizyczny świat rzeczy i spełnia się w woli jako takiej. Rozpatrując tę kwestię na poziomie zjawiskowym, trzeba przyznać, że mamy tu do czynienia z największym złudzeniem, jakie przytrafia się osobnikom naszego gatunku. Ogromna, niemożliwa do opanowania namiętność, jaka ich ogarnia, obraca się bowiem przeciw nim, by tym intensywniej działać na rzecz pragnienia czystej woli. Obiektywnie rzecz biorąc, jest absurdem, że „zakochany oddałby wszystkie skarby świata, by przepaść się z daną kobietą – co naprawdę nie da mu więcej niż każda inna przespanka”<sup>51</sup>. Tym większym absurdem jest to, że wola życia ma przecież do dyspozycji wręcz nieskończoną ilość sposobności do samopowielania się. Dlaczego zatem czasem fiksuje się na określonych osobnikach, każąc im doznawać ekstatycznych stanów zakochania, które je przerastają i wiodą na zatracenie? Wiadomo, że po dopełnieniu się miłości metafizycznej i tak następuje ugaszenie rozognionych namiętności. Nawet największa miłość kiedyś ustaje i zazwyczaj dochodzi do tego znacznie wcześniej, niż można by się spodziewać, ku wielkiemu zdumieniu bezpośrednich uczestników miłosnych uniesień. Niedługo już na problem ten zwrócił uwagę Theophrastus Bombastus von Hohenheim, zwany Paracelsusem, przywołując w swym traktacie *De vita longa* biblijny *casus* Dawida i Batszeby, żony Uriasza Chetyty, tragicznie połączonych cudzołożną miłością w wyższym celu, jakim było spłodzenie Salomona, przysłego króla Izraelitów<sup>52</sup>. Schopenhauer niby docenia spostrzegawczość i dobrą intuicję szwajcarskiego alchemika-filozofa, ale nie byłby sobą, gdyby zarazem z lekka sobie z niego nie zakpił. Na pewno jednak jest coś na rzeczy, skoro tak wielcy mędrcy jak Paracelsus i Schopenhauer raczyli choć przez chwilę zająć się powyższym problemem.

\*

Zostało już powiedziane, że przyroda zmusza jednostki do postępowania mającego na celu pomyślność gatunku. Aliści w gruncie rzeczy przyroda nikogo do niczego nie zmusza, bo i nie potrafi tego zrobić, tylko za pośrednictwem instynktu wywiera silną presję, byśmy postępowali zgodnie z jej prawami. Rozumny człowiek zawsze może sprzeciwić się działającej w przyrodzie woli życia i forsować własne cele, zgodne z jego subiektywnymi potrzebami. Może on zatem stłumić w sobie popęd płciowy, choć Schopenhauer przyznaje, że jest to trudne zadanie, stąd i rzadko kto jest w stanie tego dokonać. Jeżeli wszakże komuś uda się skutecznie zaprzeczyć woli życia, wówczas następuje odwrócenie kierunku jej działania z gatunku na jednostkę. Osiąga się to drogą „bolesnego

<sup>51</sup> Ibidem, s. 786.

<sup>52</sup> 2 Sm 11, 1–27.

gwałtu, jaki wola sobie samej zadaje. Jeśli to jednak nastąpi, wówczas świadomość odzyskuje bez troskę i radość indywidualnego jedynie istnienia, i to z większą jeszcze mocą”<sup>53</sup>.

O sposobach i znaczeniach tłumienia woli należałoby jeszcze niejedno napisać, czego – niestety – nie pomieściłby już w sobie jeden artykuł, dlatego pozwolę sobie w tym miejscu przerwać wywód o Schopenhauerowskiej miłości płciowej, mając jednakowoż świadomość, że z tego tytułu niektórzy czytelnicy mogą poczuć się nieusatysfakcjonowani. Obiecuję, że do niniejszego tematu powrócę innym razem, rozwijając go co nieco w perspektywie religijnej i antropologicznej.

---

<sup>53</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 813.



*Kajetan Maria Jaksender*

Uniwersytet Jagielloński  
Uniwersytet Denisa Diderota w Paryżu

Jagiellonian University in Krakow  
Université Paris 7 Denis Diderot

## ŻAŁOBNY PĄTNIK. ROLAND BARTHES, ŚMIERĆ, PUSTKA I LITERATURA

### Funeral Pilgrim. Roland Barthes, Death, Emptiness and Literature

Słowa kluczowe: psychoanaliza, melancholia, depresja, żałoba, doświadczenie, dziennik żałobny, pątnik, literatura, pustka, śmierć, Barthes, Freud.

Key words: psychoanalysis, melancholy, depression, mourning, experience, journal of mourning, pilgrim, literature, emptiness, death, Barthes, Freud.

#### Streszczenie

Esej jest próbą przybliżenia ostatniej książki napisanej przez Rolanda Barthesa, która została właśnie przełożona na język polski. W dzienniku pisanym po śmierci matki, a zatytułowanym znamienne *Dziennikiem żałobnym*, Barthes porusza kwestie żałoby, melancholii, depresji, odnosząc się zarówno do siebie i własnej straty, jak i podejmując dyskusję z Freudem, Lacanem czy psychoanalizą, zadając sobie przy tym pytanie, czy żałobnik po śmierci ukochanej osoby w ogóle chce wychodzić z żałoby, i czy ma do tego jakiegokolwiek prawo. Jest tu zatem ukazana ciekawa perspektywa oglądu tego, co drzemie u samego jądra psychoanalizy, której wszak głównym zadaniem była praca z analizantem i – w trakcie godziny analitycznej – wyciąganie go z psychozy. Esej pokazuje również, co się dzieje z językiem żałobnika, w jaki sposób owo „pęknięcie”, którego nijak nie sposób wypełnić ani słowami, ani logosem, ani w końcu ciałem, które pozostaje, gdy ukochany umiera. I właśnie dziennik pisany jest takim językiem:

#### Abstract

This essay tries to bring nearer Roland Barthes' latest book which has been just translated into Polish. The journal was written after his mother's death and Barthes entitles it meaningfully *Mourning Diary*. "Main character" brings up the matter of mourning, melancholy, depression relating to both himself and his loss, as well as he takes up the discussion with Freud, Lacan or psychoanalysis. He also asks himself a question at the same time – whether mourner after the death of beloved person wants to abandon mourning at all and whether he has any right to do this. Therefore, an interesting perspective of vision appears here, a vision of what lies at the core of psychoanalysis, which main task was to work with the patient and – during an hour of analysis – drag him from psychosis through conversation. This essay also shows what happens with mourner's language, what does this "break", which is impossible to fill with neither words, Logos nor body. Body, which stays after the beloved one dies. And the journal itself is written in that

pękniętym, bez żadnego celu, pozbawionym sensu. Owe fragmenty, którymi Barthesa zapełniał swój świat po śmierci matki, stanowią niezwykły dowód doświadczenia straty.

language – broken, pointless, devoid of sense. These fragments that were used by Barthes to fill his world after his mother's death are a remarkable proof of the experience of loss.

*Żaloba regularnie stanowi reakcję na utratę ukochanej osoby czy też zajmującej jej miejsce abstrakcji w rodzaju ojczyzny, wolności, ideału itd. W tych samych warunkach miejsce żaloby zajmuje u pewnych osób, które z tego względu podejrzewamy o dyspozycję do choroby, melancholia. Wydaje się nader interesujące, że nigdy nie przychodzi nam do głowy, by żalobę określić mianem stanu chorobowego i poprosić o terapię lekarza, mimo że stan ów w poważny sposób odbiega od normalnej sytuacji życiowej. Mamy nadzieję, iż po jakimś czasie żaloba zostanie pokonana, a zaburzenie jej uważamy za bezcelowe, a nawet za szkodliwe<sup>1</sup>.*

*Żaloba prawdziwa, niezdolna do jakiegokolwiek dialektyki narracyjnej<sup>2</sup>.*

*Żaloba: miejsce strachu, gdzie się więcej nie boje<sup>3</sup>.*

*Tak sobie kroczyć przez żalobę<sup>4</sup>.*

*Dziennik żalobny (Journal de deuil)* Rolanda Barthesa jest pod każdym względem książką niezwykłą zarówno jako dzieło samoistne, jak i w twórczości pisarskiej autora. Tym bowiem, czego dotyczy, jest żaloba, a właściwie – jako że żaloba nigdy nie pochodzi *znikąd*, zawsze bierze się z *jakiegoś* miejsca pustki – żaloba po zmarłej matce. Dwa główne tematy *Dziennika* – zmarła matka i żaloba, a więc ukochana osoba i jednocześnie jej brak, miłość i utrata miłości – stanowią ramy książki pisanej w egzystencjalnej *przestrzeni* pomiędzy tym, co było, gdy żyła matka, a tym, co jest, gdy matki nie ma: w terażniejszości, którą trzeba dopełnić słowami, by dalej jakoś żyć. W takim iście Augustiańskim rozdarciu („wpadam w *dziurę* żalości”<sup>5</sup>) notuje Barthes pod datą 10 listopada 1977 r., niezwykle trafne spostrzeżenie:

Dotknięty *abstrakcyjną* naturą nieobecności; a jednocześnie palącą, rozrywającą. Skąd lepiej rozumiem *abstrakcję*: jest nieobecnością i bólem, bólem nieobecności – być może miłością?<sup>6</sup>

<sup>1</sup> S. Freud, *Żaloba i melancholia*, (w:) *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 147.

<sup>2</sup> R. Barthes, *Journal de deuil. 26 octobre 1977 – 15 septembre 1979*, Texte établi et annoté par Nathalie Léger, Seuil/Imec, février 2009, s. 60. Wszelkie cytaty, o ile nie zaznaczyłem inaczej, w moim przekładzie. Polski przekład *Dziennika żalobnego* znajduje się obecnie w wydawnictwie.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 52.

Jako że dla Barthesa wszelkie wielkie uczucia uświadamiane są zawsze *po*, są – by klarownie i zrozumiale rzecz wyrazić – w jakimś sensie zawsze już *post factum* albo *pomiędzy*, *Dziennik* nie stanowi zapisu tego, co się wydarza jako miłość między dwojgiem ludzi, bo o tym co się wydarza *się nie mówi*, lecz oscyluje pomiędzy przeszłością a teraźniejszością (przyszłości, jak mówi Barthes, po matce, nie ma; co zresztą udowodnił samobójstwem, ostatnie słowa, które zapisuje na fiszkach *Dziennika*, pochodzą z 15 września 1979, natomiast pod ciężarówkę rzuci się 25 marca 1980). Stąd tak częste odniesienia do Marcela Prousta i jego *poszukiwania czasu utraconego*, do stanu szczęścia, którego podmiot doświadczał w przeszłości.

Aby jednak bardziej ogólnie powiedzieć o tej książce, należy dodać i to, że Roland Barthes nie toczy w *Dzienniku*, jak w większości swoich książek, żadnej polemiki, nie mnoży cytatów ani nie powołuje się na innych autorów (kilka zaledwie odniesień do Freuda i jego rozumienia stanu żałoby i melancholii, poza tym *funebryczne* w nastroju odniesienia do Marcela Prousta i jego *W poszukiwaniu straconego czasu*). Książka składa się z rzeczowego opisu faktów i emocji, stanów, nastrojów, wszystkich – jak powiedziałyby Heidegger – „egzystencjałów”, a więc trwogi, bólu, melancholii, depresji, etc., które przychodzą po utracie ukochanej osoby; tak więc na kartach *Dziennika* zauważa się niemalże fenomenologiczny konkret i pisanie *ad rem*, nie wobec innych; rzeczowy i bardzo szczegółowy opis stanów i nastrojów, próbę uchwycenia właśnie „fenomenu” żałoby i – bo tym jest właśnie ta książka – *pisanie sobą* (Foucaultowski termin *écriture de soi* pasowałby najlepiej na określenie takiego doświadczenia pisma), nie zaś odnajdowania siebie, jak to uwielbiał robić Barthes, w innych dyskursach.

Niezwykle z drugiej strony ciekawe, że książka o żałobie, podobnie jak choćby wcześniejsze *Fragments dyskursu miłosnego*, dzieło w całości poświęcone doświadczeniu miłości, pisana jest *po* (pisze się zawsze *po*, albowiem kiedy jest miłość, nie ma pisania: o tym, co się kocha, nie da się mówić, etc. ...); *Dziennik* jest książką – by posłużyć się pewną kliszą językową – postną, niewczesną, spóźnioną, Barthes pisze o matce, gdy ta umarła, albowiem kiedy żyła, była tak mocno obecna, iż jak mówi na kartach *Dziennika*, doskonale transparentna i na tyle przezroczysta, że „pisałem o wszystkim, tylko nie o niej”, natomiast w czasie choroby, gdy – w bólu i cierpieniu – nie mogła już kryć się w cieniu syna, zaczęła w końcu być „widoczna”: „Nie istniałem inaczej, jak tylko nieprzytomnie należąc do niej”<sup>7</sup>. Tak jakby, by wyprzedzić nieco myśl, Barthes robił zupełnie co innego niż Freud-psychoanalityk piszący o żałobie: wpisuje swoją egzystencję w to, co tamten – jako „analityk” właśnie – powiedział, i dokonuje opisu wszystkich uczuć związanych z żałobą, jednak nie od strony badacza, ale przeżywającego; staje się koryfeuszem owego *smutnego stanu*, który mu się

<sup>7</sup> Ibidem, s. 26.

przytrafił wraz ze śmiercią ukochanego człowieka. O ile zatem pismo psychoanalizy, Freuda, było faktycznie tylko analityczne (co Barthes kilkakrotnie podkreśla, notując przy okazji niezwykle ciekawe uwagi na ten temat), o tyle pisanie Barthesa pozostaje na wskroś opisem pewnego konkretnego doświadczenia, które się dokonuje w rzeczywistości, a którego podłożem jest cierpienie. Rzeczywiście, analityczne pismo Freuda nie sprawia bólu, nie powstaje bowiem w wyniku bezpośredniego cierpienia. Tak jak pismo Barthesa, o czym ten dobrze wie, nie jest żadną psychoanalizą i nie przynosi żadnego wybawienia.

Jeśli z kolei w *Przyjemności tekstu* pisał Roland Barthes o pomyśle na książkę, w której, „w najbardziej osobisty sposób wplotłoby się, wetkało związek wszystkich rozkoszy, rozkoszy »życiowych« i tekstualnych, gdzie i lekturę, i zdarzenia obejmuje ten sam ruch anamnezy”<sup>8</sup>, to można by teraz spróbować odwrócić to, co zostało powiedziane i, niczym sam Barthes, wymyślając tytuł dla odkładanej na inny czas, książki, powiedzieć, że taka książka została napisana i że jest nią właśnie *Dziennik żalobny*. Tyle że nie ma tu *przyjemność* za to jest *udręka tekstu*. Sama forma, jakże odbiegająca od rozszerzającego, rozlewającego się (na cytaty, kryptocytaty, innych autorów, anegdoty, mity codzienności, etc.), stylu autora *Fragmentów dyskursu miłosnego*, jest odzwierciedleniem jego udręki: pokawałkowanej, chaotycznej, uciążliwej, bolesnej, fragmentarycznej, rwanej. Zaś dyskurs, jakim posługiwał się Barthes jest w pełni – nazwijmy to roboczo, choć sam Barthes tego nigdy nie wypowiedział – *dyskursem żalobnym* (przeciwieństwem, odwróceniem, dopełnieniem?: *dyskursu miłosnego*?).

W *Dzienniku żalobnym* pobrzmiewa echo ostatniego dzieła Barthesa, *La chambre claire* (*Światło obrazu*), którego *Dziennik* jest prapoczątkiem; tak więc pisząc o patrzeniu na fotografie, na których *jest* obecna zmarła matka (stąd pierwotny, lub raczej roboczy, pomysł na tytuł książki: *Photo-Mam.*), Barthes powoli konstruuje swoje dzieło o patrzeniu na fotografię, o „metafizyce” fotografii. Dzieło to wzięło się wprost, powiada Barthes, ze zdjęcia *mam.*<sup>9</sup>, które znalazł któregoś dnia w albumie rodzinnym i od którego zaczęła się jego metafizyczna komunikacja, właśnie za pośrednictwem medium fotografii, z jej osobą. Teraz – paradoksalnie – gdy pozostała jedynie pustka i ów jakże znaczący *brak*, matka zaczęła znaczyć i przestała być przezroczysta, przynajmniej na tyle, że po „jej zniknięciu” należy przestać pisać o czymkolwiek innym, pragnąć czegokolwiek innego, co nie byłoby z nią związane, a skupić się wyłącznie na niej, w takim jednakże stopniu, by to, co się pisze, nie było wyłącznie literaturą. Podajmy kilka przykładów.

<sup>8</sup> R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1977, s. 71–72.

<sup>9</sup> Właśnie takiego skrótu – „mam.” – używa Barthes przez cały czas na kartach swego *Dziennika*, nie wymieniając nigdy imienia matki i zaledwie kilkakrotnie używając pełnej nazwy „mama”.

Pod datą 29 października 1977 r., a więc trzy dni po śmierci matki, Barthes zapisuje:

Jednakże jej śmierć mnie zmieniła, nie pragnę już tego, czego pragnąłem. Należy czekać – przypuścimy, że coś się wydarzy – że ukształtuje się nowe pragnienie, pragnienie pośmiertne<sup>10</sup>.

I dalej, notatka z 16 listopada 1977:

Czasami powiew pragnienia (na przykład podróż do Tunezji); lecz są to jedynie pragnienia *sprzed* – jakby anachroniczne; pochodzą z *naprzeciwległego brzegu*, z innego kraju, z kraju sprzed. – Dziś ten kraj jest płaski, ponury – prawie w ogóle bez ujęć wodnych – i śmieszny<sup>11</sup>.

Zanim przejdziemy do Barthesowskiej żałoby (*deuil*) albo żalości (*chagrin*), albowiem czasem używa tych terminów wymiennie, przywołajmy ponownie Freuda, na którego w *Dzienniku żałobnym*, wprost i nie, powołuje się obok Prousta najczęściej. W eseju *Żałoba i melancholia* mówi Freud niezwykle trafnie i prostym, niemalże empirycznym językiem: „Głęboka żałoba, reakcja na utratę ukochanej osoby, zawiera identyczny nastrój boleści, związana jest z utratą zainteresowania światem zewnętrznym – o ile nie przywodzi on na myśl osoby zmarłego – utratą zdolności wyboru jakiegokolwiek obiektu miłości – zastępującego osobę opłakiwaną – odwróceniem się od wszystkiego, co nie byłoby związane z upamiętnieniem zmarłego. Z łatwością przyjmujemy, że owo zahamowanie i ograniczenie »ja« to forma wyrazu wyłącznego oddania się żałobie, przy czym nie ma już miejsca na inne zamiary i zainteresowania”<sup>12</sup>. I dalej na temat przebiegu żałoby: „Na czymże więc polega praca, jaką wykonuje żałoba? Wydaje mi się, że nic wymuszonego nie znajdzie się w przedstawieniu żałoby w następujący sposób: sprawdzian rzeczywistości pokazał nam, że umiłowany obiekt już nie istnieje, po czym domaga się, by z wszystkich związków, jakie łączyły nas z tym obiektem, wyczołgać całe libido. Łatwo zrozumieć, że powstaje przeciwko temu opór – całkiem ogólnie można zaobserwować, że człowiek niechętnie opuszcza swe stanowisko libidalne, nawet wówczas, gdy dostrzega jakiś substytut”<sup>13</sup>.

Tyle z bodaj najstynniejszego eseju, jaki na temat żałoby i melancholii napisano. Podsumowując, można powiedzieć, że oba Freudowskie pojęcia odnoszą się do utraty kogoś bliskiego, najczęściej – jak mówi ojciec psychoanalizy – „ukochanej osoby”. Tak więc oba „stany” są prostą reakcją na jakąś utratę, wskazują to samo cierpienie (dlatego niekiedy, właśnie ze względu na cierpienie i patologiczny przebieg niektórych przypadków, mówi się, że depresja jest chorobą), utratę zainteresowania światem zewnętrznym, brak woli działania

<sup>10</sup> R. Barthes, *Journal de deuil...*, s. 28.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>12</sup> S. Freud, op. cit., s. 148.

<sup>13</sup> Ibidem.

i woli życia poza związkiem z utraconym obiektem, niezdolność do pragnień poza pragnieniem tego, kogo się utraciło, etc. Czy są drogi wyjścia z tego egzystencjalnego impasu? Owszem: jeśli podmiot pogodzi się ze stratą, wówczas mówi się o żałobie „przepracowanej” (Barthes wyszydza ten „chłód” teorii i *stricte* analityczne podejście Freuda); pusty dotąd świat może znów napęlić się sensem, który nada mu pogodzony (ze stratą, roz-pogodzony) żałobnik. Z kolei, jeśli nie pogodzi się z utratą, wówczas jest gorzej, mamy bowiem do czynienia z melancholią, która jest, po pierwsze: żałobą nieprzepracowaną, albowiem podmiot – w wyniku narcystycznego zranienia – nie godzi się na istnienie wobec braku utraconego obiektu i, po drugie: pozostaje wobec ciągłej aporii, albowiem nie jest w stanie nadać sensu światu nie tyle dlatego, że świat jest pusty (jak w żałobie), ale że właśnie sam podmiot, dokonawszy (negatywnej) identyfikacji z utraconym obiektem, pozostaje pusty, pozbawiony sensu.

Wróćmy do *Dziennika żałobnego*, w którym niemalże do identycznych wniosków dochodzi Barthes, tyle że na „własnym” przykładzie, co czyni jego blisko dwuletnią autoanalizę niezwykle cenną poznawczo, ale i – choć to słowo może nie być odpowiednie wobec jego sytuacji – *ciekawą*, bowiem dokonuje opisu psychiki inaczej niż Freud: mianowicie ujmuje rzecz nie tylko z perspektywy „mechanycystycznej”, w sensie – co wynika z czego, albo posługując się interpretacją przyczyn i podporządkowując jej jakieś skutki, ale także patrząc, co się dzieje z „ja” w sensie moralnym i etycznym, albo w jaki sposób śmierć ukochanego zmienia żałobny podmiot w sensie estetycznym, albo jak nie zmienia w sensie narcystycznym...

„Problem dialektyczny – zapisuje niemal pod koniec *Dziennika* – stanowi walka, która prowadzi do życia *rozumnego*, nie życia-złudzenia”<sup>14</sup>, analizując zaś swoje stany w kontekście oglądania albumów i pisania książki o fotografii, o tym, co fotografia wyzwała, zapisuje: „precyzyjnie, to nie jest »żałoba«, to jest *żałość* czysta, bez substytutów, bez możliwości symbolizacji”<sup>15</sup>. W jeszcze innym miejscu, siedząc w kościele i zastanawiając się, czym wobec *tego* (co utraczone) jest modlitwa, notuje na jakiejś fiszce:

Po chwili zauważam, że ciągle o coś proszę, chcę czegoś, wciąż pchany do przodu przez dziecięce Pragnienie. Pewnego dnia, usiąść w tym samym miejscu, zamknąć oczy i o nic nie prosić... Nietzsche: Nie modlić się, błogosławić<sup>16</sup>.

Przejdźmy więc do tego, jak – na przykładzie kilku zaledwie arbitralnie wybranych z całego *Dziennika* fragmentów – widzi żałobę Roland Barthes. Nie mogłoby, jako się rzekło, obyć się bez odniesień do klasycznej psychoanalizy oraz ogólnych sądów, jak sam mówi, *towarzyskich* w stosunku bezpośrednim do

<sup>14</sup> R. Barthes, *Journal de deuil...*, s. 172.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 148.

jego osoby i konkretnie – jego żaloby i depresji. Dwa dni po śmierci matki, 27 października 1977 r., notuje niezwykle ciekawą, bo nie-organicystyczną, nie kauzalną (tak nazywa klasyczną, z gruntu XIX-wiecznej nauki) psychoanalizę:

Nie, żałoba (depresja) jest czymś zupełnie innym niż choroba. Z czego miałbym się wyleczyć? By przejść do jakiego stanu, jakiego życia? Jeśli jest jakiś efekt, to taki, że ten, kto narodzi się na nowo, nie jest istnieniem *plytkim lecz moralnym*, podmiotem *wartości* – nie przyswojenia.<sup>17</sup>

I dalej po kolei różnego typu zapiski, przemyślenia czy zwykłe uwagi na karteluskach:

Co mnie frapuje najbardziej: żałoba nawarstwiona (*deuil en plaques*) – niczym miazdzyca (*sclérose*<sup>18</sup>).<sup>19</sup>

W jaki sposób mogę określić moją żałobę.

Nie ma jej bezpośrednio ani w samotności, ani w doświadczeniu, etc.; mam tutaj pewien rodzaj swobody, opanowania, które sprawiają, że ludzie wierzą, że mniej cierpię, niż sami byliby w stanie pomyśleć. Żałoba jest tam, gdzie następuje rozdarcie relacji miłosnej „kochaliśmy się”. Najgorętszy punkt w formie najbardziej abstrakcyjnej...<sup>20</sup>

Wyjaśnione [...], jak bardzo moja żaloba jest chaotyczna, błędząca, w czym opiera się ogólnie przyjętej idei – także psychoanalitycznej – żaloby poddanej czasowi, dialektycznej, wyczerpującej się, „zorganizowanej”.<sup>21</sup>

Prawda żaloby jest całkiem prosta: teraz, gdy mam, nie żyje, jestem przyparty do śmierci (nic mnie nie bardziej od niej nie odciąga niż czas).<sup>22</sup>

Żałoba: słabość, sytuacja bez *możliwości oszukania*.<sup>23</sup>

Gdy pewnego dnia któryś ze znajomych poddał żałobę Barthesa psychologicznej „redukcji”, czasowemu trwaniu ku przejściu w fazę żaloby przepracowanej, ten odpowiedział: „Podmiot (którym jestem), jest tylko *obecnością*, istnieje tylko w *teraźniejszości*. Wszystko to jest różne psychoanalizie”<sup>24</sup>, po czym, w odruchu niemalże paradoksalnym – bo otwarcie powołując się na Søren Kierkegaard: „Kiedy mówię, wyrażam pewien ogół, a kiedy milczę, nikt mnie nie może zrozumieć” – dopowiedział, że się nie godzi na żadne redukcje i dialektykę żaloby w nim, bo „to tak, jakby mnie z niej okradano”<sup>25</sup>. Jednocze-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 18

<sup>18</sup> Choć właściwie jest tu gra słów. We francuskim miazdzyca to *sclérose en plaques*. Barthes, pisząc *deuil en plaques*, tworzy metaforę, nie powtarzając jednocześnie całej nazwy francuskiej. Wymiana znaczeń: żałoba, w swym nawarstwieniu, podobna miazdzycy.

<sup>19</sup> R. Barthes, *Journal de deuil...*, s. 38.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 81.

śnie wyziera z *Dziennika* inny Barthes, już nie Roland Barthes, a „Roland”, „Mój Roland”, „mój R.”, syn jakiejś konkretnej matki, której imienia po śmierci się nie wymawia, bo to byłoby pewnym spłaszaniem, a więc używa się figury: *mam*.

W trwaniu w owym egzystencjalnym („w gruncie rzeczy, w rzeczywistości, jestem bez przerwy, cały czas, od śmierci mam. nieszczęśliwy”<sup>26</sup>), nie: abstrakcyjnym, *stanie*, zapisuje Barthes niezwykle ciekawą uwagę: „Przemieniam »Pracę« w sensie analitycznym (Praca Żałoby, Praca Marzenia), w »Pracę« rzeczywistością – pisaną”<sup>27</sup>. Z kolei jeśliby ten projekt – pisarski, życiowy – się nie udał (Barthes próbuje „wziąć się” z powrotem za pisanie niemal każdego dnia od śmierci mam.; próbując zaś wziąć się za pisanie, pisze ten *Dziennik*, który ma być wszystkim, tylko nie literaturą), skrętnie notuje: „Depresja pojawi się z dna żałości, kiedy już nie będę w stanie wziąć się za pisanie”<sup>28</sup>.

W jakimś sensie, oczywiście z perspektywy egzystencjalnej rzecz ujmując, można chyba to właśnie powiedzieć: żałoba, depresja, melancholia czy miłość – wszystko to są stany paradoksalne. Najgorsze jest jednak właśnie owo *to*, które sprawia, że owe stany stykają się w jakimś, niemalże mitycznym, punkcie chiazmu, i zbliżają się do siebie na tyle, że próbując je wyrazić, okazuje się, że podmiot zakochany, tak jak i podmiot, który utracił miłość, podmiot melancholiczny czy podmiot dotykający szczęścia, podmiot depresyjny albo podmiot w żałobie, dotykają w którejś chwili „dna pustki”, wyczerpując tym samym możliwości dalszego ruchu pragnienia: momentu zaniku, tak owego uczucia, jak i w tym uczuciu. Z jednej strony: doświadczenie momentu zaniku, w którym dochodzi się do granic własnych możliwości i unicestwienia tego, czego się doświadcza (*casus* Wertera), z drugiej: poruszanie się, dzięki tropom i figurom, w tym, co jest i o czym się wie, że nie będzie inaczej, i – przykład pisania *Dziennika* – na przykład wyrażanie tego, które ma być pisaniem, choć nie chce za wszelką cenę być jedynie literaturą (*casus* Rolanda B.).

Oczywiście Barthes, umiera podobnie jak Werter (choć samo to sformułowanie „podobnie jak...” jest jedynie figurą retoryczną). Miłość w pełni jest czymś niewyraźnym, o czym się tak naprawdę nie mówi się nie dlatego, że się nie chce, ale że się o tym najbardziej nie wie, jest *Erosem*, stanem wyjścia, stanem początkowym, bo to jakby patrzeć przez przezroczystą szybę na to, co na horyzoncie, i dopiero gdy ów stan zanika, gdy pojawiają się na szybie rysy (doświadczenie zdrady, kłamstwa, choroby i cierpienia, etc.) i pęknięcia, gdy wyczerpują się możliwości kochającego i zaczynają się próby utrzymania w tym, w czym się było bezwiednie, zaczyna się próba doganiania, momenty uchwycenia, w literaturze i refleksji, która przychodzi zawsze poniewczasie – gdy dochodzi się i w tym do kresu, następuje, tak w depresji, jak w żałobie czy melancholii, mo-

<sup>26</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 72.

ment przesilenia, dojście do pewnego doświadczenia braku, które sprawia, że przestaje się pisać, pragnąc albo po prostu żyć i znów upada się w to, co jest stanem zupełnego niezapośredniczenia, gdzie – jak lapidarnie stwierdził Barthes – „nie ma już w ogóle znaków”<sup>29</sup>, a co Freud nazywał *Thanatosem*.

Roland Barthes prezentuje w *Dzienniku żałobnym* swego rodzaju *fenomenologię pośmiertną*, tzn. opisuje świat, który po śmierci matki ukazuje mu się od początku, od nowa. Stawia metafizyczną hipotezę: to, co się pojawia po śmierci ukochanej osoby, wypełnione jest ze wszech miar *brakiem*. Brak jest tu więc tym, co konstytuuje rzeczywistość, od czego zaczyna się egzystencja pomiędzy rzeczywistością a... b r a k i e m właśnie, w świecie pośmiertnym, w którym nie sposób dotrzeć do twardego dna i od niego rozpocząć wszystko od nowa. Śmierć, uobecniona nagle w martwym ciele leżącym w pokoju, sprawia, że „wszystko aż trzeszczy”<sup>30</sup>. To właśnie po śmierci matki każdy ruch staje się godny zapamiętania i opisania. Wszystko powolnie nagle, więc ze śmiercią ukochanej osoby należy rozruszać ten świat od nowa, od początku napęłnić go sensem. *Szukam początku* – powie w którymś miejscu autor *Dziennika*.

To właśnie stanowi treść książki: zanotowana w postaci karteluszków refleksja bolesnego doświadczenia po uświadomieniu sobie, że matka odeszła, że nie jest już obecna, że jest się samemu, że razem z ukochaną osobą odchodzi jakiś świat. Świat tak bardzo istotny, tak bardzo pełen ukochanego, iż po śmierci nagle zwalnia, wszystkie stany są jakby w zwolnieniu, a to, co się widzi, podlega weryfikacji oraz ciągłej refleksji, w jaki sposób się wydarza. To sprawia, że każdy ruch, gest czy słowo pojawiają się nie tylko w zwolnionym tempie, ale i pod lupą: zapachy, smaki, dźwięki, uczucia, gesty, przypadkowe sprawy nie mające dotąd znaczenia, nagle, w spojrzeniu pośmiertnym, jawią się zupełnie inaczej. Dlatego Barthes opisuje kroki, zatrzymując w owej fenomenologii powolności istotę każdego, choćby najmniejszego gestu.

Owo *wyhamowanie* spowodowane jest jakby postrzeganiem świata jako po-widoku „po” śmierci matki. Wszystko jest rozmyte i zamglone spojrzeniem przepęlnionym smutkiem i łzami. Jakby świat zeszywniał nagle wraz z martwym ciałem, jakby faktycznie trzeszczał, nierozruszany i martwiejący. Świat pograżony w martwocie – oto świat z tego dziennika żałoby. I jeśli Schopenhauer opisywał świat jako wolę i przedstawienie, można powiedzieć, że świat po odejściu ukochanej osoby pozostaje światem, którego horyzontem jest melancholia i brak nadziei, a wolą jedynie anty-wola płynąca z „dna pustki”. Po śmierci ukochanego pozostaje życie bez nadziei odnalezienia tego, co utracone, co odeszło na zawsze i nigdy nie wróci. Pozostaje życie przepęlnione depresją i melancholią, i strach, który graniczy z obłędem, co w przypadku Rolanda Barthesa i jego późniejszej, tragicznej śmierci ma rację bytu. Jakże trafna, na koniec, uwaga: „*strach*

<sup>29</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 22.

*przed tym, co już miało miejsce. Lecz rzecz jeszcze dziwniejsza: i co już nie może powrócić*<sup>31</sup>. I to jest właśnie definicja *ostateczności*.

Ta, na pierwszy rzut oka prosta – wydawałoby się – do przełożenia książka, w efekcie jest lekturą przysparzającą wiele trudności, bowiem Barthes, pisząc swój dziennik, „pisze” go życiem, a to znaczy tyle, że nie jest to ani książka „systemowa”, teoretyczna, o określonym, spójnym, temacie, ani też nastawiona na jakikolwiek cel, początek, koniec, estetykę, jakąś *literackość*, wręcz przeciwnie – Barthes wciąż powtarza, że chce pisać tak, by nie pisać literatury, pozbawia swoje pisanie reguł, odrzuca syntaksę, stosuje skróty myślowe, frazy dotykające emocji i uczuć umieszcza w trudnym do rozszyfrowania kontekście, który był znany tylko jemu i mam. Nie ma tutaj Barthesowskiego polotu i inteligencji, jest cierpienie i żal, a te, chcąc domknąć się w wyrażeniu, nie mogą się dotknąć w żadnym wyrażeniu, którego nie wyznaczają znaki, a jedynie oznaki, jak ciągły szloch i płacz („ciągle płaczę”): „Moja żal jest *niewysłowiona*, lecz jednak *wypowiedziana*”<sup>32</sup>. Skrywa się tutaj jednak pewna tajemnica. Tajemnica miłości i śmierci. Tematów, na które Barthes rozpisywał się całe życie, jednakże śmierć, brak po ukochanej osobie, dopiero tutaj ma w sobie coś niezwykle tragicznego, albowiem naprawdę go dotknęła, poza tym nie chcąc tym razem pisać literatury (jak pisać dziennik, jak pisać o matce, aby to nie było literaturą?), Barthes dochodzi w końcu do wniosku, że właśnie to, co wynika z cierpienia i żalu, jest literaturą *par excellence*. W pewnym momencie w geście pisarskiego doświadczenia bólu notuje: „*Wyczerpująca metonimia Żaloby*”<sup>33</sup>: „*Rozpacz*: słowo jest zbyt teatralne, należy do języka”<sup>34</sup>. Mówiąc zaś o literaturze w kontekście życia, które zawsze jej się „wymyka”:

Literatura, jest tym: czymś, czego nie mogę czytać bez bólu, bez zachłyśnięcia się prawdą, wszystkim tym, co Proust napisał w swoich listach o chorobie, odwadze, śmierci swojej matki, swojej żalu, etc.<sup>35</sup>

I w końcu koniec:

Nie chcę o tym mówić ze strachu przed uprawianiem literatury – albo nie będąc pewnym, że to nią nie będzie – pomimo tego, że w rzeczywistości literatura bierze swój początek w prawdach.<sup>36</sup>

\* \* \*

Na zakończenie najzwyczajniejszy fragment *Dziennika*, który jest mi o tyle bliższy, że może warto się nim podzielić. Pod datą 18 maja 1978 r. Barthes zapisuje:

<sup>31</sup> D. Woods Winnicott, *Strach przed upadkiem*, „Nouvelle Revue Française de Psychanalyse” nr 11, Gallimard, wiosna 1975.

<sup>32</sup> R. Barthes, *Journal de deuil...*, s. 187.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 189.

Z Flore widzę kobietę siedzącą na parapecie witryny La Hune; trzyma szklanekę w ręku, wygląda jakby się nudziła; mężczyźni odwróceni plecami, pierwsze piętro jest pełne. Przyjęcie (cocktail).<sup>37</sup>

Najpierw był to fragment dla tłumacza zupełnie niezrozumiały – zupełna konsternacja, jak zresztą po wielokroć, gdyż *Dziennik* nie ma żadnych reguł, raz jest luźno rzuconym zdaniem, raz zapiskami z podróży, czasem mówi o sprzątananiu mieszkania – w samotności, bo dopóki żyła, sprzątała matka – czasem jest refleksją o fotografii, na której jako dziewczynka stoi „ładna i cicha mam.”, czasem zaledwie połówką zdania zakończoną trzema kropkami. Po chwili jednak olśnienie, bo przecież chodzi tu o Saint-Germain-des-Pres.

Wybieram się do owej Flore, którą opisuje Roland Barthes, i pijąc kawę, patrzę na witryny La Hune – leżącej naprzeciwko księgarni humanistycznej. Jest tak jak w *Dzienniku*, księgarnia jest dosłownie kilka metrów od osławionej przez Sartre’a i Simone de Beauvoir restauracji, widzę z ogrzewanego tarasu (na zewnątrz jest bardzo zimno, więc większość tarasów w Paryżu jest podgrzewana) zarówno witryny, jak i sprzedawców, książki oraz reklamy nowości książkowych (Camus?) i nut oraz partytur, brakuje do *pełnego* obrazu jedynie owej samotnej, znudzonej kobiety trzymającej w ręku szklanekę. „Niespodziewane stwierdzenie, które pęka niczym bańka mydlana: *nie ma jej, nie ma jej*, na zawsze i totalnie”<sup>38</sup>.

Nagle odczucie *braku*. To jest właśnie to, pustka, którą opisuje Barthes, brak po kimś, kto odszedł i nie wróci, „brak absolutny” (*manque absolu*), który chce się opisać, ale tak, aby nie była to „jedynie” literatura, brak „po tym, co już nie może powrócić”, a który w tym momencie odczuwam własnym doświadczeniem. *Memento illam vixisse*<sup>39</sup>. Tak więc wszystko się zgadza. Jest kilku mężczyzn. Wypijam kawę, przebiegam ulicę, bo pada („śnieg, dużo śniegu w Paryżu; to dziwne”<sup>40</sup>), by w chwilę później być w La Hune. Setki książek na pierwszym i drugim piętrze. Wybieram jedną, dla symbolicznego podkreślenia chwili *L’espace proustien* Georgesa Pouleta, książkę o *przestrzeni utraconej* u Prousta, którego Barthes wciąż przywołuje, mówiąc to o śmierci, to o żałobie, po czym płacąc, rzucam okiem na taras Café de Flore. Nie ma ani Simone, ani Sartre’a, ani Rolanda B., któremu umierająca matka powtarzała, że czuwając przy niej z filiżanką kawy, sprawia jej przykrość, gdyż za każdym razem nieschudnie, krzywo siedzi...

Paryż, 13 lutego 2010

<sup>36</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>39</sup> *Pamiętaj o tej, która żyła*.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 103.



*Piotr Markiewicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## UMYSŁ PODCZAS SNU Z PERSPEKTYWY FUNKCJONALNEGO NEUROOBRAZOWANIA

### Mind during Sleep from Functional Neuroimaging Perspective

**Słowa kluczowe:** umysł, sen, aktywność umysłowa podczas snu, funkcjonalne neuroobrazowanie.

**Key words:** mind, sleep, mental sleep activity, functional neuroimaging.

#### Streszczenie

Celem artykułu jest krytyczna analiza wybranych wyników neuroobrazowania procesów snu w kontekście specyfiki umysłu śniącego. Kombinacja danych hemodynamicznych i magnetycznych oraz danych fenomenologicznych i kognitywnych dopuszcza wyróżnienie czterech specyficznych typów umysłu podczas snu. Dzięki temu ogólna wizja mózgu/umysłu podczas snu, typowo sprowadzana do dystynkcji NREM/REM, jest bardziej adekwatna. Dodatkowo, kognitywna interpretacja danych neuroobrazowych pozwala na ustalenie możliwych funkcji adaptacyjnych umysłu podczas snu.

#### Abstract

The aim of this article is a critical analysis of selected neuroimaging data about sleep in the context of specificity of dreaming mind. The combination of hemodynamic, magnetic, phenomenological, and cognitive data allows the distinction of four specific types of mind during sleep. Thanks to this overall vision of the brain/mind in sleep, typically confined to the distinction NREM/REM sleep, is more adequate. In addition, cognitive interpretation of neuroimaging data allows to determine the possible adaptive functions of the sleeping mind.

## 1. Uwagi wprowadzające

W przybliżeniu trzecia część naszego życia upływa w stanie snu. Od lat zwykli ludzie, artyści i naukowcy próbują wyjaśnić lub przynajmniej zgłębić ten specyficzny fenomen. O tym, że nie jest to umysłowy stan bierny, przekonują obecne w czasie snu różne stany kognitywne, potocznie i zbiorczo zwane marzeniami

sennymi. Zgodnie ze współczesnymi regulacjami terminologicznymi, zamiast potocznych i niejednoznacznych terminów „sny”, „marzenia senne”, bardziej adekwatne jest stosowanie – zgodnie z tradycją arystotelesowską – terminu „aktywność umysłowa podczas snu” (*mental sleep activity, MSA, sleep mentation*)<sup>1</sup>. Termin ten sugeruje istnienie zależności pomiędzy biologicznym stanem snu i jego kognitywnymi realizacjami. Dokładniej mówiąc, specyficzny typ umysłu występuje podczas snu i jest kognitywną wersją biologii snu. Ale biologia snu obejmuje także inne poziomy. Wśród nich, idąc od dołu w hierarchii naturalnej, jest poziom genetyczny, molekularny, neuronalny i behawioralny<sup>2</sup>. Oczywiście komplikuje to próby jednoznacznego opisu neurobiologicznych mechanizmów snu i powiązanych z nimi stanów umysłowych. Dzięki temu jednak możemy poszukiwać wyjaśnień specyfiki umysłu podczas snu w niższych poziomach biologii snu.

Celem artykułu jest analiza wybranych wyników neuroobrazowania procesów snu w kontekście własności umysłu onirycznego. W tym wypadku chodzi głównie o emisyjną tomografię pozytronową (PET) oraz – w mniejszym stopniu jak dotąd – czynnościowy rezonans magnetyczny (fMRI). Technologia PET umożliwia wizualizację funkcjonowania mózgowia dzięki pomiarowi zużycia tlenu, przepływu krwi (rCBF) i metabolizmu glukozy. Z kolei fMRI pozwala na pomiar własności magnetycznych tkanki mózgu. Pomimo ograniczeń natury metodologicznej, dotyczącej zarówno technologii, jak i wyjaśnień wyników, wyniki neuroobrazowania dopuszczają interpretacje polegające na wyakcentowaniu funkcjonalnej roli obszarów szczególnie aktywnych i nieaktywnych podczas snu. Przy zastosowaniu wiedzy o funkcjach kognitywnych tych obszarów w normalnie działającym mózgowiu możliwe jest prognozowanie specyfiki stanów onirycznych i ogólnie umysłu podczas snu<sup>3</sup>.

Motywy napisania artykułu są dwa: (1) w języku polskim nie ma, wedle mojej wiedzy, żadnej większej pracy poświęconej danym neuroobrazowania zjawisk snu i skorelowanych z nimi danych o aktywności mentalnej podczas snu; (2) ogólna wizja mózgu/umysłu podczas snu jest typowo sprowadzana do dysfunkcji NREM/REM, tymczasem bardziej adekwatny obraz umysłu podczas snu – właśnie dostępny z poziomu neuroobrazowania – angażuje także fazy zasypiania i wybudzania się.

<sup>1</sup> I. Fagioli, *Mental Activity during Sleep*, “Sleep Medicine Reviews” 2002, nr 4, s. 307–320; J. F. Pagel, *The Limits of Dream. A Scientific Exploration of the Mind/Brain Interface*, Elsevier, Oxford 2008.

<sup>2</sup> E.F. Pace-Schott, J.A. Hobson, *The Neurobiology of Sleep: Genetics, Cellular Physiology and Subcortical Networks*, “Nature Reviews Neuroscience” 2002, nr 8, s. 591–605; J.A. Hobson, E.F. Pace-Schott, *The Cognitive Neuroscience of Sleep: Neuronal Systems, Consciousness and Learning*, “Nature Reviews Neuroscience” 2002, nr 9, s. 679–693.

<sup>3</sup> S. Schwartz, P. Maquet, *Sleep Imaging and the Neuropsychological Assessment of Dreams*, “Trends in Cognitive Sciences” 2002, nr 1, s. 23–30.

Plan artykułu jest następujący. Po krótkiej charakterystyce faz snu przejdę do opisu kognitywnych własności umysłu podczas snu – od momentu zasypiania, przez fazy snu NREM i REM, do momentu wybudzania się – w powiązaniu z wynikami różnych studiów wykorzystujących funkcjonalne neuroobrazowanie.

## 2. Fazy snu

Proces snu nie jest jednolity, ale zawiera zróżnicowane stadia i fazy. Na podstawie pomiaru aktywności bioelektrycznej mózgowia wyróżnia się typowo cztery stadia fazy snu NREM oraz fazę snu REM.

W momencie zasypiania pojawia się faza snu NREM (*nonrapid eye movement*). Sen NREM charakteryzuje się dużą amplitudą i niską częstotliwością (tzw. zapis zsynchronizowany). Zmiany elektrofizjologiczne w fazie NREM umożliwiły wyróżnienie czterech różnych stadiów NREM, czyli NREM1–NREM4. Jako kryterium początku snu przyjmuje się jednak pierwsze specyficzne cechy stadium NREM2, gdyż niekiedy stadium NREM1 nie koreluje z subiektywnym poczuciem snu. Stadia NREM3 i NREM4 są uznawane za sen wolnofalowy (SWS – *slow wave sleep*) albo sen delta<sup>4</sup>.

W procesie snu poszczególne stadia NREM następują po sobie. Po około 90 minutach od wystąpienia pierwszego cyklu NREM1-NREM4 pojawia się drugi rodzaj snu – REM. Sen REM (*rapid eye movement*) jest bardzo szczególnym stanem. Zapis EEG uzyskiwany z tej fazy przypomina zapis uzyskiwany w trakcie czuwania (tzw. zapis zdesynchronizowany – duża częstotliwość, mała amplituda) i stąd bywa nazywany snem paradoksalnym. W REM zniesione jest napięcie mięśniowe, występują skurcze zewnętrznych mięśni ocznych i w konsekwencji tego pojawiają się szybkie ruchy gałek ocznych<sup>5</sup>.

Gdy pierwsza faza snu REM – nazwijmy ją 1REM – dobiega końca, pojawiają się kolejne cykle NREM, a potem występuje kolejna faza REM (2REM). Biorąc pod uwagę, że obiektywny stan snu wiąże się z fazą NREM2, możemy wyróżnić kilka zjawisk: stany okołosenne podczas zasypiania (P1) i wybudzania (P2), stany snu NREM w różnych stadiach i kolejnych cyklach oraz fazy snu REM w kolejnych cyklach. Taka typologia komplikuje nieco próby opisu umysłu podczas snu, gdyż uzyskujemy w efekcie ponad 20 różnych stanów fizjolo-

<sup>4</sup> W. Szelenberger, *Neurobiologia snu*, (w:) A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka (red.), *Psychiatria*, t. 1: *Podstawy psychiatrii*, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 213–223.

<sup>5</sup> A. Longstaff, A., *Neurobiologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 421–422.

gicznych. Upraszczając na użytek artykułu, możemy powiedzieć, że ramę neurobiologiczną umysłu podczas snu stanowią dwa stany okołosenne (P1, P2) i dwa stany snu (NREM, REM)<sup>6</sup>.

### 3. Kognitywne aspekty dynamiki snu

Wyróżnione stany neurobiologii snu (P1, P2, NREM, REM) współwystępują z odmiennymi profilami funkcjonowania umysłu podczas snu. Można się o tym przekonać, analizując zachowania postwybudzeniowe.

W stanach okołosennych pojawiają się omamy hipnagogiczne (podczas zasypiania) i hipnopompiczne (przy wybudzaniu porannym), czyli krótkie, często statyczne, intensywne halucynacje sensoryczne, które nie podlegają krytycznej ocenie i są doświadczane jako realne. W stanach okołosennych pojawiają się też przerzutne myśli. Omamy okołosenne, a zwłaszcza stany hipnagogiczne są często bardziej rozbudowane treściowo i mogą przypominać typowe marzenia sennie z fazy REM<sup>7</sup>. Występowanie halucynacji okołosennych jest powszechne w populacji ludzi zdrowych<sup>8</sup>. Znacznie częściej omamy okołosenne występują w przypadkach różnych patologii snu (narkolepsja, insomnia – bezsenność, znacznie wydłużony okres czuwania) oraz zaburzeń psychiatrycznych leczonych środkami farmakologicznymi<sup>9</sup>.

Wybudzanie z faz NREM objawia się generalnie dezorientacją osób badanych, niską sprawnością wykonywania zadań kognitywnych (np. proste odejmowanie) oraz szybkim ponownym zaśnięciem. Zeznania z tej fazy sugerują obecność procesów myślowych (a właściwie perseweracji myślowych), a mniej wyobrażeniowych. Z kolei wybudzanie w fazie REM zazwyczaj współwystępuje z informacjami o przeżywanych marzeniach sennych. Nie tylko poziom wy-

---

<sup>6</sup> O tym, jak zmienne są stany umysłu w ciągu nocnego snu (NREM/REM) w odniesieniu do częstości myślenia i halucynacji, przekonują następujące badania: R. Fosse, R. Stickgold, J.A. Hobson, *Brain-Mind States: Reciprocal Variation in Thoughts and Hallucinations*, "Psychological Science" 2001, nr 1, s. 30–36; R. Fosse, R. Stickgold, J.A. Hobson, *Thinking and Hallucinating: Reciprocal Changes in Sleep*, "Psychophysiology" 2004, nr 2, s. 298–305.

<sup>7</sup> T.A. Nielsen, *A Review of Mentation in REM and NREM Sleep: "Covert" REM Sleep as a Possible Reconciliation of Two Opposing Models*, "Behavioral and Brain Sciences" 2000, nr 6, s. 851–866.

<sup>8</sup> P. Ballas, *First-known Hypnopompic Hallucination Occurring In-Hospital: Case Report*, "Jefferson Journal of Psychiatry" 2006, nr 1, s. 38–42.

<sup>9</sup> M. M. Ohayon, *Prevalence of Hallucinations and their Pathological Associations in the General Population*, "Psychiatry Research" 2000, nr 2, s. 153–164; R.C. Teeple, J.P. Caplan, T. A. Stern, *Visual Hallucinations: Differential Diagnosis and Treatment*, "Journal of Clinical Psychiatry" 2009, nr 1, s. 26–32.

konania zadań kognitywnych jest wówczas wyższy, lecz także raporty z subiektywnych doświadczeń są znacznie dłuższe i bardziej detaliczne niż przeżycia opisywane po wybudzeniu z NREM. W odróżnieniu od bardziej myślowej (właściwie są to perseweracje myślowe) aktywności mentalnej w fazie NREM doświadczenia w REM kwalifikuje sześć czynników definicyjnych: halucynacyjne wyobrażenia, struktura narracyjna, dziwaczności kognitywne, hiperemocjonalność, deluzja i deficyty pamięci<sup>10</sup>.

## 4. Faza zasypiania

Zasypianie oznacza pośredni stan mózgu/umysłu pomiędzy czuwaniem i snem właściwym<sup>11</sup>. Zmniejsza się wówczas nastawienie na informacje zewnętrzne i zwiększa się podatność na sen. Gdy umysł zasypia, traci automatycznie własności specyficzne dla stanu czuwania. Jednak ten proces przechodzenia ze stanu czuwania w stan snu nie jest jak dotąd dobrze poznany. Zasypianie zachodzi podczas pierwszego stadium fazy NREM (NREM1) i dlatego bywa nazywane lekkim snem NREM. NREM1 spełnia też charakterystykę EEG przyjętą dla faz snu NREM. Inaczej jest w sensie subiektywnym. Zasypianiu w NREM1 towarzyszą doznania złożonych i dziwacznych halucynacji sensorycznych (najczęściej wizualnych), co bardziej przypomina cechy marzeń sennych w fazie REM, a nie typowo myślowy charakter stanów umysłu w REM<sup>12</sup>. Zgodnie z tym sformułowano hipotezę utajonego snu REM, zgodnie z którą charakterystyczne cechy doznań podczas fazy REM są już obecne na początku snu, co tłumaczy występowanie stanów hipnagogicznych<sup>13</sup>. W odróżnieniu jednak od typowych cech marzeń sennych w REM stany hipnagogiczne wiążą się z większym monitorowaniem przeżyć<sup>14</sup>. Niekiedy też skurcze nóg i ramion, charakte-

---

<sup>10</sup> T.A. Nielsen, op. cit., s. 851–866; J.A. Hobson, E. Pace-Schott, R. Stickgold, *Dreaming and the Brain: Toward a Cognitive Neuroscience of Conscious States*, "Behavioral and Brain Sciences" 2000, nr 6, s. 793–842.

<sup>11</sup> R.D. Ogilvie, *The Process of Falling Asleep*, "Sleep Medicine Reviews" 2001, nr 3, s. 247–270.

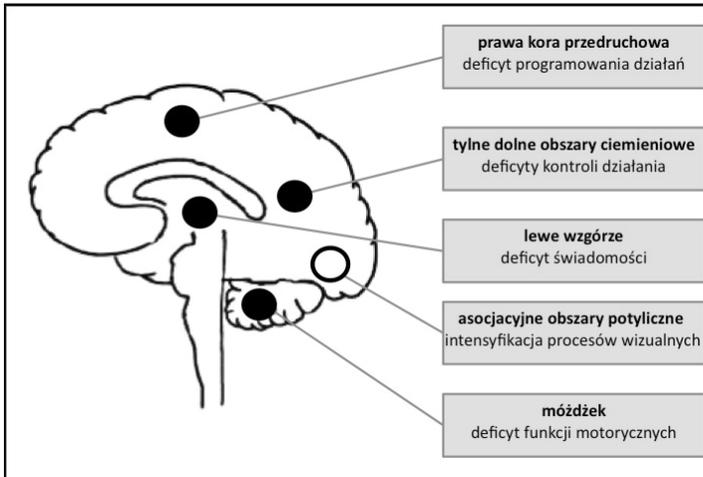
<sup>12</sup> D. Vaitl, N. Birbaumer, J. Gruzelier, G.A. Jamieson, B. Kotchoubey, A. Kübler, D. Lehmann, W.H. Miltner, U. Ott, P. Pütz, G. Sammer, I. Strauch, U. Strehl, J. Wackermann, T. Weiss, *Psychobiology of Altered States of Consciousness*, "Psychological Bulletin" 2005, nr 1, s. 98–127; R. Bódizs, M. Sverteczki, E. Mészáros, *Wakefulness-Sleep Transition: Emerging Electroencephalographic Similarities with the Rapid Eye Movement Phase*, "Brain Research Bulletin" 2008, nr 1–2, s. 85–89.

<sup>13</sup> T. A. Nielsen, op. cit., s. 851–866.

<sup>14</sup> T. Hori, M. Hayashi, T. Morikawa, *Topographical EEG Changes and the Hypnagogic Experience*, (w:) R.D. Ogilvie, J.R. Harsh (red.), *Sleep Onset: Normal and Abnormal Processes*, American Psychological Association, Washington 1994, s. 237–253.

rystyczne dla początku zasypiania, mogą współwystępować z doznawanymi w stanach hipnagogicznych wrażeniami ruchu kończyn<sup>15</sup>.

Pomiar aktywności mózgowia podczas NREM1 (PET, rCBF) wykazał dezaktywację czołowo-ciemienną (obszary przedruchowe i tylne obszary ciemiennowe), dezaktywację wzgórzowo-mózdkową oraz aktywację asocjacyjnych okolic płatów potylicznych (wyniki odniesione do stanu czuwania – rys. 1).



Rys. 1. Schematyczny profil aktywności i dezaktywacji mózgowia w fazie NREM1 uzyskany przez porównanie do stanu czuwania<sup>16</sup>. Białe koło z czarną obwódką oznacza wzrost aktywności, czarne koła – spadek aktywności. Z prawej strony zaznaczono lokalizację neuroanatomiczną oraz prawdopodobne konsekwencje kognitywne.

Badacze z zespołu Kjaera zinterpretowali uzyskane wyniki w kategoriach bardziej umysłu czuwającego niż śpiącego. Ich zdaniem uzyskany profil hemodynamiczny w fazie NREM1 nie wskazuje na specyficzne własności doświadczeń hipnagogicznych, gdyż porównanie skanów mózgowia z halucynacjami hipnagogicznymi i bez takich halucynacji nie wykazało różnic statystycznych. Stan NREM1 przypomina raczej inne formy zmodyfikowanej świadomości czuwającej (np. stan relaksacji medytacyjnej lub hipnozy) niż pełne postaci snu (NREM2-NREM4 i REM). Podobieństwa pomiędzy medytacją relaksacyjną, stanami hipnotycznymi oraz NREM1 dotyczą dezaktywacji czołowej obecnej w każdym z wymienionych stanów. Taka charakterystyka dezaktywacyjna

<sup>15</sup> S. Sherwood, *Relationship between the Hypnagogic/Hypnopompic States and Reports of Anomalous Experiences*, "Journal of Parapsychology" 2002, nr 2, s. 127–150.

<sup>16</sup> Opracowano na podstawie: T.W. Kjaer, I. Law, G. Wiltschiotz, O.B. Paulson, P.L. Madsen, *Regional Cerebral Blood Flow during Light Sleep – a H2150-PET Study*, "Journal of Sleep Research" 2002, nr 3, s. 201–207.

sugeruje wspólny poziom deficytów funkcji wykonawczych (np. planowanie, orientacja, monitorowanie zachowań), które nie występują w typowym stanie czuwania.

Pomimo próby zbliżenia stanów hipnagogicznych z nietypowymi stanami czuwania istnieją – jak sądzę – podstawy obrony specyfiki doznań podczas zasypiania. Brak różnic statystycznych pomiędzy profilami aktywności mózgowia z omamami hipnagogicznymi i bez omamów może wskazywać na czynnik wzbudzający takie omamy, którego cytowane badania nie kontrolowały, np. ogólny stan aktywności mózgowia. Poza tym zarejestrowane dezaktywacje są podobne do tych stwierdzanych podczas neuroobrazowania właściwych form snu. Przykładowo, dezaktywacja czołowo-ciemieniowa jest obecna w REM, a dezaktywacja wzgórzowa – w NREM (por. niżej w artykule). W końcu podobieństwo pomiędzy NREM1 a stanami medytacji i hipnozy jest względne – co zresztą zauważają sami badacze – gdyż medytacja relaksacyjna wiąże się z aktywizacją potyliczno-ciemieniową, a hipnoza wskazuje na dezaktywację przedklinka<sup>17</sup>. W efekcie można zgodzić się z grupą Kjaera, że stadium NREM1 to śniący stan czuwania, ale tym samym fakt obecności śnienia wyklucza identyfikację z nietypowymi stanami czuwania.

Uzyskany w badaniu zespołu Kjaera profil hemodynamiczny mózgowia podczas zasypiania pozwala scharakteryzować własności umysłu hipnagogicznego (por. rys. 1 – panele). Podstawą interpretacji jest wiedza o funkcjach kognitywnych realizowanych przez określone struktury mózgowia. Obecność doznań wizualnych podczas zasypiania odnosi się do aktywacji asocjacyjnych obszarów potylicznych (zakręt potyliczny środkowy). Stan deluzji sennej, a więc brak krytycznej świadomości przebywania w stanie snu, może wynikać z uogólnionego osłabienia procesów świadomości (dezaktywacja czołowa i dezaktywacja wzgórzowa). Natomiast dezaktywacja przedruchowa, wzgórzowa i mózdkowa może być wkaźnikiem dysfunkcji zachowań ukierunkowanych celowo (rys. 1)<sup>18</sup>.

Pozostaje jeszcze kwestia dezaktywacji ciemieniowej, którą zespół Kjaera pominął w interpretacji. W tym wypadku chodzi dokładnie o zakręt nadbrzeżny lub – w innej terminologii – obszar BA 40. Zakręt nadbrzeżny uczestniczy w realizacji różnych funkcji kognitywnych. Uszkodzenia tego obszaru w prawej półkuli powodują wystąpienie apraksji konstrukcyjnej (niezdolność do wykonywania np. zadań przestrzennych, np. rysowanie zegara, interpretowanie mapy) oraz mogą wywołać uwagowe pomijanie stron<sup>19</sup>. Z innych badań wynika, że zakręt nadbrzeżny uczestniczy w tworzeniu złożonej reprezentacji zachowań motorycznych, w sytuacjach rozpoznawania relacji przestrzennych, rozpoznawa-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 201–207.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> N.G. Martin, *Neuropsychologia*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2001.

nia działań innych ludzi oraz naśladowania ruchów<sup>20</sup>. Obszar BA 40 (prawy) jest także uważany za kluczowy w formułowaniu zamierzonej intencji działania<sup>21</sup>. W kontekście stanów hipnagogicznych dezaktywacja BA 40 może odnosić się do deficytów organizacji przestrzennej i uwagowej doznawanej sceny wizualnej oraz niemożności adekwatnego zaprogramowania reakcji (stąd niekontrolowane, fragmentaryczne, statyczne i zmienne sceny wizualne w omamach hipnagogicznych).

## 5. Faza NREM

Faza NREM snu jest kontrowersyjna w kontekście studiów z wykorzystaniem neuroobrazowania. Generalny obraz kontrowersji jest taki, że wczesne badania wykazywały znaczącą dezaktywację mózgowia w fazie NREM snu, czyli stan względnej nieaktywności mózgowej. Natomiast nowsze badania sugerują bardziej wyrafinowany obraz, w którym obok obszarów zdezaktywowanych istnieją różne struktury mózgowia silniej aktywne niż w stanie czuwania.

Pierwsze badania PET (rCBF – przepływ krwi mózgowej) ujawniły, że w fazie NREM (dokładniej w fazie snu głębokiego – SWS) występuje ogólna dezaktywacja podkorowa i korowa w stosunku do fazy REM i stanu czuwania<sup>22</sup>. W szczególności NREM (SWS) charakteryzuje dezaktywacja w mostowym pniu mózgu, śródmózgowiu, mózdzku, wzgórzu, jądrach podstawy, w korze oczodołowo-czołowej, w przednim zakręcie obręczy kory, w obszarach ciemieniowych (przedklinek) i skroniowych<sup>23</sup>. Zdaniem niektórych autorów, dezaktywacja

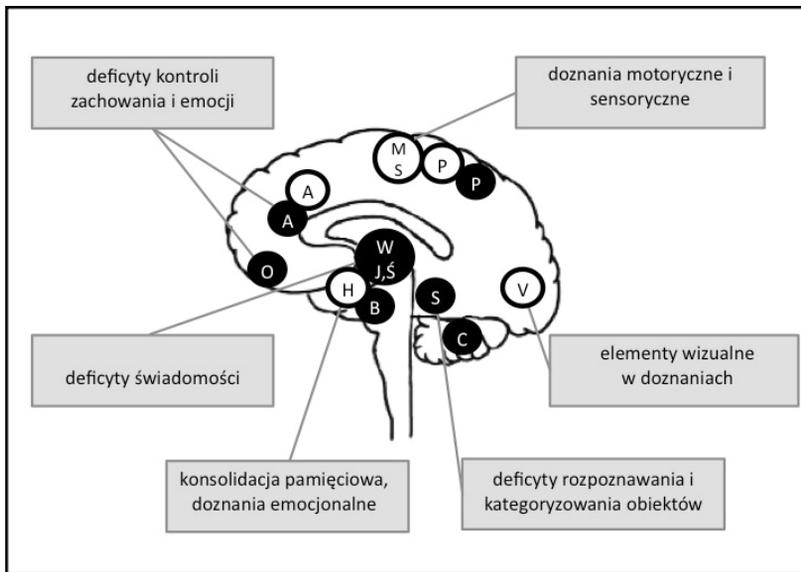
<sup>20</sup> Przegląd: M.O. Russ, W. Mack, C.-R. Grama, H. Lanfermann, M. Knopf, *Enactment Effect in Memory: Evidence Concerning the function of the Supramarginal Gyrus*, "Experimental Brain Research" 2003, nr 4, s. 497–504.

<sup>21</sup> I. Goldberg, S. Ullman, R. Malach, *Neuronal Correlates of "Free Will" are Associated with Regional Specialization in the Human Intrinsic/Default Network*, "Consciousness and Cognition" 2008, nr 3, s. 587–601; M. Desmurget, K.T. Reilly, N. Richard, A. Szathmari, C. Mottolose, A. Sirigu, *Movement Intention after Parietal Cortex Stimulation in Humans*, "Science" 2009, nr 5928, s. 811–813.

<sup>22</sup> P. Maquet, C. Degueldre, G. Delfiore, J. Aerts, J.-M. Péters, A. Luxen, G. Franck, *Functional Neuroanatomy of Human Slow Wave Sleep*, "The Journal of Neuroscience" 1997, nr 8, s. 2807–2812; P. Maquet, *Functional Neuroimaging of Sleep by Positron Emission Tomography*, "Journal of Sleep Research" 2000, nr 3, s. 207–231.

<sup>23</sup> A.R. Braun, T.J. Balkin, N.J. Wesenten, R.E. Carson, M. Varga, P. Baldwin, S. Selbie, G. Belenky, P. Herscovitch, *Regional Cerebral Blood Flow throughout Sleep-Wake Cycle – an (H<sub>2</sub>O)-O-15 PET Study*, "Brain" 1997, nr 7, s. 1173–1197; P. Maquet, op. cit., s. 207–231; dyskusja metodologiczna: T.T. Dang-Vu, M. Schabus, M. Desseilles, G. Albouy, M. Boly, A. Darsaud, S. Gais, G. Rauchs, V. Sterpenich, G. Vandewalle, J. Carrier, G. Moonen, E. Balteau, C. Degueldre, A. Luxen, C. Phillips, P. Maquet, *Spontaneous Neural Activity during Human Slow Wave Sleep*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 2008, nr 39, s. 15160–15165.

wzgórzowa w NREM wiąże się z postępującą dezaktywacją układu siatkowego wstępującego. Z kolei specyficzna dezaktywacja korowa w NREM może być podstawą charakterystycznych zeznań osób wybudzanych w tej fazie snu w postaci dezorientacji, splątania świadomości i perseweracji myślowych. Zmniejszona aktywność podczas SWS kory oczodołowo-czołowej i przedniego zakrętu obręczy kory może wskazywać na deficyty regulacji emocji i zachowania (rys. 2)<sup>24</sup>.



Rys. 2. Schematyczny profil aktywności i dezaktywacji mózgowia w fazie NREM w porównaniu do stanu czuwania<sup>25</sup>. Białe koła z czarną obwódką oznaczają znaczący statystycznie wzrost aktywności, czarne koła – spadek aktywności. Z ramkach zaznaczono wybrane konsekwencje kognitywne.

Oznaczenia: C – mózdzek, S – kora skroniowa, V – asocjacyjna kora wzrokowa, B – most, H – hipokamp i ciało migdałowe, W – wzgórze, J – jądra podstawy, Ś – śródmózgowie, O – kora oczodołowo-czołowa, A – przedni zakręt obręczy kory, M – kora motoryczna, S – kora sensoryczna, P – obszary ciemieniowe. W szarych panelach przedstawiono wybrane interpretacje kognitywne poziomu aktywności danej struktury mózgowia.

Przy wykorzystaniu innego markera aktywności neuronalnej (poziom utylizacji glukozy) okazało się jednak, że niektóre obszary podkorowe i korowe w fazie NREM są bardziej aktywne niż w stanie czuwania. Regionalny wzrost aktywności w NREM w stosunku do stanu czuwania zarejestrowano w asocjacyjnej korze wzrokowej (BA 19), w górnych obszarach prawej kory ciemienio-

<sup>24</sup> P. Maquet, op. cit., s. 207–231.

<sup>25</sup> Opracowano na podstawie: A.R. Braun i in., op. cit., s. 1173–1197; P. Maquet, op. cit., s. 207–231; E.A. Nofzinger, D.J. Buysse, J.M. Miewald, C.C. Meltzer, J.C. Price, R.C. Sembrat, H. Ombao, C.F. Reynolds, T.H. Monk, M. Hall, D.J. Kupfer, R.Y. Moore, *Human Regional Cerebral Glucose Metabolism during Non-Rapid Eye Movement Sleep in Relation to Waking*, "Brain" 2002, nr 5, s. 1105–1115.

wej (BA 7) oraz bilateralnie w obszarach prawej pierwotnej kory motorycznej i somatosensorycznej. Poza tym w wieczku mostowym, zwojach przodomózgowia, podwzgórzu, prążkowi (obszary brzuszne), przednim zakręcie obręczy kory, w ciele migdałowatym i formacji hipokampa (rys. 2). Stąd trudno jednoznacznie przypisać fazie NREM status okresu dezaktywacyjnego. Silna aktywność w okolicach hipokampa dopuszcza interpretację występowania konsolidacji pamięciowej podczas NREM<sup>26</sup>. Potwierdzenie aktywności różnych struktur mózgowia podczas NREM (SWS) dostarczyły także badania z wykorzystaniem fMRI<sup>27</sup>.

W kontekście charakterystyki umysłu w fazie NREM dane neuroobrazowania negują obraz takiego umysłu jako nieaktywnego systemu. Pomimo różnych procesów dezaktywacyjnych, wskazujących na deficyty kognitywne, faza NREM służy także regionalnym silnym profilom aktywacji, które uczestniczą w konstrukcji doznań onirycznych i prawdopodobnie przyczyniają się do konsolidacji pamięciowej (rys. 2 – panele).

## 6. Faza REM

Większość względnie nieaktywnych obszarów mózgowia w NREM jest aktywna w fazie REM<sup>28</sup>. W zestawieniu z fazą NREM fazę REM charakteryzuje większy metabolizm energii mózgowej, równy bądź nawet większy w stosunku do stanu czuwania na jawie<sup>29</sup>. Rysunek 3 przedstawia schemat aktywności mózgowia w fazie REM.

Podczas REM znacznie wzrasta przepływ krwi mózgowej (rCBF) i metabolizm glukozy w nakrywce mostu, jądrach wzgórza, w obszarach limbicznych i paralimbicznych (obejmujących zespół jąder ciała migdałowatego, zespół hipokampa i przedni zakręt kory), dalej – w tylnych rejonach obszarów skroniowo-potylicznych, w korze motorycznej oraz w podkorowych obszarach motorycznych. Najmniej aktywne w REM są rejony kory przedczołowej grzbietowo-bocznej i kory ciemieniowej, rejony tylnego zakrętu kory i przedklinka<sup>30</sup>.

W przypadku ludzi główną charakterystyką REM jest aktywacja limbiczno-paralimbiczna oraz względna dezaktywacja rejonów asocjacyjnej kory czołowej i kory ciemieniowej (rys. 3)<sup>31</sup>. Względność takiej dezaktywacji objawia się m.in. tym, że w REM zanotowano jednoczesną aktywację prawego dolnego płata cie-

<sup>26</sup> E.A. Nofzinger i in., op. cit., s. 1105–1115.

<sup>27</sup> T.T. Dang-Vu i in., op. cit., s. 15160–15165.

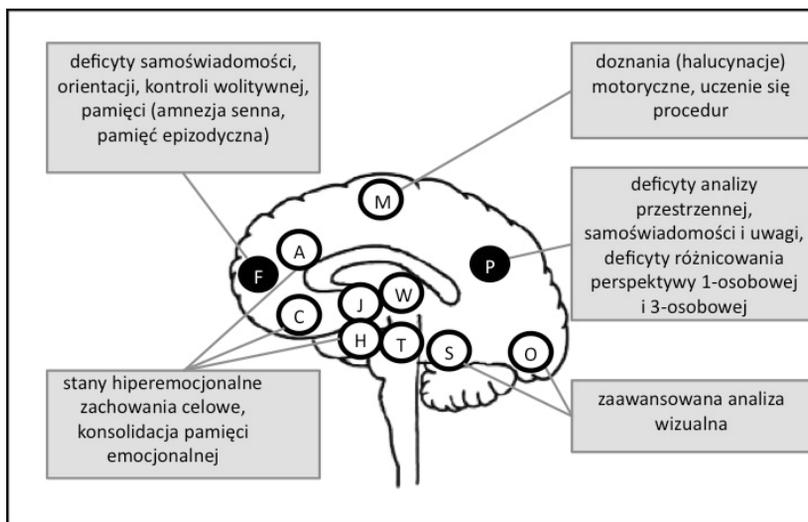
<sup>28</sup> A.R. Braun i in., op. cit., s. 1173–1197; P. Maquet i in., op. cit., s. 2807–2812; P. Maquet, op. cit., s. 207–231.

<sup>29</sup> J.A. Hobson, E. Pace-Schott, R. Stickgold, op. cit., s. 793–842.

<sup>30</sup> S. Schwartz, P. Maquet, op. cit., s. 23–30.

<sup>31</sup> Ibidem.

mieniowego (w tym BA 40). Przepuszcza się, że obszary te uczestniczą w konstrukcji wyobrażeń przestrzennych<sup>32</sup>.



Rys. 3. Schematyczny profil aktywacji i dezaktywacji mózgowia w fazie REM<sup>33</sup>. Białe koła z czarną obwódką oznaczają silną aktywację w REM, a czarne koła – dezaktywację (poziomy aktywacji i dezaktywacji są statystycznie istotne).

Oznaczenia: H – hipokamp, J – podstawa przodomózgowia, A – przedni zakręt obręczy kory, P – obszary ciemieniowe, C – przyśrodkowa kora czołowa, F – kora przedczołowa, M – kora motoryczna, S – struktury skroniowe brzusne, O – kora potyliczna asocjacyjna, W – wzgórze, TP – nakrywka mostu. W szarych panelach przedstawiono wybrane interpretacje kognitywne poziomu aktywacji danej struktury mózgowia.

Jednoczesna aktywność limbiczno-paralimbiczna i względna nieaktywność obszarów grzbietowych kory przedczołowej nasuwają możliwe interpretacje kognitywne (rys. 3). Obszary limbiczno-paralimbiczne wiążą się z generowaniem emocji, natomiast kora przedczołowa uczestniczy w procesach samoświadomości, w procesach wykonawczych (np. celowe myślenie, planowanie działania) oraz w procesach pamięciowych (pamięć epizodyczna). Dodatkowe założenie

<sup>32</sup> P. Maquet, J.-M. Péters, J. Aerts, G. Delfiore, C. Degueldre, A. Luxen, G. Franck, *Functional Neuroanatomy of Human Rapid-Eye-Movement Sleep and Dreaming*, "Nature" 1996, nr 6596, s. 163–166.

<sup>33</sup> Opracowano na podstawie: S. Schwartz, P. Maquet, op. cit., s. 23–30; T.T. Dang-Vu, M. Desseilles, G. Albouy, A. Darsaud, S. Gais, G. Rauchs, M. Schabus, V. Sterpenich, G. Vandewalle, S. Schwartz, P. Maquet, *Dreaming: A Neuroimaging View*, "Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie" 2005, nr 8, s. 415–425. Metaanaliza badań PET: P. Maquet, P. Ruby, A. Maudoux, G. Albouy, V. Sterpenich, T. Dang-Vu, M. Desseilles, M. Boly, F. Perrin, P. Peigneux, S. Laureys, *Human Cognition during REM Sleep and the Activity Profile within Frontal and Parietal Cortices: A Reappraisal of Functional Neuroimaging Data*, "Progress in Brain Research" 2005, nr 150, s. 219–227; Y. Nir, G. Tononi, *Dreaming and the Brain: From Phenomenology to Neurophysiology*, "Trends in Cognitive Sciences" 2010, nr 2, s. 88–100.

w tej strategii badawczej to uznanie, że aktywność danego obszaru jest zbieżna z występowaniem określonych danych psychicznych, a brak aktywności modyfikuje w kierunku zerowym takie dane. Wobec tego w fazie REM powinny wystąpić na poziomie mentalnym deficyty samoświadomości, procesów wykonawczych i pamięci epizodycznej przy jednoczesnej nadprodukcji stanów emocjonalnych. Raporty z marzeń sennych ludzi wybudzanych w skanerze PET podczas fazy REM potwierdzają powyższe przypuszczenia<sup>34</sup>.

Podobnie doniesienia o doznawanych treściach wizualnych podczas REM można zestawić z aktywnością obszarów potyliczno-skroniowych w tej fazie. Także jednoczesne występowanie w marzeniach sennych perspektywy pierwszoosobowej (podmiot rejestruje sceny i działa z własnej perspektywy) oraz trzecioosobowej (podmiot jako obserwator może dostrzec siebie w akcji onirycznej) odnosi się do dezaktywacji dolnych obszarów ciemieniowych, które w stanie czuwania stanowią element większego układu neuronalnego, zaangażowanego m.in. w różnicowanie perspektyw osobowych<sup>35</sup>. W ten sposób profil aktywności mózgowia podczas REM jest spójny z niektórymi cechami przypominanych treści onirycznych.

Dodatkowo, profil aktywacji w REM pozwala domniemywać o bardziej dynamicznych funkcjach mózgu i umysłu w tej fazie, związanych z przetwarzaniem danych ze stanu czuwania<sup>36</sup>. Aktywność przyśrodkowych obszarów skroniowych (hipokamp, ciało migdałowe) i obszarów motorycznych (dokładniej: aktywność w obszarach kory przedruchowej) może wskazywać na zaangażowanie fazy REM w konsolidacji informacji pamięciowych nabytych w stanie czuwania. Przykładowo, obszary przedruchowe w fazie REM są bardziej aktywne u osób, które przed snem trenowały wykonywanie prostych zadań motorycznych w porównaniu do osób bez treningu<sup>37</sup>. W ten sposób obszary przedruchowe mogą uczestniczyć w nabywaniu przez umysł REM coraz bardziej efektywnej kompetencji podczas wykonywania zadań motorycznych. Podobnie aktywność ciała migdałowego oraz struktur skroniowo-potylicznych pozwala sądzić, że w fazie REM następuje selektywne przetwarzanie śladów pamięciowych o charakterze emocjonalnym<sup>38</sup>.

W konsekwencji REM można określić jako stan aktywności mózgowej z wyłączonymi systemami wykonawczymi (z uwagi na dezaktywację obszarów czołowych), uczestniczącymi w najbardziej zaawansowanej analizie i integracji informacji neuronalnej lub jako fazę snu aktywującą silne emocje przy jedno-

<sup>34</sup> J.A. Hobson, *Dreaming as Delirium*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge 1999; T.T. Dang-Vu i in., op. cit., s. 415–425.

<sup>35</sup> P. Maquet i in., op. cit., 219–227.

<sup>36</sup> T.T. Dang-Vu i in., op. cit., s. 415–425.

<sup>37</sup> P. Maquet, S. Laureys, P. Peigneux, S. Fuchs, C. Petiau, C. Phillips, J. Aerts, G. Delfiore, C. Degueldre, T. Meulemans, A. Luxen, G. Franck, M. Van Der Linden, C. Smith, A. Cleeremans, *Experience-Dependent Changes in Cerebral Activation during Human REM Sleep*, "Nature Neuroscience" 2000, nr 8, s. 831–836.

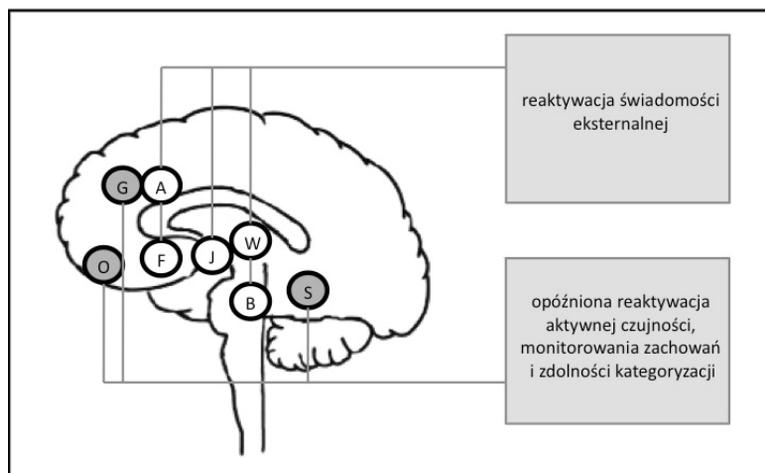
<sup>38</sup> T.T. Dang-Vu i in., op. cit., s. 415–425.

czesnych deficytach poznawczych. Dodatkowo, faza REM snu może usprawniać procesy uczenia się informacji o charakterze proceduralnym i emocjonalnym.

## 7. Faza wybudzania się

Specyfiką stanów wybudzania jest dysocjacja pomiędzy szybkim procesem włączenia świadomości eksternej i opóźnionym procesem aktywnej czujności. Najprościej mówiąc, osoba wybudzona ze snu reaguje na bodźce zewnętrzne, ale jednocześnie jest w stanie przejściowej inercji sennej. Potoczne obserwacje pozwalają dostrzec, że taka osoba nie jest w pełni obudzona. Bardziej precyzyjna charakterystyka inercji sennej to zmniejszona efektywność wykonywania zadań motorycznych i poznawczych, zmniejszona czujność i podatność na zakłócenia w wykonywaniu zadań poznawczych<sup>39</sup>.

Okazuje się, że wspomniana dysocjacja pomiędzy świadomością ekstermalną oraz stanem czujności podczas wybudzania się posiada interesującą podstawę w profilu aktywacji mózgowia (rys. 4).



Rys. 4. Schematyczny profil aktywacji mózgowia w fazie wybudzania<sup>40</sup>. Białe koła z czarną obwódką oznaczają struktury zaktywowane do pięciu minut od momentu obudzenia się. Szare koła z czarną obwódką oznaczają struktury aktywne z opóźnieniem do 20 minut.

Oznaczenia: B – pień mózgu, J – jądra podstawy, W – wzgórze, A – przedni zakręt obręczy kory, F – wieczko czołowe, S – struktury skroniowe, O – kora oczodołowo-czołowa, G – kora grzbietowo-boczna. W szarych panelach przedstawiono interpretacje kognitywne wynikające z typu aktywacji struktur mózgowia podczas wybudzania ze snu.

<sup>39</sup> P. Tassi, A. Muzet, *Sleep Inertia*, "Sleep Medicine Reviews" 2000, nr 4, s. 341–53.

<sup>40</sup> Opracowano na podstawie: T.J. Balkin, A.R. Braun, N.J. Wesensten, K. Jeffries, M. Varga, P. Baldwin, G. Belenky, P. Herscovitch, *The Process of Awakening: A PET Study of Regional Brain Activity Patterns Mediating the Re-establishment of Alertness and Consciousness*, "Brain" 2002, nr 10, s. 2308–2319.

Wybudzanie osób badanych z fazy NREM2 wykazało przede wszystkim globalny wzrost przepływu krwi mózgowej. W ciągu 5 minut po wybudzeniu zanotowano gwałtowny wzrost poziomu rCBF w takich obszarach jak pień mózgu, wzgórze i jądra podstawy oraz w niektórych przednich obszarach (wieczko czołowe, przedni zakręt obręczy). Prawdopodobnie jest to marker neuronalny świadomości postwybudzeniowej i zdolności do szybkiego reagowania na bodźce zewnętrzne tuż po wybudzeniu. W ciągu następnych 15 minut zanotowano opóźniony wzrost rCBF w przednich obszarach kory, m.in. obszary kory orbitalnej, grzbietowo-bocznej, wieczka czołowego oraz w okolicach skroniowych (zakręt skroniowy środkowy, górna bruzda skroniowa)<sup>41</sup>. Obszary te uczestniczą m.in. w realizacji aktywnej czujności w stanie czuwania, zdolności monitorowania zachowań i zaawansowanej kategoryzacji percepcyjnej.

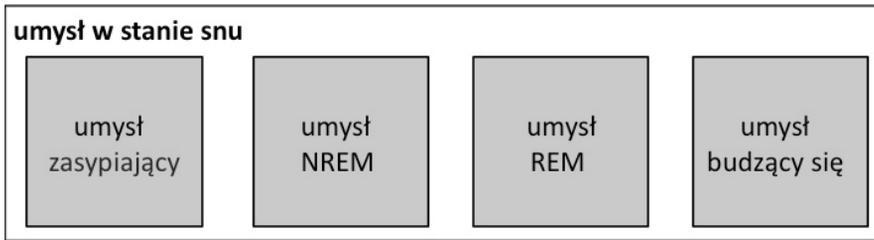
W badaniu zespołu Balkina najbardziej widoczną zmianą w okresie postwybudzeniowym była opóźniona reaktywacja asocjacyjnych obszarów kory przedczołowej. Jest to prawdopodobnie podstawa stanu zmniejszonej czujności i inercji sennej w tym czasie.

## 8. Typy umysłu podczas snu i wartość danych neuroobrazowych

Przedstawione i dyskutowane dane mają interesujące konsekwencje dla opisu aktywności umysłowej podczas snu. Przede wszystkim możemy wyróżnić przynajmniej cztery specyficzne typy umysłu w stanie snu: umysł zasypiający, umysł NREM, umysł REM i umysł budzący się (rys. 5). Jak każda typologia, tak i ta nie wyklucza typów mieszanych i nie zmierza do uwzględnienia wszystkich możliwości. Prawdopodobnie restrykcyjne rozróżnianie wspomnianych typów umysłu mija się z faktyczną naturą aktywności poznawczej podczas snu – dynamiczną i wielopoziomą. Nie zmienia to faktu, że dzięki typologii (rys. 5) zyskujemy bardziej uporządkowany profil umysłu onirycznego, który może być uzupełniany w kolejnych odsłonach danych empirycznych, zarówno neurobiologicznych, jak i poznawczych (np. umysł NREM i REM przechodzi stopniową metamorfozę w miarę wpływu godzin snu – od bardziej zróżnicowanego do praktycznie zbliżonego obrazu w zakresie częstości myśli i halucynacji<sup>42</sup>).

<sup>41</sup> Ibidem, s. 2308–2319.

<sup>42</sup> Por. przypis 6.



Rys. 5. Typy umysłu w stanie snu

Zgodnie z analizowanym materiałem w poprzednich punktach, każdy z wyróżnionych typów umysłu w stanie snu posiada własną specyfikę neurobiologiczną (w odniesieniu do zmiennych neuroobrazowania) i kognitywną. W sensie kognitywnym poszczególne typy aktywności umysłowej podczas snu można scharakteryzować pokrótce następująco:

- (1) **umysł zasypiający** – umysł dysocjacyjny pomiędzy hiperaktywnością wizualną oraz deficytami świadomości, organizacji przestrzennej, programowania motorycznego, zachowań ukierunkowanych celowo (stąd niekontrolowane, fragmentaryczne, statyczne i zmienne sceny wizualne lub krócej: omamy hypnagogiczne);
- (2) **umysł NREM** – umysł z wieloma deficytami kognitywnymi (m.in. deficyty świadomości) oraz z jednoczesną zdolnością konstrukcji doznań onirycznych i konsolidacji pamięciowej;
- (3) **umysł REM** – umysł z wadliwymi systemami wykonawczymi, hiperstanami emocjonalnymi i deficytami samoświadomości i pamięci, ale zdolny wyprodukować złożone sceny wizualne oraz narrację; umysł REM realizuje procesy uczenia się procedur oraz informacji o charakterze emocjonalnym;
- (4) **umysł wybudzający się** – umysł o podwójnym profilu reaktywacji w kierunku stanu czuwania: (1) najpierw reaktywacja świadomości eksternalnej z możliwymi doznaniem hipnopompicznymi, (2) potem opóźniona reaktywacja aktywnej czujności, monitorowania zachowań i zdolności kategoryzacji.

Dane neuroobrazowe oraz zaprezentowane typy umysłu podczas snu potwierdzają specyfikę takiego umysłu w porównaniu do umysłu w stanie czuwania (dotyczy to populacji bez obciążenia neurologicznego i neuropsychologicznego). Inaczej mówiąc, umysł podczas snu nie jest identyczny z umysłem czuwającym w zakresie zmiennych kognitywnych (np. pamięć, uwaga, samoświadomość). Różnice te sięgają znacznie głębiej. Uważam, że na tym poziomie analiz ujawniają się trzy poziomy: (a) poziom deficytu, (b) poziom kognitywnych funkcji utajonych oraz (c) poziom organizacji świadomych doznań sennych.

Poziom (a) narzuca się bezpośrednio przy zestawieniu profili dezaktywacji mózgowia podczas snu z ujawnianymi w zeznaniach postwybudzeniowych spe-

cyficznymi treściami onirycznymi. Umysł w stanie snu przypomina raczej umysł realizowany przez uszkodzony mózg w warunkach czuwania. Przeniesienie wyróżnionych deficytów kognitywnych w ramy kompetencji umysłu czuwającego spowodowałyby natychmiastowy efekt w postaci braku efektywnego funkcjonowania wobec wyzwań dnia codziennego.

Stwierdzenie deficytów kognitywnych podczas snu nie prowadzi do konstatacji, że globalnie pojęty umysł podczas snu jest stanem ogólnego zaburzenia poznawczego. W tym kontekście analizowane wyżej dane, świadczące o silnych lokalnych procesach aktywacyjnych, sugerują, że podczas snu zachodzi realizacja funkcji utajonych (poziom b), które nie wymagają świadomych doznań – np. konsolidacja pamięciowa (automatyzacja czynności nabywanych w stanie czuwania, wzmacnianie istotnych adaptacyjnie informacji osobniczych). Dodatkowo, poziom odwracalnego deficytu (po śnie możemy się wybudzić) umożliwia wystąpienie procesów regeneracyjnych. Dotyczy to zwłaszcza struktur czołowych mózgu, uczestniczących w najbardziej zaawansowanej kontroli zachowania w środowisku zewnętrznym.

Dodatkowo, specyficzna aktywność neuronalna podczas snu umożliwia wyprodukowanie nierzadko złożonych doznań sennych (poziom c). Jest to prawdopodobnie cena utrzymywania mózgowia w stanie względnej i zmiennej aktywności oraz realizacji adaptacyjnych programów konsolidacyjnych czy monitorujących otoczenie zewnętrzne w zakresie intensywnych lub ważnych bodźców.

W efekcie uzyskujemy funkcjonalny obraz aktywności poznawczej podczas snu, gdzie stany deficytowe i stany wzmożonej aktywacji usprawniają kompetencje umysłu w stanie czuwania. W tym kontekście świadome doznania senne są raczej przypadkowym efektem współwystępujących komponentów dezaktywacyjnych (deficyty) i aktywacyjnych (programy usprawniające, np. konsolidacja pamięciowa). Stąd też osobliwa natura doznań sennych – z jednej strony chaotyczna i nisko informatywna, a z drugiej uporządkowana i zawierająca złożone narracje.

Na zakończenie warto przyrzeć się jeszcze ograniczeniom metod neuroobrazowych w opisie (wyjaśnieniu) zjawisk mentalnych, w tym wypadku występujących w czasie snu. Podstawowy problem dotyczy trafności takich metod w opisie umysłu onirycznego. W skrajnej opinii aplikacja danych neurofizjologicznych dostępnych przy monitorowaniu snu w eksplikacji aktywności poznawczej podczas snu jest czysto spekulatywna. Powodem tego jest brak wspólnej perspektywy metodologicznej opisu umysłowych i neurofizjologicznych fenomenów snu<sup>43</sup>. Zgodnie z tym stanowiskiem, metody neurobiologiczne dostarczają tylko pośrednich informacji w analizie zjawisk poznawczych podczas snu.

<sup>43</sup> M. Mancia, *One Possible Function of Sleep: To Produce Dreams*, "Behavioural Brain Research" 1995, nr 1–2, s. 203–206.

W efekcie nawet jeśli takie zjawiska zależą od procesów neurobiologicznych snu, to i tak wyjaśnienia poznawcze z pozycji neuronauk mają status wątpliwych metafor odniesionych do mózgowej czasoprzestrzeni<sup>44</sup>.

Fiński filozof i kognitywista Antti Revonsuo sugeruje, że współczesne metody neurobiologiczne, w tym neuroobrazowe, niekoniecznie potwierdzają podstawowe założenie w neuronaukach o istnieniu autonomicznie funkcjonalnych części systemu nerwowego<sup>45</sup>. Główny problem polega na wyselekcjonowaniu rzeczywistych przyczyn organizacji układu nerwowego wśród znacznej liczby obserwowalnych zjawisk elektrofizjologicznych, hemodynamicznych czy magnetycznych. W efekcie profile aktywacyjne mózgowia nie muszą dowodzić istnienia zakładanych w neuronauce wyspecjalizowanych funkcjonalnie modułów. Skoro tak, to próby czynione przez neurokognitywistów, polegające na wyjaśnianiu zjawisk kognitywnych (np. przetwarzania informacji, reprezentacji i komputacji) przez odwołanie się do konstytuujących je mechanizmów z niższego poziomu organizacji, należy traktować bardzo podejrzliwie. Z tej perspektywy tradycyjne podejście kognitywistyczne, uznające autonomię poziomu psychologicznego i nie określające zależności z poziomem neurobiologicznym, może wydawać się bardziej uzasadnione.

Przedstawiona lista zarzutów metodologicznych wobec strategii badawczych umysłu podczas snu nie powinna jednak przesłaniać nadrzędnego celu, jakim jest postęp naukowy w zgłębianiu zagadek umysłu podczas snu. Zarzuty pod adresem metod neuroobrazowych słabną w perspektywie coraz liczniejszych i bardziej detalicznych badań odsłaniających prawidłowości pomiędzy stanem neurobiologii snu a stanem umysłu podczas snu. Jest to zresztą stała tendencja w badaniach łączących dane neurobiologiczne i psychologiczne. Poza tym, ograniczając umysł w stanie snu wyłącznie do zjawisk mentalnych, trudno byłoby wyjaśnić osobliwości doznań sennych, np. zapominanie snów czy brak samoświadomości<sup>46</sup>. Nie przeceniając roli danych neuroobrazowych i znając ograniczenia w próbach wyjaśnień kauzalnych z takich danych na poziom kognitywny, można śmiało stwierdzić, że strategia niedoceniań ma niski walor naukowy i dość szybko ujawnia poważne trudności eksplanacyjne.

---

<sup>44</sup> J.S. Antrobus, *How does the Dreaming Brain Explain the Dreaming Mind?*, "Behavioral and Brain Sciences" 2000, nr 6, s. 904–907.

<sup>45</sup> A. Revonsuo, *On the Nature of Explanation in the Neurosciences*, (w:) P.K. Machamer, R. Grush, P. McLaughlin (red.), *Theory and Method in the Neurosciences*, University of Pittsburg Press, Pittsburg 2001, s. 45–69.

<sup>46</sup> J.A. Hobson, E. Pace-Schott, R. Stickgold, op. cit., s. 793–84



*Jadwiga Błahut-Prusik*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## CZY RENESANS FILOZOFII SPOŁECZNEJ?

### Is it the Renaissance of Social Philosophy?

**Słowa kluczowe:** filozofia społeczna, globalizacja ekonomiczna, globalizacja polityczna, globalizacja kulturowa, ekologiczne zagrożenia globalne.

**Key words:** social philosophy, economic globalization, political globalization, cultural globalization, global ecological threats.

#### Streszczenie

Dzisiejsza rzeczywistość społeczna dostarcza nam więcej powodów do zadziwienia i refleksji niż kiedykolwiek wcześniej. W zasadniczej mierze spowodowane jest to niespotykaną dotąd dynamiką przemian społecznych z jej globalnymi ekonomicznymi, politycznymi i ekologicznymi konsekwencjami. Kluczowe pytania wymuszone przez dynamikę społecznej transformacji dotyczą globalizacji, a w jej kontekście tożsamości narodowej, demokracji, wolności, środowiskowych i politycznych zagrożeń globalnych, kultury, wartości, czyli kwestii, które będą wytyczać obszar najistotniejszych problemów filozoficznych w nadchodzącym czasie. Najistotniejszych, albowiem wszystkich nas wprost dotykających, najbardziej odczuwalnych, najważniejszych dla „spójnego poczucia bycia w świecie”. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na wzrastającą rangę zagadnień społecznych, a co za tym idzie – wskazanie na kwestie filozoficzne, które pojawiają się w ich kontekście. Wydaje się, że zmiany społeczne wymuszają refleksję nie tylko nad tym, co *stricte* społeczne, ale również nad tym, co bardziej ogólne. Wraz ze wzrastającą rangą zagadnień społecznych rośnie znaczenie pytań podstawowych.

#### Abstract

Today's social reality offers more reasons for astonishment and reflection than ever before. This is mainly due to a never previously observed rate of social change along with various economic, political and ecological consequences. Key questions stemming from the dynamics of social transformation pertain to globalization, and – in its context – national identity, democracy, freedom, environmental and political global threats, culture, values – issues, which *de facto* demarcate the sphere of the most significant philosophical problems in upcoming times. These problems are most significant as they affect us all directly, are most perceptible and most important for the “coherent perception of being a part of the world”. The article's objective is to draw attention to the increasing significance of social issues and to indicate philosophical matters which appear within their context. It seems that social change inspires reflection pertaining not only to strictly social issues, but also to general issues. As the significance of social issues increases, so does the rank of underlying matters.

Filozofia społeczna towarzyszy nam od momentu pojawienia się pierwszych pytań filozoficznych bądź w postaci bezpośrednich tez, bądź pośrednio – jako rezultat dedukcyjnie formułowanych wniosków z podstawowych dziedzin filozoficznych. Tak też już najstarsze rozważania natury zarówno ontologicznej, jak i gnoseologicznej implikowały konkretne tezy o charakterze społeczno-politycznym. Czy to monizm ontologiczny, niosąc ze sobą przekonanie o bytowej tożsamości świata, obligował człowieka do życia „zgodnego z naturą”, czy determinizm filozoficzny warunkował znaczenie chociażby takiego pojęcia jak „wolność”, czy w końcu sceptycyzm skłaniał do uznania, że skoro prawda jest względna, również wszelkie rozwiązania społeczne przyjmują taki charakter.

Od tamtych czasów refleksja nad bardzo szeroko pojętymi aspektami życia społecznego wzbogaciła się niebywale. Z pewnością też samo pojmowanie filozofii społecznej zmieniło się w tym sensie, że niegdyś – jak wskazywał Marek Siemek – „gotowe odpowiedzi na [...] najogólniejsze i »najbardziej filozoficzne« pytania trzeba było już mieć, zanim postanowiło się z tych wyżyn filozoficzności »czystej« zejść w dół, ażeby tym z góry przeniesionym światłem filozoficznej mądrości przynajmniej choć trochę rozjaśnić również inne, w sobie samych niezbyt znaczące, gdyż zasadniczo *pozafilozoficzne* zjawiska i fakty ludzkiego życia, jak np. [...] zjawisko *społecznego współżycia* ludzi”<sup>1</sup>.

Jednak rzecz nie tylko w tym, na co zwraca uwagę Siemek w artykule *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, a mianowicie w znaczeniu nowo odkrytych i nowo odczytanych klasycznych wątków filozofii społecznej. Przede wszystkim okazuje się, że dzisiejsza rzeczywistość społeczna dostarcza nam więcej powodów do zadziwienia i refleksji niż kiedykolwiek wcześniej. Idzie o to, że po epoce niezachwianej wiary w jednokierunkowość zachodzących przemian i w racjonalne ich rozpoznanie od dłuższego czasu następuje brutalna rewizja tego przeświadczenia. A zatem renesans filozofii społecznej wiąże się z negatywnymi skutkami rozwoju cywilizacji zachodniej. W głównej mierze jednak rosnąca dynamika przemian społecznych z jej globalnymi ekonomicznymi, politycznymi i ekologicznymi konsekwencjami powoduje powstawanie coraz to nowych pytań domagających się natychmiastowych odpowiedzi. Co więcej, odbywa się to w atmosferze powszechnego dystansu wobec narzucania własnych wizji rzeczywistości, rodząc poczucie ulotności wszelkich rozwiązań i interpretacji.

Truizmem jest już konstatacja dotycząca wejścia cywilizacji zachodniej w nowy etap rozwoju bądź – jeśli ktoś woli – przemian często określanых mianem upadku lub kryzysu, jakim jest „wiek informacji”, nazywany również epo-

<sup>1</sup> M. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, (w:) *Filozofia europejska w XX wieku: tradycje i ich społeczne znaczenie*, pod red. A. Przyłębskiego, Poznań 1999, s. 50.

ką postindustrialną, a nawet postintelektualną<sup>2</sup>. Wielce dyskusyjna wydaje się kwestia, czy mamy do czynienia z powolnym załamywaniem się cywilizacji zachodniej w ogóle, czy jedynie z przejściem do kolejnej fazy jej rozwoju. Nie to jednak będzie przedmiotem naszej refleksji. W kontekście niniejszych rozważań istotny jest sam fakt zmiany i to, co ona ze sobą niesie. Każde ze stadiów rozwoju cywilizacji powoduje zasadnicze przeobrażenia we wszystkich sferach ludzkiego życia. Każdy przełom pociąga za sobą całkowitą przemianę większości jego komponentów. Świat, który wyłania się na skutek zderzenia nowych wartości ze starym, utrwalonym porządkiem rzeczy, domaga się nowych idei, koncepcji, instytucji, uzasadnień.

Jakiego rodzaju pytania wymusza zatem dynamika społecznej transformacji? Przede wszystkim pytanie o globalizację, a w jej kontekście o tożsamość narodową, demokrację, wolność, środowiskowe i polityczne zagrożenia globalne, kulturę, wartości – czyli kwestie, które *de facto* dotyczą losów zbiorowości, wytyczać będą obszar najistotniejszych problemów filozoficznych w nadchodzącym czasie. Najistotniejszych, albowiem wszystkich nas wprost dotyczących, najbardziej odczuwalnych, najważniejszych dla „spójnego poczucia bycia w świecie”; konstytutywnych dla tego, co Anthony Giddens określa mianem „bezpieczeństwa ontologicznego”<sup>3</sup>, które w perspektywie fundamentalnych przemian zostaje poważnie naruszone. Zwłaszcza gdy namysł nad współczesnym światem społecznym wypełnia znaczna doza niepokoju o jego przyszłość, o to, by to, co kiedyś było dla niego wartością, nie przekształciło się w miecz obosieczny. Ironia losu czy naturalna kolej rzeczy sprawia, że to, o co niegdyś żarliwie walczyło i w wartość czego wierzyło, w pewnym momencie zaczyna ciążyć...

Kwestia globalizacji wydaje się podstawowa, gdyż towarzyszy pozostałym wyżej wymienionym zagadnieniom, które analizowane są w jej świetle i w powiązaniu z nią. Celem niniejszego artykułu nie jest jednak głos w debacie związanej z szeroko pojętym globalizmem. Intencją moją jest jedynie zwrócenie uwagi na wzrastającą rangę zagadnień społecznych. Będę raczej wskazywać na kwestie filozoficzne, które pojawiają się w kontekście wymienionych zjawisk,

---

<sup>2</sup> Pojęcia tego używa m.in. Donald N. Wood, określając współczesną epokę mianem „postintelektualnych umysłów”; umysłów tych, którzy – jak pisał – „wyrzekli się intelektualnej odpowiedzialności względem zbiorowego bezpieczeństwa, tych, którzy ignorują długoterminowe potrzeby społeczności kosztem natychmiastowych korzyści [...], tych, którzy wierzą w technologię, ale tracą osobistą perspektywę analityczną”. D.N. Wood, *Post-Intellectualism and the Decline of Democracy. The Failure of Reason and Responsibility in the Twentieth Century*, London 1996, s. 14.

<sup>3</sup> Pojęcie bezpieczeństwa ontologicznego Giddens ściśle wiąże ze świadomością praktyczną wyrażającą się w poczuciu trwałości i porządku zdarzeń, a jego alternatywę stanowi chaos – w sensie psychicznym rozumiany jako trwoga, lęk sięgający korzeni naszego spójnego poczucia „bycia w świecie”. Szerzej zob.: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002, s. 50–78.

niż poszukiwać konkretnych rozwiązań. Ponieważ niemożliwe jest, by ich wykaz był wyczerpujący, ograniczę się tylko do kilku, jak sądzę, najczęściej wskazywanych przykładów.

Globalizacja stanowi fenomen naszych czasów, jest zjawiskiem totalnym. Zasadniczą tego przyczynę stanowi fakt, że jej wymiary wzajemnie się przenikają i częściowo implikują. Toteż bezcelowe wydaje się rozpatrywanie jej konkretnych aspektów w oderwaniu od siebie. Tak jak skutki globalizacji nawzajem się warunkują, tak też szczegółowe pytania ich dotyczące można sprowadzić do kilku ogólnej natury. Możemy zatem pytać – a wręcz powinniśmy – ale przewidzieć wszystkich konsekwencji globalnej transformacji nie sposób.

Każdy z wymiarów przemian globalizacyjnych niesie ze sobą wiele zagadnień natury filozoficzno-społecznej. Kwestię fundamentalną stanowi tu pytanie o możliwość zaistnienia jednego społeczeństwa w skali światowej, o perspektywę jedności rodzaju ludzkiego. Odpowiedź na nie nie jest jednoznaczna. W wymiarze kulturowym, jak również ekonomicznym i politycznym, mimo silnych tendencji unifikacyjnych, nadal trudno mówić o „globalności” rodzaju ludzkiego, co więcej wedle niektórych myślicieli, np. Samuela P. Huntingtona<sup>4</sup>, przeciwnie – globalizacja potęguje tendencje separatystyczne. Natomiast w perspektywie zagrożeń ekologicznych pojęcie globalności wydaje się w pełni uzasadnione<sup>5</sup>.

W znacznej mierze globalne zagrożenia ekologiczne stanowią echo globalizacji ekonomicznej. Niezależnie od stopnia uzasadnienia negatywnego wpływu naszej aktywności na środowisko naturalne, nie ulega wątpliwości, że nurtują i niepokoją one ludzkość nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale przede wszystkim praktycznym. Z pewnością nie jest to nieważki problem, skoro jego rozwiązanie może przesądzać o możliwości przetrwania ludzkości w ogóle. Środowisko stało się globalne w takim stopniu, jak nigdy wcześniej, w tym sensie, że skutki ludzkiej ingerencji dotyczą wszystkich – obecnie może w różnym zakre-

---

<sup>4</sup> Szerzej zob.: S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.

<sup>5</sup> W tym kontekście Manuel Castells wysuwa tezę o możliwości wypracowania nowej ekologicznej kultury, którą określa mianem „zielonej kultury” (*green culture*). Jego zdaniem, może ona przyczynić się do pojawienia się nowej tożsamości, ujmującej kulturę rodzaju ludzkiego jako komponent natury. Podobnie jak P. Kelly, opiera możliwość jej zaistnienia na konieczności wypracowania umiejętności takiego myślenia i działania, które wypływałyby z uznania wzajemnej zależności pomiędzy wszystkimi żyjącymi istotami i poszanowania znaczenia innych ogniw w rozległej sieci życia. Nowa kultura może powstać tylko w takim duchowym kontekście. M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, t. II: *The Power of Identity*, Oxford 1998, s. 127. „Zielona kultura” stanowi potencjalne ogniwo łączące ludzkość w wymiarze globalnym. O ile zaistnieje powszechnie, będzie dowodem na prawdziwie globalny wymiar współczesnej cywilizacji, której niezależnie od wszelkich różnic pomiędzy tworzącymi ją kulturami, przyświecać będzie jeden wspólny cel – utrzymanie życia na Ziemi.

się, ale w przyszłości, o ile spełnią się najczarniejsze scenariusze, odczujemy je wszyscy w stopniu jednakowym. Globalne zagrożenia ekologiczne (wśród nich za główne uznawane są: zniszczenie warstwy ozonowej, zmniejszające się właściwości utleniające atmosfery oraz ocieplenie klimatu) wymuszają refleksję nad zagadnieniami dotyczącymi relacji człowiek–natura, statusu natury jako bytu danego, wiecznego bądź przeciwnie – skończonego.

W tym kontekście pojawia się idea „kresu natury”<sup>6</sup>, a wraz z nią pytanie o to, w jakiej mierze człowiek egzystuje w środowisku naturalnym, a w jakiej w spreparowanej przez siebie rzeczywistości. Odpowiedź na nie determinuje jedno z zasadniczych stanowisk ontologicznych w sporze pomiędzy monizmem a pluralizmem. Przyjęcie stanowiska dualistycznego, wyrażającego się m.in. w podziale rzeczywistości na ludzką i przyrodniczą, zaowocowało instrumentalnym traktowaniem środowiska. Dualistyczne postrzeganie rzeczywistości to jedna z zasadniczych przyczyn naszej zaborczej postawy wobec przyrody, co z kolei doprowadziło do pojawiania się szeregu zagrożeń dziś określanых mianem globalnych. Obecnie promuje się powrót do monistycznego, holistycznego paradygmatu ujmowania rzeczywistości, zgodnie z którym wszechświat stanowi dynamiczną, skomplikowaną sieć stosunków i zależności w obrębie spójnej całości. Trudno chyba podać bardziej wymowny dowód na współzależność ludzkiego i przyrodniczego świata niż ekologiczne zagrożenia globalne, trudno również o bardziej szokującą konstatację, że ich autorem jest „ludzki element” środowiska przyrodniczego.

W kontekście ekologicznych zagrożeń globalnych pojawia się również cały szereg pytań natury aksjologicznej. Jeśli pytamy o relację pomiędzy rozwojem gospodarczym a stanem środowiska, o możliwość przemiany naszej postawy wobec świata przyrodniczego, o fundament, który określiłby granice ludzkiej węg ingerencji, o jej cel, sens i koszty, to z konieczności dotykamy kwestii statusu wartości ekonomicznych i ich związku z wartościami moralnymi i społecznymi oraz czynników, które wywołują ich zmianę.

W procesie przewycięzania globalnych zagrożeń fundamentalne znaczenie ma wiedza, jaką na ich temat dysponujemy. Pojawiają się tu zatem pytania o to, jak status wiedzy – przekonanie o jej prawdziwości lub nie – wpływa na nasze działania, czy wiedza jest wystarczającym impulsem pobudzającym do określonego postępowania, w jakiej mierze je warunkuje, a przede wszystkim w jakim stopniu wiedza oraz środki i możliwości, którymi dysponuje współczesny czło-

---

<sup>6</sup> Por. B. McKibben, *The End of Nature*, New York 1989. Przez pojęcie „natura” McKibben rozumie niezaludnione prowincje, przestrzenie odseparowane od człowieka, których reguły decydują o jego życiu i śmierci. Ze względu na globalny zasięg skutków ludzkiej działalności takie miejsca, zdaniem autora, przestają istnieć – stąd proponowana przez niego idea „kresu natury”.

wiek, wywołują w nim poczucie indywidualnej odpowiedzialności za stan środowiska, a tym samym za przyszłe losy cywilizacji, za zbiorowe bezpieczeństwo. W tej perspektywie niezwykle istotne stają się pytania o kryterium wiedzy, o możliwość odróżnienia mniemań od wiedzy rzetelnej, naukowej.

O znaczeniu wiedzy we współczesnym świecie nikogo nie trzeba przekonywać. Globalizacja ekonomiczna nierozzerwalnie związana jest z rozwojem nowej gospodarki, której podstawowym kapitałem stała się informacja. Istotnie, to ona umożliwiła zglobalizowanie rynku. Właściwie to specyfika „wieku informacji” sprawia, że globalizacja ekonomiczna zamiast niwelować, powiększa polaryzację tak między Północą i Południem, jak i bogatymi i biednymi w krajach wysoko rozwiniętych<sup>7</sup>. To właśnie dziś wyraźnie widać, w jakim stopniu posiadanie lub brak wiedzy może dzielić ludzi.

Polityczny wymiar globalizacji skupia naszą uwagę w głównej mierze na zagadnieniu demokracji. Pytanie zasadnicze dotyczy kwestii, w jaki sposób globalizacja wpływa na jej rozwój, czy w niedługim czasie będziemy obwieszczać „koniec historii”, czy przeciwnie – zмагаć się z pietrzącymi się konfliktami cywilizacyjnymi. Coraz częściej wskazuje się na związek pomiędzy rozwojem politycznym i ekonomicznym a religijnymi i etnicznymi napięciami<sup>8</sup>. Problem to niezwykle istotny, gdyż dotyczy perspektyw ładu światowego, w jakim w nie-dalekiej przyszłości przyjdzie nam żyć. W tym kontekście najbardziej naglące i niepokojące wydają się zagadnienia dotyczące terroru i terroryzmu, a wraz z nimi pytania o znaczenie suwerenności i bezpieczeństwa w dobie globalizacji, dialogu jako uniwersalnego narzędzia komunikacji, a może jedynie specyficznej kulturowej praktyki<sup>9</sup>. Tu rodzi się pytanie szerszej natury – o warunki i możliwości ludzkiego „bycia” jako nieuchronnego współ-bycia z Drugim, Innym. Poszukiwanie możliwości dyskursu międzycywilizacyjnego ściśle wiąże się z ko-

---

<sup>7</sup> Zdaniem Castellsa, wzrost nierówności i społecznego wykluczenia na całym świecie jest ściśle związany z rozwojem informacjonizmu. Proces ów obejmuje jednostki, grupy, jak również terytoria, które nie odgrywają większej roli w informacyjnym kapitalizmie, omijane są przez zasoby, informacje i technologiczną infrastrukturę, a zatem czynniki umożliwiające komunikowanie, innowacje, produkcję, konsumpcję. Niezdolność do produkowania i używania zaawansowanych technologii skazuje je na wykluczenie z globalnej ekonomii. Zjawisko to Castells określa mianem „czarnych dziur kapitalizmu”. Polega ono na wykluczeniu ludzi i terytoriów, które z perspektywy przeważających interesów w globalnym informacyjnym kapitalizmie przesuwają się na pozycję strukturalnej nieistotności. „Czarne dziury kapitalizmu” stanowią najwyższy wyraz nierówności, dyskryminacji, ludzkiej nędzy i społecznego kryzysu – zwłaszcza w epoce informacjonizmu. Por.: M. Ince, *Conversations with Manuel Castells*, Cambridge 2003, s. 92–94 oraz M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, t. III: *End of Millennium*, Oxford 1999, s. 70–161.

<sup>8</sup> Szerzej na ten temat zob. np.: J. Haynes, *Religious and Ethnic Conflict*, (w:) idem, *Politics in the Developing World. A Concise Introduction*, Oxford 2002, s. 116–147.

<sup>9</sup> Szerzej na ten temat zob. np.: G. Borradori, *Filozofia w czasach terroryzmu*, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Warszawa 2008.

niecznością odpowiedzi na jakże istotne w dobie globalizmu pytanie: jak radzić sobie z różnorodnością?<sup>10</sup> Ponadto globalizacja, która niesie ze sobą rosnącą wielokulturowość, w większości społeczeństw rozwiniętych wymusza redefinicję takich pojęć, jak tożsamość narodowa, państwo narodowe, obywatelstwo, czyli wymusza refleksję nad relacją Ja–Inny, nad przestrzenią relacji międzyludzkich, sferą tego co między-podmiotowe. Skłania do refleksji nad perspektywą ukonstytuowania się postnarodowej tożsamości i ponadnarodowej formy obywatelstwa.

Odpowiedzi na wymienione pytania z dziedziny filozofii polityki implikują rozwiązania bardziej podstawowych kwestii natury epistemologicznej i aksjologicznej. Skoro – przykładowo – przyjmuję, że demokracja liberalna jest najlepszą (z dotąd znanych) formą ustrojową, to zgodnie z podstawowymi wartościami, na których się opiera, uznaję zasadność istnienia każdej innej – choćby z nią sprzecznej i opartej na zupełnie innych wartościach – formy. Pluralizm światopoglądowy wymusza zarówno relatywizm kulturowy, polityczny, epistemologiczny, jak i sceptycyzm poznawczy.

Globalizacja kulturowa postępuje najwolniej, powodem tego jest fakt, że kultura stanowi ten element, który w obliczu rozlicznych ekonomicznych i politycznych przemian pozostaje względnie stabilny. Kultura zdaje się być również tym ogniwem, które do pewnego stopnia blokuje oddziaływanie pozostałych wymiarów globalizacji. Wydaje się, że dopóty owa blokada pozostaje żywotna, dopóki konstatacja dotycząca zaistnienia powszechnej globalizacji jest przedwczesna czy wręcz bałamutna. Niemniej jednak proces globalizacji nasila się i nie sposób zaprzeczyć istnieniu również jego kulturowego aspektu. To, co jest mu najbardziej właściwe, to wewnętrzna sprzeczność w obrębie jego oddziaływania. Globalizacja kulturowa pociąga bowiem za sobą przeciwstawne tendencje, których krańcowe formy budzą największe obawy. W ten sposób ukierunkowuje współczesną debatę na kwestię skutków, jakie ze sobą niosą dwie skrajne na nią reakcje – *Dżihad* i *McŚwiat* (jak określił je Benjamin G. Barber<sup>11</sup>), czyli na jednym krańcu radykalny tradycjonalizm (fundamentalizm, ksenofobia, trybalizm, sprzeciw wobec dominacji świeckich wartości), na drugim modernizacja, uniwersalizacja, konsumpcja, ekonomizacja życia. Co więcej, w obrębie samych tych tendencji zachodzą procesy dezorganizujące dotychczasowy kształt kultur. Zasadniczy problem, z jakim zmagają się większość demokracji liberalnych, sprowadza się do konstatacji, iż swoich kulturowych fundamentów nie mogą one już traktować jako czegoś nienaruszalnego<sup>12</sup>. Kultura różnorodności osłabia czy

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat zob. np.: B. Tibi, *Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization*, (w:) *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, ed. N. AlSayyad, M. Castells, California 2002, s. 31–52.

<sup>11</sup> Por. B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

<sup>12</sup> Por. F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. K. Komorowska, K. Dorsz, Warszawa 2000, s. 20–22.

wręcz kwestionuje wartości moralne kultywowane w przeszłości. Odejście od tradycyjnego paradygmatu kultury, w którym pełniła ona funkcję łądotwórczą<sup>13</sup>, w kierunku kultury dynamicznej stwarza pytania typu: jak radzić sobie z różnorodnością wartości, brakiem aksjologicznego centrum, stałych punktów odniesienia, autorytetów i ich konsekwencjami, zwłaszcza społeczną separacją? Najwięcej obaw budzi perspektywa zaistnienia ładu społecznego w warunkach nieistnienia konwencjonalnych zasad leżących u jego podstaw. Stajemy w obliczu pytania o możliwość odnalezienia płaszczyzny pozwalającej na gruntowną reinterpretację wartości ludzkich, nie poddających się fragmentaryzacji, które w warunkach wielokulturowości zostały zagubione. W społeczeństwach niezachodnich z kolei niepokój wzbudza napór modernizacji (industrializacja, urbanizacja, coraz wyższy poziom wykształcenia, mobilność społeczna, różnorodność struktur zawodowych itp.) i przymus podążania za nią; modernizacji, która wiąże się jednak z przesunięciem ludzkich wartości, zmianą podejścia do wielu kwestii i oczekiwań. W efekcie społeczeństwa te zmuszone są poszukiwać pomostu pomiędzy światem zachodnim a własnym, czują niesłabnącą presję godzenia importowanych wytworów kultury z tradycjami kultur lokalnych. Stwarza to zatrważający rozdzźwięk pomiędzy koniecznością podążania za modernizacją a potrzebą zachowania rodzimych wartości.

W perspektywie powyższych zagadnień chodzi nie tylko o kształt i nowe funkcje kultury; zasadnicza kwestia dotyczy tego, czy może ona w przyszłości stanowić czynnik jednoczący ludzkość w wymiarze globalnym. „Rodzi się zatem pytanie o realną możliwość uniwersalizmu w kulturze współczesnego świata. Chodzi przy tym o uniwersalizm rozumiany w sposób filozoficzny, zgodnie z którym powszechne czy upowszechniane wartości są wyrazem wspólnej akceptacji, uzyskanej nie poprzez wzajemne przymuszanie i nacisk, ale dialog i szukanie kompromisu. Przy takim podejściu pojęcie uniwersaliów oznacza, że zjawiska posiadają identyczną treść, a nie treść kulturowo uwarunkowaną”<sup>14</sup>. *De facto* zagadnienie to wpisuje się również w szerszy spór ontologiczny, dotyczący charakteru przemian i zasad nimi rządzących, tj. spór o to, czy np. zmiany, w tym kulturowe i społeczne, dokonują się wedle praw dialektyki, czy w sposób ewolucyjny, wyrażający się we wzrastających zdolnościach adaptacyjnych. Pojawia się tu również ogólniejsza refleksja nad historycznością bytu ludzkiego. W zagadnienie to wpisuje się także pytanie, w jakim stopniu kultura determinuje wzajemne definiowanie się odrębnych podmiotów w ramach odmiennych kulturowych i etycznych wspólnot.

<sup>13</sup> Szerzej zob.: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 184-189.

<sup>14</sup> W.J. Burszta, *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*, (w:) *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995, s. 197.

Tak jak wspomniałam na wstępie, przy próbie uzasadnienia swojej tezy odwołałam się do kilku tylko przykładów. Starałam się – na ile to możliwe – wybrać te najogólniejsze i najbardziej naglące, które dotyczą – z pewnością w stopniu niejednakowym – wszystkich. Moim celem była refleksja dotycząca tego, w jakiej mierze kwestie natury społecznej narzucają pytania o charakterze ontologicznym, gnoseologicznym i aksjologicznym. Wydaje się, że zmiany społeczne wymuszają refleksję nie tylko nad tym, co *stricte* społeczne, ale również nad tym, co bardziej ogólne. Obecnie, w dobie „zawieszenia”, wszystkie pytania narzucają się jednocześnie, ale ich fundament i kontekst pozostaje społeczny. Okazuje się, że wraz ze wzrastającą rangą zagadnień społecznych rośnie znaczenie pytań podstawowych.

Zagadnienia filozofii społecznej wydają się szczególnie bliskie współczesnemu człowiekowi, co wynika również z płynności linii demarkacyjnych wyznaczających pole problemowe tej dziedziny. Sprawia ona, że łatwiej niż w innych obszarach filozofii – lawirując pomiędzy poszczególnymi naukami szczegółowymi – zderzyć się z pytaniami na tyle ogólnymi, by można je nazwać mianem filozoficznych. Z drugiej jednak strony, jak trafnie zauważa Jerzy Szacki, „niepokojąco łatwo jest w tym wypadku zatrzeć granice pomiędzy tym, co chciałoby się nazywać filozofią, kierując się takimi czy innymi stosowanymi w środowiskach akademickich standardami, i bardziej lub mniej dyletanckimi improwizacjami na zbliżone tematy, w jakie obfituje niemal każde piśmiennictwo zwłaszcza wtedy, gdy przedmiotem dyskusji staje się społeczeństwo”<sup>15</sup>. Ponadto, niezwykle istotne w tym względzie niebezpieczeństwo, wymagające od nas wyostrzonej czujności, stanowi groźba popadnięcia filozofii społecznej czy uściślając – politycznej w służbę ideologii.

Być może naiwnością byłoby wierzyć, że filozofia społeczna, dotykając właściwych sobie kwestii oraz wykazując niezwykle ścisły związek teorii z praktyką, mogłaby stać się swego rodzaju impulsem pobudzającym „zwykłego” człowieka do głębszej refleksji nad otaczającą go rzeczywistością. Nieśmiało wierzę jednak, że jako jedyna z dziedzin wiedzy o wszystkim; wiedzy stanowiącej pewien rozbudowany system – w tym sensie, że tezy sformułowane w jednym z jej obszarów badawczych mają swoje bezpośrednie przełożenie na pozostałe – może pobudzać otwartość na filozofię w ogóle.

Na koniec raz jeszcze pozwolę sobie przytoczyć słowa Siemka, który przekonuje, że obszar filozofii społecznej „zostaje wyniesiony do rangi centralnego kręgu problemowego całej myśli filozoficznie znaczącej. To zaś znaczy, że samą *filozofię* da się dziś w ogóle poważnie uprawiać o tyle, o ile pojmuje się ją przede

---

<sup>15</sup> J. Szacki, *Polska filozofia społeczna XX w.*, [online] <<http://74.125.77.132/search?q=cache:vjGrHMPYvscJ:www.calculemus.org/forum/2/szacki.doc+POLSKA+FILOZOFIA+SPO%5C%81ECZNA+Xx.&cd=6&hl=pl&ct=clnk&gl=pl>>, dostęp: 8.06.2009.

wszystkim jako filozofię społeczną właśnie”<sup>16</sup>. Moim zamysłem nie było umniejszenie roli – jak to określa w cytowanym artykule Siemek – czystej „filozofii w ogóle”, a jedynie zwrócenie uwagi na swego rodzaju odwrócenie relacji pomiędzy „peryferiami” tradycyjnej filozofii a jej „centrum”; na możliwość odmiennego sposobu dochodzenia do tego, co pierwsze.

---

<sup>16</sup> M. Siemek, op. cit., s. 52.

*Adam Karpiński*

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

## PRÓBA FENOMENOLOGICZNEGO OPISU BYTU SPOŁECZNEGO\*

### Attempt of Phenomenological Description of Social Being

**Słowa kluczowe:** byt społeczny, struktura, rzeczywistość ontyczna, jedność tego, co realne i tego, co mentalne, świat człowieka, abstrakcja, alienacja, towar, prywatna własność środków produkcji, kultura, celowość pracy, kapitalizm globalny, podział pracy, symbolizm, przyrodniczy agent pracy produkcyjnej, prywatyzacja symboliki, intelektualiści, wędrówka od abstrakcji do konkretnego, powrót człowieka do siebie samego.

**Key words:** social being, ontic reality, unity of what is real and what is mental, human's world, abstraction, alienation, goods, private ownership of means of production, culture, purposefulness of work, global capitalism, distribution of work, symbolism, production work nature agent, privatisation of symbolism, intellectuals, trip from abstraction to concrete, return of human to himself.

#### Streszczenie

Tekst stanowi próbę rozwiązania dwóch problemów. Po pierwsze, jak istota przejawia się w indywidualnym, w rzeczy konkretnej, nie dającej się zdefiniować? I po drugie, jak zweryfikować definicję? Jest to problem prawdy, wobec którego można zastosować metodę przyswajania abstrakcji – wznoszenia się od abstrakcji do konkretnego. Metodę tę wykorzystywał K. Marks. W artykule dowodzi się, że metoda ta nie traci na swojej heurystycznej sile nawet wówczas, gdy zastosuje się ją do analizy współczesnego kapitalizmu symbolicznego. Nie stosując tej wyjaśniającej mocy abstrakcji,

#### Abstract

The article attempts to solve the following problem: how a being manifests itself in an individual, in a concrete thing which is not possible to define? Secondly, how to verify a definition? It is the problem of truth. A method which may be applied here is to assimilate abstraction – moving from abstraction to concrete. This method was applied by Karl Marx. The author of the article tries to argue that the method does not lose its heuristic power even when it is applied for analysing the contemporary symbolic capitalism. Not applying this explanatory power of abstraction,

---

\* Prezentowane rozważania są kontynuacją wcześniejszych treści przedstawionych w 2008 r. na I Festiwalu Filozofii pt. *Utopijność i realność utopii w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym*.

intelektualiści stają się ideologami rozrywającymi jedność tego, co realne i tego, co idealne, waloryzującymi drugi element wspomnianej jedności. Świat ich idei nijak się ma do aktualnej praktyki społecznej, dlatego dominuje w niej niezrozumiany symbol – fetysz. W społeczeństwie jest on tajemniczą podstawą problemów człowieka z samym sobą. Stąd jego zrozumienie i realne przywrócenie należnego mu w społeczeństwie miejsca umożliwi człowiekowi drogę powrotną do samego siebie.

intellectuals become ideologists who split the unity of what is real and what is ideal, and who valorise the latter element of the said unity. The world of their ideas has nothing to do with the social practice. Therefore, fetish, an unclear symbol, dominates it. In a society it constitutes a mysterious basis for creating human's problems with himself. Hence understanding it and realistic, practical return of the place in the society which is due to it, will enable a return trip of a human to himself.

Strukturę<sup>1</sup> bytu społecznego tworzą: stosunki ekonomiczne; nadbudowa instytucji prawno-politycznych; świadomość społeczna będąca myślowym, idealnym odzwierciedleniem ww. realnych podstruktur bytu społecznego. Struktury te można rozważać na trzech poziomach abstrakcji. Pierwszy z nich – najwyższy – jest formalnologiczny. Składają się nań czyste abstrakcje, formy bez treści empirycznej, którym ta jednak może być podporządkowywana lub dowolnie z nich wyprowadzana.

Drugi poziom tworzy rzeczywistość konkretna. Filozof chcący ją badać usiłuje dokładnie opisać pewne przedmioty empiryczne, ich rodzaje i zmiany, pro-

<sup>1</sup> Pod pojęciem struktury rozumiem układ powiązanych wzajemnie elementów tworzących całość wyróżniającą się następującymi właściwościami:

- 1) układowi jako całości przysługują nowe cechy w stosunku do cech konstytuujących go elementów, jest on czymś więcej niż sumą cech konstytuujących go elementów;
- 2) określone właściwości przysługują danemu elementowi układu tylko wtedy, gdy jest on częścią tego układu, traci on te właściwości, gdy znajduje się poza tym układem;
- 3) dany układ, odznaczający się ww. cechami, jest z kolei warunkowany przez cechy konstytuujących go elementów, tzn. układ ten nie powstaje z dowolnych elementów;
- 4) między elementami układu tworzącego strukturę istnieją stosunki zależności wzajemnej, wyrażające się w taki sposób, że zmiana lub modyfikacja któregoś z nich pociąga za sobą większą lub mniejszą zmianę pozostałych elementów;
- 5) w skład układu wchodzić mogą tylko te elementy, które pozostają w stosunku wzajemnego oddziaływania, warunkujące się wzajemnie, pełniące kolejno funkcje skutku i przyczyny;
- 6) w układzie mogą zaistnieć takie typy więzi przyczynowo-skutkowej występującej między konstytuującymi go elementami, które warunkują w sposób rozstrzygający trwałość układu i których zmiana powoduje radykalne przekształcenie czy zagładę tego układu;
- 7) w układzie, w którym działa człowiek, możemy odnaleźć typ więzi subiektywnej, refleksyjno-spontaniczno-intuicyjno-kreacyjnej powodującej zmianę jakościową całości strukturalnej; taką zmianę, w wyniku której powstaje struktura istotowo odmienna od wszystkich, jakie dotąd były.

W dotąd występujących strukturach dominują więzi podmiotowo-przedmiotowe. Nie powstają one w wyniku uzgadniania, spełniania określonej transakcji, lecz są skutkiem konieczności, w różnej formie kreowanej przez jeden z elementów struktury, przez tzw. przemoc strukturalną. Inne elementy struktury muszą ją uznać.

cesy, które – jak się to mówi – są „widoczne gołym okiem”. Ale to wysiłek Syzyfa, żaden bowiem konkretny przedmiot nie może być adekwatnie opisany; żaden konkretny proces nie może być wyjaśniony<sup>2</sup>. O tym, do jakich niedorzeczności taki wysiłek prowadzi, świadczą prace z filozofii społecznej dowodzące np., że „krwiożerczość” Stalina ukształtowała się już w dzieciństwie, bo wychowywał go jego ojciec pijak i matka praczka, a przyczyną wszelkiego zła w Polsce są żydzi, masoni, ewentualnie ojciec Rydzyk i moherowe berety<sup>3</sup>.

Trzeci poziom stanowi rzeczywistość ontyczna<sup>4</sup>. Jej poszukiwania trwają już od starożytności.

Parmenides uznał, że to, co jest, jest Jednością. Jest czymś mentalnym i realnym. Przeciwnością Jedności jest wielość zmysłowo postrzegana. Bytem jest ciepło, zaś nie-bytem jest ziemia. Ale ciepło i ziemia są Jednością.

Platon uznał, że to, co ogólne, odnosi się do bytu jako czegoś definiowalnego. Jest to Idea. Wielość rzeczy istnieje poprzez uczestniczenie w ideach. Ale nie wyjaśnił sposobu owego uczestniczenia. Jakaś próbą, może intuicyjną, było umieszczenie przedmiotów matematycznych pomiędzy Ideą a rzeczami. Wykorzystał artefakt kulturowy – trójcę<sup>5</sup>. Tworzą ją: Idee, Dyada<sup>6</sup> (nieokreśloność liczby spinająca Duże i Małe) i rzeczy zmysłowe<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Zdając sobie z tego sprawę, niektórzy teoretycy wprowadzają kategorię „racjonalności ograniczonej”. Na przykład H. Simon, formułując postulaty racjonalnej wymiany (*Model of Bounded Rationality*, 1982), powiada o poznawczych ograniczeniach zdolności jednostek do zachowania najbardziej racjonalnego ze względu na przyjęty cel. Ten brak pełnej wiedzy ludzie dopełniają własną interpretacją. Na przykład powiada się, że demokracja nie jest najlepszym systemem, ale nikt lepszego nie wynalazł, lub że jest najlepszym z możliwych, bo inne są jeszcze gorsze. Zob. *Racjonalność ograniczona*, (w:) OXFORD. *Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), M. Tobin (red. nauk. wyd. pol.), PWN, Warszawa 2005, s. 273.

<sup>3</sup> „Selekcja materiału naukowego – pisze F. Znaniecki – jest więc w każdej nauce związana z problemem rozróżnienia między istotnymi a nieistotnymi cechami przedmiotów, ważnymi i nieważnymi przyczynami wyselekcjonowanych procesów. Jakkolwiek starannie wybieramy przedmioty i procesy, które ma badać nasza nauka, nic nam to nie da, jeśli każdy etap naszego badania prowadzi nas głębiej i głębiej z powrotem do niewyczerpanego, chaotycznego bogactwa konkretnej rzeczywistości empirycznej. Każda uwieńczona powodzeniem i zawansowana nauka ma nie tylko materiał ograniczony obiektywnymi kryteriami selekcji, lecz także użytek, jaki zamierza zrobić z tego materiału, określony przez obiektywne standardy istności oraz ważności zastosowane do cech jej przedmiotów i warunkujących poprzedników jej procesów”. F. Znaniecki, *Metoda socjologii*, przełożyła i wstępem opatrzyła E. Hałas, PWN, Warszawa 2008, s. 43.

<sup>4</sup> Pojęcie ontyczności rozumiem tu za Leibnizem, który wyjaśnia, że jakakolwiek możliwość ma swoją podstawę w ontycznej możliwości, która nie będąc bytowo samodzielna, znajduje swe uzasadnienia w tym, co aktualne i konieczne. Zob. G. W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.

<sup>5</sup> Trójca (sanskryt. *Trimurti* – trójca), triada, związek, zespół, grupa trzech (osób, rzeczy, elementów); podniosłe: trójka; występująca w niektórych religiach grupa trzech bóstw: „triada żeńska” – ojciec matka i syn (np. egipska: Ozyrys, Izysa, Horus) albo „triada męska” (np. babilońska: Era, Marduk, Gibil; greckie: Zeus, Posejdon, Hades), czy wreszcie koncepcje jednego

Arystoteles z kolei uważał, że istotę opisuje się przez definicję. Ale obok niej wyróżniał gatunek należący do rodzaju, stany, akcydensy oraz atrybuty. Ponadto dla opisanía istoty niezbędne jest pojęcie stosunku, jaki tworzą stan pierwotny i wtórny. Ten pierwszy jest bezwarunkowy, drugi zaś można przedstawiać warunkowo. Arystoteles powiadał ponadto, że w rzeczach danych zmysłowo jest również istota, która przesądza o ich tożsamości.

boga w trzech osobach, jak w hinduizmie: Brahma (Stwórca), Wisznu (Życie) i Sziwa (Śmierć), czy chrześcijańska Trójca Święta: Ojciec, Syn i Duch św., której dogmat w głównych zarysach ustaliły sobory: nicejski (325) i konstantynopoliński (381).

Trzy – liczba uznawana za świętą od zarania dziejów. Pitagoras uważa ją za liczbę doskonałą, wyrażającą „początek, środek i koniec”. Przykłady aforyzmów będących wyliczankami trójkowymi z kultur Wschodu i Zachodu: „Są trzy rzeczy, które cenię. Pierwsza to łagodność, druga – wstrzeźliwość, trzecia – skromność” (Lao-tsy) „Nienawidzę tych, którzy sądzą, że mądrość to wścibskie mieszanie się do cudzych spraw, że odwaga to brutalność i że uczciwość to donosicielstwo” (Konfucjusz); królowi Salomonowi przypisano aforyzm: „Trzy rzeczy wyganiają człowieka z domu: dym (tj. dymiący piec), woda (tj. ciekący dach) i żona”. Przysłów trójkowych jest bez liku: „Od trzech rzeczy niech Bóg nas broni: od pustej sakiewki, złego sąsiada i żony sekutnicy”; „Trzech rodzajów ludzi należy się wystrzegać: piniacza, pochlebcy i pyszałka”; „Trzy zawody przetrwają do końca świata: piekarza, piwowara i balwierza”; „Trzem osobom nie należy wierzyć: kobiecie, gdy płacze, kupcowi, gdy przysięga i pijakowi, gdy się modli”; „Trzy najpiękniejsze rzeczy na świecie to: statek z rozwiniętymi żaglami, rycerz w pełnej zbroi i korpulentna niewiasta”; „Trzy osoby to za wiele na dotrzymanie sekretu i za mało na zabawę”; „Trzy rzeczy kosztują drogą: miłość do psów, pieszczoły kochanki i najazd nieprzyjaciela”; „Trzy rzeczy należy czynić szybko: uciekać przed zarazą, wycofywać się z kłótni i łapać muchy”; „Trzech rzeczy nie da się poskromić: głupców, kobiet i słonych fal oceanu”; „Istnieją trzy rzeczy, które dają się poznać tylko w trzech sytuacjach: odwaga tylko na wojnie, mądrość tylko w gniewie, przyjaźń tylko w potrzebie”.

Tradycja każe troiście przedstawiać człowieka (ciało, dusza, duch), świat (ziemia, morze i powietrze), wrogów człowieka (świat, ciało i szatan), cnoty teologiczne (wiera, nadzieja i miłość), królestwa przyrody (mineralne, roślinne i zwierzęce), podstawowe barwy (czerwony, żółty i niebieski). Gdzie dwóch, tam rada, gdzie trzech, tam zdrada.

<sup>6</sup> Diada (gr. *δυάς* [dyas], *δυάδος* [dyados], od: *δύο* [dyo] – dwa), liczba dwa, dwójka, dwoistość, para, pryncypium bytowe. Pierwsza wielość. Wszystko, co współlistnieje, jest jednością wielości; jedno i wiele. Jedno jest treścią tożsamości i określoności tego, co współlistnieje, np. towar jest tożsamy sam ze sobą jako towar, bo jest wymienialny na każdy inny i używany tak jak każdy inny. Stąd to, co człowiek „wmyśla” w świat, jest po pierwsze – złożone, po drugie – tożsame z określonym sensem. Staje się to dzięki pojęciu *a priori*, które jest zawsze abstrakcją. Jeżeli tak, to diada wymaga z kolei zasady najwyższego sensu. Jest nim Idea – abstrakcja formalnologiczna – wartość = istota wmyślana w świat przejawowy. Wielość jest zaś tą stroną diady, którą tworzą konkretne rzeczy teoretyczno-przedmiotowe. Jest to świat przejawów. Każdy przejaw ma więc określony sens.

Mamy tu więc do czynienia z tożsamością i różnicą. Tożsamość tworzy istota opisana przez atrybuty, ujawniana w postaci abstrakcji symbolicznej i formalnologicznej; zaś różnicą jest przejaw. Odnajdujemy więc tożsamości abstrakcyjne i z nich wywodzone tożsamości symboliczne, związane przez określone przejawowe różnice. Są to idee mające swoją tożsamość, ale zróżnicowane tym, czym różnią się od innych idei. Ich przejawowość powoduje, że te tożsamości są względnie zróżnicowane. Różnicą jest zaś świat przejawów.

Istotowe ujmowanie rzeczywistości ma kształt piramidy. Na najwyższym poziomie znajduje się istota/substancja – nie-uwarunkowana, pierwotna, definiowalna. Istota jest tym, czym jest. Jest tym, czym jest sama przez się. Ale istotę zawierają też gatunki określonego rodzaju, a także inne rzeczy, jeżeli są nazwane. Nazwa wyraża znaczenie poprzez wskazanie na atrybuty. Ową wyobrażoną piramidę tworzą więc kategorie. Substancji/istocie przysługuje definicja „jest” pierwotnie, pozostałym kategoriom – wtórnie. Piramidę można budować, stosując kategorię stosunków. Na przykład to, co pierwotne, może pozostawać w stosunku przyczynowo-skutkowym do tego, co wtórne. Dlatego istota nie jest czymś stałym, lecz stosunkiem, w którym pozostają istoty gatunków, rodzajów. Ów stosunek jest efektem istniejących tożsamości istot gatunkowych czy też ich jednostkowych przejawów.

Wdrażając teorię, tworzymy świat człowieka<sup>8</sup>. Według Arystotelesa jego naturę/istotę stanowią<sup>9</sup>:

- 1) pojęcia, idee, teorie tworzone przez człowieka, stanowiące jego wiedzę;
- 2) świat dostępny poznaniu – poznany-nazwany;
- 3) świat nie-poznany, tzw. rzecz sama w sobie jest poznawana, ale nigdy nie może być poznana ostatecznie (E. Kant);
- 4) światy człowieka – jako strukturalne złożenie się ww. rzeczywistości, czyli to, co powstaje jako wynik zastosowania wiedzy człowieka przez człowieka, a więc świat przekształcony – wynik ludzkiego aktywizmu, pracy ludzkiej.

Istnieje zatem problem: jak istota ogólna przejawia się w indywidualum, w rzeczy konkretnej, nie dającej się zdefiniować? I po drugie: jak zweryfikować definicję? Jest to problem prawdy. Metodą, która może tu być zastosowana, jest – zdaniem Arystotelesa abstrakcja. W filozofii dominuje potoczne, oświeceniowo-pragmatyczne i etymologiczne rozumienie abstrakcji i abstrahowania jako „odrywania” jakichś cech, zjawisk i wydobywania innych po to, aby „pogłębić” wiedzę o nich<sup>10</sup>.

---

Diada jest zasadą determinującą działanie ludzkie. Istota, jej atrybut jest konkretyzowany i w formie symbolicznej przedstawiany jako cel tego czy innego zachowania ludzkiego w tych czy innych warunkach społeczno-historycznych.

<sup>7</sup> Interpretacja myśli Platona dokonała rozdziału tego, co pitagorejczycy uznawali za jedno: mianowicie, że rzeczy są liczbami.

<sup>8</sup> To jedna z trzech rzeczywistości, w jakich żyjemy. Razem ze światem człowieka strukturę tworzą: duchowość jednostek ludzkich, świat istniejący, nieznan, ale poznawany.

<sup>9</sup> Wykorzystuję tu odpowiedź Arystotelesa i o. prof. M.A. Krapca. Ten drugi nie mówi o aktywności człowieka i jego świecie.

<sup>10</sup> Łac. *abstrahō* – odrywać, odciągać, przyciągać, odwozić, rozdzielać, rozdzierać, rozszczepiać, wydzielać, wyodrębniać, wykluczać, wyłączać; *abstractio* – odrywanie, oddzielenie, zatrzymanie. Abstrakcja (gr. *ἀφαίρεσις* [apháiresis]); 1. w języku pot. oderwanie od życia i nieliczenie się z tym, co realne; 2. w filozofii specyficzna czynność intelektu, polegająca na oddzieleniu i zatrzymywaniu jakiejś właściwości z rzeczy, na podstawie której intelekt formuje jej poznawczy obraz, czyli pojęcie (abstrakt); 3. metoda konstruowania przedmiotu intelektualnego poznania w ogóle, w szczególności przedmiotu właściwego dla określonych nauk.

Na trzecim poziomie abstrakcyjnego poznawania bytu społecznego jest problem „bycia”. M. Heidegger powiada, że uprzedzenia do tego pytania tkwią w ontologii starożytnej: „Tę znów zaś tylko wówczas da się zinterpretować w sposób dostateczny [...], gdy nicia przewodnią będzie pytanie o bycie [...]”<sup>11</sup>. Tu Heidegger podejmuje problem bytu, istoty/substancji, albowiem nie został on dotąd rozwiązany w tradycyjnej ontologii. Idąc dalej tym tropem, Heidegger<sup>12</sup> ukazuje fenomenologię bytu społecznego, bowiem tworzą go przejawy będące Jednością tego, co konkretne, co jest przejawem i tego, co abstrakcyjne, co się przejawia – istoty.

Nawiązuję tu do Heideggera z uwagi na jego konsternujące twierdzenie. Otóż powiada on, że jeśli jednostka ludzka/jestestwo wpada w to, „tu oto”, to kształtuje ją „los”. „Tkwiące w zdecydowaniu wybiegające przekazywanie się do »tu oto« okamgnienia »jest losem«”<sup>13</sup>. Na nim opiera się dola, która jest dzianiem się jestestwa we współbyciu z innymi. Losowa dola może być w powtórzeniu otwierana w aspekcie swego uwięzienia w otrzymanym dziedzictwie. Tylko dlatego jestestwo cierpi od losu, że u podstaw swego bycia jest w nakreślonym tu sensie losem. Egzystując losowo w przekazującym się zdecydowaniu, jestestwo jako bycie-w-świecie jest otwarte na „łaskawość” szczęśliwych okoliczności i okrucieństwo przypadków. Los nie rodzi się przez zderzenie okoliczności i wydarzeń. Również ktoś niezdecydowany może być przez nie nękany, a zarazem nie „mieć” żadnego losu.

W wyjaśnianiu abstrakcji trzeba zadać pytanie: co od czego oddzielać? i jaki status ontologiczny posiada abstrakt. Arystoteles pisze, że „własność »biały« jest wcześniejsza od białego człowieka podług definicji, ale nie jest wcześniejsza substancjalnie. Nie może wszak istnieć oddzielnie, lecz zawsze występuje wraz z rzeczą konkretną; a przez rzecz konkretną rozumiem białego człowieka. Jest przeto jasne, że ani wynik odjęcia nie jest wcześniejszy, ani rezultat dodania nie jest późniejszy, bo przez dodanie »człowieka« do »białego« mówimy »człowiek biały«. Dostatecznie już wykazaliśmy, że przedmioty matematyki nie są w większym stopniu substancjami niż ciała i że nie są wcześniejsze pod względem istnienia od rzeczy zmysłowych, lecz tylko w definicji, i że nie mogą istnieć gdziekolwiek oddzielnie”. Arystoteles, *Metafizyka*, s. 825 (1077b). A zatem w abstrahowaniu filozoficznym chodziłoby o odrywanie cech konsekwentnych, ich pomijanie i koncentrowanie się na cechach konstytutywnych, tożsamych z atrybutami. Atrybutem danej rzeczy „x” nazwiemy taką jej cechą „y”, bez której dana rzecz „x” nie jest tą rzeczą „x”. W filozofii abstrahowanie polega więc na pomijaniu wszelkich własności jednostkowych, przejawowych, przypadłościowych, a analizowanie, badanie własności istotowych, bytowych określających status ontologiczny abstraktu.

Trzeba pamiętać, że to oddzielanie jest czynnością intelektu, i to, czym się – po owym oddzieleniu – intelekt zajmuje, jest przedmiotem, ale tylko intelektu. W rzeczywistości abstrakt istnieje tylko wraz z tym, od czego został oddzielony. Dzięki tak rozumianemu wysiłkowi możemy tworzyć przedmioty poznania naukowego. Są to przedmioty rzeczywiste, uwolnione tylko od zawadzących przypadłości, treści okcydentalnych. Treścią zatem abstrakcji jest to, co wspólne dla jakiejś klasy zjawisk, co można nazwać ich istotą.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 4.

<sup>12</sup> Zob. *ibidem*, s. 38–55.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 540–541.

Gdy zaś losowe jestestwo jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty we współbyciu z innymi, to jego dzianie się jest współdzianiem się określonym jako dola. Oznaczamy w ten sposób dzianie się wspólnoty, ludu. Dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowywane. Moc doli wyzwała się dopiero w komunikowaniu się i w walce. Losowa dola jestestwa w jego „pokoleniu” i z nim stanowi pełne, właściwe dzianie się jestestwa<sup>14</sup>.

Pojęcie losu, doli ma być tym, co jest istotowe w życiu konkretnych jednostek ludzkich. Czyżby świat człowieka się nie zmieniał? Czyż nie jest inna istota ducha u człowieka, który nie mógł nie wędrować bez miecza u boku, jak dzisiaj jeszcze niektórzy bez pistoletu, i u człowieka, który obywa się bez tego argumentu „losu”, „doli”? Ale te różne istoty ducha jednostek ludzkich są wytworem nie „losu”, „doli”, lecz świata człowieka, określonego stanu bytu społecznego.

\* \* \*

Byt społeczny tworzą rzeczywiste osobniki, ich działanie i materialne warunki życia, zarówno te, które już zastały, jak i te, które wytworzyły. Są to przesłanki empiryczne. Ich istotę opisują kategorie: „rzeczywiste osobniki”, „materialne warunki ich życia”, „ich działanie”. Są to abstrakcje, ale „rozumne”, tj. takie, które istotowo uogólniają określone fragmenty rzeczywistości – świata człowieka. Są one więc uogólnieniami, które uwalniają rozumowanie od nieistotnych przejawów<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Zob. ibidem, s. 538, 541, 545.

<sup>15</sup> W stosowanej tu metodzie nie wystarczy przedstawiać rzeczywistości (być empirystą), odkrywać i opisywać fakty. Konieczna jest konkretyzacja otrzymanych abstrakcji za pomocą metody logicznej. Ta z kolei w istocie jest metodą historyczną, tylko uwolnioną od formy historycznej oraz zawadzących przypadkowości. Tutaj wykorzystuję rozróżnienie Kanta rzeczy samej w sobie i jej przejawu. Rzecz sama w sobie jest poznawalna, aczkolwiek nigdy nie będzie poznana. Od czego zaczyna się historia, od tego musi również zacząć się tok myśli, a dalszy rozwój jest odzwierciedleniem procesu historycznego w jego abstrakcyjnej i teoretycznie konsekwentnej formie. Odzwierciedlenie to jest „poprawione” według praw danych nam przez rzeczywisty proces historyczny, gdyż każdy moment można rozważyć w tym punkcie jego rozwoju, w którym osiąga on zupełną dojrzałość i klasyczną formę (Marks).

A zatem, chcąc poznać rzeczywistość społeczno-przyrodniczą, należy po pierwsze – zachować jedność tego, co „historyczne”, z tym, co „logiczne”, z czego wynika, że każda abstrakcja odzwierciedla konkretny element będący fragmentem poznawanej żywej całości. Można więc przyjąć, że abstrakcje są tworem społecznymi i historycznymi, czyli produktem naukowej refleksji, myślowym odzwierciedleniem zmieniających się form bytu społecznego. Z chwilą, gdy określone formy bytu znikają, odzwierciedlające je abstrakcje tracą swą aktualność. Do drugie – uzyskane w wyniku historycznego rozwoju poznania abstrakcje obowiązani

Odnajdując te kategorie w realnym świecie ludzkim, w kapitalizmie, który dominuje w ostatnich wiekach, zauważamy, iż o ich treści przesądza: „towa” i „własność prywatna”. Treść tych pojęć – jak sądzę – w pełni ujawnia się w kapitalizmie globalnym. W nim o całości przesądza ostatecznie prywatny, symboliczny towar, mianowicie kapitał finansowy<sup>16</sup>. Dlatego dla opisu bytu społecznego używam pojęcia kultury.

Kultura jest „zobiektywizowaną subiektywnością ludzką”, jest tworzeniem się człowieka przez pracę, jest stawianiem się przyrody dla człowieka. Praca, jako naturalny warunek życia ludzkiego, to proces społeczny – w swej abstrakcyjnej formie – wspólny dla wszystkich form życia społecznego. Jej prostymi elementami są: cel, przebieg i efekt. Konkretyzując przebieg pracy, zauważamy, iż tworzy go: celowa działalność, czyli sama praca, przedmiot pracy i środki pracy. Celowość pracy, jej moment idealny stanowi o istocie kultury duchowej, zaś materialne momenty pracy (środki pracy, techniczne urządzenia społeczne) wyznaczają istotę kultury materialnej. Epoki ekonomiczne różnią się nie tym, co się wytwarza, lecz tym, jak się wytwarza, za pomocą jakich środków pracy się wytwarza. Środki pracy są więc miernikiem rozwoju ludzkiej siły roboczej oraz wykładnikiem stosunków społecznych, w jakich praca się odbywa.

jesteśmy konkretyzować, tzn. ukazywać zawierające się w nich abstrakcje „niższego rzędu” (o niższym stopniu „uogólnienia”), np. abstrakcja „społeczeństwo” zawiera w sobie takie abstrakcje niższego rzędu, jak: „klasy społeczne”, „produkcja”, „ideologia” itd. Po trzecie – po zinterpretowaniu treści danej abstrakcji, czyli ukazaniu tej rzeczywistości społecznej, którą w określonym okresie historycznym dana abstrakcja odzwierciedla, należy umieścić ją w całości kształcie struktury bytu społecznego i ujawnić jej wpływ na tę strukturę oraz wpływ tejże struktury na treść owej abstrakcji. Przy stosowaniu teoretycznej metody wyobrażeniu musi jako przesłanka przyświecać podmiot, społeczeństwo.

<sup>16</sup> Na określonym szczeblu rozwoju – pisał K. Marks – materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji. Wtedy pojawia się epoka rewolucji społecznych. Wraz ze zmianą podstawy ekonomicznej odbywa się przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji – dający się stwierdzić ze ścisłością właściwą naukom przyrodniczym – od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krótko mówiąc od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i walczą o jego rozstrzygnięcie. Podobnie jak nie można sądzić o jednostce według tego, co ona sama o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości, lecz przeciwnie – świadomość tę należy tłumaczyć sprzecznościami życia materialnego, istniejącym konfliktem między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną się wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona pole rozwoju, a nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się na jej miejsce, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzejną materialne warunki ich istnienia. Toteż ludzkość stawia sobie tylko takie zadanie, które może rozwiązać, bo gdy się bliżej przyjrzeć tej sprawie, okaże się, że samo zadanie wyłania się wtedy, kiedy materialne warunki rozwiązania już istnieją lub są w procesie stawania się. W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny, burżuazyjny sposób produkcji jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej.

Warto odróżnić pojęcie kultury od cywilizacji. Ta druga opisuje metodę tworzenia kultury. Przyjmując zatem różne kategorie jako kryteria, cywilizację można stopniować, tzn. wyodrębniać, np. wyższą od niższej. Kryterium oceny określonej cywilizacji winny być metody pracy pozwalające więcej lub mniej „być”, tj. stawać się człowiekiem. Tym się winno mierzyć efektywność działania człowieka jako człowieka.

Istotne znaczenie dla pracy ma podział pracy, a zwłaszcza proces rozdzielania się momentów pracy – idealnego i materialnego. Wpływa on na rozwój ducha człowieka, na tworzenie się relacji: Ja – otaczająca mnie rzeczywistość społeczno-przyrodnicza. Relacja ta służy do umiejscowienia celu działania w otaczającej rzeczywistości.

Dopiero w kapitalizmie globalnym praca ludzka ukazuje swe istotowe treści, albowiem jej celem, przedmiotem i środkiem jest symbol – znak pieniężny. W kapitalistycznej kulturze globalnej podział pracy dochodzi do swego apogeum. Znaczy to, iż człowiek nie może się zajmować już bardziej elementarnymi, materialnymi przedmiotami swej pracy. Musi je przekazać z powrotem przyrodzie, tj. „przyrodniczemu agentom pracy produkcyjnej” (K. Marks). Człowiekowi pozostaje więc posługiwać się symbolami, a wzór uczonych, filozofów z epoki renesansu jest wówczas nie do pogardzenia. Specjalizacja symboliczna z jednoczesnym ujmowaniem całości – tak jak u Parmenidesa – stanowić będzie treść budowanej Jedności. Miłowymi znakami mogą tu być kategorie: systemowość, ekologiczność, organizmiczność i holizm.

Dalej podział pracy może więc następować w drodze przyswajania sobie symboliki, tj. odnajdywania jej miejsca w całości kultury duchowej, jej znaczenia i kierunków rozwoju. Symbolika ta jest przekazywana przyrodniczemu agentom pracy produkcyjnej. Tu błędy mogą wynikać z istnienia jeszcze nie-poznanej rzeczywistości przyrodniczej, która przecież jest (E. Kant).

GORZEJ, gdy symbole stają się treścią stosunków społecznych, bowiem nie są w nich związane z tą oto konkretną rzeczą realną – jak chciał Parmenides. W życiu społecznym symbol tworzy jedność z konkretem, jakim jest artefakt kulturowy. Jest on jednakże w swojej istocie abstrakcją<sup>17</sup>, którą trzeba dopiero konkretyzować. A to pozwala na tworzenie różnej faktyczności. Ponieważ du-

---

<sup>17</sup> Przez artefakt kulturowy rozumiem wyodrębniony przez człowieka element natury, struktury rzeczywistości społecznej, w której jest uprzedmiotowione celowe dążenie lub sposób działania zaspokajający określoną potrzebę. Na przykład współczesnym artefaktem kulturowym staje się tzw. lojalność, czyli rodzaj wzajemnego zobowiązania klient – sprzedawca. Klient zobowiązuje się do stałego odbioru określonego towaru, za co otrzymuje premię w postaci obniżonej ceny. Zob. K. Kwaśniewski, *Artefakt*, (w:) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, S. Staszczak, PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 44–45; A. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, Wyd. Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2007, s. 35–36.

chowość jednostki ludzkiej zawiera sześć atrybutów<sup>18</sup>, to ich złożenie powoduje łączenie się przeróżnych treści z tym samym symbolem. Stąd najwięcej problemów ludzie mają sami ze sobą.

W kapitalizmie w ogóle, a w globalnym w szczególności dominuje własność prywatna. Jej więc podporządkowuje się ostatecznie także symbole, ale nie tylko jako symbole, lecz symbole zjednoczone z tą – wyróżnioną przez właściciela kapitału – a nie inną treścią realną, z tą a nie inną faktycznością. Widać to w walce o treść symbolu, jakim jest pieniądz. Do niedawna było obojętne, czy to będzie dolar, czy nie. Ważne było, aby miał on swe pokrycie w złocie. Od ponad 35 lat już nie jest to ważne. Ważny jest dolar jako czysty symbol i jest on w zasadzie prywatną własnością.

Ale obok dolara wyrósł inny symbol – euro. Euro posiada podobny status co dolar. Słyszymy też o próbach wprowadzania kolejnych symboli. Oczywiście jest, że to nie symbole walczą ze sobą. Celem walki jest własność treści konkretnej, z jaką owe symbole – jak Jedności Parmenidesa – się jednoczą.

Obok pieniądza pojawiają się inne symbole. Zwróćmy uwagę choćby na tzw. procedury. Rzeczywiste życie konkretnych jednostek ludzkich musi być zgodne z symboliką proceduralną. Musi być zgodne, gdyż symbole przyjmują postać procedur jako określonych wykładni prawa, które zakłada przymus.

Prywatna własność, tworząc symbole, przywłaszcza sobie treść konkretną, z jaką owe symbole tworzą Jedność. W ten sposób obejmowane są własnością prywatną coraz szersze połacie świata człowieka<sup>19</sup> przez coraz mniejszą liczbę posiadaczy. Wraca – ale w nowej szacie – zasada protestantów: *cuius regio, eius religio* (czyj kraj, tego religia – władca określa wyznanie poddanych). Władanie symboliką pozwala jednocześnie na poszerzanie hegemonii w przestrzeni ducha jednostek ludzkich, treści ducha „jednostek jednowymiarowych” ograniczających swe życie do zawołania: *computo, ergo sum!* (trwam, więc jestem). Tylko i aż wytrwania wymaga bowiem kapitalista, właściciel symbolu zjednoczonego z działaniem, życiem konkretnych osób.

Dlaczego jest to możliwe? Dlatego, że jednostki ludzkie działając szukają miejsca w jedności z tą lub inną siłą hegemoniczną. Głównym ich celem jest

<sup>18</sup> Są to: doświadczenie jednostkowości, duchowość intuicyjno-refleksyjna, duchowość spontaniczno-kreacyjna jako siła życia, doświadczenie wspólnotowości, dobro tu i teraz i dobro transcendentne, wielowymiarowa wolność rozumiana jako spełnianie się jedności indywidualno-wspólnotowo-biologicznej zjednoczonej z wielowymiarową odpowiedzialnością. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*, Wyd. Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2006, s. 195 i nast.

<sup>19</sup> W połowie 2008 r. odnotowano 1125 multimiliarderów – właścicieli świata. Rok później mówiło się już o ok. 800. A zatem prywatna własność, zamiast stawać się coraz powszechniejszą, staje się domeną coraz mniejszej i coraz bardziej wysublimowanej arystokracji. W propagandzie słyszymy o czymś przeciwnym – oto w Rosji 2020 r. 75% społeczeństwa ma być prywatnymi właścicielami i tworzyć tzw. klasę średnią. W USA trwający kryzys jest skutkiem, m.in. urzeczywistniania hasła: „każdy Amerykanin właścicielem swego domu”.

przecież zaspokajanie swoich potrzeb. Jeżeli wymaga to uznania, a nawet podporządkowania się tym czy innym symbolom, to przyjmują to jako sposób, jako skuteczną metodę zaspokajania swych potrzeb. Widzą przecież, że te jednostki ludzkie, grupy społeczne, narody, które nie chcą czy nie mogą uznać proponowanego symbolu i zjednoczonego z nim konkretnego działania, są odpowiednio karane. Kapitał po prostu „wyjeżdża” lub buduje się mur, albo po prostu stosuje „inteligentne” wyniszczenie – wojnę, najazd. Właściciele symboli nie ukrywają swoich działań przeciw człowieczeństwu – mówi się o tym, pokazuje w telewizji. Przestrzegają oni w ten sposób innych przed odwagą odrzucania treści, jakie ich symbolika wiąże w Jedność. Świat bowiem ma być homogeniczny. Polifonia zaś jest możliwa tylko w przestrzeni zarysowanej przez artefakt kulturowy zjednoczony z symbolem. Służy to jednostkom ludzkim do wypracowania „wyższej koncepcji rzeczywistości”. Jej treścią jest świadomość, że są częścią siły hegemonicznej. Świadomość polityczna jest więc tu pierwszą fazą tworzonej samowiedzy, w której teoria i praktyka w końcu się jednoczą (A. Gramsci). Przyjmowane symbole zjednoczone z określoną konkretnością wyrażają właśnie ową jedność teorii z praktyką. Jej znaczenie wzrasta, jeśli uzyskują one przez pracę intelektualistów sankcję historyczną: że są tworem Dziejów. Oczywiście praca intelektualistów zmierza do „końca”, tj. do wypracowania światopoglądu, w którym idee władających i panujących stają się ideami epoki.

Dlaczego tak się dzieje?

Dlatego, że człowiek tworzy obraz otaczającej go rzeczywistości jako obraz ogólny. Jednostkowe fakty doświadczenia są uogólniane, stają się wiedzą jako taką. Stanowią „byt teoretyczny” człowieka – jego kulturę duchową. A zatem rozróżnione wcześniej momenty pracy ludzkiej: idealny i materialny przeistaczają się w dwie rzeczywistości: materialną i duchową. Pierwsza jest podstawą powstawania drugiej, druga zaś jej początkiem, punktem wyjścia w spełnianej przez człowieka pracy. W ten sposób, z jednej strony, kultura duchowa wyrasta z kultury materialnej, czyli od tego, w jakiej rzeczywistości człowiek żyje, zależy jego idealne odzwierciedlenie; z drugiej zaś kultura duchowa przenika wszystkie sfery działalności ludzkiej, nadając jej kształt zgodny z uzyskanym wcześniej wyobrażeniem. Dzieje się tak dlatego, że idealny moment pracy jest teoretycznym istnieniem jednostki ludzkiej. To, co ogólne i zarazem idealne, nie istnieje poza świadomością konkretnej osoby.

\* \* \*

Wracając do „losu”, „doli” M. Heideggera, zauważmy, że rzeczywiście losem i dołą moją jest to, że pewnego dnia matka wydała mnie na ten świat. Ale to nie upoważnia mnie do przyjmowania postawy *computo, ergo sum*. Obok bowiem sprywatyzowanych rzeczy materialnych, abstrakcji – symboli występuje ich znaczenie. Odnajdujemy je poprzez konkretyzowanie, czyli wskazywanie na

ich miejsce w owej piramidzie kategorii Arystotelesa. Wtedy to można w gąszczu symboli odnaleźć pewien porządek. Odnajdą się więc symbole, które ukazując fragment, ogłaszają, że są całością; które wyrażając wolę właściciela, tłumaczą, że są wolą ludzką w ogóle; które tworząc procedurę, nie dopowiadają, iż jest to procedura tego czy innego interesu prywatnego.

„Los”, „dola” Heideggera są właśnie tymi ukrytymi treściami symboli, ich nie przyswojoną abstrakcyjnością, z którą „jestestwo” nie może sobie poradzić. „Los”, „dola” nie są niczym innym jak wolą posiadających, władających i panujących. Warunkiem przyswojenia sobie treści tych pojęć jest najpierw uznanie za Marksem, że istotą emancypacji politycznej jest zadanie zniesienia nie-ludzkości dzisiejszej praktyki życiowej, która swój punkt kulminacyjny osiąga w systemie pieniężnym. W nim dominuje bowiem rozdwojenie człowieka na „obywatela” i „człowieka prywatnego”. Ale nie można utożsamiać emancypacji politycznej z emancypacją ludzką. W tej drugiej chodzi o takie wyzwolenie, w którym takich rozdwojeń nie będzie; w którym np. feminizm, religijność, ateizm są zbyteczne. Z tego względu krytyka jest zrazu realna i nastawiona bezpośrednio na działanie, lecz nie można w krytyce ograniczać się tylko do krytyki wyobrażeń o świecie.

Wyobrażeniami o świecie zajmują się współczesne teorie wiedzy. Ich podstawą jest zachodnioeuropejski, chrześcijańsko-racjonalistyczny ogląd świata, który pozostawił nam w spadku, jak pisał Condorcet, „[...] dokładniejsze sprecyzowanie pojęć, jakie możemy posiadać o Najwyższej Istocie i jej atrybutach; rozróżnienie między pierwszą przyczyną i wszechświatem, którym ona ma rządzić, między duchem i materią. Zawdzięczamy im [scholastykom – A.K.] ustalenie różnych znaczeń, jakie możemy nadawać słowu »wolność«, sprecyzowanie tego, co rozumiemy przez słowo »stworzenie«, jak wreszcie dokładniejsze rozróżnienie czynności umysłu ludzkiego oraz klasyfikację pojęć, jakie umysł wytwarza sobie o przedmiotach realnych i ich właściwościach”<sup>20</sup>.

Owoce średniowiecznych scholastyków tworzą tu symboliczne elementy tożsamości kulturowej<sup>21</sup>. Ujawniają one swą siłę w analizie zjawisk społecznych. Głównym elementem „pozostałości średniowiecznej świadomości” jest rozróżnienie ducha i materii. Rozróżnienie to przybiera postać Heglowskiego pojmowania historii, któremu nadaje się formę stosunku „demokracji” do „nie-demokracji”. Demokracja jest „końcem historii”, „wiecznym niebem”. Nie-demokracja jako „oś zła” może ewentualnie dotrzeć do demokracji, pod warunkiem że uzna jej wyższość, jej wcielanie dobra. To rozróżnienie może być dwojaką podstawą dla praktyki. Po pierwsze, może przyjąć postać nierozwiązywalnej sprzeczności,

<sup>20</sup> A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 117; zob. też E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 44.

<sup>21</sup> Por. K. Kwaśniewski, *Tożsamość kulturowa*, (w:) *Słownik etnologiczny...*, s. 351–353.

postać węzła gordyjskiego, który rozwiązano, ale mieczem – dzisiaj wojną. Po drugie, przeciwieństwo to można rozwiązać za pośrednictwem Heglowskiego zniesienia (*aufhebung*), czyli zachowania „demokracji” i „nie-demokracji” w jednym. W czym? W systemie przyszłości, w którym człowiek będzie mógł wraść w swoim człowieczeństwie, będąc podmiotem jednoczącym w sobie to, co gatunkowe, ludzkie i to, co jednostkowe, konkretne. Bycie jego będzie więc tożsame z bytem i jego jednostkowym wyrazem.

Średniowieczne pozostałości świadomościowych elementów kultury ujawniają się ponadto w tym, że nieliczne, wybrane jednostki: w ekonomii multimiliarderzy, w polityce tzw. politycy, w ideologii tzw. królowie filozofów przeciwstawiają się – jako „czynny duch”, *spiritus movens* – reszcie ludzkości jako „bezdusznej, wykluczonej masie”. „Czynny duch” jest, oczywiście, podmiotem historii – owym Pierwszym Motorem, zaś „bezduszna, wykluczona masa” jest jej przedmiotem, materią dla podmiotu. Zupełnie jak w systemie Arystotelesa. Zglobalizowany system kapitału finansowego nie jest dla ludzkości. To ludzkość jest dla tego systemu. Ów „czynny duch” czuje potrzebę pouczenia masy, powiedzenia jej, czym ona nie jest, a czym powinna być. W różnych chwilach, gdy „czynny duch” chce potwierdzić swą tożsamość, swą „historyczną wielkość”, wówczas stosuje moralność filantropijną. Urządza więc bale dobroczynne i inne tego typu imprezy, na których bawiąc się dowodzi swej miłości do „masy”. Treścią tej miłości jest litość nad bezsilną rzekomo masą. Litość ta w pracy „czynnego ducha” jest podstawą tworzenia specyficznego stosunku między „intelektualistami” a „prostaczkami” – ci pierwsi litują się nad ubóstwem duchowym tych drugich. Wszak Bóg od wieków lituje się nad ubogim duchem – tłumaczą teologowie.

Intelektualiści usiłują stać się wieszczami, mesjaszami, zbawicielami wyzwajającymi ludzkość od jej masowości. A ponieważ ich rzeczywistością jest świat myśli, to wyzwolenie to ogranicza się do krytyki pojęć, którymi masa się posługuje. Istotą tej krytyki jest przenoszenie pojęć potocznych, wziętych z życia codziennego, ze sfery, gdzie pojęcia te znaczą coś konkretnego, do sfery świata czystych myśli. Ich metoda więc nie uwalnia od konkretności, a przez to od słabości myślenia potocznego, przejawowego, zdroworoządkowego, religijnego. Aby owo myślenie utrwalić poprzez jego „unaukawianie”, przekształca się je w poznanie „fundamentalne”.

W czasach kryzysu „czynny duch” tłumaczy, że istniejące negatywne procesy społeczne są skutkiem niezrozumienia idei lub niepełnego jej urzeczywistnienia<sup>22</sup>. Chcąc to udowodnić, trzeba najpierw zinterpretować te zdarzenia społecz-

<sup>22</sup> W trwającym od 2008 r. kryzysie ekonomicznym usiłuje się „uregulować” działania kapitału finansowego. Podobnie chciał biblijny Lot, który zwlekał z wyjściem z Sodomy, nie godząc się z decyzją jej zniszczenia. Został więc schwytyany i siłą z niej wyprowadzony (Rdz. 19,15).

ne w kategoriach „dobrego systemu kapitalistycznego”, by następnie wykazać, że świat innej, lepszej idei nie wymyślił. Po prostu ci, którzy ideą tą się posługują, nie dorosli do niej. Są chciwi, popełniają błędy, a kryzys to kumulacja wielu błędów w tym samym czasie. „Dobry system kapitalistyczny” urzeczywistniają niedoskonalali ludzie. Stąd w mass mediach tak dużo mówi się o premiach menedżerskich, ale nic nie mówi się o właścicielach. Trwający kryzys przekształca się więc w kryzys moralności i twierdzi się, że znajomość praw moralnych nie od razu jest doskonała, a tym bardziej ich urzeczywistnianie. Taki wysiłek to świętość, a na to stać nielicznych. Tak więc system jest dobry, tylko źle przez społeczeństwo rozumiany i urzeczywistniany. Sofizmat ten wydaje się być wersją grzechu pierworodnego. Istniejący świat jest fałszywy, jest opacznym urzeczywistnieniem prawdziwych idei. Tym uzasadnia się również ideę podziału społeczeństwa na „intelektualistów” i „prostaczków”. „Intelektualiści” mają za zadanie pouczać masy, tłumaczyć im istotę konstruowanej przez siebie idei.

„Dobry system kapitalistyczny” opiera się na zasadzie własności prywatnej. Przyjmuje się to założenie jako fakt bezsporny. Ekonomia polityczna, która uznaje stosunki oparte na własności prywatnej za ludzki i rozumny dogmat, popada w sprzeczność taką, w jaką popada teolog, który nadając wyobrażeniom religijnym interpretację ludzką, podważa tym samym zasadniczą swą przesłankę – nadludzki charakter religii (K. Marks). Powierzchowne obserwacje produkcji kapitalistycznej pozwalają sądzić, że płaca robocza i zysk kapitalistyczny nie są sprzeczne ze sobą, że wartość jest rozumnie określana według kosztów produkcji i społecznej użyteczności danej rzeczy, a wysokość płacy roboczej w drodze wolnej umowy kapitalisty i robotnika. Pozór ten jednak ukrywa istotę rzeczy, a mianowicie to, że: (1) między płacą roboczą a zyskiem kapitalisty istnieje sprzeczność; (2) wartość produktu jest określana w sposób zupełnie przypadkowy; (3) wysokość płacy nie jest wyznaczana w drodze wspólnej umowy, gdyż robotnik – na skutek przemocy strukturalnej – musi zgodzić się na określoną wysokość płacy, a kapitalista musi płacić robotnikowi możliwie jak najmniej, żeby wygrywać w walce z konkurencją.

„Średniowieczne pozostałości świadomościowych elementów kultury” zawierają więc „całościowy punkt widzenia” zjawisk społecznych. Nędza i bogactwo stanowią całość wzajemnie się dopełniającą. Nie może być nędzy bez bogactwa i bogactwa bez nędzy – tak tłumaczą „intelektualiści”. Całość tę konstruuje się po to, aby móc zadawać teologiczne pytania o przesłanki jej istnienia, o przyczyny istnienia tej całości, przyczyny, które mają rzekomo istnieć poza bogactwem i nędzą. W ten sposób „intelektualiści” mogą rozprawiać o różnych ideach, które nie naruszają bogactwa ani nie zmniejszają nędzy, głodu, wojen, handlu niewolnikami i narkotykami. „Intelektualiści” znajdują swój przedmiot krytyki poza obrębem przedmiotu, który rzekomo badają. Tymczasem całość stworzona przez nędzę i bogactwo nie jest niczym innym jak ruchem jego obu

stron i właśnie w naturze tych obu stron leży przesłanka jej istnienia. Toteż „intelektualiści” uchylają się od studiowania tego rzeczywistego ruchu, który tworzy całość, i głoszą, że są ponad tymi ekstremalnymi stronami, że są w tzw. centrum, w którym – zwłaszcza w jego politycznej treści – jest bardzo ciasno. Trudno w nim odróżnić, kto kim jest.

Poszukując przyczyn istnienia wyabstrahowanej „całości” poza nią, „intelektualiści” odrzucają tezy o socjalizmie dlatego, że uznał on „robotników za bogów”, że przypisał robotnikom dziejową rolę twierdząc, że tylko oni wyzwalać siebie, wyzwolą zarazem ludzkość. Krytyka ta jest konsekwencją przyjętych wcześniej założeń. Jeżeli przyczyna istnienia „całości” znajduje się poza nią, to jest sprawą oczywistą, że żaden z elementów tej całości nie może pełnić „dziejowej roli”. Jeżeli już, to taką rolę może pełnić Historia, której wspomniana „całość” jest wytworem? A ponadto, co zrobić z „dobrą ideą kapitalizmu”? Czyż dzięki niej i dla niej nie nastął „koniec historii”?

Stosowane przez „intelektualistów” rozróżnienie: duch – materia, byt – nie-byt przekształcane są w: wykształcenie – brak wykształcenia, posiadanie – brak posiadania. Pierwotne przeciwieństwo bogactwo – nędza przeistoczyło się w ww. przeciwieństwa, które również muszą mieć swoją przyczynę poza nimi. Ale przyczyny te łatwiej odnaleźć, gdyż są bardziej konkretne. Przyczyną konstruowanych przeciwieństw jest profanacja, niezrozumienie idei „równości”. Trzeba tu zauważyć, że wniosek jest potwierdzeniem przyjętego wcześniej założenia. Jeżeli bowiem w założeniu przyjęto, że wspomniana „całość”, będąc całością realną, musi mieć swoją przyczynę poza swą realnością, to dowolna spekulacja przyczynę tę łatwo skonstruuje. W sformułowanym wniosku chodzi więc o zrozumienie idei „równości”. Nakaz rozumienia uprzedmiotawia przeciwieństwo wykształcenie – brak wykształcenia.

Nietrudno dostrzec, że idea równości została wzięta ze „średniowiecznych pozostałości świadomościowych elementów kultury”. Wszyscy stworzeni ludzie są przecież z natury równi. Ich terazniejsza, ziemska nierówność jest skutkiem nieznaności dobra i zła oraz posiadanej przez ludzi wolnej woli i wielu innych jeszcze teologicznych braków.

„Intelektualiści” rzeczywistość zastępują skonstruowanymi przez siebie kategoriami zdroworoządkowymi. Kategoriom tym nadają wartość jedynej prawdy, której zrozumienie rozwiąże realne problemy społeczne. Jeżeli tak, to zło polega tylko na „myśleniu” robotników, na niewiedzy o tym, co wypada, a czego nie wypada<sup>23</sup>. Ale ci masowi robotnicy nie wierzą w to, by mogli za pomocą czystego myślenia, wymusić spotkanie z premierem, spowodować, aby nie kłamał, a samym rezonowaniem pozbyć się panów przemysłowców i swego wła-

<sup>23</sup> Protesty można organizować, ale nie wypada ich organizować przed domem premiera, wszak ma on prawo do jakiejś prywatności – mówił Prezydent RP.

snego, praktycznego poniżenia. Oni odczuwają nader boleśnie różnicę między bytem i myśleniem, między świadomością i życiem. Oni wiedzą, że własność, kapitał, pieniądz, praca najemna itp. to nie są wytwory wyobraźni, lecz konkretne produkty ich autoalienacji. Muszą być więc zniesione w sposób praktyczny, konkretny, jeśli człowiek ma stać się człowiekiem nie tylko w myśleniu, w świadomości, ale w egzystencji masowej, w życiu. „Intelektualiści” zaś pouczają robotników, że przestają oni w rzeczywistości być robotnikami najemnymi z chwilą, gdy przewyciężą myśli o pracy najemnej, gdy przestaną uważać się za robotników pracy najemnej i zgodnie z tym nie będą czuć się poniżani. Jako absolutni idealisci, jako eteryczne istoty, mogą też potem żyć oczywiście eterem czystego myślenia. „Intelektualiści” sądzą, że zniosą praktyczne wady kapitału, gdy przewyciężą w myśli kategorię kapitału<sup>24</sup>. Praca „intelektualistów” przekształca się więc w pracę marzycieli, w budowanie utopijnych utopii. „Intelektualiści marzyciele” zastępują teoretyczne analizy rzeczywistości takiej, jaką jest ona w rzeczywistości przez analizy powinnościowe. Nietrudno tu zauważyć, że teoretyczne rozważania „intelektualistów” poprzedzone są założeniami ideologicznymi umocowanymi w „średniowiecznych pozostałościach świadomościowych elementów kultury”<sup>25</sup>.

Widać, jak rozróżnienie: wykształcenie – brak wykształcenia staje się „kulturalnym towarzystwem” i „niekulturalną masą”. Ta druga nie została wtajemniczona w procedury, aktualne mody, zwyczaje, w to, co „kulturalne towarzystwo” uznaje za cechy wykształcenia. Owa „niekulturalna masa” jest sprawcą wszelkiego zła społecznego. „Intelektualiści” w mass mediach prześcigają się w ukazywaniu przypadków pijaństwa, bicia dzieci, wyrzucania noworodków do śmietnika i jeszcze innych niegodziwych zachowań owej „masy”. Przedstawiane obrazy mają potwierdzić, że wyżej przedstawione rozróżnienie nie jest wyssane z palca. Efekt tych zabiegów to określone wartościowania różnych stylów życia, obyczajów, reguł moralnych obowiązujących w poszczególnych grupach społecznych. Przeciwnieństwem „niekulturalnej masy” jest arystokracja jako „jedyny region kultury”. Kultura odnajduje swoją personifikację, rzekomą istotę w „kulturalnym towarzystwie”, w arystokracji. Na marginesie dopowiedzmy, że „kulturalne towarzystwo” musi „odpowiednio” i w „odpowiednim” miejscu zamieszkiwać. Wówczas „kultura” i „masa” stają się „stolicą” i „prowincją”.

Hierarchizacja poziomów kultury, wartościowanie, dzielenie społeczeństwa na część kulturalną (wybranych) i niekulturalną (potępionych) jest oczywiście wynikiem przypisania pewnych prywatnych symboli tym, a nie innym konkretnym treściom mieszczącym się w abstrakcjach artefaktów kulturowych. „Kulturalne towarzystwo” ma też swoje tajemnice, zwane też tajemnicą państwową.

<sup>24</sup> Por. K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 2, KiW, Warszawa 1979, s. 64–65.

<sup>25</sup> Por. St. Kozyr-Kowalski, *O ideologii*, Warszawa 1982, s. 50–55.

Jest to tak ważny szczegół, że np. w Polsce nawet niektórzy posłowie nie są dopuszczeni do tych tajemnic. Oczywiście, nie o tajemnice tu chodzi, ale o dostęp do pewnych możliwości zaspokajania potrzeb.

„Tajemnica” jako kategoria uosabiająca kulturę i cywilizację identyfikuje się z kulturą arystokratyczną. Charakteryzują ją chrześcijaństwo i moralność, szczęście rodzinne i dobrobyt. To wszystko, oczywiście, jest tylko na pokaz, na zewnątrz. Świętoszkowatość, zdrady małżeńskie, obłuda ukrywane są pod zewnętrzzną pobożnością, uczciwością, rzekomą bezinteresownością.

„Średniowieczne pozostałości świadomościowych elementów kultury” ujawniają swoją wątpliwą siłę w naprawianiu skutków kryzysu wywołanego walką właścicieli między sobą. Widać to w przeróżnych programach naprawczych, w których dominują następujące postulaty: 1) bogactwo często prowadzi do rozrzutności, rozrzutność – do ruiny; 2) negatywne skutki bogactwa wynikają z tego, że bogata młodzież jest niedostatecznie instruowana; 3) dziedziczenie i własność prywatna są i muszą być nietykalne, święte i wolne od opodatkowania; 4) bogaty jest moralnie obowiązany składać robotnikom sprawozdanie ze sposobu gospodarowania swym majątkiem; wielki majątek to dziedziczny depozyt powierzony właścicielowi, który powołany jest tym samym do właściwego spożytkowania go zarówno dla siebie, jak i dla innych; 5) państwo ma obowiązek uczyć bogatą młodzież zasad ekonomii; majątek musi mieć bowiem wymiar moralny; 6) państwo musi zająć się także zagadnieniem pracy, stworzyć warunki dla zrzeszenia kapitałów i pracy, i to takiego zrzeszenia, które by było uczciwe, rozumne, sprawiedliwe, które chroniłoby interes robotnika, nie przynosząc jednakże uszczerbku majątkowi bogatego; państwo ma łączyć obie te klasy więzami wzajemnej sympatii i wdzięczności, a przez to zapewnić spokój społeczny.

Warto zwrócić uwagę na inne jeszcze konsekwencje, do jakich prowadzi prywatna własność symboli i konkretnych treści, z jakimi się owe symbole łączy. Poprzestając na wyżej przedstawionych, warto zauważyć, że istniejące dotąd byty społeczne organizowały społeczeństwa, które można nazwać prehistorycznymi. Symbol, z którym mamy do czynienia w kapitalizmie globalnym, zwiastuje przejście od historii społecznej do historii ludzkiej jako ludzkiej, a miejsce walki, wojny wszystkich ze wszystkimi zajmie wzrastanie człowieka w swoim człowieczeństwie.



*Beata Zielewska-Rudnika*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## **ZNACZENIE ŚREDNIOWIECZNEGO PRAWOSŁAWIA DLA FILOZOFII ROSYJSKIEJ**

### **The Meaning of the Medieval Orthodox Church to the Russian Philosophy**

Słowa kluczowe: filozofia, religia, rozum, wiara, prawosławie, Bóg, człowiek.

Key words: philosophy, religion, the Orthodox Church, God, faith, the Middle Ages.

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

Filozofia rosyjska zrodziła się w X wieku z chwilą przyjęcia przez Rosję prawosławia. Nie wszyscy historycy zgadzają się z tym poglądem. Przede wszystkim odmawiają filozoficznego charakteru pierwszej refleksji dotyczącej człowieka, Boga, świata, podkreślając jej teologiczne pochodzenie. Tymczasem średniowieczna Ruś, podobnie jak Europa tamtych czasów, problemy filozoficzne rozpatrywała na gruncie teologii. Dopiero dalsze losy tych dwóch nauk potoczyły się innymi drogami. Prawosławna filozofia na tyle przeniknęła kulturę rosyjską, że zadecydowało to o jednej z jej osobliwości, wyrażającej się w przekonaniu o współistnieniu wiary i rozumu. Dziewiętnasto- i dwudziestowieczni rosyjscy filozofowie powracali i odwoływali się do poglądów Ojców Kościoła. Najważniejsze idee rosyjskie wypłynęły z średniowiecznej myśli religijnej.

#### **A b s t r a c t**

Russian philosophy was born in the Xth century, once Russia became Orthodox. Not all historians, both Russian and Western, agree with this view. They are rather willing to mention XVIII/XIX century. They mostly refuse the philosophical character of these first reflections concerning God, the world, man and point out their theological origin. Meanwhile, the medieval Russia, just like the medieval Europe, was considering the philosophical problems in the light of theology. Only later those two philosophies went their separate ways. The Orthodox philosophy largely permeated the Russian culture and shaped its characteristics, with the belief for the co-existence of faith and reason. Many XIXth and XXth century Russian philosophers had returned to the medieval reflection of the Church Fathers and had made it the foundation of their views.

Początek i dzieje Rosji wpłynęły w istotny sposób na charakter i rozwój rosyjskiej myśli filozoficznej. Nie wszyscy historycy zgadzają się z tym poglądem. Po pierwsze, odmawiają filozoficznego charakteru pierwszym poszukiwaniom myślicieli wierzących; po drugie, nie dostrzegają znaczącego wpływu tego okresu

na dalsze losy myśli rosyjskiej. Dlatego większość historii filozofii rosyjskiej zaczyna się od renesansu religijno-filozoficznego. Czytając jednak poglądy np. Włodzimierza Sołowjowa, samoistnie pojawia się pytanie o źródło przekonań religijnych Rosjan. Nie pojawiło się ono bowiem nagle, ewoluowało wraz z rozwojem Rosji.

U podstaw państwowości i kultury rosyjskiej leży prawosławie. Wielu współczesnych filozofów rosyjskich wraca do korzeni religijnych, m.in. Mikołaj Bierdiajew, dla którego źródłem filozofii jest religia, a także Siemion Frank, który w swej filozofii odwołuje się, chociaż nie wprost, do teologii hezychazmu. Jak pisze Barbara Czardybon, Frank „bazuje na dorobku Kuzańczyka, a ten – jak wiadomo – rozwijał myśl jednego z prekursorów hezychazmu, Pseudo-Dionizego”<sup>1</sup>.

W X wieku, po przyjęciu przez Ruś chrztu, równocześnie i łącznie nastąpił rozkwit idei teologicznych i filozoficznych. Przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum zdecydowało o prawosławnym charakterze państwowości, a także myśli filozoficznej. Czasy średniowiecznej Rusi to czas narodzin filozofii prawosławia. Duchownym dobrze była znana tradycja antyczna, zwłaszcza dzieła Platona, Arystotelesa i Augustyna, próbowano ją nawet adaptować. Z drugiej strony dominowała w znacznym stopniu egzegeza pism Ojców Kościoła, oparta na kategoriach teologicznych, lecz o konsekwencjach filozoficznych. Refleksja na temat człowieka, jego poznania, miejsca w świecie, Boga kształtowały się na gruncie wiary prawosławnej.

Rozpad na chrześcijaństwo bizantyjskie i rzymskie oznaczał podział religijno-kulturowy, oddalenie się Wschodu od Zachodu. Nie nastąpiło to jednak gwałtownie. Początkowo inspiracja płynęła ze źródeł bliskich greckiej tradycji. Taką inspiracją była m.in. twórczość Jana z Damaszku. Niestety, przeszkodą w oswojeniu tradycji antyku okazał się język, bowiem Ruś przyjęła język bułgarski. Tylko nieliczni mogli zapoznać się ze spuścizną Greków. Niektórzy historycy uważają, że to zadecydowało o „zapóźnieniu” filozofii rosyjskiej. Dalsze losy Rusi związane były z coraz większym uniezależnieniem się Cerkwi od władz świeckich, a co za tym idzie – z coraz większą ortodoksją religijną.

Fakty z dziejów Rosji wpłynęły na całokształt myśli rosyjskiej. Często jednak pomija się ten pierwszy okres, nie dostrzegając w nim nic twórczego. Śledząc jednak losy XIX-wiecznej filozofii rosyjskiej trudno nie obejrzeć się wstecz i nie zapytać, skąd w tej myśli silne przekonanie, że wiara może stanowić źródło wiedzy.

Lilianna Kiejzik dzieli historyków filozofii rosyjskiej na pesymistów i optymistów. Do pierwszej grupy zalicza m.in. Gustawa Szpeta, który w swej *Histo-*

---

<sup>1</sup> Zob. B. Czardybon, *Realizm mistyczny Siemiona L. Franka*, [online] <[www.e-bookowo.pl](http://www.e-bookowo.pl)>, dostęp: 20.02.2010, s. 14. Jak pisze autorka: „Mnisi z klasztorów na górze Athos, nawiązując do rozróżnienia św. Bazylego Wielkiego (329–379) na istotę Boga oraz jego przeja- wy, wzmocnili pogląd o niepoznawalności Boskiej natury. Boskie energie są tutaj pojmowane jako objawienie substancji Boga”.

rii filozofii podkreśla, że Rosja nie miała historycznego dziedzictwa kulturowego i tradycji antycznej. Do optymistów natomiast został zaliczony cerkiewny historyk filozofii rosyjskiej Aleksander Nikolskij. Jak pisze Kiejzik „[...] w swej fundamentalnej rozprawie *Rosyjska duchowo-akademicka filozofia jako prekursora słowianofilstwa i filozofii uniwersyteckiej* (1907) [...] w ostrych słowach przypomniał, że filozofia rosyjska nie może być kojarzona wyłącznie z filozofią wykładaną w uniwersytetach, bowiem istniała i istnieje też filozofia cerkiewna, a jej wpływ na rozwój filozofii XIX wieku jest nie do przecenienia”<sup>2</sup>.

Czytając różne historie filozofii rosyjskiej, można odnieść wrażenie, że dominuje jednak pogląd pesymistyczny. Wielokrotnie podnoszone są zarzuty dotyczące nieoryginalności, a wręcz wsteczności myśli rosyjskiej. Taka refleksja wynika często z porównania filozofii rosyjskiej z filozofią Zachodu. Współcześni narodowi historycy bronią idei rosyjskiej, odkrywając jej źródła, pisząc o jej osobliwościach, a zarazem podkreślając identyczność problemów filozoficznych podejmowanych przez myślicieli Wschodu i Zachodu. Do zwolenników tej koncepcji należy m.in. polski badacz Jan Krasicki, przywołujący słowa Borisa Wyszelsławcewa: „Podstawowe problemy filozofii światowej są rzecz jasna problemami filozofii rosyjskiej i w tym sensie nie istnieje żadna specyficznie rosyjska filozofia. Istnieje jednak rosyjskie podejście do światowych problemów filozoficznych, rosyjski sposób ich przeżywania i rozważania”<sup>3</sup>. Sam nazywa myślowym anachronizmem przeciwstawianie tych dwóch filozofii.

Jak pisze Aleksander Zamalejew, jeden ze znamienitszych współczesnych historyków rosyjskiej filozofii: „Rosyjska filozofia [...] zaczyna się od oswojenia kultury Bizancjum, na fundamencie której kształtują się kierunki narodowej filozofii (*lubomudria*)”<sup>4</sup>. W spuściźnie bizantyjskiego chrześcijaństwa należy poszukiwać pierwszych inspiracji filozofii rosyjskiej.

## Jan Damasceński

Jan z Damazku (675 – ok. 750), Ojciec Kościoła Wschodniego, to jeden z najwybitniejszych pisarzy chrześcijańskich, przez historyków uznany za ostatniego klasyka bizantyjskiej patrystyki i pierwszego scholastyka. Jego dzieła stanowiły znaczącą inspirację dla twórczości m.in. św. Tomasza z Akwinu.

<sup>2</sup> L. Kiejzik, *Rozum a religia w filozofii rosyjskiej*, [online] <www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl>, dostęp: 18.01.2010.

<sup>3</sup> B.B. Wyszelsławcew, *Wiecznoje w ruszkiej filozofii*, cyt. za: J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, (w:) *Granice Europy. Granice filozofii*, pod red. W. Rydzewskiego i L. Augustyna, Kraków 2007, s. 14.

<sup>4</sup> А.Ф. Замалеев, *Самосознание России. Исследования по русской философии и политологии и культуре*, Санкт-Петербург 2010, s. 16.

Jan Damasceniński zajmował się możliwością poznania sfery duchowej w oderwaniu od rzeczywistości materialnej. Miał przy tym świadomość znaczenia filozofii dla teologii. W jego twórczości dominuje refleksja religijna, jednak napisał także wyróżniającą się swym filozoficznym charakterem *Dialektykę* (*Диалектика, или философские главы*), przetłumaczoną na rosyjski dopiero w XIV wieku przez Andrzeja Kurbskiego (1528–1583). Jest to jedna z trzech części podstawowego dzieła *Źródła wiedzy* (*Fons scientiae*). Dwie pozostałe dotyczą historii herezji oraz wiary prawdziwej, tzn. syntezy nauk Ojców greckich traktujących o Bogu, stworzeniu, człowieku. Celem *Dialektyki* – jak pisze sam Damasceniński – było określenie filozofii z uwzględnieniem boskich i świeckich źródeł wiedzy. Zawarł w niej definicje i podział filozofii, omówił Arystotelesowskie kategorie bytu oraz poglądy na temat osoby i indywiduum. Inspiracją tej filozoficznej refleksji była myśl Arystotelesa. Za nim ten arabski uczony podaje, że podstawą nauki każdego chrześcijanina powinna być logika<sup>5</sup>. Tak więc sylogizm jest w *Dialektyce* konsekwentnie stosowany m.in. w określeniu filozofii.

Jan Damasceniński formułuje sześć definicji filozofii:

1. Filozofia to poznanie tego co jest, co istnieje (*познание сущего как такового*), przedmiotem poznania i rozumienia ma być przede wszystkim natura bytów istniejących (*сущие*).

2. Filozofia to poznanie rzeczy boskich i ludzkich (*познание Божественных и человеческих вещей*), poznanie to odnosi się zarówno do tego co widzialne, jak i niewidzialne, do tego co cielesne i duchowe.

3. Filozofia to namysł nad śmiercią (*пмышление о смерти произвольной и естественной*), zawierają się w nim pytania o śmiertelność i nieśmiertelność.

4. Filozofia to upodobnianie się do Boga (*уподобление Богу в возможной для человека степени*), następuje ono przez sprawiedliwość, świętość i dobro. Sprawiedliwość to tyle co: nie obrażać się, nie sądzić i dawać każdemu tyle, na ile zapracował. Zadaniem filozofii jest wypracowanie zasad moralnych, dzięki którym człowiek zbliży się do Boga.

5. Filozofia to sztuka ze sztuk, nauka z nauk (*искусство из искусств и наука из наук*), filozofia jest wręcz początkiem wszelkich sztuk.

6. Filozofia to umiłowanie mądrości (*любовь мудрости*), przy czym najwyższą mądrością jest Bóg, czyli filozofia to umiłowanie Boga<sup>6</sup>.

Ostatnia z definicji jest fundamentalna dla rozumienia Boga. W trzeciej części pt. *Wykład wiedzy prawdziwej* Jan z Damaszku pisze: „Nieskończony jest

<sup>5</sup> Иоанн Дамаскин, *Диалектика, или философские главы*, Москва 1999, s. 42: „Итак, в виду того, что есть философия и есть познание сущего, мы скажем о сущем. Но должно знать, что сперва мы будем заниматься логической частью философии: последняя – скорее орудие философии, чем ее часть, ибо (философия) пользуется ей при всяком доказательстве”.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 107–108.

więc Bóg i niepojęty, i tylko to jedno można w nim pojąć: nieskończoność i niepojętość. Aczkolwiek mówimy o Bogu w formie twierdzenia, nie wyraża to jego natury, lecz tylko przejawy natury. Nie jest bowiem żadnym z istniejących bytów – nie jakoby nie był, ale dlatego, że wznosi się ponad wszystkie byty i ponad samo istnienie. Jeśli bowiem nasze poznanie jest takie, jakie są byty, wtedy to co jest ponad poznaniem, oczywiście musi być też ponad bytem. I odwrotnie, to co jest ponad bytem, musi też być ponad poznaniem”<sup>7</sup>.

Jan Damasceński, podobnie jak Arystoteles, dzieli filozofię na teoretyczną i praktyczną. Do pierwszej zalicza teologię, matematykę i fizjologię. Matematykę dzieli na arytmetykę, geometrię i astronomię. Celem filozofii teoretycznej jest przede wszystkim poznanie tego, co bezcielesne, niematerialne – czyli Boga. Podporządkowana jest temu fizjologia, zadaniem której jest badanie tego, co cielesne i materialne (roślin, zwierząt, przyrody nieorganicznej). Matematyka zajmuje miejsce między tym co materialne i niematerialne, oznacza to, że czasami jest zależna od materii, a innym razem nie zależy od niej.

W filozofii praktycznej zawiera się etyka, ekonomia i polityka. Jej zadaniem jest porządkowanie norm moralnych i nauka organizowania życia człowieka w sferze indywidualnej i społecznej. Etyka odnosi się do człowieka jako jednostki, indywidualium, ekonomia do człowieka istniejącego w rodzinie, a polityka do człowieka jako członka społeczności miasta<sup>8</sup>.

Jan z Damaszku, pisząc o zagadnieniach chrystologicznych, posługiwał się wypracowanymi w dialektyce metodami filozoficznymi. Użył ich m.in. do opisanie dwóch natur Chrystusa: boskiej i ludzkiej. Aby ich nie łączyć i nie mieszać, posłużył się hipostazą<sup>9</sup>: „Poprzez unię hipostatyczną Słowo udzieliło hipostazy naturze ludzkiej i dlatego człowieczeństwo Chrystusa nie pozostało poza hipostazą, chociaż nie tworzyło odrębnej osoby. Zarówno charakterystyczne cechy indywidualnego człowieka Jezusa, jak i istotowe własności ogólnej natury (człowieczeństwa), do której należy, przypisuje się boskiej hipostazie Słowa”<sup>10</sup>.

Twórczość Jana z Damaszku wpłynęła na rozwój teologii i filozofii zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie, a XX-wieczni filozofowie-teologowie rosyjscy, tacy jak Paweł Florenski czy Siergiej Bułgakow, uczynili jego refleksję fundamentem swojej twórczości.

<sup>7</sup> Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, cyt. za: W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 32.

<sup>8</sup> Zob. И. Дамаскин, op. cit., s. 108.

<sup>9</sup> Hipostaza – termin wywodzący się od grec. *hypostasis* – ‘podstawa, to co pod spodem’. Oznacza pojęcie abstrakcyjne lub ogólne uznane za konkretny byt jednostkowy.

<sup>10</sup> A. Palusińska, *Jan z Damaszku*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 4.

## Egzegeza Cyryla Turowskiego

Jak pisze Leonid Stołowicz: „W średniowiecznej Rusi, podobnie jak w średniowiecznej Europie Zachodniej, dominującą formą świadomości społecznej była religia. Dlatego i filozoficzna interpretacja świata i człowieka była przede wszystkim domeną teologii”<sup>11</sup>. Wśród rosyjskich średniowiecznych egzegetów szczególnie zasłynęli: Hilarion Kijowski, Klient Smolatyecz, Włodzimierz Monomachia i Cyryl Turowski.

Cyryl Turowski urodził się na początku XII wieku w Turowie, ówczesnym najaktywniejszym centrum kulturowym Białorusi. Był duchownym. W 1148 r., kiedy metropolitą kijowskim został jego przeciwnik Klim Smolcic, Cyryl opuścił monaster i zamknął się w klasztornej wieży jako tzw. słupnik. W tym czasie pisał prace z zakresu tematyki chrześcijańskiej i etycznej. Przedmiotem jego zainteresowań był Bóg, człowiek, przyroda. Przez historyków białoruskich jest uważany za wielkiego humanistę<sup>12</sup>. Ze względu na erudycję i płodność pisarską został nazwany „drugim Złotoustym”.

Dla Cyryla fundamentem wszelkich dociekań i filozoficznych i teologicznych były teksty Ewangelii, a ich symboliczno-alegoryczna interpretacja doprowadziła go do antropologizacji Boga. W egzegezie teologicznej widział szanse rozwoju filozofii. Jak pisze Zamalejew: „Egzegeza Cyryla była daleka od ortodoksji cerkiewnej, wymuszała potrzeby wątpienia i osądzania”<sup>13</sup>. Rozumowe poznanie świata było dla niego równie istotne jak wiara, uważał, że nie można ich przeciwstawiać sobie, jak to czyniło wielu współczesnych mu teologów. Szczególną uwagę zwracał na ciało i duszę, ich natury i wzajemne stosunki. I tak np. w *Przypowieści o ludzkiej duszy i ciele* wykorzystał opowieść o gospodarzu, który proponuje ślepemu i kulawemu pracę polegającą na pilnowaniu winnicy. Przy czym jest przekonany, że owe ułomności nie pozwolą im na kradzież wina. Tymczasem kulawy wdrapuje się na plecy ślepego i okradają swego dobroczyńcę<sup>14</sup>. Dla Cyryla kulawy symbolizuje ciało, a ślepy duszę. Dusza może zgrzeszyć, zrzucając winę na ciało<sup>15</sup>. Druga interesująca przypowieść związana jest z niewiernym Tomaszem. W Ewangelii napisano, że gdy Tomasz dowiedział się o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, powiedział, iż w to nie uwierzy, dopóki nie

<sup>11</sup> Leonid Stołowicz, formułując tę tezę, powołuje się na następujących znamienitych rosyjskich historyków filozofii: A.F. Zamalewa, M.N. Gromowa i N.S. Kozłowa. Zob. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, Gdańsk 2008, s. 19.

<sup>12</sup> Zob. J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej*, Hajnówka 2006.

<sup>13</sup> А.Ф. Замалеев, op. cit., s. 46: „Экзегеза Кирилла была далека от церковной ортодоксии и вызывала потребность в сомнении и рассуждении”.

<sup>14</sup> Zob. *Хрестоматия по истории философии. От Нестора до Лосева*, ред. Л.А. Мишешина, Москва 1997, s. 26–28.

<sup>15</sup> Zob. L. Stołowicz, op. cit., s. 23.

zobaczy ran od gwoździ na jego rękach i nie włoży dłoni w ranę. Z jednej strony jest więc boskość Chrystusa, z drugiej ludzkie zwątpienie. Bóg zszedł do ludzi, aby im służyć, aby odkupić ich i wskazywać prawdę. Pojęcie Boga leży w gestii wiary, a rozum prowadzi do wątpliwości i osądzania<sup>16</sup>. Tomasz jest tu symbolem człowieka pragnącego odwołać się do doświadczenia jako źródła wiedzy.

Zamalejew uważa, że w pewnym sensie Turowski może być traktowany jako prekursor antropologii w filozofii rosyjskiej, chociaż w większej mierze w jego dziełach czytamy o zagadnieniach etycznych. To na ich podstawie dopiero można wnioskować o poglądach Cyryla na naturę człowieka. Niewątpliwie jednak Bóg w twórczości Turowskiego nieustająco odnosi się do człowieka, a co za tym idzie – ludzka natura kształtuje się pod wpływem relacji człowiek–Bóg.

## Hezychazm św. Grzegorza Palamasa i Niła Sorskiego

Trzeci z nurtów prawosławnej myśli średniowiecza w mniejszym stopniu niż poprzednio omawiane ma charakter filozoficzny. Filozofia utraciła bowiem swoją autonomię, podporządkowała się całkowicie teologii. Jedną z ważniejszych przyczyn takiego stanu rzeczy było skierowanie się prawosławia ku mistycyzmowi. Jak pisze Dariusz Bruncz: „Podczas gdy Zachód szedł w kierunku racjonalizacji teologii pod wpływem filozofii, prawosławny Wschód kładł nacisk na kościelną mistykę, kreując tym samym inny typ mistycyzmu niż na Zachodzie”<sup>17</sup>. Hezychazm był dla prawosławia tym, czym scholastyka dla katolicyzmu. Dominował w klasztorach i pustelniach. Jaki wpływ miał na dalszą filozofię rosyjską?

Nazwa tego nurtu pochodzi od greckiego słowa *hesychia*, oznaczającego spokój, milczenie, izolację. Centrum zwolenników tego nurtu stanowiła święta góra Atos i znajdujący się tam prawosławny monastyr grecki. Hezychaziści wybierali modlitwę, odwracali się od życia zewnętrznego na rzecz „oczyszczenia serca”. Zespolenie się z Bogiem następowało dzięki samokontroli duchowej. Celem modlitwy było duchowe przeżycie bliskości Boga. W obrębie hezychazmu wykształciły się różne, czasami wręcz odmienne w swej ortodoksji kierunki myślowe. Jedni, jak np. Grzegorz z Palamas, uważali, że filozofia zagraża teologii, inni natomiast, tacy jak Nił Sorski, stosowali racjonalną analizę poznawczych możliwości człowieka, aby dojść do przekonania o wadze modlitwy w ludzkim życiu.

Jednym z ważniejszych przedstawicieli hezychazmu był metropolita św. Grzegorz Palamas (1296–1359). Wyraźnie wystąpił on przeciwko filozofom

<sup>16</sup> Zob. А.Ф. Замалеев, op. cit., s. 46.

<sup>17</sup> D. Bruncz, *Przebóstwienie w refleksji chrystologiczno-pneumatologicznej u św. Symeona Nowego Teologa i św. Grzegorza Palamasa*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda”, [online] <[www.magazyn.ekumenizm.pl](http://www.magazyn.ekumenizm.pl)> dostęp: 28.03.2010.

i uznał, że nawet jeśli wnieśli oni coś pożytecznego, to jest to coś, co ukradli teologii. Dlatego niemożliwe jest oczyszczenie duszy przez filozofię<sup>18</sup>. Filozofia może wręcz sprowadzić wiernych na manowce, zwłaszcza gdy za pomocą jej pojęć podejmuje się próby wyjaśniania świętych pism. Konsekwencją przeciwstawienia filozofii i teologii było przeciwstawienie światów: ziemskiego i boskiego. Dlatego można powiedzieć, że jeśli Bóg jest, to świata nie ma i odwrotnie – jeśli świat jest, to Boga nie ma. Tak więc Bóg nie jest dany poznaniu ludzkiemu, a w efekcie poznanie wszelkich rzeczy istniejących na ziemi jest bezużyteczne, jako że w żadnej mierze nie są one atrybutami Boga. Bóg ujawnia się tylko w duszy człowieka. Nie można go logicznie określić ani racjonalnie rozpatrywać. Jest niewidzialnym światem dostępnym jedynie duchownemu, wewnętrznemu olśnieniu. Człowiekowi pozostaje tylko modlitwa.

Św. Grzegorz Palamas wystąpił przeciwko św. Tomaszowi z Akwinu. Zarzucił mu posługiwanie się logiką Arystotelesa przy interpretowaniu Pisma Świętego. Jak pisze Zamalejew: „W ten sposób fundamentalna różnica między katolicyzmem a prawosławiem najpełniej ujawniła się w teologicznym założeniach hezychazmu i scholastyki, zajmujących sprzeczne stanowiska w kwestii stosunku wiary i rozumu”<sup>19</sup>.

Innym ważnym przedstawicielem hezychazmu był przywódca starców zawałzańskich i założyciel pustelni na rzece Sorze Nił Sorski (ok. 1433–1508). Mimo iż wywodził się z rodu bojarskiego, postulował ascezę i uważał pracę fizyczną za sposób utrzymywania klasztorów oraz metodę oczyszczania się z pokus zewnętrznych.

Sorski był prekursorem reform w prawosławiu. Jego nauki oparte były na dwóch pytaniach: jak uniezależnić się od świata zewnętrznego oraz jak nie zejść z drogi w poszukiwaniu prawdy? Pierwsze pytanie dotyczyło walki z namiętnościami. Człowieka bowiem z ziemskimi sprawami łączy namiętność, która tworzy się w złożonym procesie. Pierwszym jego stadium jest *prilog* (*прилог*), czyli proste wyobrażenie świata, który nas otacza, co samo w sobie nie jest grzeszne i zachodzi wbrew naszej woli. Jeśli jednak we właściwym momencie nie odrzucimy tego wyobrażenia, może na tyle silnie zakorzenić się w duszy, że nastąpi *połączenie się, kombinacja* (*сочетание*), czyli przyjęcie danego wyobrażenia, a następnie *zgoda na nie* (*сложение*), która może przeobrazić się w *zniewolenie* (*пленения*), tj. bezwolne podporządkowanie się przechodzące w namiętność (*страсть*). Namiętność to długotrwała skłonność, która zagnieździła się w du-

<sup>18</sup> Г. Палама, *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, Москва 1995, s. 19, cyt. za: А.Ф. Замалеев, op. cit., s. 34.

<sup>19</sup> А.Ф. Замалеев, op. cit., s. 36: „Таким образом, основное различие между католицизмом и православием с наибольшей полнотой выразилось в богословских установках исихазма и схоластики, занявших противоположные позиции в подходе к проблеме соотношения разума и веры”.

szy pod postacią nawyku, chcąc być czymś naturalnym, istotą działań człowieka. Pojawia się ona zawsze w wyniku przywiązania się do otaczających przedmiotów. Namiętność jest czymś grzesznym, odwraca bowiem ludzi od tego co duchowe, od modlitwy. Jest podporządkowaniem woli rzeczom materialnym. Sorski wymienił osiem namiętności zagrażających ludziom: obżarstwo (*чревообъядение*), rozpustę (*блуд*), chciwość (*сребролюбие*), gniew (*гнев*), smutek, cierpienie (*печаль*), próżność (*тщеславие*), pychę (*гордость*).

Odpowiedź Sorskiego na drugie pytanie, dotyczące wierności religii, nawiązuje do piśmiennictwa religijnego i nauk Ojców Świętych. Studiowanie i interpretowanie ich może uratować człowieka przed zejściem z „drogi prawdy”<sup>20</sup>. Jak zauważa L. Stołowicz: „starzec powołański Nił Sorski opracował naukę o »mędrowaniu«, która powinna oczyścić umysł z ziemskich pomysłów. Mistyczna religijność była uzasadniona przez Niła Sorskiego i jego zwolenników za pomocą logicznie racjonalnej analizy poznawczej działalności człowieka [...]”<sup>21</sup>.

Poglądy Sorskiego wielokrotnie były i są prezentowane w piśmiennictwie rosyjskim. Sołowjow, Bierdiajew podkreślają postępowy charakter myśli wielkiego duchownego, a także to, iż dostrzegał on wagę ludzkiej indywidualności. Za jego sprawą rozwinęła się m.in. idea Bogoczłowieczeństwa.

\* \* \*

W wielu opracowaniach historii filozofii rosyjskiej okres średniowiecza jest pomijany bądź ledwo wspomniany<sup>22</sup>. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Do najważniejszych należy niedocenienie filozoficznego charakteru pierwszej myśli rosyjskiej. A przecież późniejsi filozofowie, np. Sołowjow, Bierdiajew, nawiązywali do tej tradycji, czyniąc ją podstawą swoich rozważań. Jak już wspomniano, z czasów średniowiecznej Rusi wyrasta idea Bogoczłowieczeństwa, idea filozofii narodowej, idea rosyjska w ogóle. Duchowość rosyjska ukształtowała się na gruncie chrześcijaństwa bizantyjskiego i – mimo odmienności od tradycji Zachodu – chrześcijaństwo wschodnie wypowiadało się w kwestiach filozoficznych. A poglądy te nie zostały zapomniane. Ich wskrzeszanie to odkrywanie ważnych filarów kultury rosyjskiej.

Marian Broda trafnie ujmuje zależności i złożoności istniejące w myśli rosyjskiej: „W wyrosłej na glebie prawosławia umysłowości, kulturze i w ogóle rzeczywistości rosyjskiej – odznaczającej się silniejszą niż na Zachodzie intensywno-

<sup>20</sup> Zob. *Нил Сорский: наследие и традиции. К 500-летию со времени кончины древнорусского подвижника-мыслителя*, Санкт-Петербург 2009, s. 3-8; *Хрестоматия...*, s. 33–36

<sup>21</sup> L. Stołowicz, op. cit., s. 26.

<sup>22</sup> Zob. Jakowienko, *Historia filozofii rosyjskiej...*; M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej* (Antyk 2000); F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska* (PAX 2009).

nością eschatologiczną, szukającej całości, reintegracji totalnej, zdolnej przewyciężyć, pojmowaną jako skutek Upadku, wyzwanie i stan przejściowy, samodzielność poszczególnych sfer życia, typów wiedzy, porządków sensu – spotęgowana zostaje potrzeba pospiesznej totalizacji sensu i, odpowiadające jej, tendencje do bardziej bezpośredniego połączenia zagadnień i treści społeczno-politycznych, ekonomicznych, światopoglądowych, religijnych czy historiozoficznych z filozoficznymi<sup>23</sup>.

Wpływ refleksji Ojców Kościoła na współczesną filozofię rosyjską ujawnia się w sposób pośredni bądź bezpośredni. Na przykład żyjący w XIX wieku Pamił Jurkiewicz, profesor Uniwersytetu Moskiewskiego, pisząc o „człowieku wewnętrznym”, odwoływał się do średniowiecznej refleksji religijnej. Podobnie jak większość Ojców Kościoła uwypuklił rolę serca w przemianie człowieka, w nim widział przyczynę sprawczą wszelkich emocji i czynów ludzkich. Pisał on: „święci autorzy w życiu duchowym człowieka widzieli znaczenie głowy, lecz ośrodkiem tego życia było dla nich serce. W nim ogniskują się wszelkie stany psychiczne – zarówno negatywne: pycha, gniew, przewrotność, nienawiść, jak i pozytywne: współczucie, miłość, sympatia czy wstyd, a więc serce organizuje całość sfery zwanej sumieniem. Co więcej, dzięki niemu możliwe jest zespolenie dwóch pierwiastków: racjonalnego i uczuciowego, ale w żadnym razie rozum ludzki, stanowiąc wierzchołek, a nie rdzeń życia duchowego, sam nie ustanawia praw tego ostatniego, które jest pierwotne, głębokie, niezbadane, pozaracjonalne, podległe prawom zgodnym w z wolą Boga”<sup>24</sup>.

Trudno nie zgodzić się z wieloma rosyjskimi historykami uważającymi, że narodową osobliwością rosyjskiej filozofii jest współlistnienie wiary i rozumu. Źródłem tej osobliwości jest średniowieczna kultura Rosji. Zatem można stwierdzić, że filozofia rosyjska zrodziła się w chwili przyjęcia przez Rosję prawosławia.

---

<sup>23</sup> M. Broda, *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*, (w:) *Granice Europy...*, s. 55.

<sup>24</sup> P. Jurkiewicz, *Sierdce i jego znaczenie w duchowej żywności człowieka, po uczeniu słowa Boga*, Moskwa 1990, s. 69, cyt. za: M. Kwiecień, L. Godek, A. Kurkiewicz, *W poszukiwaniu piękna, które zbawi świat. Przyczynek do badania źródeł inspiracji myśli rosyjskiej*, „Zeszyty Filozoficzne” 2006, nr 12–13, s. 26.

*Daniel Zarewicz*

## O TREŚCI TABLICZEK I MISTERIÓW ORFICKICH (MAGIA, PSYCHOLOGIA, FILOZOFIA)

### About the Content of Golden Leaves and Orphic Mysteries (Magic, Psychology, Philosophy)

*Martynie Sowińskiej*

**Słowa kluczowe:** orfizm, pitagoreizm, złote tabliczki, religia południowej Italii, Platon, Pindar, Sofokles, inicjacja, żywy, zmarły, Hades, Dionizos, Persefona, Demeter, papirus z Gurob.

**Key words:** Orphism, Pythagoreanism, gold tablets, South Italian religion, Plato, Pindar, Sophocles, initiations, alive, dead, Hades, Dionysus, Persephone, Demeter, Gurob papyrus.

#### Streszczenie

Problem orfickich złotych tabliczek od dawna jest fascynującym zjawiskiem. Znajdowane w różnych miejscach na terenie Grecji, są świadectwem żywo rozwijającego się kultu dającego nie tylko nadzieję, lecz także stanowiącego drogę do życia wiecznego po śmierci. Tego rodzaju zagadnienia przewijały się w różnych tekstach – poezji, dramacie, filozofii – były też popularne wśród znanych autorów tamtych czasów. Orfizm, pitagoreizm i inne kultury stanowią oczywiste świadectwo pragnień człowieka przekroczenia tego, co ziemskie i stania się bogiem. W dalszej części artykułu podaje przekłady i objaśnienia słynnych fragmentów – także w nawiązaniu do nowoczesnych koncepcji psychologicznych.

#### Abstract

The question of orphic golden leaves belong to the most fascinating phenomena in Greek religion. Found in different places, all over Greece, they are a testimony of flourishing, alive cult, which gave not only hope but also a way for eternal live after death. The problems of this kind were developed in another texts- poetry, drama, philosophy, and by well known authors of this time. Orphism, Pythagoreanism, and another mystery cults are an obvious testimony of human wishes to transcend terrestrial condition and finally become god. The article is next a prove of translation and interpretation of famous fragments also with regard to modern conceptions of psychology.

*I powiada, że jeden tylko prosty szlak do Hadesu prowadzi, tymczasem droga w tamtą stronę ani mi się prosta nie wydaje ani, ani jedna tylko. Wtedy by na niej przewodników nie trzeba. Nikt by przecież tu nie zblądził w żadnym kierunku, gdyby droga tylko jedna była. Tymczasem ona, zdaje się ma rozgałęzienia liczne i różne szlaki okólne. Mówię tak, wnosząc z tego co tu na ziemi zbożne i z prawem zgodne. Więc dusza porządna i rozumna idzie z przewodnikiem i rozpoznaje to, co ją otacza.*

Platon, *Fedon*, 108a

Faktem dobrze znanym jest oficjalna religijność starożytnych Greków oparta na pielęgnowaniu tradycji przodków (*ta patria*). Na jej marginesie pozostają tzw. misteria, które wedle zachowanych przekazów przewartościowały ludzki stosunek do bóstwa – z postawy społeczno-politycznej w kierunku pobożności prywatnej i osobistego przeżycia religijnego. Świadectwem takiego kultu i ludzi zogniskowanych w kręgach wtajemniczonych są złote tabliczki znajdujące w różnych miejscach Grecji. Tajemnica, jaka się za tym kryje, do dziś nie jest rozwiązana i wciąż na nowo rozpala wyobraźnię badaczy.

Tabliczki orfickie szczegółowo omawia Gunter Zuntz w książce *Persephone – Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford 1971)<sup>1</sup>. Zwraca on uwagę na odkrycie dokonane w czasie budowania umocnień w Brindisi – na małą złotą tabliczkę pochodzącą najprawdopodobniej z IV wieku p.n.e., na której znajdowała się zniszczona magiczna formuła. Istotą tego faktu podkreśla lokalizacja Brindisi (południowa Italia) – był tam port, z którego wypływały statki do Grecji. Zuntz wyraźnie odróżnia złote tabliczki od charakterystycznych dla wielu kultur magicznych amuletów będących wtedy i później w obiegu. Miały one bowiem zwykle zaklinać choroby, uzdrawiać bądź człowieka w całości, bądź konkretne miejsce – chorą część ciała. Tymczasem na tabliczkę wykonaną ze złota mogli pozwolić sobie tylko nieliczni, najbogatsi obywatele. Umieszczanie tak szlachetnego materiału w grobach świadczyło nie tylko o bogactwie, ale także symbolizowało niezniszczalność i wieczność. Spośród setek zbadanych greckich grobów złote tabliczki odkryto jedynie w czterech miejscach (Thurioi, Petelia, Pharsalos i Eleutheryna). Pomimo że są to miejscowości odległe od siebie, musiały należeć do grupy religijnej działającej wokół podobnych i charakterystycznych motywów<sup>2</sup>. Tabliczki z Thurioi (założonego przez Peryklesa w 444/3 p.n.e.) odkryte zostały w 1879 r. przez Francesco Saverio Cavallarię (1809–1896). Dokonał on tam odsłonięcia trzech grobów zwanych przez miejscowych *timponi*, zachowujących tym samym pamięć o greckiej nazwie *tumbos*.

<sup>1</sup> Zob. najnowszą polskojęzyczną pracę poświęconą temu zagadnieniu i opracowaniu wszystkich dostępnych obecnie tabliczek: K. Sekita, *Wierzenia w życie pozagrobowe w świetle Złotych Tabliczek Orfickich*, IFK, Warszawa 2010.

<sup>2</sup> G. Zuntz, op. cit., s. 286.

Groby te otrzymały po kolei nazwy Timpone Palatino (tam znaleziono wazy z V wieku p.n.e.), Timpone Grande i Timpone Piccolo. To właśnie w dwóch ostatnich tuż obok prawej ręki zmarłego odkryte zostały złote tabliczki. Cechą charakterystyczną była nieobecność darów wotywnych i wyposażenia grobu<sup>3</sup>. Pochówek w Timpone Grande i Timpone Piccolo różniło to, iż zmarły w tym drugim był pochowany bez uprzedniej kremacji<sup>4</sup>. Pugliese Caratelli uważa, że tabliczki stanowią fragment większej całości orfickich świętych pism (*hieroi logoi*)<sup>5</sup>. Przytaczam treść tych pochodzących z Timpone Piccolo:

1. Przychodzę od czystych, czysta władczyni podziemia,
2. Euklesie i Euboluesie i inni bogowie nieśmiertelni,
3. modłę się, ażeby być rodu waszego,
4. lecz powstrzymują mnie Mojry i inni nieśmiertelni bogowie,
5. i blask przez gwiazdy rzucany.
6. Bowiem z nieszczęsnego kręgu wyleciałem, który ból przynosi,  
[i wstąpiłem na upragnioną koronę na szybkich nogach]
7. i zanurzyłem się w łono pani podziemnej władczyni.
8. Zszedłem z upragnionej korony na szybkich nogach.
9. „O radosny i szczęśliwy, bogiem bowiem będzie, zamiast  
śmiertelnym”.
10. Jako koziołek wpadłem do mleka.

1. Przychodzę od czystych, czysta władczyni podziemia,
2. Euklesie i Euboluesie i inni bogowie nieśmiertelni,
3. szczycę się, że jestem z rodu waszego szczęśliwego.
4. odplaciłem karę z powodu czynów niegodziwych,
5. następnie mnie Mojra powstrzymała i blask piorunów.
6. Teraz błagając do czystej Persefony przychodzę,
7. aby mnie chętnie wysłała do miejsc, gdzie żyją święci.

Jak widać, tabliczki z Timpone Piccolo mają charakter modlitwy, którą wypowiada dusza po tym, jak już znajdzie się w królestwie podziemia. A zatem naga, bo pozbawiona ciała dusza zwraca się do pani podziemia Persefony<sup>6</sup>, deklarując swoją czystość. Co to znaczy, że dusza jest czysta? O ile jej czystość warunkowana jest tym, iż wyzwoliła się z ciała, sugerowałoby to orficki charakter modlitwy. Według orfików bowiem dusza pozostaje w stanie *miasma* – nieczystości, zmazy, po tym jak zmieszana została z popiołem po zabitych Tytanych. W wyniku tego powstałi ludzi, czyli psychosomatyczne żywiny. Ale dusza może swoją czystość zawdzięczać także po prostu oczyszczeniom (*katcharmoi*), których dokonywał wtajemniczony człowiek jeszcze za życia, kiedy ciało i dusza stanowiły integralną całość. Według orfickich mitów Persefona to córka

<sup>3</sup> Ibidem, s. 293.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 287–298.

<sup>5</sup> P. Carratelli, *Sulla lamina orfica di Hipponion*, “La Parola del Passato” 1975, vol. XXX.

<sup>6</sup> W wersji platońskiej stoi ona przed męskimi sędziami: Minosem, Aiakosem i Radamandysem.

Dzeusa i Demeter, żona Hadesa, a także (a może przede wszystkim) matka Dionizosa-Zagreusa, naczelnego bóstwa orfików. Do Persefony stosowano określenia „czysta” (*kathara*) i „święta” (*hagne*). Tak samo nazywana jest dusza. Podobnie u Platona dusza dopuszczona do oglądania idei jest określana właśnie w ten sposób<sup>7</sup>. Następnie dusza w królestwie podziemia zwraca się do Euklesa i Euboleusa. Imię Eukles jest słabo poświadczone w literaturze, występuje jedynie u Hezychiusza, gdzie w ten sposób nazywany jest Hades. Znacznie więcej konotacji posiada imię Eubuleus, czyli w czysto filologicznym przekładzie: ‘ten, który dobrze doradza’. Wedle świadectw Kerna (F51K, F52K) był on świniarzem, synem Disaulesa i Baubo. Jego śwynie przypadły w tej samej rozpadlinie, w którą wciągnięta została Persefona porwana przez Hadesa, dlatego też śwynie są zwierzętami rytualnie poświęconymi Demeter (F50K). Eubuleus identyfikowany jest z Dionizosem, a w jednym z hymnów cytowanych przez Makrobiusza (F237K) mówi się, że Fanes, Dionizos i Antauges to różne imiona tego samego boga, który przejawia się pod wieloma postaciami<sup>8</sup>.

Demeter, Persefona, Dzeus i Eubuleus czczeni byli podczas thesmoforiów ustanowionych przez Demeter. W epoce klasycznej Dionizos nie był jeszcze bezpośrednio identyfikowany z Eubuleosem, ani Hades z Dionizosem, dopiero z czasem postacie te stały się synonimiczne<sup>9</sup>. Dusza szczeni się, iż należy do szczęśliwego rodu bogów nieśmiertelnych, że staje się bogiem po opuszczeniu śmiertelnego ciała. Czy są to zatem bóstwa chtoniczne, które obok Persefony i Hadesa zajmują podziemne dziedziny, czy też bogowie olimpijscy, o czym może świadczyć analiza innych zachowanych tabliczek, gdzie dusza mówi o sobie jako o „córce nieba gwiazdzistego”.

Dusza może modlić się właśnie do podziemnych bogów, ponieważ wedle orfickiego mitu Dionizos-Zagreus, syn Hadesa i Persefony, jest właśnie zasadą każdej duszy, która rozbita została wskutek pierwotnego grzechu Tytanów. Ciało żyje, bo zawiera w sobie boską substancję, która nie jest niczym innym jak tylko rozszarpanym przez Tytanów ciałem chtonicznego bóstwa – Dionizosa-Zagreusa zmieszonym z popiołem spalonych przez Dzeusa Tytanów. Tabliczka zawiera deklarację duszy, iż opłaciła ona karę z powodu czynów niegodziwych. Odnosi się to do wyżej wspomnianego grzechu, jakim był mord na Zagreusie. Teraz, kiedy dusza jest już wolna od zwały, czysta i naga, może dostąpić ostatecznej apoteozy, powracając między nieśmiertelnych. Informację o tym, czym było śmiertelne życie dla boskiej duszy, przynosi wers 6. I w tym przypadku deklaracja nosi znamiona orfickie. „Nieszczęsny krąg” może być bowiem kręgiem żywotów (*kyklos geneseos*), czyli ciągiem wcieleń, które musi pokonać

<sup>7</sup> Platon, *Faidros*, 246a, 249e, 274a.

<sup>8</sup> M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 253.

<sup>9</sup> G. Zuntz, op. cit., s. 311.

dusza, aby dostąpić nieśmiertelności. Przypomina się tu fragment Ksenofanesa, w którym Pitagoras rozpoznaje przyjaciela w ciele szczeniaka, czy wiersze Empedoklesa o oczyszczeniach zamkniętej w ciele duszy i karze, jaką ona ponosi, przebywając w takim więzieniu. Samo bowiem życie jest pełną bólu egzystencją. Od czasu, kiedy kosmos ma wymiar dwubiegunowy, oparty na opozycji świata fenomenalnego i intelligibilnego, jedynym słusznym celem boskiej duszy jest wyzwolenie się z ograniczającego ją ciała, które zamyka ją niczym skorupa ostrygę, i wstąpienie na upragnioną „koronę świata idei”, czyli w wymiar boskiego świata intelligibilnego. Jak pisze Platon w *Fajdrosie*: „a piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Dzeusem, a inni za innymi bogami; kiedyśmy święceń dostępowali, otwierających tajemne bramy szczęścia najwyższego, kiedyśmy w obchodzie owym udział brali nieskalani i nie znali jeszcze zła, jakie do nas później przyszło, i owe niepokalane, proste, niezmiennie i błogosławione tajemnice oglądali z bliska w blasku przezczystym, czyści sami i nie pogrzebani jeszcze w tym, co dziś ciałem nazywamy, a nosimy to na sobie jak ostrygi w skorupach zamknięte”.

Dusza wyposażona jest w skrzydła, które pozwalają jej na wzlot do świata idei. Duszę taką posiada filozof, czyli człowiek wtajemniczony w misterium prawdy, jedyny, który dostrzeże po śmierci bezcielesną istotę określoną mianem *ousia ontos ousa*<sup>10</sup>. Ciało jest – mówiąc językiem Plotyna – przyczyną upadku (*ptosis*) i zapomnienia duszy o swoim boskim źródle. Upadek ten jest opisany jako utrata piór<sup>11</sup> i w tej metaforze Plotyn nawiązuje do Platońskiego *Faidrosa*, a brak możliwości wznoszenia się ma świadczyć o spadaniu na dolne szczeble bytu. Przyczyną upadku jest zapomnienie o źródle swojego stworzenia. Dusza schodzi z podniebnej korony pod ziemię „w łono pani podziemnej władczyni” (wers 7), dokąd udała się – jak deklaruje – „na szybkich nogach” (wers 8). Przechodzi zatem drogę w górę, a następnie w dół przed oblicze Persefony. W tym momencie pojawia się informacja sformułowana w trzeciej osobie: „O radosny i szczęśliwy, bogiem bowiem będzie, zamiast śmiertelnym”. Dopiero zatem po poznaniu tajemnicy podziemi można stać się bogiem, dopiero w łonie pramatki zyskać wolność – tam, gdzie żyją inne czyste dusze. O jakich miejscach mowa i do kogo pragnie udać się czysta dusza? Kim są „czyści” i jakie sfery zajmują? Znamienne są w tym miejscu słowa Pindara, który we fragm. 137 tak pisze o wtajemniczonych:

Szczęśliwy kto zobaczywszy te rzeczy schodzi pod ziemię,  
zna bowiem kraniec życia,  
zna bowiem zasadę przez Dzeusa zesłaną.

<sup>10</sup> Platon, *Uczta* 211b.

<sup>11</sup> Plotyn, *Enneady*, IV 3, 7, 19; IV 8, 1, 37; IV 8, 4, 22; VI 9, 9, 24.

Pindar znał jakichś wtajemniczonych *sunetoi*, o czym świadczy słynna *Oda Nemejska VII*. Także Sofokles we fragm. 837 uchyla rąbka tajemnicy o niewypowiedzianych misteriach:

Bowiem po trzykroć szczęśliwi  
ci z pośród śmiertelnych, którzy idą do Hadesu,  
zrozumiawszy owe wtajemniczenia.  
Dla jednych tam życie bowiem jest, dla innych zaś zguba.

Empedokles z Pindarem mogli spotkać się w Akragas, gdzie ten pierwszy żył i tworzył, a drugi w latach 476–474 p.n.e. przypłynął z Aten, by pisać poezje na zamówienie władającego tam Therona i Hierona I w Syrakuzach. Pindar cieszył się już w tym czasie sławą wielkiego poety i musiał się zetknąć z autorem *Katharmoi*. Być może echem tego jest fragment innej ody, gdzie *explicite* mówi się o Persefonie:

Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmuje zapłatę,  
Tego duszę na powrót ku słońcu wynosi  
W roku dziewiątym; z dusz tych zuchwali w swej sile  
Świetni wyrastają królowie i wiedzą najwięksi  
Mężowie; odtąd już po wsze czasy  
Herosami świętymi zwa się pośród ludzi.

Powyższy cytat może jeszcze dopełniać fragment z *Menona*, w którym Platon odwołuje się do wędrówki dusz: „dusza człowieka nieśmiertelna jest, i w istocie tak kończę; o kim mówi się bowiem, że umiera, ten jednak odradza się i tak naprawdę wcale nie ginie. Dlatego należy w największej świętości przeżyć życie – tak sądzą [...]”<sup>12</sup>.

W zachowanym fragmencie Pindara mówi się o pokucie za pierwotne przewinienie (*palaios pentchos*). Być może chodzi właśnie o cierpienie Dionizosa-Zagreusa rozszarpanego przez Tytanów. To tajemnicza pani podziemia udziela siły i władzy każdemu mężowi, a herosi stają się dzięki niej świętymi (*hagioi*). Platon mówi, iż istnieje życie po śmierci, a dusza nie ginie, tylko odradza się na nowo, a pisze o tym, bo zna ludzi, którzy tak twierdzą. Byli nimi najpewniej uczniowie Pitagorasa, z którymi Platon zetknął się podczas swoich podróży na Sycylię. Nakazanie życia w świętości nosi bowiem znamiona pitagorejskie. Z drugiej strony to ciekawe, jaką sławą cieszyła ta wyspa w V wieku, skoro odwiedził ją wcześniej Pitagoras, a po nim dotarli tam Platon i Pindar. Ten ostatni zresztą nazywa Sycylię wyspą, którą Dzeus podarował Persefonie (*Oda Nemejska I*, 13). Nieopodal na terenie wielkiej Grecji (południowo-zachodnia część Półwyspu Apenińskiego) znajdują się Tarent, Metapont, Krotona i Syrakuzy, a przede wszystkim Thurioi – miejsce pochodzenia złotych tabliczek. Znamienne jest także to, iż istniało na Sycylii poświadczone święto *anakalypteria* na

<sup>12</sup> Platon, *Menon*, 81b-c (tłum. W. Witwicki).

czeń Persefony, ponieważ na zmianę bądź to Sycylia, bądź Agrygent uważane były za dar ślubny Dzeusa dla Persefony. Podobne święto obchodzono także w Kyzikos, podczas gdy w Mykenach poświęcano brzemienną świnię na cześć Demeter chthonicznej i Dzeusa Eubuleosa.

Pindar w kolejnych fragmentach pogłębia informacje na temat podziemnego miejsca zbawienia:

To gwiazda lśniaca, najprawdziwsze człowiekowi  
 Światło – jeśli ten, kto je posiada, zna przyszłe losy:  
 Że dusze zmarłych, gdy tylko z tego świata odejdą,  
 Za brak panowania nad sobą zaraz ponoszą karę;  
 A występki popełnione pod tym Dzeusa władztwem  
 Sądzi się w podziemiu wyrokiem  
 wydawanym z nieubłaganą koniecznością.  
 Dobrzy zaś – w krainie równych dni i nocy  
 Zawsze mają słońce i życie otrzymują bez trudów:  
 Nie niepokoją siłą swej ręki ni ziemi, ni morza  
 dla czczego pożywienia,  
 lecz wespół z drogimi bogom herosami,  
 którzy w spełnieniu powinni znajdować radość,  
 Pędzą wolne od łań bytowanie,  
 Gdy tamci znoszą udręczenia,  
 Na które niepodobna patrzeć.  
 A wszyscy, którzy w trzykrotnym pobycie  
 Na jednym świecie i drugim  
 Potrafili zachować swą duszę  
 Zupełnie wolną od nieprawości,  
 Dochodzą drogą Dzeusową do Pałacu Kronosa.  
 Tam wyspę szczęśliwych oceaniczne owiewają zefiry<sup>13</sup>.

Pindarowi znane jest dwojaki rozwiązanie losu duszy po śmierci. Na tych bowiem, którzy nie uniknęli w życiu nieprawości, czeka nieuniknione potępienie. Ci zaś, co dusze w całości od zmyły zachowali, znajdą się nieopodal wieży Kronosa, na wyspie, która być może należy do legendarnych Wysp Szczęśliwych wspomnianych przez Platona w *Gorgiaszu*. Trafiają tam dusze filozofów – czyli prawdziwie wtajemniczonych. Pindar wizję zaświatów przejął on Homera. Zbawieni herosowie zasługują bowiem na te same rozrywki i nieróbstwo, jakie było ich udziałem na ziemi. W tym miejscu Pindar zbiera znaną mu tradycję home-rycką i nowo poznaną południowoitalską, mówiącą o sądzie pod ziemią oraz karze i nagrodzie czekającej tam na dusze. W podobnym klimacie wypowiada się Platon w cytowanym już *Gorgiaszu*, a także *Republice*, gdzie pisze o wiecznym pijaństwie sprawiedliwych: „Muzajos znowu i jego syn bardziej zabawne dobra szykują z ręki bogów na ludzi sprawiedliwych. Do Hadesu ich wiodą w myśli i tam ich kładą. Urządzają wielkie przyjęcie [...] i ci tam w pieśni mają

<sup>13</sup> Pindar, *Olimp*. II 3.3-4.2 (tłum. M. Brożek).

wieńce na głowach i nic, tylko piją przez cały czas. Uważali bowiem, że najpiękniejsza zapłata za dzielność to pijaństwo na wieli wieków. Inni jeszcze wywodzą dłuższe nagrody z łaski bogów. Powiadają, że pobożny i szanujący przy sięgi zostawia dzieci i wnuki i ród zostawia po sobie. Takie i tym podobne głoszą pochwały sprawiedliwości. A bezbożników i niesprawiedliwych zagrzebują w jakimś błocie u Hadesa, i każe im sitem nieść wodę”<sup>14</sup>. Zwraca tu uwagę kara dla bezbożników – przelewanie wody sitem, co przypomina słowa Pitagorasa, który dusze nierozumnych ludzi przyrównał do sita, jako że są dziurawe i nic nie zatrzymują w sobie, nie pojmują, lecz zapominają. I w tym przypadku zatem naczelnym grzechem duszy jest zapomnienie. Pindar we fragm. 129–130 roztacza dalej wizję pośmiertnej apoteozy dla zbawionych po śmierci:

Na łąkach przebywają, wśród róż purpurowych  
W cieniu pachnących drzew...  
Wokół drzew pełno o złotych owocach.  
A jedni cieszą się z wyścigów koni  
I z zawodów atletów, drudzy grą pionkami,  
Inni grą na formingach, a wszystkim szczęście  
Pięknymi zakwita kwiatami.  
Całą krainę miła woń przenika,  
Gdy nieustannie składają ofiary  
Z dala widnym płomieniem na ołtarzach bogów.

Zbawieni dotrą po śmierci do siedziby błogosławionych za sprawą oczyszczeń i wtajemniczeń: „Szczęśliwi wszyscy, którzy oczyszczają się z bolesnego losu” (fragm. 131a), a na tych, którzy zeszli z drogi świętości, czeka rozkład i ponowne narodziny w ciele zwierzęcym lub odpowiadającym indywidualnemu przeznaczeniu. Najwcześniejszym świadectwem obrzędów dających szansę na pośmiertną apoteozę jest homerycki hymn do Demeter (fragm. 476–482):

Demeter objawiła wszystkim swoje obrzędy,  
Triptolemowi, Polksenowi, i Dioklejowi.  
które to nie mogą być pogwałcone, poznane  
ni wyjawione. Wielki bowiem szacunek wobec bogów hamuje głos.  
Szczęśliwy z ziemskiego rodu, kto te orgia widział.  
Kto zaś w święcenia niewtajemniczony, kto w nich nie uczestniczył,  
w istocie nie ma udziału w sprawach podobnych  
i właśnie umiera w płynącej wilgoci.

Tekst hymnu jest bardzo stary. Co zatem jego domniemany autor wiedział o życiu po śmierci, nagrodzie dla wtajemniczonych i karze dla niewtajemniczonych, będąc przede wszystkim piewą mykeńskiej kultury życia, która całkowicie deprecjonowała pośmiertny los człowieka? Adam Krokiewicz zwraca uwa-

<sup>14</sup> Platon, *Republika*, 363 c-d.

gę na elementy eschatologii minojskiej znajdujące się u Homera<sup>15</sup>. Znał on wierzenia kreteńskie, o czym świadczą wzmianki o „siedzibie błogosławionych” (*Odyseja* IV, 576 i nast.), o Minosie i w ogóle Nekyi. Minos, rozjemca błahych sporów między zmarłymi, pozostaje w takim stosunku do dawnego Minosa, wyrokującego o wiekuistych nagrodach lub karach po zgonie, w jakim są dusze pod ziemią do potężnych i dlatego nieśmiertelnych dusz pierwotnych. Jedyny weselszy obraz w beznadziejnie szarej eschatologii *Iliady* i *Odysei* stanowi „siedziba błogosławionych”, gdzie przebywają wybrańcy bogów, np. Radamandys, syn Dzeusa, lub zięć Dzeusa i król Lacedemonu Menelaos. Krokiewicz sądzi, iż obydwa opisy są śladami eschatologii minojskiej, którą zwycięzcy Grecy zlekceważyli niejako wraz z podbitą ludnością Krety i tak poniżyli wbrew uprzednio przyjętej wierze w nieśmiertelność dusz ludzkich, iż owe dusze nie miały się już niczego obawiać w Hadesie prócz wielkiej nudy. Naprawdę w chwili śmierci człowieka kończyło się wszystko! Ten pogląd wydawał się w czasach Homera poglądem trzeźwym i postępowym w porównaniu do pośmiertnych marzeń zwyciężonych i zepchniętych na dno niewoli Kreteńczyków. Krokiewicz zastanawia się, dlaczego Homer w ogóle wspomniął o „siedzibie błogosławionych” i katuszach wiecznych pokutników. Wnioskuje, że w jego czasach istniał poemat, a może nawet poematy opiewające dolę zmarłych zgodnie z minojskimi wierzeniami. Homer bowiem z pewnością nie był pierwszym poetą greckim, a kultura minojska oddziaływała przez długie lata, zanim została przez Greków zniszczona. Homer mógł korzystać ze starszych pieśni, co z jednej strony świadczyło o jego wykształceniu poetyckim, z drugiej zaś pozwalało mu uświetnić okolicznościowo swoich bohaterów. W XI księdze Odyseusz opowiada o „wyprawie do państwa zmarłych”, co szczególnie podnosi jego uznanie pośród Feaków, czego dowodem są słowa Arety<sup>16</sup>. Menelaos natomiast kładzie taki nacisk na swój stosunek do zięcia Dzeusa, dzięki któremu będzie kiedyś zażywać wiecznej szczęśliwości w siedzibie błogosławionych, iż trzeba podziwiać przezorność, z jaką przebaczył wiarołomnej Helenie i czcił w niej nadal ukochaną żonę, zobowiązując w ten sposób wszechmocnego teścia.

Pieśni Homera najwyższe uznanie zdobyły wśród greckiej elity. Mniej postępowi i możni chłopcy otoczyli natomiast opieką dawne pieśni o panowaniu sprawiedliwości, jeśli nie na ziemi, to przynajmniej pod ziemią, pieśni osnute na minojskich wierzeniach i opiewające powstanie świata, bogów i ludzi. Zdaje się, że bohaterem owych pieśni był jakiś śpiewak kreteński, może bóstwo. W mitologii greckiej pojawił się jako Orfeusz. Najstarszy wizerunek na czarze beockiej z VIII wieku p.n.e. przedstawia go w otoczeniu zwierząt. Otoczenie to jest dla

<sup>15</sup> A. Krokiewicz, *Studia Orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 78–80.

<sup>16</sup> Homer, *Odyseja*, XI, 366 i nast.



Ty, który opiekujesz się sławną Italią,  
Władasz bowiem w dolinach wspólnych wszystkim,  
Demeter Eleuzyńskiej o Bakchosie<sup>20</sup>.

W tym fragmencie tragedii Dionizos identyfikowany jest na trzy sposoby: jako mityczny syn Semele i Dzeusa, jako opiekun sławnej Italii i jako Bakchos zestawiony z Demeter eleuzyńską. Sofokles, wystawiając *Antygonę* ok. 440 p.n.e., łączył tradycję tebańską i eleuzyńską. Mit o Semele, po którą Dionizos zszedł do Hadesu, mówi o nim jako o władcy Italii i co może najciekawsze – wprost łączy postać Dionizosa z Demeter i dolinami Eleuzis. Na uwagę zasługuje także fakt, iż Dionizos ustanowił misteria po tym, jak z Hadesu powrócił na ziemię i unieśmiertelnił swoją matkę – Semele, która od tej pory nazwana już była Thione<sup>21</sup>. Walter Burkert jest zdania, że misteria dionizyjskie mogły być w niektórych miejscach postrzegane jako substytut eleuzyńskich. Tak jest właśnie w cytowanym fragmencie *Antyfony*, wystawionej mniej więcej współcześnie z założeniem Thurioi w Italii, gdzie chór odwołuje się do Dionizosa jako władcy Italii, a ten opowiada się za odejściem z Eleuzis<sup>22</sup>.

Do dyskusji nad znaczeniem zagadkowej formuły o koziołku, który wpadł do mleka, wiele wnosi Karl Kerényi: „Aluzja do inicjacji poprzez mistyczną ceremonię jest całkiem niewątpliwa. Dowiadujemy się z niej, że złożone w ofierze koźle gotowane było w mleku, aby jeszcze wyraźniej dowieść jego niezniszczalności. Utożsamianie człowieka ze zwierzęciem i bogiem było dodatkiem do pierwotnej świętej ceremonii, wśród orfików nie tylko zinterpretowanej, ale również używanej apoteozy prywatnej. Mogło to następować za pośrednictwem słów, jakie wypowiadał wtajemniczony – chociażby podobnych tym, jakie pevien autor chrześcijański wkłada w usta boga-słońca: (*in olla decoquant, septem veribus corporis mei membra lacerata subfigunt* – gotują mnie, na siedem szpikulców nabijają oderwane członki mego ciała...)”<sup>23</sup>. Gotowanie koźlęcia w mleku jego matki nie jest poświęcone na obszarach greckich, lecz było znane w pobliskich krainach semickich, o czym dowiadujemy się w sposób co prawda pośredni, lecz tym bardziej znamienity. W Starym Testamencie kilkakrotnie powtórzony został bowiem zakaz „nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki” (Wj 23, 19, 34, 26). W obrzędzie greckim było siedem kawałków mięsa nabitych na rożen i opiekanych po gotowaniu. Jeśli gotowano je w mleku kozy, to znaczy, że czynność ta miała jakąś treść mistyczną. Ewokowała błogość dziecięcego bytowania u boku matki. Koźle, które stało się bogiem, łączyło się z nią na powrót, tak jak Dionizos ze swoją boską matką. W znanej nam wersji mitu

<sup>20</sup> Sofokles, *Antygoną*, 1049-1053.

<sup>21</sup> K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Kraków 1997, s. 302.

<sup>22</sup> W. Burkert, *Starożytność kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 94.

<sup>23</sup> K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 215 i nast.

o podróży boga do świata podziemnego jego matka nazywa się Semele; dla orfików była ona Persefoną, córką Rei<sup>24</sup>.

Według Jamesa Hillmana, mleko reprezentuje pierwotną łączność ze światem i ciągle jej pragnienie, o którym chcemy „pamiętać”. Złoty wiek starego Kronosa i młodego boga ma dopiero nastąpić. Historia w ten sposób zostałaby odkupiona przez psyche, poprzez jej łączność z tym co pierwotne. Dzięki temu Klio, córka archetypu pamięci, mogłaby znowu zapisywać historię jako celebrację tego, co psychologicznie znaczące. W naszym pragnieniu takiego królestwa nie jesteśmy ani *puer*, ani *senex*, gdyż wracamy do stanu poprzedzającego rozdzielenie, do „piersi Tao”, przy której dowiadujemy się, że pierwotny obraz jest identyczny z bezpośrednią istotą oraz że wyobrażenie również ma smak i słodycz tego, co fizycznie prawdziwe. Uczymy się, że *caritas* i *sapientia* są tą samą podstawą, a cała wiedza i poznanie wywodzi się z „a-ha” – doświadczenia, rozpoznania prehistorii. Takie rozumienie mleka odzwierciedla uwolnienie się od kompleksu matki, jest tajemnicą proroka, *mystes*, mesjasza, króla, dziecka, bohatera, księdza i mędrca – archetypowych form życia, które są ambiwalentne i niepodzielne biegunowo. Dla nich to właśnie, według religioznawstwa komparatywnego, wymaganym pokarmem jest mleko<sup>25</sup>.

Wers szósty nakazuje, by dusza wyrażała radość z powodu zbliżającej się apoteozy i kierowała się na prawo na święte łąki pani podziemia. Istnieje zatem jakieś miejsce, gdzie w nagrodę za święte życie dostępuje się zbawienia. Zwrot ten może mieć swoje źródło u Homera, który w Odysei mówi o *asfodelos leimon*<sup>26</sup>. Zdaje się, że pole znajdujące się po prawej stronie poziemnego sądu identyfikowano właśnie z miejscem dla duszy, która stała się bogiem. Platon w znanej opowieści o rycerzu Erze także pisał, iż sprawiedliwi po osądzeniu udawali się na prawo: „więc mówił, że gdy duch z niego wyszedł, zaczął iść wraz z wieloma innymi, aż przyszli do jakiegoś miejsca nadziemskiego, gdzie były w ziemi dwie przepaście sąsiadujące ze sobą, a w niebie, na górze inne takie dwie rozpadliny naprzeciw. A między nimi siedzieli sędziowie. Ci rozdzielili duchy na dwie gromady i sprawiedliwym kazali iść na prawo i na górę przez ten otwór w niebie, a każdemu powiesili wyrok sądu z przodu. Niesprawiedliwym kazali iść na lewo i dół. Ci mieli też – na plecach – świadectwo wszystkich swoich czynów”<sup>27</sup>. Na tym nie kończy się jednak opowieść, Era bowiem mówi dalej o tym, jak dusze wychodziły z dwóch innych przepaści: z tej w ziemi okryte brudem i kurzem (Tartar), a przez drugą schodziły z nieba dusze czyste. I te, które wciąż przybywały, wyglądały tak, jakby wracały z długiej wę-

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> J. Hillman, *Senex i Puer: Aspekt terażniejszości historycznej i psychologicznej* (1967), „Kronos” 2007, nr 3, s. 69.

<sup>26</sup> Homer, *Odyseja* X, 509.

<sup>27</sup> Platon, *Republika*, 614b-c.

drówki. Z radością odchodziły na łąkę, aby się na niej rozgościć jak na festynie. Te przychodzące z nieba opisywały rozkosze i widoki niewypowiedzianej piękności. W *Gorgiaszu* czytamy, że podziemni sędziowie ustanowieni zostali z polecenia Prometeusza i znowu jest mowa o dwoistym losie nagiej duszy: „dwóch z Azji, Minosa i Radamandysa, a jednego z Europy, Ajakosa. Ci kiedy pomrą, sądzić będą na łące tam, gdzie się drogi rozchodzą; jedna prowadzi do Wysp Szczęśliwych, a druga do Tartaru”<sup>28</sup>. Prawa strona jako kierunek zbawionej duszy wspomina jest także na pozostałych tabliczkach, na których wyszczególniono podziemną „topografię”. W *Fajdrosie* opisywana jest równina Prawdy, z której czerpią wznoszące się na skrzydłach dusze: „a czemu się rwą gwałtownie, żeby zagony [pola] prawdy widzieć, gdzie one są – to dlatego, że tam właśnie na tym łąnie rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry”<sup>29</sup>.

Platon uważa zatem, iż dusza po śmierci nie ginie, ale w zależności od przeznaczenia i stanu, w jakim opuściła ciało człowieka, czeka ją albo pokuta w Tartarze, albo apoteoza w miejscu określonym jako *hiperurаний topos* – ponadniebne miejsce. Wydaje się jednak, że nie są to Wyspy Szczęśliwe, czyli miejsce wiecznego spoczynku, gdzie dusza trafia po odbyciu kręgu żywotów i odpłaceniu kary za pierwotny grzech Tytanów. Dusza bowiem trafia do siedziby błogosławionych po kontemplacji ponadniebnego kręgu: „wstąpiłem na upragnioną koronę na szybkich nogach i zanurzyłem się w łono pani podziemnej władczyni”. Pielgrzymka duszy do boskości zakłada najpierw *katabazę*, następnie podziemny sąd, a wreszcie pokutę w Tartarze albo *anabazę* na ponadniebne sfery. Jeśli nie jest to koniec kręgu żywotów, wraca na ziemię w kolejnym wcieleniu. Natomiast gdy trafia na Wyspy Szczęśliwych – na święte łąki Persefony, odzyskuje boski status: „dawne podanie, które pamiętamy, mówi, że są te [dusze], które stąd tam przyszły i znowu tutaj wracają, i powstają z martwych. Otóż jeśli tak jest, jeśli z umarłych znowu powstają żywi, to nic innego jak tylko byłyby tam nasze dusze, bo nie mogłyby powstać znowu, gdyby tam nie były. A dowód na to, że tak jest, mielibyśmy, gdyby się pokazało, że istotnie skądinąd nie powstają ludzie żywi, jak z umarłych”<sup>30</sup>.

Oczyszczony stan duszy, dzięki czemu „myśli”, a „nie doznaje”, jest stanem mądrości, który upodabnia ją do boga. Jest to „myślenie” specjalne, bo pochodzące od istnień, które są „tam”. Jak dalece postępuje oczyszczenie, zależy od tego, w jakim stopniu dusza upodobniła się do boga. Wskaźnikiem upodobnienia i oczyszczenia jest rodzaj występujących w duszy uczuć: gniewu, pożądania, smutku itp. Dzięki oczyszczeniu widzi ona rzeczy najlepsze, poznaje skar-

<sup>28</sup> Platon, *Gorgiasz*, 493a.

<sup>29</sup> Platon, *Fajdros*, 248c-c.

<sup>30</sup> Platon, *Fedon*, 70d.

by wiedzy, ogląda umiar i sprawiedliwość, podziwia osadzone w sobie „święte posągi”, wraca do właściwego sobie jestestwa. Odzyskanie boskości nie odbywa się przez zwykłą ucieczkę od zła. Pomaga w tym piękno, które można zobaczyć dzięki wzrokowi wewnętrznemu. Dusza nie ujrzy piękna, jeśli sama nie jest piękna: „Niech tedy najpierw każdy stanie się boski i każdy piękny, jeśli chce ujrzeć boga i piękno”<sup>31</sup>.

Istotną refleksję dla zrozumienia psychologicznej roli podziemnego świata i duszy wnosi James Hillman. Uważa on, że wszystkie procesy zachodzące w obrębie psyche ciążą w stronę Hadesu. Hades jest zarówno *finis*, jak i *telos*. Przechodząc od tego co widzialne w stronę niewidzialnego, wszystko nabiera głębi, umiera za życia. Gdy poszukujemy fundamentalnego sensu jakiegoś doświadczenia, odnajdujemy go najpełniej odnosząc do doświadczenia Hadesu, pytając: co ma ono wspólnego z „moją” śmiercią? Wówczas ujawnia się esencja<sup>32</sup>. Tabliczki znalezione w Pellinnie utożsamiają wtajemniczonego z dionizyjskim zwierzęciem:

1. Teraz zmarłeś i urodziłeś się, teraz o najszcześniejszy w tym dniu
2. powiedz Persefonie, że wyzwolił cię Bakchos,
3. jako byk do mleka wpadłeś
4. nagle do mleka wpadłeś
5. jako baran do mleka wleciałeś
6. o szczęśliwy, wino masz jako zaszczyt.
7. a pod ziemią święte obrzędy cię oczekują, które i inni (szczęśliwi) świętują.

Około 600 lat młodsza od omawianych wyżej tabliczek jest znaleziona w Rzymie tzw. Cecylia Sekundeina, datowana na II wiek po Chr., a znajdująca się obecnie w British Museum:

1. przybywam od czystych czysta, o podziemna władczyni,
2. Euklesie i Euboleusie świetliste dziecię Dzeusa, posiadam
3. dar Mnemozyne, wśród ludzi najbardziej godny szacunku,
4. przybądź wedle prawa, Cecylia Sekundeina, boską będąc.

Tabliczka ta jest kolejnym świadectwem żywotności orfickiego kultu na terenie Wielkiej Grecji. W tym kontekście godne uwagi są pompejańskie freski w *Villi dei Misteri*. Uwagę zwraca imię Mnemozyne, greckiej matki Muz. W epoce imperialnej na południu Rzymu odbywały się zgromadzenia dionizyjskie, z których najbardziej znane to *Thiasos Agripinilli*. Agripinilla albo jego ojciec Marek Pompejusz Marcinus sprowadził misteria dionizyjskie z Azji Mniejszej i ustanowił zgromadzenie rodzinne. Wtajemniczeni (*mystai*), w lic-

<sup>31</sup> Plotyn, *Enneady*, 1, 2, 3 (tłum. A. Krokiewicz); por. także T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, Warszawa 2001, s. 43.

<sup>32</sup> T. Stawiszyński, *Dusza i patologizowanie w psychologii archetypowej Jamesa Hillmana*, „Kronos” 2007, nr 3, s. 12.

bie około 500, wzniesli posąg, który się nie zachował, przetrwała jedynie inskrypcja grecka z imionami i godnościami przysługującymi tej wspólnocie dionizyjskiej<sup>33</sup>.

Kolejną złotą tabliczkę znaleziono w Hipponie:

1. to grób Mnemozyne, a kiedy będziesz umierał,
2. do posiadłości Hadesa pójdz, tam źródło jest po prawej stronie,
3. przy którym biały cyprys stoi.
4. tam schodzą, orzeźwiając się – dusze zmarłych.
5. w pobliże źródła tego pójdziesz, nie za blisko,
6. wcześniej znajdziesz świeżą wodę,
7. z bagien Mnemozyne płynącą. Strażnicy na górze stoją,
8. którzy cię zapytają, w sercach roztropnych,
9. czego chcesz z niszczącej ciemności Hadesu.
10. Powiedz: Jestem synem Barei i Nieba Gwiazdzistego,
11. Jestem rozpalony z pragnienia i ginę,
12. lecz dajcie mi natychmiast świeżej wody płynącej z bagien Mnemozyne.
13. I pójdą z tobą do podziemnego władcy,
14. i dadzą ci pić z bagna Mnemozyne,
15. i pójdziesz przez długą drogę,
16. a także inni wielcy wtajemniczeni, i porwani szałem Bakchosa.

Napis na tabliczkach z Petelii (IV wiek p.n.e.) i Farsalos (350–320 p.n.e.) głosi:

1. Znajdziesz źródło po lewej stronie posiadłości Hadesa,
2. przy którym biały Cyprys stoi,
3. nie zbliżaj się zbyt blisko tego źródła,
4. znajdziesz bowiem drugie, z bagna Mnemozyne.
5. Strumień rzeński płynący, strażnicy wcześniej stoją,
6. powiedz: jestem synem ziemi i nieba gwiazdzistego,
7. a zatem ród mój jest niebieski, co wiecie także wy.
8. Jestem rozpalony z pragnienia i ginę,
9. lecz dajcie mi natychmiast świeżej wody płynącej z bagien Mnemozyne.
10. Oni pozwolą tobie pić z boskiego źródła,
11. a następnie z innymi Herosami żyć będziesz.
12. Bowiem grób to Mnemozyne.

Tabliczki znalezione zostały w trzech różnych miejscach, posiadają jednak cechy wspólne. Zwraca uwagę już pierwszy wers z Hippony, w którym dusza dowiaduje się, iż jest przy grobie Mnemozyne – matki Muz. Następnie ma kierować się do posiadłości Hadesa, gdzie po prawej stronie czekać na nią będzie źródło. (Wyjątek stanowi tabliczka z Petelii, gdzie źródło znajduje się po lewej stronie i nie jest znany powód tej zmiany. Być może to po prostu błąd grawera, który myśląc o prawej, napisał „lewa”, bo nie wydaje się, żeby powód mógł być

<sup>33</sup> K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 296.

inny, jak np. specjalne traktowanie tego zmarłego, z uwagi na całą opisaną już tradycję „prawej strony”). Dusza jednak nie powinna pić z tego źródła, w którego sąsiedztwie rośnie biały cyprys, drzewo najwyraźniej symboliczne, bo wspomniane już we wcześniej omawianym fragmencie Eurypidesa. Napić się trzeba z bagna Mnemozyne, a woda znajdująca się jej strumieniu jest *psichron* – orzeźwiająca. Duszę przechodzącą do państwa zmarłych zatrzymują na drodze strażnicy, którzy pytają ją o rodowód. W tym momencie winna odpowiedzieć, iż jest dzieckiem Barei i Nieba i poprosić o świeżą wodę z bagna Mnemozyne. Dusza uda się następnie z herosami w długą drogę, a towarzyszyć im będą inni wtajemniczeni i porwani szałem Bakchosa. Tabliczka z Petelii mówi zaś, iż po tym jak strażnicy pozwolą duszy napić się ze źródła, żyć ona będzie z innymi herosami.

Obie tabliczki wspominają o matce Muz, ale Mnemozyne nie znaczy tu nic innego, jak Pamięć, do której najwyraźniej wyznawcy podziemnej wędrówki dusz przywiązywali wielką wagę. Wiadomo skądinąd, że do pamięci w równym stopniu odwoływali się pitagorejczycy, a sam Pitagoras miał pamiętać wszystkie swoje poprzednie wcielenia, o czym świadczą zachowane fragmenty Empe doklesa.

Kolejne wątki wnoszą złote tabliczki odnalezione na kretańskiej Eleutherynie. Są one bardzo krótkie, zawierają jakby esencję modlitwy duszy<sup>34</sup>. Do sześciu tabliczek o tej samej treści z centralnej Krety dodać należy jedną znalezioną w Tesalii, o identycznej treści, datowaną na IV wiek p.n.e.

1. jestem rozpalony z pragnienia i ginę, zatem pij
2. ze źródła zawsze płynącego, na prawej stronie, gdzie cyprys stoi.
3. kim jesteś i skąd jesteś?
4. jestem synem ziemi i nieba gwiaździstego.

Jednym z najbardziej istotnych elementów jest rzekomy pobyt Pitagorasa w Egipcie i nauka u tamtejszych kapłanów. Najlepszym tego świadectwem są cytowane już fragmenty Herodota, w których rytualne zwyczaje egipskie zestawione zostały z orfickimi, bachicznymi i pitagorejskimi<sup>35</sup>, a *explicite* informację o tej wizycie podaje Izokrates: „Pitagoras z Samos udał się do Egiptu i był uczniem tamtejszych mędrców. Następnie ich nauki przyniósł do Hellenów. Nade wszystko starał się o to bardziej od innych, aby zwyczaje ofiarne i obrzędy religijnego oczyszczenia odbywały się odświętnie. Czynił to w przekonaniu, że jeśli nawet nie wyjedna przez to większej łaski u bogów, zdobędzie przynajmniej największą sławę u ludzi. I tak się rzeczywiście stało. W istocie wielka była sła-

<sup>34</sup> Na ich szczególną wartość zwraca uwagę G. Zuntz, op. cit., s. 364: “The Cretan leaves are particular valuable because they show the supposedly South-Italian eschatology unexpectedly flourishing, in the third century B.C, in this island, and because, in their very brevity, they intimate what where felt to be the cardinal points in the longer text”.

<sup>35</sup> Herodot, *Dzieje*, 2.81.

wa charyzmatu Pitagorasa w Krotonie”<sup>36</sup>. Czy zatem egipska edukacja mogła wpłynąć na takie a nie inne sformułowania wyryte na złotych tabliczkach? Tego typu modlitwy (podobne do egipskich znajdujących się w Księdze Umarłych) odnalezione zostały przecież jedynie w obrębie pochówków pitagorejsko-orfickich. Egipt identyfikowany był zwyczajowo z ojczyzną greckiej tradycji sapiencjalnej. To tam mieli być wtajemniczani przez egipskich kapłanów w tajemnice misteriów Homer, Orfeusz, Pitagoras, Platon. Cytowany fragment Herodota zdaje się dokumentować wiarę w Demeter i Dionizosa, wędrówkę dusz, karę i nagrodę po śmierci, którą zaczerpnięto właśnie z Egiptu: „Egipcjanie mówią, że panowanie nad podziemiem dzierżą Demeter i Dionizos. Oni też pierwsi wypowiedzieli to twierdzenie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, kiedy jednak ciało umrze, wstępuje ona w inne stworzenie, które właśnie tędy się rodzi; a kiedy obejdzie wszystkie zwierzęta lądowe, morskie i ptaki, znów wstępuje w ciało człowieka, które właśnie się rodzi, obieg zaś jej odbywa się w czasie trzech tysięcy lat. Niektórzy z Hellenów, jedni wcześniej drudzy później, przyjęli tę naukę, jak gdyby ich własną była, choć znam ich imiona, ale nie zapisuję nich”<sup>37</sup>.

Wpływy egipskie poświadczająca się na tabliczce prośba o rześką wodę dla spragnionej, umierającej z gorącą duszy. Zdaniem Zuntza formuła ta jest bardzo podobna do modlitw znajdujących się na wewnętrznych ścianach piramid<sup>38</sup>. Faktem są częste kontakty Greków i Egipcjan, a zakładaniu greckich osad w Naukratis i Memfis towarzyszył rozkwit handlu. Znany jest wpływ Grecji na politykę Egiptu od czasów Psammetichosa, ale i wpływ sztuki egipskiej na grecką rzeźbę. Wobec tego istniało wielkie prawdopodobieństwo, że Grecy poznawali egipskie koncepcje religijne nie tylko w epoce archaicznej, ale i później. Przykładowo osiedleńcy w Memfis mogli przejąć istniejący tam kult zmarłych, stając się prozelitami nowej wiary niczym Żydzi w Elefantynie. W taki sposób te idee mogły rozprzestrzeniać się poza Egipt.

Motyw chłodnej wody i w ogóle pragnienia duszy jest uniwersalnym mitologem eschatologicznym w kulturach świata. Przykładem tego są Eskimosi, u których zmarły także cierpi z pragnienia na tamtym świecie i wypowiada podobną do greckiej formułę: *bring us ice, for we are suffering from thirst for cold water*<sup>39</sup>. Motyw prośby kierowanej do strażników każdej spośród dwudziestu jeden wrót prowadzących do Sekht-Janru – odpowiednika świętych podziemnych pól Persefony – pojawia się w egipskiej Księdze Umarłych<sup>40</sup>. Zwyczaj wkładania tekstów do grobu zmarłego, które miały mu pomóc w podziemnej wędrówce ku apoteozie, znany był w Egipcie od tysięcy lat, a w Grecji (poza tabliczka-

<sup>36</sup> Izokrates, *Buzyrys*, 28

<sup>37</sup> Herodot, *Dzieje*, 2.123.

<sup>38</sup> G. Zuntz, op. cit., s. 371.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 374.

<sup>40</sup> Ibidem.

mi) nie ma śladu po tego rodzaju rytuałach. Autorytet Egiptu jako ojczyzny mądrości i sława wykształconego tam Pitagorasa mogły przyczynić się do przeszczepienia na teren nauczania nauczyciela z Krotony pośmiertnych idei egipskich, które zlały się z obecnymi już tam koncepcjami orfików i rdzenną eschatologią homerycką, tworząc nową jakość na płaszczyźnie religii greckiej. Heraklit ganił Pitagorasa za rzeczony wielowiedztwo, które mogło być niczym innym jak próbą syntezy różnych tradycji w jeden oryginalny system.

Całkiem odmienny charakter ma tabliczka znaleziona w Timpone Grande w Thurioi, datowana na IV–III wiek:

Protogonos i Metis, matce wszystkiego  
 .....powiedziała Kora z rodu Kybeli,  
 .....jak w tych Demetry,  
 .....O Dzeusie  
 .....Heliosie, O Ogniu,..... przez wszystkie miasta,  
 .....pójdiesz.....zwycięstwo,  
 a także fortuna, przybywajcie, Fanesie, Mojry, które pamiętają wszystko.  
 ty sławny Demonie, wszystkie rzeczy ujarzmione, wszystko co zniesienia.  
 Nie w powietrzu..... matko.....Ogień jest tobie,  
 siedem nocy post, albo po dniu, siedem nocy poszcząc Dzeusie.  
 Olimpie, który widzi wszystko, zawsze,  
 .....matko wysłuchaj  
 .....modlitwy naszej,  
 .....razem z moją piękna,  
 Demeter, O Ogniu, O Dzeusie i Podziemiu.  
 .....W sercu matki  
 .....w sercu matki.

Wyjątkowy charakter złotych tabliczek wskazuje na różne wpływy, które zogniskowały się w pitagorejskich kręgach Wielkiej Grecji. W świetle dotychczasowych analiz trudno przeprowadzić ich atrybucję jako czysto orficką. Perspektywę zmienia jednak powyższy tekst, w którym znajdują się imiona ściśle powiązane z orficką kosmogonią. W wierszu pierwszym znajdujemy bowiem imię Protogonosa, światotwórczego bóstwa identyfikowanego także z Fanesem, Erosem, Dzeusem czy Erikepaiosem, który stoi u podstaw stworzenia świata. Imię tego bóstwa pojawia się pierwszy raz w tragedii Eurypidesa:

O pani bogów,  
 światło niedostrzegalne  
 w powietrzu, jako Protogonos  
 [.....] Eros, kiedy Noc

a zatem...<sup>41</sup>

Teogonia Protogonosa poza Eurypidesem posiada wiele źródeł. Jako pierwotne bóstwo – nasienie bogów i ludzi – był on naczelną figurą w mitologii or-

<sup>41</sup> Eurypides, *Hypsipile*, 57, 20–25.

fików. Na tabliczce pojawia się też imię Metis, będące także jednym z imion Protogonosy<sup>42</sup>. Dalej Kore, Kybele, Demeter, Dzeus, Helios, Ogień, Fanes, Mojry i Podziemie (chtonia). Wydaje się, że Demeter i Kore to boginie najściślej związane z tradycją eleuzyńską, ale ich obecność na złotych tabliczkach w południowej Italii nie dziwi, ponieważ Demeter właśnie na Sycylii poszukiwała porwanej przez Aidoneusa córki i tam właśnie odnalazła drogę do podziemia. Kybele to stara bogini wywodząca się z Frygii, a Fanes to kolejne imię Protogonosy i Metis. Jeśli tabliczka powstała w kręgu bliskim Pitagorasowi, to rzeczywiście potwierdzałoby to jego wielowiedztwo (*polimathie*) z uwagi na synkretyczny charakter informacji dla zmarłego. Tabliczka datowana jest na IV–III wiek, a zatem wymienione na niej imiona musiały już istnieć w świadomości ludzi.

Ostatnim analizowanym tu dokumentem jest papirus z Gourub z III wieku p.n.e. Co prawda nie został odnaleziony w orfickich grobach, jednak ma kolosalne znaczenie dla kultów misteryjnych:

1. ....mając co znalazłeś,
2. ....części surowe
3. ....poprzez wtajemniczenie,
4. przyjmijcie mój dar odkupienie za winy ojców,
5. ....ocal mnie wielka Brimo,
6. ....Demeter i Rea,
7. ....Kureci uzbrojeni,
8. ....
9. ....aż uczynimy święte ofiary,
10. ....baran i kozioł,
11. ....niezliczone dary,
12. ....i na łące strumienia,
13. [jądra przyjmując] koziołka,
14. pozostałe zaś mięso zjedz,
15. [a kto nie wtajemniczony] niech nie patrzy,
16. ....poświęcając,
17. ....modlitwa,
18. [Protogonosy] i Eubulosa wzywam,
19. ....wołam,
20. ....ty, wysuszając się,
21. ....Demeter i Pallady dla nas,
22. Eubuleosie, Irikepaiksie, ocal mnie,
23. ....Fanes, jeden Dionizos, święte znaki,
24. ....bóg przez łono,
25. ....piłem rześką, strażnik osioł,
26. ....formuła: w górę, w dół,
27. ....i pozwolił ci jeść,

<sup>42</sup> Proklos, *in Plat. Tim.* 31a: „Demon czcigodny / Metis słynne nasienie bogów niosąca / które bogowie szczęśliwi Protogonosem / nazywają na Olimpie”.

28. ....i do koszyeczka wrzucisz,  
 29. ....sosna, zabawka, kości,  
 30. ....albo lustro.

Powyższy dokument świadczy o wzajemnych wpływach tradycji orfickiej – eleuzyńskiej i dionizyjskiej. Żadna z nich nie była jednorodna i poza głównym nurtem związanym z kultem boga czerpała z innych tradycji misteryjnych, dopuszczała więc elementy „z zewnątrz”. Z fragmentów formuł znajdujących się na papirusie czerpiemy kolejne informacje: w wersie trzecim mówi się o jakimś wtajemniczeniu, a w czwartym o wykupieniu winy ojców, co sugerować może wpływy orfickie i znany motyw soteriologii orfików o konieczności odpłacenia za pierwotny mord Tytanów (naszych przodków), jakiego dopuścili się na Zagreusie. W kolejnym wersie pregant prosi o ocalenie wielką Brimo, tajemnicze bóstwo mające związek z misteriami w Eleuzis. Jej imię pojawia się bowiem w jednym z najważniejszych świadectw odnoszących się to eleuzyńskiego rytuału: „Ateńscy wtajemniczający w misteria eleuzyńskie wyjawiają tym, którzy osiągnęli ich wyższy poziom, to wielkie, cudowne, najdoskonalsze i przez boga natchnione misterium kłosa zerzniętego w ciszy. Sam zaś hierofant dzięki cykucie wykastrowany, oddalony jest od całego mięsnego rodu. W nocy zaś, w Eleuzis, w wielkim ogniu, wielkie niewypowiadalne misteria prowadzi, krzyczy i woła: »Brimo, Pani zrodziła, świętego chłopca Brimosą«<sup>43</sup>. Dalej wymienione są imiona Demeter i Rei, a być może Persefony. Zdania takiego jest K. Kerenyi w *Dionizosie*: „ukryta w tym wizerunku i odbiciu rodzicielka dusz dominuje nad minojską Kretą; to wielka bogini Hera oraz Persefona – tylko pozornie podwójność w najgłębszej zaś istocie jedność”<sup>44</sup>; a także w *Eleusis*: „to wizerunek archetypowy wyrażający sam przez się – jak Demeter i Persefona w Eleuzis – tę samą ciągłość i identyczność matki z córką. Po nich następują Kureci, strażnicy znani z mitologii orfickich, w których są strażnikami małego Dionizosa-Zagreusa. Późniejsza tradycja poświadcza to zdarzenie, wymieniając także tajemnicze zabawki, na które zwabiony był Dionizos. W tym miejscu świadectwo to ma poświadczać jedynie obecność Kuretów w orfickim micie o Dionizosie”<sup>45</sup>. Podobnie pisze Klemens Aleksandryjski: „Misteria Dionizosa są całkowicie nieludzkie, bowiem wokół tego jeszcze dziecka, w zbrojnym tańcu Kureci się poruszają, jednak Tytani wślizgnęli się podstępem, dziecinnymi zabawkami zwodząc. Oni właśnie go rozszarpali będącego jeszcze dzieckiem, jak mówi trak Orfeusz poeta wtajemniczeń: »Kręcący się bąk w kształcie rombu wyginająca się zabaweczka i / piękne złote jabłka, od Hesperyd o czystym głosie«<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Hippolitus, *Ref.* 5. 8, 39–40.

<sup>44</sup> K. Kerenyi, *Dionizos...*, s. 114.

<sup>45</sup> K. Kerenyi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004, s. 32.

<sup>46</sup> Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, 2, 17-18.

Papirus z Gourub wspomina o konieczności uczynienia wielkich ofiar z barana i kozła, wniesienia niezliczonych darów. Rytualne zabicie koziołka i specjalne traktowanie jego genitaliów wskazuje na ceremonię ofiarną związaną z postacią Dionizosa. Obrzęd ten ma swoje źródła w egipskim micie o Ozyryście. Izyda odszukała i złożyła na powrót ciało swego małżonka, a dzięki temu, że zachował się jego męski członek, boska para mogła złączyć się w miłości na nowo<sup>47</sup>. W obrzędach greckich męski organ składanego w ofierze kozła oddzielano i chowano. Czynność była symboliczna i bardzo prawdopodobne, że zamiast wysuszonego członka albo razem z nim używano fallusa z figowego drewna. W następnym roku przychodziło „budzić Liknitesa – boga leżącego w Liknonie, koszyku grającym rolę wialni na zboże. Podczas ceremonii ofiarnej ten kawałek zwierzęcia pełnił funkcję mistyczną; nie wolno było wówczas wymieniać jego nazwy. Nie niósłby on wszelako w sobie żadnej treści irracjonalnej, gdyby równocześnie nie upatrywano w nim owej męskości, jaką podczas Falloforiów przedstawiały wokoło narządy drewniane. Czymś niewysławialnym (*arreton*) był stosunek łączący kobiety z tą *pars pro toto* niezniszczalnego życia, z tą konkretną częścią konkretnej całości *zoe*”<sup>48</sup>. Walter Burkert pisze, iż już w czasów *Odysei* ofiara z kozła miała szczególne znaczenie w komunikacji ze światem zmarłych, a podczas misteriów w Eleuzis koźlimi głowami ozdobione były rogi Telesterionu<sup>49</sup>.

Wers 15 papirusu mówi o zakazie patrzenia przez niewtajemniczonych. Przywodzi to na starą formułę znajdującą się w *Uczcie* Platona: „wszyscy, co macie w udziale szaleństwo filozofa i dionizyjski obłęd, słuchajcie zatem wszyscy: zapoznajcie się z tym, co uczynione zostało i powiedziane. Wieśniacy zaś i jeśli ktoś inny jest niewtajemniczony i prostacki, wrota ogromne w uszy sobie wepchnijcie”<sup>50</sup>. Martin West w pracy *The Orphic Poems* wyjaśnia, iż była to rytualna, uroczysta formuła pojawiająca się także w pierwszym wersie żydowskiego *Testamentu Orfeusza* i dostrzegalna po Platonie<sup>51</sup>. Jego zdaniem pierwotnie hasło miało znaczenie dosłowne – święte przedmioty niesione były przez miasto, a niewtajemniczeni nie mogli na nie patrzeć. Inaczej w czasach Platona, kiedy wrota stały się jedynie metaforycznym zakazem uczestnictwa profanów. Dalej mówi się o jakimś poświęcaniu i modlitwie, by wreszcie w wersie 18 padło wezwanie skierowane do Protogonosu i Eubulosa. Protogonos to wspomniane już bóstwo orfickie, Eubulos to być może Eubuleus. Pregant prosi o ocalenie Eubulosa i Irikepaiosa (Erikepaiosa), dalej wymieniony jest Fanes i Dionizos, a wszyst-

<sup>47</sup> K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 210.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 220–221.

<sup>49</sup> W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press 1983, s. 283.

<sup>50</sup> Platon, *Uczta*, 218b (tłum. W. Witwicki).

<sup>51</sup> M. West, op. cit., s. 82.

kie te imiona są synonimami pierwotnego bóstwa Protogonosu i wyraźnie wskazują na wpływy orfickie. Dalej mówi się o jakichś świętych znakach. Walter Burkert jest zdania, iż mogły one umożliwiać *mystom* wzajemne rozpoznanie się, a w efekcie prowadzić do pewnej zażyłości nawet pomiędzy obcymi ludźmi. *Mystai* byli bowiem nakłaniani do zachowania pamięci o swoim wtajemniczeniu, wyuczali się owych *symbola* i *synthemata*, a nawet przechowywali w domach ich materialne znaki<sup>52</sup>.

Wers 24 mówi o bogu w łonie, co może przywodzić na myśl chtonicznego boga Zagreusa, zrodzonego z Persefony władcę kosmosu. A może bogiem tym jest Hades, może Dionizos, na co wskazuje Heraklit z Efezu: „Gdyby nie było Dionizosa, któremu czynią procesje, śpiewają pieśni falliczne, to postępowaliby bezwstydnie, bo Hades i Dionizos są tym samym, dla którego szaleją i świętują i ostatkują”<sup>53</sup>. Wers 25 mówi o picciu rzeńskiej wody i być może jest to nawiązanie do wyrytych na złotych orfickich tabliczkach rytualnych prośb związanych z egzystencją duszy po śmierci. Wers 26 to formuła „w górę i w dół”, która być może jest wskazówką wyznaczającą kierunki w Hadesie. W tym miejscu znamienne i jak zwykle zagadkowe są słowa Heraklita z Efezu, który pisze: „droga w górę i w dół jedna i ta sama”. Nie wiadomo jednak do jakiej *katabazy* i jakiej *anabazy* nawiązuje i w jakim kontekście wypowiedziane zostały te słowa. Być może jest to określenie kierunku drogi duszy w kosmosie. Dalej pregant dowiadyuje się, iż będzie mógł jeść i włożyć coś do koszyczka. Ale i w tym przypadku nie wiadomo wprost, o co chodzi. Czynność rytualnego spożywania i koszyczek przywodzą na myśl misteria eleuzyńskie i słynną formułę: „Pościłem, piłem *Kykeon*, wziąłem z kosza, wzbogaciwszy się, odłożyłem do koszyczka, a z koszyczka do kosza”<sup>54</sup>. Na końcu wymienione są: szyszka, zabawka, kości, lustro. Niewątpliwie to przedmioty rytualne, mające związek z dokonywanym obrzędem, a już samo lustro ma bogatą mitologię w orfickim kulcie.

Reasumując, omawiany tekst ma charakter synkretyczny i przeplatają się w nim misteryjne tradycje związane z misteriami Dionizosa, Eleuzis i orfickimi.

<sup>52</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 102–103.

<sup>53</sup> Heraklit z Efezu, fragm. 125; cyt. za: *Zarys filozofii greckiej*, s. 40–41 (tłum. W. Heinrich).

<sup>54</sup> Klemens Aleksandryjski *Protreptyk*, 2, 21, 2.

*Andrzej T. Nowak*

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina  
w Warszawie

The Fryderyk Chopin University  
in Warsaw

## ROLA ARCHETYPÓW MUZYCZNYCH W EPOCE HELLENIZMU

### The Role of Musical Archetypes during Hellenistic Epoch

Słowa kluczowe: archetyp, hymn, misterium, monoteizm, politeizm, pean, synkretyzm.

Key words: archetype, anthem, mystery, songs of praise, monotheism, polytheism, syncretism.

#### Streszczenie

Autor artykułu przedstawia w syntetycznym skrócie zasady kształtowania się dwóch podstawowych form wypowiedzi literacko-muzycznej w antycznym świecie cywilizacji greckiej i hellenistycznej. Pokrótce omawia sposoby przejawiania się muzyki, traktowanej jako ważny element obiegu kulturowego w ówczesnej rzeczywistości. Archetypiczne wzorce hymnu i peanu – podstawowych form literacko-muzycznych kultury greckiej – zostały omówione według charakterystycznych cech oraz poparte konkretnymi przykładami literackimi.

Wskazano, że synkretyzm form literacko-muzycznych, charakterystyczny dla antycznej kultury śródziemnomorskiej, był powiązany z elementami kultu religijnego (zwłaszcza misteriami). Wymiar religijny stanowił ważne uzupełnienie praktyczystycznego sposobu traktowania muzyki w świecie cywilizacji antycznej, niekiedy wysuwające się na pierwszy plan. Szczególnie widoczne było to w przypadku wczesnochrześcijańskiej twórczości hymnograficznej, opartej na syntezie tradycji hellenistyczno-rzymskiej i judeochrześcijańskiej.

#### Abstract

The article presents briefly synthesis the principles of shaping up two basic forms of literary and musical expression in the ancient world, Greek and Hellenistic civilizations. Author shortly discusses ways of manifestation of music which is viewed as an important element of the cultural circuit in contemporary reality. Archetypal patterns of the anthem and songs of praise (*paian*) – the basic forms of literary and musical culture of ancient Greece – were discussed in terms of synthesis and characteristics, supported by specific examples of literature.

Syncretism literary and musical forms identified here in terms of the synthetic characteristic of the ancient Mediterranean culture were linked with elements of religious worship (especially mysteries). The religious dimension was an important complement to the practical treatment of music of ancient civilizations in the world, sometimes the movement of the foreground. Particularly that was evident in the case described in the final part of early Christian art hymnography, based synthesis of traditions of the Hellenistic-Roman and Judeo-Christian.

Muzyka odgrywała niezwykle ważną rolę w życiu starożytnych Greków. W każdej niemal sferze ludzkiej aktywności można było obserwować jej przejawy, gdyż stanowiła istotny element oprawy zgromadzeń publicznych, okolicznościowych zebrań towarzyskich i spotkań prywatnych. Towarzyszyła człowiekowi zarówno w radości, jak i smutku, w zabawie i żałobie. Była obecna tam, gdzie odwoływano się do wstawiennictwa bogów, wzywano ich do roztoczenia opieki nad losami kraju czy też po to, by zapewnili pomyślny los poszczególnym ludziom. Muzyka była obecna w teatrach, stanowiących zarówno centra religijne poświęcone konkretnym bóstwom, jak i – w sensie ludycznym – miejsca, w których zgodnie z zasadami *chorei* wystawiano tragedie i komedie. Nie brakowało jej też na stadionach, gdzie odbywały się igrzyska, widowiska łączące sport, teatr, literaturę i muzykę. Greckie dziedzictwo stało się bazą dla kulturowych dokonań wielu innych narodów zamieszkujących obszar cywilizacji śródziemnomorskiej, zwłaszcza zaś Rzymian rozmiłowanych w tradycji klasycznej<sup>1</sup>.

Powszechność muzyki w obiegu kulturowym starożytnej Grecji, szczególna rola, jaką jej przypisywała owa antyczna cywilizacja, dający się zaobserwować synkretyzm sztuki i religii, a także wysoki kunszt artystyczny twórczości muzycznej upoważniają do przyjęcia tezy o archetypicznej formie przejawiania się tej ludzkiej aktywności. W sposób nie do końca uświadomiony i racjonalnie kontrolowany muzyka była nader istotnym elementem życia duchowego starożytnych Greków; jej oddziaływanie na sposób postrzegania rzeczywistości było ze wszech miar przemożne, co ujawniło się w antycznej teorii sztuki w jej aspekcie etycznym i estetycznym. Teoria *ethosu*, tłumacząca duchowe aspekty sztuki, miała wpływ na całą późnoantyczną estetykę, reprezentatywną dla kręgu rzymskiej cywilizacji śródziemnomorskiej. W swych zasadniczych założeniach weszła też do kanonu formowania sztuki zachodnioeuropejskiej, a więc oddziaływała na jej współczesny kształt<sup>2</sup>.

Wzorce estetyczne oraz panujące w literaturze i sztuce zasady kreacji, wykonawstwa oraz normy percepcji charakterystyczne dla śródziemnomorskiego kręgu kultury najpełniej urzeczywistniły się w okresie, który nazywamy epoką hellenistyczną. W szerszym rozumieniu możemy mówić wprost o hellenistycznej cywilizacji stapiającej tradycje greckie i rzymskie oraz elementy kultury małoazjatyckiej i egipskiej. Przyjmuje się, że procesy, w wyniku których ukształtowała się w pełni nowa tradycja hellenizmu, swoje apogeum osiągnęły w okresie formowania się chrześcijaństwa. Czas ten, liczony zmianami dokonującymi

<sup>1</sup> Zob. J.G. Landels, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2003, s. 17 i nast.

<sup>2</sup> C.G. Jung, badacz psychologii sztuki, definiuje archetyp jako „formułę symboliczną, która zaczyna funkcjonować wszędzie tam, gdzie albo nie występują żadne pojęcia świadome, albo w ogóle nie mogą one zaistnieć ze względu na powody natury wewnętrznej lub zewnętrznej. Treści nieświadomości zbiorowej reprezentowane są w świadomości przez wyraziste skłonności czy ujęcia”. Patrz tegoż *Typy psychologiczne*, Warszawa 1996, s. 128 (ust. 625).

się w literaturze i sztuce, obejmuje w zasadzie schyłek ery starożytnej (od III w. p.n.e. do III stulecia po Chrystusie)<sup>3</sup>.

W muzyce Greków w sposób harmonijny melodia głosu ludzkiego splatała się z akompaniamentem instrumentalnym. Jej zmienność, w zależności od przeznaczenia utworów oraz ich manieri wykonawczej, podkreślana była mniej lub bardziej skomplikowanym rysunkiem tanecznym, który nieodłącznie towarzyszył popisom śpiewaków i instrumentalistów. Podporządkowując sferę ruchu ustalonym zasadom metryki tekstu, uzyskiwano spójny wewnętrznie przebieg literacko-muzyczny, połączony z układem tanecznym, nazywany *choreq*. Przy takich założeniach estetycznych rola akompaniamentu – czynnika na pozór wtórnego – była na tyle istotna, by traktować go jako ważny składnik formotwórczy. Już według Platona, filozofa żyjącego w latach 427–347 p.n.e.: „Akompaniament nie powinien zawierać innych dźwięków niż pieśń ani wykazywać wariantów motywów muzycznych występujących w pieśni. Nie może być tak, żeby ze strun płynęły inne tony niż te, z których melodię swej pieśni ułożył poeta, żeby tu całość składała się z niewielu tonów, a tam wplatało się ich wiele, tu następowały powoli po sobie, a tam biegły w szybkim tempie, żeby z wysokimi nutami tutaj łączyły się i odpowiadały im tam niskie tony”<sup>4</sup>.

Dla omawianych tu zagadnień istotne wydaje się syntetyczne przedstawienie zasad kształtowania kompozycji utworu, jakie obowiązywały w hellenistycznej kulturze muzycznej. Według relacji Arystydesa Kwintyliana, rzymskiego retora czynnego w II stuleciu po Chrystusie, istotna była w pierwszym rzędzie muzyczna dyspozycja głosu, polegająca na znalezieniu odpowiedniego zakresu dźwięku dla właściwego przedstawienia poetyckiego tekstu. Później następowała kompozycja ściśle muzyczna – przyporządkowanie konkretnych dźwięków, z uwzględnieniem ich wzajemnych relacji, do kolejnych fragmentów literackich. Mniej istotny był tu zakres skali, „odpowiedniość” muzyki i tekstu jawi się jako wprost logogeniczna, zależna ściśle od rodzaju przekazu, jego dynamiki i stopnia emocjonalności. W większości utworów linia melodyczna opiera się na pochodach sąsiadujących ze sobą dźwięków. Zasadą jest wznoszący kierunek linii melodycznej w początkowych sekwencjach czasowych. Koniec utworu, a także jego poszczególnych części zaznaczano zazwyczaj zstępującym kierunkiem linii melodycznej, choć nie było to regułą<sup>5</sup>.

Zachowany w tzw. papirusach z Oxyrhynchos tekst hymnu do Heliosa, boga Słońca, może być przykładem muzycznego nomosu, aktualnego i rozpowszechnionego w dobie hellenizmu. Powstał on na przełomie starej i nowej ery; jego

<sup>3</sup> Część badaczy epokę hellenistyczną umieszcza w granicach od podbojów Aleksandra Macedońskiego do śmierci cesarza Augusta (336 r. p.n.e. – 30 r. n.e.). Zob. A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978, s. 19 i nast.

<sup>4</sup> Por. C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, Kraków 1989, s. 114.

<sup>5</sup> Patrz M.L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, Kraków 2003, s. 208–209.

przesłanie zdaje się uzmysławiać skalę społecznych i jednostkowych lęków, które cechowały ową epokę. Oprócz dedykacji konkretnemu bóstwu, pod którego opiekę ucieka się autor hymnu, zdaje się on ostrzegać przed mityczną, bezpościową siłą, stanowiącą zagrożenie o niemal kosmicznym wymiarze:

Trzymajcie wszyscy w ciszy głos w ustach;  
 krążące w powietrzu ptaki, zachowajcie milczenie;  
 przestańcie swawolić w morzu, delfiny,  
 zatrzymajcie się dla mnie, biegi rzek i strumienie źródeł;  
 ptaki przepowiedni, ustańcie teraz wszystkie pod niebem;  
 węże w norach, usłyszcie krzyki przeraźcie się;  
 demony wśród umarłych cieni,  
 w lęku zachowajcie milczenie...<sup>6</sup>

Oddziaływanie kultów misteryjnych było szczególnie widoczne w ewolucji postaw etycznych ówczesnych elit tworzącej się właśnie cywilizacji łacińskorzymskiej. Prócz tego obrzędy publiczne, dokonywane w nowym duchu synkretyzmu religijnego i niezmiernie popularne w Cesarstwie Rzymskim, wywodziły swój rodowód z pradawnego panteonu bóstw świata śródziemnomorskiego, scalonego w wyniku podbojów rzymskich. Zachodziły tu także procesy utożsamiania się różnych bóstw o podobnych atrybutach i podobnym kręgu oddziaływania na wspólnoty wyznawców, przyczyniając się do dalszej popularyzacji kultów oraz rozszerzania ich bazy społecznej. Skomplikowane rytuały oraz ich oprawa dawały nowe impulsy do rewizji sposobu sprawowania tradycyjnych form obrzędowych, wywołując także przemiany ideowe i światopoglądowe<sup>7</sup>.

Misteria, których początków szukać należy w klasycznej Grecji, w okresie hellenistycznym, a zwłaszcza pod koniec epoki antycznej, stanowiły w sensie kulturowym konglomerat różnych tradycji. Wiele zapożyczeń z religii świata orientalnego sprawiło, iż tajemny kult, jakim pierwotnie były misteria, przeobraził się w okresie dominacji rzymskiej w rozbudowane rytuały, które zostały szeroko rozpowszechnione. Oddziaływało to z czasem również na formy celebracji oficjalnego, państwowego kultu cesarstwa. Wtajemniczenie, które wobec stałej popularyzacji obrzędów utraciło z czasem swój mistyczny charakter, obejmowało trzy fazy. Pierwsza z nich – rytualne oczyszczenie (*katharsis*) – to relikw pradawnych obrzędów chtonicznych, kultu Ziemi. Właściwe obrzędy (*systasis*) sprawowano jako ofiary i łączono z rytualnymi śpiewami i tańcami przegradzającymi się w procesje. Całość wieńczyło święte widowisko, symbolizujące i unaoczniające przejście do świata wtajemniczenia (*epopteja*); obrzędy te były dostępne dla wszystkich<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Zob. A. Wypustek, *Magia antyczna*, Warszawa 2001, s. 88.

<sup>7</sup> Patrz M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa (I–IV)*, Warszawa 1992, s. 87 i nast.

<sup>8</sup> Zob. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987, s. 58 i nast.

Nie zachował się żaden zabytek, dzięki któremu można byłoby dokładnie określić rodzaj muzyki wykonywanej w obrzędach misteryjnych. Wydaje się, iż bliskich wzorców należy szukać w zachowanych fragmentach utworów z repertuaru klasycznego teatru greckiego.

W drugiej księdze *De rerum natura* (*O naturze rzeczy*) rzymskiego poety i filozofa Lukrecjusza (ok. 97–55 p.n.e.) zachował się opis obrzędów misteryjnych ku czci Wielkiej Macierzy Bogów. Zwraca w nim uwagę m.in. przedstawienie oprawy muzycznej sakralnej procesji, w której radosne, dionizyjskie pierwiastki obchodu świąt łączą się z elementami pradawnej tradycji ofiar ze zwierząt i ludzi. Splatają się tu pospołu wątki racjonalne ze skrajną emocjonalnością; to swoiste *theatrum* poraża swoją brutalną witalnością, ale i religijnym zaangażowaniem:

Dookoła dudnią pod dłońmi napięte bębny, do wtóru  
Trzaskają puste czynele, chrapliwą groźbą grzmią rogi,  
Toczona piszczałka drażni zmysły frygijską melodią;  
Przed sobą niosą sierpaki, świadectwa ślepego szau,  
Co mają porazić trwogą przed majestatem bogini  
Niewdzięczne serca, niepomne czci bożej umysły tłumu  
Więc kiedy w takiej wędrowce przez liczne miasta i ziemie  
Milcząc udziela śmiertelnym niemego błogosławieństwa  
Ci wszędzie ścielą jej drogę spiżem i srebrem, nie szczędząc  
Hojnej ofiary, i sypią różane kwiecie tak gęsto,  
Że niknie w chmurze i sama Macierz, i jej towarzysze.  
Zbrojni mężowie w orszaku, kureci, jak zowią ich Grecy,  
Gdy w tej frygijskiej gromadzie sprawują zbożne igrzysko  
I cieszą się krwią broczącą, tak podskakują do rytmu,  
Że grozę budzące czuby kołyszą się im na głowach,  
Oddają obraz kuretów diktejskich, którzy na Krecie  
Mieli podobno zagłuszyć niegdyś kwilenie Jowisza:  
Zbrojna gromada młodzieży skupiona wokół chłopięcia  
Spiżem o spiż uderzała miarowo w wytrwałym tańcu,  
By Saturn nie dopadł dziecka, żeru dla paszczy zachłannej,  
I sercu matki nie zadał rany jątrzącej się wiecznie.<sup>9</sup>

Nie ulega wątpliwości, iż wzajemne przenikanie się wpływów modyfikowało zarówno obrzędy misteryjne, jak i rytuały związane z kultem rzymskich władców. Pod wpływem wzorców oficjalnie propagowanej kultury ulegały także zmianom formy pobożności i sposoby sprawowania kultu wśród licznych narodów zamieszkujących imperium, chociaż Rzymianie wykazywali daleko posuniętą tolerancję i w zasadzie nie ingerowali w zwyczaje religijne, zwłaszcza w przypadku *religio licita* – obrządku uznanego przez państwowe prawo. Biorąc pod uwagę, iż w antycznym świecie religia była nierozzerwalnie spleciona ze

<sup>9</sup> Patrz T. Lucretius Carus (Lukrecjusz), *O naturze rzeczy*, tłum. G. Żurek, Warszawa 1994, s. 99–100.

sztuką, elementy procesji, widowisk teatralnych czy nawet igrzysk organizowanych zawsze przy okazji rzymskich świąt musiały przenikać również do sfery kultowej w lokalnych społecznościach zamieszkujących rozległe obszary cesarstwa<sup>10</sup>.

Nawet społeczności tak konserwatywnie nastawione pod względem czystości i odmienności sprawowanych rytuałów, jak np. żydowska, nie oparły się wpływom kultów misteryjnych i związanych z nimi tradycji kulturowych hellenizmu, zabarwionych dodatkowo przez pierwiastki starych kultur Orientu. Rozwijająca się równolegle kultura rzymska, której związki ze sferą doczesnej władzy były bardzo silne, także wywierała znaczny wpływ, zwłaszcza na środowiska lokalnych elit; pamiętać bowiem należy, że wspólnota łacińsko-greckiego Śródziemnomorza budowana była głównie w oparciu o kształtowaną przez instytucje państwowe i samorządowe jedność kulturową. Z tego modelu wyłamywały się jedynie wspólnoty żydowskie oraz – początkowo – chrześcijańskie<sup>11</sup>.

Z estetycznego punktu widzenia obcą tradycji żydowskiej czy też judeochrześcijańskiej była praktyka wykonawcza muzyki okresu hellenistycznego; epatowała ona słuchacza nadmiernym zróżnicowaniem dynamiki i agogiki, hałaśliwością bądź ulotnością brzmień itp., a więc czynnikami, które wynikały ze skrajnej ekspresji będącej nadrzędną zasadą wykonawczą, stanowiącą syntezę tradycji greckiej i orientalnej. Związki tej sztuki z pogańskimi kultami starożytnej Persji czy obrzędami sprawowanymi na obszarach Azji Mniejszej nie sprzyjały jej percepcji wśród społeczności chrześcijańskich<sup>12</sup>.

Nierozzerwalny związek kultury pochodzenia greckiego z politeizmem był powodem kontrowersji natury religijnej zarówno wśród społeczności Żydów, jak i chrześcijan; opór przed przyjmowaniem tak ukształtowanej tradycji kulturowej był początkowo nieprzezwycięzalny, choć wśród zhellenizowanych elit żydowskich już nie tak kategorycznie jak pośród ortodoksyjnie nastawionych zbiorowości reprezentujących warstwy niższe. Trzeba przy tym zaznaczyć, że o ile treści literackie utworów poetyckich powstałych w dobie hellenizmu słabo implantowały się w tradycji judaizmu, o tyle muzyka grecka wpłynęła w istotny sposób na kształtowanie synagogalnych form literacko-muzycznych. W istocie, synkretystyczny charakter kultury rzymskiej oraz jej otwartość na obce wpływy to niewątpliwie czynniki, które sprzyjały wzajemnym zapożyczeniom formalnym i rzeczowym przez rozmaite ryty religijne występujące w omawianym okresie w świecie śródziemnomorskim. Zamieszczony w *Alethes historia (Prawdziwej historii)* autorstwa Lukiana z Samosat, poety żyjącego w II stule-

<sup>10</sup> Zob. W. Kocur, *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław 2005, s. 31.

<sup>11</sup> Zob. ciekawe rozważania na temat relacji elit społeczności żydowskiej i środowisk kulturalnych kręgu grecko-rzymskiego w pracy pod redakcją A. di Bernardino i in., *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, s. 128 i nast.

ciu (ok. 120 – ok. 190 r. n.e.), symboliczny, a zarazem nader realistyczny tekst sławiący boską ucztę „błogosławionych” mógłby dotyczyć nauk każdej z politeistycznych religii. Co więcej, sens rajskiej uczyty nieobcy byłby także duchowości reprezentatywnej dla hellenistycznego chrześcijaństwa, chociaż realia i postaci oraz ich konotacje, które są przedstawione w tekście, wydają się mu zdecydowanie obce:

Uczta błogosławionych roztacza się poza miastem, na polu, które się zwie Elizjon. Piękna jest to łąka, a wokół niej gęstwi się las wszelkich rodzajów drzew, ocieniając biesiadników. Ich łoża są zaścienione kwiatami, a obsługują ich wiatry, które przynoszą wszystko, co potrzebne, tylko wina im nie nalewają, bo to byłoby zbędne. Są bowiem dokoła biesiady wielkie kryształowe drzewa, z najczystszeo kryształu, owocujące pucharami wszelkich kształtów i rozmiarów. Ktokolwiek przystępuje do uczyty, zrywa jeden albo dwa puchary i stawia je przed sobą, a one od razu napełniają się winem. Tak piją. Zamiast strojenia się w wieńce mają oni słowiki i inne ptaki śpiewające, które dziobami zbierają kwiaty z pobliskich łąk, aby ich obsypywać nimi jak śniegiem, gdy latają nad nimi z pieśnią [...]. Ucztując, zarazem oddają się muzyce i pieśniom. Śpiewa się im wiersze Homera. On sam jest wśród nich i razem z nimi się weseli, leżąc obok Odyseusza. Chóry składają się z chłopców i dziewcząt. [...] Kiedy zaś młodzież przestaje śpiewać, pojawia się inny chór, złożony z łabędzi, jaskółek i słowików. Śpiewowi tego chóru towarzyszy cały las pod batutą wiatrów.<sup>13</sup>

Podobny sposób oglądu świata reprezentuje typ twórczości doby hellenistycznej, opierającej się na mitologiczno-realistycznych konotacjach świata greckiego; odwoływanie się do poetyki mitu jest bowiem nieodłączną cechą peanu, hymnu pochwalnego. Jednym z charakterystycznych tego przykładów jest utwór autorstwa Limeniosa, poety działającego na przełomie II i I w. p.n.e. Jego inwokacja to odwołanie się do opieki Muz, Pieryd, sprawujących pieczę nad artystami i wymienionymi już na samym początku tekstu:

Przyjdźcie na ten oto z daleka widoczny Parnas  
O dwóch szczytach przesławnych i zaczynjcie mój hymn,  
Pierydy, które mieszkacie na ośnieżonych skałach helikońskich:  
Opiewajcie pytyjskiego Fojbosa złotowłosego,  
Z dala strzelającego, o pięknej lirze,

<sup>12</sup> Mitreizm swymi korzeniami sięga jeszcze czasów indoeuropejskich kultów bóstw chtonicznych. W wersji hellenistycznej Mitra stał się bóstwem udzielającym pomocy w trudnych sytuacjach życiowych, zaś Persowie uważali go za syna Ahury-Mazdy, Pana Wszechrzeczy i był on swego rodzaju pośrednikiem pomiędzy niebem, synonimem Dobra, którym władał jego ojciec, a ziemią, którą władał bóg-demon Zła, zwany Arymanem. Zob. M. Składankowa, *Bohaterowie, bogowie i demony starożytnego Iranu*, Warszawa 1984, s. 21 i nast. Na temat kultów misteryjnych patrz też M. Simon, op. cit., s. 85 i nast. W polskiej literaturze ostatnich lat zobacz ciekawe, choć popularnonaukowe ujęcie tej tematyki przez D. Musiałową w pracy *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 19 i dalej. Por. K. Kerényi, *Eleuzis. Archetyp matki i córki*, Kraków 2005, gdzie podane są przykłady religijnych paralelizmów funkcjonujących w świecie antycznym.

<sup>13</sup> Cyt. za Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 595–596.

Którego zrodziła błogosławiona Latona przy sławetnym jeziorze,  
 Chwyciwszy w bólach porodu za silny pień szarej oliwki.  
 Uradowało się całe sklepienie niebieskie,  
 Powietrze wstrzymało w bezwietrznej ciszy szybkie przebiegi burz.  
 Uspokoili się grzmiące odmęty Nereusa i wielki Okeanos,  
 Który obejmuje ziemię mokrym uściskiem.<sup>14</sup>

To bezpośrednie zwracanie się do bóstw czy herosów jest charakterystyczne dla systemu religijno-kulturowego Greków. Starożytni Hellenowie postrzegali boski świat Olimpu jako odzwierciedlenie kosmicznego porządku, który w skończonej formie, lecz na podobnych zasadach utrzymywał się w realnym świecie. Hellenizm, adaptując rozmaite kultury orientalne, zmienił nieco tę perspektywę widzenia rzeczywistości i jej sublimacji w sztuce. Niemniej, jak zauważył to już E. R. Curtius, choć układanie poezji „nie może się obejść bez pomocy Muz”, to zwracając się w kierunku transcendencji, Grecy – w przeciwieństwie do Żydów – nie potrzebowali pośrednictwa „kapłanów i świętych ksiąg”<sup>15</sup>.

Jeszcze inaczej przedstawiał się stosunek bogów i ludzi w kulturze łacińskiej. Cywilizacja rzymska nie wypracowała bowiem, z wyjątkiem kultu państwowego, żadnych sformalizowanych reguł oddawania czci bóstwom. Tę sferę stosunków społecznych regulowało, z dużym poczuciem realizmu, prawo prywatne. Relacje pomiędzy jednostką ludzką a bogami starożytnego Rzymu przypominały kontakty z możliwymi ówczesnego świata. Na określenie modlitwy używano przeważnie terminu *fatigare deos* (zmęczenia bogów). W rzeczywistości pobożność prywatna Rzymian przejawiała się bardziej w sferze życzeniowo-materialnej niż czysto duchowej. Ofiary składane bóstwom miały zapewnić ich przychylność jedynie w obliczu konkretnych, doczesnych zdarzeń i sytuacji<sup>16</sup>. Chętnie opiewano natomiast heroiczne czyny ludzi, poświęcając im utwory literacko-muzyczne. Szczególnie honorowano tych, którym w sposób ewidentny sprzyjali greccy bogowie.

Formy hymniczne były nadal trwale obecne w tradycji związanej z kulturą hellenistyczną. Z zachowanej relacji Focjusza, patriarchy Konstantynopola działającego w IX stuleciu, wynika, iż znane mu były rozważania Proklosa, gramatyka i historyka antycznego, którego twórczość przypadła właśnie na II w. n.e. Według tego autora, hymn stanowił podstawowy gatunek poezji opiewającej czyny bogów, a więc także literatury służącej celom liturgicznym. Podkreśla on przy tym takie cechy hymnu jak *hypomonos* – trwałość i stałość formy czy *hypomnesis* – pamięć w sensie historycznym, wyrażająca się w anamnesticznym charakterze tekstu<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cyt. za M.L. West, op. cit., s. 305.

<sup>15</sup> Zob. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie Średniowiecze*, Kraków 2005, s. 214 i nast.

<sup>16</sup> Por. P. Veyne (red.), *Historia życia prywatnego. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, Wrocław – Warszawa 2005, s. 223 i nast.

<sup>17</sup> Zob. Focjusz, *Biblioteka*, Warszawa 1996, t. IV, s. 32.

W okresie tu omawianym mianem hymnu określano też „wszystko, co napisano ku czci sławnych ludzi”, rozróżniając rodzaje hymnów – prosodion, elogium, pean i inne wymienione w dziele Proklosa *Chrestomatia*, na którego znajomość powołuje się Focjusz. Z punktu widzenia sprawowanej wówczas liturgii najważniejsze było prosodion, które „wykonywano wówczas, gdy ludzie udawali się do ołtarzy czy świątyń, śpiewano je w czasie procesji przy wtórze aulosu; hymn we właściwym tego słowa znaczeniu chór śpiewał na stojąco przy akompaniamencie kitary.” Z kolei peany tworzone i wykonywano – być może bez akompaniamentu - na cześć „wszystkich bogów”; jak wspomina autor relacji, niegdyś były to głównie hymny błagalne, „zanoszone do Apollina i Artemidy”<sup>18</sup>.

W relacji Focjusza uderza podkreślenie niezwykle rozbudowanej „teatralności” wykonania hymnów. Problemem pozostaje, czy takie cechy posiadały również hymny, które były tworzone w tym czasie we wspólnotach chrześcijańskich lub, ewentualnie, przez nie adaptowane do potrzeb kultowych. Z pewnością daje się ustalić istniejące konotacje wczesnych hymnów chrześcijańskich z klasycznymi formami, charakterystycznymi dla nomosu hellenistycznego. Hymny, zwłaszcza chrystologiczne, to typowe pieśni dziękczynne lub laudacje. Nie ma ich wprawdzie w literaturze wczesnego chrześcijaństwa zbyt wiele, lecz to, co dotrwało do naszych czasów, można określić jako utwory posiadające cechy zbliżone do peanu, o dostojnym charakterze i formie odpowiedniej dla wznoszenia „modłów błagalnych”, cechujące się, jak w szczególności zauważa Focjusz, „rygorystycznym porządkiem”. Autor ów dodaje, iż „przecież sam Bóg, grając na instrumencie, wydobywa tony w sposób uporządkowany i systematyczny”. Opisywany tu przebieg literacko-muzyczny utrzymany był w spokojnej, nieco melancholicznie brzmiącej, „lidyjskiej tonacji kitarzystów”<sup>19</sup>.

Można natomiast, z niemal całkowitą pewnością, odrzucić bezpośredni a przynajmniej długotrwały wpływ innych form, wymienionych przez Proklosa – dytyrambu, adonidiów oraz epinikionu i innych pieśni, typowych dla kultury greckiej *chorei*, tak usilnie zwalczanej już przez wczesnych Ojców Kościoła. Jak stwierdzał Focjusz, relacjonując księgę autorstwa Proklosa: „dytyramb jest zatem hałaśliwy, nieodłączny od tańca, wybrzmiewa boskim entuzjazmem, wyraża uczucia najbliższe Bogu, zawiera rytmy, które nadają mu tempo, i mało dba o właściwy dobór słów”<sup>20</sup>.

Niemal współczesnym do wczesnych hymnów gnostyckich, obecnych w literaturze hellenistycznego chrześcijaństwa od połowy II stulecia n.e. utworem, zachowanym we fragmencie większego tekstu, jest hymn, zapisany na dokumencie znanym jako *Papirus berliński 6870*. Choć powyżej wymienione przykłady

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>20</sup> Ibidem, patrz także dalsze uwagi, s. 35–38.

literacko-muzyczne pochodzą przeważnie z II i III w., tekst o politeistycznym rodowodzie, mimo znacznie uproszczonych, w stosunku do swych odpowiedników z kręgu kultury synkretystycznej, środków muzyczno-literackiej ekspresji, wydaje się późniejszy. Datowany jest on przypuszczalnie na wczesne lata III w.<sup>21</sup>

Hymn ten, w formie w jakiej dotrwał do współczesności, posiada niekompletny tekst, lecz z ocalałych jego fragmentów daje się wywnioskować, iż jest to typowy antyczny pean, utwór o charakterze laudacyjnym. Wysławia się w nim władcę, cieszącego się opieką bogów oraz Muz. Wskazywałyoby to na ewentualne artystyczne dokonania tej osoby bądź też zasługi dla propagowania lub wspomagania sztuki albo też pomocy, udzielanej jej adeptom:

Paian, o paian, bądź pozdrowiony, o władco [...]
   
którego raduje Delos [...]
   
i wiry Ksantosu [...]
   
i źródła Ismenosu [...]
   
paian, który Muzom [...] źródła,
   
hymn zaczynasz [...] głos:
   
który ogień [...] włosy uwieńczywszy,
   
Latony pomściłeś matki zniewagę,
   
chwała [...], któremu Zeus trzyma pochodnię [...]
   
dla którego w ziemskiej glebie płowe plony.<sup>22</sup>

Jakakolwiek jednak nasuwałyby się tu interpretacja tekstu, jej sens jest jednoznaczny: ów hymn opiewa konkretnego człowieka i jego realne, być może nieco tylko wyolbrzymione, dokonania. Bogowie i Muzy sytuują się w tej rzeczywistości niejako na zewnątrz akcji: głównym podmiotem działania jest człowiek i to on pozostaje centrum zainteresowania dla autora hymnu. Zupełnie inna perspektywa jawi się, gdy analizujemy tekst chrześcijańskiego hymnu z Oxyrhynchos; tu, w wymiarze jednostkowym, osobowym, pojawia się tylko sam Bóg. Wymienieni bezosobowo ludzie, owi „my”, jak głoszą słowa tekstu owego hymnu, spełniają się w oddawaniu bezbrzeżnej czci i uwielbienia, wysławiając pieśnią „Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>23</sup>.

Muzyczne oznaczenia, które zanotowano na *Papirusie berlińskim*, zachowały się fragmentarycznie, lecz ocalały zapis pozwala na wyraźne wyodrębnienie części utworu. Rozpoczyna się on od spokojnej w charakterze inwokacji, w której melodia porusza się konsekwentnie w kierunku wznoszącym osiągając górną oktawę dźwięku początkowego, a nawet dźwięk o sekundę wyższy. Część druga, o bardziej zróżnicowanym rytmie, zachowującym jednak stałą stopę metryczną, posiada melodię o zmiennej linii jej przebiegu i bardziej urozmaiconej melice. Większe interwały, kwarty i kwinty występują w drugiej części utworu, często

<sup>21</sup> Por. wykaz zapisów muzyki późnego okresu hellenistycznego, zamieszczony w cytowanej już pracy M.L. Westa (s. 293 i nast.).

<sup>22</sup> Zob. rekonstrukcję tego i dalszych fragmentów hymnu w: M.L. West, op. cit., s. 326–327.

kończąc wers tekstu. Zakres i sposób wykorzystania użytego dźwiękowego sugeruje tryb hyperjoński, charakterystyczny dla antycznych utworów laudacyjnych<sup>24</sup>.

Niezależnie od różnic wynikających z odmiennych założeń estetycznych, pean i hymn dzieli relacja ich tekstowej warstwy semiologicznej do przestrzeni kulturowej, którą określamy jako *sacrum*. W hymnie mamy do czynienia z bezpośrednim odwołaniem się do Boga, modlitwą, będącą zarazem uwielbieniem i pokorą anonimowego suplikanta wobec mocy i potęgi Najwyższego. Pean to, w gruncie rzeczy, opis dokonania konkretnego człowieka, którego w jego działaniach wsparły bóstwa greckiego Olimpu. Wydaje się jednak, iż byty te istnieją, w rzeczy samej, bardziej w sferze mitu czy wyobraźni autora niż mają wymiar eschatologiczny. Jednak bardziej istotny wydaje się humanistyczny aspekt przesłania literacko-muzycznego tego utworu. Wprawdzie opiewane są tu czyny konkretnej postaci, uosabia ona jednocześnie człowieka, który może – w odpowiednich okolicznościach – stać się równy tym bogom, tak jak mityczni bohaterowie antycznego świata, zwycięzcy rzymscy wodzowie, obdarzeni triumfem czy współcześni autorowi rzymscy cesarowie<sup>25</sup>.

A zatem, przebóstwienie człowieka mogło, w rozumieniu starożytnych Greków czy Rzymian, bardziej zależeć od samej mocy sprawczej ludzkich poczynań niż być uzależnione od łaski bogów. Było to niezmiernie ważne przesłanie, świadczące o głębokim rozumieniu wartości humanistycznych, w oderwaniu od ich aspektu ściśle religijnego. Podkreśleniu tych niemal boskich mocy, możliwości twórczych oraz atrybutów „pełnego człowieka”, któremu poświęcono ów pean, służyły też środki ekspresji muzycznej, stosowane w sposób absolutnie przemyślany, według zasad antycznej prozodii. Pełnia życia, o ile nie była skażona Złem, dostrzeganym – na swój sposób - zarówno przez pogańskich filozofów jak i chrześcijańskich myślicieli, prowadziła do poznania Boga, celu ludzkiego istnienia. Takie, lub zbliżone poglądy znaleźć można u luminarzy epoki patrystycznej, afirmujących – w perspektywie chrystologicznej – pełnię człowieczeństwa<sup>26</sup>.

Co więcej, owa „pełnia człowieczeństwa” była możliwa dzięki doborowi i wdrożeniu w życie równie odpowiedniego zestawu środków, służących urze-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>24</sup> Ibidem, zapis nutowy s. 325. Por. rekonstrukcję autorstwa G. Paniagui, (w:) *Musique de la Grece antique*, Harmonia Mundi, Arles, przykład nr 12. W tym zapisie solista realizuje tekst, recytując przy akompaniamencie liry, a chór śpiewa swoją partię tekstu (antyfonę), mając do wtóru cały zestaw instrumentów dętych i perkusyjnych. Zob. też uwagi na temat antycznej muzyki teatralnej w pracy E. Chodkowskiego *Teatr grecki*, Lublin 2003, s. 171 i nast.

<sup>25</sup> Na sakralne aspekty działań politycznych i militarnych w starożytnym Rzymie zwraca szczególną uwagę J. Rupke w swojej monografii *Domi militiae. Die religiose Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, s. 30 i nast.

<sup>26</sup> Zob. T. Spidlik, I Gargano, V. Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, t. III: *Historii duchowości*, Kraków 2004, s. 94 i nast.

czywistnieniu klasycznej *enkyklios paidea*. To wszystko, w gruncie rzeczy, oznaczało kształtowanie idealnego człowieka-obywatela, który był w stanie podjąć się realizacji najtrudniejszych zadań, szczególnie ważnych w ich kontekście społecznym. To takie wychowanie, które człowieka-obywatela czyniło przede wszystkim wyznawcą idei państwowej, rozumianej także w pełnym znaczeniu sakralnym, choć, z drugiej strony, zwłaszcza u schyłku starej ery często spotykało się wśród Rzymian postawę religijnego indyferentyzmu<sup>27</sup>.

Jakże odmienne widzenie świata prezentuje na tym tle poezja Seneki, filozofa i twórcy, żyjącego w latach 4 r. p.n.e. – 65 r. n.e., okresie największej potęgi Rzymu. Jego wiersz *De tempore natura* (*O naturze czasu*) tchnie pesymizmem; świadomość egzystencjalnego, przemijania zdaje się przytłaczać poetę:

Wszystko czas żarłoczny zagarnia, wszystko porywa.  
 Żadna z rzeczy nie może długo na miejscu trwać.  
 Woda w rzekach opada, morze umyka, schną brzegi.  
 Grzbiety wielkich gór też rozpadają się w pył.  
 Lecz czymże są morza i góry? Nawet niebios ogromne,  
 Gdy czas nadejdzie, ich własny spopieli żar.  
 Wszystko pochłania śmierć. Nie karą jest śmierć, ale prawem.  
 Kiedyś niczym nie będzie cały ten świat.<sup>28</sup>

W licznych środowiskach, zróżnicowanych kulturowo i światopoglądowo, musiały zostać wypracowane swoiste, odpowiednie dla wymogów duchowości i wymagań estetycznych sposoby projekcji uczuć religijnych. Co więcej, jak wynika choćby z końcowego *passus* przytoczonej powyżej relacji Tertuliana, to sami chrześcijanie rozpoczęli niezwykle aktywnie i, przede wszystkim, skutecznie oddziaływać w kierunku narzucania własnego światopoglądu i sposobu życia swym, odmiennym w wierze, współobywatelom. To, siłą rzeczy, musiało prowokować kolejne kulturowe różnicowanie się w obrębie konkretnych, dużych zbiorowości ludzkich. Mimo istniejących różnic, wydaje się iż wciąż jeszcze istniało poczucie wspólnoty kulturowej, którą dawał hellenizm i bazująca na nim cywilizacja rzymska<sup>29</sup>.

Jakże pokrewna wyrazowo i duchowo ze wspomnianymi *Odami Salomona* jest chociażby *Modlitwa do Artemidy*, zawarta w zbiorze epigramatów Meleagra, greckiego poety, pochodzącego z syryjskiej Gadary (ok. 140–70 r. p.n.e.). Choć oba te utwory dzieli chronologiczny przedział około trzech stuleci, ich poetyka i ekspresja są niemal tożsame, niezależnie od różniących ich treści realiów miejsca, czasu a także przedstawianych postaci oraz hierarchii ważności osób i spraw:

<sup>27</sup> Zob. *Religie świata antycznego*, (w:) J. Keller (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986, s. 384 i nast.

<sup>28</sup> Tekst w tłumaczeniu Z. Kubiaka w tegoż autora *Literaturze Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 538–539.

<sup>29</sup> Na temat wpływu tego cywilizacyjnego modelu na kształtowanie późnoantycznego człowieka patrz H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 149–150.

Artemido, władczyni Delos i pięknej Ortygii,  
zostaw swój luk święty na kolanach Charyt go złóż,  
a obmyta w nurcie Inopu, przybądź do naszych Lokrów,  
Alketydzie zbolalej lżejszy poród spraw!<sup>30</sup>

W peanie Atenajosa, powstałym przypuszczalnie ok. 130 r. p.n.e., znać dzieło o zgoła poważniejszym formacie. Już sam styl kompozycji wskazuje, iż utwór ten stanowi przykład twórczości przeznaczonej do profesjonalnego wykonywania. Jego część pierwszą stanowi inwokacja do Muz:

Przybądźcie Muzy, których przeznaczoną siedzibą  
jest pokryty wysokim lasem Helikon,  
białoramienne córki głośno grzmiącego Zeusa,  
przyjdźcie opiewać w pieśniach waszego brata Feba  
o złotych włosach, który przez podwójny szczyt tej  
parnasyjskiej skały  
wraz ze sławnymi dziewczętami z Delf przybywa,  
do wód wiecznie bijących źródeł Kastalii,  
gdy udaje się do swojej wyniosłej wyroczni na delfickiej skale.<sup>31</sup>

W późniejszym o czas niemal jednego wieku tekście Horacego (65–8 r. p.n.e.), genialnego rzymskiego poety, zatytułowanym *Carmen saeculare* (Pieśń na stulecie), pobrzmiwa z kolei wyraźnie podkreślana nuta modlitewnej refleksji. Tu jednak prośba suplikanta nie ma wymiaru jednostkowego; autor tego klasycznego hymnu wnosi prośbę do bóstw opiekuńczych Rzymu, Apollina (Feba) i Diany, pozostających w związku z Muzami, opiekunkami sztuk. To, czego chciałby Horacy, stanowi o pomyślności dobra wspólnego, jakim dla poety jest jego ziemski ojczyzna. To jej i jej obywatelom, oddając swój talent, poświęca poeta ten utwór, wzywając:

O, wieszczy Febie, Muz orędowniku,  
rzymskich dziewięciu kamen, srebrnoluki,  
który zwątlonym członkom ciała zbawczej  
użyczasz sztuki.  
Jeśli świątynie tobie palatyńskich  
ołtarzy drogie, spraw niechaj Rzymowi,  
całemu Lacjum następny wiek więcej  
szczęścia zgotowi.<sup>32</sup>

Zarówno monoteiści jak i politeiści w życiu codziennym musieli kierować się szukaniem tego, co łączyło ich światopoglądy, niż pozostawać w stanie permanentnego konfliktu postaw. Z czasem pojęły to również rzymskie elity władzy, dostrzegając w chrześcijaństwie czynnik integrujący różne grupy społecz-

<sup>30</sup> Tekst według tłumaczenia Z. Kubiaka w cytowanej pracy *Literatura Greków i Rzymian*, s. 335.

<sup>31</sup> Zob. J.G. Landels, op. cit., s. 258.

<sup>32</sup> Tekst cytuję za opracowaniem S. Stabryły, *Starożytny Rzym*, Warszawa 1992, s. 249.

ne i konsolidujący państwo. Ten proces wzajemnej adaptacji wzorców zachowań i postaw, trwał co najmniej od połowy III stulecia i zaowocował ostatecznie przyjęciem chrześcijaństwa jako uniwersalnego modelu cywilizacyjnego w ciągu IV stulecia. Rozwiązania religijno-ustrojowe, zapoczątkowane przez Konstantyna, cesarza rzymskiego w latach 306–337, umożliwiały znaczne przyspieszenie tych procesów. W praktyce dokonywało się w całym okresie jego panowania, zwłaszcza zaś po wydaniu edyktów tolerancyjnych w latach 313–314<sup>33</sup>.

Wcześniej, jeszcze w okresie prześladowań chrześcijan, nawet wrogo nastawieni pisarze wywodzący się z kręgu politeistycznego potrafili dostrzec niezwykle silne oddziaływanie nowej wiary i jej obrzędów na kształtowanie wzorców życia duchowego mieszkańców świata śródziemnomorskiego. Radykalna zmiana nastawień rzymskich elit w stosunku do wyznawców Chrystusa i sfery ich potrzeb duchowych, dokonała się już w ciągu życia jednego pokolenia, co umożliwiało, w znacznie rozleglejszym niż dotąd zakresie, krzewienie chrześcijańskiej kultury oraz rozwój sztuki. Odbywało się to, praktycznie, na całym obszarze podległym rzymskiemu władztwu oraz miało swój znaczący wpływ na sytuację w krajach ościennych. Mocne oparcie dla wiary chrześcijańskiej, jakie w ciągu IV i V w. zapewniały instytucje cesarstwa i realizowana przez nie polityka, umożliwiły rozkwit misyjnej działalności Kościoła oraz transmisję propagowanych przezeń wzorców kultury również poza ścisły obszar *Pax Romana*, co szczególnie nasiliło się po II połowie IV stulecia n.e., odkąd Konstantynopol stał się centrum świata rzymskiego i gdzie przez okres kilku stuleci przetrwała, choć przekształcona przez chrześcijaństwo, tradycja hellenistyczna<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Sam Konstantyn przyjął chrzest dopiero na łożu śmierci w 337 r. n.e. Zob. rozważania na temat koegzystencji kulturowej w świecie późnorzymskim M. Simona, op. cit., s. 375 i nast.; por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004, s. 124 i nast.

<sup>34</sup> Por. Chadwick, op. cit., s. 273; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, Warszawa 2005, s. 198 i nast.

*Paweł Korobczak*

Uniwersytet Wrocławski

University of Wrocław

## MYŚLENIA PERSPEKTYWY I RÓŻNICE. SOKRATES, PLATON, HEIDEGGER

### Perspectives and Differences of Thinking. Socrates, Plato, Heidegger

**Słowa kluczowe:** myślenie, etyka, ontologia egzystencjalna, perspektywiczność, pismo, miejsce, kryzys, wspólnota, różnica.

**Key words:** thinking, ethics, existential ontology, perspectivity, writing, place, crisis, community, difference.

#### Streszczenie

Artykuł stara się podejmować kwestię kryzysu jako kondycji myślenia; jako okoliczności, która myśleniu tyleż zawsze towarzyszy, ile je umożliwia. Punktem wyjścia jest próba wskazania na trudność interpretacji zarówno faktu umiejscowienia u początków *Bycia i czasu* cytatu z *Sofisty* Platona, jak i treści oraz znaczenia zacytowanych słów. Wywód stara się wskazać na możliwe rozumienie filozofii Platona i Sokratesa jako poruszającej podobny obszar problemowy do tego, który stał się zagadnieniem neuralgicznym dla Heideggera, sugerując, że warunkiem możliwości myślenia u każdego z trzech filozofów pozostaje wspólnota, jaka jednak możliwa jest tylko w kontekście niezbywalnej perspektywiczności samego myślenia. Wobec tego także istota samej perspektywiczności staje się zagadnieniem poruszonym w tekście.

#### Abstract

The article tries to consider the problem of crisis as a condition of thinking; as a condition that both accompanies and enables thinking. The starting point of the article is an attempt to show a difficulty of interpretation of the fact, that the words from Plato's *Sophistes* are cited at the very beginning of *Being and Time* as well as a difficulty of interpretation of meaning of those words. On this basis, article tries to show the possible understanding of Plato's and Socrates' philosophy as concerning the problems that are close to the ones which became neuralgic to Heidegger. The suggestion is, that according to all of them the condition of possibility of thinking is a community, which is possible only in the context of inalienable perspectivity of thinking itself. That is why the essence of perspectivity as such becomes also the question of the article.

Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli, używając wyrażenia „bytujący”. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, *popadliśmy teraz w kłopot* [Platon, *Sofista*, 244a].

Martin Heidegger, *Bycie i czas*, s. 2

*W każdym razie długo nie mogłem się wyzwolić z tego dziecinnego związku z nimi, który był jakimś rodzajem wierności, nieświadomionej jeszcze, a więc niewybranej, lecz z samej niejako natury obowiązującej. Taka wierność, czy też tylko możliwość wierności, niezależnie od wszystkiego zapewnia nie tylko poczucie bezpieczeństwa, określa także miejsce w nieprzeznaczanej jeszcze przestrzeni twojego widnokągu, tym samym stając się znakiem twojego przeznaczenia.*

Wiesław Myśliwski, *Widnokrag*, s. 195.

Zadanie pomyślenia tego, czemu wyraz dany został w *Byciu i czasie*, ujawnia zrazu, niczym emblemat prawdziwości, że źródło lub początek w swym byciu sobą są trudne w stopniu najwyższym, choćby z tego względu, iż ich tożsamość już u swego zarania narzuca nam swą problematyczność, skoro źródło jest początkiem w sposób jedynie względny, stając się nie tyle początkiem samym w sobie, ile raczej początkiem dla nas, ale i dla nas w tej mierze jedynie, w jakiej czerpiemy z niego, zawsze licząc na ożywczość lektury: że mianowicie stanie się ona dla nas krynicą życiodajną, że tedy pozwoli nam być tym, kim właśnie jesteśmy lub być byśmy chcieli, w danym wypadku – myślicielami. Liczymy przy tym na to, że się w liczeniu nie przeliczamy, na co nadziei mieć niepodobna, skoro przeliczalność tego, co jest, nie tylko nie stanowi nawet wstępnego jego znamienia, lecz wręcz zdaje się być zakryciem tego, co jest, w jego sposobie: sposobie bycia mianowicie. Sięgamy tedy po tekst, by zrozumieć. Interpretacja jednak okazuje swą gwałtowną niemożliwość już na samym początku, na pierwszej karcie, w pierwszych słowach, wskazując tym samym, iż tu właśnie, w miejscu początku, zaczyna się to, co każe przerwać lekturę z racji braku rozumienia, przerywając ciąg wywodu, który tym samym swą jedność lub ciągłość zaczyna przedstawiać – nam – jako ciągłość braku, nieuchronną jedność aktu jałowości lektury, która: ma być. Swój procesualny charakter wywód tak nie-pojęty zdaje się czerpać już z tego tylko, że przecież niemożność interpretacji – choć dotyczy pierwszych słów tekstu – uderza czytelnika nie za pierwszym razem: że tedy lektura okazuje swą niemożność wtedy dopiero, gdy jej akt natrętnie powtarzalny i powtarzany staje się monotonią stuporu, dla którego pierwsza karta dzieła stanowi znak już czegoś innego niż pierwszorazowości zetknięcia. Nic bowiem nie może się zacząć inaczej niż jako powtórzenie początku – tedy i niemożność rozpoczęcia nie inaczej.

Brak powodzenia w działaniu, pozbawiając nas szczęścia lektury, przez samo to zaświadcza jednak dobitnie o marnej kondycji czytelnika, ten bowiem – sko-

ro szczęścia, tożsamego z tym, co czyni go nim samym, pozbawiony – ujawnia się wobec siebie samego jako ktoś, kto nigdy szczęścia nie zaznał w tej przynajmniej mierze, w jakiej szczęście z działaniem bywa tożsame i to z działaniem, o którym da się orzec pewne trwanie, tyle tedy, iż skoro zaczęte, nie jest w stanie ustać, sprawiając, że czyn pada: raz za razem<sup>1</sup>. Kto przestał czytać – ten nie czytał w ogóle, w ruchu upadania potwierdzając, chcąc nie chcąc, trwałość własnej kondycji. Jeśli nadto ciągłość działania, jego powodzenie mianowicie, zaświadcza o szczęściu w ten właśnie sposób, że ustanawia tożsamość działającego, to tym, co wydarza się jako trudność lektury, jest utrata tożsamości przez czytelnika: w zdumienie wprawia nie to, że kolejny raz czytając, nagle przestajemy rozumieć to, co do tej pory zdawało się jasne w kontekście tego, co potem, ale to, że – jak się okazuje – nigdy tego nie rozumieliśmy, że zatem o tyle, o ile początek z całością nie pozostaje bez związku i to związku organicznego, ścisłego (Stagiryta może powiedzieć, że początku dobroć stanowi wobec całości więcej niż połowę<sup>2</sup>) to, co potem, nigdy nie było nam dane, że tedy, jednym słowem, nie jesteśmy tymi, którymi zdawało się nam, że jesteśmy: w danym wypadku czytelnikami.

Tragiczność sytuacji, zasadzająca się na tym, iż oto okazaliśmy się (bodaj sobie choć, jak się okaże, nie sobie *samym*) nie być tymi, za których się uważaliśmy, czyni nas zarazem nikim wobec tekstu, skoro, jak się wydaje, jedyne możliwe nasze wobec tekstu istnienie polegać może na byciu tym, kto czyta. Coż z tego, że owo unicestwienie dokonuje się jako gest przez tekst nie tylko usprawiedliwiony, ale wręcz dla niego konstytutywny i przez niego postulowany, gest ujawnienia, zdarcia maski, tak że czytelnik mógłby czuć satysfakcję z racji tego, iż został przez tekst pouczony, nauczył się bowiem rozpoznawać w swej czytelniczej konstytucji maskę, że zatem uświadomił sobie własną ironiczną wobec tekstu konstytucję? Coż z tego, skoro nauka poszła w las, gubiąc się na jego – lasu – istotą naznaczonych ścieżkach o tyle, o ile nauki skutkiem (ale czy celem?) stało się zabicie czytelnika: zbrodnia o tyle doskonała, o ile jakiegokolwiek *corpus delicti* jej akt unicestwienia w ten oto sposób, iż zarówno *corpus*, jak i *persona* stają się czymś, co nie istnieje, ponieważ nigdy nie miało początku – i o tyle również końca: nie.

Kiedy już wiadomo, że tym, co w akcie czytania zawodzi, jesteśmy my sami, kiedy dochodzi do konstatacji niemożliwości lektury, tym, co jeszcze pozostaje jako okoliczność tyleż przemożna, co zdumiewająca, jest faktyczność tego, czego niemożliwość tak *dobitnie* do nas dotarła: czytania. Wytrwałość pozostawiania w paradoksie staje się tym samym czymś, co zastajemy jako naszą najbardziej własną kondycję, nawet jeśli dumiemy z heroicznego owego gestu nie możemy już od-

<sup>1</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098 a.

<sup>2</sup> Ibidem, 1098 b 9.

czuwać jako my – nie tylko dlatego, że ani czytać, ani nie czytać już niepodobna z tego powodu, że nie ma nas jako aktualnych czy choćby nawet zamierzających podmiotów, ale też i dlatego, że (o czym poucza nieznośnie *aktualny*, aktualny *dojmująco*, nasz czytelniczy gest), aporetyczność własnej egzystencjalnej kondycji dzielimy z bohaterami tekstu, o których nie-czytamy u zarania *Bycia i czasu*.

Ich rozpoznanie nie jest łatwe, co więcej – ta właśnie trudność staje się powodem kłopotów czytelnika z własną tożsamością, kłopotów napawających grozą, przy czym nie tyle wybujałość momentu formalnego, kojarzącego się intuicyjnie (przynajmniej umysłowi nieskażonemu w tej materii doświadczeniem, ale może nie tylko jemu) z istotą tego, co zwie się myśleniem, ile raczej sama momentu formalnego niezbywalna faktyczność grozę ową musi budzić. Oto bowiem forma (postać) wstępujących na scenę najpierw zdaje się kulminować w czymś przypominającym owej formy czystość do tego stopnia, że treść jawi się czymś nie tylko wobec niej przypadkowym, ale nawet być może równie formalnym, skoro odczytanie cytatu z tego, co bodaj stanowi *motto*, nie pozwala nam uchwycić ich tożsamości o tyle, o ile znakiem tożsamości w porządku dyskursu winna chyba pozostawać jednoznaczność wskazania. Niczym takim bodaj nie charakteryzuje się „Platon” jako autor *Sofisty*, choćby dlatego, że zwykł on zakładać maskę „Sokratesa”, ten zaś, pozostając w tekście filozofii archetypem ironii, z „Platona” uczynił swą – być może najbardziej sugestywną, ale w żadnym razie nie jedyną – maskę. Twarzy Sokratesa zdaje się być o wiele więcej niż imion tytułów dzieła Platona, więcej nawet niż imion tych, od których radzi byśmy dowiadywać się o nim czegokolwiek (najchętniej wszystkiego), z wielokrotnia się on w miriady *person* zaludniających karty dziejów myślenia tylekroć przynajmniej, ilekroć jakiś myśliciel podejmuje się uchwycić jego (filozoficzną) postać.

Wartości nietożsamości bohaterów dzieła, którego podobno bywamy czytelnikami, upatrywać zatem można by w poczuciu naszej z nimi wspólnoty, wspólnoty, której poczucie zasadność swą czerpie z nader wątpliwej przesłanki, jaką jest dzielenie z nimi wespół najdotkliwszej kondycji egzystencjalnej, że oto w równej mierze jesteśmy i nie jesteśmy sobą. Chociaż, paradoksalnie, z tego właśnie powodu możemy i musimy utrzymywać w świadomości (czy jednak własnej?) – ale już w pamięci: nie – swój status jako osoby, co jednak wtrącać nas – czytelników – musi w kryzys osobowości o tyle, o ile z jednej strony, jesteśmy lub nie jesteśmy czytelnikami wtedy dopiero, gdy jesteśmy bohaterami, tedy kimś od czytelnika bodaj różnym, z drugiej natomiast, o ile sama konstytucja wspólnoty naznaczona zdaje się być jakąś wewnętrzną rysą, pęknięciem dzielącym wspólnotę, poróżniającym ją. Czytelnikami wciąż na nowo stajemy się i jesteśmy o tyle, o ile każdorazowo właśnie przestaliśmy nimi być, wdając się w wątpliwą wspólnotę z tymi, którzy za sprawą ożywiania kart tekstu zaludniają raczej przestrzeń niż czas, są przedmiotem naszej pamięci w tej mierze,

w jakiej nas poprzedzają, choć pamięci niemożliwej dla nas jako dla tych, którzy dopiero się rodzą, nie posiadają jeszcze tej władzy nad przeszłością, jaką dać im może tylko przyszłość, „[...] jakby nie mogło się nigdy skończyć, co się raz zaczęło, nabywając już na zawsze praw do obecności, jakby niezapominanie było przestrzenią sumienia, a umieranie tylko przechodzeniem z czasu w przestrzeń”<sup>3</sup>. Niezapominanie, dodajmy, z braku pamięci tyleż możliwe, co nieuchronne w swej jałowości.

Czy jednak brak nam pamięci? Nie w tym się on przecież miałby przejawiać, że nigdy Platona nie spotkaliśmy, przeto i pamięć nasza nie może go gościć, choćby chciała, jest bowiem zgoła zupełnie inaczej: i pamiętamy Platona, i przywodzimy go również na myśl każdorazowo wtedy, gdy nie rozumiejąc, w owym nierozumieniu rozpoznajemy ślad siebie samych – jako tych, których nietożsamość pozbawia tożsamości, pozbawia korzeni. Bezimienni, powtarzamy już tylko za Sokratesem, Platonem, Heideggerem: „Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”<sup>4</sup>, nie tylko nie mogąc zrazu rozpoznać, po której stronie kontrowersji sami się znajdujemy (czy mianowicie jesteście „wami”, czy „nami”), ale nawet i tego, za kim powtarzamy: za Sokratesem, Platonem, Heideggerem? A także tego, czy aby przypadkiem któreś z tych imion nie jest naszym imieniem, choć przecież nie własnym, w tej mierze bowiem, w jakiej utraciliśmy tożsamość, nasze imię własne pozostawać się zdaje kwestią dalece wątpliwej anamnezy, której możliwości nie poświadczą tymczasem bodaj nic poza jej faktycznością, pamiętamy bowiem i Platona, i Heideggera – i nawet Sokratesa, choć tego ostatniego (pożornie bodaj) najmniej, z racji tego, że jego spotkaliśmy w stopniu, wydawało by się, najmniejszym: w tej mierze, w jakiej akt wspomnienia zdaje się dotyczyć wspomnianych imion tylko jako sygnatur pewnych treści, o których mawia się, że są filozoficzne. To jednak, że Sokrates zdaje się ową sygnaturą bywać zawsze w trybie szczególnym, zawsze będąc przez inną sygnaturę autora jedynie wskazywanym jako autor, że zatem „Sokrates” zdaje się nominalnie sygnować coś, co można by określić jako „awatar awataru autora” – otóż ta okoliczność mimo wszystko nie wydaje się różnić go zanadto od innych awatarów autora, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę, w jakim trybie u zarania *Bycia i czasu* pojawia się Platon: jako imię domyślnie (milcząco bowiem) przywoływane przez Heideggera w charakterze tyleż symbolu, co zarania, nieledwie przyczyny jego własnych (Heideggera) rozważań, co tyleż zdaje się z „Platona” czynić imię o funkcji nie innej od „Sokratesa”, ile sugeruje, że również „Heideggerowi” przytrafia

<sup>3</sup> W. Myśliwski, *Widnokrag*, Kraków 2008, s. 205.

<sup>4</sup> Platon, *Sofista*, 244a; por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 2.

się to samo, że zatem nieuleczalna już chyba cudzysłowność wszystkiego w tej sytuacji dotyka także „własności” samych tych rozważań.

Zapadanie się tego, co własne, w cudzość wyrażaną słowami związane zdaje się być z kilkoma okolicznościami, z których nie najmniej błaha wydaje się ta oto, że – o ile rzeczywiście każdy z członków wspólnoty, podobnie jak i ona sama, cierpi na brak tożsamości wyznaczany przecinającą ich najintymniejszą różnicą – nikt w sytuacji początku *Bycia i czasu* nie pozostaje sobą, nie stając się zarazem kimś innym, że zatem to, co własne, przynależy (właśnie z tej racji) nikomu z tych, którymi jestem; inną okoliczność stanowiąc zdaje sam tekst, o którym powiedzieć można, że pozostaje sobą o tyle jedynie, o ile niczyją prywatną własnością, że zatem to, co napisane, zawsze w jakimś sensie jest cudzysłowne, pozostając własnością „autora” w równie małym stopniu, w jakim tylko w sposób nieścisły można mówić o „mojności” słów przeze mnie cytowanych.

Faktyczność wspólnoty, tkwiąca jakoby każdorazowo zawsze już w najbardziej własnej kondycji egzystencji<sup>5</sup>, pozostaje pomimo to czymś zawsze już możliwym, w czym doszukiwać się należy nie tylko prostej logicznej konstatacji, skoro możliwość nie tyle współkonstytuuje faktyczność, ile ją i poprzedza, i przerasta – jako taka zatem, jako możliwa, domaga się i wymaga zawsze dopiero wysiłku, by samą sobą pozostać, tedy stać się ponownie: nie czym innym. Czytelnik nie tylko (i nie tyle) konstatakuje swoje własne zanurzenie w tymczasem bliżej nieokreśloną wspólnotę, ale też uchwytuje w tym samym akcie konieczność owej wspólnoty konstytucji, jeśli z żadnego innego powodu, to przynajmniej z tego, że wspólnota nie istnieje, jeśli rozumieć przez to nienaruszalną stałość obecności. Wyznaczana słowami „Sokratesa”-„Platona”-„Heideggera” – a i czytelnika już teraz (czyli kiedy? czyż nie zawsze już?) nie mniej – przestrzeń wspólnoty rozdzielana jest radykalną różnicą wpijającą się pomiędzy „wy” i „my”. Wysiłek zjednoczenia jednak, dokonujący się *mimowolnie* poza samym czytelnikiem, dotyczy właśnie nie owego „my”, które w ustach wypowiedzianego (piszącego) zdaje się zrazu sygnować docelową przestrzeń rzucenia podobno czytającego, lecz wyznaczany jest przemocą zadającego cierpienie ostrza poróżnienia, za sprawą którego dochodzi do myślenia jako przestrzeni dyskursu – owego *dia-logu* – o tyle tylko mającego miejsce, o ile w przestrzeni różnicy pomiędzy „my” i „wy” dochodzi do pewnego nieporozumienia stanowiącego początek rozważań, początek przywoływany przez *Bycie i czas* jako jego własny początek, zarazem jednak wskazywany jako własny o tyle jedynie i pod tym jedynie warunkiem, że i o ile czerpany z dali dawności, własnej *archaiczności*, za sprawą której dopiero może być tym, czym jest: i początkiem, i początkiem czegoś. Nie-po-rozumienie, nierozumienie dokonujące się nie po, lecz właśnie przed wszelkim możliwym rozumieniem, nie ma jednak charakteru

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, op. cit., par. 26, s. 167–179.

od rozumienia różnego, właśnie dlatego, że jest – zrazu i zwykle – różnym rozumieniem i to każdorazowo rozumieniem dotyczącym, dotykającym najbardziej własnej kondycji w odniesieniu do tego, czego nieporozumienie jest świadectwem i emblematem, awatarem, maską... Zarazem owo „nie po, lecz przed”, niczego ze swej archaiczności nie tracąc, pozostawać się zdaje czymś nie dalszym niż najbliższa współczesność faktu zachodzenia nieporozumienia, stąd kontrowersja (i o tyle: kryzys) ma miejsce w tej właśnie chwili, w której myślenie jest i dlatego jeśli ono jest, to dopiero ma moc się zacząć. Albo może: jest o tyle, o ile dopiero ma być.

Znakiem tego to, iż „wam” wiadomo, „co macie na myśli” od dawna, podczas gdy „nam” owa dawność jest już dawna na tyle, że staje się przedmiotem li i jedynie pamięci. Graniczący z otepiałym stuporem fakt konstatacji dawności, nieledwie odwieczności myślenia, porównywalnej bodaj jedynie z rzucającą się w oczy jego jałowością – konstatacji wyrażającej się w pismach Martina Heideggera niejaką predylekcją do wyrażania dawności tego specyficznego sposobu bycia, jakim jest nie-myślenie – stanowić się wydaje próg filozoficznego wtajemniczenia, próg, którego przekroczenie nigdy bodaj, lub przynajmniej nieprędko, stanie się *naszym* udziałem. Tym bowiem, co zdaje się jednych od drugich („my” od „wy”) zasadniczo odróżniać, poza tym, że jedni wiedzą, drudzy natomiast nie wiedzą, jest zakres pamięci, w przestrzeni której dawność już to się mieści, już to: nie – stając się z tego, co najbliższe i o tyle właśnie dla pamięci bodaj nieuchwytnie, czymś, co uchwytnie już tylko dla niej. Jeśli domyślamy się ironii w takim naszkicowaniu mapy myślenia, wskazującej miejsce pobytu stron dyskursu, z filozofią tożsamego, to uznać jesteśmy zmuszeni („rzecz jasna”), że w lepszej sytuacji zdają się być Ci, dla których początek stał się przeszłością zamierzchłą na tyle, by go jako początek w ogóle uchwytywać, niż Ci, którym – w nim samym się poniekąd znajdującym – początek w ogóle nie jawi się jako on, lecz jako to, czego początek mają oni „już dawno” za sobą... Tam, gdzie „wy” – jak twierdzicie – jesteście, tam „my” staramy się dopiero dotrzeć właśnie dlatego, że już tam nie jesteśmy... Choć właściwie zdaje się to potwierdzać jedynie tyle, że pewnego rodzaju dał, będąca skutkiem od-dalenia<sup>6</sup>, coś na kształt różnicy, właśnie jako taka jest warunkiem koniecznym myślenia i o tyle też sytuacja „nasza” nie różni się od „waszej”, o ile i jedni, i drudzy utrzymują się w swoistym dystansie wobec siebie wzajem i tym samym – jedni i drudzy – pozostają w dia-lektycznej przestrzeni myślenia, niezależnie od tego, że „my” dodatkowo jeszcze owego dystansu doświadcniają, z czego wniosek, że nawet jeśli dobrze nie wiedzieć jest lepiej niż źle wiedzieć, to jednak dobrze nie wiedzieć można tylko wraz z tym, że ktoś nie-wie gorzej, skoro nie-wie o własnej niewiedzy. Sokrates zaciągałby zatem nieskończony dług wdzięczności u swych

<sup>6</sup> Por. M. Heidegger, op. cit., s. 149 i nast.

współobywateli, skoro ci, składając siebie na ołtarzu sławy (*doksa*) (niechby w niesławnym czynie jego uśmiercenia istoczącej), pozwalają jemu – a tym samym i nam – wdawać się myślenie jako wiedzącym, że nie wiemy tego, co oni sądzą, że wiedzą. Jeśli bowiem myślenie jest myśleniem o myśleniu, to myślenie jest ruchem myśli – ruchem zdążającym od tego, co od niego różne, ku niemu samemu, ale przecież również: jako różnemu, czyli istoczącemu w przywdziewaniu maski po to, by maskę zedrzeć. Tylko udając, nawet przed sobą samym, a nawet przed sobą samym właśnie, że sobą samym jestem (że jestem czytelnikiem), mogę z władczą, choć tragiczną, pewnością zedrzeć swą własną maskę, ukazując się sobie już nie jako ja sam, co znaczy zarówno: już nie jako *ja*, ale także, być może to przede wszystkim, już nie jako *sam*<sup>7</sup>.

Utrata tożsamości i wdanie się w przestrzeń wspólną, jako warunek myślenia, myślenia pomyślanego jako cytat, powtórzenie – nie czego innego niż myślenia właśnie – odnajduje dopiero w cudzym słowie, którego dosłowna cudzość słowność tyleż jest myślenia znakiem, co myśleniu daje do myślenia, otóż odnajduje to, co owego myślenia jest przedmiotem, to, innymi słowy, co myśląc mamy na myśli, wiadomo bowiem „wam, co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«”. Wyrażenie „bytujący”, znajdując się w supozycji materialnej i o tyle za sprawą swojej własnej pozycji, swego własnego miejsca, zdając się stanowić „materię” myślenia i tym samym, przynajmniej pozornie, materię samą, rychło wskazuje jednak na coś innego od niego samego, nie tylko dlatego, że – jako wyrażenie – nie ono jest tym, co na myśli się ma (nie ważne, wiedząc o tym, czy nie), ale też i dlatego, że pozostając z racji swego statusu czymś cudzoślovnym (choćby domyślnie), sugeruje, iż każdy cytat pozostaje jakiegoś rodzaju supozycją, lub przynajmniej pre-supozycją, jakiejś myślenia materii, że tedy każdorazowo możemy się zastanawiać, co mamy na myśli, zarówno używając wyrażenia „bytujący”, jak i wyrażenia „co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«” (czyli „»bytujący«”), a także wyrażenia „»co macie na myśli używając wyrażenia ‘bytujący’«” (czyli „»‘bytujący’«”) i tak w skończoność aktu czytania... Ten natomiast, nigdy przecież ostatni, kulminuje w akcie cytowania, cytowania bytu, czym po pierwsze, nie różni się od pisania, po wtóre zaś, od powtórzenia, powtórzenia aktu cytowania, przy czym „cytowanie bytu podaje w wątpliwość intencję komunikacyjną przez to, że sytuuje autora poza właściwymi mu kompetencjami, kładąc jednocześnie znak równości między nadawcą a treścią pojęcia bytu”<sup>8</sup>. Czego potwierdzeniem, a nie zaprzeczeniem, jest ta okoliczność, iż pismo Platona i Sokratesa nie zna graficznej formy cudzośłowu.

<sup>7</sup> Zwrócenie uwagi na ten trop (dwojakości kwestii „siebie samego”) zawdzięczam Grzegorzowi Drużdże.

<sup>8</sup> M. Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994, s. 26.

Problematyczność intencji nie wydaje się jednak oznaczać problematyczności komunikacji, w tej przynajmniej mierze, w jakiej w akcie czytania, zawsze skutkującego jakimś tekstem, nieodmiennie pokładać musimy nadzieję na własne bycie, nadzieję o tyle nie płoną, o ile cytat jako taki możliwy jest tylko w obliczu tego, co jakoś już jest, w nadziei tej natomiast nieodmiennie tkwi ów, jak się okazuje zbawienny, moment jednoczącej funkcji różnicy: już nie tylko różnicy pomiędzy „my” i „wy”, ale też i różnicy pomiędzy „my” lub „wy” a „ja”. Jeśli to, co w szaleństwie cudzystowności tkwi jako jej nieodzowny warunek, stanowi zarazem to, co aktu cytowania dokonuje, to komunikat zawsze już ma miejsce jako akt bycia (o tyle też zarówno akt komunikowania jest sposobem bycia, jak i bycie jest sposobem komunikowania), nawet jeśli miejscu owemu brak zrazu (i bodaj zwykle) przestrzenności. Przestrzeń wspólnoty, konstytuując się w nader ciasnych ramach cytatu – tym bardziej ciasnych, im mniej pewności (jak choćby w przypadku naszej czytelniczej kondycji) w kwestii istnienia, co zbliża otwierające i zamykające cudzystowy do tego stopnia, iż trudno już, podobnie jak w przypadku działania, odróżnić początek od końca – otóż przestrzeń wspólnoty zdaje się istoczyć w okamgnieniu, nie zważając na problematyczność czasu i przestrzeni własnego aktu.

Mimetyczność cytowania (tkwiąca nie tylko w owym „»bytującym«”, ale w każdym w ogóle tekście, skoro każdy o czymś pisze, o tym zatem, co jakoś – tak lub inaczej – jest), czyni z filozofa kogoś we wspólnocie zawsze już uczestniczącego, co widać i w tym, że nawet jeśli patrzy on inaczej i na co innego niż wszyscy, to jednak taki rodzaj oglądu w samej swej istocie (w owej różnicy wobec wszystkich) jest umożliwiany przez to właśnie i naznaczany tym właśnie, co ogniskuje uwagę wszystkich; patrząc na oglądających widowisko, nie zaś na widowisko, patrzy on tak właśnie dlatego, że tkwi pośród widzów, za sprawą widzenia widzenia (postrzegania postrzeżeń) stając się, niczym Leibnizjańska monada, tym, kim jest, w czym jednak słyszeć należy zarówno konieczność dokonywania aktu, jak i dawność, aprioryczność bycia. Zanim cokolwiek się może zacząć: coś się już wydarzyło. Coś nie tylko miało miejsce, ale też już miejsce swoje straciło. Było i oto już nie ma. Kryzys zapowiadał się – i dokonał; świadkujemy już jedynie wprzód powstałemu świadectwu kryzysu, jego oplakany skutkiem; nie tylko nie możemy wskazać na *novum* beznadziejności sytuacji, ale nawet nie jest nam dane przyjąć bezpiecznej roli dziejopisów sporządzających pisemne jej świadectwo. Stajemy oto w obliczu pewnej sytuacji, z której (choć tkwimy w niej nieodzownie) jesteśmy zupełnie wykluczeni: co było do zrobienia, zostało zrobione, nam nie pozostaje nic: ono jedynie naszym dziedzictwem. W owym przysługującym nam niczym zdaje się istoczyć groza sytuacji, której dobitnym świadectwem, śladem, znakiem tak brzemienne w skutkach „od dawna”, *palai*, i niekoniecznie chodzi przy tym o treść cytowanych słów, lecz o samo ich pochodzenie, ich – starożytność.

Trudność, przed którą stajemy podejmując namysł nad *Byciem i czasem*, a nawet nad byciem i czasem, sprowadzać się wydaje do problematyczności odpowiedzi na pytanie o miejsce wspólnoty myślenia, problematyczności, którą myślenie Heideggera dzieli z całym myśleniem dziejami, czego świadectwem cytowany fragment *Sofisty*. Pozostające nie tylko wskazaniem bycia, ale zarazem zawsze już jego – bycia – sposobem, cytowanie bytu dokonuje się jedynie w przestrzeni prawdy, której otwarty, i właśnie (i tylko) dlatego nie publiczny, charakter ukazuje Heidegger, powiedzieć tedy coś, cokolwiek, to wskazać miejsce prawdy. Prostota wskazania, w intencji dorównująca prostocie widzenia, ukazując coś „po prostu”, zarazem doświadcza patrzącego dojmującą niejasnością własnej możliwości. Przeciwnością prawdy jest krzywda<sup>9</sup>, ale wiemy o tym tylko dlatego, że ta druga tej pierwszej zdaje się nieodmiennie towarzyszyć w naszym własnym doświadczeniu. Erotyczny charakter prawdy, poświadczany przez filozofię godnością jej własnego – filozofii – miana, a przez Platona zakładany i wykładany jako nieledwie oczywisty, a przynajmniej naoczny (by nie rzec – zmysłowy), kulminuje, zdaniem Derridy, w skomplikowanych stosunkach władzy i przemocy panujących pomiędzy poznającym a prawdą<sup>10</sup>. Relacja ta, pozostająca relacją napięcia erotycznego, grą zmysłowości, sprowadza się do hipotetycznej implikacji (implikacja ze swej natury ma charakter hipotezy) zachodzącej pomiędzy stylem a pismem<sup>11</sup>: oto falliczny gest pisania, zadając gwałt i cierpienie, wycina na skórze pisma piętno, naznaczając jego indyferentą powierzchnię swym własnym charakterem, nawet jeśli do końca – i od początku – niejasne pozostaje to, czy owa „in-dyferencja” nie jest „dyferencjalnością” jako taką. Zagadnienie natury ich wzajemności zda się lokować w przestrzeni wyznaczanej sporem, lub raczej: istotnym, choć delikatnym, przesunięciem przedmiotu dyskusji pomiędzy Platonem i Arystotelesem w kwestii miejsca, w przestrzeni, która sama stanowiąc owego sporu miejsce, rozgrywa się w obrębie wspólnoty myślenia wyznaczanej strukturalną komplementarnością „was” i „nas”. Przesunięcie owo daje się wskazać, kiedy w Platońskim namyśle poświęconym *chorze*, charakteryzującej się (na sposób Arystotelesowskiej *materiae primae*) brakiem charakterystyki (tedy w jakimś sensie brakiem sposobu, zatem jakby brakiem w ogóle), a także w namyśle poświęconym *chory* relacji do idei, dostrzeżemy próbę uchwycenia *modi*, w jaki styl łączy się z pismem, czyli jak znajduje w nim miejsce, w apostazji Arystotelesa natomiast gest takiego rozumienia pisma i stylu, wedle którego rozróżnić je można jedynie strukturalnie, zagadnieniem właściwym zaś pozostaje kwestia stwarzania przez nie miejsca dla tego, o czym traktują (jako ciało otaczające poniekąd). Pisząc – każdy z nich (i Akademik,

<sup>9</sup> Zwrócenie uwagi na ten trop zawdzięczam Andrzejowi Lorczykowi.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 24: „Jeśli styl byłby męczyzną [...], pismo byłoby kobietą”.

i Stagiryta) kwestią stylu czyni granicę: już to pomiędzy ideą a nią samą (*chora*), już to pomiędzy granicą pomiędzy ideą a nią samą a granicą pomiędzy ideą a nią samą<sup>12</sup>. Za każdym jednak razem zdaje się chodzić o możliwość powtórzenia i w jednym, i w drugim wypadku bowiem tym, co na skutek umiejscawiania ma miejsce – jest konkret, tedy konkret raz jeszcze: owo wycelowane w ideę sfluczone lustro. Metafora powtórzenia początku.

„Jeśli styl byłby mężczyzną [...] pismo byłoby kobietą”<sup>13</sup>, ona sama zaś, jako prawda, byłaby albo miejscem stylu (Platon), albo sposobem jego bycia (Arystoteles), miejscem w tym wypadku stając się dla tego, kto pisze, lub tego, o czym pisze: choć w gruncie rzeczy to ostatnie da się powiedzieć o prawdzie w odniesieniu do obu myślicieli, choćby dlatego, że to, co nazywamy tu „pismem” i „stylem”, posiada wymiar nieledwie ontologiczny. Ustalając w akcie cytowania bytu miejsce różnicy pomiędzy „nami” a „wami”, pismo, wyznaczając przestrzeń możliwego poróżnienia, czyni tego, kto pisze, tożsamym z tym, o czym pisze, choć tożsamym za sprawą poróżnionego powtórzenia w skończoność gestu stalówki błędzącej po labiryncie pustej kartki. Pismo, prawda, kobieta, to symbol, ślad, anagram kryzysu, w który popada czytelnik, stając się – za jego, kryzysu, sprawą – tym, kto pisze i o tyle dopiero tym, kto myśli, w tej mierze przynajmniej, w jakiej myślenie w przestrzeni kryzysu znajduje miejsce dla siebie, w przestrzeni, dodajmy, nie różnej od przestrzeni wspólnoty, stąd ontologia egzystencjalna pozostaje otwarta nie tylko na świat, ale też na innych i nie sposób pomyśleć myślenia nie zakorzenionego we wspólnym byciu ku temu, co jego rzeczą, nawet jeśli jest, lub przynajmniej bywa nią ono samo, czyniąc losem tych, którzy w nim uczestniczą, swoisty dia-logos. Przy czym „swoistość” zdaje się wyrażać w sposobie mówienia, skoro myślenie pozostaje wciąż jeszcze nieukończoną (czy dlatego, że nie zaczęta?) rozmową duszy samej ze sobą, a popadnięcie w kłopot, w kryzys, w aporię – warunkiem *a priori* wszelkiego „tu i teraz”, owego śladu całości, choć zawsze już całości właśnie nie tożsamej z „wszystkością”, w tej bowiem mierze, w jakiej różnica decyduje o przestrzeni myślenia, ze wspólnotą tożsamej, całość, stanowiąca jego kontekst i – przedmiot, musi pozostawać naznaczona owej różnicy charakterem, jest tedy wszystkością zaledwie dla każdego: dla „nas”, dla „was” i dla „nich”, o których zawsze mogą orzec, że z dużym prawdopodobieństwem są lub stają się tymi, kim dla siebie jestem ja...

Kłopot z rozpoczęciem lektury *Bycia i czasu* sprowadza się do konstatacji, że żeby zrozumieć coś, trzeba zawsze już rozumieć całość, świadkują zaś temu Sokrates i Platon, nie kto inny bowiem niż oni właśnie, lub któryś z nich, wska-

<sup>12</sup> Por. Platon, *Timaios*, 50a i nast.; Arystoteles, *Fizyka*, 209b. Istotna wydaje się w tym kontekście również interpretacja J. Derridy w: J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiwska, Warszawa 1999.

<sup>13</sup> J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego...*, s. 24.

zując na sposób dochodzenia do wiedzy o czymś, za punkt wyjścia, za początek, obiera wiedzę o całości. W drodze poznania Platoński miłośnik, w myśl założeń mistrza, zdążać się zdaje od całości, do całości, albo zatem znamy całość, albo żadne „coś” nie wchodzi w zakres możliwego rozpoznania przez nas, czego przykładem, nieprzypadkowym jak się zdaje, państwo i *Państwo*, w których wiedzę o sprawiedliwości nabyć można tylko dlatego, że wie się zawczasu, czym ona jest, i tylko dlatego odkrywa się ją poprzez – również na odkrywaniu polegające – „odcedzenie” wszystkiego innego<sup>14</sup>. Poznawanie nie tyle będąc przechodzeniem od braku (nieistnienia) prawdy do jej posiadania (istnienia), ile raczej od pewnego jej sposobu bycia do innego, jest przyczyną tego, iż skutkiem całego procesu poszukiwania jest ta sama wiedza o całości, która była warunkiem początku (choć nie w ten sam sposób), albowiem „zrozumiałość jest zawsze rozczłonkowana”, czyli uobecniająca się w mowie o każdorazowo jakimś czymś, zaś „to, co rozczłonkowane [...] jako takie, nazywamy całością znaczeniową”<sup>15</sup>. O tyle też niewiedza pozostawać się zdaje wiedzy stopniem lub rodzajem, stąd wiedzieć coś, nie znając całości (jeśli to w ogóle możliwe), stanowi niższy stopień wiedzy, niż nie znać całości i dlatego nie wiedzieć też czegoś. Cień Sokratesa, skrywający wiedziane w mroku rozpoznania własnej kondycji poznawczej jako jeszcze-nie-rozpoznania, kładzie się zarazem – jako tryb wiedzy absolutnej – również na różnicy pomiędzy *praxis* a *theoria*, skoro wiedza i cnota, pozostając czymś jednym, stanowią warunek działania, ale też jednocześnie działanie samo: jeśli pamiętać, że działania warunkiem jest ono samo. Poznawanie sprawiedliwości umożliwiane przez jej uprzednie zawsze już uchwytowanie nie tyle staje się przyczyną działania, ile jest tożsame z okolicznością, iż działać sprawiedliwie można tylko dlatego, że się działa sprawiedliwie, dlatego zatem, że się jest sprawiedliwym, co – jak się wydaje – dotyczy w najwyższej mierze filozofa, w szczególności Sokratesa, poszukującego wraz z rozmówcami sensu wyrażenia „sprawiedliwość”, od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli, używając wyrażenia „sprawiedliwy”. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kryzys, którego zbawienne działanie polega na tym, że – działamy. Zamiana „bytującego” na „sprawiedliwego” w powyższej parafrazie stanie się jasna najpóźniej wtedy, kiedy zważymy, że ten drugi, jako „robiący swoje”, to ktoś nie

<sup>14</sup> Por. Platon, *Państwo*, 428a i nast. Osobnym zagadnieniem jest sam ruch „odcedzania” opisywany przez Platona w *Timaiosie* jako kosmologiczno-genetyczny, zdecentrowany (lub o centrum znajdującym się poza sferą istnienia) oscylujący ruch (w przekładzie Witwickiego „potrząsanie”), za sprawą którego dokonuje się rozdzielenie i uporządkowanie tego, co jest, w wyniku działania tego, co nazwalibyśmy dziś siłą odśrodkową: porządek istnienia ustanawiany z uwagi na centrum, którego brak, które nie znajduje się w obszarze tego, co jest, lub – jeśli jednak tak – to nie jako centrum (por. Platon, *Timaios*, 52d–53c).

<sup>15</sup> M. Heidegger, op. cit., s. 228.

tylko dlatego myślący o myśleniu, że na tym polega „swoje” Sokratesa, ale też dlatego, że owo „robić swoje” odsyłać się wydaje tak do pozwalania temu, co jest, na to, by było tym, czym jest, jak i do swoistego działania, czyli takiego, które ku sobie samemu skierowane nie różni się nie tylko od działania w ogóle, ale i od myślenia nie, a przecież *to gar auto noein estin te kai einai*<sup>16</sup>.

W tej jednak mierze, w jakiej rozmówcy Sokratesa wiedzą swoje coś z uwagi na lepsze lub gorsze odniesienie do całości (skoro, jak poucza właśnie Sokrates w *Państwie*, nie sposób wiedzieć inaczej), ale owa znana im całość jest całością jedynie tego, co dla nich widoczne, nie zaś całością w sensie absolutnym, czyli tym, co roboczo zyskało nazwę „wszystkości”, a co można by określić jako „znane w bezwzględnym tego słowa znaczeniu”<sup>17</sup>, widoczne w sensie radykalnym, czyli – jeśli pozostawać z pewnych względów i przy pewnych zastrzeżeniach (czynionych przez Heideggera w *Byciu i czasie*<sup>18</sup>) przy metaforyce wzroku – jako widzialność jako taką, jako tedy coś na kształt leibnizjańskiego świata: otóż w tej mierze można powiedzieć, że tym, co Sokratesa odróżnia od reszty, jest wszystko, czyli świat. Świat ten (poniekąd wprost lub przynajmniej pośrednio dający się skojarzyć ze światem Platónskich idei) byłby tym, co monada ogląda z własnej perspektywy jako pewien fragment, fragment stający się całością kontekstu, w obrębie którego rozumiany jest przez nią konkret. Roszczenie Sokratesa byłoby tedy roszczeniem skrajnie absolutnym, roszczeniem i zarazem wymogiem poznawania w istocie boskiego („Ja, Platon, *jestem* prawdą”, wedle komentarza Nietzschego<sup>19</sup>), w czym widać nie tylko wspaniałą dumę Sokratesa, ale i jego ironię polegającą na znaczącym (tedy jakoś jednak odkrywającym) zakrywaniu, przemilczaniu przed rozmówcami ich perspektywicznej kondycji. Jeśli jednak odkrycie własnej perspektywy, jej tematyczne uchwycenie, musi być tożsame z jej przekroczeniem, destrukcją, nawet jeśli zrazu ma ona charakter negatywny w skutkach (bo przecież nie w formie), tzn. jeśli oznacza dla transcendującego moment czysto negatywnego rozpoznania niewiedzy o tym, co uprzednio jawiło się jako wiedziane, to gdyby Sokrates twierdził, że posiada wiedzę absolutną, byłby po prostu wydany kolejnej perspektywie, już przez niego nie ujmowanej, gdyby bowiem o niej wiedział: już by ją był przekroczył. Czytelnikowi nienapisanych tekstów Sokratesa słusznie wydaje się jednak, że daje on do zrozumienia, iż wie o nieusuwalnie perspektywicznym charakterze wszelkiej wiedzy, trudno bowiem wyobrazić sobie, by ktoś, komu dane było uchwycenie perspektywiczności własnej aktualnej wiedzy, nie był wydany hy-

<sup>16</sup> Parmenides, fr. 3 (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1906–1910), cyt. za: M. Heidegger, op. cit., s. 300.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095 b 4–5.

<sup>18</sup> M. Heidegger, op. cit., s. 208–209.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczyli jak się filozofuje młotem*, przekład i wstęp G. Sowinski, Kraków 2000, s. 41.

drze wiecznych w tej kwestii przypuszczeń i wątpliwości. Wiedza taka byłaby właśnie wiedzą o własnej niewiedzy, zarazem jednak paradoksalnym owej znacznej niewiedzy przekroczeniem w tej mierze przynajmniej, w jakiej – jak się rzekło – wiedza o perspektywie niszczy perspektywę. Nieusuwalność własnej niewiedzy, głoszona przez Sokratesa, staje się zatem nie tyle konstatacją, ile aktem wdania się w radykalny i nieskończony ruch przekraczania, ruch transgresji perspektywy, ruch, którego nieskończoność na tym zdaje się zasadzać, że nie da się wskazać momentu zatrzymania sygnowanego wyznaniem wiedzy absolutnej w sensie aktualnym i pozytywnym.

Brak zatrzymania<sup>20</sup>, charakterystyczny dla egzystencji w ogóle, potwierdzać się zdaje Heideggera wskazania na egzystencjalny charakter prawdy<sup>21</sup>, jednocześnie stanowiąc zarówno wskazówkę rozumienia myślenia Heideggera jako zanurzonego w żywiole etyczności, jak i lepszego pojmowania istoty ironicznego gestu Sokratesa o tyle, o ile niezawodna pamięć natrętnym gestem podsuwa nam wciąż niespokojną myśl o etycznym intelektualizmie Sokratesa, dla którego myśl o radykalnie transgresywnym wymiarze myślenia zdaje się tedy dotyczyć sfery działania jako takiego. Niewiedzący Sokrates robi dobrze przyznając się do własnej niewiedzy, właśnie dlatego, że ten, kto nie wie – czyni źle, wiedza bowiem, prawda, o którą musi tu chodzić, nie dając się sprowadzić do „prawdy sądu” (gdyż w takim wypadku twierdzenie Sokratesa/Platona nie dałoby się obronić), stawać się musi (lub raczej: pozostawać) prawdą bycia, bycia sposobem, którego świadectwem dla Sokratesa jest zawsze raczej czyn, słowo natomiast o tyle jedynie, o ile czynem poparte i w tym sensie nicość treści wiedzy o tyle nie daje się odróżnić od pełni jej aktu, o ile akt poniekąd sprowadza treść do formy, czyli do aktu właśnie. Sprowadzając epistemologię do ontologii, tę zaś do etyki, czyni Sokrates zadość głoszonemu uznaniu mądrości za cnotę (tedy – wedle słów Arystotelesa – trwałą dyspozycję do pewnego rodzaju czynów), głosząc wiedzę o własnej niewiedzy jako prawdę transgresyjnego charakteru egzystencji, w tej bowiem mierze, w jakiej gest destrukcji każdorazowo aktualnej perspektywy umożliwia nie co innego, niż taki właśnie gest, w tej mierze akt wiedzy staje się czynem, tym, czego cel tkwi w nim samym, co jest celem dla siebie, czego początek tedy staje się możliwy nie przed, niż dochodzi do osiągnięcia celu i o tyle warunkiem wiedzy i myślenia jest ich zawsze już bycie: ich aprioryczność. To, że wiedza możliwa jest wtedy, kiedy *a priori* istnieje wiedza, zdaje się zarówno pozwalać Platonowi na postulowanie świata idei, jak i wskazywać Sokratesowi na ich – idei – właśnie postulatywny charakter, że mianowicie są one kwestią czynu, myślenia, np. oznajmiającego, iż *estin episteme tis* albo że *wiem, że nic nie wiem*, w obu wypowiedziach bowiem *a priori* wiedzy zasadza się na

<sup>20</sup> Poniższe rozważania zainspirowane zostały rozmowami z Andrzejem Lorczykiem.

<sup>21</sup> Por. M. Heidegger, op. cit., s. 300–324.

rzetelnym wypracowaniu niewiedzy<sup>22</sup>. Czyn jako taki jest, ma miejsce, o ile go nie ma, o ile przesywa go radykalna różnica, horyzont tyleż nadający mu istotę, co pozbawiający trwania, wrzucający zawsze już w stan permanentnego stania się, zachodzenia.

Zasadność myślenia, poniekąd tożsama z wszystkością tego, co myślane (zatem – z uwagi na charakter wszystkości – właśnie nie-tożsama o tyle, o ile wszystkość ma charakter tego, co samo z sobą pozostaje w stosunku nietożsamości), mając miejsce o tyle, o ile myślimy, zarazem myślana zawsze już jako to, co myślenie poprzedza i przerasta, zdaje się posiadać ten sam sens (czy też tę samą lub właśnie analogiczną strukturę), co świat według Heideggera, świat, który jest o tyle, o ile jest jestestwo (czy też wraz z nim albo wręcz: jako ono), ale wtedy jest jako taki, w sensie istnienia którego tkwi to, że pozostaje on od jestestwa niezależny<sup>23</sup>. Z uwagi na bez-podstawną aprioryczność myślenia myślimy tylko o tyle, o ile jesteśmy wrzuceni w myślenie (w świat), to znaczy w konstytuującą je różnicę, w swoiste „pomiędzy” „nas” i „was”. Miejsce myślenia, z nami nie-tożsame, wyznacza owa rozdzierająca nas radykalna, konstytuująca absolutną inność różnica, zwana przez Heideggera współbyciem lub śmiercią, co znaczy tyle, iż zasadą czy też *a priori* myślenia pozostaje zawsze już wspólnota jako to, co przez nas konstytuowane i zarazem nas konstytuujące, czyli że początkiem i miejscem myślenia pozostaje, iż „od dawna [...], rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”.

---

<sup>22</sup> Arystoteles wygłasza twierdzenie o istnieniu wiedzy o bycie jako bycie po rozpatrzeniu różnych poglądów w tej kwestii i wskazaniu ich bezzasadności. Por. *Metafizyka*, 1003a 20 i nast. (przeł. K. Leśniak [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990). Warto zwrócić uwagę na swego rodzaju pokrewieństwo „nierealności” sfery idealnej Husserla i Platona (por. w tym względzie analizę Derridy w *Głosie i fenomenie*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 89).

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, op. cit., s. 299.



*Sebastian Dama*

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

## W POSZUKIWANIU SENSU. RACJONALIZM I CO DALEJ?

### In the Quest for Sense. Rationalism and What's Next?

**Słowa kluczowe:** ascedia, eklezja, gnoza, racjonalizm, meoniczność, praktyka, pragmatyzm, teoria wymiany, zakon ducha, zakon rozumu.

**Key words:** ascedia, ecclesia, gnosis, rationalism, meonity, practice, pragmatism, exchange theory, order of the spirit, order of the reason.

#### Streszczenie

Racjonalizm w kulturze europejskiej istnieje już od starożytności. Jednak w każdej z epok, przyjmował różną postać: metafizyczną, klasyczną i pragmatyczną. Te różne postaci racjonalizmu miały wpływ na kształtowanie się w przestrzeni duchowej podobnych postaw, poglądów i paradygmatów. I tak, w starożytności racjonalizm nie był przeciwieństwem metafizyki, wręcz się z nią łączył, w średniowieczu nastąpił podział na racjonalizm metafizyczny, który łączył się on z chrześcijaństwem, i racjonalizm, który po nowożytności zyskał miano klasycznego. Natomiast w dobie współczesności racjonalizm przybrał formę pragmatyczną i teoretyczną w różnych społecznych ideach (tj. teoria wymiany, teoria racjonalnego wyboru), będąc dalekim od tego, co w starożytności określano mianem praktyki (Arystoteles), a to z kolei przełożyło się na społeczne problemy, które nazwać można kryzysem kultury.

#### Abstract

Rationalism in European culture has existed since Antiquity. However, in each of the ages, it received different forms: metaphysical, classical and pragmatic. These various forms of rationalism have an impact on the things in the spiritual space like: attitudes, beliefs and paradigms, in a given epoch. And so, in Ancient times rationalism wasn't opposite to the metaphysics, it even connect with it, in the Middle Ages there was a distinction between the metaphysical rationalism, where it was connected with Christianity, and at the same rationalism was born and after the Modernity became known as the classical rationalism. However, in the era of contemporaneity, rationalism took the pragmatic and theoretical form in different social ideas (e.g. exchange theory, rational choice theory), and it goes far from what is described as the practice in Antiquity (Aristotle), which has turned into social problems and it could be called as a crisis of culture.

Blaise Pascal pisał: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”<sup>1</sup>. Jak słowa te odnoszą się do czasów „później nowoczesności” (Athony Giddens)? Czasów, w których zracjonalizowana rzeczywistość społeczna oraz **vellmerowska mezosfera** przybierają formę monady zabijanej od środka przez wirus „jednowymiarowości”. Jaka jest ta racjonalność? Czy odnosi się tylko do rozumu, czy do czegoś innego? Czy w tym racjonalizmie jest gdzieś miejsce na serce, na wiarę i na Boga? A jeśli Bóg jest, to czy jest on Pierwszym Poruszycielem, Demiurgiem, czy kimś innym?

Mówiąc o racjonalizmie, mamy na myśli jego różne rozumienie. Otóż pojęcie to (łac. *rationalismus*<sup>2</sup>) oznacza coś rozumnego, rozsądnego<sup>3</sup>. Terminu tego

<sup>1</sup> Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1999, t. II, s. 59.

<sup>2</sup> Rdzeniem tego słowa jest *ratio* oznaczające etymologicznie rachunek, rozum, rozsądek, a jego odpowiednikiem jest *lógos*, które w języku greckim znaczy: (a) słowo, język, mowę, przemówienie, opowieść, rozmowę; (b) wyjaśnianie, określenie, definicję, pojęcie, wypowiedź, zdanie, dowód, argument, argumentację, rozumowanie, sąd, przesłankę, wniosek, tezę, hipotezę, przypuszczenie; (c) zdolność myślenia i rozumowania, myślenie, rozum, intelekt, umysł; *d. mat.* stosunek, proporcję. Ponadto Antystenes z Aten uważał, iż słowo *lógos* „wyraża rzecz, jaką ona była lub jest” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 2006, s. 312). Później Filon z Aleksandrii twierdził, iż *lógos* to idea siła – pośrednicząca między Bogiem a światem. Stąd *lógos* przemieścił się do chrześcijaństwa.

Jak widać, słowo to ma wiele zastosowań. Arystoteles używa go w retoryce w znaczeniu pragmatycznym, w filozofii (metafizyce) hermeneutycznie, w logice w argumentacji i w etyce przez pryzmat praktyczności (zob. *Słownik terminów arystotelesowych*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 2003, s. 70–72). Widać zatem, iż w termin ten miał wiele zastosowań, ale odnosił się zawsze do pewnych działań mających intencjonalny charakter i mieszających się w greckim pojęciu *téchne*. W średniowieczu rozwinęło się głównie metafizyczno-logiczne znaczenie tego terminu. Praktyczny wymiar tego słowa (czyli łacińskiego *ratio*) upowszechnił się dopiero w nowożytności za sprawą René Descartes’a i użyciu przez niego *lógos* w znaczeniu hermeneutycznym i logicznym, co przeszło z czasem w znaczenie praktyczne (por. N. Machiavelli, *Księżę*, wstęp i oprac. K. Grzybowski, Warszawa 2001) i ostatecznie w dobie postmodernizmu przejawiało się w postaci pragmatycznej. Nadmienić należy, że *ratio* oraz jego grecki odpowiednik mają swoje zastosowanie również w sferze teologicznej. W mitologii starożytnych Egipcjan najważniejszymi władzami boga Ptaha były serce i język, i właśnie ten drugi przysługiwał temu co metafizyczne, boskie, w swej istocie poprzez swój twórczy charakter. Kolejnym miejscem objawienia się „słowa” jest Nowy Testament, gdzie pojawia się ono jako atrybut Boga, akt kreacyjny tworzący świat (J 1,1-15). Mikołaj Bierdiajew (*Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. 21) rozdziela *Logos* od *ratio*. *Logos* jako „rozum wielki”, boski jest mistyczny, zgłębia sens tożsamości podmiotu i przedmiotu, przez co jest intuicyjny, ujawnia się wtedy, gdy wyrzekamy się „rozumu małego” (*ratio*), przezwyciężając ograniczoność logiki. Natomiast „rozum mały” jest racjonalistyczny, oderwany od duszy świata, zawsze przeciwstawia podmiot i przedmiot, jest dyskursywny. „Rozum wielki” to idea filozofii eklezyjastycznej; objawia się w świadomości eklezyjastycznej, wspólnotowej, kosmicznej, zdobywa się go jak organ poznania drogą wtajemniczenia w myślenie życia religijnego, a właściwie w życie *Logosu*. On to zawsze w równej mierze obecny jest w podmiocie i przedmiocie w przeciwieństwie do *ratio*, które z jego konotacjami hermetyczno-logiczno-praktyczno-pragmatycznymi odnajduje swój sens w słowie *science*. Nadmienić należy,

używano w Anglii w stosunku do sekt (*rationalist*), które nie uznawały Objawienia. Francis Bacon *rationales* odnosił do postawy uznającej prymat rozumu w poznaniu, który to zapoczątkował René Descartes<sup>4</sup>. Jednak czy rozum Kartezjusza lub autora *Novum organum* ma taki sam charakter jak Rozum Anaksagorasa<sup>5</sup>? Wydaje się to bynajmniej wątpliwe, kiedy przypomnimy sobie, jak to Ksenofont, otrzymawszy list od swojego przyjaciela Proksenosa z zaproszeniem na dwór Cyrusa, zapytał o radę Sokratesa, a ten polecił mu zwrócić się do wyroczni delfickiej<sup>6</sup>. Jak widać, samego Sokratesa nie można posądzić o zbyt ufną do swej wiedzy oraz rozumu, gdyż on sam liczył się z boskością, uważał swój *daimónion* za boski<sup>7</sup>. W ówczesnej literaturze starożytnej Grecji, np. w dziełach Epicharma, pisano: „Bogowie zawsze będą istnieli i nigdy nie przedstawiali istnieć”<sup>8</sup>. Również mężowie stanu odnosili się z szacunkiem do religii i boskości, np. Izokrates historię Aten zaczynał od uprawy roli i powstania misteriów eluzyńskich<sup>9</sup>. Zatem jaka jest różnica między racjonalizmem w starożytności a tym w nowożytności? Jak racjonalizm – jeśli on nim mówić – ma się do późniejszych czasów, po nowożytności? No i jaki wpływ historia racjonalizmu ma na współczesność i społeczeństwo w nim żyjące?

Otóż racjonalizm można podzielić na metafizyczny i klasyczny. Ten pierwszy pojawił się już w starożytności, natomiast ten drugi w nowożytności<sup>10</sup>. I tak ów metafizyczny racjonalizm jest zauważalny u wyżej wspomnianego Anaksagorasa w Rozumie<sup>11</sup>, w Heraklitowym *logosie*, w ideach Platona czy u Arystotelesa w ontycznej podstawie racjonalności świata, którą dla niego była forma

---

iz w języku angielskim wyraz *science* określa naukę, w przeciwieństwie do *scholar*, które odnosi się do nauk humanistycznych i nie jest uznawane za naukę *sensu stricto*. Słowo *scholar* pochodzi od greckiego *scholastikós*, tj. człowiek nauki, jak sam siebie nazywać kazał Teofrast. Jednak na skutek zmiany paradygmatów i głównie zaistnienia pozytywizmu filozofia przestaje być traktowana jak nauka, a jej miejsce zajmują nauki przyrodnicze.

<sup>3</sup> Zob. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 738.

<sup>4</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Kęty 2001.

<sup>5</sup> Jak wskazuje Jan Szczepański we wstępie do książki *Wybór z pism filozoficznych Cyrcerona* (Lwów – Warszawa 1931, s. XII), Anaksagoras uważał swoje *arche* za świadomy siebie Rozum, który można nazwać również Duchem, co było w swej istocie zaprzeczeniem powstania świata na drodze czysto mechanicznej.

<sup>6</sup> Zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 105.

<sup>7</sup> Zob. Platon, *Fajdros*, 242 B, Kęty 2005, t. II, s. 133 oraz Platon, *Obrona Sokratesa*, 31 D, t. I, s. 570.

<sup>8</sup> Zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 168.

<sup>9</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 995. Ponadto Izokrates posługiwał się słowem *ateideikse*, którego używało się, mówiąc o twórczości misteriów (s. 997).

<sup>10</sup> Zob. B. Paź, *Racjonalizm*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, [online] <<http://ptta.pl/pef/pdf/r/racjonalizm.pdf>> dostęp: 20.07.2009.

<sup>11</sup> Zob. przypis 5.

(*morphé*)<sup>12</sup>. Ów metafizyczny racjonalizm przejęła scholastyka, można się z nim spotkać w twórczości m.in. Anzelma z Cantenbury czy św. Tomasza z Akwinu. Jednak ów scholastyczny racjonalizm miał już tylko jedną zasadę, którą był Bóg. W murach średniowiecznych klasztorów zaczął jednocześnie rodzić się inny racjonalizm, w swym charakterze zbliżony do klasycznego, lecz jeszcze bez metodologii, stąd można by nazwać go „racjonalizmem ukrytym” bądź „racjonalizmem przyrodniczym”. Ten racjonalizm pojawił się w twórczości Rogera Bacona i Petera P. de Maricourta, a przyczynek do tego typu badań można odnaleźć już u Archytasa z Tarentu. Natomiast racjonalizm typu klasycznego zapoczątkowali Francis Bacon oraz Galileusz, którzy swoje teorie opierali na średniowiecznej zasadzie *sola ratione*. Jednak za twórcę klasycznego racjonalizmu należy uznać René Descartes’a, który to tworząc swoją *mathesis universalis*<sup>13</sup> oraz nową kategorię porządku (*ordo*) wyrażającą się w zasadzie *more geometrico*, stworzył prawdziwie nowy gmach wiedzy. Ów racjonalizm rozwijali Baruch Benedict de Spinoza<sup>14</sup>, Gottfried Wilhelm Leibniz i Christian Wolf. Autor *Monadologii* znacznie rozbudował ów „gmach wiedzy” stworzony przez Kartezjusza, tworząc *scientia generalis*, *lingua universalis* oraz dając w swoich dziełach semiotycznych<sup>15</sup> znaczny wyraz kryteriom jasności i wyraźności. Ponadto stworzył trzy zasady będące uzasadnieniem struktury bytowej, tj. zasadę identyczności, sprzeczności i racji dostatecznej. Ten racjonalizm był kontynuacją scholastyki, jednak jako *arche* ustanowiono rozum, a nie jak w scholastyce – Boga.

Wspomnieć w tym miejscu należy o Julienie Offreyu de La Mettrie, który racjonalizm przeniósł ze sfery *gnôsis*<sup>16</sup> do sfery *prâksis*. Ten filozof odnosił racjonalizm i materializm nie tylko do kwestii epistemologicznych, ale też do praktycznych. Panpsychiczne ujmowanie materializmu doprowadziło autora *Człowieka-maszyny* do uznania zwierząt oraz ludzi za maszyny. Ten sposób

<sup>12</sup> Zob. Arystoteles, *Kategorie* 10a 12, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 51 oraz *Słownik terminów arystotelesowych...*, s. 79.

<sup>13</sup> Zob. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, Kęty 2002.

<sup>14</sup> Zob. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 2008.

<sup>15</sup> Zob. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin 1875–1890.

<sup>16</sup> Sfera ta oznacza czynność, dochodzenie do wiedzy, głównie za pomocą dowodzenia i wnioskowania. Natomiast *epistimi*, też uznawane za wiedzę, ma charakter wiedzy naukowej, to końcowy efekt poznania naukowego. Działalnością tej wiedzy jest dociekanie, badanie, które musi mieć swój przedmiot, czyli „coś co istnieje koniecznie”, jest „wieczne” i co dotyczy rzeczywistości. Taką wiedzą powinni zajmować się filozofowie, a przedmiotem badania – według Stagiryty – powinna być forma. Natomiast *gnosis* ma węższy zakres niż *epistimi*, ponieważ jest tylko czynnością, dochodzeniem do wiedzy, głównie za pomocą reguł logicznych; pomimo tych różnic *epistimi* i *gnosis* bywają stosowane zamiennie, choć nie powinny.

ujmowania racjonalizmu i postrzegania żywych istot będzie ważny przy omawianiu innych rodzajów tego tak ważnego dla filozofii zachodnioeuropejskiej terminu.

Znaczej krytyce i modyfikacji klasyczny racjonalizm poddał Emmanuel<sup>17</sup> Kant. On to zakwestionował wszystkie elementy składowe tradycji filozofii racjonalnej. Natomiast akateleptyczność teorii poznania filozofa z Królewca warunkowała poznanie tylko fenomenów<sup>18</sup>. Stąd możliwe było poznanie tylko tego co kulturowe, tego co ma miejsce i czas, czyli tego co historyczne. Choć sam Kant terminu „racjonalizm” nie używał, to należy uznać go za tego, który w historii filozofii nowożytnej ów sposób badania (ale jeszcze nie metodę) rozpoczął. Dopiero Georg Wilhelm Friedrich Hegel racjonalność ujmował w oparciu o inne rozumienie bytu (*Sein*), który przez swą nieokreśloność jest tożsamy z Niczym: „[...] czysty byt jest czystą abstrakcją, a przeto tym, co absolutnie negatywne i co wzięte również w sposób bezpośredni, jest Niczym”<sup>19</sup>. Autor *Fenomenologii ducha* podobnie jak klasyczni racjoniści był przekonany o pełnej racjonalności rzeczywistości i jej poznawalności; jednak samą racjonalność ujmował inaczej. Według niego, racjonalność to obecność ponadjednostkowego Rozumu (*Vernunft*), który panuje nad wszystkim i wyznacza cel. W swoich koncepcjach racjonalizm Hegla podobny jest do racjonalizmu Heraklita, ponieważ opiera się na znoszących się przeciwieństwach jedności rozumu i *logosu* mających naturę totalnie waribalną.

Poza tym zmiana paradygmatów nie nastąpiła bezpośrednio przez dzieła Emmanuela Kanta, lecz wcześniej – w twórczości Davida Hume’a, który zakwestionował istnienie Boga, a tym samym odrzucił metafizyczne rozumienie przyczynowości i substancjalności<sup>20</sup>. Odrzucił rozum, jako kierujący działaniem człowieka, gdyż jak pisze w *Badaniach dotyczących zasad moralności*: „[...] strefa rozumu oraz strefa smaku zostały wyraźnie rozgraniczone. Tej pierwszej zawdzięczamy poznanie prawdy i fałszu; tej drugiej zaś doznanie piękna, brzydoty, cnoty i występku” i dalej: „Wydaje się oczywiste, że ostatecznych celów ludzkiego postępowania nigdy, w żadnym wypadku, nie sposób wytłumaczyć na gruncie rozumu, lecz że przemawiają one jedynie do ludzkich uczuć i doznań oraz nie zależą od władz rozumowych”<sup>21</sup>. Poza tym Hume odnosił moralność

<sup>17</sup> Odnośnie do imienia Kanta zob. A. J. Karpiński, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej. Kantyzm*, niepubl., s. 12–14.

<sup>18</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wstęp i przypisy R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, B XXIII, s. 36.

<sup>19</sup> Cyt. za: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wstęp oprac. A. Landman, Kraków 1963, t. I, s. 144.

<sup>20</sup> Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa 1977.

<sup>21</sup> Cyt. za: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, posłowie M. Pyka, Kraków 2005, s. 97.

do tego co użyteczne: „We wszelkich moralnych rozstrzygnięciach ów wgląd na społeczną użyteczność nieodmiennie jest czymś podstawowym”<sup>22</sup>. Filozof ten stworzył ponadto nowy wzór obywatela, tj. dżentelmena<sup>23</sup>, którego celem jest dążenie do tego, co użyteczne (*utile*) i przyjemne (*dulce*)<sup>24</sup>. Ów wzór będzie stawał się coraz bardziej popularny wraz z rosnącą w siłę angielską filozofią i wtórującą jej potęgą Imperium Brytyjskiego, czego dobitnym przykładem będzie rozwój pragmatyzmu w XIX i XX wieku w Europie i na świecie oraz innych myśli i prądów pochodzących z krajów anglojęzycznych. Ów fakt wskazuje na przełożenie moralności z transcendencji na immanencję, a David Hume próbuje udowodnić, iż moralność może mieć swój ilościowy wymiar.

Innym ważnym wydarzeniem w dziejach filozofii zachodnioeuropejskiej było powstanie „religii Ludzkości”, co przyczyniło się do zawężenia sfery racjonalności do poznania stosowanego w naukach szczegółowych. Auguste Comte posługiwał się pojęciem „religia”, ale nie miało to wiele wspólnego z tradycyjną religią, lecz odwoływało do dzieł Emile’a Durkheima, gdzie treść religijna była wtórna wobec jej społecznych funkcji. Odrzucenie religii jako sfery obcowania z transcendentnym *sacrum* zostało przedstawione przez autora *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* w teorii trzech stadiów rozwoju społeczeństwa<sup>25</sup>. Stąd nauka stała się z czasem religią, zyskując miano „religii nauki”. Jej wplątanie w wizję postępu zapoczątkował św. Augustyna, a kontynuowali m.in. Anne Ro-

<sup>22</sup> Cyt. za: ibidem, s. 13.

<sup>23</sup> Tytuł ten nie był nikomu nadawany, lecz uznawany przez pewne określone wpływowe towarzystwo, dość często wywodzące się z ówczesnej szlachty. Ważne jest przy tym, że w języku angielskim pewne cechy osobowe określa się jako talenty, a nie cnoty. Wymienione poniżej talenty (czasem też i cnoty) są zwrócone w przeciwną stronę, niż miało to miejsce w starożytnej Grecji czy w średniowieczu, i nie ma w nich idei duchowego doskonalenia. Według Davida Hume’a, dżentelmen (choć szkocki filozof, tak nie określa jednostki, której przypisuje wyżej wymienione cechy i talenty) powinien umieć odpowiednio wykorzystywać okoliczności i tak się do nich dostosować, by działały na jego korzyść. Natomiast co się tyczy cech osobowych, to podobnie jak Cyceron zaliczał się do nich: rozum, pamięć, pilność, głębokie pomysły. Ponadto dżentelmen powinien charakteryzować się: urodą, czarem, wdziękiem, pogodą ducha, dobrym smakiem. Winien być ludzki i honorowy, czyli przejawiać iskrę życzliwości i przyjaźni dla rodzaju ludzkiego, ale nie rozrzutny ani skąpy, by nie stracić sławy, uznania i popularności. Oprócz tego musi przywiązywać wagę do spraw błahych, a im większe towarzystwo, tym bardziej przestrzegać elegancji; lecz tak, by nie wydać się zbyttno zniewieściałym. Dlatego bycie mężem stanu gwarantuje mu znajomość spraw praktycznych, wytrwałość i pilność w studiowaniu użytecznej nauki (np. prawo). Aby to wszystko osiągnąć, dżentelmen winien miłować sławę, a także okazywać namiętności i przywoitość stosowną do wieku. Wymienione cechy, z pewnymi modyfikacjami, obowiązywały tak w XIX, jak i w XX wieku w Europie i Ameryce Północnej, a później w innych częściach globu, gdzie rozwijała się będzie kultura anglosaska.

<sup>24</sup> Zob. D. Hume, *Badania dotyczące zasad...*, s. 79.

<sup>25</sup> Zob. A. Comte, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, Kraków 1961, s. 11.

bert Jacques Turgot i Jean Antoine Nicolas de Condorcet<sup>26</sup>. W rezultacie coraz bardziej zbliżała się do „filozofii postępu”, której rzeczywistym efektem mogło być zbawienie. Jednak pozytywizmowi nie udało się go osiągnąć m.in. przez zbytne oddalenie się od sfery *praksis*, czego przeciwieństwem był powstały w późniejszym okresie pragmatyzm. Poza tym humanizm XIX wieku jakościowo różnił się od tego z epoki odrodzenia. Ten pierwszy był monistyczny, a swe treści zawierał tylko w zakonie rozumu<sup>27</sup>; drugi był dwoisty, a jego Duch zawierał się w treściach zakonu rozumu oraz zakonu ducha<sup>28</sup>.

Wobec tego, iż sam racjonalizm nie dawał odpowiedzi na pytanie o sens, a pozytywizm z jego wiarą w naukę, która miała przynieść ludziom zbawienie, nie sprawdził się, narodził się inny prąd myślowy, łączący sferę religii i nauki, zaprzęgający tę drugą w dyby – tak by służyła ludzkości. Tym prądem był pragmatyzm<sup>29</sup> zapoczątkowany przez Charlesa Sandersa Peirce’a i rozwijany przez

<sup>26</sup> Zob. S. Dama, *Czas jako kategoria zachodnioeuropejskiej filozofii a koncepcja wieczności M. Bierdiajewa. Ich konsekwencje i znaczenie dla współczesnego człowieka*, (w:) *Granice Europy, granice filozofii – filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 215–226.

<sup>27</sup> Termin ten określa dominujący paradygmat, sferę duchową określonej epoki w dziejach ludzkości bądź stanowiska filozoficznego. Jako zakon rozumu należy tu rozumieć grupę lub stanowisko, które za swój wiodący paradygmat przyjmuje prymat rozumu w każdej jego formie, zarówno radykalnej, jak i umiarkowanej, natywnej czy metodycznej itd. Racjonalizm pojmowany jest tu ogólnie i obejmuje cały zakres korelatów związanych z tym terminem. Wyraźny jest też prymat kwestii epistemologicznych nad ontologicznymi, dowodzonych drogą aprioryczną o charakterze ekstensjonalnym.

<sup>28</sup> Termin ten odnosi się do dominującego paradygmatu, sfery duchowej określonej epoki w dziejach ludzkości bądź stanowiska filozoficznego. Jest on przeciwieństwem zakonu rozumu i za swój wiodący paradygmat przyjmuje prymat ducha ludzkiego. Ogólnie pojęta duchowość obejmuje cały zakres korelatów związanych z tym terminem. Wyróżniającą cechą jest tutaj prymat kwestii ontologicznych nad epistemologicznymi, dowodzonych drogą aposterioryczną mającą charakter intensjonalny.

<sup>29</sup> William James (*Pragmatyzm. Popularne wykłady z zakresu filozofii*, Warszawa 1957) dowodzi, iż termin „pragmatyzm” pochodzi od greckiego *prágma*, tj. czynność. Jednak zdaniem Arystotelesa nie oznacza on czynności, lecz czyn, sprawę, zdarzenie, „czyny sprawiedliwe, rozważne”. Słowo *praksis* określa czynność, której cel tkwi w niej samej, natomiast *praktikós* oznacza działanie, postępowanie odnoszące się do każdej czynności, której cel tkwi w niej samej. Podobny sens ma słowo *poesis*, które oznacza źródło i cel działania, lecz to „działanie” nie jest tworzeniem. *Poesis* ma charakter „rzemieślniczy”, to zdolność, która zmierza do realizacji dzieła (celu) będącego zewnętrznym wobec twórcy. Przyczyną w *praksis* – w odróżnieniu od *prágma* – jest postanowienie, czyli myślenie praktyczne, a celem jest samo działanie, jego odpowiednie prowadzenie i pomyślność. Czasami również Arystoteles zestawiał *praksis* z *enérgeia*, które różni się od *kinésis* – ruchu. Jeśli chodzi o literaturę, to *praksis* – jak pisze Stagiryta w *Poetyce* (1450 a 2 i nast.) – jest nieodzownym elementem tragedii, która ze swej istoty jest naśladowczym przedstawieniem akcji poważnej i skończonej. Zatem określenie *prágma* nie jest właściwe, ponieważ to *praksis* oznacza czynność, a nie odwrotnie. *Prágma* to nic więcej, jak rzecz, przedmiot lub *prágmata* „czyny sprawiedliwe, rozważne”. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1105 b 5, oprac. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 109–110.

Williama Jamesa. Pierwszy z nich uważał, iż o prawdzie decyduje teoretyczna przydatność twierdzeń, drugi natomiast twierdził, iż przydatność praktyczna. To właśnie w tej drugiej formie pragmatyzm rozpowszechnił się i przyczynił do rozwoju innych stanowisk i teorii, które zobowiązały się do działania tylko i wyłącznie w praktyce, tak jak i nowa religia.

William James w swojej książce *Pragmatyzm* pisze: „Lecz jeśli postępujemy według metody pragmatycznej, nie możemy zapatrywać się na takie słowo<sup>30</sup> jako zakończenie badania. Z każdego z nich musimy wydobyć praktyczną jego wartość w gotówce, zaprząć go do dzieła w potoku naszego doświadczenia”<sup>31</sup>. Z tej to przyczyny każda teoria – według W. Jamesa – powinna być przeliczalna na pieniądze, powinna służyć ludzkości w taki sposób, by można ją było zamienić na towar i sprzedać; wtedy taka teoria jest prawdziwa, a sama prawda to „pieniądz” i im jest go więcej, tym teoria jest bardziej prawdziwa. Podobnie ma się sprawa z religią, gdyż nie można zaprzeczyć istnieniu zbawienia ani go potwierdzić. Ale jeśli dysponuje się środkami do zbawienia, wtedy jest ono możliwe, zatem „pragmatyzm może być nazwany religijnym, jeśli tylko religia może być pluralistyczną i meliorystycznego typu”<sup>32</sup>. Jak widać, teoria i religia przeszły w sferę praktyki, wiara człowieka zyskała nowy sens, lecz wciąż ma ekstensjonalny charakter. Ów sens jednak stał się „jednowymiarowy”, a w dobie kultury masowej<sup>33</sup> celem, sensem jest „pieniądz”. Racjonalizm z metafizycznego przekształcił się w klasyczny, a następnie w praktyczny. Jednak owa praktyczność zyskała formę relacyjną, gdyż zmienił się nie tylko przedmiot racjonalizmu, ale też sam podmiot – podobnie jak u La Mettrie’go – przybrał racjonalną (praktyczno-mechaniczną) postać. A gdzie się podział Bóg, który był Rozumem, a później stał się racjonalnością? On zyskał nową materialną postać – pieniądza.

Kiedy w kulturze zachodnioeuropejskiej zaczęły dominować kapitalistyczne formy produkcji, nastąpił wielki podział, dawne społeczeństwo zniknęło, zatarły się więzi społeczne, stare *Gemeinschaft* zastąpiło nowe *Gesellschaft*<sup>34</sup>. Racjonalność, zmieniawszy swoją formę z teoretycznej na praktyczną, zupełnie zmieniła obraz społeczeństwa, co można przyrównać do obrazu Giorgio de Chirico *Wnętrze metafizyczne z dużą pracownią*, gdzie wypełniona geometrycznymi przedmiotami pracownia mieści w swoim centrum idealny w swej geometryczności obraz fabryki i ten wszechogarniający porządek jest w pełni kontrolowany, choć z możliwością zmiany, ale tylko przez swego twórcę. Taki właśnie geo-

<sup>30</sup> William James odnosi się do racjonalistycznych koncepcji filozoficznych, które używały słów-kluczy, tj. „Bóg”, „Materia”, „Rozum”, „Absolut”, „Energia”.

<sup>31</sup> Zob. W. James, op. cit., s. 38.

<sup>32</sup> Zob. ibidem, s. 158.

<sup>33</sup> Zob. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 2006, s. 394–400.

<sup>34</sup> Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, wstęp J. Szacki, Warszawa 1988.

metryczny charakter zyskały więzi społeczne, czego dowodem było powstanie teorii racjonalnego wyboru<sup>35</sup>. Bazowały one na Smithowskiej teorii ekonomicznej<sup>36</sup>, opierającej się na działaniu samozachowawczym<sup>37</sup>. Po połączeniu teorii racjonalnego wyboru z teoriami behawiorystycznymi stworzono teorie wymiany<sup>38</sup>. Na przykład teorie wymiany George'a Homansa i Petera Blaua opierają się na założeniu, iż ludzka motywacja skupia się na osiąganiu „nagród” i unikaniu „kosztów”. Koncepcja Blaua miała charakter strukturalny w przeciwieństwie do teorii Homansa, która nie tylko była wyrazem psychologicznego redukcjonizmu, ale ukazywała, jak jednostka buduje swój rachunek zysków i strat oraz jak zbudowana jest hierarchia poszczególnych grup społecznych<sup>39</sup>. Teorie te dają zatem obraz „człowieka organizacyjnego”, jak określił to David Reisman: „człowieka kierowanego z zewnątrz”<sup>40</sup>, który w swoim życiu kieruje się tylko racjonalizmem wyrażającym się rachunkiem liczb binarnych. To działanie dobrze ilustruje teoria Fredericka Winslowa Taylora<sup>41</sup>, który to na wzór armii Wilhelma II starał się zwiększyć efektywność pracy robotników. Ale tym zdaje się być racjonalizm, to jest chyba jedyna droga jego wykorzystania, gdyż – jak mogliśmy się przekonać – ów racjonalizm, nie mogąc dowieść, że Bóg istnieje i że nie istnieje, musiał znaleźć sobie inne miejsce w rzeczywistości społecznej, skoro na polu ontologii poniósł tak druzgocącą klęskę. Poza tym przyczynił się on do postępu ludzkości rozumianego na sposób comte'owski, pozostawił po sobie i wciąż jeszcze pozostawia wiele problemów społecznych oraz osobistych. Jednym z nich jest brak poczucia sensu, który trudno odnaleźć, odwołując się do racjonalizmu. Współcześnie wielu zagubionych ludzi, zniszczonych przez industrializm i górujący nad nim praktyczny racjonalizm, ginie. Ludzie stają się monadami, do

<sup>35</sup> Jest to efekt oddziaływania pragmatyzmu, który narzuca takie a nie inne działanie.

<sup>36</sup> Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954.

<sup>37</sup> Należy jednak zwrócić uwagę, iż ten problem wcześniej podjęli stoicy. Uważali oni, iż podstawowym popędem każdej żywej istoty jest dążenie do zachowania własnej istoty. Według Chryzypa, pierwszą troską wszystkiego, co żyje, jest zachowanie własnego ustroju i świadomości (zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 408–409).

<sup>38</sup> Teorie wymiany rozwijali: George Homans, Peter Blau, Richard Emerson oraz Michael Hechter, James Coleman, Karen Cook, Edward Lawler, Linda Molom. Do powstania owych teorii, oprócz Adama Smitha, znacząco przyczynili się: James George Frazer, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Karol Marks oraz Georg Simmel (zob. J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2006). Jako ciekawostkę podać można, iż jako racjonalny i operujący na zasadach teorii racjonalnego wyboru jawi się tekst Owidiusza, gdzie miłość ogranicza się do sfery *téchnei* oraz rachunku zysków i strat, a jego przeciwieństwem jest np. *Traktat o miłości* Ibn Arabiego. Zob. Owidiusz, *Sztuka kochania*, oprac. E. Skwara, Warszawa 2008; Ibn Arabi, *Traktat o miłości*, oprac. J. Wronecka, Warszawa 1995.

<sup>39</sup> Zob. J. Scott, G. Marshall, *A dictionary of sociology*, Oxford 2005, s. 546.

<sup>40</sup> Zob. J. Szczepański, *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965, s. 30.

<sup>41</sup> Zob. P. Drucker, *Spółczesność pokapitalistyczne*, Warszawa 1999.

których nie ma dostępu, a egzystując w menoicznej<sup>42</sup> społecznej rzeczywistości, gubią się w labiryntach *logosu*. Próbę ratowania jednostki podjął najpierw egzystencjalizm<sup>43</sup>, a później postmodernizm. Jednak oba te filozoficzne kierunki nie podają właściwej recepty, co czynić dalej. Ogarnięte *logosem*, ekstensjonalnością oraz ukierunkowane na eskapizm, nie rozwiązują problemów i niszczą zastany obraz społeczeństwa, będąc wciąż skalane *ratio*<sup>44</sup>. Czyż zatem odrzucenie Boga w filozofii oraz religii z jej metafizycznością nie było przyczyną załamania się zdrowego obrazu człowieka? Czy potrzeba transcendencji zamieniona na potrzebę posiadania i stawianie przed człowiekiem alternatyw zamiast koniunkcji nie przyczyniło się do jego zagubienia, do oddania się *ratio* zamiast zwykłego istnienia? Czy usytuowanie człowieka w *logosie* poprzez

<sup>42</sup> Meoniczność (gr. *te mé ón* – niebyt, nicność, coś co nie posiada żadnej treści) nie jest substancją z punktu widzenia filozofii Arystotelesa, co sprawia, że może istnieć tylko transcendentnie w projekcji świadomości jednostki, lecz nie ma immanentnego (substancjalnego) istnienia, konkretnego bytu, jest niepełne jako substancja.

<sup>43</sup> Egzystencjalizm, zapoczątkowany książką Sørensa Kierkegaarda *Etapy na drodze życia*, w swojej istocie odnosi się do tragedii człowieka. Tragedia jest znana od starożytności, jednak wówczas – zgodnie z eklezjastycznym modelem społeczeństwa – człowiek nie był samotny, gdyż jego życie było zintegrowane z całością społecznego bytu. Karl Jaspers w eseju *O tragiczności* stwierdza, że tam, gdzie nie ma rozpacz i rozdarcia, tylko spokojne znoszenie cierpień i śmierci, tam brak tragizmu. Zdaniem Maksxa Schelera tragizm to „załamanie się wiary w dotychczasowy sens życia” (zob. *O tragedii i tragiczności*, Arystoteles, David Hume, Max Scheler, oprac. W. Tatariewicz, Kraków 1976, s. 49–59). Egzystencjaliści uważali alternatywę za podstawę ludzkiej egzystencji, ale za prawdziwą dopiero wtedy, gdy tylko jeden z jej członów jest prawdziwy. To wbrew logice, gdyż istnieją alternatywy, których oba człony są prawdziwe (jak np. w przypadku osła Buridana). Jednak taka alternatywa dla egzystencjalizmu jest zła, gdyż nie przynosi cierpienia, co ma się wprost przeciwnie do „obiektywnej tabeli wartości” autorstwa Maksxa Schelera, opartej na aktywistycznym pojęciu obiektywności, tj. uznaniu za prawdziwy bytu, który jest. Zatem wartości z tabeli są nie-bytem, gdyż trudno stwierdzić ich istnienie bez społecznej praktyki. Aby to sprawdzić, potrzeba prawdy, a prawdą jest, że byt jest, a nie-bytu, że nie ma. Tylko inna definicja prawdy pozwoli urzeczywistnić wartości reprezentowane przez Schelerowską tabelę. Według definicji Adama Jana Karpińskiego: „Prawdą jest to, co prowadzi do działania w sposób odpowiadający warunkom utrzymania się i rozwoju gatunku” (*Wstęp do socjologii krytycznej*, Gdańsk 2006, s. 150). Dlatego jeśli ta tabela przestanie być nie-bytem, a stanie się realnym bytem, możliwe będzie pozbycie się egzystencjalnych lęków i obaw, tak apoteozowanych przez egzystencjalizm; ale to jest sprzeczne z ich poglądami, a zatem niemożliwe.

Egzystencjalizm ujmuje człowieka jako istotę samotną, co nie jest prawdą, gdyż człowiek nie mógłby istnieć sam; musi nawiązywać stosunki społeczne, by żyć. Każda jednostka jest członkiem historycznie ukształtowanego społeczeństwa, które określa jej osobowość, ideały oraz cele życiowe, a przede wszystkim jej miejsce w historii. Stąd egzystencjalizm nie ujmuje prawdy o człowieku, a tylko czyni jego projekcję, odrywa go od prawdy społecznego bytu, często nawet wbrew logice, dlatego też nie udało mu się osiągnąć wielkiego sukcesu – stał się głównie domeną inteligencji (choć sama jego nazwa wskazuje na coś innego, na pewną powszechność). Ten nurt filozoficzny rozpowszechniał się w latach 40. i 50. XX wieku, ale z czasem podupadł, aż w końcu zaginał.

<sup>44</sup> Zob. przypis 2.

„wielkie narracje”<sup>45</sup>, czy semiologiczne różnice, czy alternatywy – tak jak czynił to egzystencjalizm – nie jest zepchnięciem go do punktu zero?<sup>46</sup> Bo jak pisał Jacques Derrida: „ani przed różnicą semiologiczną, ani poza nią nie ma mowy o obecności [...]”<sup>47</sup>. Zatem czy to postmodernistyczne zagubienie w *logosie* nie jest jednak echem oświeceniowego racjonalizmu i materializmu, kontynuacją tej samej choroby, gdzie *logos* bez religii stał się dla człowieka nie lekarstwem, a trucizną? Dlatego słusznie pisał Theodor W. Adorno: „Dla oświecenia to, co nie daje się wyrazić w liczbach, a ostatecznie w jednostkach, jest pozorem [...]”<sup>48</sup>. Właśnie dlatego pragmatyzm i powstałe po nim (choć nie tylko) teorie wymiany są kontynuacją idei oświeceniowych, które przyczyniły się do reifikacji nie tylko świata przyrody – co uczyniło oświecenie – ale również świata społecznego oraz jednostki. Bo czy teorie wymiany nie są kontynuacją zasady *more geometrico* w udoskonalonej formie? Czy ciągły brak odpowiedzi na pytania o Boga, powstanie świata, śmierć, miłość, przyjaźń, zdradę itp., a także ich nieprzekładalność na liczby nie daje do zrozumienia, iż tu również mamy do czynienia z racjonalizmem, tyle że innego rodzaju? Dlatego, jak słusznie zauważył Max Weber, racjonalizm (w każdej jego formie) realizowany w społecznej rzeczywistości sprowadza się do deficytu sensu: „Tam, gdzie racjonalne empiryczne poznanie konsekwentnie doprowadziło do odczarowania świata oraz do jego przemiany w przyczynowo-skutkowy mechanizm, tam definitywnie pojawiają się napięcia i sprzeciw wobec roszczeń etycznego postulatów mówiącego, że świat jest uporządkowany przez Boga, a więc w jakiejś mierze jest etycznie sensownym kosmosem. Bowiem empiryczne rozważania nad światem doszły do pryncypialnej negacji wszelkich rozważań nad światem, które stawiają pytanie o sens wewnątrzświatowych poczynań”<sup>49</sup>.

Pytając o sens, należy również pytać o kulturę. Bo czy rzeczy i zjawiska, jakie my widzimy, będą takie same dla innych kultur? Bynajmniej, dlatego racjonalizm zachodnioeuropejski jest określony przez kulturę, w której się narodził, czyli kulturę dystrybutywną, tak bardzo różną od tej eklezjastycznej<sup>50</sup>. Stąd rów-

<sup>45</sup> Zob. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 36–94.

<sup>46</sup> Zob. A. J. Karpiński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (2005), niepubl., s. 4.

<sup>47</sup> Zob. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 38.

<sup>48</sup> Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1994, s. 23.

<sup>49</sup> Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, wstęp D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 123–124.

<sup>50</sup> Zdaniem M. Bierdajewa „eklezja” to historyczny i biblijny termin określający wspólnotę (*koinonia*) lub zgromadzenie (*ekklesia*). Podobnie jak u Arystotelesa określa sferę wspólną, w odróżnieniu od *oikos* – sfery prywatnej i *agory* – sfery wspólnoprywatnej (zob. Z. Bauman, *Inny świat jest możliwy*, „Obywatel”, 2005, nr 2 (22), s. 4–9). W eklezji jednostka dąży do prawdy przez współdziałanie z duchem wspólnoty. Rolą struktur oraz instytucji eklezjalnych, autorytetu i wolności w Kościele jest wspólnotowe poznanie w sposób synodalny, poprzez duchową „narađę świadomości” wszystkich członków. Przeżywanie religii odbywa

niez racjonalizm w kulturze Zachodu<sup>51</sup> jest inaczej rozumiany niż na Wschodzie<sup>52</sup>. Obecny deficyt sensu dobrze obrazuje jeden z grzechów głównych, którym według Ewargiusza z Pontu jest *ascedia*<sup>53</sup>. Jak określał ją starożytny ana-

się w jednoświadomości wspólnoty. Dzięki przekazywaniu doświadczenia duchowego oraz myśli z jednej wspólnoty do drugiej, a także wzajemnemu korygowaniu wszelkich braków i uchybień, zapobiega się wszelkiemu uniformizmowi, skrajnemu centralizmowi, jurydyzmowi i autorytaryzmowi nie uwzględniającemu bogactwa darów poszczególnych wierzących i każdej wspólnoty, ponieważ najlepszym stróżem ortodoksji staje się człowiek wspólnoty przeniknięty mocą ducha wspólnoty. Wszelki autorytet pełni jedynie funkcję pomocniczą i nie może naruszać wolności, która jest istotnym elementem podobieństwa człowieka do Boga (bogoczłowieczeństwa), gdyż nie autorytet, lecz duch decyduje ostatecznie o naturze Kościoła, zachowując tożsamość i ciągłość jego istoty i posłannictwa.

W eklezji uznaje się przynależność do doświadczenia duchowego, a nie do dogmatu czy prawa w ścisłym sensie i dlatego nieuzasadnione jest ustanawianie wiążących definitywnie orzeczeń dogmatycznych czy prawnych. Tajemnicy eklezji, którą jest tajemnicą makrokosmosu i mikrokosmosu, czyli świata i człowieka, nie sposób ująć racjonalnie lub wyrazić formalnie, bo aby ją poznać, trzeba posiadać świadomość eklezjastyczną. Świadomość eklezjastyczna nie podlega rozumowi małemu (*ratio*), jest Rozumem Boskim (*Logosem*) i jest zawsze pełniejsza od świadomości sekciarskiej i heretyckiej, bo te dwie nie podlegają działaniu ducha i *Logosowi*. Stąd poznanie prawdy możliwe jest tylko w eklezji, w życiu integralnego ducha i tylko religijnie, bo religijne postrzeganie jest zawsze indywidualne i uniwersalne, nie ma w nim podziału na podmiot i przedmiot. W poznaniu eklezjastycznym dana jest prawda, a filozofia jest wolna, bo w mistyce eklezjastycznej punktem wyjścia jest wolność. Wolność to podstawa i początek życia eklezjastycznego, a nie tylko cel i koniec. W ten sposób objawia się pełnia bytu i prawdy, w której jest życie i sens, którego człowiek szuka, bo tylko w eklezji możliwe jest pełne i prawdziwe życie; w eklezji możliwe jest bycie prawdziwym, a to stanowi o możliwości poznania prawdy, do której się dąży w nieustającym pochodzie duchowości. Stąd żadne konceptualne definicje, zależnie od poszczególnych szkół i tendencji, nie wyrażają świadectwa eklezji i to jest podstawą wolności, której nie jest w stanie osiągnąć filozofia zachodnioeuropejska.

Eklezję cechuje ponadto wyraźna orientacja eschatologiczna i kosmiczna – Kościół, choć przejściowy, pielgrzymujący, wymaga ustawicznej reformy w wymiarze ludzkim, jest „zwołaniem” ludzi grzesznych i ułomnych, wzywanych przez Boga do świętości i sprawiedliwości, ale ma jednak „niezwykłą moc uzdrawiającą”. Pokazywanie idealnego obrazu eklezji jest zadaniem, które nie może zostać zrealizowane w ludzkiej historii w sposób doskonały i pełny, ponieważ istnieje rozdźwięk między ideałem a rzeczywistością. Dlatego postuluje się konieczność przepajania życia człowieka oraz ziemskich rzeczywistości tajemnicą eklezji. Wspólnotę uważa się za właściwe środowisko dla kształtowania życia i rozwoju jednostki, dlatego nie stanowi ona celu sama w sobie, lecz służy światu powoływanemu do przemiany i eschatologicznemu uczestnictwu w Bogu. Nadmienić należy, iż zarówno Kościół, jak i eklezja mają wymiar pneumatologiczny, są szczególnym miejscem działania ducha.

Eklezja nie ma charakteru alienującego (hasło: *alienacja*, (w:) A.J. Karpiński, *Słownik...*, s. 19–20), bowiem jest ukierunkowana antropocentrycznie na doświadczenie duchowe, objawiające się w świadomości eklezjastycznej, która celem jest poznanie prawdy, odnalezienie sensu bytu. W zachodnioeuropejskiej filozofii byt ma charakter alienujący, co czyni go dalekim od życia i od człowieka, któremu powinien służyć, stąd jego pogarda w społeczeństwie Zachodu. Zdaniem Włodzimierza Sołowiowa, w eklezji można odnaleźć moralną godność, ponieważ żaden z przedmiotów, jaki jest dany jednostce, w żaden sposób nie jest zależny od osobistej samowoli, od osobistych upodobań i mniemań, lecz jest dany dla wszystkich.

choreta: „Acedia jest osłabieniem duszy, a osłabienie duszy nie ma w sobie nic zgodnego z naturą, ani ze swej istoty nie staje przeciwko pokusom. Czym bowiem jest pokarm dla zdrowego ciała, tym jest pokusa dla dzielnej duszy”<sup>54</sup>. Współcześnie ascedię można odczytywać nie tylko jako lenistwo czy poczucie braku Boga (*egkatalipis*<sup>55</sup>), ale również jako słabą wewnętrzną kondycję, zanik naturalnych działań, jakie należy podejmować, by zachować swoje człowieczeństwo oraz duchową tężyźnię. Są to m.in. pragnienie wiedzy i ciekawość, które Arystoteles uważał za przyrodzone człowiekowi<sup>56</sup>, bunt, rozmyślanie,

<sup>51</sup> Wiąże się z tym poczucie indywidualizmu, tak charakterystyczne dla kultury Zachodu. Jak pisze Anthony Giddens: „poszukiwanie własnej tożsamości jest problemem nowoczesnym i wywodzi się pewnie z tradycji zachodniego indywidualizmu. Baumeister twierdzi, że w czasach poprzedzających nowoczesność nie istniał taki nacisk na indywidualność jak dziś” (idem, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002, s. 104).

<sup>52</sup> Jako przykład można podać egzystencjalizm na Zachodzie oraz na Wschodzie oraz twórczość Jean-Paul Sartre’a i Mikołaja Bierdiajewa. Różnice dobrze widać w następujących, przykładowych książkach: Mikołaj Bierdiajew, *Filozofia wolności* (Białystok 1995); Lidia Bierdiajew, *Zawód: żona filozofa* (Kęty 2004); Włodzimierz Sołowiow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883* (Warszawa 2007), Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu* (Kraków 2005).

<sup>53</sup> Ascedia z gr. *ακηια* (*akēdia*) – brak troski o własny byt i istnienie, obojętność. Ascedia jest najcięższym z grzechów według Ewargiusza z Pontu, zajmowali się tym zagadnieniem także Jan Kasjan i Grzegorz Wielki. Aż do czasów nowoczesnych utożsamiana była z lenistwem (św. Tomasz z Akwinu). Jednak pod koniec starożytności i na początku średniowiecza nie zrównywano jej z lenistwem, które bywa wrodzone, czasem człowiek go nabywa, a przede wszystkim jest pozbawione charakterystycznej dla ascidii ambiwalencji. Tej chorobie duszy często towarzyszy tzn. *horror loci* (Jan Kasjan), wyrażający się w niechęci do miejsca, w którym się aktualnie przebywa. Gdy coś się robi, to chciałoby się tego nie robić, a gdy się nic nie robi, wtedy pojawia się nuda. Z ascedią współwystępują często: dekoncentracja, apatia, brak spokoju oraz *taedium*, co autor *O różnych rodzajach złych myśli* tłumaczy jako „przesyt”. Dobry, choć krótki opis tego stanu ducha dał Marek Bieńczyk w książce *Melanchoolia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Jako lekarstwo Ewargiusz z Pontu zaleca tzw. metodę antyrryretyczną, czyli reagowanie na negatywne autosugestie. Według Ojca Pustyni, złe sugestie skutecznie można zwalczać przeciwstawiając im dobre fragmenty z Biblii. Tę metodę autor *Ośmiu duchów zła* rozwija w dziele *Antirrhethikon*. Obecnie Anselm Grün propaguje metodę antyrryretyczną, a jako źródło najlepszych sformułowań wskazuje: Księgę Psalmów, Księgę Przysłów oraz słowa Jezusa Chrystusa. Natomiast buddyści zalecają dbałość i staranność w wykonywaniu czynności, które osiąga się przez medytacje i kontemplację (*satipatthāna*). Z punktu widzenia filozofii antidotum na ascedię jest wzrastanie jako forma rozwoju bytu oraz ontogenezy (zob. A.J. Karpiński, *Słownik...*, s. 260). Zatem także współcześnie ascedia nie jest tylko lenistwem. Można by ją określić jako duchową depresję, apatię, przesyt wywołany przez industrializm oraz gospodarkę opartą na konsumpcjonizmie, co z czasem przeradza się w ambiwalencję, brak woli (T.S. Eliot, *Ziemia Jalowa* oraz *Cocktail Party*), wypalenie i alienację, a ostatecznie w duchową pustkę.

<sup>54</sup> Ewargiusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, oprac. L. Nieścior OMI, Kraków 2006, s. 74.

<sup>55</sup> Słowo to określa stan, w którym na pewien czas tracimy poczucie obecności Boga i Jego wsparcia.

<sup>56</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 980 a, oprac. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 615.

ruch<sup>57</sup> czy nawet najbardziej intymne działania, jak współżycie seksualne<sup>58</sup>. Czy zatem dobry był wzór obywatela džentelmena, uzbrojonego w matematycznie dowiedzioną wiedzę, grającego na goffmanowskiej scenie społecznej? Czy ciągle starania, by przywrócić sens, lecz bez religii i bez Boga, dają pozytywny efekt? Odpowiedź jest negatywna. Skoro kondycja duchowa oraz fizyczna człowieka się pogarsza, znaczy to, że nie jest dobrze. Dlatego wciąż bada się człowieka i jego środowisko, by znaleźć odpowiedź na pytania: Kim jest człowiek? Jaki jest cel i sens jego działania?

Jedną z odpowiedzi jest racjonalność ograniczona Herberta Simona, gdzie w przeciwieństwie np. do teorii racjonalnego wyboru nie jest ważne rozwiązanie optymalne, lecz satysfakcjonujące. Według tej teorii, należy wybrać najwłaściwsze działanie po ustaleniu odpowiedniej liczby dowodów dla zaspokojenia pragnień i wcześniejszych przekonań<sup>59</sup>. Racjonalność ograniczona dowodzi, iż człowiek może być istotą nie do końca racjonalną i opierającą swoje działania na rachunku liczb binarnych. Ale jest to tylko droga do tego, by odratować ducha człowieka. Bo kiedy odrzucimy prymat rozumu, tego co materialne, to co nam pozostanie? Duch... owa metafizyczna strona społecznego bytu, która jest jego krwią, a filozofia ziemią, bo to religia rozwiązuje problemy, natomiast racjonalizm tylko je stawiał poprzez wszystkie swoje przejawy w historii filozofii.

Powróćmy ponownie do starożytności, gdyż w niej można odnaleźć Ducha, religię i Boga w filozofii oraz życiu jednostek, do czasów Sokratesa i Platona, kiedy lekarzy dzieliło się na *demiurgów* i *cheironakesów*. Ci piersi nie byli tylko fachowcami i rzemieślnikami, ale także społecznikami, a ich sztuce lekarskiej przyświecał pewien artyzm, w przeciwieństwie do tych drugich, którzy ograniczali się głównie do swych zawodowych i rzemieślniczych czynności. Leczenie się u *demiurgów* było swojego rodzaju misterium, jak pisze o tym Hipokrates: „Święte sprawy odsłania się tylko uświęconym ludziom, nie godzi się pokazywać ich profanom, zanim nie zostaną wtajemniczeni w misteria poznania”<sup>60</sup>. Inny na to przykład pochodzi z czasów Cesarstwa Rzymskiego, kiedy wśród prawników istniało coś, co nazywano „intuicją sprawiedliwości”. Tylko ten, kto w stopniu dość wysokim ją posiadał, mógł zostać prawnikiem. Później powstały dwa wielkie obozy jurystów: prokulianie i sabinianie oraz inne pomniejsze prywatne szkoły prawnicze i wkrótce instytucja prawnicza z praktyki oraz siły Ducha przerodziła się w wiedzę, a szkoły prawnicze zaczęły decydować o sprawiedliwości<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Zob. S. Kizuk, *Jak mi się nie chce...*, [online], <<http://wiadomosci.onet.pl/1571332,2678,kioskart.html>>, dostęp: 21.07.2009.

<sup>58</sup> Zob. M. Karolkiewicz, [online] <<http://wiadomosci.onet.pl/1239746,242,2,kioskart.html>>, dostęp: 21.07.2009.

<sup>59</sup> Zob. J. Scott, G. Marshall, op. cit., s. 547.

<sup>60</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 524.

<sup>61</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, (w:) *Dziela*, t. I, Warszawa 2000, s. 34.

Czy zatem współcześnie, w dobie istniejącego jeszcze racjonalizmu, nie brak nam religii i Boga? Szczególnie w jaspersowych „sytuacjach granicznych”, np. w przypadku śmieci kogoś bliskiego<sup>62</sup>, gdy tak często zdajemy sobie sprawę z tego, że istnieje coś, czego nie rozumiemy, coś co jest czymś metafizycznym właśnie. Nie rozumiemy tego i dość często zachowujemy się tak, jak dawni pogaanie, którzy ze strachu przed śmiercią – czymś nieznanym – oddawali cześć bogu Nergalowi. Ponadto synteza współczesnych nauk przyrodniczych potwierdza tezę<sup>63</sup>, iż świat, w którym żyjemy, zdaje się być niesamodzielny. Czyż zatem słowa Alfreda Northa Whiteheada, iż dzieje filozofii: „są jedynie szeregiem przypisków do Platona”<sup>64</sup>, nie mogłyby być krzykiem rozpaczy współczesnego człowieka i wyrazem deficytu Boga w filozofii i codziennym życiu? U Platona właśnie, oprócz sfery dobra i wolności, znajdujemy również sferę konieczności – *ananke*, którą filozofowie przyrody nazywali „naturą”<sup>65</sup>. Czy zatem należy ją całkowicie odrzucić? Czy treści nauki, która implikuje istnienie Boga i boskości, też trzeba odrzucić? Czy racjonalizm jest w stanie przewidzieć wszystko i dać człowiekowi szczęście?

Oprócz sfery ograniczonej racjonalności i Ducha, jest jeszcze coś, co wskazuje na „nieracjonalne” pochodzenie człowieka i łączy go z metafizyczną częścią wszechświata. Mamy na myśli teurgię (Proklos Ateńczyk), która nie tylko wyróżnia człowieka spośród wszystkich istot żywych, ale sytuuje go na samej koronie stworzenia. Bo jakże wytłumaczyć twórczość, ową wyjątkową potrzebę transcendencji zarówno wobec innych gatunków<sup>66</sup>, jak i samych siebie?

Cóż zatem począć? Co dalej? Otóż odpowiedź znajdujemy u starożytnych Greków, a konkretnie u poety Menandra, który pisał: „*Paideia* jest portretem schronienia dla każdego człowieka”<sup>67</sup>. Zatem jeśli pobieżnie tłumaczyć słowo

---

<sup>62</sup> Taka sytuację przedstawia w swoim pamiętniku Lidia Bierdiajew: „Czekaliśmy z obiadem na *Ni*, ale spóźnił się, gdyż zatrzymał go kondukt żalobny Poincaré. *Ni* opowiadał, że w księgarni Vrin, gdzie zawsze kupuje książki, rozmawiał z V., który powiedział: »Zawsze to samo! Wyzywają duchownych, a jak umierają, to chowa ich duchowieństwo«. Poincaré był masonem i nie miał nic wspólnego z katolicyzmem, ale krewni urządzili mu chrześcijański pogrzeb” (zob. L. Bierdiajew, *Zawód: żona filozofa*, Kęty 2004, s. 3).

<sup>63</sup> Między innymi teza Alexandra Gottlieba Baumgartena: „Byt, który nie może zacząć istnieć inaczej, niż przez stworzenie, nazywamy stworzeniem (*creatura*). Zatem wszystkie monady składające się na to uniwersum są stworzonymi przez jakiegoś boga. Wszystko, co w tym uniwersum jest bytem substancjalnym, jest stworzeniem boskim” (zob. I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, oprac. A. Banaszkiwicz, Kraków 2004, s. 43).

<sup>64</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1999, s. 326.

<sup>65</sup> Zob. W. Jaeger, op. cit., s. 789.

<sup>66</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 201–208.

<sup>67</sup> Zob. W. Jaeger, op. cit., s. 10.

*paideia* jako kulturę<sup>68</sup>, to jaki portret człowieka nam się rysuje współcześnie, a jaki przed śmiercią Boga i religii w filozofii? Każdy z nas powinien odpowiedzieć sobie na to pytanie, wewnątrz swego Ducha, tym bardziej że chyba nie jest możliwa ucieczka od tego co ludzkie, od tego co od dawna stanowi treść istoty człowieczeństwa.

---

<sup>68</sup> *Paideia* na początku V wieku p.n.e. oznaczała ideał kultury, tryb życia i charakter narodu. Kultura była pojmowana jako ideał ludzkiej doskonałości, w przeciwieństwie do *aretē*, która oznaczała kulturę w antropologicznym sensie (ibidem, s. 393).

*Jan Wadowski*

Politechnika Wroclawska

Wroclaw University of Technology

## FILOZOFIA JAKO WSPÓŁMYŚLENIE

### Philosophy as Co-Thinking

Słowa kluczowe: współmyślenie, wyzwanie, filozofia dialogu, spotkanie, Inny.

Key words: thinking together, challenge, philosophy of dialogue, meeting, Other.

#### Streszczenie

Artykuł proponuje rozumienie filozofii jako współmyślenia, rozumianego m.in. tak, jak ujmuje to Cezary Wodziński, czyli współmyślenie z filozofem, którego dzieło ma charakter swoistego wyzwania. Jednakże wyzwaniem może być wiele innych zjawisk czy wydarzeń, jak np. zamach 9/11, pandemia, skażenie środowiska itp. Filozofia w całości jest ponadczasową praktyką współmyślenia. Współmyślenie wynika oczywiście ze „współbycia” (Heidegger). Według innych współmyślenie filozoficzne jest dzieleniem wspólnej miłości do tego, co istotowe (Scheler). Warunki współmyślenia to m.in.: wzajemny szacunek, pokora, tolerancja, otwartość, rzetelność myślenia, polemika *ad rem*. Kierunkiem filozoficznym, który współmyślenie stawia w centrum swojej uwagi, jest niewątpliwie filozofia dialogu. Filozofia musi być otwartością na to, co Inne. W ten sposób myślenie filozoficzne może wyrastać ze wspólnej troski myślicieli o los człowieka i cywilizacji.

#### Abstract

This article describes the understanding of philosophy as „thinking together”, according to the idea of Cezary Wodzinski – thinking together with the philosopher, whose work provides a specific challenge. However, many other processes or events may be such challenge - for example: the 9/11 terrorist attack, pandemics, pollution of the environment etc. Philosophy as a whole is a practice of timeless thinking. Thinking together is, of course, a result of “being together” (Heidegger). According to others, philosophical thinking together means sharing mutual love to what is essential (Scheler). The preconditions for thinking together are: mutual esteem, humility, tolerance, openness, reliability of thinking, *ad rem* polemics. The philosophical specialization, which places thinking together in the main focus, is the philosophy of dialogue. Philosophy must be open to what is different. In this way philosophical thinking may grow from the mutual care for the human fate and civilization.

Myślenie każdego człowieka nie powstaje w próżni mentalnej. Być może pojawiły niegdyś istoty, które zrodziły w sobie *pierwszą myśl*. Było to ich epokowe osiągnięcie. Wykopały one przepaść między światem ludzi i zwierząt<sup>1</sup>. Dzisiaj wszyscy jesteśmy ich dłużnikami, naśladowując lepiej lub gorzej to, co stworzyły. Mamy natomiast przewagę nad nimi tego rodzaju, że dostrzegamy wyraźniej błędy, które popełniły. Wiemy, które myśli, ubrane w systemy, nie sprawdziły się w naszym doświadczeniu. Przeciwwstawiając się im, proponując lepsze rozwiązania, myślimy razem z nimi. Współ-będąc w świecie jestestw, współodczuwamy i współmyślimy. „Żywiołem” doświadczenia ludzkiego jest współbycie oraz współmyślenie. Nie wyłamie się z tego także i filozofia.

Istnieją różne metafizologie. Filozofia może być rozumiana i uprawiana różnorodnie. Różnorodność jest warunkiem przetrwania i rozwoju (tak jak bioróżnorodność w przyrodzie). Filozofowanie nad filozofią może wydawać się jałowe, jednak jeśli „królowa nauk” (jak ją niegdyś nazywano) ma być „żywiołem” naszego doświadczenia, to czasem wydaje się potrzebne wypłynięcie na powierzchnię i spojrzenie z wysokości. Inaczej mówiąc, filozof zwykle świadomie uprawia pewien typ filozofii zgodny z jego temperamentem. Filozofia jest nie tylko wyrąbywaniem chodników w twardej skale myśli, ale również budowaniem wspólnych domów spotkań filozoficznego myślenia. Filozofia jest współmyśleniem. Każde myślenie jest współmyśleniem. Względna autonomia umożliwia do pewnego stopnia dystans wobec drugiego, a więc i krytykę jego tez. Nawet jednak będąc przeciw, myślę z tym, przeciwko komu występuję. Spotykamy się więc współmyśląc. Jedynie współmyślenie może być owocne (przykład – niezależnie od konsekwencji – Marksa i Engelsa). Pierwotnym aktem człowieczeństwa jest wspólne myślenie. Pierwsze akcenty dystansu już są przejawem myślenia, które jako określoną misję życiową, postawę, niekiedy heroiczną wypracowali dopiero Grecy. Gdyby podejście to stało się dominujące, być może pochopte działanie, lęk i agresja ludów pełnych wojowniczego nastawienia nie pojawiłyby się wcale. Do dziś nie doceniamy wielkości greckiego myślenia zwanego *theoria*<sup>2</sup>. Później tak-

<sup>1</sup> Por. F. Fernández Armesto, *Więc myślisz, że jesteś człowiekiem? Krótka historia ludzkości*, Poznań 2006. Pod koniec swej książki (s. 174–178) Armesto przeczy sam sobie, wskazując na czynniki specyficznie ludzkie. Teza o „zwierzęcości” człowieka jest interesująca, jednak wtedy musielibyśmy zacząć rozważać tezę o „człowieczeństwie” zwierząt (nie wiadomo, czy odnosiłoby się do wszystkich gatunków) oraz musielibyśmy wyrzucić całą sztukę, religię, filozofię, naukę, technikę itd.

<sup>2</sup> „*Theoria* wywodzi się z greckiego *Thea* (‘widowisko’) i jego formy czasownikowej *theorein* (‘ogłądać’, ‘obserwować’, ‘być świadkiem czegoś’). Por. [online] <[www.nowakrytyka.pl/spip.php?article296](http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article296)>, dostęp: 8.11.2009. CH. Norris, *Dekonstrukcja, postmodernizm i filozofia nauki*. Norris tworzy swoisty teatr wewnętrzny, w którym „ogłąda” pojęcia, idee, przedstawienia, wartości itp. Można powiedzieć, że filozofia to świadoma kontemplująca partycypacja w metaforyce, pozwalająca – na miarę naszych możliwości – przedzierać się przez misteryjność rzeczywistości. Poszukiwania filozoficzne, nawet najbardziej odkrywczе, są więc współmyślącym uczestnictwem w myśli, która była wcześniej.

że zapomnienie o roli współmyślenia skierowało chrześcijańskie podobno narody do agresywnej i dewastatorskiej ekspansji wobec ludów „pogańskich” i „prymitywnych”. Współmyślenie i „współ-czucie” to objawy wyższej inteligencji duchowej.

Odnosząc się do filozofii Heideggera, Cezary Wodziński powiada: „O wielkości i doniosłości dzieła filozoficznego decyduje pytanie, czy ma ono moc wyzwania. Udziela się jako wyzwanie, skłaniając nas – niekiedy przybiera to charakter bezwarunkowo imperatywny – do podjęcia próby współmyślenia [...]. Właściwą odpowiedzią jest wyzwanie dzieła filozoficznego jako współmyślenie”<sup>3</sup>. Współmyślenie nie oznacza, że jesteśmy biernymi naśladowcami jakiegoś myśliciela. Wodziński bardzo dokładnie podaje warunki takiego współmyślenia oraz warunki sprzeciwu wobec wielkiego dzieła filozoficznego, którym jest zmierzanie do ujawnienia tego, co najistotniejsze<sup>4</sup>. Każdy tedy filozof staje się „wielki” przez ów fakt prowokowania do myślenia, które wytwarza współmyślenie z filozofem. Jeśli moja recepcja filozofii zaczyna się od fascynacji filozofem, który myśli w określonym żywiole swego filozoficznego programu, już na tym etapie współ-myślę z nim, chcąc zrozumieć, co ma do powiedzenia. Jestem niejako „przyzywany” do myślenia przez tego, który ma coś do powiedzenia w „żywiole myśli”<sup>5</sup>.

Myślicieli, którzy obdarzyli nas takim wezwaniem, było wielu. Kategorię „wyzwania” proponowaną przez Wodzińskiego można potraktować znacznie szerzej. Wyzwaniem są wybitne dzieła literackie, tradycje różnych kultur czy wreszcie współczesna epoka – nabrzmiała od wyzwania<sup>6</sup>. Dzisiaj wszakże stajemy przed nowymi wyzwaniami, co do których myślenie jako współmyślenie musi być jeszcze bardziej zaangażowane. Mam na myśli wydarzenie z września 2001, ukazujące fundamentalne pęknięcie współczesnego świata i swoistą słabość Zachodu wobec tego pęknięcia<sup>7</sup>. Na owo pęknięcie nakłada się cały szereg innych pęknięć, jak na przykład socjalno-bytowe rozwarstwienie ludności, śmiertelność niemowląt, pandemie, skażenie środowiska i żywności, problemy energetyczne itd. Można oczywiście przytaczać szereg mniej spektakularnych wydarzeń, nie tak widocznych, a jednak równie znaczących. Chodzi przede wszystkim o spektakularny rozwój techniki oraz wachlarz zjawisk, które można nazwać: „syndromem zamaskowanego totalitaryzmu” i mentalności getta, który ubiera się

<sup>3</sup> C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 5 i nast.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 8. Nie miejsce tu na eksplikację niemieckiego pojęcia *Auseinandersetzung*. Jak wskazuje Wodziński, bardzo dobrym polskim odpowiednikiem tego słowa jest „rozprawa”.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 88 i nast.

<sup>6</sup> Pytanie, jakie się narzuca, to: czy filozofia stanęła na wysokości zadania, aby odpowiednio i miarodajnie zareagować na te wyzwania? Mimo obfitości książek filozoficznych na świecie, wydaje się, że nie.

<sup>7</sup> J. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 5 i nast.

w demokratyczno-wolnościowe hasła, a co *de facto* oznacza sprowadzenie człowieka do poziomu „mocy przerobowej” w sferze pracy i konsumpcji. Konieczne jest więc współmyślenie, które wynika z faktu współbycia, współbycie natomiast wynika z faktu, iż moja świadomość (co odkrył jeszcze Hegel) jest „efektem” zapośredniczenia (*Vermittlung*) w cudzej świadomości<sup>8</sup>. Owo zapośredniczenie zachodzi na różnych poziomach, głównie przez rozwój dziecka, w sferze języka i samopoznania.

Mamy więc dwie okoliczności, dla których można zdecydowanie podkreślić tezę, iż zarówno w optyce rizomatycznej, jak i archeicznej filozofia była (i jest) współmyśleniem<sup>9</sup>. Filozofia w całości jest współmyśleniem, czasem bolesnym i tragicznym, a czasem wyzwalającym, jednak odnoszącym się zawsze do owego etosu, jakim jest poszukiwanie tych kłączy i korzeni, które współwarunkują nasze myślenie, niekiedy je ograniczając lub otwierając na nowe perspektywy. Podobnie w optyce archeicznej na różnych drogach poszukiwano tego, co można określić jako metafizykę fundamentu lub też – w nowszej wersji – jako metafizykę orientacji<sup>10</sup>. Filozofia jest więc praktyką współmyślenia, które dokonuje się w spotkaniu zapośredniczonym przez naszą cielesność, sposób bycia, odżywiania się, archetypy i symbole, a więc całą sferę kultury. Podejście Levinasa z kolei można uznać za przemianę myślenia w filozofii, polegającą głównie na etycznym „słuchaniu” obecności twarzy, która jest bezbronna. Bezbronność wymiaru spotkania oznacza, że tak czy inaczej spotykamy się na płaszczyźnie dobra i zła, aprobaty i dezaprobaty, zabijania i darowania życia. Filozoficznie oznacza to wspólne odniesienie do nieskończoności, jaką jest niewątpliwie mądrość.

Filozofowie nie reflektowali zbyt często faktu traktowanego w sposób oczywisty, że filozofia jest współmyśleniem towarzyszącym innym filozofom, ludzkim tradycjom, obyczajom, wojnom itd. Jest ona wspólnym myśleniem zmierzającym do wyjaśnienia tajemnicy rzeczywistości, tajemnicy człowieka. Współmyślenie to oznacza wszechobecność filozoficznych pojęć granicznych (transcendentaliów), takich jak: istnienie, treść istotna, przydatność, jedność, wielość, prawda, dobro czy piękno<sup>11</sup>. Można oczywiście dopytywać się, jaki zestaw pojęć jest

<sup>8</sup> Ibidem, s. 14. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002, s. 289. Por. też M.J. Siemek, *Hegel i różnica epistemologiczna*, [online] <<http://nowakrytyka.pl/spip.php?article170>>, dostęp: 8.11.2009.

<sup>9</sup> Pojęcia pochodzą ze wspomnianej pracy C. Wodźńskiego (*Heidegger...*, s. 12–13). Optyka rizomatyczna (z gr. kłączy, korzenie, sploty) to eksploracja obszaru wieloznaczności rozważanego „problemu”. Optyka archeiczna to dążenie do skupienia, kondensacji obszaru znaczeń w źródłowym *arche*.

<sup>10</sup> M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, (w:) J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, t. 1, Poznań 2003, s. 13–17; idem, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 75 i nast.

<sup>11</sup> Por. S. Kołodziejczyk, *O porażającej mocy filozofii i pożytkach z niej płynących*, [online] <<http://www.inigo.info.pl/www.ckid.pl/content/blogcategory/16/36/12/24/index.html>>, dostęp: 8.11.2009.

rzeczywiście zobowiązujący, jednak nauka, do której odnosi Kołodziejczyk filozofię, ma ambicje projektu uniwersalnego i globalnego, a więc bazującego chociażby na pojęciu natury ludzkiej, uniwersalizmu poznania, wspólnego dobra wszystkich ludzi itp. Słusznie jednak pisze Kołodziejczyk, że określone rozumienie pewnych podstawowych pojęć (po części być może archetypów) wyznacza kondycję społeczeństwa<sup>12</sup>. Wszyscy więc partycypują w określonym przed-rozumieniu, które staje się – niedostrzegalnym na co dzień – polem, na bazie którego określona społeczność podejmuje się konkretnych działań uznawanych wewnątrz tej społeczności za ważne i niekwestionowalne wartości. W społeczeństwie demokratycznym będzie to cały zestaw pojęć odnoszących się do określonego rozumienia wolności, prawdziwości, dobra itd. Pośród nich dialog uznawany jest za jeden z wyznaczników demokracji. Społeczeństwo demokratyczne to społeczeństwo współmyślące. Filozofowie należą do tej grupy społecznej, którzy starają się współ-reflektować te pojęcia, wprowadzać nowe i ujmować je w siatkę, która nadaje społeczeństwu większy stopień świadomości tego, co nim powoduje i w imię czego ma podejmować działania. Myśliciele tedy są świadomością społeczeństwa, tym bardziej że „pełnia wiedzy możliwa jest tylko dzięki samowiedzy”<sup>13</sup>, której dostarcza jedynie filozofia.

Można nawet powiedzieć, że filozofowanie jest *jouissance* – radowaniem, rozkoszowaniem się, spotkaniem rozkoszującym się radością myślenia związaną z fundamentalną radością życia<sup>14</sup>. Stąd przecież może się brać nasze zatroskanie, ponieważ obawiamy się utracić bycie współbytujące w radowaniu się, czasami przybierającemu formy jaspersowskich sytuacji granicznych<sup>15</sup>. Poznanie, aby zaistnieć, musi znaleźć się w sytuacji zdystansowania „do” (separacji). Zdystansowanie nie może być absolutne, ale jest konieczne. Tylko „wyjście na zewnątrz” pozwala nam poznać, jak wygląda dom. Słusznie zwrócił uwagę Levinas, że poznanie nie jest obojętne<sup>16</sup>. Nie tylko ma aspektowy charakter, ale modeluje poznawany „obiekt” zgodnie z naszą potrzebą lub pragnieniem. Filozofia nie zaczyna się od aktu poznawczego, ale od aktu odnoszenia się do *ko-goś*, od współbycia.

Na czym polega nasze współbycie? Wspomniany Martin Heidegger dokonał wielu przemian w filozofii, a może nawet swoistej rewolucji. Jednym z akcentów tej rewolucji jest ukazanie jestestwa ludzkiego jako „bycia-w-świecie”<sup>17</sup>. „Rozjaśnienie bycia-w-świecie pokazało, że ani zrazu, ani nigdy nie »jest« dany

<sup>12</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998, s. 124.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, (w:) R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186–242.

<sup>16</sup> B. Skarga, *Wstęp. Dzieło i język*, (w:) E. Levinas, op. cit., s. XVIII. Filozofowie muszą więc mieć świadomość odpowiedzialności za to, co głoszą; im „większy” filozof, tym większą ponosi odpowiedzialność.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, szczególnie rozdział IV.

nam tylko podmiot bez świata. I tak samo ostatecznie nie jest najpierw dane izolowane ja od innych [...]. Świat jestestwa to współświat (*Mitwelt*). Bycie to współbycie z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie w sobie ma charakter współjestestwa”<sup>18</sup>. Heidegger obala Kartezjański mit myślącego „ja”<sup>19</sup>. Nasza wspólnota ze światem, z którego elementów składają się nasze ciała, jest niezaprzeczalna. Fundamentalna otwartość bycia ludzkiego ujawnia się zarówno w odniesieniu do świata, jak i do innych: „Współbywanie innych jest otwarte dla jestestwa, a tym samym także dla współbytujących, tylko wewnątrz świata, gdyż jestestwo z istoty jest w sobie samym współbyciem”<sup>20</sup>. Owo „współbycie” Heidegger rozumie przede wszystkim jako bycie-w-świecie oraz wykonywanie rzemiosła w kontekście relacji z innymi. Wydaje się, że nie byłoby możliwe jakiegokolwiek Heideggerowskie zatroskanie, gdyby wcześniej nie nastąpił impuls współdoświadczającego myślenia i przeżywania w obszarach troski czy poręczności. Myślenie tedy nie wyłania się z próżni, ale z konkretnego doświadczenia egzystencji istot zdolnych do transcendencji, niezależnie od tego, jak będziemy ową zdolność wyjaśniać<sup>21</sup>. Nie chodzi nam w tej chwili o ustalanie, co było „pierwsze” (co już jest przejawem określonego myślenia linearno-monologicznego), ile raczej o sam fakt wspólnotowego dokonywania się myślenia. Filozofia dziedziczy z natury tego rodzaju doświadczenie. Wtórnie filozofowie kryją się w swoich „chatach” i filozofują w samotności. Jest to bardziej kwestia poszukiwania skupienia i dystansu do spraw codziennych i błahych. Współmyślenie istnieje więc niezależnie od faktu, że filozof rozmyśla w samotności. Podejście filozoficzne, które jest świadome „żywiou” współmyślenia, z myślenia ujmowanego nie monologicznie (a więc „fenomenalnie”), a dialogicznie – jako zaangażowanie i uczestnictwo – uczyniło swoją metodę<sup>22</sup>. Jest to być może przejście do nowej epoki myślenia. Jak pisze Szulakiewicz za Habermasem, istnieją dzisiaj cztery zjawiska, które decydują o przejściu do nowej epoki w filozofii: (1) zastąpienie idei jedności i całości koncepcjami gloryfikującymi różnorodność i wielość; (2) detrascendentalizacja tradycyjnych podstawowych pojęć; (3) przełamanie podmiotowo-przedmiotowego modelu poznawania; (4) odrzucenie prymatu teorii nad praktyką<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>19</sup> Podkreśla to np. C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2008, s. 211.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>21</sup> Spór, jaki się toczy w nauce, jest z zasady sporem filozoficznym, a nie *stricto* naukowym, gdzie próbuje się wyjaśniać rzeczywistość poprzez założone wcześniej „ostateczne” przyczyny – jedni (w większości) twierdzą, że leżą one w świecie materialnym, biologicznym i zwierzęcym, inni z kolei wskazują na czynniki transcendentne. Dziwi fakt, że naukowcy zachowują się jak filozofowie (choć filozofowie, przekonani, że filozofia już się „skończyła”, również niekiedy pozują na „twardych” naukowców).

<sup>22</sup> M. Szulakiewicz, op. cit., s. 77.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 31. Nie wydaje się, aby wszystkie te „syndromy” pojawiły się w sposób wiążący w XXI wieku.

„Każda filozofia ma intuicję źródłową”<sup>24</sup>. Filozofia rozumiana jako współmyślenie zakłada, że u podstaw wszelkiego myślenia, szczególnie tego, które odnosi się do zagadnień fundamentalnych, leży wspólne myślenie. Jest to prosta, nietematyczna świadomość, która konstytuuje mechanizm mowy wewnętrznej. Mowa wewnętrzna jest symulowaniem rozmowy. Symulacja ta jest wypracowanym w podświadomości mechanizmem stworzonym w dzieciństwie. Więcej – na fenomenie mowy wewnętrznej oparta jest podstawowa zasada funkcjonowania świadomości, która jest świadomością własnej świadomości, czyli samoświadomością<sup>25</sup>. Symulacja nie jest procesem negatywnym, jak sądzi Baudrillard, chyba że mamy do czynienia z psychiczną i cywilizacyjną dewiacją, kiedy to ludzie stracili poczucie fundamentalnej wrażliwości, zanurzając się w świecie pozbawionym jakiegokolwiek znaczenia<sup>26</sup>. Zanim jednak zacznę współmyśleć z kimś, już z nim współistnieję. Zanim zaistniały jakiegokolwiek techniki komunikacji i zapisu myśli, najpierw ludzie spotykali się jako ludzie – fizycznie, we wspólnej trosce o przetrwanie, wokół wspólnej wartości i jej symbolu. Mowa jest wynalazkiem osobników współistniejących. W ten sposób udało im się wydobyc myślenie w sferę świata behawioralnego, gdzie mogło zaistnieć nie tylko jako wewnętrzne doświadczenie. Odkrycie mowy następowało być może równoległe z rozwojem myślenia. Był to proces wzajemnych sprzężeń pomiędzy myśleniem a mową. Na tej bazie spotkania i współmyślenia rozwija się duch filozofii. Według Schelera filozof reprezentuje określoną postawę, dzięki której może uczestniczyć w tym, co istotowe<sup>27</sup>. Scheler unika redukcjonizmu filozoficznego, proponując tezę „uczestnictwa” w tym, co istotowe, przez zaangażowanie się całej osoby, włącznie z elementem emocjonalnym, czyli miłością poznawania<sup>28</sup>. Współmyślenie filozoficzne będzie więc dzieleniem wspólnej miłości do tego, co istotowe. Na bazie faktu, że spotykamy się jako ludzie, którzy wybrali filozoficzny styl życia, możemy współegzystować i współmyśleć, niekoniecznie dochodząc do wniosków, z którymi każdy się zgadza<sup>29</sup>.

Filozofowie świadomie nie chcą współmyśleć<sup>30</sup>. Równocześnie dokonują tego w swoich pismach, bardzo często nieświadomie. Dowodzi to faktu, że nawet nie mając świadomej woli i tak znajdujemy wspólne myślenie, które oznacza, iż napotykamy niemal te same problemy i pytania, inaczej tylko je formułując i wyrażając. Samotność myślicieli o kongenialnych powinowactwach

<sup>24</sup> W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa, 1972, s. 39.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 95–96.

<sup>26</sup> M. Szulakiewicz, op. cit.

<sup>27</sup> T. Bańczyk, *Maxa Schelera rozumienie istoty filozofii*, „Czasopismo Filozoficzne” wrzesień 2006, nr 1, s. 10–21.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>29</sup> W. A. Luijpen, op. cit., s. 40. Tym aspektem filozofia różni się od współmyślenia w sferze walki ideologicznej, partyjnej konkurencji itp.

<sup>30</sup> J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 10 i nast.

wynikała niekonieczne z ich zarozumiałości. Współmyślenie natomiast może okazać się wielką siłą, nawet jeśli jest błędne (przykład Marksa i Engelsa).

Pierwszym warunkiem współmyślenia filozoficznego będzie więc odniesienie do określonej wartości, jaką jest miłość do takiej, która zostanie uznana za absolutną<sup>31</sup>. Jeśli ktoś ma upodobanie do sceptycyzmu, również odnajduje swoją absolutność w powątpiewaniu. Filozof nie może więc twierdzić, że doszedł do prawdy absolutnej, ale powinien być maksymalistą dążącym do niej. Odniesienie do wartości stwarza sytuację szczególną, ponieważ kreuje etos filozofa, człowieka poszukującego mądrości, kochającego mądrość, nawet jeśli nie ma szans, aby ją osiągnąć.

Fundamentalna intuicja filozofii współmyślącej zachodzi więc zarówno na płaszczyźnie ontologicznej, poznawczej, jak i etycznej<sup>32</sup>. Filozofia mówiąca o pierwotności doświadczenia spotkania jednoczy w sobie wątki fenomenologii, filozofii egzystencjalnej i filozofii dialogu, pozbawiając podejście fenomenologiczne jego utopijności poznawczej, podejście egzystencjalne jego skrajnego indywidualizmu, a podejście czysto dialogiczne jego pewnej arbitralności; wskazuje się natomiast na pierwotność doświadczenia, które odnosi się do genezy człowieczeństwa w ogóle<sup>33</sup>. Jacek Filek nazwał to podejście odpowiedzialnością w sensie odpowiedzi na podstawowy komunikat, jakim jest „zagadnięcie”<sup>34</sup>. Prawda o człowieku jest prawdą wydarzenia<sup>35</sup>.

Filozofia buduje określone modele poznawcze, które pozwalają jej rozwijać określone koncepcje poznania. Modelem antropologii filozoficznej był zawsze człowiek „idealny”, tj. sam myśliciel: samotny podmiot stojący wobec świata, zdystansowany do ludzkich potrzeb różnego rodzaju, reflektujący siebie i świat. Wystarczy poczytać dzieła Kartezjusza, Kanta czy Husserla. Sprzeciw „konkretystów” wobec „idealistów” był do pewnego stopnia uzasadniony ze względu na abstrakcyjność w podejściu do problemu człowieka u tych drugich. Wskazywano na fakt, iż człowiek jest istotą z krwi i kości, że żyje w przyrodzie i społeczeństwie, a kształt jego życia zależy od wielu czynników zewnętrznych, historycznych, gospodarczych czy społecznych. Geneza człowieka w jego człowieczeństwie i w jego myśleniu jest bardziej subtelna. Widzimy to doświadczalnie, kiedy dochodzi do poczęcia i zrodzenia dziecka. Gdyby więc poszukiwać modeli „bycia człowiekiem” w jego początku i rozwoju, trzeba sięgnąć do dzieciństwa. Dzieciństwo, jak wiadomo, rzutuje na całą przyszłość człowieka. Gdyby rzutować ten fakt na filozofię i filozofa, to na pewno filozof powinien zachować w sobie coś

<sup>31</sup> T. Bańczyk, op. cit., s. 15.

<sup>32</sup> Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

<sup>33</sup> S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne*, (w:) A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 245–261.

<sup>34</sup> J. Filek, op. cit., s. 11.

<sup>35</sup> M. Szulakiewicz, op. cit., s. 124.

z dziecka, które staje nieustannie wobec wyzwania, jakim są różne obszary poznawanego świata. Filozofia Zachodu również najwięcej zawdzięcza swojemu greckiemu „dzieciństwu”.

Poszukiwanie tego, co pierwotne, i wskazywanie na jakiś jeden czynnik jako właśnie taki nie wydaje się rzetelne. I jeśli słusznie twierdzi Judycki, że nie ma powrotu do pierwotnej racjonalności w stylu greckim, tudzież nie można wskazywać na pierwotność dialogiczną, to błędnie rozumie on samo pojęcie dialogiczności<sup>36</sup>. Wydaje się, że dialogiczność rozumiana właśnie jako współmyślenie może być rozwiązaniem pozornej aporii między naturalizmem a personalistycznym dialogizmem. Nie wydaje się też, aby istniała konieczność dowodzenia „istotnej odrębności” człowieka w stosunku do świata, ponieważ nasza jedność z tym światem jest nie do zakwestionowania. „Nie można myśleć o podmiocie i świecie jako istniejących w izolacji od siebie”<sup>37</sup>. Nie można też myśleć realnie człowieku jako istniejącym w izolacji od drugiego. Nieprzypadkowo myśliciel nie związany z filozofią dialogu, Luijpen, używa pojęcia „spotkanie”. Filozof ten posługuje się dalej pojęciem „dialog” przy opisie relacji podmiotu i świata: „Dialog stanowiący egzystencję nie może być rozłożony na bardziej proste elementy”<sup>38</sup>. Otóż niemal identyczna jest sytuacja między-osobowa. Nie jest możliwe zredukowanie tego podstawowego faktu do elementów bardziej podstawowych. Więcej, sytuacja odniesienia do drugiego następuje nieco wcześniej w sferze konstytucji człowieczeństwa i całego instrumentarium poznawczego. Jeśli faktycznie traktować intencjonalność jako jedność podmiotu i świata, to zanim dochodzi do owej jedności, musi ukształtować się taka możliwość w umyśle, co dzieje się przede wszystkim przez jedność międzyosobową, przez „wyposażenie” emocjonalno-mentalne zachodzące w relacji matka–dziecko. Dopiero tak „uczłowieczony” dialogicznie podmiot może odnieść się do świata jako całości.

Słusznie postuluje Judycki syntezę (dzisiaj chyba bardziej realną niż w roku 1995), gdzie „trzeci czynnik” pojedna pozornie przeciwstawne ujęcia człowieka<sup>39</sup>. Co jest źródłem intencjonalności umysłu, tak dobrze opisanej? Człowiek jako rozumny i świadomy podmiot osobowy. Jeśli więc Judycki pisze o umyśle „wyposażonym” w intencjonalność, to skąd wzięło się w nim to „wyposażenie”? Otóż to właśnie instrumentarium intencjonalności jest wtórne wobec odniesienia do siebie jako „kogoś” i do drugiego, który potwierdza i wydobywa moją „osobność”. I nie jest to bynajmniej żaden trick, jak twierdzi Judycki. Jest to fakt niemal biologiczny. Dopiero kiedy człowiek rozwinie w sobie „bycie-z-innymi”,

<sup>36</sup> S. Judycki, op. cit., s. 258.

<sup>37</sup> W. A. Luijpen, op. cit., s. 41.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>39</sup> S. Judycki, op. cit., s. 259.

„bycie-w-sobie”, a więc współistnienie i współmyślenie, może skierować się w stronę „przedmiotu”. Samo to skierowanie generowane jest przez analogię doświadczenia dziecka. Środowiskiem tego doświadczenia jest bycie z innymi, którzy mu tej analogii dostarczają (świadomie lub nie). Wbrew temu, co wielokrotnie formułowano jako zarzut, stwierdzenie współistnienia jest faktem nie do zaprzeczenia, jasnym i jednoznacznym. Dlaczego więc myślenie traktować jako element osobny? Myślenie jest jednym z zasadniczych czynników współistnienia jako współmyślenie w stosunku do celu, który wyraża się jako wartość, jako obszar tego, co ważne i godne osiągnięcia. Samo więc rozróżnienie na czynnik fizyczny i czynnik нефизyczny wydaje się mocno zużyte i po prostu nieadekwatne do rzeczywistości.

Wartości tych nigdy nie zdobywano w pojedynkę. Inaczej mówiąc – potrzeby biologiczne zaspokajane były zawsze w stadzie, w grupie, a później we wspólnocie; podobnie potrzeby etyczne czy duchowe (sensu). Gdziekolwiek więc byśmy nie spojrzeli, czy to w sferę poczęcia, czy sferę rodziny i organizacji życia społecznego, odnajdujemy model, którego filozofujący w pojedynkę myśliciele nie dostrzegli: jest to model spotkania, wymiany, rozmowy itd. Pierwszy z brzegu podręcznik z zakresu teorii poznania nie wspomina ani razu filozofów dialogu<sup>40</sup>. Mówi się natomiast bardzo dużo na temat relacji podmiot–przedmiot, która jest tylko modelem, aczkolwiek nie pierwotnym. Skąd jednak taka relacja pojawia się w naszej świadomości? Otóż znacznie wcześniejsza (zarówno temporalnie, jak i – przede wszystkim – ontologicznie) relacja to odniesienie do drugiego podmiotu, do osoby: matki, ojca, babci, brata itp. Dziecko odnajduje się w emocjach bycia z innymi, którzy kochają, chronią, karmią, poją, ogrzewają, śmieją się, płaczą czy krzyczą. Dziecku nie wystarcza wyłączne zaspokojenie potrzeb biologicznych. Potrzebuje ono przede wszystkim zaspokojenia potrzeb emocjonalnych, co dokonuje się w relacjach z osobami. Dopiero w późniejszym czasie dochodzi do coraz większego procesu autonomizacji, a wykształcenie się indywidualnego „ja” jest efektem ostatniego etapu rozwoju. W sensie historycznym ludzkie „ja” jako indywidualny podmiot powstało bardzo niedawno i można przypuszczać, że ów indywidualistyczny efekt nie jest ostateczny<sup>41</sup>.

Jeśli rozumieć filozofię nieco szerzej niż tylko jako określony sposób filozofowania (grecki), a więc jako wszelką refleksję poszukującą przyczyn i uzasadnień dla aktualnego doświadczenia, to oczywiście można ją odnaleźć zarówno w buddyzmie czy hinduizmie, jak i w judaizmie. Wszystkie te nurty są poszukiwaniem wyjaśnienia świata i człowieka w świetle przyczyn niepowątpie-

<sup>40</sup> G. Gottfried, *Teoria poznania. Od Kartezjusza do Wittgensteina*, Kraków 2007.

<sup>41</sup> Pytanie, jakie tutaj się nasuwa, to: czy to dzięki językowi mogliśmy dokonać ekspresji własnego „ja”, czy też może odwrotnie? Jak człowiek uzyskał możliwość posiadania własnej, osobistej tożsamości?

walnych. Pozostawiając całkowicie na boku kwestie religijnych wierzeń, można na przykład *Księgę Rodzaju* czy *Bhagawadgītę* rozumieć jako opis określonego procesu wyjaśniającego i poznawczego. Filozofia jest zjawiskiem wielokulturowym, uniwersalnym<sup>42</sup>. Dlatego tylko filozofia rozumiana jako podejmowanie tych samych, uniwersalnych pytań jest „żywołem” spotkania kultur, obszarem spotkania z innymi kulturami, podejmowaniem wysiłku rozumienia ich bez potrzeby zmieniania i naginania do potrzeb własnego interesu.

Jeśli słuszna jest intuicja prezentująca myślenie greckie jako podejście z dominacją zmysłu wzroku, to możliwe jest takie myślenie, gdzie dominuje zmysł słuchu<sup>43</sup>. Tak czy inaczej myślenie jest pewnego rodzaju narzędziem, które można zilustrować obrazem „soczewki” skupiającej w sobie określone fragmenty rzeczywistości. Narzędzie to jest jednak przede wszystkim owocem procesu hominizacji dziecka, który dokonał się w warstwie „spotkania” dziecka z kulturą obecną w języku, w mowie, w gestach, uśmieszach, przytuleniach itd.

Filozofia dialogu wydaje się rokować nadzieje na bardziej wszechstronne niż do tej pory ujęcie człowieka i jego doświadczenia. Wydaje się jednak, iż błędem jest sprowadzanie dialogiczności do problemu etycznego (jak np. u Levinasa czy Tischnera), tak jak błędem Wittgensteina było sprowadzanie myślenia do jakiegokolwiek zdania, które ma sens, do języka w ogólności<sup>44</sup>. Można sądzić, że język wynika z mowy, mowa tedy jest pierwotna w stosunku do języka i pisma. Ona sama, jako mowa, jest efektem korelacji międzyludzkich, pierwotnego doświadczenia drugiego. Możliwe, że mowa wyłoniła się z bezkształtnych dźwięków, które wynikały z konieczności przekazania określonego komunikatu innemu. Zwierzęta być może również mają taką potrzebę, mimo to nie wyszły poza stadium kilku okrzyków. Komunikat jednak musiał być wcześniej pomyślany. Mowa jest efektem spotkania.

Należałoby wskazać, trzymając się archetypicznego modelu matka–dziecko, iż ów Inny nie jest inny, ale stanowi raczej jedność matczyno-dziecięcą. Matka jest dla dziecka nie tylko obszarem zaspokojenia potrzeb fizycznych, emocjonalnych i psychicznych. Matka jest reprezentacją. Reprezentuje ona społeczeństwo. Rację ma Levinas, pisząc: „Ja odnoszę się do Innego tylko przez społeczeństwo”<sup>45</sup>. Jest to prawda, jeśli za model myślenia o człowieku bierzemy osobę w pełni ukształtowaną, dorosłą. Osoba dorosła jest jednak temporalnie i genetycznie (w sensie początku) wtórna. Pierwotna relacja, będąca wręcz warunkiem przetrwania dziecka, jest relacją osobową, dialogiczną. Nasze pierwotne istnienie jest współistnieniem. Istnienie indywidualne jest wtórne, jest superwenien-

<sup>42</sup> M. Szulakiewicz, op. cit., s. 143.

<sup>43</sup> Jak pisze Levinas op. cit., s. 139: „Myśl myśli w żywole przypominającym raczej dźwięk niż światło”.

<sup>44</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2004, tezy 1–7.

<sup>45</sup> E. Levinas, op. cit., s. 65.

cją spotkania<sup>46</sup>. Spotkanie jest owocem interpersonalnej wymiany wartości, informacji znaczących, komunikatów o miłości i bezpieczeństwie.

Rozumienie filozofii, jakie proponowane jest w tym tekście, wynika z podstawowego przekonania, że to nie świat jest dla człowieka wszystkim, co jest jego faktycznością, ale on sam jako człowiek i ten, który konstytuuje go w jego człowieczeństwie – inny<sup>47</sup>. Bardziej może ten Inny niż on sam dla siebie. Inny nie jest obcym. Samą inność innego wyznaczam na podłożu wspólnego pola doświadczeń. Z obcym nie jest możliwy żaden kontakt; jeśli potraktuję obcego jako obcego w zupełności, to jeszcze mogę spróbować formy komunikacji, jaką jest walka. Jeśli walka zawiera w sobie pewne zasady etyczne (jak na przykład – niezabijanie wziętych w niewolę), można mówić już o tym, że pole obcego pokrywa się do pewnego stopnia z polem innego. Istnieje jeszcze trzecia płaszczyzna spotkania, jaką jest odkrycie w drugim „brata” w człowieczeństwie i spotkanie z nim na płaszczyźnie dzielenia się. Niewątpliwie wymiana handlowa zawiera już pewien element wspólnej przestrzeni wartości dotyczących tego, co dobre i piękne. Interakcja jest fundamentem współmyślenia<sup>48</sup>.

Filozofia to współmyślenie, w którym krytyka jest warunkiem rozwoju, a *samoobalność* warunkiem otwartości na novum. Początkiem filozofii jest współmyślenie, jakie zaprezentował nam Platon w swoich dziełach. Jak pisze Szulakiewicz: „Dialog nie jest tylko środkiem wyrazu gotowej już myśli. Jest czymś znacznie więcej. Dialog wyznacza obszar powstawania myśli, nadaje myśleniu nową jakość, jest filozofią w działaniu”<sup>49</sup>. Nasze myślenie rodzi się we współmyśleniu, które jest zadziwieniem wobec tajemnicy. Inaczej mówiąc, w naszym myśleniu obecne są myśli pokoleń przed nami, a także współczesnych. Nie możemy przecież powiedzieć, że rozwikłaliśmy zagadkę świata czy człowieka (nie mówiąc już o Bogu). Współmyślenie opiera się na spotkaniu w imię określonych wartości; podstawowymi warunkami obiektywnymi współmyślenia filozoficznego są: wzajemny szacunek, pokora wobec prawdy lub dobra, szczerą tolerancją, otwartość, rzetelność myślenia i polemika *ad rem*, a nie *ad hominem*.

Czasem oczywiście „dialog wręcz wyrasta z konfliktu i uznania różnic”<sup>50</sup>. Współmyślenie nie oznacza więc zgadzania się we wszystkim i unikania wsze-

<sup>46</sup> Superwienicja jest warunkowaniem określonych grup własności przez inne grupy własności bez sprowadzania jednych do drugich. Inaczej jeszcze mówiąc, określone własności zachodzą, jeśli towarzyszą im inne własności. Por. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, Warszawa 2002, s. 12–37.

<sup>47</sup> M. Szulakiewicz, op. cit., s. 76. Szulakiewicz wyraźnie idzie po linii Levinasa, wskazując na etykę jako podstawową orientację i na miłość, co jest o tyle nieprawdziwe, że miłość dojrzała i pełna nie kieruje się jakkolwiek etyką poza tą, która wyłania się z miłości. Nie można tedy na jednym oddechu wypowiadać etyki i miłości. Por. ibidem, s. 79.

<sup>48</sup> E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.

<sup>49</sup> M. Szulakiewicz, op. cit., s. 80.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 83.

lakich konfliktów. Więcej, w dialogu tym piękniej rysują się różnice między ludźmi i kulturami, ponieważ jest on formą uczestnictwa w wyższych wartościach, takich jak horyzont prawdy czy dobra<sup>51</sup>. Innymi słowy – nie chodzi o to, aby kogoś przekonać za wszelką cenę do naszych racji, ale o samą drogę wspólnego odkrywania, o wolę dawania i przyjmowania<sup>52</sup>.

Filozofia tedy, w swej warstwie metafizycznej, powinna być otwartością na to, co Inne<sup>53</sup>. Otwartość ta w przypadku filozofa musi oznaczać unikanie wszelkiego doktrynerstwa i arbitralności: „Faktem myślenia dialogicznego nie jest ani Cogito, ani uniwersalny, ujęty teoretycznie byt, lecz – dziejące się tu i teraz – spotkanie i rozmowa”<sup>54</sup>. Nie jest to łatwe, ponieważ zwykła intelektualna uczciwość jest trudna, a spotkanie drugiego filozofa, który myśli inaczej niż ja i *sluchanie* tego, co ma *rzeczywiście* do powiedzenia, jest niekiedy zadaniem ponad siły, jednak nie dla kogoś, kto uwolnił się od dyktatury swego „ego”.

Filozofia rozumiana jako wspólna troska o losy człowieka i całej cywilizacji jest dzisiaj niemal konieczna, jeśli mamy znaleźć wyjście z rozmaitych impasów, zaczynając od tych najbardziej ludzkich: depresji, samobójstw, ludobójstw (wprost i nie wprost), śmierci głodowej, a kończąc na tych cywilizacyjnych i globalnych, odniesionych do środowiska planety, gwałtownego rozwoju techniki i technologii, korupcji władzy itd. Metodą najbardziej efektywną wydaje się być współmyślenie filozofów ze sobą oraz ze specjalistami innych dziedzin. „Zmaganie się z problemem wymaga wspólnoty filozofów, wspólnoty problemowej”<sup>55</sup>. Już na tym etapie jest to trudne, jednak konieczne ze względu na alarmującą sytuację świata w różnych jego wymiarach. Sama krytyka, zgorzienie czy oburzenie filozofii na świat nie wystarczy. Program współmyślenia musi zawierać wspólną troskę filozofów o wypracowanie uniwersalnych idei i wartości, które mogą spełniać rolę regulatywną, nie popadając w słabość, która stała się udziałem m.in. idei tolerancji czy totalnej wolności. Współmyślenie powinno więc czerpać z przeszłości, z tradycji myśli Zachodu i Wschodu, równocześnie otwierając się na wyzwania świata współczesnego, który przetrwa o tyle, o ile idea współmyślenia zakorzeni się w nim odpowiednio silnie, przekraczając granice cywilizacji, kultur, ras i nawyków. Współmyślenie staje się koniecznością dziejącą.

---

<sup>51</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> J. Filek, op. cit., s. 14.



*Henryk Mamzer*

Instytut Archeologii i Etnologii PAN  
Oddział w Poznaniu

Institute of Archaeology and Ethnology,  
Polish Academy of Science, Poznań Branch

## **ŹRÓDŁA ARCHEOLOGICZNE: ARTEFAKTY CZY JĘZYKOWE O NICH WYPOWIEDZI?**

### **Archaeological Sources: Artefacts or Linguistic Statements Concerning Them?**

**Słowa kluczowe:** archeologia, źródła archeologiczne, filozofia kultury, powrót do rzeczy.

**Key words:** archaeology, archaeological sources, philosophy of culture, return to things.

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

Artykuł ma charakter polemiczny – wyraża wątpliwość wobec potocznego przekonania, że materialne pozostałości po społeczeństwach minionych, skoro są jedynym o nich źródłem informacji, mówią „same za siebie”. Przekonanie to znajduje wsparcie w upowszechniającym się ostatnio w humanistyce światowej i europejskiej ukierunkowaniu badań nad kulturą materialną. Istotą owego ukierunkowania – jak twierdzą jego zwolennicy posługujący się hasłem „powrotu do materialności” lub „powrotu do rzeczy” – jest osłabienie czy wręcz wyeliminowanie nieuzasadnionej asymetrii między ludzkimi działaniami intencjonalnymi a nie-ludzkim, materialnym (pozaintencjonalnym) światem relacji przyczynowych. Jednakże odczytywanie pradziejów z uporządkowanych przez archeologa materialnych wytworów jest ich odczytywaniem w języku wspólnotowym, a więc takim, w którym nadana została owemu zbiorowi wytworów treść dziejowa. Treść dziejowa uporządkowanego na muzealnej wystawie zbioru wytworów to rezultat uzgodnień wspólnotowych (wspólnoty arche-

#### **A b s t r a c t**

This article is polemical in nature, as it challenges a common belief that material remains of past communities “speak for themselves”, since they are the only source of information concerning those societies. Such a belief is reflected in a focus on research in material culture, which is recently becoming popular in European and world humanities. According to the supporters of a “return to materialism” or “return to things”, the essence of this new approach is to reduce, or altogether eliminate, an unjustified asymmetry between human intentional actions and a non-human, material (unintentional) world of causative relations.

However Cinterpreting prehistory basing on a set of material objects arranged by an archaeologist, means interpreting it in a community language, that is a language in which the given set has been endowed with historical meaning. Historical meaning of a set of material objects exhibited in a museum is a result of some agreements made by a community (a community of archaeologists). It is a literal

ologów), literalne odniesienie przedmiotowe, „widziany społecznie” fragment rzeczywistości minionej, jej ujęcie z punktu widzenia akceptowanego kulturowo wcześniejszego zespołu stwierdzeń. Bez uzgodnień w języku wspólnotowym nie jest możliwe nadanie treści dziejowej porządkującej materialne wytwory, tak jak nie jest możliwe jej odczytanie bez znajomości języka wspólnotowego. Beduini czy australijscy aborygeni – przykładowo – nie uczestniczą w „umeblowaniu” świata kultury zachodniej, a więc bez znajomości jego języka wspólnotowego nie są w stanie odczytać treści dziejowej ze zbioru wytworów przedstawiającego ową treść. Język wspólnotowy ma charakter przedustawny; w sensie logicznym wyprzedza zarówno nadawanie materialnym wytworom treści dziejowej, jak i jej odczytanie przez odbiorcę. Materialne przedmioty, podobnie jak i miniona rzeczywistość, w której funkcjonowały, łączą się nierozdzielnie z kontekstem myślowym badacza, z jego kontekstem kulturowym. W związku z tym oddzielenie ich obiektywnego charakteru od kontekstu kulturowego, za pośrednictwem którego są one postrzegane, okazuje się niemożliwe. Nie jest więc możliwe oddzielenie rzeczy od naszego sposobu myślenia o nich. Przedmioty materialne (fizykalne) w sensie przyrodoznawczym same w sobie nic nam nie mówią. „Tylko my to robimy” – by użyć sformułowania R. Rorty’ego. Główna teza artykułu ugruntowana jest więc w dokonaniach takich myślicieli jak: Kazimierz Ajdukiewicz, Jerzy Kmita, Hilary Putnam czy Willard Van Orman Quine.

Upowszechniające się dziś urzeczowienie badań nad kulturą jest wyrazem mityzacji sposobu myślenia najbardziej czytelnego w kulturze popularnej, a polegającego z jednej strony na antropomorfizowaniu świata natury, z drugiej zaś na równoczesnej reifikacji kulturowego obrazu świata.

objective reference, a “socially perceived” fragment of past reality, or in other words, its interpretation from the perspective of a culturally accepted set of claims.

Without agreement in a community language it is impossible to arrange material objects and endow them with historical meaning, just as it is impossible to interpret their meaning without a knowledge of that community language. The Bedouin or the Australian Aborigines, for example, who are alien to the Western “furnishing” of the world, and therefore without a knowledge of that particular community language, are incapable to read the historical meaning from a set of objects carrying it. Community language is primordial in nature; in a logical sense it precedes both instilling material objects with historical meaning and its interpretation by a recipient. The knowledge of a community language is a necessary condition for sending and receiving a message.

Material objects, as well as past reality, in which they functioned, are inextricably linked with the researcher’s mental background, or with his cultural background. Consequently, it proves impossible to separate the objective character of things from the cultural context through which they are being perceived. In other words, it is impossible to separate material objects from our way of thinking about them. Material (or physical) objects, from the point of view of the natural sciences, tell us nothing on their own accord. “It is we who do so”, as R. Rorty would put it. The main thesis of this article is therefore consistent with the thoughts of the following thinkers: Kazimierz Ajdukiewicz, Jerzy Kmita, Hilary Putnam, and Willard Van Orman Quine.

On the other hand, reification of research on culture, which recently has gained so much acclaim, is nothing but mythical thinking, very typical of popular culture, and expressing itself in both anthropomorphization of the world of nature, and reification of the world of culture.

Jeżeli przyjrzymy się ekspozycjom muzealnym przedstawiającym pradzieje człowieka, to okaże się, że są to wyłącznie ekspozycje artefaktów społeczeństw nie znających pisma bądź takich, które posługiwały się nim w ograniczonym zakresie. Siłą rzeczy głównym źródłem informacji o nich są materialne pozostałości. Argumentacja o materialności przekazu o owych dawno już minionych społeczeństwach zdaje się więc całkowicie przekonywająca. Pozbawieni owych materialnych świadectw nie byłibyśmy bowiem w stanie czegokolwiek o nich powiedzieć. To zaś co materialne (fizyczne), to – w potocznym przekonaniu – realne. Skoro zaś realne, to niewątpliwie obiektywne. Kojarzenie materialności przedmiotów z obiektywnością wypowiedzi o nich okazuje się rozpowszechnionym nawykiem. W konsekwencji archeologia jako nauka empiryczna utożsamiana jest nie tylko z badaniami realności, lecz również z przekonaniem o obiektywności tego, co o owej realności mówi. Wynika z tego, że materialne pozostałości po społeczeństwach minionych są traktowane przez archeologa jako obiektywne, niezależne od jakiegokolwiek interpretacji źródło informacji, źródło samo w sobie. Wiąże się to z przekonaniem, że pozostałości materialne są częścią minionej rzeczywistości dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmysłowemu, wiedza o przeszłości opiera się na „czystym” doświadczeniu, a archeologia, w wyniku swoich badań nad materialnością, odtwarza obraz przeszłości w jej rzeczywistym kształcie, a więc taką, jaką owa przeszłość naprawdę była.

Przekonanie o „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych znalazło wyraz w wypowiedzi Jerzego Topolskiego o bezpośrednim charakterze źródeł archeologicznych w przeciwieństwie do pośredniego charakteru historycznych źródeł pisanych: „Źródła bezpośrednie są materialnymi pozostałościami przeszłości, które mogą być przez historyków (archeologów, etnologów itd.) obserwowane bezpośrednio. Chodzi mi tutaj o bezpośrednie oglądanie na przykład przedmiotów odkrytych w czasie wykopalisk, a także budynków czy obiektów sztuki. W źródłach pisanych, które są typowe dla historii, zawsze mamy do czynienia ze sprawozdaniem z czyjejś obserwacji. Wówczas historyk korzysta z tego, co podaje mu historyczny informator”<sup>1</sup>, inaczej mówiąc – korzysta pośrednio. Mimo że źródła bezpośrednie – zdaniem J. Topolskiego – nie odbijają rzeczywistości, to w takim ich ujęciu zdaje się tkwić – jak to sformułował Andrzej Zybertowicz – wiara „w przed- lub poza- poznawczą realność dziejów i świata w ogóle”.

Odmienne natomiast punkt widzenia w tej kwestii prezentuje Anna Pałubicka. Mianowicie pisze ona, że „wszelkie źródła archeologiczne dotyczące społeczeństw przedpiśmiennych mogą być – ze względów oczywistych – użytkowane tylko pośrednio. W owym podziale na źródła bezpośrednie i pośrednie w gruncie rzeczy idzie o dwa różne sposoby ich użytkowania. [...] Korzysta się

<sup>1</sup> J. Topolski *Historyk i źródła*, „Przegląd Bydgoski” 1996, t. 7, s. 47.

z niego [ze źródła – H.M.] pośrednio, gdy pewne jego cechy uznaje się za rację potwierdzania (lub obalania) hipotezy o wyeksponowaniu poza tym źródłem określonego stanu rzeczy, bez względu na to, czy jest on ponadto ewentualnie stwierdzany (lub negowany) *explicite* przez odnośne źródło”<sup>2</sup>. Inaczej mówiąc, są one źródłami pośrednimi, ponieważ są wykorzystywane pośrednio do potwierdzania lub obalania koncepcji zawierającej sądy literalne, będące przejawem kultury, w której partycypuje badacz lub którą w jakimś sensie projektuje. Taką koncepcją-świadectwem współczesnej badaczowi kultury jest np. koncepcja prądziejów ujmowana w kategoriach oświeceniowej idei postępu. „Natomiast bezpośrednio wykorzystywać można wyłącznie źródła pisane, zwłaszcza jeżeli chodzi o charakterystykę jakiejś postaci historycznej [...] ten typ wykorzystywania źródeł opiera się na bezpośrednim ustosunkowaniu się do kwestii realności stanów rzeczy stwierdzanych (negowanych) przez nie *explicite*”<sup>3</sup>. Ten punkt widzenia poddaje więc w wątpliwość problem „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych.

Tymczasem realistyczny punkt widzenia archeologów, rozczarowanych problemami, jakie nasiliły się po zwrocie lingwistycznym, znajduje wsparcie w pojawiających się ostatnio w humanistyce światowej i europejskiej propozycjami badawczymi wysuwany pod hasłem „powrotu do materialności” lub „powrotu do rzeczy”, bądź też „zwrotu ku materialności” czy „zwrotu ku rzeczom”<sup>4</sup>. Określenie „powrót do materialności” wyraża reakcję na marginalizowane ostatnio – jak twierdzą przywołani autorzy – badania nad materialnością, nad ową kulturą życia codziennego czy też kulturą potoczności. Trafia ono również na podatny grunt w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w których do niedawna obowiązywała – niemalże całkowicie dziś poniechana – ideologia materializmu historycznego, eksponująca znaczącą rolę bazy materialnej w kształtowaniu niematerialnej nadbudowy. Rzecznicy „powrotu do materialności” w uzasadnianiu swojego programu wskazują wszakże na bardziej ogólne tendencje badawcze. Z jednej strony odwołują się do socjologicznych teorii Pierre’a Bourdieu i Jana Baudrillarda w poważnym stopniu budowanych w oparciu o świat rzeczy. Ze szczególnym naciskiem podkreślając się przy tym wypowiedzi J. Baudrillarda, według którego ponowoczesność charakteryzuje era przedmiotu, w przeciw-

<sup>2</sup> A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990, s. 6.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> I. Kopytoff, *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, (w:) M. Kempny, M. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2005, s. 249–274; E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne*, Poznań 2006; eadem, *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn 2008, s. 27–60; J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007; T. Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, przeł. J. Barański, Kraków 2007; M. Krajewski, *Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, s. 131–152.

stawieństwie do właściwej nowoczesności ery podmiotu. Z drugiej strony wskazują na znaczącą swego czasu rolę kultury materialnej w programie badawczym francuskiej szkoły historycznej skupionej wokół czasopisma „Annales”, realizowanym zwłaszcza przez Fernanda Braudela czy Henri Lefebvre’a dotyczące badania codzienności. Rzec by można, że istotą propozycji badawczej zwolenników „powrotu do materialności” jest to, co jest możliwe do zmysłowego zaobserwowania, coś co utrzymuje się na powierzchni zjawisk, bez wnikania w głąb życia społecznego i kultury.

Postawa badawcza pozostająca w związku z hasłem „powrotu do materialności” ma jednak na celu – jak twierdzą jego rzecznicy – zapewnienie równowagi z innymi dziedzinami kultury, a przede wszystkim z kulturą pojmowaną jako rzeczywistość pozaempiryczna, myślowa. Idzie zatem o „przyznanie rzeczom należnej im roli w tworzeniu rzeczywistości”<sup>5</sup>, inaczej mówiąc o symetrię czy też „rozszerzenie demokracji na rzeczy” – jakby to powiedział Bruno Latour i zainspirowany jego poglądami Bjørnar Olesn<sup>6</sup>. Co prawda Latour pisze, że nie tyle chodzi mu o symetrię między ludźmi i nie-ludźmi, lecz o samo poniechanie owej nieuzasadnionej asymetrii między ludzkimi działaniami intencjonalnymi a materialnym (pozaintencjonalnym) światem relacji przyczynowych. Również kiedy Igor Kopytoff w swej *Kulturowej biografii rzeczy* pisze, że rzeczy, by mogły posiadać określoną wartość, muszą zostać naznaczone kulturowo, zdaje się minimalizować ową symetrię rzeczy – myśli nad tym, co się o nich mówi, kulturę<sup>7</sup>. Kultura materialna nie jest bowiem – jak twierdzi Tim Dant – oderwana od języka i interakcji społecznych<sup>8</sup>. Bardziej trwale i namacalnie niż język ułatwia interakcję, podsuwając środki umożliwiające dzielenie tych samych wartości, czynności czy stylów życia. Przedmioty materialne wysuwa na plan

<sup>5</sup> W taki też sposób Paul Ricoeur tłumaczy słynną formułę Leopolda von Ranke (*Wie es eigentlich gewesen*), za pomocą której definiował on ideał obiektywności historii: „Owa słynna zasada wyraża nie tyle ambicję osiągnięcia przeszłości samej, a więc by ograniczyć się do pokazania, jak to naprawdę było, bez interpretującego zapośredniczenia, ile pragnienie historyka, by wyzbyć się osobistych upodobań, by wygasić (wyłączyć) swoje własne »ja«, by w pewien sposób pozwolić przemówić samym rzeczom, by pokazać przemożne siły, jakie ujawniły się w ciągu wieków”. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 217, przyp. 29. Francuski filozof w swych pracach zazwyczaj kwestionuje pojęcie rzeczywistości minionej; nie ma bowiem – jego zdaniem – przeszłości historycznej pozbawionej relacjonującego ją świadectwa. Z przytoczonej wyżej jego wypowiedzi (w obronie – chciałoby się rzec – realizmu metafizycznego) zdaje się wynikać wprost, że czym innym jest obiektywność wypowiedzi historyka, czym innym zaś „mowa rzeczy” bezpośrednio relacjonująca przeszłość, mimo że – jak sam Ricoeur pisze – niemożliwa do zaistnienia bez odczytującego ją interpretatora.

<sup>6</sup> B. Olsen, *Material Culture after Text: Re-Membering Things*, „Norwegian Archaeological Review” 2003, t. 36, nr 2, s. 87–104.

<sup>7</sup> I. Kopytoff, op. cit., s. 249.

<sup>8</sup> T. Dant, op. cit., s. 14.

pierwszy nowoczesnego życia społecznego; bardziej eksponuje w ten sposób jego powierzchowne przejawy, marginalizując to, co stanowi jego istotę. Kultura materialna nie jest bowiem dziedziną autonomiczną, funkcjonującą niezależnie od związków symbolizowania, zwłaszcza jeżeli chodzi o społeczeństwa archaiczne. Nie jest również pozbawiona – jak pisze J. Kmita – wartościujących światopoglądowo sankcji w społeczeństwach nowożytnych.

Kiedy jednak mówimy, że rzeczy mają swoją biografię, żyją własnym, niezależnym od człowieka życiem, czyniąc tak gwoździem antropomorficznego postrzegania rzeczywistości, staramy się wyeliminować nasz sposób wartościowania i postrzegać świat w sposób aksjologicznie neutralny, jak swego czasu chciał tego Max Weber czy wspomniany wyżej L. von Ranke. Idzie zatem o wyeksponowanie punktu widzenia, że materialne przedmioty w równym co najmniej stopniu mówią nam o otaczającej nas rzeczywistości, co postrzegający je obserwator. Mówimy „co najmniej”, ponieważ w owym dążeniu do równowagi między rzeczami a sposobem mówienia o nich – językiem (szerzej: kulturą) – tkwi w istocie rzeczy przekonanie o prymarnym charakterze rzeczy. Bo wiem to, co materialne, tj. rzeczy, poprzez swą zmysłową uchwytność, stają się – w przeciwieństwie do tego, co się o nich mówi, a więc w przeciwieństwie do kulturowej zmienności, a więc nietrwałości i przemijalności – gwarantem poczucia pewności. Dlatego też „powrót do materialności” czy też „powrót do rzeczy” traktowany jest niekiedy jako powrót do istoty samej, do źródłowych początków wyprzedzających to, co zostało na nich językowo nadbudowane (stąd u Domańskiej pojawia się projekt archeoontologii). Przywodzi na myśl słynne hasło Husserlowskiej fenomenologii: „powrót do rzeczy samych” czy też „powrót do źródeł”. Mimo że, dla Husserla „rzeczy” nie są pozazmysłowymi *res*, nie mają charakteru materialnego (fizykalnego), lecz są to fenomeny, wśród których występują również rzeczy, to owa skojarzeniowość prowadzi do wniosku, iż to właśnie rzeczy (w sensie fizykalnym), nie zaś językowe o nich wypowiedzi stanowią istotę badania. W związku z czym ponownie odżywają „przyrodoznawcze” nadzieje humanistów, widoczne zwłaszcza wśród archeologów. Wszakże sam Husserl nonsensem nazwał wszelkie próby wprowadzania do humanistyki przyrodoznawczego pojęcia obiektywności, głosząc przy tym istotową względność wszelkich historycznych światów i wszelkiego poznania historycznego.

Przemienne stosowanie terminów „powrót”, „zwrot” staje się swoistą grą językową, mającą na celu – zdawałoby się – unikanie powtórzeń, jednak nie jest kwestią stylu. Użycie wyrażenia „zwrot ku materialności” czy „zwrot ku rzeczom” w miejsce „powrót do materialności” ma swoje określone konsekwencje. Nie jest to już bowiem wyłącznie powrót do uprzednio praktykowanej postawy badawczej, według której materialna baza ma charakter prymarny nad kulturową jej nadbudową. Użycie terminu „zwrot” poprzez grę skojarzeniową z określeniem „zwrot językowy” nabiera szczególnej wymowy, nadaje związanej z nim posta-

wie badawczej charakter rewolucji naukowej w humanistyce. Eksponuje znaczenie reprezentowanego przez użytkowników tych określeń programu badawczego jako momentu przełomowego w naukach humanistycznych, podobnie jak to miało miejsce chociażby w przypadku *linguistic turn*. Owa przełomowość to – zdaniem Ewy Domańskiej, identyfikującej się z przedstawicielami owego „materialnego” ukierunkowania badawczego – możliwość przekraczania granic między poszczególnymi dyscyplinami, możliwość zniesienia bariery między przyrodoznawstwem a humanistyką. To stąd właśnie pojawia się konkluzja prowadzonego przez Domańską wywodu o możliwości zbliżenia czy wręcz połączenia przyrodoznawstwa i humanistyki, a co za tym idzie – stosowania w tej ostatniej tych samych co w przyrodoznawstwie metod badawczych<sup>9</sup>.

Szczególne znaczenie ma to dla archeologii, która badając materialne pozostałości po społeczeństwach minionych, sama w związku z tym mieni się być „nauką tyleż przyrodniczą, co humanistyczną”<sup>10</sup>. Ten punkt widzenia pozostaje w całkowitej zgodności nie tylko z przekonaniem archeologów. Jak pisze M. Kra-

---

<sup>9</sup> Przypomnijmy w tym momencie sformułowaną na marginesie hermeneutyki H.G. Gadamera wypowiedź Pawła Dybla: „domaganie się, aby w humanistyce stosowano »twarde« metody, zaczerpnięte żywcem z nauk przyrodniczych i ścisłych, dowodzi tylko twardogłowości autorów, którzy je formułują – i niczego więcej”. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 162. Polemika z poglądami E. Domańskiej znalazła wyraz w artykule J. Kowalewskiego i W. Piaska, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrot ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, s. 61–81. W odpowiedzi na nią E. Domańska wraz z norweskim archeologiem Bjørnarem Olesnem – zdawałoby się – łagodzi swoje stanowisko, wręcz przeciwstawia je swoim wcześniejszym wypowiedziom, tytułując wspólny z Olesnem artykuł: *Wszyscy jesteście konstruktywistami*, (w:) J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie...*, s. 83–100. Otóż nie bardziej mylnego. E. Domańska, odwołując się tu do Latourowskiej interakcji ludzi i nie-ludzi (rzeczy), współkonstruującej społeczną rzeczywistość (B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge 1999), pozostaje w zgodności ze współautorem przywołanego artykułu – B. Olesnem, którego bardziej – jak twierdzi – interesuje „druga strona historii: jak przedmioty konstruują podmiot”. Związek przyczynowo-skutkowy między zdarzeniami fizycznymi (przedmiotami jako przyczynami sprawczymi) a mentalnymi stanami umysłu jest tutaj niemalże wyrażany wprost. Tak też odczytuje go E. Domańska, deklarując swój konstruktywistyczny punkt widzenia. Rzecz jasna chodzi tu o konstruowanie podmiotu przez przedmiot. Kiedy więc Hayden White pisze w swej opinii o książce Domańskiej (2006) o wyraźnie ontologizującym nastawieniu, w opinii, której fragment zamieszczono na okładce: „Autorka w żadnym razie nie jest historiograficzną konstruktywistką; nie ma wątpliwości, że przeszłość naprawdę istniała, że realne zdarzenia faktycznie miały miejsce...”, oznacza to, że jest wyrazicielem innego rodzaju konstruktywizmu, według którego świat konstruuje podmiot co najmniej w takim samym stopniu, jak podmiot konstruuje przedmiot. Trudno nie zgodzić się z wypowiedzią, że przeszłość istniała, podobnie jak z przekonaniem, że świat zewnętrzny istnieje. Problem jednak w tym, że nie istnieje jakikolwiek zewnętrzny opis tego świata, tak jak nie istnieje zewnętrzny opis przeszłości.

<sup>10</sup> C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Warszawa 2002, s. 12.

jewski: „Analiza przedmiotów i sposobów ich używania [...] pozwala przyjrzeć się rzeczywistości społecznej z innej perspektywy, z jeszcze jednej perspektywy”<sup>11</sup>. Jednakże zwróćmy uwagę, że owo przyglądanie się, to przyglądanie się człowiekowi, które nie jest bynajmniej przyglądaniem się rzeczywistości społecznej oczyma rzeczy. Rzeczy nie mówią tak, jak według sformułowania R. Rorty’ego: „Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić”<sup>12</sup>.

Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przypadkiem uznawania tzw. monizmu metodologicznego, redukującego opisy wydarzeń mentalnych do opisów wydarzeń fizykalnych, inaczej mówiąc – monizmu likwidującego w gruncie rzeczy (jak wykazał to J. Kmita na przykładzie analizy pragmatystycznego monizmu fizykalnego W. Quine’a i anomijnego monizmu fizykalnego D. Davidsona) humanistykę jako rodzaj poznania przekraczającego granicę autorefleksji. E. Domańska i B. Olesn, przybliżając ową koncepcję, starają się ją uzasadnić odwołaniem do autorytetu francuskiego filozofa i socjologa wiedzy Bruno Latoura<sup>13</sup>. Lansują na gruncie reprezentowanych przez siebie dyscyplin koncepcję aktora-sieci: jedności kultury i natury czy jedności podmiotu i przedmiotu (*actor-network theory* – ANT). Wyraża on m.in. przekonanie, że rzeczy (mimo że są nieme) współtworzą rzeczywistość kulturową z człowiekiem nadającym owym rzeczom znaczenia. Mieszając to, co ludzkie i to, co nie-ludzkie, z rzeczami, koncepcja Latoura – określana mianem socjoprzyrody – ma na celu likwidację radykalnej różnicy między humanistyką a przyrodoznawstwem, zawiera równocześnie postulat porzucenia dualizmu ontologicznego i epistemologicznego na rzecz budowania hybrydycznych sieci powiązań będących jednocześnie przyrodniczymi, społecznymi i dyskursywnymi.

Jednakże zdaniem Krzysztofa Abriszewskiego, tak silnie eksponowanego przez Domańską i Olesna pojęcia konstruowania sam Bruno Latour używał głównie w swoich wcześniejszych pracach. Z czasem jego stosowanie coraz bardziej obwarował różnego rodzaju zastrzeżeniami, by „wreszcie uszczypliwie je atakować”<sup>14</sup>. Atak na pojęcie konstruowania i próba dowartościowania rzeczy zbliżają Latoura – zdawałoby się – do podejścia realistycznego. Sam zresztą określa swoje stanowisko mianem „realizmu rzeczywistego”, antyesencjalistycz-

<sup>11</sup> M. Krajewski, *W stronę socjologii przedmiotów*, (w:) M. Golka (red.), *W cywilizacji konsumpcji*, Poznań 2004, s. 44.

<sup>12</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 22.

<sup>13</sup> B. Latour, *Pandora’s Hope...*; idem, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

<sup>14</sup> K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 72.

nego, a więc realizmu przetworzonego. Nigdzie jednak, w związku ze zmiennością relacji, nie znajdziemy w pracach Latoura – jak pisze cytowany Abriszewski – czegoś na kształt rzeczywistości bazowej. Inicjatywa działania nie sytuowałaby się po ludzkiej stronie, ale i także po stronie nie-ludzkiej: „Celowe działania intencjonalne mogą nie być własnością rzeczy, ale nie są też własnością ludzi”<sup>15</sup>. Są własnością sieci – niezróżnicowanej na to, co ludzkie i nie-ludzkie – relacyjnej całości. Aktorem działającym jest bowiem sieć relacji. Stąd relacjonizm. Zaś realizm jest przezeń postrzegany z perspektywy relacjonizmu właśnie jako efekt „fabrykowania” faktów w wyniku działania zmieszanych ze sobą czynników ludzkich i pozaludzkich. W procesie „fabrykowania” wzrasta autonomia czynników pozaludzkich; innymi słowy wzrasta ich realność.

Wyekspozowany przez Latoura relacjonizm zdaje się pozostawać bliski koncepcyjnie relacjonizmowi Giorgio Colliego<sup>16</sup> i utożsamiającej się z jego poglądami Hanny Buczyńskiej-Garewicz, tłumaczki dzieła włoskiego filozofa. Zwłaszcza wtedy, kiedy Latour pisze, że rzeczy „są zbyt rzeczywiste, by być przedstawieniami...”. Zdaniem G. Colliego i H. Buczyńskiej-Garewicz: „Przedstawienie nie jest aktem świadomości ani obrazem w umyśle. Jest natomiast relacją, w której coś pokazuje, anonsuje swoje istnienie. [...] Nie jest [...] ani podmiotowe, ani przedmiotowe, lecz poprzedza i implikuje to zróżnicowanie, które dopiero z niego się wyłania. Owe dwa bieguny nie są jednak trwałe, lecz są zmiennymi stronami relacji stale na nowo i różnorodnie się kształtującymi”<sup>17</sup>. Cytowana autorka podsumowuje punkt widzenia Colliego następująco: „To nie podmiot tworzy rzeczywistość, to nie »ja« tworzy byt. Każde przedstawienie zawiera, czy raczej go implikuje, ale nie jest tworzone przez podmiot”, zaś „początek wychodzi [...] od strony przedmiotu, a nie podmiotu”. Dlatego też pojawia się jej wypowiedź, że „Złudzeniem i nieprawdą jest teza Rorty’ego, że nie świat mówi językiem, jedynie i wyłącznie my nim mówimy”<sup>18</sup>. Przywołana autorka, przeciwstawiając się tezie Rorty’ego, przywołuje wypowiedziane w duchu idei strukturalistycznej słowa Witolda Gombrowicza: „nie my mówimy słowa, tylko słowa nas mówią”. Oznacza to, że gdy my mówimy, mówi sam język, „język mówi człowiekiem” – jak by to powiedział Heidegger. Inaczej nigdy nasza mowa nie byłaby możliwa. H. Buczyńska-Garewicz, zafascynowana filozofią ekspresji Giorgio Colliego, filozofią – jak pisze – rozważającą sposoby wyrażania się natury, twierdzi, iż człowiek jest tylko co najwyżej ich częścią jako odbiorca i obserwator, lecz nigdy nadawcą, nigdy samodzielny początkiem.

Znaczące podobieństwo do tego poglądu odnajdujemy w wypowiedzi B. Latoura o swojej książce *Polityka natury*. Książka ta „nie ma w zasadzie autora

<sup>15</sup> B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 192.

<sup>16</sup> G. Colli, *Filozofia ekspresji*, Kraków 2005.

<sup>17</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 282–283.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 278.

– ma raczej sekretarza redakcji, który zobowiązany był spisać i właściwie wprowadzić poprawki. Autor wyrażać się będzie w sposób bardziej osobisty w przypisach, gdzie cytować będzie te doświadczenia czy lektury, które w szczególny sposób nań wpłynęły. Sekretarz w tekście głównym zasadniczo posługiwać się będzie pierwszą osobą liczby mnogiej, jako przystoi osobie mówiącej w imieniu »współpracownika« w najszerszym wymiarze. Sekretarz powstrzymywać się będzie, na ile to możliwe, od wtrącania się w niespieszną i staranną pracę pojęciową, która jako jedyna powinna absorbować czytelnika<sup>19</sup>. W obydwóch przypadkach, zarówno w poglądach Colliego i Buczyńskiej-Garewicz, jak i w wypowiedzi Latoura, mamy do czynienia z wyraźną tęsknotą do uniwersalnych idei metafizyki. Dla pełniejszego uzasadnienia swego punktu widzenia Buczyńska-Garewicz odwołuje się do sformułowania Colliego, którego zdaniem: „oko widzi słońce, bo słońce jest, ręka czuje ziemię, bo ziemia jest”, zatem „[...] tym, kto mówi, jest świat, a człowiek stara się jedynie odczytywać te nieintencjonalne znaki”, więc „Świat jest przedstawieniem. Świat jako przedstawienie nie jest jednak subiektywnym konstruktem umysłu [...]. Świat jako przedstawienie istnieje poza świadomością”. Skoro tak, to powstaje pytanie: dlaczego świat okłamywał społeczeństwa minione, „mówiąc” im (nieintencjonalnie – według Buczyńskiej-Garewicz), że ziemia jest płaska oraz że słońce rankiem wschodzi, a wieczorem zachodzi po całodziennej wędrówce po niebie? W oczekiwaniu – jak można sądzić – na tego typu pytania autorka ponownie przywołuje wypowiedź Colliego, pisząc tym razem tak, jak Artur Schopenhauer: „Świat jest naszym przedstawieniem”. Tak pojmowane przedstawienie odsyła – zdaniem Colliego i Buczyńskiej-Garewicz – do innego sposobu bytowania świata, analogicznego do Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, świata jako konceptu rozumu, świata, do którego dostęp jest niemożliwy. Zapytajmy wobec tego: skąd wiemy, że to świat mówi, a nie my, skoro nie mamy do niego żadnego dostępu? Wynika stąd, że cała ekwilibrystyka myślowa Colliego i Buczyńskiej-Garewicz skonstruowana została po to, by w ostateczności przyznać jednak rację Rorty’emu.

Jeżeli zatem, w myśl propozycji zwolenników hasła „powrót do materialności”, problem źródła archeologicznego czy historycznego ujęlibyśmy w innym kontekście interpretacyjnym aniżeli konstruktywizm, semiotyka, teoria dyskursu, teoria reprezentacji<sup>20</sup>, a więc gdybyśmy abstrahowali od ustaleń, jakie pojawiły się po „zwrocie językowym”, wówczas zmuszeni byłibyśmy ująć problem w duchu realizmu metafizycznego. Winniśmy wówczas respektować przekonanie, że wydobywane przez archeologa materialne po społeczeństwach minionych pozostałości są częścią przeszłości dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmy-

<sup>19</sup> B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wyd. Krytyki Politycznej, Seria „Idee” 14, Warszawa 2009, s. 23.

<sup>20</sup> E. Domańska, *Problem rzeczy...*, s. 28–29.

słowemu. Jeżeli „powrót do rzeczy” miałyby być równoznaczny z propozycją wyeliminowania problemu przedstawiania, oznaczałoby to powrót do „czystej” faktyczności pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny, tożsamej z wiarą w realność świata takiego, jakim go widzimy. Przypomnijmy tu jednak Schopenhauerowską formułę przedstawiania opartą na Kantowskiej analizie o ograniczoności naszego poznania, podzielaną przez F. Nietschego, jak również M. Heideggera. Przedstawienie to całokształt ludzkich władz postrzegania; „świat jest moim przedstawieniem”<sup>21</sup> – pisze Artur Schopenhauer, wyrażając swą myśl w sposób bardzo wyrazisty już w samym tytule swego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*. Jeżeli tak, to świat nie jest światem samym w sobie. Przedstawianie, któremu Heidegger poświęca swą rozprawę *Co zwie się myśleniem?*, nie jest więc odtwarzaniem świata, lecz stosunkiem człowieka do otaczającej go rzeczywistości, rzeczywistości przed nim przezeń przedstawionej, usytuowanej naprzeciw, jako to ma miejsce w przypadku rzeczy, przedmiotów. Są one przedmiotane, usytuowane naprzeciwko jako przedmioty określające twórczą aktywność człowieka, odróżniającą go od samej natury i tego, co zostało przezeń wytworzone. Upredmiotowanie czy też urzeczowienie aktywności twórczej człowieka to nie tylko jej utrwalenie w materialnej postaci i przedstawienie. To przede wszystkim przeciwstawienie efektów owej działalności człowieka jemu samemu, umożliwiające ogląd i poznawanie własnej aktywności twórczej. Zdaniem Heideggera mamy tu do czynienia z „przekształcaniem postawy przed naukowej w postawę naukową poprzez zasadniczy akt upredmiotowania”. Tak oto przedmioty stają się przedmiotami naszego doświadczenia, inaczej mówiąc – danymi obserwacyjnymi.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym wobec tego są odkrywane przez archeologa przedmioty z przeszłości, jedyne po niej świadectwa – dane obserwacyjne? Według W. Quine’a, kiedy epistemologia dokonała zwrotu ku analizie języka, zamiast o przedmiotach, winniśmy mówić o terminach obserwacyjnych. Z uwagi jednak na fakt, że nie wszystkie z nich dotyczą przedmiotów, Quine proponuje określenie „zdania obserwacyjne”<sup>22</sup>.

„Krzemień”, „brąz”, „ceramika” to najprostsze jednowyrazowe zdania obserwacyjne. Są one zdaniami okazjonalnymi, sprawozdaniami z bezpośrednio obserwowanych sytuacji, sprawozdaniami o charakterze intersubiektywnym, tzn. używanymi i akceptowanymi w danej wspólnocie językowej. Uczymy się ich w następstwie bezpośredniego ich powiązania z pobudzeniami zmysłowymi. Inaczej mówiąc, źródło znaczenia owych wyrażen językowych ma charakter bodźcowy. Zatem interesujące nas tu przedmioty materialne jako dane obserwacyjne są niczym innym jak reakcją na bodźce, podrażnienia powierzchni nerwowej,

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1995, t. 1, s. 5.

<sup>22</sup> W.O. Quine, *Od bodźca do nauki*, Warszawa 1998, s. 37.

które jednak dzieli przepaść od obserwowanych przedmiotów. Źródła znaczeń bodźcowych (sygnały empiryczne według J. Kmity) mają charakter przedjęzykowy i znajdują wyraz w zdaniach okazjonalnych wyrażanych spontanicznie, jako że nie należących jeszcze do języka danej wspólnoty kulturowej. Znaczenia bodźcowe nie są jednak podyktowane przez przedmioty materialne same w sobie. Konstytuują się one bowiem na podstawie już istniejących w danym języku znaczeń, znaczeń bodźcowych. Użycie owych sygnałów bodźcowych w postaci zdań okazjonalnych jest więc „kontrolowane” przez otoczenie kulturowe. Bodźce, w zależności od języka używanego przez obserwatora, są przezeń w różny sposób przetwarzane. Wypowiadane w związku z nimi zdania okazjonalne, by mogły być z kolei uznane za zdania obserwacyjne, muszą być uzgodnione przez wszystkich użytkowników danego języka, którym posługuje się obserwator.

Ponieważ zdania okazjonalne wypowiedane przez archeologa nie mogą być zdaniami uzgodnionymi – jak pisze A. Pałubicka – z użytkownikami tych przedmiotów z przeszłości tak, jak to ma miejsce – przykładowo – w przypadku etnologów badających współczesne im społeczności, tym samym zdania okazjonalne okazują się zdaniami obserwacyjnymi uzgodnionymi w społeczności archeologów, do której należy badacz<sup>23</sup>. W ten oto sposób świadectwa empiryczne – zdania obserwacyjne potwierdzające daną teorię – nie są rezultatem obserwacji przedmiotów takimi, jakimi one były same w sobie. Są rezultatem uzgodnień w otoczeniu kulturowym badacza.

W tym momencie zwróćmy uwagę na zamieszczony przez Ludwiga Wittgensteina w jego *Dociekaniach filozoficznych* obraz kaczk-zająca<sup>24</sup>. Okazuje się, że ów fizyczny obraz postrzegany jest przez obserwatora w taki sposób, że widzi on wyłącznie albo kaczkę, albo zająca, nigdy zaś kaczk-zająca; nie jest bowiem możliwe równoczesne ich postrzeganie. Skoro więc obraz rzeczywisty (fizyczny) to obraz kaczk-zająca, oznacza to, że obraz mentalny w umyśle jest czymś innym aniżeli obraz fizyczny. Można by powiedzieć, używając słów J. Mitterera, że przedmiot opisu nie jest tym samym, co opis przedmiotu<sup>25</sup>. Z faktu, że percepcja nie odzwierciedla rzeczywistości takiej, jaką ona jest sama w sobie, doskonale zdawali sobie sprawę starożytni Grecy podczas wznoszenia świątyń. Świadomość tego, że ludzkie oko w swym postrzeganiu zawsze dokonuje przekształcenia rzeczywistości, była powodem wprowadzania korekt w proporcjach kolumnady frontonów świątyń tak, by uzyskać pożądany efekt optyczny,

<sup>23</sup> A. Pałubicka, *W.V. Quine'a projekt epistemologii naturalizowanej a badania archeologiczne*, (w:) eadem (red.), *Szkice z filozofii kultury*, Poznań 1994, s. 27.

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 271.

<sup>25</sup> J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996, s. 36.

odmienny od rzeczywistego<sup>26</sup>. W obraz mentalny wpisana jest więc interpretacja; obraz mentalny i pozostająca z nim w związku interpretacja jest konstrukcją<sup>27</sup> ujawniającą fundamentalną – według wyrażenia Jerzego Kmity – rolę kultury w konstrukcji świata realizmu naturalnego, łączonego przez realistę w pewnego rodzaju „fantazję metafizyczną”.

Archeolodzy wszakże rezygnując z przekonania o odtwarzaniu rzeczywistości minionej takiej, jaką była ona sama w sobie, nader często gwooli kompromisu mówią o współkonstruowaniu rzeczywistości minionej: przez nią samą z jednej strony, z drugiej zaś przez archeologa z punktu widzenia orientacji, której jest on wyrazicielem. Wynika stąd przekonanie o istnieniu powiązań przyczynowo-skutkowych między obserwatorem a rzeczywistością przezeń obserwowaną, między obrazem fizykalnym owej rzeczywistości a jej obrazem mentalnym w umyśle badacza, współoddziaływających na siebie w myśl empirystycznej zasady: nie ma niczego w umyśle, czego przedtem nie byłoby w zmysłach. Tymczasem, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, mamy do czynienia z sytuacją odwrotną; nie ma niczego w zmysłach, czego przedtem nie byłoby w umyśle.

Zauważmy, że już samo pojęcie przeszłości zakłada przyczynowość; jest traktowane jako przyczyna następującej po niej terażniejszości, będącej jej skutkiem. Materialne pozostałości po społeczeństwach minionych układamy w związki przyczynowo-skutkowe, w linearne ciągi wydarzeń, konstruując tym samym rzeczywistość, o której mówimy, że jest przeszłością realną i całkowicie od nas niezależną. Tak więc założenie o przyczynowości pozostaje w związku z przekonaniem nie tylko o strukturze realnego świata, lecz również świata ciągłego. Tymczasem – jak wynika z tego, co powiedziano wyżej – relacje przyczynowe, o których mówimy, że są „wpisane” w strukturę realnego, niezależnego od nas świata, są w gruncie rzeczy umieszczone w nas samych, tak jak w nas samych tkwi potrzeba istnienia świata ciągłego. Związek przyczynowo-skutkowy nie jest więc relacją fizyczną. „Przyczyny i skutku nie powinno się reifikować, jak to czynią przyrodznawcy (i wszyscy, którzy wykazują dziś podobną skłonność do naturalistycznego myślenia) zgodnie z panującym bałwanstwem mechanicystycznym, który każe przyczynie dopóty naciskać i przeć, aż przyniesie to skutek; »przyczyną« i »skutkiem« należy się posługiwać jedynie jako czystymi pojęciami, to znaczy jako konwencjonalnymi fikcjami, które służą oznaczaniu, porozumieniu, a nie wyjaśnianiu. »Byt sam w sobie« nie zna czegoś takiego jak »związek przyczynowo-skutkowy«, jak »konieczność«, jak »psychologiczna niewola«, nie następuje w nim »skutek po przyczynie«, nie rządzi w nim żadne »prawo«. To my sami wymyśliliśmy przyczyny, następstwo, wzajemność, relatywność, przymus, liczbę, prawo, wolność, podstawę, cel; a gdy ten świat symboli jako

<sup>26</sup> H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*, Poznań 2004, s. 56.

<sup>27</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 231–232.

»był sam w sobie« wymyślamy, wtapiamy w rzeczy, to znów uprawiamy coś, co zawsze uprawialiśmy – mitologię<sup>28</sup>. W wypowiedzi Nietzschego odnajdujemy więc antycypującą krytykę poglądu formułowanego pod hasłem „sprawczość rzeczy” (*agency*), rzeczy o intencjonalnej mocy sprawczej, inaczej mówiąc – przyczynie prowadzącej do zamierzonego (przez nią) skutku<sup>29</sup>.

Przeszłość, którą badamy – wbrew naszym przekonaniom – nie jest nam bezpośrednio dostępna. Nasze minione doznania, o których mówimy, że je pamiętamy, a więc przeszłość znacznie nam bliższa aniżeli ta, która jest przedmiotem badania archeologa, również nie jest nam bezpośrednio dostępna. Należy do przeszłości, w związku z czym nie możemy jej naocznie stwierdzić. Pamięć łącząca nasze doświadczenie z przeszłości z doświadczeniem aktualnym nie jest pamięcią minionych doznań zmysłowych, lecz pamięcią – jakby to powiedział W. Quine – bytów postulowanych przez opisy fizykalne (naukę)<sup>30</sup>. Jeżeli więc mówimy, że owe doznania pamiętamy, oznacza to, że skonstruowaliśmy jakąś wersję wydarzeń dzięki relacjom przyczynowym i stałej w owych wydarzeniach obecności naszego „ja” z umiejscowionymi w owej jaźni doznaniem<sup>31</sup>. Wypowiedzi o przeszłości w takim sensie, w jakim ona była sama w sobie, nie są więc możliwe – jak pisze H. Putnam – również w kategoriach warunków stwierdzalności<sup>32</sup>. Pojęcie warunków stwierdzalności redukuje się zdaniem tego autora do klasycznego pojęcia warunków prawdziwości pojmowanych realistycznie, czyli warunków czyniących nasze wypowiedzi prawdziwymi. W związku z tym, w przypadku wypowiedzi o przeszłości, ściśle pojmowane warunki stwierdzalności wymagałyby równoczesnego usytuowania osoby stwierdzającej zarówno w przeszłości, jak i w terażniejszości, a więc w swego rodzaju ponadczasowości, jak zakłada to realizm metafizyczny. Tymczasem – przypomnijmy – warunki stwierdzalności to rozpoznawalne okoliczności uprawniające nas do przyję-

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków 2001, s. 45-46.

<sup>29</sup> U epistemologów „znaturalizowanych”, na co zwraca uwagę A. Pałubicka (*Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 111), nader często mówi się o przyczynowych powiązaniach: bodziec – „podrażnienie powierzchni nerwowej”, w związku z czym następstwa „podrażnień” stanowiłyby odwzorowanie zewnętrznych powiązań przyczynowych. Natomiast sam W. Quine (op. cit., s. 33) pisze o podobieństwie percepcyjnym jako podstawie „wszelkich oczekiwań, wszelkiego uczenia się i formowania zwyczajów. Oddziałuje ono za pośrednictwem naszej skłonności do oczekiwania, że podobne pobudzenia percepcyjne będą mieć do siebie podobne następstwa percepcyjne. Zdaniem Quine’a, ta pierwotna postać indukcji, jaką jest podobieństwo percepcyjne, nie jest w całości wyuczona, jest także w części wrodzona (a częściowo uformowana przez doświadczenie). To „dobór naturalny wyposażył nas w standardy podobieństwa percepcyjnego, które dobrze odpowiadają regularnościom przyrodniczym, umożliwiając nam więcej niż przypadkowy sukces w naszych przewidywaniach. Indukcja tego rodzaju służy nam, jak i innym zwierzętom”.

<sup>30</sup> W. Quine, op. cit., s. 27.

<sup>31</sup> H. Putnam, op. cit., s. 232.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 287.

cia określonego zdania, które są warunkami aktualnie stwierdzanymi; wymagają usytuowania podmiotu stwierdzającego w obecnym czasie. Nie są więc możliwe wypowiedzi o przeszłości obserwatora usytuowanego w teraźniejszości, tak by spełniał on warunki stwierdzalności. Każde usytuowanie w teraźniejszości osoby stwierdzającej o przeszłości jest usytuowaniem historycznie i kulturowo zmiennym. Jej wypowiedzi nie mogą być wypowiedziami ponadczasowymi, tzn. ponadkulturowymi, ahistorycznymi. Są to wypowiedzi intencjonalne, aksjologicznie ukierunkowane kontekstem kulturowym (teraźniejszością), w którym usytuowana jest osoba stwierdzająca. Oznacza to, że wypowiedzi o przeszłości są *implicite* wypowiedziami o obecnych doświadczeniach osób wyrażających owe wypowiedzi. Inaczej mówiąc – są wypowiedziami o teraźniejszości.

Kiedy więc mówimy o materialnych przedmiotach, a tym bardziej o przedmiotach z przeszłości, w której je umiejscowiliśmy, to mówimy o przedmiotach „przetworzonych” w naszym umyśle, z punktu widzenia naszych własnych doświadczeń w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś nabywanych z przeszłości, w której nigdy nie byliśmy. Nasze wypowiedzi zarówno o przedmiotach, jak i o przeszłości, w której występowały, są wypowiedziami intencjonalnymi. Jednakże to owe wypowiedzi, inaczej mówiąc – zdania obserwacyjne, będące nośnikami świadectw są tym, co łączy język z realnymi przedmiotami, z realnym światem, o którym mówi się w tym języku. Wszakże nie ma w nich jeszcze denotowania, tzn. odniesienia do przedmiotów.

W postępowaniu badawczym zwolenników hasła „powrotu do rzeczy” chodzi zatem o uprzedmiotowanie wypowiedzi (stwierżeń), o ich reifikację. Droga w kierunku reifikacji jest sposób budowania zdań obserwacyjnych, nazywany przez Quine’a predykcją. Wyjście poza zwykłe zdania obserwacyjne polega na łączeniu dwóch zdań obserwacyjnych w sposób wyrażający oczekiwanie, np. gdzie grób, tam cmentarzysko, gdzie domostwo, tam osada (do odkrycia). Połączenia zdań obserwacyjnych za pomocą predykcji prowadzą więc do wykraczania poza to, co w danej chwili obserwowalne. Tak połączone zdania Quine określa mianem obserwacyjnych zdań kategoriycznych, bezpośrednio wyrażających oczekiwanie indukcyjne. Zwraca przy tym uwagę, że właśnie obserwacyjne zdania kategoriyczne występują *implicite* jeszcze w predykcjach (przewidywaniach) odkryć archeologicznych i w odcyfrowywaniu inskrypcji<sup>33</sup>. Na tym właśnie polega droga do powiązania nazw z odpowiednimi obiektami czy też przedmiotami. Jednakże rzeczy czy przedmioty mogą być denotowane dopiero przez terminy ogólne, pojęcia. Wówczas to dopiero mamy do czynienia z odniesieniem przedmiotowym. Właściwa reifikacja ma charakter teoretyczny.

Przedmioty są wobec tego świadectwami empirycznymi o charakterze predyktystycznym, przewidującymi potwierdzenie. Inaczej mówiąc – są świadectwa-

<sup>33</sup> W. Quine, op. cit., s. 76.

mi potwierdzającymi daną teorię przez ową teorię przewidzianymi. Według Quine'a wszystkie zdania, nawet te najbardziej pierwotne, są obciążone teorią. Zdania obserwacyjne okazują się więc zdaniami ukierunkowanymi przez teorię pozostającą w związku z daną orientacją w archeologii, z wartościującą orientacją światopoglądową znajdującą w owych świadectwach potwierdzenie. Toteż archeologia jako nauka empiryczna o kulturze spełnia zazwyczaj rolę arbitra rozstrzygającego spory koncepcyjne, arbitra potwierdzającego lub obalającego teorie formułowane zwykle w oparciu o źródła pisane. Tymczasem zdaniem K.R. Poppera, dane obserwacyjne, którymi archeologia się posługuje, służą jedynie do obalania, nie zaś do uzasadniania teorii. Nie chodzi więc o to, by daną teorię konfrontować z danymi empirycznymi, które zdolna jest ona przewidzieć, lecz z tymi, których dostarczają teorie względem niej alternatywne. Przypomnijmy w tym momencie analizowane przez Quine'a zjawisko niedeterminowania empirycznego wiedzy naukowej i związaną z nim koncepcję wielości alternatywnych, dających się obronić sposobów ujmowania (opisów, obrazów) świata natury. Wewnątrz każdego z nich, arbitralnie wybranego ujęcia świata, nadal jednak mamy do czynienia z niedeterminowaniem przekładu czy niedeterminowaniem odniesienia.

Jak już mówiliśmy, zwolennikom hasła „powrotu do rzeczy” chodzi o uprzedmiotowienie, inaczej mówiąc – o powiązanie nazw z odpowiednimi przedmiotami, o semantyczne, a zwłaszcza literalne odniesienia przedmiotowe uzgodnionych społecznie (kulturowo) wyrażen językowych. Nazwy przedmiotów materialnych (naturalnych) mają bowiem swoje odniesienia przedmiotowe, które usiłujemy uchwycić za pomocą opisów. Zatem nasz opis rdzenia krzemienego (jego obraz) jest odniesieniem przedmiotowym wyrażenia „rdzeń krzemienisty”. Podkreślmy to z całą mocą jeszcze raz: chodzi o nasz opis rdzenia, nie zaś sam rdzeń. Przedmiot materialny, np. pięściak, złączony jest z nazwą poprzez jej użycie dla nazwania tego właśnie materialnego przedmiotu. Owo złączenie nie jest jednak jakimś „metafizycznym klejem” (by użyć określenia Hilary’ego Putnama), lecz wynikiem uzgodnień społeczno-kulturowych. Mając na uwadze ich historyczno-kulturową zmienność, możemy powiedzieć, że opis ów ma charakter zdeformowany. Nie jest więc opisem (obrazem) odzwierciedlającym rzeczywisty przedmiot.

W wyniku komunikacji kulturowej określone odniesienia przedmiotowe przyporządkowuje się w ramach danego języka odpowiednim przedmiotom czy fragmentom rzeczywistości. Uzgodnione społecznie wyrażenia językowe są – rzecz jasna – równoznaczne z uzgodnionymi społecznie przekonaniem. To przekonania właśnie, zawsze odniesione do wartości, określają literalne odniesienia przedmiotowe<sup>34</sup>. Zatem odniesienia przedmiotowe wyrażen językowych

<sup>34</sup> J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980, s. 54.

(stwierzeń) są społecznym wyobrażeniem rzeczywistości (przedmiotów) z punktu widzenia z góry uznanych za prawdziwe i akceptowanych społecznie przekonania. „Odniesienie przedmiotowe – jak pisze J. Kmita – jest centralnym pojęciem intencjonalnym i jako takie właśnie stanowi o sposobie łączenia się słów ze światem”<sup>35</sup>. Oznacza to, że owo łączenie się wyznaczane jest przez „tekst” czy teorie, w ramach których występują słowa (kontekst słów) określone w sposób podyktowany przez „punkt widzenia rozumu” usytuowanego w konkretnym kontekście kulturowym. Odniesienia przedmiotowe z reguły nie są w pełni uświadamiane przez poszczególne jednostki; świadomość jednostkowa, mimo że determinowana społecznie, nie jest powieleniem świadomości społecznej. W każdym razie to odniesienia przedmiotowe, nie zaś rzeczy tworzą „umeblowanie świata”.

Tak więc określane przez przekonania literalne odniesienia przedmiotowe są swego rodzaju „widzianymi” społecznie fragmentami rzeczywistości. Wynika stąd, że badane przez humanistów przedmioty nie są żadnymi przedmiotami samymi w sobie, lecz są zawsze już jakoś widziane przez określone podmioty (dotyczy to tak przedmiotów materialnych, jak fragmentów postrzeganej rzeczywistości). Są one przedmiotami danymi komuś w doświadczeniu<sup>36</sup>. Tę właśnie cechę badań humanistycznych F. Znaniecki określa mianem współczynnika humanistycznego. Jeżeli więc przyjąć w ślad za J. Kmitą, że współczynnik humanistyczny to układ przekonania określających literalne odniesienie przedmiotowe, będące społeczno-subiektywnym (kulturowym) wyobrażeniem rzeczywistości<sup>37</sup>, a więc ujęciem owej rzeczywistości z punktu widzenia przekonania akceptowanych społecznie i uznanych za prawdziwe, to badana przez archeologa przeszłość w taki kulturowy sposób jest przezeń postrzegana. Innymi słowy – przeszłość odniesiona do wartości i pozostających z nimi w związku przekonania właściwych kulturze badacza jest równoznaczna z przekładem owej przeszłości na jego świat wyobrażeń o niej w owej przeszłości uprzedmiotowionych. Możemy więc powiedzieć, że w procesie konstruowania (wytwarzania) przedmiotu poznania rzeczywistości minionej najpierw mamy do czynienia z konstruowaniem aksjologicznym, a następnie poznawczym. Wartościowanie przenika więc całą naszą praktykę badawczą, począwszy od gromadzenia danych i ich porządkowania poprzez procedury analityczne po syntetyczne ujęcia pradziejów. W sensie logicznym ma ono charakter przedustawny, mimo że oddzielenie tego, co wartościujące, od tego, co rzeczywiste (aksjologicznie neutralne), nie jest możliwe. Gromadząc i porządkując dane – wartościujemy. Wartościując – interpretujemy. Interpretując – konstruujemy.

<sup>35</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995, s. 248.

<sup>36</sup> F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 25.

<sup>37</sup> J. Kmita, *Z problemów epistemologii...*, s. 54.

„Współczynnik” intencjonalny odniesień przedmiotowych, nierozzerwalnie związany z tym, co o tych przedmiotach mówimy, powoduje, że są one – jak już mówiliśmy – faktami zdeformowanymi. Nie znaczy to, że nie istnieją fakty powstałe niezależnie od nas, takie jak warstwy geologiczne czy archeologiczne. Jednakże to, co o nich mówimy, bierze się z naszych wyborów pojęciowych i zainteresowań, mimo że prawdziwość lub fałszywość tego, o czym mówimy, nie jest owymi wyborami podyktowana. Stąd opis tego, co nieintencjonalne, niezależne od nas, skoro jest naszym opisem, jest opisem intencjonalnym. Intencjonalność wdiera się do naszych wypowiedzi o nieintencjonalnych faktach tak, że przenika każdą naszą wypowiedź, sprawia wrażenie wszechobecnej. Analityczne rozdzielenie tego, co intencjonalne, od tego, co faktyczne, okazuje się niemożliwe. U podstaw owych „redukcjonistycznych rojeń”, by to, co mentalne, zredukować do tego, co materialne, tkwi wiara w istnienie „czystej” faktyczności, pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny<sup>38</sup>.

W taki też intencjonalny sposób postrzegana jest owa odległa przeszłość stanowiąca przedmiot naszego archeologicznego badania. Najbardziej wyrazistym tego dowodem jest trwający ponad sto lat spór o to, czy Słowianie, czy też Germanie byli pierwotnymi mieszkańcami ziem obecnie polskich. Tymczasem fizykalny opis przeszłości nie tworzy fundamentu do jej opisu mentalnego, jak również opis mentalny nie daje podstawy do opisu fizykalnego; nie istnieją między nimi związki logiczne<sup>39</sup>. Skład chemiczny surowca użytego do wykonania posągu Juliusza Cezara nie stanowi podstawy do jego opisu mentalnego, nie odpowie nam na pytanie o cechy osobowości rzymskiego wodza. Podobnie opis mentalny nie daje się zredukować do właściwości fizykochemicznych tego surowca. Jego decyzji o podboju Galii – przykładowo – nie da się wytłumaczyć składem chemicznym surowca, z którego wykonano posąg Cezara.

Jeżeli zatem nasza wiedza oparta na doświadczeniu jest konstrukcją, tym samym przyjąć winniśmy, że konstrukcją jest także nasze doświadczenie; nie wykracza poza kulturę, w której funkcjonujemy. Nie możemy zdjąć naszych kulturowych okularów, by zobaczyć świat bez kultury i porównać go z percepcją świata ukształtowanego przez kulturę<sup>40</sup>. Wiemy, co odkrywamy, wyłącznie dlatego, że doświadczyliśmy tego w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś w nieistniejącej już przeszłości. Jeżeli odkrywane przez nas przedmioty z przeszłości nie byłyby takimi samymi jak te, które poznaliśmy zmysłowo w teraźniejszości, nie mogłyby być przedmiotami przez nas rozpoznanymi. Na takim właśnie doświadczeniu zmysłowym oparta jest nasza wiedza pozwalająca nam na obserwa-

<sup>38</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem...*, s. 243.

<sup>39</sup> A. Pałubicka, *Archeologia jako nauka historyczna o kulturze. O badaniu formy i funkcji znalezisk archeologicznych*, (w:) A. Buko, P. Urbańczyk (red.), *Archeologia w teorii i w praktyce*, Warszawa 2000, s. 80.

<sup>40</sup> M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, Warszawa 2002, s. 286.

cję materialnych przedmiotów z przeszłości i ich powiązań. Mówimy o nich spontanicznie – rzecz by można – bezrefleksyjnie w oparciu o wiedzę należąca do obszaru naszego potocznego doświadczenia – współczynnika humanistycznego, według określenia F. Znanieckiego<sup>41</sup>. Posługując się tego rodzaju wiedzą, nie zdajemy sobie sprawy z faktu, iż posługujemy się wiedzą kulturowo nabytą. Taka spontaniczność powoduje, że charakteryzując dany wytwór z przeszłości, np. naczynie gliniane, nie myślimy w danym momencie o tym, że wiedzę, do czego służyło, czerpiemy z własnej, otaczającej nas rzeczywistości. Wtedy to denotacje takich przedmiotów obserwacyjnych wywołują poczucie „naturalności” czy wręcz obiektywności naszych o nich wypowiedzi. Owa „przeźroczystość” stwarza złudzenie bezpośredniego kontaktu z przeszłością, zwłaszcza wtedy, kiedy kontakt ów sprowadzony zostaje do obserwacji wytworów o charakterze utylitarnym, nakierowanych na technologiczną użyteczność. Wówczas to mówimy, że sposób użycia tych przedmiotów, w związku z tym, że są one takie same jak te, z którymi mamy do czynienia w otaczającej nas rzeczywistości, jest uniwersalny, a nasze o nich wypowiedzi wypowiedziami obiektywnymi. Stąd pojawia się złudzenie korespondencji owych materialnych przedmiotów z tym, co o nich mówimy.

Materialne przedmioty jako przedmioty same w sobie trudno zatem uznać za obiekty kulturowe, jeżeli nie są zaopatrzone przez określoną semantykę w odniesienia przedmiotowe (znaczenia). Semantykę w danej kulturze tworzy – jak pisze J. Kmita w cytowanych wyżej pracach – ogół respektowanych w niej sądów dyrektywalnych, które wykazują obiekty kulturowe służące wprost komunikowaniu określonych stanów rzeczy. Obiektami kulturowymi są więc działania lub ich wytwory zaopatrywane przez określoną semantykę w odniesienie przedmiotowe. Oznacza to, że obiekty kulturowe są obiektami semiotycznymi, jako że są obiektami objętymi semantyką obecną w danej kulturze. Dotyczy to również przedmiotów materialnych, które stają się obiektami kulturowymi wyłącznie wtedy, gdy są zaopatrzone w odpowiednią semantykę. Zatem semantyczne odniesienia przedmiotowe, nie zaś same przedmioty są korelatami kulturowymi; korelatami semantycznymi nie zaś przedmiotowymi (rzeczowymi)<sup>42</sup>. Rzecz sama w sobie pozbawiona semantycznego odniesienia przedmiotowego korelatem być nie może.

<sup>41</sup> F. Znaniecki, op. cit., s. 25.

<sup>42</sup> Odmienny punkt widzenia prezentuje S. Tabaczyński (*Kultura i jej rzeczowe korelaty*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1993, nr 3, s. 5–21). Pisząc o rzeczowych korelatach kultury, również w późniejszych artykułach, cytowany badacz sytuuje je – jak wykazał to J. Topolski w artykule polemicznym *O składnikach i korelatach kultury* („Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1993, nr 3, s. 421–425) – poza kulturą. Dla uzasadnienia swego reifikującego stanowiska S. Tabaczyński odwołuje się do wypowiedzi Antoniny Kłoskowskiej oraz do pracy E.T. Halla, *Poza kulturą* (Warszawa 1984).

Pojęcia lub sądy o korelatach semantycznych w postaci tych obiektów nigdy nie podlegają takiej semantyce, której założenia uzależniałyby odpowiedni rodzaj owych obiektów od tego, czy respektowane są o nich takie, czy inne sądy. Kamień jest kamieniem dlatego, że ma stosowne dlań właściwości, nie zaś dlatego, że tak się o nim sądzi – jak to ma miejsce w przypadku charakterystyki obiektów kulturowych, np. gładów jako ołtarzy ofiarnych. Zdaniem cytowanego J. Kmity, powyższa okoliczność tłumaczy zarazem, dlaczego realistyczna teoria poznania, charakterystyczna np. dla scjentyście zorientowanej archeologii, najchętniej odwołuje się w swej argumentacji do przykładu obiektów naturalnych, redukując w ten sposób do ich statusu status obiektów kulturowych.

Badana rzeczywistość konstituuje się więc na podstawie naszego doświadczenia zmysłowego. Odkrywane przedmioty czy zjawiska przedmiotowe są nimi dlatego, gdyż ukonstituowane są przez język, sposób orzekania o nich, odzwierciedlający pewne zasady myślenia. Występują w rzeczywistości „zorganizowanej” – jak pisze J. Kmita – przez formę kulturową badacza-observatora, tworząc równocześnie kontekst strukturalny relacji i ich przeciwieństw, który owe przedmioty definiuje. Przedmioty wchodzą więc w relacje pewnego sposobu myślenia, kreując rzeczywistość (kontekst) przez ów sposób myślenia konstituowany. W ten oto sposób owe materialne przedmioty, podobnie jak i miniona rzeczywistość, w której funkcjonowały, łączą się nierozdzielnie z kontekstem myślowym badacza, z jego kontekstem kulturowym. W związku z tym oddzielenie ich obiektywnego charakteru od kontekstu kulturowego, za pośrednictwem którego są postrzegane, okazuje się niemożliwe. Nie jest więc możliwe oddzielenie rzeczy od naszego sposobu myślenia o nich. W tym momencie przytoczymy (wielokrotnie przywoływaną przez Jerzego Kmitę, zirytowanego pojawiającymi się w literaturze tendencjami zmierzającymi do dehumanizacji) wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza, sformułowaną w 1930 r. w polemice z poglądami Tadeusza Kotarbińskiego na temat reizmu: „Reista sądzi [...] – jak przypuszczamy – że gdyby ktoś zyskał bezpośredni kontakt ze światem, coś na kształt *intellektuelle Anschauung* Kanta, to nie znalazłby w nim nic prócz rzeczy. Gdyby reście naprawdę coś takiego w myśli majaczyło, nie moglibyśmy się z nim solidaryzować, nie dlatego, żebyśmy sądzili, iż w bezpośrednim kontakcie ze światem znalazłoby się coś więcej prócz rzeczy, lecz dlatego, że sama koncepcja takiego kontaktu, takiego poznania, które dokonywałoby się w oderwaniu od wszelkiego języka, którym się operuje, od wszelkich form myślenia, jest mrzonką”<sup>43</sup>. Czym wobec tego są owe materialne źródła z przeszłości?

<sup>43</sup> K. Ajdukiewicz, *Reizm. Tadeusz Kotarbiński: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lwów 1929, Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich, str. VIII + 483, (w:) idem, *Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I: *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 85–86.

Nader trafnie problem ten ujmuje Teresa Kostyrko, odwołując się przy tym do koncepcji źródła historycznego E. Bernheima<sup>44</sup>. To, czy źródło nazwiemy pośrednim, czy też bezpośrednim, zależy od pytań stawianych przez badacza. Badacz traktuje wytwór materialny lub tekst pisany jako źródło pośrednie wówczas, gdy pyta o znaczenie nadane przez autora źródła (wytwórcy lub jego użytkownika, jeżeli chodzi o wytwory materialne). Natomiast źródło bezpośrednie widzi on w owym wytworze wówczas, gdy pyta o stan rzeczy, który określa właściwości wytworu lub tekstu pisanego, nie związane z sensem komunikacyjnym źródła. Podział na źródła bezpośrednie i pośrednie jest podziałem dokonywanym ze względu na funkcję informacyjną. Źródło bezpośrednie to – zdaniem T. Kostyrki – oznaka stanu rzeczy minionych, pozostałość, ślad. Źródło pośrednie natomiast to znak, świadectwo (do którego T. Kostyrko włącza również bernheimowską tradycję) pełniące funkcję komunikacyjną, przekazującą – w przeciwieństwie do źródła bezpośredniego – oznaki, celowe informacje. Wiedza uzyskiwana na podstawie źródeł pośrednich jest różna od tej, jaką uzyskujemy na podstawie źródeł bezpośrednich, nie tylko ze względu na to, co zamierzamy wyjaśnić (eksplanandum), lecz również ze względu na odmienną strukturę eksplanansów – sposobów, w wyniku których dany stan rzeczy wyjaśniamy. Sam fakt podziału na źródła bezpośrednie i pośrednie nie byłby możliwy, gdyby były one traktowane wyłącznie jako materialne rzeczy, przedmioty fizykalne, na co główny akcent kładą archeolodzy określający swoje źródła mianem źródeł pozawerbalnych.

Tak więc źródłem archeologicznym nazwiemy – w ślad za T. Kostyrką – „określoną strukturę abstrakcyjną, ukonstytuowaną z jednej strony przez pewien stan rzeczy, z drugiej zaś strony przez typ postawionego przez badacza pytania [badacz staje się więc współtwórcą źródła – H.M.]. Uzasadnia takie ujęcie praktyka historyków [a także i archeologów – H.M.], których postępowanie wyjaśniające, odwołujące się do źródła, uwzględnia zawsze jedynie wybrany przez badacza zbiór cech określonego zjawiska. Tak więc to pytanie badacza wyznacza stan rzeczy (eksplanandum), który zamierzamy wyjaśnić. Odpowiedź natomiast stanowiąca wyjaśnienie (eksplanans) zawiera to, co nazywamy informacją źródłową”<sup>45</sup>. Ten punkt widzenia znajduje również odzwierciedlenie w pracach Danuty Minty-Tworzowskiej<sup>46</sup>, Bogusława Gedigi<sup>47</sup> czy Anny Zalewskiej<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> T. Kostyrko, *O pojęciu źródła historycznego. Na marginesie Giedyminowej krytyki koncepcji E. Bernheima*, (w:) K. Zamiara (red.), *O nauce i filozofii nauki*, Poznań 1994, s. 79–89.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>46</sup> D. Minta-Tworzowska, *Jerzego Topolskiego koncepcja źródeł historycznych a ujęcia źródeł archeologicznych*, (w:) W. Wrzosek (red.), *Świat historii*, Poznań 1998, s. 329–340.

<sup>47</sup> B. Gediga, *Natura wielopostaciowości źródła archeologicznego*, „Acta Universitatis Wratislaviensis nr 2783, Historia CLXXI” 2005, s. 549–553.

<sup>48</sup> A. Zalewska, *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*, Lublin 2005.

Trudno zatem w jakikolwiek sposób mówić tu o zniwelowaniu owej ekspozowanej przez zwolenników „powrotu do rzeczy” asymetrii tak, byśmy z jednej strony mieli do czynienia z kulturą jako rzeczywistością myślową, z drugiej natomiast całkowicie niezależną od niej kulturą materialną<sup>49</sup>. Skoro kultura jako rzeczywistość myślowa jest regulatorem ludzkich działań, to trudno całkowicie wyizolować z nich te, pod które podpadają związane z kulturą materialną działania nastawione na technologiczną użyteczność i badać je (zwłaszcza będące ich pozostałością materialne przedmioty) w sposób przyrodoznawczy. Możemy więc sformułować wniosek, że nie jest możliwe przedstawianie przeszłości „czysto”, fizykalnie. Tymczasem w propozycjach zwolenników „powrotu do materialności”, zwłaszcza jeżeli chodzi o propozycje Ewy Domańskiej, mamy do czynienia ze sprowadzeniem praktyki badawczej archeologa do „czystego” opisu owego naturalnego (materialnego) stanu rzeczy, z całkowitym pominięciem sytuacji kulturowej, w której było ono usytuowane. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne w sformułowaniu Domańskiej: „[...] przedmiotem moich zainteresowań jest materialność i forma źródła historycznego, a nie ich tekstualność i treść”<sup>50</sup>. Oznacza to, że nie interesuje ją odczytanie i treść inskrypcji na tabliczce glinianej, a tym bardziej jej interpretacja, lecz wyłącznie kształt, wymiary czy surowiec, z którego została wykonana. Inaczej mówiąc, interesuje ją to, co „źródło mówi samo za siebie” (skoro – jak pisze – żyje ono własnym, niezależnym od użytkownika życiem i posiada własną biografię i własną tożsamość), nie zaś to, co miały nam do przekazania społeczeństwa minione, a tym bardziej nie to, co

<sup>49</sup> Nadal pozostajemy więc w obszarze „oświeconego antropocentryzmu”, jak twierdzi E. Domańska (*Problem rzeczy...*, s. 55). Autorka ta, pisząc, że „archeologia nie wyszła poza »oświecony antropocentryzm«. Byty nie-ludzkie (rzeczy) nadal służą jej do refleksji nad człowiekiem [...]”, zdaje się wyrażać ubolewanie, że w archeologii, dysponującej w swoich badaniach głównie rzeczami, nadal mamy do czynienia z niekorzystną dla nich asymetrią w relacji: kultura materialna – kultura jako rzeczywistość myślowa, którą to asymetrię sama archeologia winna zniwelować. Powstaje wszak pytanie: czy w ogóle jest możliwe wyjście poza oświecony antropocentryzm? Warto zwrócić tu uwagę na dyskusję, jaka swego czasu toczyła się między Clifordem Geertzem i Richardem Rortym na temat pojęcia „anty-antycentryzmu”, które w pewnym sensie jest równoważne pojęciu „etnocentryzmu”. Idzie bowiem o to, że przeciwstawny etnocentryzmowi antycentryzm jest w gruncie rzeczy „przenicowanym” (określenie Geertza) etnocentryzmem. Oznacza to, że z etnocentryzmu (podobnie jak i z antropocentryzmu) nie sposób się uwolnić. Stąd dla odróżnienia radykalnego etnocentryzmu wprowadzono pojęcie anty-antycentryzmu jako etnocentryzmu uświadamianego lub oświeconego, bądź „z ludzką twarzą” – by użyć określenia Hilarego Putnama w odniesieniu do stosowanego przezeń pojęcia realizmu wewnętrznego. Tak też rzecz się ma w przypadku antropocentryzmu, skoro – jak pisze H. Arendt (*Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994, s. 64) – nawet „Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejrzeniem w to, co jest, niż badania historyczne”.

<sup>50</sup> E. Domańska, *Problem rzeczy...*, s. 29.

my archeolodzy czy historycy o owym przekazie-źródle mówimy. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z postawą badawczą właściwą myśli strukturalistycznej, a także formalizmowi rosyjskiemu czy szkole semiotycznej z Tartu, która swoim problemem czyni nie to, co w tekście jest przekazywane, lecz jakimi dokonuje się to środkami.

Tego rodzaju postawa badawcza stanowi nader instruktywny przykład nieoczekiwanej reorientacji przedmiotu badania archeologii, którym – wbrew pierwotnym zamierzeniom – w związku z ukierunkowaniem owych badań na przedmioty materialne nie jest już kultura społeczeństw minionych, lecz materialne po nich pozostałości. To na tej podstawie Andrzej P. Kowalski formułuje swą wypowiedź, że archeolog badający artefakty nie bada kultury. Kultura jako przedmiot badań jest – według określenia J. Kmity – rzeczywistością pozaempiryczną, myślową. „O tożsamości danej kultury nie decydują wszak obecne na jej obszarze przedmioty, lecz związane z kulturą typologiczno-funkcjonalne aspekty ich wykorzystywania”<sup>51</sup>. „Kultura bowiem nie odzwierciedla się w przedmiotach. Nie można jej bezpośrednio dostrzec [...], ale można o niej sensownie mówić”, wykorzystując argumenty oparte na „władzy myślenia, a nie na sile materialności artefaktów”<sup>52</sup>. Przedkładając natomiast to, co rzeczy „mówią same o sobie”, ponad to, co ludzie o nich myśleli, badacz nie tylko eliminuje kulturę ze swego pola badawczego. Ujmując przedmioty materialne wyłącznie w kategorii techniczno-użytkowe, imputuje swoje własne wartościujące nastawienie, przesycone współczesną mu racjonalnością, skierowaną na technologiczną użyteczność, mającą niewiele lub zgoła nic wspólnego za znaczeniami nadawanymi owym przedmiotom przez ich wytwórców i użytkowników. W ten oto sposób swoją własną praktyką badawczą komunikujemy o nadrzędnej dla nas roli technologii nad innymi, zwłaszcza symbolicznymi aspektami kultury.

Na wyłaniające się tu pytanie o powrót do materialności, do jednej z najbardziej dziś niebezpiecznych – jak pisał Hilary Putnam – obok scjentyzmu tendencji intelektualnych<sup>53</sup>, odpowiedzieć możemy następująco: mamy tutaj do czynienia z klasycznym wręcz przykładem charakterystycznego dla społeczeństw archaicznych myślenia magicznego, polegającego z jednej strony na antropomorfizowaniu świata natury, wyposażaniu go w ludzkie właściwości, z drugiej zaś na równoczesnym reifikowaniu kulturowego obrazu świata, w wyniku którego kultura zostaje znaturalizowana i urzeczowiona<sup>54</sup>. Myślenie magiczne, mimo że

<sup>51</sup> A.P. Kowalski, *Synkretizm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne*, (w:) A. Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań 1997, s. 159.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>53</sup> H. Putnam, op. cit., s. 234.

<sup>54</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1999, s. 227.

stanowi dziedzictwo sposobów myślenia społeczeństw archaicznych, jest trwale obecne w kulturze współczesnej. Wskazują na to obserwacje Norberta Eliasa<sup>55</sup>, a także badania Jerzego Kmity<sup>56</sup> i Artura Dobosza<sup>57</sup> nad tego typu myśleniem w nauce i filozofii współczesnej.

---

<sup>55</sup> N. Elias, *Zaangażowanie i neutralność*, Warszawa 2003, s. 220.

<sup>56</sup> J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, (w:) H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, Warszawa 1989; idem, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000.

<sup>57</sup> A. Dobosz, *Refleksja teoriopoznawcza a tradycja myślenia magicznego*, „Studia Metodologiczne” 1991, t. 26, s. 47–57.

*Filip Maj*

Teatr Wielki  
– Opera Narodowa w Warszawie

Grand Theatre  
– National Opera in Warsaw

## O NIEKTÓRYCH FUNKCJACH MUZYKI WEDŁUG HENRYKA ELZENBERGA

### Some of the Functions of Music according to Henryk Elzenberg

Słowa kluczowe: muzyka, mistyka, emotywnizm, poznanie.

Key words: music, mysticism, emotivism, cognition.

#### Streszczenie

W artykule analizowane są uwagi Henryka Elzenberga dotyczące znaczenia i funkcji muzyki dla człowieka. Muzyka ma zdolność antycypowania, wywołania, przekazywania i przekierowywania treści emocjonalnych, ale jaka jest jej rola w poznaniu i myśleniu? Problem jest omawiany w kontekście relacji muzyki z mistyką, z życiem, z niemoralnością, w odwołaniu do Beethovena i Wagnera oraz myśli Wittgensteina o muzyce.

#### Abstract

The author analyses some of Henryk Elzenberg's remarks concerning the meaning and function of music for man. Music has the ability to anticipate, provoke, transfer and redirect the emotional contents, but what role does it play in cognition and the processing of thoughts? The issue is discussed in the context of the relations between music and mysticism, life and amorality, with reference to Beethoven and Wagner, as well as some of Wittgenstein's reflections on music.

*Ktorego dnia chciał słon przedrzeźnić niedźwiedzia,  
że tak niezgrabnie tańczy, i powstała muzyka Straussa.*

H. Elzenberg, 26 IX 1912

## Wstęp

W sztuce starożytnej zmysły widzenia i słyszenia miały wysoki status poznawczy, prawie taki jak umysł. Niezbędne, aby dzieło się urzeczywistniło, urealniało i weryfikowało jako proces twórczy i jako proces odtwórczy. Podłożem tego rodzaju możliwości realizowania się muzyki jest podmiotowa struktura człowieka.

Egzystencjalista i aksjolog Henryk Elzenberg (1887–1967) poświęcił wiele osobistych uwag muzyce. Zajmował się sztuką i literaturą, pisał recenzje, eseje muzyczne. W latach 1948–1954 był prezesem Pomorskiego Towarzystwa Muzycznego w Toruniu.

Henryk Elzenberg zastanawiał się nad tym, na ile muzyka koreluje z przyrodniczym przeżyciem, z mistyką, na ile jej słuchanie jest intelektualnym doświadczeniem, a na ile wpływ na nią mają uczucia. Jego zdaniem muzyka daje możliwość odcięcia się od świata, od spraw codziennych, od wojny. Może być przedmiotem zdystansowanego podziwu, a zarazem narzędziem, dzięki któremu można poznać człowieka.

## 1. Eurytmiczne i emotywnie funkcje muzyki

Muzyka ma zdolność wprowadzania rytmu do tego, co jest statyczne. Elzenberg mówi o jej naturze „eurytmicznej”. Dzięki muzyce treść słowna otrzymuje dodatkowy nośnik, staje się nowym rodzajem przekazu, pozostaje jednocześnie dynamiczna i dążąca dokądś. Dzięki strukturze harmonicznemu połączonych ze sobą atomów muzyka ma zdolność zabierania ludzkiego umysłu do stanu pierwotnego<sup>1</sup>. W procesie pozytywnej regresji (por. K. Dąbrowski) wprowadza do umysłu i ciała nastrój dzieciństwa za pomocą swojej „luźno-określonej” formy dźwiękowej, łącząc przeżycie związane z dzieciństwem z przeżyciem muzycznym. Powstające w ten sposób obrazy pierwotne muzyki związane z własnym zachowaniem i przeżyciem tworzą podłoże dla ich dalszej ewolucji.

Muzyka może być tłem przyrody i *vice versa*. Dźwięki mają coś z substancji pierwotnych, elementarnych, posiadających ruch i energię, które gdzieś zawsze podążają i „poruszają” coś dalej. Dźwięk powstaje przy spotkaniu materii z drugą materią lub wydobywa się z ciała organizmu żywego. Dziecko krzyczy, gdy się rodzi, gdy przechodzi z jednego świata na drugi. Muzyka działa jako pierwotny sygnał uczuciowy, nastrajający człowieka wobec świata: „Pełne przeżycie muzyczne daje coś, czego nie da nawet poezja: [...] jakąś kąpiel odnowicielską, dzięki której dusza wraca z powrotem do swej nieokreśloności, do punktu wyjścia, i może wziąć nowy kierunek, wolny od nacisku przeszłości. [...] Poezja bardziej przemawia do tego, co w człowieku zastaje, do tego, co w nim gotowe, ukształtowane”<sup>2</sup>.

Elzenberg deklaruje: „Niewiele mam zrozumienia dla tego wszystkiego w muzyce, co ją zbliża do architektury”. To, co dotyczy doskonałych konstruk-

---

<sup>1</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, s. 30–31 (13 VII 1908).

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 214–215.

cji formalnych, stwarza w ten sposób jakąś hermetyczność (podaje przykład Bacha), która powoduje utratę kontaktu z dziełem sztuki. Struktury formalne muzyki to są jedynie niezbędne ramy, „przez które się przewala »masa« dźwiękowa, z jej dynamizmem, harmonią, barwą i pięknnością zmysłową”<sup>3</sup>. Nadmierna strukturalność oddala muzykę od budowy ciała ludzkiego, a jej głównym odnośnikiem staje się architektura (np. katedry gotyckie i organy), a także architektura przyrody – góry, gwiazdy, morze. Takie podejście do muzyki można spotkać współcześnie, gdzie obsesyjna matematyczność i strukturalność formy przeważają nad treścią muzyki.

Do pierwotnych elementów strukturalnych, które wymienia H. Elzenberg, należą rym i melodia, „ale głębiej: muzyka dla mnie jest sztuką na wskroś symboliczną”<sup>4</sup>. Muzyka niesie jakąś treść, odnosi się do czegoś, coś sugeruje. Relacyjność muzyki jest dla Elzenberga ważniejsza od struktury.

Drugi poziom analizy dotyczy jej wyrazu uczuciowego i przeżyciowego. Muzyka na tym poziomie da się przetłumaczyć na język struktury emocjonalnej człowieka za pomocą takich kategorii jak (1) ton = uczucie, (2) harmonia = spłoty i kombinacje uczuć, (3) zmiany siły i tempa muzyki = zmiany siły i tempa emocji. Muzyka jest sposobem upamiętnienia, spotęgowania, wzmocnienia uczucia. Nastrojowa muzyka romantyczna ma charakter marzeń sennych, impresji, mroku, huśtawek emocji. Elzenberg zachwyca się Wagnerem i Beethovenem. Konkretny utwór jest wyrazicielem uczuć i stanu wewnętrznego, historii osobistej, która jest wpisana w tę muzykę, czy tego chce kompozytor, czy nie.

Trzeci poziom analizy obejmuje wymiar ontologiczny – muzyka jest wyrazem bytu, systemem kombinacji składników (siły i tempa) w różnych napięciach i odprężeniach. To są według Elzenberga kształty bytu samego, a „ton to czyta, wysublimowana substancja”<sup>5</sup>.

## 2. Magiczne funkcje muzyki Richarda Wagnera

O mistycznym przeżyciu muzycznym pisze Elzenberg, odwołując się do wspomnienia, gdy słuchał *Der Ring des Nibelungen* Wagnera, patrząc na mgłę nad jeziorem w Szwajcarii. Jest to przeżycie silnie zapamiętane, które skupia się na sobie, nie dociera do rzeczywistości myśli, a więc nie ma charakteru poznawczego, tylko emocjonalny. Kiedy nie ma poznawczej relacji, następuje emocjonalna identyfikacja. Na tym polegać może współczesna kontemplacja (gr. *theorein*), która kiedyś była oglądaniem istoty rzeczy, teraz jest rozplywaniem się

<sup>3</sup> Ibidem, s. 321.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Por. ibidem.

w istocie rzeczy, co już zaprzecza oglądaniu i poznaniu. Muzyka Wagnera i przyroda należą do świata mistycznego – muzyka w świecie mistyki płynie między bytem a niebytem.

Elzenberg wskazuje na rozłam między światem przeżycia a światem poznania. Muzyka leży nie po stronie poznania, ale po stronie odczuwania wraz z przyrodą. Uczucia nie mają poznawczego charakteru. Być może dopiero wtedy, kiedy myśl przenika uczucie, możemy mieć do czynienia z poznaniem. Tak wynikałoby z jego krytyki nadmiaru intelektu. Ale czy nie jest to tylko poznawczy schemat epistemologiczny, arystotelesowski, z którego niewiele dowiadujemy się o poznaniu muzyki?

Elzenberg jest chyba bliższy Epikurowi i stoikom, którzy uważali, że to, co poznajemy, przechodzi najpierw przez zmysły. Czynniki zmysłowy jest w tej koncepcji połączony z czynnikiem intelektualnym, a nie z emocjonalnym, kiedy „przeżycie wyraźnie mistyczne; uczucie jako rzeczywistość spoczywająca sama w sobie, na nic poza sobą nie wskazująca, samostarczalna” (23 IV 1914)<sup>6</sup>.

Po pięciu latach, kiedy Elzenberg wraca do tego przeżycia i dalej je analizuje, ukazuje je jako „spotęgowanie stanu uczuciowego”. Na pytanie, jakiego typu było to uczucie, odpowiada, że to uczucie do siebie (a więc chyba narcystyczne lub autystyczne), a także uczucie do przyrody. Píše o tym, że słuchający podmiot jest poza bytem i niebytem, uczucie zostaje podmiotem, a on przedmiotem odczuwającym. Muzyka Wagnera pozwala znaleźć się poza światem, wejść w bezpośrednie odczuwanie, zlanie się z samym czuciem<sup>7</sup>. Jest to jak stan zakochania się w swoim słyszeniu (narcyzm muzyczny).

Jednak Elzenberg gdzie indziej krytykuje *Rheingolda* Wagnera: „rozwlekłość, za długie opowiadania, sceny bez znaczenia dla akcji, powtarzanie efektów bez stopniowania, przewlekanie sytuacji, o których się wie z góry, jak się rozwiążą”. Zarzuca samemu Wagnerowi beznadziejną materialność akcji, użycie „starych brutalnych mitów dla wyrażenia treści religijno-metafizycznej”, a także „grubą moralność”<sup>8</sup>.

Według Elzenberga człowiek niechętnie zagląda do swojego wnętrza. Mogłoby się bowiem okazać, że to, czym się zajmuje na co dzień, czym się fascynuje, jest martwe. Podniecenia i ekstazy, które przeżywamy i do których dążymy, są obrazem naszej śmierci. W roku 1942 pisze, że życie uśpione, życie we śnie ułatwia radzenie sobie z nadmierną świadomością tego, co się dzieje. Gdy trwa wojna, trudno jest oderwać się od śmierci, która przyciąga uwagę filozofa. Perspektywa lęku zostaje tu odwrócona – bardziej się boimy pracy wewnętrznej aniżeli rzeczywistości codziennej – nawet gdy chodzi o wojnę. W konsekwencji lu-

<sup>6</sup> Por. ibidem, s. 92

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 139–140.

<sup>8</sup> Por. ibidem, s. 117.

dzie odcinają się od przeżyć pięknych jak, „zasłuchanie się w muzykę, zapatrzenie się w jakiś piękny obraz przyrody?”<sup>9</sup>.

Elzenberg dąży do zachowania postawy stoickiej, która jest sposobem niepoddawania się okolicznościom poprzez wyostrenie kryteriów potrzeb ludzkich, nieuleganie wpływom, które ściągają więcej energii, niż są w stanie oddać. Sztuka jest źródłem energii życia, która uzupełnia jej brak w sytuacjach krytycznych lub granicznych (wojna, cierpienie itd.).

### 3. Czuciowe funkcje muzyki Ludwiga van Beethovena

Wzorem człowieczeństwa jest dla Elzenberga sztuka Johanna Wolfganga Goethego, wzorem czucia – muzyka Ludwiga van Beethovena, który „w dziedzinie czucia osiągnął tę ostatnią granicę wzniosłości i głębi, poza którą wyjście jest niemożliwe”<sup>10</sup>.

Mistrzem życia jest według Elzenberga Goethe, mistrzem czynu – Napoleon, mistrzem świętości – Chrystus. Jednak niekiedy ponad zasadą życia Elzenberg stawiał zasadę uczucia: „[Beethoven] jest mi bliższy i droższy niż Goethe, i dwukrotnie już świadomie u niego szukałem przeciw Goethemu oparcia”<sup>11</sup>. Zachwycając się Beethovenem, ukazuje jego twórczość jako walkę z przeciwnościami z życia: „Materią tej muzyki [*Eroica*] jest [...] to, co twórcy – nie jako artyście; jako człowiekowi! – stawia opór największy”<sup>12</sup>.

Życie i czucie wpływają na człowieka. Wrażliwość czucia odpowiada za odbiór przeżyć, ale nadmierna wrażliwość czyni go mniej skłonny do odbioru muzyki. W neurologii nazywa się to dziś niskim progiem pobudzenia synapsy, czyli łącznika między „wrażliwymi” na kontakt komórkami ciała.

Ludwig Wittgenstein także podziwiał twórczość Beethovena i Goethego: „Problemy świata zachodniej myśli, do których zbliżał się i z którymi się zmagał Beethoven (i być może częściowo Goethe), nie obchodziły żadnego innego filozofa (być może blisko nich znajdował się tylko Fryderyk Nietzsche)”<sup>13</sup>. Wittgenstein sądził, że: „problemy te być może są stracone dla zachodniej filozofii, tzn. nie będzie nikogo, kto mógłby odczuć, a więc i opisać rozwój tej kultury w formie eposu. Być może kultura Europy nie jest już właściwie eposem, chyba że dla kogoś przyglądającego się jej z zewnątrz. Uchwycił go Beethoven (jak gdzieś napomyka Spengler). Cywilizacja musi mieć swych epików zawczasu. Inaczej pozostaje ona nie opisana”<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 318 (4 VII 1942).

<sup>10</sup> Ibidem, s. 160 (17 IV 1923).

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 215 (30 IX 1931).

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, Warszawa 2000, s. 25.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 26.

Wittgenstein wskazuje, że Beethoven wyprzedził swoje czasy i potrafił ująć dzieje cywilizacji zachodniej, którymi się filozofowie nie zajęli. Kulturę można opisać w pełni nie wtedy, kiedy ona przestała istnieć, ale zanim jeszcze zaczęła istnieć. Być może forma muzyczna lepiej potrafi antycypować i uchwycić pragnienia i potrzeby człowieka.

Zastanawiający jest fakt, że kultura europejska była od końca renesansu pod silnym naciskiem niemieckiej kultury. Od baroku muzyka niemiecka i austriacka zdominowały cały świat muzyczny, nadając mu kierunek i style do czasów, kiedy stała się niepewna i nawet sama siebie zakwestionowała w XX wieku (por. dodekafonia). Jak sądzę, muzyka Beethovena może być traktowana jako prorocstwo ludzkiego ducha, a muzyka Chopina jako jej cień.

O ponadindywidualnym wymiarze muzyki Beethovena (na przykładzie sonaty opus 111) pisze też Elzenberg. Młodzi artyści skupieni są na swoim indywidualnym stylu, na swoim „kryształach indywidualności”, który rozwijają, tworząc jakby własny świat. Dojrzały artyści porzucają to na rzecz pewnej selekcji – kierują się „mądrością” i osiągają czwartego wymiaru, który filozof charakteryzuje jako ponadindywidualną szerokość, syntetyczność i „coś z wszechogarniania”<sup>15</sup>.

Trzy kluczowe wyrazy, którymi Elzenberg opisuje muzykę Beethovena to: potęga, wzruszeniowość, heroizm<sup>16</sup>. Elzenberg był zachwycony muzyką niemiecką, brutalną i czułą, tragiczną i heroiczną, łączącą ambiwalentne sfery w jakąś jednię. Miała być ona wielka, kosmiczna, nadludzka, a być może i nieludzka. Taka muzyka daje „pewne przypływy poczucia mocy, przechodzące w jakiś nastrój »na hurra«, w potrzebę ekspansji bez granic, ale zasadniczo bezkierunkowej (»w bezmiar, wszędzie«)”<sup>17</sup>.

Muzyka może mieć różne cele ekspansji, docierać do kosmosu lub zacierać się w przestrzeni wśród innych dźwięków. Analiza muzyczna Elzenberga ukazuje ją między potęgą a rozmyciem się, zanikiem. Potęga muzyki tkwi w jej bezkierunkowości, słabość natomiast w tym, że się rozmywa.

#### 4. Dzikie, moralne i liberalne funkcje muzyki

Intelektualne usposobienie człowieka potrafi ująć coś, co muzyka chce przekazać. Intelkt nie poddaje się muzyce, ale filtruje ją przez system pojęciowy, logiczny, myślowy. Nie pozwala człowiekowi odczuwać muzyki w jej pełni nastrojowo-emocjonalnej: „widzę raczej, co bym powinien czuć, niż czuję rzeczywistość; doznaję raczej aspiracji ku pewnemu uczuciu niż samego uczucia”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Por., H. Elzenberg, op. cit., s. 318 (3 VII 1942); por. także K. Jaspers.

<sup>16</sup> Por. ibidem, s. 319–320 (17 VII 1942).

<sup>17</sup> Ibidem, s. 314 (1 VI 1942).

<sup>18</sup> Ibidem, s. 58 (3 IX 1910).

Sztuka przekracza rzeczy faktyczne/fizyczne na rzecz psychicznych, jako „meta” ma tendencję do poprawiania i zniekształcania rzeczywistości – poprzez odczucia, uczucia, wrażenia. Sztuka dąży do wyzwolenia, do bycia nieskrępowaną, wolną za wszelką cenę. Jeśli to jest niemożliwe, staje się kopią, martwym obrazem rzeczywistości. Wtedy ma charakter amoralny, a nawet antymoralny. Znajdujemy tu echa stanowiska Platona.

Sztuka na usługach kultury czy cywilizacji, ewolucji biologicznej i społecznej traci swój kształt i swój własny cel. Elzenberg nazywa chór w tragedii greckiej świadkiem zarówno dobra, jak i zła. W dramacie dzieje się to, co w życiu poddane jest cenzurze. Sztuka pozbywa się cenzury, ukazuje rzeczywistość z jej okropnościami i straszliwymi czynami. Chór na nic nie wpływa, nie ingeruje, nie ustawia się po jednej stronie, a obserwuje i opisuje. Obecność chóru daje widzom poczucie „pocieszenia” i „ukojenia”, wrażenie „łagodzące”, że ktoś czuwa i że to, co się dzieje, jest konieczne. Chór jako grupa różnych głosów współbrzmiących jest reprezentantem istot duchowych, jakby przodków, pradziadów, którzy „osobom i wypadkom w dramacie nadaje coś niby charakter wieczności”<sup>19</sup>.

Jak pisze Wittgenstein: „Uczucia towarzyszą pojmowaniu utworu muzycznego, tak jak towarzyszą wydarzeniom życia”<sup>20</sup>, które są często nieprzewidywalne albo są przewidywalne, ale nie da się ich zmienić, z powodu takiej, a nie innej natury świata i człowieka. Pojęcia uczucia i wrażliwości są nacechowane pewną dramatycznością, ułomnością i negatywnością. Taka jest perspektywa ewolucyjna uczucia. Perspektywa przeciwewolucyjna natomiast wskazuje, że muzyczność łączy się z intensywnością, siłą i dynamicznością. Uczucia „amortyzują” człowieka przed światem i samym sobą, nadają mu oś dynamiczną, skłonnością do czegoś lub od czegoś. Bez własnej osi uczuciowej człowiek wybiera według zbiorowego kryterium przyjemności i przykrości.

Uczucia towarzyszą niemal każdej percepcji muzycznej i pozwalają na partycypację mistyczną w sztuce, w tym także w muzyce<sup>21</sup>. Bez uczuć nie byłoby poznania typu partycypacyjnego, który łączy czynnik wyobrażeniowy. Człowiek może odczuwać muzykę, rozdzielając poznanie i odczuwanie, taka wydaje się być własność nie tylko analityków, ale samych muzyków. Zdaniem Wittgensteina: „Muzyka z jej nielicznymi tonami i rytmem, wydaje się niektórym sztuką prymitywną. Lecz jest to po prostu jej powłoka/przedpole; podczas gdy ciało, które umożliwia interpretację znaczenia tej przejawionej treści, posiada całą nieskończoną złożoność, którą znajdujemy w zewnętrznych formach sztuk, a którą muzyka przemilcza. Jest ona w pewnym sensie najbardziej wyrafinowaną ze sztuk”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 18 (13 X 1907).

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, op. cit., s. 35.

<sup>21</sup> Por. L. Lévy-Brühl i T. Kobierzycki, w: T. Kobierzycki, *Negatywne i afirmatywne pierwiastki myślenia mistycznego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2006, nr 1 (167), s. 131–144.

<sup>22</sup> L. Wittgenstein, op. cit., s. 25.

Muzyka właściwa jest bardziej niewidoczna niż widoczna, widoczna jest jej powłoka, a nie głębia – substancja czy ciało. To, co w muzyce jest widoczne, powierzchowne, nie jest muzyką właściwą. Może też być odwrotnie, gdyż często muzyka sugeruje coś głębokiego, niewyraźnego na początku, co jednak ułatwia się w czasie słuchania. Percepcja muzyki może prowadzić od empirii do abstrakcji albo odwrotnie.

To, co wielkie w muzyce i innych sztukach, to według Wittgensteina pewna instynktowość ludzka, która nie jest opanowana społecznie (przez kulturalność lokalną, geograficzną, obyczajową), ale jest opanowane indywidualnie, twórczo: „W każdej wielkiej sztuce tkwi DZIKIE zwierzę: oswojone. A np. u Mendelssohna nie. Wszelka wielka sztuka ma za podstawę prymitywne skłonności człowieka. Nie są one *melodią* (jak być może u Wagnera), lecz tym, co nadaje melodii *głębnię i moc*. W tym sensie można nazwać Mendelssohna artystą *odtwórczym*. W tym samym sensie: mój dom dla Gretl jest owocem zdecydowanie subtelnego słuchu, *dobrych* manier, wyrazem wielkiego zrozumienia (pewnej kultury itd.). Lecz *prywatnego* życia, *dzikiego* życia, które chce się wyszaleć – brakuje. Można by powiedzieć także, że brakuje mu *zdrowia* (Kierkegaard). (Cieplarniana roślina)”<sup>23</sup>. Rozmach między tym, co niskie i wysokie, „prymitywne” i „oswojone” daje napięcie twórcze wyczuwalne w samym dziele, głębię i moc melodii. Przykładem może być sama melodia u muzyce Wagnera, która jest takim nasyceniem. Wielka muzyka wynika z biofilnej sfery człowieka, która nie znosi niewoli, zamknięcia w granicach dogodnych, nawet subtelnych zahamowań.

Według Wittgensteina istnieje twórczość wegetatywna, uśpiona lub martwa i twórczość żywa. Ludzka twórczość może być wegetatywna (roślinna) albo biotywna (zwierzęca). Do tej drugiej potrzebna jest odwaga: „O ile jest się odważnym, o tyle wchodzi się w związek z życiem i śmiercią (myślałem o muzyce organowej Labora i Mendelssohna)”<sup>24</sup>. Muzyka potrafi tworzyć sensy i nonsensy, podobnie jak język, który jest werbalnym i niewerbalnym dyskursem. „Muzykę, a na pewno *niektóre* utwory, chciałoby się nazwać mową; a *niektóre* z pewnością nie. (Nie żeby to wymagało wartościowania!)”<sup>25</sup>. Muzyka jest sztuką komunikowania jakiejś treści, tak że może ona być bardziej albo mniej wyartykułowana. Muzyka może zastąpić myśl i uczucie, będąc ich odwzorowaniem lub splotem.

Jako przedmiot artystyczny muzyka jest zbiorem dźwięków ułożonych w strukturę znaczącą (partyturę), która w ten sposób istnieje i może być reaktywowana na różnych poziomach: estetycznym, etycznym i religijnym. Połączenie się treści pozamuzycznych z ich dźwiękowymi znakami tworzy podwójną rzeczywistość, którą widać i słyhać, którą można odczytywać mentalnie i odgrywać wirtualnie, nadając jej kształt fizyczny i metafizyczny.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 63–64.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 98.

## **Zakończenie**

Muzyka jest dla człowieka polem apercypcyjnym, percepcyjnym i partycypacyjnym. Ma znaczenie psychologiczne (projekcyjne i regresyjne) i epistemologiczne (poznawcze). Człowiek może wcielić lub wydzielić muzykę ze swojego ciała. Może transponować ją na przyrodę, na uczucia, w kosmos. Może także ją słyszeć w transcendencji (zamienić w ideał).

Muzyka jako sztuka medialna nosi w sobie ładunek napięcia emocjonalnego i intelektualnego, który projektuje na dzieje świata. Jest więc sposobem unikalnego poznania, a jednocześnie narzędziem łatwej mitologizacji i manipulacji. Pokazuje to analiza związków mistycznych z muzyką, którą Henryk Elzenberg widzi jako linię demarkacyjną między muzyką Wagnera a Beethovena. Zakreśla granice muzyki jako sztuki zmiennych nastrojów i sztuki wielkiego czucia.

Elzenberg pisał o tym, że trzeba wielkich sił, mędrców i twórców, ażeby w prosty sposób wytlumaczyć skomplikowaną rzeczywistość i co może z niej wyniknąć. Trudno jest odczytać wszystkie myśli tego filozofa o muzyce. Jedno wydaje się pewne – traktował ją jako rodzaj języka dźwięków i języka uczuć, które dadzą się przełożyć na język intelektualnego dyskursu.



*Mateusz Andrzejewski*

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina  
w Warszawie

The Fryderyk Chopin University of Music  
in Warsaw

## IDEA SŁOWIAŃSKA I MUZYKA

### Slavonic Idea and Music

**Słowa kluczowe:** idea słowiańska, słowianofilstwo, panslawizm, tożsamość narodo-  
wa, Herder, Kollar, idiom słowiański w muzy-  
ce, (słowiańskie) gatunki muzyczne, folklor,  
mazurek, dumka, Dworzak, Chopin.

**Key words:** Slavonic idea, Slavophilism,  
Pan-Slavism, national identity, Herder, Kollár,  
Slavic character in music, (Slavic) musical  
genres, folklore, dumka, mazurek, Dvořák,  
Chopin.

#### Streszczenie

„Idea słowiańska” jest terminem ogólnym, odnoszącym się do wielu politycznych, historyzoficznych i kulturowych wątków, dla których inspiracją było językowe i kulturowe pokrewieństwo między narodami słowiańskimi. Takie ruchy jak słowianofilstwo i panslawizm miały na celu kulturalne i polityczne zjednoczenie Słowian. Idea ta wywarła silny wpływ na muzykę krajów środkowej i wschodniej Europy w XIX i XX wieku (szczególnie w jego drugiej połowie). Pod jej wpływem powstała znaczna liczba utworów muzycznych. Można utwory te podzielić na kilka grup. W jednych „słowiańskość” podkreślana była poprzez tytuł (najbardziej znany przykład to *Tańce słowiańskie* Dworzaka). Kompozytorzy używali również typowo słowiańskich gatunków tanecznych i pieśniowych, jak polski mazurek i ukraińska dumka (np. mazurki Bałakiriewa czy Skriabina, jak również dumki wykorzystywane przez Dworzaka w jego dziełach kameralnych). Innym sposobem realizacji idei słowiańskiej były muzyczne kontakty między

#### Abstract

„Slavonic idea” is a general term, which refers to many political, philosophical and cultural plots, inspired by linguistic and cultural affinity of Slavonic nations. Such movements as Slavophilism and Pan-Slavism aimed at political and cultural unity of all Slavs. This idea had also a strong influence on nineteenth- and twentieth-century music, especially in Central and East European countries. Slavonic idea expressed on the field of music in many ways. Under its influence was created a large number of musical compositions. We can divide them into few groups. In some pieces the Slavic character was strongly marked in their titles (the very well-known example is Dvořák’s *Slavonic dances*). Slavonic composer used typically Slavic song and dance genres like Polish *mazurek* or Ukrainian *dumka* (for instance piano mazurkas composed by Russian composers – Milij Balakirev, Alexander Scriabin and others; *dumka* as a slow part in works of Dvořák). Operatic librettos were based on Slavonic legends and history. The other way of realization of

twórcami (znajomość Dworzaka z Czajkowskim; rola muzyków czeskich w życiu muzycznym Chorwacji i Serbii). Idea muzyki słowiańskiej pojawia się również w komentarzach muzykologicznych: słowiański „charakter” muzyczny bywał najczęściej łączony ze specyficznymi kategoriami emocjonalnymi, takimi jak smutek, tęsknota, szczególnie zaś żal, które to określenie stosowano do opisu przemożnego nastroju panującego w dziełach Chopina.

Slavonic idea in music were musical contacts between Slavonic musicians (Dvořák and Tchaikovsky; role of Czech musicians in musical life in Croatia and Serbia). There were organized special concerts of Slavonic music too. The idea of Slavic music appears also in musicological commentaries: Slavic character in music was usually connected with specific emotional categories like nostalgia, yearning or the Chopinesque *žal* (sorrow, sadness).

Określenie „idea słowiańska” odnosi się do szeregu rozmaitych wątków występujących w piśmiennictwie humanistycznym z końca XVIII wieku oraz z XIX i pierwszej połowy XX stulecia w związku ze Słowiańszczyzną, a w szczególności z dziejową rolą Słowian i świadomością wspólnoty etnicznej, politycznej, ekonomicznej bądź kulturowej ludów słowiańskich. Słowiańszczyzna jako pojęcie kulturowe pojawia się w kontekście zapoczątkowanej w okresie oświecenia dyskusji o opozycyjnych modelach cywilizacyjnych, kulturowych i religijnych: Wschodu i Zachodu, Południa i Północy, Europy i Azji, katolicyzmu i prawosławia, a także cywilizacji i barbarzyństwa.

Historia idei słowiańskiej jest oczywiście o wiele dłuższa niż wspomniana dyskusja. Świadomość wspólnoty Słowian, przede wszystkim językowej, poświadczają kroniki średniowieczne. Z kolei postulat integracji pojawił się już u myślicieli południowosłowiańskich w XVI i XVII wieku. Najbardziej znany z nich, chorwacki ksiądz katolicki Juraj Križanić, działający przez znaczną część życia w Rosji, był propagatorem idei jedności Słowian i twórcą sztucznego języka ogólnosłowiańskiego, będącego połączeniem języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, chorwackiego i rosyjskiego.

Jednak wypada zacząć omawianie idei słowiańskiej od momentu, w którym zaczęły się rozwijać – niemal wyłącznie w obszarze samej Słowiańszczyzny oraz w krajach niemieckojęzycznych – naukowe badania nad geografiami, historią i kulturą narodów słowiańskich. Przystrojony w efekcie tych badań obraz Słowiańszczyzny, model „charakteru” słowiańskiego i będącej jego wytworem kultury rzutował na sposób odczuwania tożsamości narodowej przez mieszkańców Europy Środkowej i Wschodniej, stając się w wielu przypadkach podstawowym kontekstem rozpoczętej po rewolucji francuskiej walki o polityczne i kulturowe usamodzielnienie się poszczególnych ludów słowiańskich.

Proces integrowania się tożsamości kulturowej narodów słowiańskich przebiegał, jak powszechnie wiadomo, pod przemożnym wpływem myśli Herdera. Jego poglądy na temat Słowiańszczyzny, a w szczególności charakterystyka ludów słowiańskich zawarta w czwartym rozdziale XVI księgi *Myśli o filozofii*

*dziejów człowieka*, wyznaczyły główny tor toczonyj w Niemczech i krajach słowiańskich refleksji o dziejowej roli Słowian. Rozważania Herdera nawiązują do jego teorii typów (charakterów) narodowych jako zespołu dziedzicznych własności ukształtowanych poprzez oddziaływanie środowiska przyrodniczo-geograficznego, a dalej – tradycji, zwyczajów, wychowania, wykształcenia i religii. Słowianie wedle tej klasyfikacji to typowy lud rolniczy (*Erdvolk*). Z osiadłym i rolniczym trybem życia łączy Herder pokojowe usposobienie. Przypisuje im także wiele innych pozytywnych cech: pracowitość, gościnność, łagodność, umiowanie spokoju. Niewielkie dotychczas znaczenie Słowian w historii rodzaju ludzkiego Herder tłumaczy właśnie ową właściwą im pokojowością, przez którą dali się zdominować sąsiednim narodom. Ponieważ jednak, jak pisze Herder, „ustawodawstwo i polityka w Europie sprzyjać muszą i sprzyjać będą nie duchowi wojennemu, ale cichej pracy i stosunkom między narodami”, przypuszcza on, że Słowianie przy wszystkich swoich zaletach będą w przyszłości odgrywać na arenie dziejowej większą niż do tej pory rolę<sup>1</sup>.

W wieku XIX rzeczywiście większość narodów słowiańskich „przebudziła się” z „długiego, ciężkiego snu” – jak to ujmuje Herder w końcowej części „rozdziału słowiańskiego” w *Myślach o filozofii dziejów ludzkości*. Niepodległość małych narodów nie miała szans realizacji bez odniesienia do ogółu Słowiańszczyzny. Sugerują to słowa widniejące na ulotce wydrukowanej z okazji zjazdu słowiańskiego w Pradze (1848): „W rozłączeniu jesteśmy słabi, ale zespolonymi siłami podołamy nieprzyjacielowi, który by naszej narodowości i swobodzie mógł zagrozić”<sup>2</sup>. Podobnie jak w sferze polityki, tak również na niwie kulturalnej potrzebne było oparcie się na ogólnej idei słowiańskiej w celu odbudowania, a w przypadku niektórych narodów słowiańskich wręcz zbudowania poszczególnych tożsamości narodowych.

Symptomatycznym przykładem jest tu słowacki ruch narodowy. Wyłonił się on z działalności takich propagatorów idei słowiańskiej, jak Jan Kollár, Paweł Józef Szafarzyk, a później Ludovit Štúr. Dwaj pierwsi dawali w swych pismach wyraz raczej poczuciu przynależności do Słowiańszczyzny niż do narodu słowackiego, którego zresztą nie uważali za naród, a jedynie za jedno z plemion „narodu słowiańskiego”. Štúr głosił pogląd o wyjątkowości narodu słowackiego, która wypływa z faktu, iż stanowi on kwintesencję Słowiańszczyzny. W myśl koncepcji Štúra w rejonie Tatr, na ziemiach zamieszkałych przez Słowaków, leżeć miała praojczyzna wszystkich Słowian. Kolejny element afirmacji narodu słowackiego stanowiło przekonanie Štúra, iż język używany przez Słowaków jest

<sup>1</sup> J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów ludzkości*, (w:) idem, *Wybór pism*, wybór i oprac. T. Namowicz, Wrocław 1987, s. 489–494.

<sup>2</sup> Na podstawie ilustracji umieszczonej w książce J. Skowronka, M. Tantego i T. Wasilewskiego, *Historia Słowian południowych i zachodnich*, Warszawa 1988, s. 339.

najbardziej zbliżony do mowy prasłowiańskiej, gdyż łączą się w nim cechy różnych języków słowiańskich.

Poglądy Ludovita Štúra są typowym przykładem kształtowania się idei narodowej w oparciu o ideę słowiańską. Była ona też źródłem innych koncepcji politycznych i kulturowych. Jej istotę, czyli myśl o zbliżeniu między narodami słowiańskimi, próbowano zrealizować najpierw na gruncie kultury i nauki. Związany z katedrą literatur słowiańskich Uniwersytetu Karola w Pradze – jednego z najpotężniejszych ośrodków promieniowania idei słowiańskiej w XIX wieku – Czech Jan Kollár napisał jeden z najważniejszych manifestów idei słowiańskiej, rozprawę nosząca tytuł *O literackiej wzajemności między szczepami i narzeczami słowiańskimi*. Postulowana przez Kollára „wzajemność” to idea zjednoczenia Słowian na polu kultury, a zwłaszcza literatury drogą wzajemnego poznawania literatur i języków w celu ubogacania poszczególnych gałęzi narodu słowiańskiego poprzez czerpanie z soków całego drzewa. Samo słowo „wzajemność” (*vzajemnost*), nieznanie wcześniej w języku czeskim, a przejęte z polskiego i rosyjskiego, zostało przez Kollára zastosowane świadomie jako słowo-klucz koncepcji wymiany słowiańskiej myśli filologicznej, która stała się w XIX wieku podstawową formą aktywności twórców i badaczy inspirowanych się ideą słowiańską.

Koncepcję Jana Kollára można zaklasyfikować jako jeden z przejawów XIX-wiecznej myśli słowianofilskiej. Słowianofilstwo, czyli dosłownie: „upodobanie skierowane ku Słowianom”, to najtrudniejszy do precyzyjnego zdefiniowania element idei słowiańskiej. W zasadzie jako „słowianofilstwo” potraktować można wszystkie przejawy zainteresowania kulturą słowiańską i jej afirmacji. Z postawą słowianofilską łączyło się w I połowie XIX wieku zbieranie i badanie folkloru. W sztuce ludowej szukano rdzennie słowiańskich cech, gdyż w pojęciu romantycznych folklorystów była ona reliktem czasów prasłowiańskich, kiedy to Słowianie stanowili jedność. Jako przykład tego typu działalności można podać prace polskiego badacza Adama Czarnockiego, znanego pod pseudonimem Zorian Dołęga Chodakowski. W rozprawie noszącej tytuł *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* apoteozuje on czasy słowiańskiego pogaństwa, twierdząc, że Słowianie żyli wówczas podług swoich własnych praw i obyczajów, na zasadzie samorządności, nie uznawali dualizmu władzy duchowej i świeckiej ani zewnętrznego przymusu władzy państwowej. Przyjęcie chrześcijaństwa położyło kres słowiańskiemu gminowładztwu, które jawi się w pismach Czarnockiego jako ideał państwowości. Autor boleje nad utratą ducha gminowładztwa we współczesnym narodzie polskim, doceniając równocześnie jego relikty w ustroju Rosji. Wyraźnie rusofilską postawą Dołęgi Chodakowskiego była znakiem czasu – również i inni polscy słowianofile działający przed powstaniem listopadowym (Staszic, Woronicz, Brodziński) podzielali ten kierunek, co wynikało z przyczyn politycznych.

Mówiąc o XIX-wiecznym słowianofilstwie, nie sposób pominąć filozofii rosyjskiej. Najwybitniejsze nazwisko w tej grupie to Aleksy Chomiakow. Nawiazywał on do stworzonego przez Herdera wizerunku Słowian jako narodu rolniczego. Głosił, że Słowianie są demokratami broniącymi ideałów humanizmu, a zdrowa moralność (chrześcijańska, a ściślej rzecz biorąc – prawosławna) broni ich przed największym złem ludzkości – niewolnictwem<sup>3</sup>. Słowianofilska myśl rosyjska opiera się na wierze w wielką misję narodu rosyjskiego, polegającą na zrealizowaniu chrześcijańskiego ideału harmonijnego życia i narzuceniu go Europie Zachodniej, zatrzymanej w rozwoju duchowym przez skażenie racjonalizmem i pychą władzy. Chęć wprowadzenia tej wiary w praktykę stanowi osnowę doktryny politycznej, która miała wielkie powodzenie w Rosji II połowy XIX wieku i z czasem stała się tam doktryną państwową – panslawizmu. Panslawizm bywa najczęściej utożsamiany z rosyjską ideą mocarstwową. W tym właśnie kontekście jest przywoływany przez badaczy rosyjskiej kultury, do czego jeszcze powrócę.

Głównym środowiskiem pielęgnowania różnych form idei słowiańskiej pozostawały w XIX wieku uniwersytety. Najlepsze katedry literatur słowiańskich działały na uniwersytecie praskim (z którym związany był m.in. Vaclav Hanka) i wrocławskim (gdzie pracował czeski uczyony František Čelakovský). Nie sposób pominąć tu uniwersytetu paryskiego, na którym w latach 40. XIX wieku wykładał literatury słowiańskie Adam Mickiewicz, szerząc – w porozumieniu z członkami emigracyjnego Towarzystwa Słowiańskiego, którego był członkiem – mesjanistyczną wizję przyszłej roli Słowian jako zbawicieli Europy. Rola ośrodka paryskiego jako krzewiciela tradycyjnego słowianofilstwa wyczerpała się po Wiośnie Ludów. Następca Mickiewicza na paryskiej katedrze literatur słowiańskich Cyprien Robert był pierwszym wyrazicielem świadomości rozpadu „idei słowiańskiej” na odłamy uwarunkowane polityką: panrusycyzm, panpolonizm i austrosławizm<sup>4</sup>.

Tymczasem na uniwersytetach środkowoeuropejskich dalej pracowano nie tylko nad „zbliżeniem słowiańskim” (notabene do owego zbliżenia przyczyniały się również samorzutnie powstające słowiańskie kółka studenckie, co pokazuje np. życiorys Władysława Żeleńskiego), ale i nad wypracowaniem metod komparatystycznego oglądu literatur słowiańskich. Metody XIX-wieczne nie uwzględniały, a nawet celowo pomijały sprzeczności wewnątrzsłowiańskie. Bazowały na takich hasłach, jak „duch słowiański”, „ideały humanistyczne Słowian” (powtarzam je za Tomaszem Masarykiem), odnoszonych do literatury słowiańskiej uznanej za jedność. Celowo podkreślano odrębność tej literatury od

<sup>3</sup> Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000, s. 29–34.

<sup>4</sup> Zob. M. Janik, *Prądy panslawistyczne i rusofilskie w okresie Wielkiej Emigracji*, „Pamiętnik Literacki” 1934, s. 58.

literatur zachodnich, szukając jej cech konstytutywnych w obszarze pokrewieństw językowych, gatunkowych, treściowych, ideowych bądź funkcjonalnych. Metody te znajdowały uznanie także w Polsce. Charakterystycznym przykładem ich zastosowania są prace Lucjana Siemieńskiego – poety i zbieracza folkloru literackiego, autora fundamentalnego zbioru *Baśnie polskie, ruskie i litewskie*, a także pierwszego polskiego tłumacza kompletnego tekstu słynnego apokryfu Vaclava Hanka *Krółodworski rękopis*. We wstępie i komentarzach do owego tłumaczenia, wydanego w Krakowie w 1836 r., czytamy wiele o pokrewieństwach *Krółodworskiego rękopisu* oraz innego znanego apokryfu – *Słowa o wyprawie Igora*. Sięgnięcie po porównanie z zabytkiem literatury ruskiej jest ważnym sygnałem, który wymaga komentarza. Wynika, po pierwsze, z mocnego przekonania autora, że wszyscy Słowianie pochodzą z obszaru Rusi, po drugie, jest zabiegiem zastępczym – Siemieński nie mógł sięgnąć po porównanie z równie starym (czy też udającym stary) zabytkiem literatury polskiej. Aż po próg XX wieku „zastępowano” nie istniejące polskie zabytki literackie, a także muzyczne przykładami dzieł ruskich, usprawiedliwiając to postępowanie tak, jak to uczynił Aleksander Poliński w *Dziejach muzyki polskiej* z 1907 r.:

„Nie mogąc odnaleźć śladów pierwocin muzyki praocjów naszych na gruncie wyłącznie swojskim, polskim, szukać ich musimy na gruncie wspólnej – w czasach przedhistorycznych – wielkiej rodziny słowiańskiej [...]. Bo jeśli dziś jeszcze wszystkie ludy słowiańskie posiadają wiele wspólnych cech plemiennych, o wiele więcej posiadały w czasach zamierzchłych, kiedy jedną stanowiły rodzinę, wspólnymi rządziły się prawami i jednym kłaniały bogom”<sup>5</sup>.

Kolejny etap rozwoju refleksji o Słowiańszczyźnie i jej kulturze znamionuje chęć przekroczenia opartej na wierze w istnienie antropologicznej wspólnoty Słowian konwencji rozprawiania o wspólnym całej literaturze słowiańskiej „duchu” czy „uczuciu”. Ten etap znamionuje silny nacisk położony na odkrywanie różnic kulturowych występujących między narodami słowiańskimi. W bardzo charakterystyczny sposób objawił się on w piśmiennictwie polskim, stale stykającym się z „kompleksem rosyjskim”. Czołowi polscy sławiści przełomu XIX i XX wieku, Feliks Koneczny i Marian Zdziechowski, eksploatowali ukuty na Zachodzie Europy<sup>6</sup> stereotyp Rosji jako państwa, które nie jest w stanie przyjąć europejskich norm i stanowi zagrożenie dla wolnych narodów. Stąd stanowczo odcinali się od wszelkich form ideologii słowiańskiej skrzyżowanej z rosyjskim panslawizmem i podkreślali przepaść, jaka dzieli kulturę rosyjską od tych kultur słowiańskich, które kształtowały się pod wpływem katolicyzmu w łączności z cywilizacją Zachodu, a więc przede wszystkim od kultury

<sup>5</sup> A. Poliński, *Dzieje muzyki polskiej*, Lwów 1907, s. 5.

<sup>6</sup> M.in. za sprawą Markiza de Custine, autora słynnych *Listów z Rosji*.

polskiej<sup>7</sup>. Ostoją dawnej koncepcji jedności słowiańskiej pozostał w Polsce dział piśmiennictwa będący reakcją na *Kulturkampf* podjęty w Prusach w czasach Bismarcka. Na agresywne poczynania hakatystów odpowiadali polscy humaniści tekstami eksploatującymi wątek sprzeczności między żywiołem germańskim i słowiańskim. W tekstach tych niemal stale pojawiał się inspirowany rozważaniami Herdera motyw opozycji pokojowo usposobionych Słowian i Niemców-agresorów. W modelowy sposób wykorzystał go Aleksander Brückner w pracy *Słowianie i Niemcy* ogłoszonej w „Bibliotece Warszawskiej” w 1900 r.<sup>8</sup>

Ograniczone ramy niniejszego artykułu pozwalają jedynie zasygnalizować istnienie skomplikowanej dyskusji na temat indywidualnych różnic narodów słowiańskich i ich kultury, jakie toczyły się w wielonarodowej monarchii Habsburgów, w tym w Galicji, która była głównym, a do 1914 r. wręcz jedynym ośrodkiem myśli sławistycznej w Polsce. To w kręgu galicyjskich sławistów, których przywódcą był Feliks Koneczny (dziś na nowo odkryty jako pionier koncepcji pluralizmu kulturowego – koncepcji uznającej odrębność poszczególnych kultur słowiańskich, porównywalnej z koncepcjami wielkich historiografów XIX i XX wieku: Mikołaja Danilewskiego i Oswalda Spenglera), usiłowano nawiązać ściślejsze kontakty z czeskimi i ukraińskimi kręgami literackimi i artystycznymi już nie na zasadzie zbliżenia, lecz realnego spotkania kultur.

Pod hasłem spotkania kultur przebiegała większa część działań inspirowanych ideologią słowiańską w XX wieku. Zakres, charakter i dynamikę tych działań wyznaczała w tym okresie polityka środkowoeuropejska, realizowana zarówno przez nowo powstałe państwa w tym regionie, jak i kraje zachodnie. Jednym z priorytetów tej polityki było nawiązanie trwałych więzi między sąsiadującymi ze sobą młodymi organizmami państwowymi na różnych polach, w tym oczywiście na polu kultury. Przykład Polski – uwikłanej w dwudziestolecie międzywojennym w liczne konflikty z sąsiadami, nadto z trudem torującej sobie drogę w labiryncie geopolityki – pokazuje proces narastania trudności w interesującej nas dziedzinie. Zapoczątkowane po 1918 r. oficjalne kontakty kulturalne między państwami Europy Środkowej i Rosją Sowiecką rozwijały się w kapryśnym rytmie zmieniających się sojuszy politycznych, a na nasilającej się fali nacjonalizmów robiło karierę zjawisko międzynarodowej rywalizacji, jakże inne od pier-

<sup>7</sup> A. Magdziak-Miszewska, *Wstęp*, [do:] *Polacy i Rosjanie. 100 kluczowych pojęć*, Warszawa 2002, s. 5: „Podstawowy rosyjski mit o Polakach jest taki: Polacy to Słowianie, którzy z niezrozumiałych do końca powodów wybrali katolicyzm i małpują Zachód. Zdradzają tym samym swoją słowiańskość, która powinna być wyznacznikiem ich tożsamości. Polacy, zdaniem Rosjan, wypierają się tej tożsamości – na złość Rosjanom i śnią o jednym – by stworzyć sytuację, która mogłaby zagrozić rosyjskiej racji stanu [...]”. Omawiany pogląd spotykamy w pracach Feliksa Konecznego (zob. np. *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański”, t. 2, Kraków 1908) i Mariana Zdziechowskiego (*Mesjanisci i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Lwów 1912).

<sup>8</sup> A. Bruckner, *Słowianie i Niemcy*, „Biblioteka Warszawska” 1900, t. I, s. 231.

wotnych prób wzajemnego zbliżenia. Fascynacja Słowiańszczyzną jako wspólną bazą kulturową Europy Środkowej w międzywojniu miała charakter niskowy skutek narastających konfliktów politycznych. Z powodu kompromitacji wszelkich nacjonalizmów w epoce faszyzmu idea ta nie mogła także trafić do mentalności ogółu po II wojnie światowej. Nieliczne próby odbudowywania zainteresowań dziedzictwem kulturowym Słowiańszczyzny na Zachodzie Europy natrafiały na dwie podstawowe trudności: barierę językową i izolację polityczną państw środkowoeuropejskich<sup>9</sup>. Z kolei mieszkańców owego rejonu od prób restaurowania zainteresowań „słowiańskich” odstręczała rzeczywistość egzystencji myśli humanistycznej pod presją oficjalnych komunistycznych „przyjaźni”. Już w 1950 r. czołowy polski rusycysta Marian Jakóbiec wypowiedział na I Kongresie Nauki Polskiej zdanie, że badacze literatur słowiańskich w Polsce „winni przywdziać żałobne szaty”. Zdanie to zacytował dziesięć lat później Aleksander Rogalski, relacjonując kondycję polskiej slawistyki we wstępnym rozdziale swej pracy pt. *Rosja – Europa*, stanowiącej owoc ambitnego projektu stworzenia syntetycznego obrazu obecności literatury rosyjskiej w poszczególnych kręgach kulturowych Europy i przynoszącej równie pesymistyczną ocenę stanu zainteresowań polskiej humanistyki sprawami słowiańskimi, w tym rosyjskimi<sup>10</sup>. Już w warunkach wolności słowa, w roku 2002, w zbiorowym tomie *Polacy i Rosjanie: 100 kluczowych pojęć* ukazał się tekst Michała Głowińskiego, w którym scharakteryzował on powszechny stosunek Polaków doby PRL do kultury rosyjskiej jako naznaczony „udziałem nudy”, będącej pokłosiem szkolnego przymusu w zakresie zapoznawania się z językiem wschodniego sąsiada<sup>11</sup>. Ową „nudę”, więcej – jawną niemal niechęć można także obserwować w ogólnym wymiarze kontaktów kulturalnych krajów bloku wschodniego w okresie komunizmu. Postrzegano je jako rzecz niechcianą, aktywność narzuconą przez reżim. Zacytujmy zapisek z 1975 r. pochodzący z pamiętnika PRL-owskiego ministra kultury Józefa Tejchmy: „Z różnych materiałów podsuwanych mi przy różnych okazjach do upowszechnienia wykreślam konsekwentnie i z rosnącą irytacją pojęcie integracji kulturalnej krajów socjalistycznych”<sup>12</sup>.

Przełom ustrojowy lat 90. stworzył możliwość odtwarzania i nawiązywania nowych więzi między krajami słowiańskimi, jak też zajmowania się ich wspólnie pojętym dziedzictwem kulturowym. Intensyfikację refleksji w tej dziedzinie zawdzięczamy nie tylko odmiennym warunkom politycznym, ale i odświeżonym

<sup>9</sup> E. Arro, *Hauptprobleme der osteuropischen Musikgeschichte*, (w:) *Musik des Ostens*, Hrsg. E. Arro, H. Haase, W. Wiora, Kassel-Basel 1962, s. 9.

<sup>10</sup> A. Rogalski, *Rosja – Europa. Wzajemne związki, wpływy i zależności kulturalno-literackie*, Warszawa 1960, s. 11.

<sup>11</sup> M. Głowiński, *Język jako bariera*, (w:) *Polacy i Rosjanie. 100 kluczowych pojęć*, red. A. Magdziak-Miszewska, M. Zuchniak, P. Kowal, Warszawa 2002, s. 13.

<sup>12</sup> J. Tejchma, *Kulisy dymisji. Z dziennika ministra kultury 1974–1977*, Kraków 1991, s. 66.

impulsom metodologicznym płynącym z nowych dziedzin humanistyki, przede wszystkim z literaturoznawstwa porównawczego, które w latach 70. wprowadziło do dyskursu o poznaniu dzieła literackiego ideę relatywizmu. Skutkiem tego było przyjęcie założenia, że jeżeli bada się literaturę danego narodu, to nie jest sensowne i przydatne badanie jej samej i dla niej samej, celowe natomiast jest poznawanie jej poprzez przeciwstawienie innej kulturze. Takie ujęcie skłaniało do poszukiwania typologicznych powiązań, które mogłyby ujawnić istniejące pomiędzy literaturami wielorakie uwarunkowania kontekstowe.

Cennym rezultatem spojrzenia na sprawy kultury środkowoeuropejskiej poprzez pryzmat omawianej metody i wywodzącego się z niej stylu myślenia są prace Marii Delaperrière. Jej poniższe słowa, zaczerpnięte z eseju *Mity europejskie i narodowe* z tomu *Dialog z dystansu*, mogą służyć jako motto, a zarazem program odnowionej refleksji nad „ideą słowiańską”, która tryumfalnie powróciła do współczesnej humanistyki, inspirując historyków, literaturoznawców, jak również – muzykologów. Pisze Maria Delaperrière: „Obok chwiejnego obrazu rzeczywistego [Europy] istnieje Europa-idea, hasło wywoławcze zespołu wartości kulturowych, składających się na wielki mit Europy, której przydaje się odmienne sensory w zależności od tego, w jaki sposób została ona wpisana w świadomość indywidualną czy zbiorową, to znaczy, w jaki sposób jej pojęcie splotło się z daną kulturą etniczną i tradycjami specyficznymi każdego w jej skład wchodzącego narodu”<sup>13</sup>.

Pora odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób i w jakim zakresie odzwierciedla się dyskutowana od ponad dwóch stuleci „idea słowiańska” na gruncie muzyki. I szerzej – kultury muzycznej. Z góry można założyć, że funkcjonowała w ścisłym związku z opisanymi wyżej tendencjami humanistyki, podlegając podobnej dynamice rozwoju i dotycząc podobnych problemów i zjawisk. Z „ideą słowiańską” rozpatrywaną w związku z muzyką mamy jednak do czynienia znacznie krócej niż w ogólnej refleksji historycznej czy literaturoznawczej, jako że muzyczne kultury narodowe, wewnątrz których kultywowano wątek refleksji słowiańskiej, są młodsze niż poszczególne kręgi narodowe literatury. Ponadto, tradycyjne ukierunkowanie refleksji o historii muzyki, zwłaszcza tej rozwijanej na Zachodzie Europy, na relacjonowanie dziejów tamtejszej kultury muzycznej jako kultury wiodącej sprawiło, że jej autorzy byli zainteresowani muzycznokulturowym dziedzictwem Słowiańszczyzny nierównie mniej niż znawcy historii i literatury. W XIX-wiecznych podręcznikach historii muzyki i leksykonach znajduje się niewiele informacji na temat muzyki tworzonej na Wschodzie. Jako pierwszy wprowadza rozdziały jej poświęcone Hugo Riemann, relacjonując twórczość muzyczną w Polsce, Rosji i Czechach. Kultury te traktuje jako nowożytne, odmawiając zainteresowania ewentualnymi dziejami muzy-

<sup>13</sup> M. Delaperrière, *Dialog z dystansu*, Kraków 1998, s. 222.

ki w tych krajach w epokach dawnych. Co jednak ciekawe, klasyczna historiografia nie określa ich wspólnym mianem „słowiańskich”, lecz rezerwuje dla nich „detailed” nazwy: „czeska”, „polska”, „rosyjska”. Także w polskich podręcznikach z XIX i początku XX wieku nie znajdziemy prób posługiwania się kategorią muzyki słowiańskiej, wyjąwszy książkę Aleksandra Polińskiego. Bolesław Wilczyński, autor pierwszego polskiego podręcznika historii muzyki pretendującego do naukowości (1894), naśladując Riemanna, wprowadza do swojej książki rozdziały o muzyce czeskiej i rosyjskiej. Podobnie postępują inni autorzy; jedynie Zdzisław Jachimecki ryzykuje w swoim podręczniku *Historia muzyki polskiej* pojęcie „muzyki pogańskiej”, uprawianej hipotetycznie na ziemiach polskich przed chrześcijaństwem.

Rezerwa, z jaką odnoszono się do prób włączania do ogólnej historiografii muzycznej rozdziału słowiańskiego, wynikała najpierw z braku znajomości zażytków muzycznych reprezentujących te regiony i potwierdzających ich „dawność”, która była dla klasycznej muzykologii jedynym pretekstem do podejmowania badań nad daną kulturą; w czasach faszyzmu łączyła się natomiast z programową ignorancją, z której wypływała sugestia, że kraje słowiańskie, o ile kultywują wysoką kulturę muzyczną, czynią to wyłącznie mocą wcześniejszych kontaktów z kulturą niemiecką. W ten sposób potraktował rozdział o muzyce słowiańskiej (tak właśnie zatytułowany) Hans Joachim Moser w *Lehrbuch der Musikgeschichte* z 1937 r.<sup>14</sup>

Tradycja postrzegania kultur muzycznych Europy Środkowej i Wschodniej jako kultur satelitarnych w stosunku do niemieckiej była już wcześniej zakorzeniona w krajach niemieckojęzycznych. Sugerowała istnienie ostrej granicy między Zachodem i Wschodem. „Wschód” pozostał synonimicznym określeniem słowiańskich kultur muzycznych także w refleksji powojennej. Co najmniej do końca lat 60. pozostawały one na odległym marginesie zainteresowań badaczy zachodnich, co dokumentuje następująca wypowiedź Elmara Arro, animatora prac *J-G-Herder-Forschungstelle für Musik des Ostens* w Kilonii, które wypracowało pionierski projekt badawczy dotyczący muzycznej Słowiańszczyzny: „Nasza tak zwana powszechna historia muzyki jest zbyt jednostronna, koncentrując się na historii muzycznej Zachodniej Europy; Europa Wschodnia nie jest w niej w ogóle brana pod uwagę”<sup>15</sup>.

Luki w historiografii muzycznej usiłowali oczywiście nadrabiać badacze działający w Europie Środkowej i w Rosji. Jednak większość projektów dotyczących promowania wspólnoty dziedzictwa kultur muzycznych tego regionu nie została uwieńczona sukcesem ze względu na wspomniany wyżej deprimujący wpływ pozornych działań wspólnotowych regulowanych administracyjnie przez

<sup>14</sup> H. J. Moser, *Lehrbuch der Musikgeschichte*, Berlin 1937, s. 320–322.

<sup>15</sup> E. Arro, op. cit., s. 9.

reżim komunistyczny. Jako przykład typowego losu takich projektów można podać plan stworzenia „sławistyki muzycznej”, powzięty w latach 50. przez wybitnego badacza muzycznych kultur słowiańskich Igora Bełżę. Nie doszedł on do skutku z powodu braku zainteresowania ze strony potencjalnych partnerów. W polskiej publicystyce muzycznej okresu PRL *desinteressment* dla sąsiednich kultur muzycznych było nieraz ujawniane. Ludwik Erhardt pisał w 1963 r.: „Bardziej nas bawi japońska, arabska czy argentyńska kolonia europejskiej moderny niż śledzenie linii idącej od Erkela i Liszta poprzez Bartoka i Kodaly’ego, albo od Smetany i Dworzaka – przez Janacka, Novaka i Martinu. Lekceważymy Pragę i Budapeszt i inne dawne stolice europejskie. Bawią nas zamorskie świecidełka i gdy bierzemy je do ręki, wydaje nam się, że jesteśmy wielkim światem, większym i ważniejszym od sąsiedzkich zaścianków. W tym geście jest coś groźnego, bo czynimy go od wieków”<sup>16</sup>.

Można oczywiście wskazać kilka cennych i owocnych inicjatyw w zakresie współpracy środkowoeuropejskiej w dziedzinie muzyki. Jedną z ważniejszych był zainicjowany w 1965 r. bydgoski festiwal *Musica Antiqua Europae Orientalis*. Niezmiernie zasłużony jest krąg uniwersytetu w Chemnitz (dawnym Karl-Marx-Stadt), gdzie z inicjatywy Helmuta Loosa zawiązała się w późnych latach 70. międzynarodowa grupa badawcza pracująca nad tematem *Musikgeschichte in Mittel- und Osteuropa*. W ramach prac grupy wydano dotąd m.in. 10 zeszytów sprawozdań autorstwa muzykologów z krajów bloku wschodniego, które zebrane razem tworzą cenny przyczynek do dziejów muzyki poszczególnych krajów słowiańskich. Już po upadku komunizmu zainicjowano wspólne prace muzykologiczne polsko-czesko-ukraińskie w ośrodku lwowskim. Kontynuowane są one obecnie, z inicjatywy Leszka Mazepy, na Uniwersytecie Rzeszowskim. Ich plonem jest seryjne wydawnictwo „Musica Galiciana”.

Przegląd treści owego wydawnictwa, jak również innych publikacji dotyczących interesującego nas tematu przekonuje, że wiedza o oddziaływaniu idei słowiańskiej na kulturę muzyczną Europy Środkowej i Wschodniej właściwie nie istnieje. Mówiąc „idea słowiańska”, mam na myśli programy artystyczne kompozytorów, kontakty między muzykami różnych narodowości słowiańskich, różnego rodzaju działalność muzyczną, np. koncerty muzyki słowiańskiej, tematykę słowiańską w piśmiennictwie muzycznym, w końcu zaś obszerny dział twórczości muzycznej inspirowanej tematyką słowiańską, pragnącej uchodzić za „słowiańską” lub w różny sposób włączającej się w program współpracy środowisk muzycznych Środkowej Europy.

Współpraca ta, dziś w zasadzie zapoznana, stanowiła istotny rozdział środkowoeuropejskiej kultury muzycznej XIX wieku. Nie odbywały się co prawda zjazdy słowiańskich twórców muzyki, analogiczne do zjazdów, na których po-

<sup>16</sup> L. Erhardt, *Geografia muzyki*, (w:) *Papierowe nosy*, Warszawa 1970, s. 77.

ruszono problemy polityczne, ale z atmosfery i okoliczności spotkań między muzykami słowiańskimi można wywnioskować, że często przekraczały one ramy kurtuazyjnych wizyt, przeradzając się w manifestację słowiańskiej solidarności i przyjaźni. Przykładów takich manifestacji dostarczają nam życiorysy Chopina i Żeleńskiego, Antona Rubinsteina, który wprowadził na rosyjską scenę muzyczną Dworzaka i Smetanę, a także samego Smetany, który osobiście zaangażował się, jako dyrygent Narodnego Divadla, w organizowanie wizyt w Pradze kompozytorów rosyjskich i polskich. Czajkowski tak wspominał swoje przyjęcie przez Czechów: „widzieli we mnie nie zwykłego muzyka, a muzyka rosyjskiego i czcząc mnie, uczcili także moją ojczyznę”<sup>17</sup>.

Tych kilka przykładów nie jest oczywiście w stanie zilustrować całego zjawiska „słowiańskiego zbliżenia” między XIX-wiecznymi muzykami, nie może też służyć jako podstawa uogólnienia stanu stosunków między przedstawicielami środowisk muzycznych poszczególnych krajów słowiańskich, między którymi istniała też, obok przyjaźni, zawzięta rywalizacja, co pokazała zorganizowana w 1892 r. przez dworskie kręgi austriackie Wystawa Teatralno-Muzyczna w Wiedniu. Trzeba pamiętać, że gesty zainteresowania środowisk krajów słowiańskich dorobkiem sąsiadów miały różne podteksty polityczne. Przykładowo, manifestacyjne zainteresowanie kompozytorów carskiej Rosji komponowaniem utworów wykorzystujących motywy folkloru państw podbitych (np. serbskie) zarówno przedwojenni, jak i współcześni badacze łączą z akceptacją panslawizmu, czyli rosyjskiej idei mocarstwowej<sup>18</sup>. Inną jeszcze konotację miały gesty polskich muzyków XIX-wiecznych tytułujących swoje utwory „słowiańskimi” (Emil Młynarski: *Kołysanka słowiańska*; Erazm Dłuski: *Rapsodia słowiańska*), w warunkach zaboru rosyjskiego oznaczały bowiem deklarację postawy asymilacyjnej, ugodowej (przymiotnik „słowiański” był odczytywany tam jako synonim słów „rosyjski”, „carski”).

Niekwestionowane na poziomie intencji inicjatywy zbliżenia słowiańskiego w muzyce podpierano swoistą ideologią charakterystyczną dla XIX-wiecznej świadomości historycznego statusu muzyki. Przejęto mianowicie za autorami niemieckimi, np. Riemannem, tok myślenia zmierzający do ustalenia okresów hegemonii poszczególnych narodów czy kręgów kulturowych w muzyce. Riemann uznał epokę Bachowsko-Haendlowską za początek hegemonii Niemców; Czech Novotny napisał w korespondencji dla warszawskiego „Echa Muzycznego, Teatralnego i Artystycznego” z 1880 r. (nr 14): „W [...] ogromnej rodzinie

<sup>17</sup> Cyt. za: *Iz istorii russko-czeskich muzykalnych swjazej, pierepiska M. A. Bałakiriewa i N. A. Rimskiego-Korsakowa s Bolesławom Kalenskim*, Moskwa 1955.

<sup>18</sup> Zob. L. Sabaniejew, *Idea narodowa w muzyce rosyjskiej*, „Muzyka” 1927, nr 6, s. 264. Mowa tam m.in. o tak pojętym „panslawizmie” oper Glinki. Wątek panslawizmu muzyki rosyjskiej kontynuował z powodzeniem Richard Taruskin w pracy: *Defining Russia musically: Historical and hermeneutical Essays*, Princeton 2000.

narodów zajmujących się muzyką z początku palma pierwszeństwa należała do narodów romańskich, później przeszła do narodów germańskich – teraz zaś jest obowiązkiem naszym i powinniśmy się o to postarać, żeby przodownictwo w muzyce dla narodów słowiańskich zachować”.

Pod hasłem przejęcia owego przodownictwa przebiegały muzyczne inicjatywy „słowiańskie” przedsięwzięte po I wojnie światowej w Polsce, Czechosłowacji czy Jugosławii. Z wyżej przytoczonych przyczyn miały charakter pionierski i zasięg niszowy, chociaż były oficjalnie popierane przez rządy zainteresowanych państw. Symbolem środkowoeuropejskiej współpracy w muzyce, nawiązanej po I wojnie światowej, są podróże reprezentacyjnych chórów amatorskich wykonujących repertuar narodowy. Nawiązano też współpracę pomiędzy instytucjami muzycznymi i konserwatoriami. Jeśli chodzi o Polskę, przyjaźnie muzyczne pokryły się z oficjalnymi przyjaźniami państwowymi; dotyczyły zatem głównie państw bałtyckich i Rumunii; z przyczyn politycznych unikano kontaktów z Czechami (poza ośrodkiem poznańskim, utrzymującym tradycyjną więź z Pragą). Masowe zainteresowanie muzyków polskich wymianą artystyczną z ZSRR objawiło się dopiero po podpisaniu paktu o nieagresji, czyli w połowie lat 30. XX wieku.

Z okresu międzywojennego pochodzą najliczniejsze przykłady dzieł muzycznych inspirowanych tematyką słowiańską (tj. słowiańską obrzędowością lub folklorem), realizujących (w myśl koncepcji autorów) „idiom słowiański” lub też powstałych z myślą o reprezentowaniu żywiołu słowiańskiego (w tej grupie mieszczą się m.in. liczne utwory okolicznościowe). Jako przykład pierwszej kategorii przychodzi do głowy *Święto wiosny* Strawińskiego. W drugiej będzie się mieścić twórczość Ludomira Michała Rogowskiego – autora utworów scenicznych i orkiestrowych opartych na wykoncypowanej przez autora „skali słowiańskiej”; w grupie trzeciej umieścimy, obok pieśni Zygmunta Noskowskiego *Do braci Słowian* czy *Hymnu Wszechsłowiańskiego* Feliksa Nowowiejskiego (jednego z największych międzywojennych entuzjastów idei słowiańskiej), m.in. większe utwory mające w tytule wyraz „słowiański”. Wiele takich utworów powstawało jeszcze w pierwszych latach po II wojnie w kręgu kompozytorów ukraińskich, od dawna zaangażowanych w działania słowiańskie, gdyż zżytych ze środowiskiem czeskim (Borys Latoszyński, Stanisław Ludkewycz), znajdujemy je także w tekach ówczesnych kompozytorów polskich (Feliks Nowowiejski, Adam Sołtys). W latach stalinizmu przestano pisać „utwory słowiańskie”.

Nasuwa się pytanie, jak interpretować „utwory słowiańskie” i czy można mówić o zawartym w nich słowiańskim idiomie? W dziejach europejskiej recepcji muzyki pojęcie „idiomu słowiańskiego” ma swoje miejsce i to dość istotne, jest bowiem jednym z podstawowych tropów, jakie pojawiły się w XIX wieku w ramach interpretacji muzyki Chopina, i to zarówno w Niemczech, jak i w Polsce czy Rosji.

Marceli Antoni Szulc, autor pierwszej polskiej biografii Chopina, w artykule z 1842 r. pt. *Przegląd ostatnich dzieł Chopina*, wydrukowanym w poznańskim „Tygodniku Literackim”, przyrównał wielkiego polskiego twórcę do Bojana, staroruskiego gęślarza, jednego z bohaterów *Słowa o wyprawie Igora* (można to interpretować jako „odprysk” ówczesnej świadomości polskich folklorystów, którzy, inspirując się myślą Herderowską, uznawali jedność kultury rodzimej z historyczną bądź mitologiczną Słowiańszczyzną)<sup>19</sup>. Inny XIX-wieczny komentator twórczości Chopina, Jan Kleczyński, stwierdził w publikacji z 1879 *O wykonywaniu dzieł Chopina*, iż na „duchową naturę Chopina” składały się dwa żywioły: „słowiańska rzewność” oraz „francuska żywość i wesołość”<sup>20</sup>. Z kolei w innym artykule, zatytułowanym *Fryderyk Szopen i nowsza krytyka niemiecka*, opublikowanym w piśmie „Bluszc”, Kleczyński przywołuje ciekawy pogląd Johanna Schuchta o istnieniu w niektórych utworach Chopina „głównego charakterystycznego rysu”, „którym narody słowiańskie tak w sztuce i w poezji, jak w życiu i polityce się odznaczają”. Jest to zdaniem cytowanego przez Kleczyńskiego Schuchta „uparte trwanie przy pewnej głównej myśli, niemożność oderwania się od ulubionego obrazu lub idei, niejako krążenie ciągle w zaczarowanym i zbyt zacieśnionym kole własnych marzeń”<sup>21</sup>. Nietrudno zorientować się, że sposób odczuwania pierwiastka słowiańskiego przez Schuchta ma związek z XIX-wieczną wizją Orientu – w oczach kontrowersyjnego niemieckiego pisarza Chopin stał się nieomal przedstawicielem Azji; z tego właśnie powodu Kleczyński wszczął polemikę z jego poglądami, próbując dowieść, że w charakterze słowiańskim Chopina mieści się obok sugerowanego przez Schuchta rysu melancholicznego zapamiętania także rys męski, „zdrowy”.

Pozostałe cechy słowiańskie, jakie odkrył w muzyce Chopina Kleczyński, a po nim jeszcze kilku innych interpretatorów, m.in. Stanisław Przybyszewski<sup>22</sup> i Ignacy Jan Paderewski<sup>23</sup>, są tożsame z tymi, które przypisał niegdyś Słowianom Herder. Na przejętym od niego i funkcjonującym jako stereotyp modelu interpretacyjnym oparte są liczne dywagacje na temat muzyki słowiańskiej, jakie ukazały się w piśmiennictwie muzycznym XIX i I połowy XX wieku. Jako przykład przytoczę wypowiedź Zofii Lissy z 1934 r.: „Na pytanie, czy przynależność rasowa zaznacza się w muzyce, musimy odpowiedzieć: tak, i to w sposób bar-

<sup>19</sup> M. A. Szulc, *Przegląd ostatnich dzieł Chopina przez [...]*, „Tygodnik Literacki” [Poznań], 1842, nr 10, s. 76–79.

<sup>20</sup> J. Kleczyński, *O wykonywaniu dzieł Szopena. Trzy odczyty wypowiedziane w Resursie Obywatelskiej w Warszawie w d. 11, 15 i 17 marca 1879 r.*, Warszawa 1879.

<sup>21</sup> J. Kleczyński, *Fryderyk Szopen i nowsza krytyka niemiecka*, „Bluszc” 1878, nr 5, s. 33–34.

<sup>22</sup> S. Przybyszewski, *Ku czci mistrza*, „Życie” [Kraków] 1899, nr 19–20.

<sup>23</sup> I. J. Paderewski, *O Szopenie*, Towarzystwo Wydawnicze Lwów – E. Wende i S-ka Warszawa 1911.

dzo silny. Przynależność do różnych ras pociąga za sobą odmiennosc konstrukcji psychicznej twórców. [...] Na sferze emocjonalnej, sferze wyrazu koncentruje się twórczość muzyczna narodów słowiańskich. Głęboka uczuciowość, przysłowiowy już sentyment i wylewność, oto charakterystyczne cechy twórczości Polaków, Rosjan czy Czechów”<sup>24</sup>.

Ukazanie „idiomu słowiańskiego” w perspektywie teorii ras ludzkich – o której pisze zresztą dalej Lissa, że zaczyna w polityce niektórych państw odgrywać „smutną rolę”<sup>25</sup>, jest mało przydatne dla dokonania kompetentnej analizy „muzyki słowiańskiej”, podobnie jak stereotypowe ujęcie cech „charakteru słowiańskiego”. Pozostają zatem metody muzykologiczne, ewentualnie metody zapożyczone z literaturoznawstwa porównawczego. Jeśli idzie o pierwsze – obiecujące są propozycje współczesnej etnomuzykologii, możliwe do przeniesienia na teren interesującej nas refleksji tam, gdzie chodzi o spożytkowywanie folkloru. Jeśli chodzi o punkt widzenia literaturoznawstwa – ciągle aktualny pozostaje sposób programowania strategii badawczej literatur słowiańskich zaproponowany w roku 1965 przez Henryka Markiewicza, bazujący na zasadzie odkrywania pokrewieństw literatur o zbliżonych prawidłowościach rozwojowych i oparty na tezie, iż „słowiańska wspólnota językowa determinuje pewne cechy wspólne w sferze stylistycznej i wersyfikacyjnej, w innych dziedzinach czynnikiem istotnym są analogiczne warunki rozwoju historycznego”<sup>26</sup>.

W odniesieniu do muzyki kluczem do dokonywania analiz powinno zatem stać się nie tyle poszukiwanie mitycznych źródeł „idiomu słowiańskiego”, ile rzetelne porównywanie procesu rozwojowego muzyki w poszczególnych krajach słowiańskich z uwzględnieniem preferencji tematycznych, stylistycznych, gatunkowych, a ponadto z uwzględnieniem rozległego kontekstu społecznego. Inspirowane będzie także rozważanie „słowiańskości” muzyki w kontekście antropologicznym bądź psychologicznym, np. w związku z teorią charakterów narodowych – ostatnio ciekawie rozwiniętą przez Edmunda Lewandowskiego<sup>27</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że refleksja nad „muzyką słowiańską”, tak jak nad każdym rodzajem muzyki narodowej, której jest ona bądź co bądź specyficzną odmianą, wymaga przekroczenia konwencji autonomicznej i wdrożenia techniki porównań kontekstowych. W skrajnym ujęciu, reprezentowanym przez Carla Dahlhausa (myślę o eseju *Nazionalismus und Musik* z 1974 r.), muzyka narodo-

<sup>24</sup> Z. Lissa, *Problem rasy w muzyce*, „Muzyka”, nr 3.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> H. Markiewicz, *Prądy i typy twórczości literackiej*, (w:) *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1965, s. 198.

<sup>27</sup> Autor operuje pojęciem charakteru narodowego, który jest dla niego „modelem stanowiącym celową idealizację rzeczywistości społecznej, ale ujmującym istotne cechy danych zjawisk” (zob. E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Warszawa 2008, s. 8).

wa jest mitem; o narodowej cesze dzieła muzycznego decyduje według niego nie Heglowski *Weltgeist* i nawet nie substancja tego dzieła. Rodzi się ona w efekcie swego rodzaju „umowy społecznej”, nie należy więc do autonomicznej sfery danego utworu, lecz do heteronomicznej sfery jego recepcji<sup>28</sup>. W tym kierunku wypada – jak miemam – dążyć, chcąc rzetelnie poznać ciekawy, a nieznanany rozdział dziejów muzyki, rozwijający się pod hasłem idei słowiańskiej.

---

<sup>28</sup> C. Dahlhaus, *Die Idee des Nationalismus in der Musik*, (w:) *Zwischen Romantik und Moderne. Vier Studien zur Musikgeschichte des späteren 19. Jahrhunderts*, München 1974, s. 74–92.

*Agnieszka Raniszewska-Wyrwa*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University  
in Toruń

## **TRANSPLANTOLOGIA EKSPERYMENTALNA. KSENOTRANSPLANTACJE – NADZIEJA CZY ZAGROŻENIE?**

### **Experimental Transplantology. Xenotransplantation – Hope or Threat?**

**Słowa kluczowe:** ksenotransplantacje, eksperyment, choroba, zwierzę, etyka.

**Key words:** xenotransplantation, experiment, disease, animal, ethics.

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

Postęp technik transplantacyjnych otworzył możliwości ratowania życia ludzi, którzy dawniej skazani byli na nieuchronną śmierć. Wraz z rozwojem, a co za tym idzie – upowszechnianiem się tego typu zabiegów ciągle wzrastała liczba oczekujących na przeszczep, a organów brakowało; to skłoniło do poszukiwania nowych ich źródeł, a jednym z nich stały się narządy naturalne pobierane od zwierząt. Rozwiązanie to miało wypełnić lukę, spowodowaną wysokim popytem, a jednocześnie stworzyć możliwość dokonywania transplantacji bez konieczności radzenia sobie z wątpliwościami moralnymi, jakie pojawiają się przy pobieraniu narządów ludzkich. Stosowanie jednakże nowego materiału do przeszczepów pociągnęło za sobą nowe, nieznane dotąd problemy natury etycznej, których przedstawieniu poświęcony będzie ten artykuł.

#### **A b s t r a c t**

The progress in transplantation technology has opened new possibilities of saving the lives of those who in the past were doomed to inevitable death. However, along with the development, and consequently, popularisation of such types of procedures, the number of patients awaiting a transplant kept growing, but the number of available organs was not enough. Such a situation has led to searching for new sources of organs – one of the sources are natural organs taken from animals. This solution was supposed to fill the gap, which was caused by a high demand for such goods, and at the same time to make it possible to perform transplants without the necessity of coping with moral questions related to taking human organs. However, using new materials for transplants resulted in the arising of new, unknown ethical problems, which will be discussed in this article.

## Wprowadzenie

Wraz z upowszechnianiem się technik transplantacyjnych ciągle wzrasta liczba oczekujących na przeszczep. Organy dotychczas pobierane były głównie od osób zmarłych; dopuszczono też możliwość donacji jednego z organów podwójnych przez osoby żyjące. Pomimo to, problem niedostatku narządów nie został rozwiązany, co skłoniło do poszukiwania nowych ich źródeł, a jednym z nich stały się zwierzęta. Stosowanie odzwierzęcego materiału do przeszczepów wiąże się jednak z powstaniem nowych, nieznanych dotąd problemów natury etycznej. Jak więc się wydaje, rozwiązania alternatywne nie tylko nie zmniejszają, lecz nawet zwiększają zakres zastrzeżeń, jakie pojawiają się w związku z dokonywaniem zabiegów transplantacji.

## Rzecz o ksenotransplantologii

Idea przeszczepiania człowiekowi tkanek i narządów zwierzęcych nie jest nowa, gdyż już w roku 1928, a więc na długo przed pierwszą udaną transplantacją, pojawił się projekt zorganizowania wielkich farm wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego, gdzie hodować miano mały człekokształtne, które dostarczałyby „części do maszyny ludzkiej”<sup>1</sup>. Te poszukiwania pozaludzkich źródeł organów podyktowane były z jednej strony brakiem dawców, przy równoczesnym, ciągle wzrastającym zapotrzebowaniu na tkanki i narządy, a z drugiej – dylematami moralnymi związanymi z pobieraniem organów od dawców żyjących oraz z dysponowaniem zwłokami, z których można byłoby dokonać ewentualnego pobrania. Skutkowało to najpierw doświadczalnym przeszczepianiem ludziom skóry zwierzęcej, a później organów pochodzących od małp człekokształtnych. Pierwsze tego typu próby ratowania życia ludzi były podejmowane w USA już w latach siedemdziesiątych. W 1963 r. amerykańscy chirurdzy C.R. Hichcock, J.C. Kiser, R.L. Tealdner oraz E.L. Seljokag dokonali całej serii przeszczepów nerek<sup>2</sup>. Narządy te pochodziły od pawianów, rebusów i szympanów, a czas ich funkcjonowania po wszczepieniu w organizm człowieka wahał się od siedmiu dni do dziewięciu miesięcy, pomimo zastosowania środków immunosupresyjnych oraz promieni X. Przeciętny zatem okres przeżywalności po dokonaniu transplantacji nie przekraczał dwóch miesięcy. Podobne zabiegi przeprowadzili także inni lekarze amerykańscy – T.E. Starzl, G.N. Peters oraz C.H. Kirkpatrick, którzy przeszczepiali pacjentom nerki pobrane od pawianów i szympanów. Jednakże i w tym przypadku dość szybko dochodziło do odrzu-

<sup>1</sup> B. Prater, *Serce na dłoni*, „Wiedza i Życie” 1996, nr 1(733), s. 15.

<sup>2</sup> J. Jaroń, *Bioetyka. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1999, s. 98.

czenia organu, a czas życia osób z wszczepioną nerką zwierzęcą wynosił od dziewiętnastu do sześćdziesięciu dni. Dalsze próby polegały na wszczepianiu dzieciom z atrezią dróg żółciowych wątroby szympansa, natomiast pacjentom dorosłym wątroby pochodzącej od świń. Dzieci z wątrobą małpy żyły od kilkunastu godzin do kilku dni, dorośli zaś umierali po kilku godzinach od zabiegu. Spośród pozytywnych rezultatów nie przyniosła także próba przeniesienia w organizm człowieka serca pobranego od pawiana, która odbyła się w roku 1984; piętnastodniowy noworodek, *Baby Fae*, który otrzymał nowe serce, żył z nim zaledwie dwadzieścia dni. Niektórzy zabieg ten postrzegali jako „próbę weryfikacji pewnej hipotezy naukowej, [która] niewiele miała wspólnego z dobrem samego dziecka”<sup>3</sup>. Świadczyć miałyby o tym fakt, iż w przypadku kilkunastodniowego noworodka prawdopodobieństwo, że taki przeszczep zakończy się sukcesem, było niemalże równe zeru. Niepowodzenie odnotowano również w 1992 r. podczas próby przeszczepienia człowiekowi wątroby pochodzącej od małpy. W 1995 r. pacjent umierający na AIDS otrzymał szpik pawiana, co na krótko podniosło jego odporność za zakażenia. Oprócz całych organów, głównie małp, próbuje się także wykorzystywać niektóre typy komórek świńskich – neurony w chorobie Parkinsona, komórki trzustki w cukrzycy, zaś hepatocyty świń, przez które przepuszcza się krew pacjenta z niesprawną wątrobą, stanowią rodzaj zewnętrznego przeszczepu, którego zadaniem jest wspieranie pracy uszkodzonego narządu.

Wszelkie działania polegające na wszczepianiu w organizm ludzki narządów lub komórek zwierzęcych zmierzają do ratowania życia lub poprawy zdrowia pacjenta, jednakże nie może dziwić fakt, iż w obliczu niepowodzeń, z jakimi poczynania te się spotkały, budzą one sprzeciw i nieufność. Postawy takie zdają się uzasadniać następujące względy: zarówno operacje, jak i opieka pooperacyjna pociągają za sobą ogromne koszty przy znikomych efektach; pojawia się także wielkie ryzyko śmierci, które niekiedy nawet przewyższa ryzyko, jakie zaistniałoby w sytuacji, gdyby lekarze powstrzymali się od tego rodzaju zabiegów; przeszczepianie narządów zwierzęcych powoduje często opór psychiczny pacjentów, który utrudnia skuteczność takiej terapii<sup>4</sup>. Wydaje się zatem, iż tego typu transplantacje są niewskazane, ponieważ w zasadzie nie powodują długotrwałego przedłużenia życia pacjenta, a niekiedy nawet je skracają. Środki zaś, które przeznaczone są na tego typu zabiegi, posłużyć mogłyby ratowaniu osób cierpiących na inne schorzenia. Jednakże zaprzestanie tego typu eksperymentów, według opinii etyka katolickiego Stefana Kornasa byłoby szkodliwe, gdyż pozwalają one badaczom poznać granice podobieństw i różnic pomiędzy organi-

<sup>3</sup> Z. Szawarski, *Bioetyka*, „Problemy” 1986, nr 4(477), s. 34.

<sup>4</sup> S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, s. 217.

zmem człowieka i zwierzęcia. Ponadto reakcja organizmu ludzkiego na przeszczepy narządów zwierzęcych, które mogłyby być alternatywą dla organów ludzkich, nadal wymaga gruntownych analiz i doświadczeń. Trzeba jednakże podkreślić, iż owe analizy i doświadczenia częstokroć dokonują się kosztem życia tak człowieka, jak jego „braci mniejszych”.

## Ksenotransplantacje jako eksperyment medyczny

Większość zastrzeżeń sprowadza się w znacznej mierze do problemów, jakie wiążą się ze stosowaniem w medycynie rozwiązań eksperymentalnych, a takimi wciąż są – mimo znacznego rozwoju transplantologii – przeszczepy organów pozaludzkich.

Wielkie możliwości medycyny są niezaprzeczalne, podobnie dążenie człowieka do przedłużania życia lub choćby usprawniania swego ciała, stąd też należy wnosić, iż eksperymentalne praktyki transplantologiczne nie są ostatnimi działaniami tego typu w medycynie. Z faktu tego zdawał sobie sprawę także papież Jan Paweł II, który podkreślał, iż postęp medycyny jest jak najbardziej wskazany, jednakże musi się odbywać przy „pełnym poszanowaniu norm moralnych i zachowaniu godności ludzi, ich wolności i równości”<sup>5</sup>. To zalecenie wydaje się tym bardziej konieczne, że w historii medycyny znane są przypadki – jak choćby działania medyczne podejmowane na masową skalę przez lekarzy niemieckich w hitlerowskich obozach zagłady – gdzie istota ludzka nie była traktowana jako cel tychże działań. Właśnie w przypadku praktyk, których podjęcie nie jest warunkowane zdobyciem wiedzy o człowieku chorym, ale raczej o jego chorobie lub o działaniu nowo stworzonych środków i metod leczenia, zastrzeżenia natury etycznej stają się najbardziej zasadne. Eksperyment tego rodzaju przestaje bowiem „służyć dobru człowieka. Może nawet wyraźnie i ostro godzić w to dobro, czyniąc z człowieka przedmiot podporządkowany innym celom”<sup>6</sup>.

W przypadku chirurgii transplantacyjnej można przypuszczać, iż stosowanie narządów pozaludzkich może być zarówno praktyką o charakterze eksperymentu badawczego, jak i terapeutycznego; za pierwszym przemawiałaby chęć wypróbowania, jak sprawdzi się narząd nienaturalny, za drugim – konieczność szybkiego reagowania, kiedy pacjent jest umierający, a nie ma odpowiedniego narządu pobranego z ciała ludzkiego. Aby jednak było można mówić, że działanie o charakterze eksperymentalnym jest etycznie uzasadnione, człowiek uczestniczący w eksperymencie „musi być traktowany jako podmiot, który nie

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Eksperyment w biologii. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk*, z dn. 23.10.1982, (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 196.

<sup>6</sup> S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, s. 115.

jest [...] [wyłącznie] środkiem do celu jednostronnie zdany na wolę eksperymentatora [...]. U podstaw etyki eksperymentu medycznego tkwi swego rodzaju umowa, mocą której poddany eksperymentowi człowiek staje się aktywnym uczestnikiem określającym swoją wolą moralny kształt tego eksperymentu. Wynika z tego dalsza konsekwencja normatywna. Skoro człowiek poddany eksperymentowi – z racji swej osobowej godności – powołany jest do świadomego uczestnictwa w eksperymentacie, to musi on mieć zapewnione niezbędne minimum poznania tego, na co wyraża zgodę oraz wolność w podejmowaniu decyzji”<sup>7</sup>.

W przypadku ksenotransplantacji można byłoby jednakże zgłaszać pewne zastrzeżenia co do wolności takich decyzji, gdyż podejmujący je człowiek jest niewątpliwie szczególnie zdeterminowany obawą o własne istnienie. Działanie eksperymentalne może co prawda zakończyć się śmiercią osoby mu poddanej, jednakże perspektywa śmierci bez podjęcia takiej interwencji wydaje się choremu, czekającemu bezskutecznie na naturalny organ, bardziej nieunikniona aniżeli w przypadku przeprowadzenia zabiegu, a więc łatwiej gotów jest podjąć ewentualne ryzyko, jakie niosą z sobą medyczne metody o charakterze eksperymentalnym, niż ryzyko dalszego (w jego przekonaniu daremnego) oczekiwania na ludzki organ.

## Etyczne granice interwencji eksperymentalnej

W kontekście ksenotransplantologii istotny staje się zatem problem wyznaczenia etycznych granic eksperymentów naukowych. Według S. Kornasa, zaprzestanie ksenotransplantacji to zrezygnowanie „z szansy przyczynienia się do postępu medycyny”<sup>8</sup>. Jego zdaniem, aby z postępu tego nie zrezygnować, należałoby dopuścić możliwość dokonywania ksenotransplantacji, ale przeprowadzanie ich miałyby być określone przez cztery warunki: (1) dobrowolną zgodę pacjenta na doświadczenie wszczepienia narządu zwierzęcego, którą poprzedzić powinno poznanie celu zabiegu i ryzyka z nim związanego; (2) zagwarantowanie choremu prawa cofnięcia swej zgody; (3) nakaz, aby zabiegów dokonywali uprawnieni eksperymentatorzy, ze względu na przewidywane korzyści naukowo-

<sup>7</sup> K. Szczygieł, *Moralne granice eksperymentu medycznego*, (w:) *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 116. Według S. Olejnika, eksperyment medyczny jest dopuszczalny wtedy, gdy: (1) jest celowy, potrzebny i dobrze przygotowany tak od strony teoretycznej, jak i eksperymentalnej; (2) poddany eksperymentowi wyraził nań zgodę po uprzednim poinformowaniu go o istniejącym ryzyku oraz ma prawo do jej cofnięcia w trakcie eksperymentu (ten akurat warunek w przypadku ksenotransplantacji nie ma zastosowania); (3) eksperyment przeprowadza wykwalifikowany specjalista. S. Olejnik, *Teologia moralna. Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990, s. 249.

<sup>8</sup> S. Kornas, op. cit., s. 218.

-badawcze, tj. skuteczniejszą tego typu terapię w przyszłości; (4) zalecenie, aby ksenotransplantacje podlegały kontroli przedstawicieli środowiska naukowego, nie związanych z kręgiem lekarzy dokonujących przeszczepu<sup>9</sup>. Jak jednak można przypuszczać, spełnienie tych warunków nie zawsze jest możliwe, na co wskazuje chociażby fakt, iż ostatni z nich „nie przez wszystkich lekarzy bywa respektowany, a niektórzy nawet kwestionują jego potrzebę”<sup>10</sup>. Także pierwszy warunek wydaje się dość problematyczny, gdyż z jednej strony za wyrażeniem zgody na tego typu działanie mogą przemawiać wyłącznie emocje, głównie silna obawa o życie, determinująca wolę; z drugiej zaś – ryzyko takiego zabiegu jest trudne do określenia, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę ewentualne powikłania pooperacyjne będące np. następstwem chorób, jakie człowiek może przejąć od zwierzęcia wraz z jego narządami, a to wyklucza pełne poinformowanie o możliwych konsekwencjach. J. Bogusz przypuszcza nawet, iż problem rzetelnego informowania pacjenta o ryzyku może być nie tylko konsekwencją niemożności dokładnego jego przewidzenia, ale wręcz zamierzeniem lekarza, który może uznać, iż „poinformowanie [chorego] w celu uzyskania zgody zahamuje postęp”<sup>11</sup>, ponieważ świadomy konsekwencji pacjent może odmówić zgody na terapię eksperymentalną.

Postępowanie pacjenta wyrażającego zgodę na przeszczep o charakterze eksperymentalnym oceniane jest przez moralistów różnie. Warte uwagi jest stanowisko Paula Ramseya, który twierdzi, iż jeżeli człowiek zagrożony śmiercią i poinformowany o konsekwencjach takiego działania wyrazi na nie dobrowolną zgodę, wówczas nie należy się sprzeciwiać jego udziałowi w takim sposobie leczenia, który dodatkowo „później może mieć wielkie znaczenie medyczne”<sup>12</sup>. Jednakże „z etycznego punktu widzenia nikt nie musi wybierać życia, jeśli może żyć jedynie dlatego, że stanie się przedmiotem wspomnianych zabiegów lub wybierze taki sposób życia, który one umożliwiają. Oczywiście każdy może dokonać takiego wyboru. [...] Ludzie, właśnie dlatego że są ludźmi, nie powinni wybierać życia za wszelką cenę i w jakichkolwiek warunkach. W porównaniu z niektórymi warunkami życia, śmierć może być bardziej godna wyboru i bardziej odpowiadająca ludzkiej godności”<sup>13</sup>. Jak jednak zauważa Ramsey, wybór chorego często warunkowany jest nie jego rzeczywistymi przekonaniem, ale przeświadczeniami, jakie zaszczepili w nim lekarze. Człowieka nie należy „nakłaniać do wyrażenia zgody na przeprowadzenie próby, dając większe od rzeczywistych nadzieje na powodzenie takiego zabiegu [...], [ponadto] zwykłemu człowiekowi wydaje się, że lekarz obiecuje więcej i [właśnie] to przyczynia się

<sup>9</sup> J. Jaroń, op. cit., s. 99.

<sup>10</sup> S. Kornas, op. cit., s. 219.

<sup>11</sup> J. Bogusz, *Eksperyment na człowieku?*, „Problemy” 1983, nr 1(438), s. 8–9.

<sup>12</sup> P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 259.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 266, 272.

do naklonienia pacjenta do poddania się chirurgii eksperymentalno-terapeutycznej, nie dopuszczając być może do podjęcia zupełnie swobodnej decyzji co do tego, czy zabieg [taki] jest dla niego rzeczą dobrą<sup>14</sup>. Zatem, zdaniem Ramseya, powinno się wprowadzić zasadę, aby lekarz, wobec którego pacjent wyraża swoją wolę, był zupełnie niezależny od chirurgów, którzy mają dokonać zabiegu.

Według zaś polskiego etyka Stefana Kornasa, decyzję pacjenta wyrażającego zgodę na przeszczep eksperymentalny ocenić można podobnie „jak narażenie się na ryzyko śmierci w obronie ojczyzny czy poświęcenie swego zdrowia i życia dla badań naukowych, a więc [jako działanie] moralnie dobre [...]. [Ksenotransplantacje] służą postępowi w medycynie. Ten zaś bezpośrednio czy pośrednio zmierza do ratowania lub przedłużania życia ludzkiego i poprawy zdrowia, czyli służy dobru rodziny człowieczej”<sup>15</sup>, a zatem podjęcie ryzyka stanowi wyraz postawy heroicznego altruizmu. Jak jednak dalej słusznie zauważa Kornas, dość trudno jest poznać wszystkie motywy człowieka decydującego się na taką ingerencję medyczną, choć można przypuszczać, iż w większości przypadków chory godzi się na nią, mając na celu przede wszystkim ratowanie własnego życia, a dopiero w dalszej perspektywie fakt, iż udany zabieg w jego przypadku, otworzy szeroko możliwości dopomożenia innym ludziom. Jednakże, z drugiej strony, wyrażanie zgody na operację eksperymentalną – wyłącznie jako przyzwolenia na poświęcenie życia dla badań naukowych – byłoby niewskazane, gdyż w pewnym sensie, czyniłoby z chorego samobójcę, a ponadto całkowita niewiara w powodzenie operacji powodowałaby, iż pacjent świadomie pozwalałby lekarzowi przyczynić się do swej śmierci. Chory zatem, zezwalając na tego typu ingerencję, musiałby mieć na uwadze zarówno dobro ogółu, jak i – a może głównie – swoje.

Nawet wówczas, gdy zgoda chorego na zabieg była dobrowolna i świadoma, powstaje pytanie, czy zawsze można mieć pewność, iż nie istnieje inna metoda, dająca większe szanse na uratowanie życia? Czy nie może się zdarzyć, iż w imię postępu medycyny lekarz nie przyłoży wszelkich starań, aby uzyskać odpowiedni ludzki narząd? Tego typu nadużycie stanowiłoby ogromne zagrożenie dla człowieka, jednakże czy zawsze można je wykluczyć?

Przyjąwszy nawet, iż przeszczep udałoby się przeprowadzić w oparciu o wszystkie proponowane zalecenia, należy podkreślić, iż ksenotransplantacje bardziej niż inne przeszczepy niosą ze sobą niebezpieczeństwo zaszkodzenia pacjentowi, „być może spowodowanie nowych cierpień, przedłużenia choroby, a nawet przyspieszenia jego zgonu”<sup>16</sup>. Ksenotransplantacja może przyspieszyć śmierć biorcy, który (gdyby nie przeprowadzono zabiegu) żyłby nadal i dla któ-

<sup>14</sup> Ibidem, s. 259, 272.

<sup>15</sup> S. Kornas, op. cit., s. 220.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 219.

rego, być może, znalazłby się odpowiedni narząd ludzki. Przystępując zatem do przeprowadzenia operacji będącej działaniem eksperymentalnym, lekarz powinien mieć na celu przede wszystkim dobro chorego, a dopiero w dalszej perspektywie możliwy postęp medycyny, który umożliwiłby ratowanie życia innych ludzi. W odniesieniu do ksenotransplantacji szczególnie potępić należałoby wszelkie ingerencje przeprowadzane bez zgody biorcy lub bez poinformowania go o pochodzeniu organu – byłoby to poważnym wykroczeniem moralnym ze strony lekarza, który dopuszczałby się redukcji „człowieka do roli środka prowadzącego do jakichś celów, co zawsze oznacza ugodzenie w jego godność”<sup>17</sup>. Takie potraktowanie człowieka jako środka, w tym wypadku do postępu medycyny, „oznaczałoby [...] przewrócenie hierarchii wartości, ponieważ postęp medyczny powinien służyć człowiekowi, a nie odwrotnie”<sup>18</sup>.

## Zwierzęta transgeniczne jako źródło narządów

W ksenotransplantologii coraz częstsze stają się próby wykorzystywania organów pochodzących od zwierząt, które zostały wcześniej poddane manipulacjom genetycznym, mającym uczynić z nich odpowiedniejszych dawców narządów dla człowieka.

Jak wiadomo, przeszczepy międzygatunkowe przeważnie bardzo szybko są odrzucane, stąd też nie mają większego zastosowania w praktyce transplantacyjnej, dlatego też pojawiły się próby działań mających na celu „uczłowieczenie” zwierząt, aby nie dochodziło do tego typu reakcji. Wprowadzenie genów ludzkich umożliwiłoby zdezorientowanie w pewnym stopniu układu obronnego człowieka, a tym samym spowodowało, iż ksenotransplantacje stałyby się skutecznym sposobem ratowania życia ludzkiego.

Ponieważ pod względem biologicznym i anatomicznym organy świń są najbardziej (poza organami małą naczelnych) zbliżone do ludzkich, właśnie te zwierzęta stały się głównym obiektem zainteresowania nowej ksenotransplantologii<sup>19</sup>. Podjęte zostały już pierwsze próby wyhodowania takich zwierząt, których komórki byłyby immunologicznie zbliżone do ludzkich, jednakże zanim osiągnięty będzie pełen sukces, tj. zanim możliwe będzie wszczepianie organów zwierząt transgenicznych, upłynie jeszcze wiele lat i wiele nakładów finansowych zostanie wykorzystanych. Należy bowiem podkreślić, iż wyhodowanie zwierzęcia transgenicznego jest bardzo kosztowne, a rozmnażanie płciowe nie gwarantuje, iż

<sup>17</sup> Ibidem, s. 221.

<sup>18</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 215.

<sup>19</sup> M. Matacz, *Chów organów. Świnie ratują ludziom życie*, „Wprost” 2002, nr 7, s. 80–81; T. Łęski, *Serce prosto od świni*, „Wiedza i Życie” 1999, nr 1, s. 52.

jego potomstwo nie straci tak sztucznie dołączonej cechy. Obniżenie kosztów produkcji mogłoby nastąpić w efekcie klonowania takich zwierząt, gdyż dawałoby to pewność, iż uzyskany tą drogą osobnik będzie wykazywał taki sam poziom aktywności ludzkiego genu, jak jego pierwowzór<sup>20</sup>. Ponadto, gdyby udało się sklonować zwierzę transgeniczne „na takiej samej zasadzie, co owieczkę Dolly, wówczas skrócony zostałby czas oczekiwania na uzyskanie nowego, transgenicznego osobnika o 5–6 lat”<sup>21</sup>, a tym samym szybciej można byłoby zdobywać odpowiednie organy do przeszczepów. Sklonowane zwierzęta transgeniczne byłyby zatem idealnymi dostawcami narządów do transplantacji. Ale czy na pewno?

Jak wynika z przeprowadzonych badań, samo przeniesienie genów ludzkich w organizm zwierząt nie jest gwarancją, iż przeszczepianie organów od nich pobranych można by uznać za rozwiązanie problemu braku narządów ludzkich. Przyczyny takiego stanu rzeczy nie należy jednak upatrywać w możliwości wystąpienia niepożądanych reakcji immunologicznych, ale w zagrożeniu związanym z ewentualnym przeniesieniem na człowieka wirusowych chorób zwierząt, np. u świń występują wirusy, które im nie szkodzą, ale mogą zagrażać człowiekowi, ale usunięcie ich jest niemożliwe, ponieważ ich materiał genetyczny jest integrowany do genomu zwierząt. Przeniesienie zaś wirusa z przeszczepionym organem mogłoby wywołać u człowieka nieznanne skutki<sup>22</sup>. W związku z tym coraz częściej pojawiają się pytania, czy poszukiwanie źródeł narządów w zwierzętach transgenicznych jest właściwą opcją? Przeszczep organów pochodzących od takich zwierząt mógłby okazać się koniem trojańskim, a próby ratowania jednostek mogłyby stać się przyczyną zagrożenia dla wielu.

Wśród społeczeństw krajów europejskich działania takie nie zyskują szerokiej akceptacji; w Wielkiej Brytanii zakazano już kontynuacji badań nad przeszczepianiem ludziom odpowiednio modyfikowanych tkanek i organów pochodzących od zwierząt transgenicznych. Spowodowane to było właśnie niewystarczającą znajomością potencjalnego ryzyka, jakie wiąże się z tego typu zabiegami, szczególnie zaś chodziło o „możliwość przeniesienia nieznanych jeszcze chorób i wirusów zwierzęcych”<sup>23</sup>. Można zatem stwierdzić, iż przy obecnym stanie wiedzy nie powinno się dokonywać prób transplantowania organów transgenicznych, gdyż niosłoby to ze sobą możliwość powstania następstw, z którymi medycyna mogłaby sobie nie poradzić. Żaden lekarz nie powinien więc podejmować podobnych prób, gdyż byłyby one eksperymentem mogącym zagrazić nie tylko życiu biorcy, lecz stwarzającym zagrożenie dla całego społeczeństwa.

<sup>20</sup> R. Winston, *Manipulacje genetyczne*, Warszawa 1998, s. 54.

<sup>21</sup> D. Strączek (red.), *Klonowanie*, Kraków 1998, s. 16.

<sup>22</sup> M. Fikus, *Zwierzęta transgeniczne*, (w:) *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadużycia*, red. B. Chyrowicz, Lublin 1999, s. 101.

<sup>23</sup> *Co nowego w biotechnologii?*, „Wiedza i Życie” 1997, nr 6(750), s. 9.

Osobną kwestią jest problem, czy człowiek ma prawo ingerować w genotyp innego stworzenia. Krytycy tej możliwości podkreślają, iż „przenoszenie genów jednego gatunku na inny, zacierza tożsamość i burzy integralność naturalnego porządku stworzonych gatunków”<sup>24</sup>. Ponadto problematycznym zagadnieniem jest ustalenie, jak wiele genów ludzkich można wszczepić zwierzętom, by nie stały się zbyt ludzkie?

## Etyka a prawa zwierząt

Mówiąc o transplantacjach organów pochodzących od zwierząt, należałoby także rozpatrzeć ich sytuację w świetle tych właśnie dokonań ludzkich. Dla pewnych kultur, szczególnie wschodnich, święte jest wszelkie życie, także zwierząt. Inne kultury świętość życia pojmują znacznie wężziej, np. w tradycji chrześcijańskiej istoty ludzkie uważa się za wyjątkowe, ponieważ jedynie one zostały stworzone na podobieństwo Boże; Bóg dał im ponadto władzę nad innym stworzeniem, czego wyrazem mogą być słowa Jana Pawła II: „zwierzęta służą człowiekowi i dlatego mogą być przedmiotem badań eksperymentalnych”<sup>25</sup>. Poza tym dla chrześcijan istotna jest wiara, iż spośród istot żywych tylko człowiek ma duszę nieśmiertelną i może „przeżyć” swoją śmierć. Przepaść pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem pogłębiali dodatkowo niektórzy filozofowie uznający zwierzęta za kategorię istot niższych i ludziom podporządkowanych. To przekonanie znajdowało swój wyraz już w filozofii starożytnej, a później w średniowiecznej – choćby św. Tomasz dowodził, iż „zwierzęta nie mogą być na równi z człowiekiem podmiotem moralnym, ponieważ pozbawione są rozumu”<sup>26</sup>. Podobne stanowisko zajmował Kartezjusz, który w zwierzęciu widział maszynę nie połączoną w żaden sposób z duszą, a zatem nie posiadającą odczuć właściwych człowiekowi i nie mogącą doświadczać bólu.

Wobec wpływu tej tradycji religijnej i filozoficznej nie jest rzeczą dziwną, że ludzkie życie postrzega się jako nietykalne (gdyż jego przerwanie to unicestwienie istoty stworzonej na podobieństwo Boże), niewiele zaś uwagi poświęca pozbawianiu życia zwierząt. Prawdopodobnie dlatego, gdy w 1992 r. transplantolog Thomas Starzl dokonał wszczepienia wątroby człowiekowi umierającemu wskutek choroby tego narządu, pobierając ją od żywego, zdrowego pawiana, nie pojawiły się w zasadzie żadne głosy sprzeciwu wobec uśmiercenia zwierzęcia. Wywiązała się natomiast dyskusja, która koncentrowała się wyłącznie na tym,

<sup>24</sup> J. Levine, S. Suzuki, *Tajemnica życia. Czy się bać inżynierii genetycznej?*, Warszawa 1996, s. 216.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, op. cit., s. 197.

<sup>26</sup> T. Ślipko, op. cit., s. 49.

czy takie postępowanie może przynieść nadzieję ludziom wymagającym przeszczepu<sup>27</sup>. Wcześniejszy przypadek przeszczepiania serca pawiana dziecku dotkniętemu śmiertelną chorobą spotkał się z dezaprobatą opinii publicznej, biometryków i prasy wyłącznie dlatego, iż był eksperymentem na człowieku<sup>28</sup>.

Badania nad możliwościami transplantacji międzygatunkowej prowadzone są nadal; hoduje się zwierzęta tylko po to, by je uśmiercać i pobierać ich organy. Różnica w traktowaniu człowieka i zwierzęcia jest zatem ogromna. Tradycja chrześcijańska utrzymuje, iż zwierzęta nie mogą być podmiotem moralnym, ponieważ nie mają świadomości dobra i zła moralnego, która przysługuje tylko ludziom, gdyż tylko ludzie są osobami. Odwołuje się ona również do negacji duszy u zwierzęcia; ale czy aby nie po to, żeby człowiek mógł się wyzbyć przekonania, iż zwierzęta odczuwają tak samo jako on?

Jeremy Bentham był zdania, iż stosunek człowieka do zwierzęcia nie powinien być wyznaczany przez to, czy zwierzęta potrafią myśleć, ale czy potrafią odczuwać ból i cierpienie. Podobnie obrońca wartości każdego życia, Albert Schweitzer, był przekonany, iż „dla człowieka prawdziwie etycznego wszelkie życie jest święte, także i to, które wydaje się nam z ludzkiego punktu widzenia niższe, [...] [a zatem każdy] kto kieruje się etyką poszanowania życia, szkodzi życiu i unicestwia je tylko z konieczności, której nie może uniknąć”<sup>29</sup>. Można by zatem zastanowić się, czy w ocenie Schweitzera eksperymentalne – i nie przynoszące wymiernych korzyści zdrowotnych – przeszczepy z użyciem organów zwierząt są właśnie taką nieuniknioną koniecznością?<sup>30</sup> Nawet gdyby odpowiedź na to pytanie była twierdząca, to na pewno znalazłoby się tutaj zastrzeżenie, iż wszelkie działania, które zmierzają do pozbawienia zwierzęcia życia, powinny być dla niego jak najmniej bolesne. Zdaniem Schweitzera dlatego, iż „zwierzę jako obiekt doświadczalny dostarcza przez swój ból wartości tak cennych dla cierpiącego człowieka, powstaje nowy, jedyny w swoim rodzaju stosunek solidarności pomiędzy nim a nami. Wypływa stąd obowiązek, by każdy człowiek w miarę swoich możliwości okazywał zwierzęciu możliwie jak największą dobroć”<sup>31</sup>. Podobne zalecenie znajduje się w nauczaniu Jana Pawła II, któ-

<sup>27</sup> P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1998, s. 181.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 181. Zabiegu dokonał w 1984 r. dr Leonard Bailey z Loma Linda University Medical Center w Kalifornii. Dziecko po transplantacji żyło 3 tygodnie.

<sup>29</sup> A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 51–52.

<sup>30</sup> Wydaje się jednak, iż odpowiedź Schweitzera byłaby raczej negatywna, na co mogą wskazywać następujące słowa (s. 52): „Ci, którzy przeprowadzają doświadczenia na zwierzętach albo wstrzykują im choroby, aby na podstawie osiągniętych wyników przychodzić ludziom z pomocą, nie mogą pocieszać się ogólnikowo tym, że ich nieludzkie postępowanie doprowadza do wartościowych celów. W każdym poszczególnym przypadku powinni oni zastanowić się, czy rzeczywiście zachodzi konieczność, by stworzenie tak cierpiało dla człowieka”.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 53.

ry – choć uznawał, że zwierzę powinno służyć człowiekowi – wskazywał, iż człowiek zobowiązany jest zadbać o to, by zwierzęciu przysporzyć jak najmniej cierpienia. Możliwość odczuwania cierpienia nie jest cechą, którą można przypisać wyłącznie człowiekowi, nie może zatem być czynnikiem przesądającym o tym, iż zwierzęta mogą być przez człowieka traktowane jak przedmioty.

Również znaczenie inteligencji jako własności wyodrębniającej ludzi od zwierząt traci na wartości, ponieważ zwierzęta posiadają system komunikacji i posługują się narzędziami, a co więcej, można zauważyć, iż „wyłącznie ludzkie właściwości, takie jak myślenie czy odczucia moralne, w jakimś stopniu tkwią w świecie zwierzęcym”<sup>32</sup>. Niektórzy bioetycy, jak choćby Peter Singer, biorą zatem pod rozwagę inną cechę, która łączona jest zazwyczaj tylko z człowiekiem – samoświadomość. Singer, powołując się na opisywany przez Jane Goodall przykład, który poświadczał, iż szympanse zdolne są planować swoje zachowania, umiejscawiając poszczególne czynności w czasie<sup>33</sup>, wysnuł wniosek, że muszą one być „świadome siebie jako odrębna całość”<sup>34</sup>, a zatem i samoświadomość nie jest tym, co przynajmniej wyższe zwierzęta, które często są obiektem zainteresowania ksenotransplantologii, odróżniałoby od człowieka. Ponieważ w etyce Singera wszystkie istoty żywe, które są samoświadome, niezależnie od przynależności gatunkowej, są osobami (a tych nie można pozbawiać życia), stąd też nie może dziwić jego zdecydowany sprzeciw wobec wykorzystywania niektórych przynajmniej zwierząt w transplantologii. Pomimo iż różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzętami są mniejsze niż mogłoby się wydawać, to jednak w społeczeństwie ludzkim często dominuje uprzedmiotowienie zwierzęcia i sprowadzenie go wyłącznie do roli środka (jak np. w przypadku pobierania narządów). Jednak, wbrew temu, posiadanie zwierząt w domu często wiąże się z przejawianiem wobec nich „częstki pierwotnego pokrewieństwa, jakie istnieje pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem”<sup>35</sup>.

## Zakończenie

Uwzględniwszy zagrożenia, jakie na obecnym poziomie wiedzy wiążą się z przeszczepianiem narządów pochodzących od zwierząt, należałoby podkreślić, iż działania takie – przynajmniej na razie – nie są wskazane, gdyż stanowią eksperyment na człowieku, który prowadzi zazwyczaj do bardzo szybkiej śmierci biorcy. Ponadto koszty, jakie wiążą się z tego typu praktyką, są bardzo znaczą-

<sup>32</sup> M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 206.

<sup>33</sup> P. Singer, op. cit., s. 118.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>35</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa 1998, s. 215.

ce. Fundusze te stosowniej byłoby przeznaczyć na rozwój innych, bardziej perspektywicznych metod transplantologii, chociażby alloplastykę, która nie niesie ze sobą tak poważnych zagrożeń jak ksenotransplantacje – wykluczone byłoby tu ryzyko zarażenia człowieka chorobami odzwierzęcymi. Argumentem przeciw ksenotransplantacjom jest również to, iż prowadzą do pozbawiania życia zwierząt, głównie małych człokształtnych, a więc istot obdarzonych dużą inteligencją, których śmierć w zasadzie jest daremna, gdyż ludzie z ich organami żyją przeciętnie około dwóch miesięcy, a więc tyle, ile przeżyć mogliby bez przeszczepu. W celu zmniejszenia dysproporcji pomiędzy zapotrzebowaniem a dostępnością narządów należałoby zatem zintensyfikować propagowanie idei ofiarności organów, co mogłoby dać lepsze efekty niż ukierunkowanie na działania eksperymentalne.

Pomimo wielu zastrzeżeń, jakie można kierować pod adresem ksenotransplantologii tego typu eksperymenty są kontynuowane<sup>36</sup>, ponieważ uczeni zawsze będą próbowali wykraść „niebu ogień, [ale] nie tylko od nich, [a] i od nas wszystkich zależy czy będzie on służył [ludzkości], czy też spłonimy w jego żarze”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Jak podaje *Newsweek.pl* badania takie prowadzone są także w Polsce, ale możliwość przejścia wraz z przeszczepionym organem chorób odzwierzęcych nie została wyeliminowana: „Jeśli uda się pokonać barierę immunologiczną i wykluczyć ryzyko zarażenia człowieka świńskimi patogenami, jest szansa na pozyskanie komórek, tkanek i narządów do transplantacji u człowieka”. *Świnia dawcą organów dla człowieka? Polscy naukowcy podobno już blisko*: [online] <<http://www.newsweek.pl/artykuly/sekcje/nauka/swinia-dawca-organow-dla-czlowieka-polscy-naukowcy-podobno-juz-blisko,70836,1>>.

<sup>37</sup> M. Fikus, J. Nurowska, *Sukces w owczej skórze*, „Wiedza i Życie” 1997, nr 5 (749), s. 18.



*Walentyń Nikolajewicz Wandyszew*

Uniwersytet Państwowy w Sumach

Sume State University

**КОНЦЕПТ РЕАЛЬНОСТИ В СОВЕТСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА  
(ИДЕИ Н.Ф. ФЁДОРОВА В КОНТЕКСТЕ  
РУССКОГО КОММУНИЗМА)**

**Koncepcja rzeczywistości w filozofii radzieckiej  
XX stulecia  
(idee Mikołaja Fedorowa w kontekście rosyjskiego komunizmu)**

**Concept of Reality in the Soviet Philosophy  
of XX Century  
(Ideas of Nicola Fedorov in Context of Russian Comunism)**

Słowa kluczowe: filozofia kosmizmu, kontrola natury, „wspólny cel”, ideolatria, ożywienie, kosmotellurgia, socjalizm.

Key words: philosophy of cosmism, regulation of nature, „common cause”, ideolatriya, revival, kosmotellurgiya, socialist realism.

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

W artykule przedstawiono poglądy rosyjskiego filozofa Nicola Fedorova, a także konsekwencje, jakie wywołała jego praca. Fedorov uważał, że nauka powinna poświęcić się tematu zmartwychwstania, życia po śmierci. Jego idea polegała m.in. na synteźowaniu szczątków zmarłych, atom do atomu, cząsteczka do cząsteczki, wykorzystując do tego całą możliwą wiedzę. Co więcej, powinno być to przeprowadzane sukcesywnie, z zachowaniem linii rodu (dzieci przywracają swoich rodziców itd.), gdyż szczątki przodków nadal zawierają informacje dziedziczne, nawet ich najmniejsze cząsteczki. Fedorov uważał, iż wiedza na temat zmartwychwstania, nieśmiertelności powinna wyjść z laboratoriów, stać się widzą i własnością wszystkich ludzi.

**A b s t r a c t**

In the article I present philosophical views of the Russian thinker Nicola Fedorov and the consequences of his studies. Fedorov thought that resurrection, afterdeath existence should become the subject of comprehensive scientific inquiry. His idea is connected with collecting and synthesizing decayed remains of dead – atoms to atoms, molecules to molecules. What is more, Fedorov suggested that this revival should be done in in the ancestral line – our ancestors' ashes still keep the hereditary information, even the smallest molecules. Fedorov believed that the knowledge of the revival must leave the laboratories and become the common knowledge, the common property of all.

*Философы лишь различным образом объясняли мир,  
Но дело заключается в том, чтобы изменить его.*

Карл Маркс

*И изгналь Адама, и поставил на восток?  
у сада Едемскаго херувима  
и пламенный мечъ обращающийся,  
чтобы охранять путь къ дереву жизни  
(Бытіе: 3, 24)*

На примере философско-мировоззренческих исканий русского мыслителя Николая Фёдорова и многочисленных его сознательных и осведомленных по сути его идей учеников и последователей возможно показать как идеи русского космизма повлияли на развитие России после Октябрьской революции 1917 года. Поэтому настоящая статья состоит из двух частей: 1) изложение идей самого Федорова и 2) социально-политические следствия из его учения.

**Николай Федорович Фёдоров** (1828–1903) критически относился к современной ему науке, видя как ученые разбили единую науку на множество отдельных наук, воображая, что смогут поодиночке освободить нас от бремени обрушившихся на нас бедствий. Но ученые не понимают того, что есть общий вопрос для них всех. Это вопрос «о неродственном отношении слепой силы к нам, разумным существом, которая ничего от нас, по-видимому, и не требует, кроме того, чего в ней нет, чего ей недостаёт, т.е. разума правящего, регуляции»<sup>1</sup>. Рознь в сообществе ученых оттого, что у них нет **общего дела**, но именно таковым могло бы стать объединённое усилие ученых, направленное на регуляцию и управление силами слепой природы.

Уже в 1891 году, когда сильная засуха обрушилась на хлебные губернии России, стало известно об опытах вызывания дождя посредством орудийного обстрела грозовых туч. Николай Фёдоров с восторгом встретил это сообщение, поскольку понимал, что природа бывает и силой смертоносной, приносящей неурожаи и смертные язвы. Он увидел, что регуляция атмосферного процесса могла бы разрешить и земледельческий, и промышленный вопросы. Ведь безоблачное и солнечное небо – это истоки солнечной силы, создавшей запасы угля. Если эффективно использовать солнечную силу, то не надо добывать каменный уголь и железо. Значит, не будет и тяжелого положения рудокопов и социального напряжения. Точно так же, если в нужное время и в нужном месте пройдет дождь, то будет удовлетворительный урожай, не будет голода и социального напряжения.

<sup>1</sup> Н.Ф. Фёдоров, *Сочинения*, Москва 1982, с. 58.

Методологическим принципом организации науки, по мнению Федорова, должен стать принцип тождества разума практического и разума теоретического. Разум практический рассматриваем как правящий, как регуляция, т.е. обращение слепого хода природы в разумный. Федоров отдаёт себе отчёт в том, что принижение роли теоретического знания неприемлемо ученым сообществом, однако уверен, что именно из-за такого положения вещей в среду людей вносится беспорядок, поражая их голодом, язвой и смертью.

Ищущему правды гуманисту Федорову тягостно существующее в обществе **небратское состояние**, под которым он понимает все юридико-экономические отношения, сословность и международную разнь. Причинами **неродственности** являются «гражданственность» или «цивилизация», заменившие братственность и «государственность», заменившая «отечественность». Николай Федорович особо подчёркивает: «Отечественность – это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т.е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием»<sup>2</sup>. Важно заменить гордость подвигами отцов сокрушением об их смерти. Когда землю мы станем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, тогда и вопрос политический заменится физическим. Землю же надлежит рассматривать в космическом масштабе, как небесное тело, родственное всем другим небесным телам, и звёздам в том числе. И когда естественным станет воскрешение, тогда возможным станет и регуляция всех миров всеми воскрешенными поколениями.

«Что ценнее – золото ли являющееся источником взаимного истребления, или прах отцов как цель соединения сынов. Что нужно выдвинуть вперед – решение ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный)», – вот темы, которые стоят в центре философствования Фёдорова. Он полагал, что вопрос о богатстве и бедности – вопрос несовершеннолетних и не может устранить вопроса о смерти. Смерть лишает богатство всякой его ценности. Отсюда иногда наступает интерес к аскетизму.

Отстаивая представление об ограниченности нашего земного бытия в нынешнем виде, Фёдоров пишет, что учёная специальность имеет временное значение. Злоупотреблением для него является стремление к знанию как цели, замена дела мирозерцанием, т.е. культ идей (идеолатрия). Критически настроен Фёдоров и по отношению к религии, в смысле платонизма, поскольку такая религия исходит из понятия

<sup>2</sup> Там же, с. 64.

воскрешения без участия в нём человека. Ученые, занятые совершенствованием процесса производства вещей, возбуждающих разделение и вражду между людьми, приближают нас к смерти. Фёдоров призывает заменить такой подход к знанию исследованием причин смерти ради воскрешения: «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием».

Особое внимание уделил он пониманию сущности и направленности прогресса: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений»<sup>3</sup>. Прогресс в искусстве не довольствуется лишь признанием зла, он жаждет удвоения его (по-видимому, выпячивания), «упивается им в реалистическом искусстве», замечает Федоров. Последнее суждение необходимо особо заметить.

Обратил внимание мыслитель и на особый статус ученых, которые превратились в сословие, что также вызывало у него протест: «... принятие знания за конечную цель, замена дела мирозерцанием – *идеолатрия*, или культ идей». И здесь чистое созерцание в духе платонизма следует заменить практической деятельностью, реальным воскрешением.

Прогресс, отождествляемый с эволюцией, по мнению Фёдорова, заимствован у слепой природы, но прилагается к человеческой жизни. Здесь извращена нормальная логика процесса. Прогресс от низшего в высшему, от худшему к лучшему применительно к человеку требует, чтобы недостатки слепой природы были исправлены сознающей эти недостатки природой, т.е. совокупною силою человеческого рода. Идеи дарвинизма неприемлемы для Фёдорова, поскольку улучшение путем борьбы, истребления надлежит (должно) заменить возвращением самих жертв борьбы, так можно искоренить зло и водворить вместо него благо: «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием». Сложная диалектика существования и сущего обретает в концепции Фёдорова своеобразное звучание: «с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть*»<sup>4</sup>. И на эти слова следует обратить особое внимание.

Сам мыслитель цель истинного прогресса видел в участии всех в деле познания слепых сил природы, которая чревата голодом, язвами и смертью, с тем, чтобы превратить ее в живоносную. Слепая сила природы должна стать управляемой разумом, уверен он. Именно практическая сила разума – тема мучительно важная для Федорова. Он обратил внимание и на слова Аристотеля: «Мы знаем только то, что сами можем сделать»,

<sup>3</sup> Там же, с. 78.

<sup>4</sup> Там же, с. 81.

полагая, что в них не допускается отделение знания от действия. Хотя, по-видимому, более общим было бы все-таки идеалистическое положение «о тождестве мышления и бытия». А в итоге все-таки для Федорова принципиально важно его ожидание: *обратить слепую силу природы в управляемую разумом!*

XIX век для Фёдорова – это век восстановления суеверий, отрицания филантропии и гуманизма. Усвоив дарвинизм, нынешний век признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным её орудием, органом. Согласитесь, что-то есть пророческое в этом суждении. Но недоразумение людей в том, что длительное время труд человеческий был обращен к земле, а не к небу; и даже не к Земле как целому. Поэтому Федоров предлагает такую логику выхода человечества из тупика прогресса, в который оно зашло: 1) метеорическая регуляция как общее дело вначале; 2) осознание ограниченных ресурсов Земли, даже при регуляции климата; 3) осознание необходимости изучения Земли как небесного тела и небесных тел как земель. Более того, люди должны понять, что земля превратилась в кладбище отцов и будет таким оставаться пока мы не обратим другие небесные тела в жилище для нас.

Самое человеческое тело Федоров рассматривал как бессознательное произведение наших пороков, но *наше тело должно быть нашим делом*, в смысле возвращение жизни отцам при его посредстве. Вернув жизнь отцам, мы сделаем и наше тело иным! Мы должны видеть себя орудием Бога в деле возвращения жизни отцам (имманентность Бога): «люди в своей совокупности сделаются орудием всеобщего воскрешения, когда Слово Божие делается в нас делом Божиим»<sup>5</sup>, – уверен Федоров. Впрочем, и сами мы через всеобщее воскрешение станем «союзом бессмертных».

Религиозность свою Федоров всячески подчеркивал, необходимость веры в бытие Бога – также. Поэтому, чтобы уподобиться Божеству, деятельность человеческого рода должна быть действительным воскрешением, ибо всеобщее воскрешение есть высший критерий истины. «Превосходство каждого последующего поколения в том, что оно больше будет любить, почитать, служить своим предшественникам». «Пока человечество не сочтет своим долгом дело всеобщего воскрешения, до тех пор оно будет занято взаимным истреблением». «Долг к родителям имеет не только нравственный характер, но выражается и в физической зависимости, невольности, несвободности; рожденность – это несвободность». В приведенных<sup>6</sup> и многих других высказываниях Федорова определенно выражено важное положение его философии как требование к людям

<sup>5</sup> Там же, с. 128.

<sup>6</sup> Там же, с. 148, 155, 163.

оплатить свой долг через возвращение жизни своим родителям (своим кредиторам!) и таким образом обрести себе свободу. Он уверен также и в том, что без всеобщего воскрешения нельзя признавать и торжество духа над плотью.

В учении Н.Ф. Федорова удивительным образом переплетаются прагматизм и вера, эмпиризм и волюнтаризм, желание счастья, бессмертия и вечного блаженства. Достижение всеобщего воскрешения превращает мир несвободы, физической необходимости в мир сознательный и свободный. Всеобщее воскрешение – это не мечта, не идеал – это проект, утверждал Федоров. Естественно, это трудная задача, требующая труда и доблести всех, чтобы обратить слепую силу природы в управляемую разумом. Здесь очевидна вдохновляющая диалектика феномена: устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью каждый человек в итоге их и получит в виде блага личного бессмертия: *«Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)»*<sup>7</sup>. Слова, выделенные самим автором, – это то, что вполне принималось господствующей советской идеологией послеоктябрьского периода на всем протяжении ее истории. Вторая часть атеистическому обществу была чужда.

Важно понять, что поскольку голод и смерть происходят из одних причин, то человек должен так познать себя и мир, чтобы производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо. Так человек обретет возможность воскресить всех умерших и таким образом воссоздать и себя в жизнь вечную. Необходимо вернуть разложенные частицы тем существам, коим они первоначально принадлежали. Но труд человеческий не должен ограничиваться пределами земного шара. «Для сынов человеческих небесные миры – это будущие обители отцов, ибо небесные пространства могут быть доступны только для воскрешенных и воскресающих; исследование небесных пространств есть приготовление этих обителей»<sup>8</sup>. И здесь перед человечеством возникает снова проблема диалектическая: с одной стороны, без освоения космоса одновременно не смогут существовать все поколения; а с другой, – без воскрешения всех нельзя освоить небесное пространство.

Бог делает все для человека, уверен Федоров. Но Бог делает все для человека через самого человека. В природе нет целесообразности, потому что ее должен внести сам человек, – это высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее. И одна из задач человека – познать силу, движущую Землей, и научиться управлять ею.

<sup>7</sup> Там же, с. 166.

<sup>8</sup> Там же, с. 359.

Таким образом, три частных вопроса: 1) о регулировании атмосферными явлениями; 2) об управлении движением Земли; 3) об отыскании «новых земель» входят в один общий вопрос о преодолении голода и восстановлении жизни предков. Мы должны стать «небесными механиками», экипажем корабля – земного шара.

Идеология, деизм, гуманизм и пр. представляются Фёдорову одной мертвой религией. Нужна единая живая, или деловая религия, ставящая в центр вопрос о жизни и смерти, вопрос о воскресении, вопрос о том, «почему умершие не оживают, сушие в гробах не воскресают». И решение этого вопроса видится Фёдорову вполне натуралистически. Человечество должно воскресить всех своих предков, вернуть им их телесное обличье. Разложение тела и рассеяние его частиц не может быть препятствием к этому, так как частицы тела не могут выйти за пределы нашего пространства.

Смерть человеческого тела приводит к разложению и рассеянию вещества, его составляющего. Собираение, рассеянных частиц есть вопрос космотеллургической (космоземной) науки и искусства, т.е. дело мужское. Сложение собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания тканей человеческого тела, т.е. дело женское. Труд собирания – великий труд, замечает Фёдоров. Но не надо отчаиваться. Всё вещество, окружающее нас, есть прах предков. Даже в мельчайших частицах есть их следы. Как бы ни дробилась частица, в происшедших от дробления частицах есть следы разломов, замечает Фёдоров. И он надеется: «Представим же себе, что мир вдруг или не вдруг, осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах – не будет ли тогда для нас ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком доме или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность»<sup>9</sup>. Если это случится, а наука должна помочь в этом, то задача воскрешения близка к своему разрешению.

Логика воскрешения видится Фёдорову так: первый воскрешённый будет воскрешён тотчас же после смерти, едва успев умереть. Потом научатся воскрешать тех, кто едва подвергся тлению, потом более разложившихся и т.д. Наконец, обретая всё больший опыт воскрешения, род человеческий дойдёт до воскрешения первого умершего.

Один из недостатков дантова рая виделся Фёдорову в том, что человечество переносится на небо со всей его нравственной ограниченностью. Созерцатели могут с отведенного им места в наивысшем из планетных небес лишь созерцать. Однако только созерцание переходящее в дело могло бы создать подлинный рай и мысленные крылья превратить в телесные. Фёдоров писал: «Человеку будут доступны все небесные пространства, все

<sup>9</sup> Там же, с. 419–420.

небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений – от самых древнейших, до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника».

Гуманисту Фёдорову претит господствующее в обществе разделение труда на умственный и физический: «Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных». Социологическая идея, обещающая устранение распада на богатых и бедных, по мнению Фёдорова, не сможет обеспечить главного – участия в знании всех. Пока в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушной к борьбе, к истреблению. Но и прикладная наука, не пронизанная духом сохранения жизни, добавлю я своими словами к словам Фёдорова, практически в этих условиях будет способствовать истреблению: явно, создавая орудия истребления; и неявно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей.

Фёдоров считал, что человечество совершает много бессмысленной работы. Многовековые запасы земли истощаются ради производства игрушек и безделушек. Конечно, это деяния людей несовершеннолетних, если даже их иногда и именуют профессорами, адвокатами и т.п. Человечество должно стремиться к регуляции естественного процесса, или слепой силы природы. Регуляция природы – это не барство и не произвол, не эксплуатация ее. Собственно, от этого, как от эксплуатации, можно будет избавиться тогда, когда между людьми не будет розни, когда исчезнет своелюбие.

По логике Фёдорова, воля к рождению есть похоть, она порождает богатство и приводит весь род человеческий к деморализации. Воля к воскрешению, напротив, приводит к морализации всех миров вселенной. Миры, ныне движимые бесчувственными силами, будут управляемы братским чувством всех воскресших поколений. Более того, эти миры будут управляемы и разумом воскресших поколений, а значит, они будут управляемы рациональным образом.

Причину социализма Фёдоров видит в индустризме, порождающем богатство и бедность. Разрешение противоречия между ними и есть социализм, или общество всеобщего обогащения. Как мы уже поняли, – это путь к разрушению природы, по причине востребования из её недружелюбных, праздных вещей, безделушек.

Учение Фёдорова вызвало большой интерес к себе со стороны людей, знавших его близко. Из этого учения вышли Константин Циолковский и Иван Мичурин, которые обратились к практическим вопросам. Многие философы и писатели XIX века размышляли над сущностью воскрешения. Ведь, конечно же, вопрос об общем деле как воскрешении, навеян был Николаю Фёдоровичу строками Евангелия. Но как превратно понял он мысль Иисуса Христа. Его заинтересовало, как сделать, чтобы «сущие во гробах» услышали голос Бога самым натуральным образом. Но почему-то он не обратил внимания на другие символические тексты, скажем: «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3, 1). Истинно, непостижимы извивы человеческой мысли. Великий эрудит, но книжник! Именно о таких Христос говорил: «Книжник». Человек, великолепно знавший мировую литературу, знавший и оккультную литературу; аскет, истово возвышавший свой дух, выбрал весьма любопытное и непривычное для мировой культуры предпочтение.

Поэтому и не удивительно, что учение Н.Ф. Фёдорова было встречено представителями религиозно-идеалистической философии весьма критически. Схвачено было основное противоречие учения – отношение тела и духа. *Сергей Булгаков* (1871–1944) подчёркивал, что из «Философии общего дела» неясно понимание жизни и смерти, а посему и вносится этим двусмысленность во всё учение Фёдорова. Возможны две версии: человеческий организм только машина и смерть есть её разрушение и порча; или в человеческом организме живёт дух, это тело оживляющий и расторжение их союза (смерть) противоестественно. Материализм не может допустить возможности воспроизводства, возвращения к жизни того же самого живого существа. Тождественность личности воскресшей с личностью ранее жившей устанавливается только через посредство бессмертного человеческого духа.

Мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, замечает Булгаков. Тогда идея Фёдорова о воссоздании тел отцов трудами сыновей, предполагает естественность возвращения души в ранее принадлежавшее ей тело. В этом критикам видится некий странный симбиоз материализма и спиритуализма. Воскрешение, как и рождение, видится Сергею Булгакову, как творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая её сила, способность создать для себя, соответственно своей природе, тело; оно есть изливание животворящей силы Божьей на человеческую душу, т.е. акт теургический.

### Учение Николая Фёдорова в контексте советской социалистической реальности<sup>10</sup>

Так получилось, что на протяжении всей истории социалистического и коммунистического строительства в СССР имя Николая Федорова практически не упоминалось. А между тем с его легкой руки вся страна пела песни, в которых были яркие и значительные слова: «мы рождены, чтоб сказку сделать былью...», «и на Марсе будут яблони цвести...» и пр., и пр.

Учение Федорова обрело реальную жизнь в процессе социалистического и коммунистического строительства. Велика роль в этом отечественных писателей и публицистов, обосновывавших и воплощавших в своих произведениях идеи нового реализма – социалистического. Сам Федоров сетовал, что прогресс в искусстве не довольствуется лишь признанием зла, он жаждет удвоения его, выпячивания, «упивается им в реалистическом искусстве». Естественно, что новый реализм должен был зло скрыть, воспевая идеальное добро будущего. Соцреализм принял и другую идею мыслителя, что с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть*. И на эти слова следует обратить особое внимание, поскольку соцреализм как раз и ударился в фантазии, принялся живописать что и как должно быть.

Основные идейные тенденции социалистического реализма определил Алексей Горький на Первом съезде писателей в 1934 году, заявив следующее: «Социалистический реализм утверждает бытие как деяние, как творчество, цель которого – непрерывное развитие ценнейших индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы, ради его здоровья и долголетия, ради великого счастья жить на земле»<sup>11</sup>. Очевидно, что философская подоплека идеи власти над природой у Горького от Николая Федорова: «Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли». Понятно, что принятие такого определения в условиях, когда происходили коренные преобразования в стране, когда во всю разворачивалась индустриализация, было уместно. Трудовой энтузиазм вызывали сводки об укрощении рек, которые гидростроители заковали в бетонные плотины, о массовом производстве тракторов, автомобилей и т.п. И в области здоровья и долголетия тоже можно было найти положительные сдвиги. Что же касается счастья жить на земле советской, то сам Горький, очевидно, немало знал о насилии над

<sup>10</sup> В этом фрагменте использованы результаты исследований: Н.В. Вандышева-Ребро, *Теория и практика соцреализма: умолчания и подспудные течения*, «Humanistyka i Przyrodoznawstwo» Olsztyn 2007, № 13, с. 213–233.

<sup>11</sup> Цит. по: *Краткая литературная энциклопедия. В 8 т.*, Москва 1972, т. 7, с. 93.

миллионами заключённых. Хотя, конечно, есть буква, а есть дух. А посему, с точки зрения духа горьковского определения, оно было верным. Ведь до тех пор, например, пока строители-заключенные Беломорско-Балтийского канала были в состоянии «побеждать силы природы», т.е. соединять моря, они могли рассчитывать на «великое счастье жить на земле».

Социалистический реализм был задуман его авторами как определенное направление позитивной эстетики, которая должна была прийти в новом общественном строе на смену эстетике буржуазного общества. Естественно, что любая эстетическая концепция опирается на некоторую совокупность философско-мировоззренческих стереотипов и предпочтений. В одном случае таковую совокупность может представлять материализм вкупе с сенсуализмом, в другом – объективный идеализм, в третьем – субъективный идеализм вкупе с волюнтаризмом и т.д. Но главное, что стимулировало появление метода социалистического реализма – это, в конечном счёте, утверждение в практике правящей партийной верхушки идеологии утопического социализма, предпочтение субъективного объективному, воли – закону, приказа – исследованию. Отсюда вполне обоснованным представляется возникновение авторитаризма и культа личности после победы «волевого начала» в социализме. Советская власть, руководимая компартией, ставила своей задачей искоренить из жизни всяческие следы старого быта, и важная роль в этом отводилась художественной литературе.

Алексей Горький писал Николаю Бухарину (23.06.1925): «Не следует затискивать начинающих писателей в угол, хотя бы и марксистский. Они уже достаточно революционны в своей органической ненависти к «быту». Нужно дать им разгрузиться от нея, «не писать» ее и тогда они сами придут к революционному, героическому пафосу, пафосу спокойному, но – беспощадному ко всякой «старинке» в слове и деле»<sup>12</sup>. Другое, что волновало Горького, – это создание образа положительного героя в новой советской литературе. И поэтому здесь же он заметил: «Наблюдая за попытками создать «положительный» тип, я, конечно, вижу, что попытки эти грубы и неудачны, но – ведь, это же анафемски трудная задача!». Взятые в кавычки «положительный», очевидно, имело особое значение в контексте написанного.

В другом письме Бухарину Горький писал по поводу очередной Резолюции ЦК РКП: «Нет сомнения, что этот умный подзатыльник сильно толкнет вперед наше словесное искусство. Молодежь осмелеет в своем отрицании старого быта, получит возможность отметить беспощадно его ядовитую пыль и грязь в «комчванстве» и с большей энергией начнет

<sup>12</sup> А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 23 июня 1925 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 3, с. 182.

искать и создавать «героя», – человека, в совершенстве воплощающего в себе **инстинкты** и дух массы, влекомой историей к жизни по истине новой. Необходимо, чтоб пафос фронтов, боевой, т.е. военный пафос, был заменен пафосом стремления к труду и творчеству»<sup>13</sup>. (Мне представляется, что в приведенной цитате нечёткая пунктуация, и это как-то искажает мысль писателя). И далее, как истинно пролетарский писатель, Горький призывает к «нещадной» критике идеологии «мужикопоклонников и деревнелюбов», характерной для работы писателей-крестьян.

Напротив, наш рабочий – очень хорош, большой это человек, и его надо брать для романа, для рассказа, утверждал Алексей Горький. «Люди моего поколения одолеть эту дьявольски простую, а потому дьявольски трудную тему – не могут. Нам дано добить старое, но у нас нет сил для изображения нового в том грандиозном объеме, как его выдвигает жизнь. А потому и своевременно и мудро приласкать несколько – молодых, воодушевить их, как это и сделано в резолюции ЦК. Город и деревня должны встать – и [ближе] – лоб в лоб. Писатель рабочий обязан понять это»<sup>14</sup>. После этого призыва крайне трудно определить Горького как гуманиста.

Дух идей Федорова можно усмотреть и в письме Горького к Иосифу Сталину (1929): «Историческая необходимость – заставить мужика, истощающего землю своей неумелой – и потому хищнической – работой, заставить его работать коллективно, продуктивно и бережливо по отношению к почве...». И это в то время, как «все более сознательно и энергично действует воля рабочего класса, направленная к творчеству новых форм жизни»<sup>15</sup>. В суждениях Горького мы видим превалировавшую тогда линию партии в отношении к деревне. С наибольшей силой могучий поток революционных преобразований, начатых в октябре 1917 года, переломал крестьянский уклад жизни. Одной рукой новая власть тащила крестьянина в «царство свободы», а другой – душила. Формируя у него новое ощущение коллективности, новая власть всеми доступными ей средствами душила его жажду личной свободы и свободного предпринимательства.

Таким образом, явно видно, что уже к середине 1925 года ситуация на литературно-художественном и литературно-критическом фронтах находилась под пристальным оком руководящих деятелей компартии. А опытные в писательском и критическом деле Алексей Горький, Надежда Крупская, Николай Бухарин и др. по мере сил участвовали в организации

---

<sup>13</sup> А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 13 июля 1925 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 1, с. 246.

<sup>14</sup> Там же, с. 247.

<sup>15</sup> А.М. Горький – И.В. Сталину. Письмо от 27 ноября 1929 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 3, с. 184–185.

генеральной литературной линии. Надо было оформить «нормальную» рабоче-крестьянскую писательскую интеллигенцию (благо она уже выросла сама по себе), которая не вызвала бы к себе ненависти народа, да научить решать *анафемски трудную задачу* создания образа «положительного» «героя». Вот эти кавычки, которые взяты из писем Горького, говорят о многом, но, прежде всего, об условном характере понятий. Ибо философско-мировоззренческая основа создания положительного образа-типа – это, действительно, субъективно-волюнтаристское навязывание читательскому миру писательской «воли и представления». Но задача была партией поставлена, и лучше всего с ней могли справиться, конечно, люди молодые, не обременённые ни знаниями, ни памятью об опыте прошлой жизни.

Среди этой пролетарской литературной молодёжи, восхищавшей Горького, пребывал и писатель Андрей Платонович Платонов. Впечатляюще сильно и выразительно ряд материальных и лингвистических обстоятельств вживания в новую жизнь продемонстрированы в его произведениях. Можно сказать, что платоновский народ поверил в подлинность нового языка, который становился заместителем привычного бытового, обыденного, широко усвоенного, и в который, казалось бы, и добавить больше нечего. Многие современники и участники процесса переустройства Российской империи понимали, что, может быть, в действительности пока есть только слова, но какие это были слова! Как они завораживали, и каким дурманящим духом светлого и безмятежного будущего веяло от них. Но если и не всем было это понятно, то опять-таки, скорее от скудоумия, от *не-до-понятия*, да и задумываться особенно хотя бы даже и «о плане общей жизни», как это попытался сделать т. Вошев из «Котлована», эпоха не давала. Завком, настойчиво вопрошая о причинах его смятения, весьма убедительно разъяснял суть текущего момента: «Если мы все сразу задумаемся, то кто действовать будет?»<sup>16</sup>.

Идеологи компартии Николай Бухарин, Анатолий Богданов и Анатолий Луначарский со товарищи проделали большую работу, будучи убежденными, что социализм это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил. Но рассуждая о покорении природы, которая окружает человека, в глубине своих ожиданий смелые преобразователи видели уже и покоренную природу человека. Властвовать над природой, значит быть выше её законов, а посему, – выше людей и законов, регламентирующих жизнь общества. Изменить человечество, значит

---

<sup>16</sup> А.П. Платонов, *Избранное*, сост. М.А. Платонова, предисловие Т.С. Шехановой, Москва 1988, с. 485.

превратить его из конгломерата разумов в монолит воли и интуиции, спаяв в единомыслии. Поэтому, утверждая волюнтаристско-субъективистский подход к реальности, первопроходцы нового природо- и мироустройства жестоко загоняли миллионы особей «несовершенного» человеческого вещества в концлагеря, кнутом и пряником прививали в среде писателей и литераторов способность создавать образ нового человека – положительного героя.

Как нарком просвещения Анатолий Луначарский вполне сознательно и целеустремлённо реализовал в действительность свои философско-эстетические предпочтения и идеи. Жизнь ради будущего, пусть даже и иллюзорного, – вот квинтэссенция мировоззрения Луначарского. Но по своей сути, жизнь ради будущего, – это идея религиозная. Только верующий человек может со смирением принимать все невзгоды, страдания и неупорядоченность жизни нынешней, земной, ожидая всевозможной и всеблаготворительной компенсации в мире ином, правда, сегодня выступающем для него в облике иллюзорном. Вот именно в духе религиозном для Луначарского всегда и представлялся социализм. Он, убеждённый богоискатель, писал (1904): «люди, не умеющие жить в будущем, в творчестве, в стремлении будут уходить с той площади, где медленно воздвигают величественный храм жизни, где поколение трудится вслед за поколением, но где пока видна лишь груда камней, ямы с цементом, стропила, листы железа, очерк фундамента на земле... где всё обещает, но мало что радует уже взор». Вот такая примерно мысль двигала и Андреем Платоновым в его романе *Котлован*. Правда, там ситуация была похуже: материалов строительных еще не было и в помине, но котлован под фундамент рыли вовсю. Да и чуть позже, уже после того как был написан *Котлован*, когда суровые реалии жизни пролетариев в начальный период строительства социализма: строительство Магнитки, гидроэлектростанций, каналов, автозаводов, тракторных заводов стали массовым явлением, нарком А.В. Луначарский выступал перед литераторами по поводу будущего дворца для трудящихся: «он ещё не достроен, и вы нарисуете его в этом виде и скажете “Вот ваш социализм, – а крыши-то и нет”. Вы будете, конечно, реалистом – вы скажете правду: но сразу бросается в глаза, что эта правда в самом деле неправда»<sup>17</sup>. Но здесь-то как раз сам Луначарский повторяет то, что живописал Платонов посредством мечтаний инженера Прушевского (*Котлован*).

Социалистический реализм утверждался как реализм мистико-интуитивный, что объединяло здесь и Горького и Луначарского, как двух

<sup>17</sup> Цит. по: А. Гангнус, *На руинах позитивной эстетики*, «Новый мир» 1988, № 9, с. 152.

ведущих промоторов идеи. Горький, как было отмечено выше, призывал видеть «инстинкты и дух массы, влекомой историей к жизни по истине новой». Луначарский же, выступая с докладом о социалистическом реализме (1933), уверен в том, что «правда – она не похожа на себя самое, она не сидит на месте, правда летит. [...] и нужно ее видеть именно так, а кто не видит ее так – тот реалист буржуазный и поэтому пессимист, нытик и зачастую мошенник и фальсификатор и во всяком случае вольный или невольный контрреволюционер и вредитель. [...] С точки зрения социалистического реализма, это не правда – это ирреальность, ложь, подмена жизни мертвечиной»<sup>18</sup>. Потрясающая эквилибристика мысли, антидиалектика и софистика в устах одного из основоположников соцреализма. Из заявления Луначарского понятно, что жизни, исполненной смятения, переживаний, страданий душевных и телесных не место на страницах произведений социалистического реализма. Понятно и то, что неудобная правда для идеологии соцреализма равноценна лжи. И уж совсем понятно, что чем масштабнее вымысел, а то и ложь, чем они фантастичнее, отвечая при этом интересам апологетов социалистического реализма, тем более они отвечают делу социалистического строительства.

В произведениях писателя Андрея Платонова нашли отражение идеи Николая Федорова. Естественно, что «правда» соцреализма требовала иного, «и нужно ее видеть именно так», как рекомендовано, и «знать то, что должно быть». Роман *Чевенгур*, который вполне мог бы отвечать требованиям художественного метода реализма в литературе, не отвечал требованиям «нового» реализма. Платонов отрицал умозрительное постижение реальности, будучи сам активным непосредственным участником строительства нового общества. Поэтому среди идейно-художественных произведений конца 1920-х годов *Чевенгур* оказался настолько же гениальным, как и «странным» и необычайным, что даже Алексей Горький посчитал неприемлемым его опубликование в советской печати.

Но для того, чтобы понять философско-нравственную подоплеку его главных произведений *Чевенгур*, *Город Градов*, *Котлован*, *Ювенильное море* и других, надо вслушаться в голос, размышляющего над краеугольными проблемами бытия, молодого ещё Андрея Платонова. То, что волнует писателя, скорее, не связано с миром вещей. Достаточно было бы добиться такого положения в обществе, когда не являлись бы доселе неизвестные вещи, и всё стало бы в обществе на свои исконные места. Исчезла бы совершенно ненужная напряжённость в обществе, не растрачивались бы бессмысленно телесные и душевные силы людей.

<sup>18</sup> Там же.

К труду, не способствующему развитию и возвышению человека, Платонов относился скептически, поскольку любые физические усилия непременно должны довершаться работой мысли. Если нет мысли вначале, а лишь труд, то итог не сможет удовлетворить человека, подлинное назначение которого – искание истины. И поэтому Платонов пишет: «Это неравновесие мысли и мира, т.е. отсутствие истины, произвело историю человечества, т.е. труд на протяжении веков. Значит, религия и науки – это попытки слияния мысли с миром. Но мысль – чисто человеческое свойство, и весь вопрос о так называемой истине наш, так сказать, местный вопрос. **Этот вопрос** и мешает нам жить, мешает **воскреснуть** для **полной**, настоящей **всесильной** жизни. Чтобы найти жизнь, надо решить этот вопрос, уравновесить истиной голодное человеческое сознание. Познанный же мир всё равно что покорённый. А раз мы покорим, мы освободимся от него и возвысимся над ним, создадим иную вселенную». Здесь писатель определённо убеждён в возможности постижения вселенной-истины. Если же мы не выполним этого человеческого предназначения, то по-прежнему будем пребывать в мире иллюзий. Но послушаем ещё немного самого писателя, который уверен в том, что «до того момента, пока мысль не обнимет всю вселенную и не сознает её как истину, человечеству нужны будут разные религии, разные науки и всякие другие условные значки, дымные образы...»<sup>19</sup>. Правда, чистый Федоров?

Если писателю А.П. Платонову трудно было принять идеологию общества, сплошь погружённого в трясину трудового энтузиазма, и имеющего цели весьма далёкие от человеческого искания истины, то спустя несколько десятилетий вполне спокойно писатели говорили об обществе, в котором не следует задумываться, а надо действовать, действовать, действовать. Тем не менее, тогда, в шестидесятые годы двадцатого столетия, романтики коммунистического преобразования мира жаждали Работы, поклонились Божеству-Работе. В романе *Территория* автор излагает жизненное кредо своих героев, которых давно уже не интересовали деньги, зарплата, да и честолюбие их было уже преодолено жизнью. Сила, которая заставляла их рисковать и тревожиться и называется работой. «Но что такое работа? Кто может дать этому краткое и всеобъемлющее определение? Страсть? Способ самоутверждения? Необходимость? Способность выжить? Игра? Твоя функция в обществе? И так далее, до бесконечности»<sup>20</sup>. Как мы можем увидеть из сказанного, работа – это всё бытие человеческое.

<sup>19</sup> А.П. Платонов, *Государственный житель: Проза, ранние сочинения, письма*, Минск 1990, с. 651.

<sup>20</sup> О.М. Куваев, *Территория: Роман*, Омск 1981, с. 140.

Андрей Платонов как писатель обладал глубоким талантом, но чтобы понять глубину этого таланта, следует обратиться к фундаментальным истокам его мировоззрения. И, возможно, на этом пути мы сможем понять и многое существенное в философских основаниях соцреализма. Платонов писал: «Весь мир должен стать равен человеческой мысли – в этом истина [...]. До наших пор человек, стремясь овладеть истиной мира для его покорения, как требует его *новая органическая сила – мысль*, человек создавал только миражи истины, обманные видения ее в виде религий и наук. Теперь подошло время, когда человек действительно может познать мир, овладеть истиной о нем»<sup>21</sup>. Из этого убеждения Платонова видно, что представление о мысли, как новой органической силе сближает его с представлениями философов русского космизма, в частности с идеей Николая Федорова о том, что из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных.

Апелляция к мысли как органической силе, т.е. как к онтологическому началу, началу действенно-материальному не противоречит, а более того сближает Платонова с Луначарским, который с симпатией относился к реалистическому идеализму, к романтизму бури и натиска. Ведь фактически все указанные представления лежат в русле субъективно-волюнтаристского устремления сделать мир таким, каким он видится *по истине*. Это предположение близко к действительности, философские идеи Николая Федорова существенно повлияли на мировоззрение основоположников соцреализма. Алексей Горький определенно приветствовал и принимал многие идеи Федорова, в частности, его проект «регуляции природы», близкий по его мнению, социалистическому пафосу «подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы», высказывал убеждение в возможности безграничного развития человечества и, в частности, достижения бессмертия. И создатель «религии социализма» Луначарский верил в сверхчеловека, в котором жизнь и разум отпразднуют победу над стихиями.

Исходя из явных субъективно-волюнтаристских представлений предтеч соцреализма и жестких идеологических установок, сформулированных основоположниками его, также можно утверждать, что вера в возможность подчинения природы, связывалась и с подчинением самого человеческого естества идее. Коммунизм представал перед апологетами соцреализма как дело выполнимое общими усилиями, как «общее дело». Поэтому социалистическое искусство должно было написать с чистого листа нового человека нового общества будущего. Писатели приняли знание за конечную цель, заменили дело мирозерцанием – *идеолопатрией*, или культом идей, по

<sup>21</sup> А.П. Платонов, *Государственный житель*, с. 652.

выражению Николая Федорова, и как показала вся история советского социализма, – это привело к неожиданному концу.

В конце, однако, возникает мучительный вопрос: «А не потому ли так беспощадно истребляли у нас миллионы соотечественников, что где-то в глубине души верили во всеобщее воскрешение в будущем?»

**VARIA**



*Ewa Starzyńska-Kościuszko*

## **HOLISTYCZNA (CAŁOŚCIOWA) KONCEPCJA ZDROWIA. ZDROWIE JAKO WARTOŚĆ**

*Dr n. med. Ewie Kilar  
dedykuję*

Uznanie zdrowia za autonomiczną wartość, wysokie usytuowanie go w hierarchii wartości życiowych (szerzej – egzystencjalnych), aksjologiczne umocowanie w preferowanych stylach życia dokonało się stosunkowo niedawno. Jest to w pewnym sensie sytuacja paradoksalna, bo przecież ludzie zawsze cenili zdrowie, a historia samego pojęcia sięga czasów ojca zachodniej medycyny – Hipokratesa. Ów paradoks okazuje się pozorny, jeśli zrozumiemy, że sama świadomość, iż życie jest dla człowieka czymś cennym, nie jest wystarczającym warunkiem, aby traktować je jako szczególną (najwyższą) wartość. Hierarchie wartości mają charakter zmienny, są uwarunkowane kulturowo, zależne od preferowanych w danym czasie stylów życia i przyjętych systemów etycznych. Poza tym ze względu na biologiczną, psychiczną i społeczną złożoność „zdrowie” jest pojęciem trudnym do jednoznacznego zdefiniowania (o wiele łatwiej definiowaniu poddaje się choroba). Sposób definiowania zdrowia (a także tworzonych na tej podstawie modeli rozwoju medycyny) zależy od stanu rozwoju wiedzy naukowej, przyjętego (obowiązującego) paradygmatu naukowego i światopoglądowego (filozoficznego).

Przeгляд dawniejszych i współczesnych definicji ujawnia pewną tendencję. Koncepcje dawniejsze koncentrowały się na chorobie, w czasach współczesnych nastąpiło przesunięcie akcentu z choroby na zdrowie. Owa tendencja, symptomatyczna dla kultury współczesnej, stanowi odbicie pewnych ogólniejszych przemian w systemach wartości i stylach życia. Wszeghobecne dotąd w koncepcjach filozoficznych pojęcie „życie” coraz częściej zastępowane jest pojęciem „zdrowie”. Życie jest cenne nie dlatego, że „jest”, ale dlatego że jest „jakiś”. Owo „jakiś” kryje w sobie założenie zdrowia. I dopiero zdrowe życie stało się tą najbardziej pożądaną wartością. Czym jest „zdrowie” jako konstytutywny element życia, jego atrybut? Odpowiedź na to pytanie jest bardziej skomplikowana

niż mogłoby się z pozoru wydawać. Przegląd wybranych koncepcji zdrowia pokazuje, iż zdrowie jest pojęciem o wiele trudniejszym do zdefiniowania niż choroba.

Starożytni Grecy zdrowie pojmowali w ścisłym związku z filozofią (medycyna u swych początków, podobnie jak wszystkie inne nauki, była częścią filozofii, czyli nauki w ogóle – w dzisiejszym znaczeniu słowa „nauka”). Zdrowie definiowano ogólnie i abstrakcyjnie, w powiązaniu z przyjętą wizją świata (metafizyką) i filozoficzną koncepcją człowieka. Przykładem takiego powiązania filozofii z medycyną może być koncepcja zdrowia sformułowana przez Hipokratesa. Twierdził on, iż zdrowie oznacza dobre samopoczucie, choroba zaś złe samopoczucie, ale oba stany (zdrowia i choroby) zależne są od zachowania bądź braku równowagi między otaczającym nas światem a nami samymi. Istnienie równowagi zewnętrznej między człowiekiem a światem (światem zewnętrznym, środowiskiem, przyrodą) jest warunkiem istnienia równowagi wewnętrznej, która warunkuje z kolei dobre samopoczucie, czyli zdrowie.

W koncepcji Hipokratesa uwagę zwraca subiektywizm i indywidualizm. Stan dobrego bądź złego samopoczucia jest stanem subiektywnym, związanym z osobistymi cechami i właściwościami organizmu, specyficzną dla każdego człowieka organizacją zmysłów. Trudno to, co subiektywne, podnieść do rangi obiektywnego wskaźnika (kryterium) dobrego (bądź złego) samopoczucia. W koncepcji Hipokratesa jest jednak zawarty także czynnik obiektywny (weryfikowalny przez innych ludzi). Jest nim równowaga pomiędzy człowiekiem a otaczającym go światem.

Ujęcie zdrowia jako dobrego samopoczucia uzależnionego od uzyskania równowagi między człowiekiem a środowiskiem obowiązywało – z pewnymi modyfikacjami – aż do wieku XVII, kiedy to z nową wizją świata, człowieka i zdrowia wystąpił Rene Descartes (Kartezjusz).

Świat w ujęciu Kartezjusza (także innych filozofów tego okresu) był jednym wielkim mechanizmem, maszyną rządzoną procesami ruchu (mechaniki); jego harmonię wyznaczały prawa matematyki, geometrii i mechaniki, a nie boskie prawodawstwo czy ludzkie dążenia do zdobycia wyznaczonych sobie celów. Częścią owego świata-maszyny był też człowiek. Jego naturę i zachowania analizowano i interpretowano za pomocą tych samych metod i opierając się na tych samych prawach (zasadach), jakie stosowano do zjawisk przyrodniczych, jak gdyby chodziło „o linie, płaszczyzny albo ciała”<sup>1</sup>.

Odkrycia dokonane przez Kartezjusza w dziedzinie optyki, fizjologii, mechaniki, matematyki (geometria analityczna) posłużyły mu do opracowania nowej mechanistycznej teorii przyrody. Jej powstanie nie byłoby jednak możliwe, gdyby nie nowa metoda opisu świata. Opracowaną przez siebie metodę badań na-

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Etyka*, Warszawa 1954, s. 41.

ukowych Kartezjusz nazwał uniwersalną matematyką i zastosował przy budowie własnej, mechanistycznej koncepcji przyrody, gdzie wszystkie zjawiska przyrodnicze zostały sprowadzone do rozciągłości i ruchu mechanicznego. Kartezjusz – zgodnie ze swoją metodologią – jakościową różnorodność przyrody sprowadził do stosunków mechanicznych dających się wyrazić ilościowo. Prawa mechaniki, które traktował jak prawa uniwersalne, zastosował do ujęcia w jeden system całej przyrody. Z ich pomocą próbował również opisać człowieka. Człowiek – jak świat – jest maszyną, która funkcjonuje dopóty, dopóki wszystkie części są sprawne. Między ciałem martwym a żywym zachodzi taka różnica, jak między np. zegarem (lub każdą inną maszyną), który działa wtedy, gdy wszystkie jego części są właściwie złożone, a tym samym zegarem, kiedy jest popsuty, tzn. gdy znika zasada jego ruchu. Źródłem życia (a więc i zdrowia) jest materialne ciało, a nie dusza (ona tylko myśli).

W modelu Kartezjusza zdrowie oznaczało więc perfekcyjne funkcjonowanie biologicznej maszyny; choroba to zepsucie („awaria”) któregoś z elementów ludzkiego organizmu. Zadaniem medycyny miało być naprawienie owych uszkodzonych części, ale bez uwzględnienia stanu całości (maszyny-organizmu).

Kartezjański człowiek-maszyna legł u podstaw mechanistycznego paradygmatu, który wyznaczył charakter i kierunek rozwoju medycyny nowożytnej. Ten mechanistyczny paradygmat niewątpliwie przyczynił się do lepszego poznania organizmu ludzkiego, legł u podstaw postępu technicznego w medycynie, a także zastosowania metod analitycznych w badaniach ludzkiego ciała, w efekcie jest w dużym zakresie odpowiedzialny za wielkie sukcesy nowożytnej medycyny. W oparciu o mechanistyczny model Kartezjański sformułowano biomedyczną koncepcję zdrowia, zgodnie z którą człowiek jako przedmiot działań medycznych został ograniczony do własnego ciała. Wedle ujęcia biomedycznego „człowiek jest zespołem elementów powiązanych różnymi relacjami”<sup>2</sup>. Szczegółowe, precyzyjne poznanie tych elementów (części) tworzy dopiero wiedzę o człowieku. W obrębie owej koncepcji zdrowie zaczęto określać (definiować) jako brak choroby. To choroba w modelu biomedycznym znalazła się w centrum zainteresowania. Zdrowie zaś, jako trudne do jednoznacznego zdefiniowania, było czymś wtórnym wobec choroby: „Pacjent został uprzedmiotowiony, pozbawiony możliwości działania, stał się obiektem [...] medycznego profesjonalizmu”<sup>3</sup>.

W latach pięćdziesiątych XX wieku biomedyczna koncepcja zdrowia została wzbogacona o aspekt społeczny, wyrażający się w przekonaniu, że na zdrowie człowieka oprócz czynników biologicznych wpływ mają także czynniki natury społecznej. W ten sposób powstała socjomedyczna koncepcja zdrowia<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> M. Sokołowska, *Socjologia medycyny*, Warszawa 1986, s. 45.

<sup>3</sup> M. Sokołowska, *Granice medycyny*, Warszawa 1980, s. 147–150.

<sup>4</sup> J. Kowalewski, R. Kraszewski, *Zdrowie i jego promocja w ujęciu różnych nauk*, [online] <<http://konferencja21.edu.pl/publikacje/4/2/229.pdf>>.

Model socjomedycyny charakteryzuje się czysto medycznym i technicznym podejściem do zdrowia.

Obok modelu biomedycznego i socjomedycznego pojawiło się wiele innych ujęć zdrowia. Ich różnorodność oddaje i poświadcza złożoność pojęć „zdrowie” i „choroba” jako zjawisk biologicznych i społecznych. Zdrowie definiuje się więc jako np. zdolność do normalnego funkcjonowania organizmu, uwzględniającą wszystkie jego organy i funkcje; jako zdolność do adaptacji w zmieniającym się środowisku; jako fizyczny i psychiczny potencjał warunkujący możliwość aktywnego rozwoju. W neotycznej koncepcji zdrowia ks. K. Popielskiego choroba jest definiowana jako : „[...] zagrożenie zdrowia i jego potencjalności, ale stanowi ona nierozzerwalny element całości pojmowania człowieka. Sam człowiek traktowany jest jako podmiot, który nie tylko jest leczony, ale sam kieruje swoim leczeniem”<sup>5</sup>.

W psychologicznym modelu zdrowia akcent położono na czynniki psychiczne (emocjonalne). Zdrowie tożsame tu jest z dojrzałością, zdolnością do dokonywania autonomicznych wyborów, umiejętnością radzenia sobie w różnych sytuacjach, odpowiedzialnością.

Salutogenetyczna koncepcja zdrowia A. Antonovsky’ego zamiast pojęć „choroba” i „zdrowie” wprowadza termin „kontinuum zdrowia-choroby”. Owo „kontinuum” odnosi się zarówno do sfery psychicznej, jak i cielesnej. W centrum jest zdrowie w ogóle (zdrowie jako takie) i relacje, które tworzą się między mechanizmami adaptacyjnymi a stresem. Za naturalny stan organizmu Antonovsky przyjmuje: (1) nieuporządkowanie, (2) brak homeostazy, (3) entropię. Zdrowie to umiejętność radzenia sobie (ze stresem, przeciwnościami losu, trudnymi warunkami).

Mechaniczno-przedmiotowe podejście do problematyki zdrowia i choroby zostało poddane krytyce przez tzw. medycynę holistyczną – najbardziej znane osiągnięcie ruchu New Age<sup>6</sup>. Jej twórcy krytycznie ustosunkowali się do wielu idei i wartości reprezentowanych przez kulturę i naukę Zachodu. Krytyce poddano także medycynę (model mechanistyczny), zarzucając jej przede wszystkim ograniczony charakter. Przez wieki bowiem – w ich ocenie – medycyna dążyła do tego, aby leczyć choroby, a nie całego człowieka. Temu tradycyjnemu, mechaniczno-przedmiotowemu podejściu przeciwstawiono ujęcie całościowe (holistyczne, gr. *holos* – całość). Zwolennicy medycyny holistycznej uważają, iż celem medycyny powinno być leczenie całego człowieka, a więc zarówno jego ciała, jak umysłu i ducha. Tradycyjna medycyna traktuje chorobę jako „mecha-

<sup>5</sup> K. Popielski, *Zdrowie jako kategoria antropologiczno-psychologiczna*, (w:) Z. Czaplicki, *Styl życia a zdrowie*, Olsztyn 1995.

<sup>6</sup> Ruch New Age trudno jednoznacznie zdefiniować. Zawiera on zarówno treści religijne, jak i filozoficzne oraz naukowe. W New Age mieszają się wątki chrześcijańskie z religiami Wschodu, zaś okultyzm, mistycyzm i ezoteryka z prawami naukowymi.

niczną” usterkę danego organu cielesnego, którą należy usunąć, pomijając zupełnie psychiczny (duchowy) aspekt człowieka. Holiści zaś twierdzą, iż człowiek jest integralną całością, której nie można podzielić na części składowe. Całość zwana człowiekiem jest czymś więcej niż sumą swych części składowych.

Zwolennicy medycyny holistycznej krytykują medycynę tradycyjną za coraz dalej postępującą specjalizację, koncentrację na coraz mniejszych fragmentach ciała. Koncentracja na szczegółach (częściach) sprawia, że traci się z oczu całego człowieka, a w przekonaniu holistów nie można chorego ciała wyleczyć (i zrozumieć przyczyn choroby), jeżeli się je oddzieli od takich czynników jak: stan psychiki, stan środowiska, sposób odżywiania. Dopiero po uwzględnieniu tych czynników mamy pełny obraz stanu zdrowia jednostki. Holiści twierdzą, że zdrowie to nie tylko brak choroby. Pojęcie to obejmuje również dobre samopoczucie człowieka w każdej dziedzinie. Wbrew tradycyjnej medycynie zwolennicy koncepcji zdrowia holistycznego twierdzą, że człowiek posiada wewnętrzną siłę, która ma moc uzdrawiania ciała i że „uzdrowiciel wewnątrz nas jest najmądrzejszą, najbardziej złożoną, integralną jednostką we wszechświecie [...] lekarza mamy zawsze w domu”<sup>7</sup>. Znany ideolog New Age (fizyk atomowy) F. Capra nawołuje w związku z tym do niepoddawania się tyranii oficjalnej medycyny i przełamania monopolu elit lekarskich, które przyznają sobie „wyłączne prawo do stanowienia o tym, co jest chorobą, a co nie, kto jest chory, a kto zdrowy”<sup>8</sup>.

Zwolennicy medycyny holistycznej propagują alternatywne wobec klasycznej medycyny techniki i sposoby leczenia, takie jak: akupunktura, akupresura, biofeedback, kręgarstwo, homeopatia, irydologia, orgonomia, terapia strefowa, rolfing, terapia polaryzacyjna, joga. Powyższe metody powinny być wsparte różnego typu terapiami psychologicznymi. Najbardziej znaną szkołą psychologiczną należąca do tego nurtu jest psychologia transpersonalna („psychologia czwartej siły”) zainteresowana „ostatecznymi możliwościami człowieka”. Do tych „ostatecznych możliwości” należą: doświadczenie mistyczne, jedność, świadomość kosmiczna, samorealizacja. Człowiek – w ujęciu psychologii transpersonalnej – musi dążyć do odzyskania utraconego wymiaru duchowego, czyli transpersonalnego. Psychologia transpersonalna ma docierać do tych obszarów bytu i świadomości, w których ludzie stanowią jedność i posiadają wspólną tożsamość.

Medycyna holistyczna zyskała wielu, często fanatycznych zwolenników, ale też przeciwników, krytycznie ustosunkowujących się nie tylko do specyficznych metod leczenia, ale też światopoglądowych (filozoficznych) zasad holizmu. Prof. A. Gregosiewicz w artykule *Czy zdrowy człowiek może być zdrowym bardziej?*

<sup>7</sup> Cyt. za: R. Groothuis, *New Age – czy naprawę nowa era?*, Katowice 1994, s. 71.

<sup>8</sup> Ibidem.

pisze: „Gdy rozpoczynałem studia medyczne wszystko wydawało mi się jeszcze logiczne i poukładane. Nauka była nauka, mistyka – mistyką, leczenie zaś zwalczaniem choroby, a nie odblokowywaniem energetycznych węzłów. I nagle, praktycznie w ciągu dwóch ostatnich dekad, niektóre umysły opętał paradygmat holistyczny. Zaczął się on rozprzestrzeniać nawet w środowiskach naukowych. W medycynie, na szczęście, nie jest jeszcze obowiązkowy”. Prof. Gregosiewicz odrzuca jako sprzeczne z wiedzą naukową: homeopatię, bioenergoterapię, różne medycyny ludowe (np. tybetańska, peruwiańska, chińska), zaś wszystkich tych, którzy mówią o „równoważeniu energii, meridianach, czakramach, energii subtelnej, całościowych terapiach naturalnych, regeneracji w pentagramie” ośmieszają i zapytuje: a co, jeśli zanim osiągniemy zapewniającą nam zdrowie współwibrację z kosmosem, dopadnie nas zwykła choroba? Jakie metody leczenia wybrać: kartezjańskie (biomedycyno-redukcyjnoistyczne) czy holistyczne? Opór przed metodami leczenia propagowanymi przez zwolenników medycyny holistycznej, metodami, które odrzucają wielowiekową tradycję europejskiej medycyny i jej olbrzymi dorobek, można zrozumieć. Profesor Gregosiewicz broni postawy racjonalistycznej. Medycyna holistyczna w interpretacji ruchu New Age okazuje się tu sprzeczna z zachodnim scjentyzmem (irracjonalna). Nie zmienia to jednak faktu, iż całościowy (holistyczny) paradygmat zyskał wielką popularność.

Myślenie w kategoriach całościowych przeniknęło do wielu dyscyplin naukowych (niektórzy mówią wręcz o terrorze holizmu), także medycyny, czego najbardziej spektakularnym przykładem jest opracowane przez Światową Organizację Zdrowia w 1946 r. koncepcji zdrowia opartej na paradygmacie holistycznym. Owa definicja brzmi następująco: „Zdrowie to nie tylko całkowity brak choroby czy kalectwa, ale także stan pełnego, fizycznego, umysłowego i społecznego dobrostanu (dobrego samopoczucia)”. Ranga i znaczenie tej definicji polega przede wszystkim na wyakcentowaniu przekonania, że zdrowie nie oznacza tylko braku choroby, że pojęcie to zawiera w sobie aspekt pozytywny, jakim jest stan pełnego, tzn. fizycznego, umysłowego i społecznego dobrostanu. Odrzucenie tradycyjnego ujęcia zdrowia jako braku choroby okazało się przełomem, który zaowocował zmianą paradygmatu nie tylko rozumienia zdrowia, ale całej medycyny. W ostatnich latach powyższa definicja została uzupełniona o stwierdzenie, że zdrowie to także zdolność (sprawność) człowieka do „prowadzenia produktywnego życia społecznego i ekonomicznego”, a także jego wymiar duchowy.

Specyfika powyższej definicji, szczególnie w stosunku do koncepcji zdrowia jako braku choroby, polega przede wszystkim na wielowymiarowym ujęciu zdrowia. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z prawidłowym funkcjonowaniem całego organizmu (wszystkich jego układów i narządów), czyli zdrowiem fizycznym, ale też zdrowiem psychicznym, umysłowym i społecznym. Przy czym owe fizyczne, psychiczne i społeczne aspekty zdrowia nie dają się od siebie odgrani-

czyć, są wzajemnie zależne (warunkują się wzajemnie). Zdrowie to pewna złożona całość, której nie da się sprowadzić do jego części składowych. Powyższy sposób ujęcia zdrowia zrodził się pod wpływem holizmu jako ogólnej koncepcji filozoficznej, a w szczególności holistycznej koncepcji poznania człowieka, która zakłada, że człowiek jest całością o wiele bardziej złożoną niż suma autonomicznych części jego ciała. Holistyczna (całościowa) koncepcja poznania człowieka zakłada współzależność i współdziałanie ciała, umysłu i ducha, które tworzą całość niesprowadzalną do swych części składowych. Ową całość (zdrowie) należy pojmować jako odrębny byt, byt znajdujący się ponad (meta) tworzącymi go elementami. Istota zdrowia jest tu określona za pomocą ogólnych pojęć. Między fizycznym, psychicznym a społecznym aspektem człowieka musi istnieć równowaga, harmonia. Brak dynamicznej równowagi w jednym z aspektów rzutuje na pozostałe. Utrzymanie owego stanu równowagi jest zależne od „zdrowotnego potencjału” specyficznego dla człowieka i relacji ze środowiskiem. Ujmowanie zdrowia (swego zdrowia) tylko i wyłącznie w aspekcie medycznym należy do rzadkości także w potocznym rozumieniu. Badania wykazują, iż zdecydowana większość ludzi zdrowie traktuje wielowymiarowo. Cechą charakterystyczną koncepcji całościowej (holistycznej) jest też wysoki poziom ogólności oraz akcentowanie zależności psychofizycznej kondycji człowieka od przyrody (koncepcja holistyczna w tym aspekcie przypomina koncepcję Hipokratesa), co wynika z przyjęcia pewnej ogólnej wizji świata. Medycyna poprzez całościową koncepcję zdrowia powraca do tradycyjnych związków z filozofią.

Całościowa (holistyczna) koncepcja zdrowia stała się fundamentem nowego modelu medycyny, przyjętego i propagowanego przez Światową Organizację Zdrowia. W definicji i modelu zdrowia WHO (i innych tworzonych zgodnie z paradygmatem holistycznym koncepcjach i modelach zdrowia) uwagę zwraca przeniesienie akcentu z choroby na zdrowie i ograniczenie znaczenia medycyny i lekarzy na rzecz psychologów i psychoterapeutów. W odróżnieniu od modelu socjomedycznego, akcentującego medyczno-techniczne podejście do pacjenta i eksponującego rolę lekarzy, w nowym modelu podkreśla się podejście podmiotowe. Pacjent jest przedmiotem nie tylko medycznych zabiegów, popsutą maszyną, którą należy naprawić, ale istotą czującą i cierpiącą, a lekarz musi być nie tylko tym, który leczy ciało, ale też duszę (psychikę).

W modelu całościowym dostrzeżono i doceniono rolę, jaką w procesie zachowywania zdrowia odgrywa psychika i umysł. W związku z tym podkreśla się znaczenie psychologicznego podejścia (aspekt humanistyczny) i psychologów jako „inżynierów duszy”.

Definicje całościowe (holistyczne, w tym definicja WHO) mają charakter postulatyczny. Nie stwierdzają, jak jest, lecz jak być powinno (jak powinien wyglądać stan zdrowia). Są też idealistyczne (nie ma żadnego odpowiednika w realnej rzeczywistości) i utopijne (to niemożliwe do zrealizowania marzenie).

Kwestionowana bywa ich przydatność metodologiczna, np. do mierzenia stanu zdrowia (brak jasnych kryteriów pomiaru). To jednak, co wskazuje się jako wadę ujęcia holistycznego (idealizm, charakter postulatyczny), można też zinterpretować jako zaletę. Ujęcie holistyczne funkcjonuje jak idea regulatywna – wyznacza cel i kierunek dążeń, a jednocześnie przedstawia pewną możliwą do zaakceptowania i realizacji koncepcję stylu życia, w jakim zdrowie zostało określone jako wartość fundamentalna, bez której zarówno samo życie, jak i życie szczęśliwe byłoby co najmniej niepełne.

W podejściu całościowym zdrowie zaczęto traktować jako autonomiczną wartość. W hierarchii wartości (tego, co dla człowieka szczególnie cenne) wartość zdrowia okazuje się wyższa niż życia pojętego jako biologiczne trwanie. Brak zdrowia (w wielowymiarowym, całościowym ujęciu) ogranicza realizację wielu ludzkich potrzeb. Zdrowie jest wartością, bo umożliwia prowadzenie twórczej, aktywnej działalności, która stanowi źródło satysfakcji, szczęścia, pomaga realizować plany, nadaje życiu sens. Zdrowie jest wartością nie tylko indywidualną (osobową), ale jest także cenne dla społeczeństwa, którego rozwój kulturalny i materialny bez zdrowych jednostek nie byłby możliwy.

*Tadeusz Kobierzycki*

## **BYĆ PACJENTEM** **(chorować i zdrowieć, umierać i żyć** **– perspektywa antropologiczna)**

### **Wstęp**

System zdrowia i życia oraz system śmierci i choroby kontroluje i wartościuje życie człowieka. Bycie pacjentem jest rolą, którą poznaje i dostaje każdy człowiek przynajmniej raz w życiu. Życie i zdrowie stanowi kontynuację lub przekształcenie życia i zdrowia, choroby i śmierci naszych przodków. Zdrowie i choroba są stanami i procesami ewolucji ludzkiego gatunku od zarania dziejów.

Medycyna oparta na lekach naturalnych korzysta z wiedzy o chemicznych właściwościach i procesach, o ich działaniu na organizmy żywe. Jest ona tak rozległa i wyspecjalizowana, że stanowi dziś odrębną, gigantyczną gałąź przemysłu służącego zaspokajaniu fantazji człowieka o wiecznym zdrowiu, szczęściu i pomyślności. Wiara w specyfiki lub mikstury, które mogłyby likwidować wszelkie dolegliwości życia, zdaje się być powszechna. Przybiera postać materialistycznej wiary w cuda.

Bycie pacjentem nie ma wyraźnych granic (poza realną fizyczną czy biologiczną śmiercią), nie ma też granic w sposobach leczenia i pojmowania roli pacjenta, nawet wtedy, gdy trzymamy się ściśle paradygmatu naukowego (biologicznego, chemicznego i fizycznego itd.). Niekiedy jesteśmy beneficjentami tego paradygmatu, a niekiedy tylko jego więźniami lub straceńcami.

Bycie pacjentem jest także rolą życiową (rodzinną, społeczną, religijną), którą spełniać trzeba w zastępstwie zmarłych przodków, tego typu rolę tworzy funkcja wykluczenia (przekleństwo, wygnanie, poniżenie, mord itd.). Chorowanie może być funkcją poczucia winy lub grzechu (np. za aborcję w przypadku raka itd.). Leczenie tego typu „chorób” ma charakter proceduralny, a nie materialny.

## 1. Choroba jako zjawisko psychologiczne, społeczne i egzystencjalne

Według znakomitego patofizjologa polskiego Karola Kleckiego, chorobę można ująć jako „sumę spraw życiowych toczących się w ustroju inaczej niż w stanie prawidłowym”<sup>1</sup>.

Według Krystyny Osińskiej, lekarza pulmonologa i psychiatry, docenta nauk medycznych, autorki książki *Twórcza obecność chorych* (1980), z którą miałem okazję współpracować w Polskim Towarzystwie Higieny Psychiczej w Warszawie (1980–1984), choroba jest powszechną możliwością człowieka – jednostki i grupy. W tym sensie jest: darem, zjawiskiem, sytuacją, cierpieniem, faktem, szansą, znakiem łaski. A oto jak zdefiniowany został przez tę autorkę problem „powszechności choroby”<sup>2</sup>:

**1) Choroba jest powszechnym darem** – a ten może być przyjęty lub odrzucony, dobrze lub źle przeżyty: może być wartością mobilizującą do postaw twórczych, altruistycznych, rozwojowych osobowości; ale gdy dar choroby nie zostanie przyjęty, wtedy może blokować przepływ energii życiowej z przeżycia do życia, a więc nieracjonalnie „zniszczony”.

**2) Choroba jest powszechnym zjawiskiem** – oczywistym i prawdopodobnym, jest fragmentem rzeczywistości i może zaistnieć u każdego człowieka, a jej zauważenie, „umiejętne uznanie” i zaakceptowanie może być pomocą w „twórczym przeżywaniu” własnego życia, gdyż „zamykanie oczu nie zmienia rzeczywistości” (s. 17).

**3) Choroba jest powszechną sytuacją** – zdolność i gotowość organizmu ludzkiego do ochrony życia i zdrowia jest oczywista, ale aby wyzdrowieć, potrzebne są chęci, umiejętność i pragnienie powrotu do zdrowia. „Zdanie sobie z tego sprawy powoduje, że szukamy sposobów zmiany istniejącej sytuacji powszechnego chorowania na sytuację powszechnego zdrowia” (s. 17).

**4) Choroba jest powszechnym cierpieniem** – nieodłącznie związanym z trudem istnienia, od którego nikt nigdy człowieka nie uwolni. „Tacy już jesteśmy i taki jest świat. Uwolnić od trudu istnienia, od bólu i cierpienia mógłby tylko całkowity bezruch, a więc bezistnienie” (s. 18). Choroba stanowi źródło bólu dla człowieka, a dla chorującego jest trudna, dotkliwa, bolesna.

**5) Choroba jest powszechnym faktem** – pojawia się w każdym życiorysie jako ważna pozycja w bilansie ludzkich doświadczeń. Faktu przebytej czy przeżywanej choroby nie można wymazać ze swego życiorysu – od samego chorego zależy, czy będzie to bilans dodatni, czy ujemny.

<sup>1</sup> K. Klecki, *Patologia ogólna*, Kraków 1928, cyt. za: W. Szumowski, *Filozofia medycyny*, Kęty 2007, s. 108.

<sup>2</sup> K. Osińska, *Twórcza obecność chorych*, Warszawa 1980, s. 17–20.

**6) Choroba jest powszechną szansą** – otwiera możliwości rozwoju człowieka chorującego w kierunku odkrywania i tworzenia nowych wartości, dotąd nie uświadamianych albo nie posiadanych; choroba daje czas na myślenie, zastanowienie się, refleksję.

**7) Choroba jest powszechnym znakiem łaski** – „sygnałem szczególnego spotkania z Bogiem” (s. 19) i może to być kontakt chciany, oczekiwany, wybrany, akceptowany albo przeciwnie – niechciany, odrzucony, niezauważony, zaskakujący, niepotrzebny, albo po prostu nijaki.

**8) Choroba jest powszechną tajemnicą** – nic, mało albo źle o niej wiemy, nieprawidłowo ją oceniamy, gubimy się w domysłach, choć to w samym organizmie i psychice człowieka „zachodzi ważny proces, z którym choroba jest związana” (s. 20).

Choroba jako tajemnica dotyczy nie tylko pacjenta, ale i lekarza, bo każdy choruje inaczej

## 2. Chorowanie jako styl bycia – typy chorób i typy pacjentów

Jeden z najwybitniejszych astrofizyków Arthur Stanley Eddington, wskazując na trudności w naukowym opisie świata (odchodzenie od klasycznej mechaniki i opartej na niej teorii determinizmu, rozwój teorii względności, teoria kwantów itd.), dochodzi do wniosku, że niekiedy możliwe jest jednak poznanie mistyczne<sup>3</sup>.

Wiele chorób nie ma źródeł fizycznych czy somatycznych, ale źródła psychologiczne, społeczne lub egzystencjalne. Wtedy reprezentują wykluczony aspekt życia, jakąś wartość, ideę czy osobę. Czasem chorobą (i lekarstwem) okazuje się identyfikacja z osobą wykluczoną, nic więcej. Dołączenie osoby wykluczonej „w sercu” działa analogicznie jak lek, dokonując jednocześnie zmian psychologicznych i fizjologicznych.

Rola sił psychicznych w procesie leczenia (np. efekt placebo), bez względu na to jak uzasadnia działanie tych sił, jest znaczna także w leczeniu medycznym. Egzotyczne i nierealistyczne mogą być informacje, że kogoś leczy modlitwa do człowieka, który zmartwychwstał po trzech dniach klinicznej śmierci, lub do osoby zmarłej czy żyjącej otaczanej kultem (np. Ojca Pio czy Jan Pawła II). „W chorobie i w nieszczęściu, gdy życie i byt są zagrożone, skłonność do mistycyzmu wzrasta. Wiadomo, że wojny i klęski zwiększają religijność i nastroje mistyczne w społeczeństwach. Wielu jest takich, którzy w życiu głosili skrajny

<sup>3</sup> A.S. Eddington, *Nowe oblicze natury. Światopogląd fizyki współczesnej*, Warszawa 1934.

materializm, ale w cierpieniu, w chorobie będą się buntować przeciwko determinizmowi; którzy w obliczu śmierci porzucą rolę gasnącej maszyny i resztką sił rozdmuchają w sobie iskrę wiary w istnienie jeszcze czegoś więcej, prócz materii i maszyny”<sup>4</sup>.

Według Władysława Szumowskiego, chorych ze względu na ich psychikę można sklasyfikować jako pacjentów posłusznych, sceptyków, mistyków i hipochondryków<sup>5</sup>:

**1) Pacjent posłuszny** – jest taki z usposobienia i gdy tylko zachoruje, udaje się do lekarza, zwykle najbliższego, często do tego, u którego leczył się poprzednio. Wypełnia skrupulatnie wszystko, co ma przepisane i zapisuje starannie na karteczce pytania, jakie ma zadać lekarzowi podczas następnej wizyty. Gdy ma poddać się operacji, pozwoli się pokroić i na nowo pozszywać. Domaga się wyszukanych analiz, leczenia materialnego, ale nie zdaje sobie sprawy z tego, jak łatwo podlega wpływom psychicznym.

**2) Pacjent sceptyk** – pochodzi ze zdrowej rodziny, nigdy nie chorował i nigdy się nie leczył; udaje się do lekarza w ostateczności, często za późno, i to zwiększa jego sceptycyzm, bo w chorobie zaniedbanej czasem niewiele można pomóc. Gdy trafi do uzdrowiska, leczy się „na dziko”, nie radzi się żadnego lekarza, pije wodę bez żadnego planu, a gdy sobie zaszkodzi – narzeka na uzdrowisko. „Jakaś nadzwyczajność łatwo mu zaimponuje i wtedy sceptycyzm zmienia się w łatwowierność tego samego natężenia” (s. 103).

**3) Pacjent mistyk** – jest pobożny, we wszystkich strapieniach szuka najpierw pociechy religijnej, zaś do lekarza zgłasza się później. Jego nastawienie, nastrój i psychika decydują w dużym stopniu o wynikach leczenia. Bywa klientem uzdrowiaczy, cudotwórców, którzy zaprawiają swoją sztukę mistycyzmem prawdziwym lub naciągany. „Taumaturgia wszelkiego rodzaju (Asklepios, dotknięcie królewskie, cudowne miejsca) dawała i daje u pacjentów mistyków dobre wyniki” (s. 104).

**4) Pacjent hipochondryk** – przesadnie odczuwa dolegliwości, przesadza w obawach, choć może być całkiem zdrowy. Zdarza się, że to człowiek po ciężkich przejściach i chorobach, które całkiem nie ustąpiły, dlatego nigdy nie czuje się całkiem zdrowy i po jednej diagnozie szuka następnej u tego samego lub u innego lekarza. Istnieje też *hypochondria iatrogenetica*<sup>6</sup>, wywołana przez lekarza np. uwagą, że zdaje mu się, że prawy szczyt płuca na obrazie rentgenowskim jest nieco przyćmiony itp.

<sup>4</sup> W. Szumowski, op. cit., s. 102.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 102–104.

<sup>6</sup> H. Higier, *Hypochondria iatrogenetica*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie” 1928, nr 2.

### 3. Rodzaje chorób a typologiczne podejście do leczenia

Jak różne są typy chorób i chorych, tak różne są style chorowania i leczenia. Niektóre choroby leczyć można anatomicznie (np. sprawy uciskowe, guzy mózgu, blizny zwężające, skręt kiszek, przepuklina uwięźnięta, złamania, zwichnięcia, pęknięcia, pasożyty, liczne choroby anatomiczne nosa, gardła, krtani, uszu, oczu, kamień w moczowodzie itp.)<sup>7</sup>. W przypadku tych cierpień trzeba wykluczyć znaczący wpływ psychiczny.

Stan psychiki niezmiernie łatwo odbija się na czynności wątroby i utrudnia leczenie kamicy; podobnie też może być z leczeniem bólu zębów czy słabym gojeniem się ran, gdyż dużą rolę odgrywa wówczas odporność ustrojowa, którą obniżają zmartwienia, szoki emocjonalne, np. negatywna sytuacja lub śmierć bliskich osób itp. Widoczne jest to, gdy pacjent umiera zaraz po śmierci osoby mu bliskiej, choć ta szybka „śmierć syntoniczna” nie ma związku z jego własną chorobą fizyczną czy psychiczną. Jak zauważył W. Szumowski, „Bywają chorzy, u których leczenie materialne jest bezskuteczne, a nawet nieraz wręcz szkodliwe: do tej grupy należą chorzy dotknięci jakąś fobią, histerią. Chorzy o podkładzie histerycznym, którzy, jak wiadomo, mogą dawać obraz najprzeróżniejszych cierpień, najlepiej się nadają do leczenia psychicznego sugestyjnego. Olśniewające wyniki można widzieć u takich chorych na przykład w Lourdes. Zresztą wstrząs taumaturgiczny daje dobre wyniki, choć nie tak szybkie, i w cierpieniach organicznych”<sup>8</sup>.

### 4. Bycie pacjentem – modele chorowania i zdrowienia

Krystyna Osińska wyodrębniła osiem postaw aktywnych (twórczych) i osiem postaw pasywnych (pasożytniczych) chorowania. Do aktywnych sposobów chorowania autorka zaliczyła następujące postawy: dawcy, samarytanina, pomocnika, konspiratora, poszukiwacza, żołnierza, artysty, bohatera. Do zachowań pasywnych postawy: biorycy, hipochondryka, malkontenta, zasłużonego, statysty, żebraka, zawodowca, świętoszka.

W Polsce brak jest ciągłości myśli w różnych dziedzinach wiedzy. Dlatego odwołuję się do typologii W. Szumowskiego i K. Osińskiej, rozwijając ich idee we własny sposób. Z typologii Osińskiej biorę nomenklaturę odnoszącą się do typologii, która wydają mi się trafna, inaczej je jednak je charakteryzuję. Staram się precyzyjniej określić modele chorowania w oparciu o typ zachowania pacjentów. W swojej opartej na obserwacjach klasyfikacji wyróżniam sześć modeli chorowania (bycia pacjentem):

<sup>7</sup> W. Szumowski, op. cit., s. 105.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 107.

- 1) model altruistyczny, egoistyczny i syntoniczny – dawca, biorca, pomocnik;
- 2) model estetyczny, nijaki i etyczny – artysta, statysta, bohater;
- 3) model braterski, religijny i dewocyjny – samarytanin misjonarz, świętoszek;
- 4) model wojenny, obronny i tragiczny – żołnierz, konspirator, ofiara;
- 5) model dewaluacyjny, roszczeniowy i uzależnieniowy – malkontent, hipochondryk, żebrak;
- 6) model badawczy, inkorporacyjny, kontemplacyjny – badacz, zawodowiec, filozof.

### 1) Model altruistyczny, egoistyczny i syntoniczny

**Dawca** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces dawania** – własną nadwyżkę energii oddaje innym; działa w sposób natychmiastowy, idzie na ratunek bez oglądania się na interes osobisty, stratę lub zysk; jako bodziec działa na niego cudza krzywda, cierpienie, ból; leczy innych przez swoją obecność; ma zdolność do inhibicji własnego lęku, cierpienia i bólu, do inhibicji lęku i cierpienia i bólu innych. Pacjent-dawca ma specjalny talent chorowania (syntonia, sympatia i empatia, akcja), dzięki czemu równoważy własne cierpienie i ból. Jest inhibicjonistą/altruistą.

**Biorca** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces brania** – chce powiększyć własny zasób energii, zabierając ją innym; traktuje własną chorobę jako okazję do zrobienia jakiegoś interesu – materialnego, emocjonalnego. Nie ma zdolności do inhibicji, jest za to ekshibicjonistą, który zaraża swoją chorobą innych, wytwarza lub wzmacnia w nich cierpienie, lęk i ból. Ma silnie wykształcony odruch chwytny; jest nieczuły, niewrażliwy i ślepy na cudze cierpienie, ból i lęk; obserwuje je wtedy, gdy może mieć z tego materialny zysk, dodatkowe korzyści, specjalne usługi, gratyfikacje, prezenty czy np. spadek. Jest ekshibicjonistą/egoistą.

**Pomocnik** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces współdziałania** – energię otrzymaną z choroby oddaje w części innym. Poddaje się słusznym dyrektywom diagnostycznym i leczniczym, przekonany, że tak trzeba; siebie przedstawia jako wzór dla innych chorych, nakłaniając ich do wzmacniania swojego zdrowia. Uznaje, że chorowanie jest drogą do zdrowia. Jego pomoc jest nieco hedonistyczna, czerpie emocjonalne korzyści z pomagania, jest przyklepny, lubi być chwalony. Jest syntoniczny/hedonista.

### 2) Model estetyczny, nijaki i etyczny

**Artysta** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces przewartościowania** obrazu własnej choroby i przekształcania go w obraz zdrowia; energię czerpaną z choroby stara się wykorzystać do kreowania stanów i obrazów przeciwstawnych, które mają cechy zdrowia i pozwalają mu przekształcić to, co wzbudza wstręt czy lęk, w obrazy estetyczne wywołujące odruchy estetycznie dodatnie,

jakie można zaakceptować i z nimi żyć; choroba jest tworzywem nowego stylu życia, rodzajem nowej dekoracji życia. Jest kreatywny/artysta.

**Statysta** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces bezradności** – unieruchamia jego energię życiową płynącą ze zdrowia i z choroby; te dwa rodzaje energii blokują się, hamują lub nakładają, wywołując bierną postawę wobec choroby i zdrowia. Jest podatny na cudze opinie, zachowuje się „bezbarwnie”, apatycznie, „nijak”, jest niezdolny do samodzielności w myśleniu i działaniu, stara się omijać problemy przez niemyślenie o zdrowiu i chorobie, przyjmując to, co mu przyniesie przypadek. Jest zahamowany/statysta.

**Bohater** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces ekscytacji** – kieruje energię życiową w kierunku podniesienia upadającego zdrowia lub zagrożonego życia na inny poziom; nadaje im wymiar ponadosobisty, ponadkulturowy, kosmiczny; uszlachetnia chorobę i chorowanie, nadając im znaczenie wyższego zdrowia. We współpracy z chorobą, w walce z nią, w sytuacjach granicznych staje się twórcą własnego losu. Jest idealistą/transgresywny.

### 3) Model braterski, religijny i dewocyjny

**Samarytanin** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces ochrony** partnerskiej albo braterskiej i siostrzanej wobec innych chorych. Kieruje energię życiową na innych, dając im dowód, że choroba jest okazją do bezinteresownego spotkania i pomocy, dzięki czemu własna choroba i choroba osoby, której się pomaga, staje się mniejsza; zapobiega izolacji, wspomaga lub zastępuje chorego w jego decyzjach. Jest bratem/siostrą choroby i chorego, ale nie wiąże się z nimi, tak jak pomocnik. Jest opiekuńczy/higienista.

**Misjonarz** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces celebracji** siebie. Kieruje energię życiową dla podniesienia siebie na poziom religijny, w ten sposób dokonuje demedykalizacji własnej choroby, nadając jej status mistyczny, dzięki czemu czuje się wyróżniony i wybrany do głoszenia „religii choroby”. Traktuje innych chorych jako wspólnotę wtajemniczonych, którzy zostali wybrani przez Boga do odkupienia świata przez cierpienie. Jest rytualistą/obsesyjny.

**Świętoszek** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces dewocji**, niby poświęca się w chorobie innym lub Bogu, ale czyni to kosztem innych. Pozuje na świętego przy przeciętnej lub dewiacyjnej osobowości; z choroby czyni pretekst do potępień, napomnień, oskarżeń, nawracania innych (np. lekarzy). Jego zachowanie ma charakter obsesyjny i agresywny, zamaskowany sloganami, hasłami i kwiecistymi zwrotami o sprawiedliwości Bożej, podczas gdy sam stara się z własnej choroby uczynić źródło perwersyjnej satysfakcji i zaszczytów (ma się za Boga). Jest pseudoteistą/perwersyjny.

#### 4) Model wojenny, obronny i tragiczny

**Żołnierz** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces walki**; kieruje energią życiową na eliminację swoich dotychczasowych słabości, dąży do otwartej, jawnej i bezpośredniej konfrontacji z siłami choroby; propaguje postawę odwagi, którą uznaje za główny lek i stara się dać go innym chorym (i zdrowym). Jest wierny wobec bliskich i obcych sobie osób, nie boi się wspierać ich do ostatniej chwili życia, a także być przy ich śmierci. Walczy z chorobą bez lęku – nie boi się umierania. Jest bojownikiem/antyjatryczny.

**Konspirator** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces ukrywania** objawów i odłączania się od choroby, żyje tak, jakby jej nie było; wie o niej, ale milczy, odwraca uwagę innych osób, które mogłyby się jej bać (np. dzieci). Przeżywa swoją chorobę po cichu, niejako za kulisami, a nie na scenie życia; rozmawia tylko z lekarzami i osobami wtajemniczonymi, a gdy choroba staje się jawna, ma poczucie wstydu i winy. Neutralizuje znaczenie choroby i lęk przed nią; umiera tak, jakby odchodził gdzieś w inne miejsce; znika, jakby nie chciał narażać innych na kontynuowanie swojej choroby. Jest alterykiem/zamaskowany.

**Ofiara** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces nasilania** objawów i rytuałów chorowania, zamykania i wycofywania się życia. Kieruje swoją energią na realizację celu ostatecznego, jakiejś wartości, bez której nie warto żyć; gotów jest ryzykować chorobę dla jakiejś szczytnej sprawy lub odzyskania tego, co uznaje za godne wszelkiego ryzyka. Kalectwo, przewlekłość chorowania pozwalają mu przeżywać rodzaj pokuty za prawdziwe lub urojone przekroczenia; chorobę, umieranie i śmierć traktuje jako dyktat lub wyzwanie losu. Jest skrajnie zidentyfikowany z chorobą, którą traktuje wyżej niż życie i zdrowie. Jest patodynamiczny/nekrofilny.

#### 5) Model dewaluacyjny, roszczeniowy i uzależnieniowy

**Malkontent** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces dewaluacji** siebie i innych, permanentnego – uzasadnionego lub nie – niezadowolenia ze swojej sytuacji i osób, które starają się ją zmienić (lekarze, pielęgniarki, bliscy itp.); sabotuje, odrzuca różne koncepcje leczenia, wymyśla własne. Czasem walczy z tymi, którzy go leczą albo chcieliby leczyć, twierdząc, że są niekompetentni albo nieżyczliwi; nie chce dać pomóc sobie, ale też nie chce zrezygnować ze swojego statusu chorego. Jest deprymujący/nieusatysfakcjonowany.

**Hipochondryk** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces fascynacji** własną chorobą; kieruje energią życia na chorowanie i chorobę, czyniąc z nich prywatny kult, system, w którego centrum jest choroba, mimo że aktualnie lub potencjalnie nie stwierdza się u niego fizycznych lub psychicznych przypadłości. Jest chorobofilem, ekscytuje się samym słowem „choroba”, a jeżeli kiedyś mu się rzeczywiście przydarzyła, przyrasta do niej, chociaż został dawno wyleczony, Bardzo często ma objawy tak sugestywne, że leczony jest na urojone cho-

roby tak, jakby były realne (np. leczenie chirurgiczne). Jest jatropatyczny/destruktywny.

**Żebrak** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces ekonomizacji**; kieruje energią życia na czerpanie negatywnych zysków z choroby; komercjalizuje ją, doprasza się renty, zapomogi, wzbudzając litość. Szuka odpowiedzialnych za swoją chorobę i chce ich z tego rozliczyć finansowo i emocjonalnie; jest mistrzem wyłudzenia pomocy i nienależnych świadczeń, ukrywając to, co otrzymał, albo wyrzucając lub sprzedając, gdy uzna to, co dostał, za nie dość dobre; marginalizuje się i uzależnia od realnej lub urojonej choroby, aby otrzymywać datki i usługi. Jest deprywujący/uzależniający.

### 6) Model badawczy, inkorporacyjny i kontemplacyjny

**Badacz** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces poznania** siebie; kieruje energią życia na zgłębianie choroby i sposobów jej leczenia. Szuka informacji o nowych metodach, nowych lekach, odkryciach w dziedzinie medycyny; ma pasję leczniczą, chętnie współpracuje z lekarzami i innymi chorymi, podpowiada im, co robić w sytuacji, która się komplikuje. Dostrzega szanse i nadzieje tam, gdzie inni widzą brak rozwiązań. Jest bezinteresowny/motywuujący.

**Zawodowiec** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces praktykowania** choroby; kieruje swoją energią życia na poznanie sposobów systematyzacji chorowania; zastyga w schematach długiego chorowania; znajduje w chorobie wygodę, okazję do przeżyć. Praktykuje chorobę tak, jak praktykuje się zawód, nie chce wyzdrowieć ani wrócić do dawnego stylu życia; zadomawia się w chorobie, przebywa jakby stanie półtrwania, zawieszony między zdrowiem i chorobą. Jego przyrośnięcie do choroby ma charakter pasożytniczy, kwitnie w chorobie, zabierając energię innym i może tak trwać wiele długich lat. Jest pasożytem/egosyntonik.

**Filozof** to pacjent, którego choroba uruchamia **proces kontemplacji**, identyfikowania się z tym, co chore lub ujmowania choroby jako podstawowej prawdy życia, która obok zdrowia komponuje dynamikę życia. Choroba jest dla niego okazją do poznania głębi bytu, ukrytych źródeł, które ujawniają się jako droga lub rzeka zdrowia i droga lub rzeka choroby. Chorobę traktuje jak spotkanie z przeznaczeniem, z koniecznością identyfikacji życia i śmierci, z granicą i nadgranicznością istnienia, która poprzez cierpienie, lęk i ból odsłania dramat ludzkiego istnienia. Jest metafizykiem/kontemplatyk.

## Zakończenie

Bycie pacjentem ma swój wymiar genetyczny – mutacje genowe, swoiste odgatunkowanie sprzyja przekształceniu się stanu zdrowia w stan choroby wytwarzany przez a) przez rodziców/rodzinę pacjenta b) przez samego pacjenta,

c) przez lekarza/system leczniczy, d) przez system społeczny/system ekonomiczny, e) przez system kulturowy i religijny itd.

Leki są nie tylko materialnymi, ale i kulturowymi składnikami życia i śmierci, choroby i zdrowia. Służą uśmierzaniu ludzkich bólów, gojeniu ran, usuwaniu lub równoważeniu fizycznych i psychicznych niedomagań, neutralizacji społecznych strachów, niepokojów i lęków. Ilość leków znajdujących się niemal w każdym „cywilizowanym” domu przekracza możliwości adaptacyjne, asymilacyjne i akomodacyjne żyjącego organizmu. Gdyby przyszło komuś do głowy, aby zużyć naraz wszystkie posiadane w domu preparaty medyczne i leki, byłby to jego ostatni akt woli życia i woli śmierci. Współcześnie mentalność ludzka jest zmedykalizowana, wiara w medyczne cuda dotyczy nie tylko zjawisk psychicznych, ale i fizycznych.

Choroba to antrakt w spokojnym biegu życia: umiejętnie przeżyty czas choroby daje pozytywny bilans życia, wzbogaca kapitał życiowy, a nieumiejętnie przeżyty daje negatywny bilans i obniża kapitał życiowy.

Życie ludzkie jest dramatyczną albo komediową kompozycją zdrowia i choroby. Czasem gramy rolę chorych, czasem zdrowych, a proporcje tych ról do wykonania przez każdego człowieka są różne, choć stale obecne, aż do chwili, gdy pojawia się dysharmonia wywołana naturalnym biegiem życia, nadmierną pasją ekstazy lub eksploatacji życia.

Gdy dojdzie do wyczerpania się potencjałów życia, którymi są zdrowie i choroba, przychodzi czas śmierci i całkowita zmiana struktury bytu ludzkiego. Zerwana zostaje obustronna jawna komunikacja żywych i zmarłych. Może być ona kontynuowana tylko za pomocą transcendentálnych metod porozumiewania się ze światem niejawnym – za pomocą modlitwy, medytacji i kontemplacji.

## Literatura

- Aleksandrowicz J., *Nie ma nieuleczalnie chorych*, wyd. 2, Łódź 1987.  
Engelhardt K., *Pacjent w swojej chorobie*, Warszawa 1974.  
Jankowski K., *Człowiek i choroba. Psychofizjologiczne problemy przewlekłej choroby, inwalidztwa i rehabilitacji*, Warszawa 1975.  
Kielanowski T., *Poznanie chorego*, Warszawa 1987.  
Kulczycki M., *Psychologiczne człowieka*, Wrocław 1971.  
Osińska K., *Twórcza obecność chorych*, Warszawa 1980.  
Ramsey P., *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977.  
Schweitzer A., *Życie*, Warszawa 1974.  
Sokołowska M., *Badania socjologiczne w medycynie*, Warszawa 1969.  
Szumowski W., *Filozofia medycyny*, Kęty 2007.  
Thornwald J., *Pacjenci*, Warszawa 1973.

*Krzysztof Kościuszko*

## **UWAGI NA MARGINESIE *LA MÉMOIRE* LARRY'EGO SQUIRE'A I ERICA KANDELA\***

Czy współczesna biologia molekularna procesów poznawczych może nam pomóc w rozwiązaniu problemu stosunku duszy do ciała, a właściwie problemu stosunku zdarzeń mentalnych do zdarzeń neuronalnych? Kandel i Squire sugerują tezę, według której z jednej strony zdarzenia mentalne są funkcją zdarzeń mózgowych ( $AT=f[AR]$  – jak powiedziałyby Witkacy), a z drugiej strony zdarzenia mózgowie są funkcją zdarzeń mentalnych ( $AR=f[AT]$  – w terminologii Witkacego). Zaczniemy od zależności mózgu od psychiki (od zdarzeń mentalnych). Synteza behawioryzmu metodologicznego B.F. Skinnera z psychoanalizą Z. Freuda jest możliwa, bo zmieniając psychoterapeutycznie psychikę, zmieniamy zachowania, i na odwrót: zmieniając zachowania (w wyniku stosowania wzmocnień pozytywnych i negatywnych), możemy zmienić subiektywne stany mentalne. Ale kiedy w procesach mentalnego uczenia się zmieniamy zachowania, dokonujemy też zmian w mózgu, np. mentalne uczenie się poprzez mentalne zapamiętywanie prowadzi do zmian anatomicznych mózgu.

Specyficznym doświadczeniom mentalno-behawioralnym odpowiadają specyficznie wykształcone struktury mózgowie. Odpowiednie partie kory mózgowej zwiększają się albo zmniejszają. Mapy mózgowie znajdują się w stanie rozwoju proporcjonalnie do intensywności przeżywanych mentalnie doświadczeń. Mózg muzyka wygląda inaczej niż mózg działacza politycznego. Te fakty świadczyłyby na korzyść tezy, według której zdarzenia mózgowie mogą być funkcją zdarzeń mentalnych. Czy mamy fakty potwierdzające tezę odwrotną, a mianowicie, że to zdarzenia mentalne są funkcją zdarzeń neuronalnych? Oczywiście, takich faktów jest mnóstwo, ale przytoczę tylko kilka. Wskażę choćby na to, że mentalne procesy poznawcze inaczej przebiegają u ludzi z uszkodzonym mózgiem niż u ludzi bez uszkodzenia.

Gdyby funkcje poznawcze były niezależne od struktury neuronalnej, leczenie tej ostatniej nie miałoby wpływu na polepszenie stanu tych pierwszych. Można by też wskazać, że starzenie się układu nerwowego (utrata synaps, de-

---

\* L. Squire, E. Kandel, *La Mémoire*, Flammarion 2005.

gradacja osłonki mielinowej włókien aksonów, peroksydacja lipidów błonowych itd.) pociąga za sobą spowolnienie procesów mentalnych, a postępujące wraz z wiekiem zmniejszenie się zdolności do długotrwałego wzmocnienia synaptycznego w hipokampie prowadzi do osłabienia pamięci, a wraz z nią do zaniknięcia poczucia mentalnej tożsamości osobniczej. Dochodzi do demencji. W chorobie Alzheimerera pojawiają się trudności językowe, obniża się poziom gotowości słowa, brakuje sensu w wypowiedziach, pacjent ma trudności z rozpoznawaniem przestrzeni, przedmiotów i osób. Zakłócenia pamięci mogą być tak silne, że dany osobnik traci umiejętność samodzielnego jedzenia i utrzymania pionowej postawy ciała. Jakie neuronalne zmiany leżą u podłoża tych zmian mentalno-behawioralnych? Czyli mówiąc językiem St. I. Witkiewicza: jakie zmiany AR powodują wystąpienie powyższych zmian w AT?

Uczeni wskazują na uszkodzenie tkanki mózgowej w płacie skroniowym i hipokampie, uszkodzenia przejawiające się w zaburzeniach metabolizmu glukozy. Od właściwego przebiegu tego metabolizmu zależy prawidłowe przekazywanie sygnałów przez synapsy. Struktury hipokampa, płata skroniowego i ciała migdałowatego ulegają zmniejszeniu. Pojawiają się złogi amyloidowe oraz zwyrodnienia neurofibrylarne przyspieszające degenerację neuronów. Znacznie zmniejsza się liczba połączeń synaptycznych, spada poziom neurotransmiterów. Wzrasta poziom uszkodzeń DNA.

\*

Praca L. Squire'a i E. Kandela zaprasza nas do postawienia sobie wielu pytań. Na przykład jeśli zdarzenia mentalne są funkcjonalnie uzależnione od zdarzeń neuronalnych, względnie jeśli – na odwrót – struktura mózgu może być determinowana zdarzeniami mentalnymi, to co to oznacza? Czy to, że zdarzenia mentalne są zdarzeniami neuronalnymi? Czy na odwrót? Jeśli dochodzi do oddziaływania zwrotnego, te dwa rodzaje zdarzeń muszą mieć coś ze sobą wspólnego, ale ich tożsamość jest wykluczona. Zdarzenia mentalne, choć oddziałują na neuronalne, nie są przecież tożsame z neuronalnymi. Muszą mieć ze sobą coś wspólnego, ale co to by miało być? Czyżby fizyczność? Czy wystarczy powiedzieć, że zarówno zdarzenia mentalne, jak i neuronalne są zdarzeniami fizycznymi? Co wtedy oznacza „fizyczność”? Czy fizyczność może istnieć bez mentalności (XIX-wieczni mentaliści sądzili, że nie)? Czy z kolei mentalność może istnieć bez fizyczności (G. Ryle uważał, że nie), względnie bez neuronalności?

Odnosi się wrażenie, że jedna tajemnica (zdarzenia mentalne) działa na drugą tajemnicę (zdarzenia neuronalne) w tajemniczy sposób, a w rezultacie otrzymujemy stwór ludzki albo zwierzęcy mniej lub bardziej poznawczo gotowy do zupełnie nie-tajemniczej, darwinowskiej walki o byt. A może by znaleźć geny odpowiedzialne za ludzką agresję?

*Eugeniusz Bobula*

## ANTYNOMIE SYSTEMÓW

Pomimo malarskiej identyczności układu równań teorii Autora (w literaturze zwanych teorią uniwersum) oraz równań obowiązujących w dodzisiejszej nauce, poniższy tekst wyjawi nie tylko obszary ich różnic (co więcej, obszary te okazują się rozłączne, nigdzie się nie spotykają), ale i zakresy odmiennych świadomości względem tych opisów.

Fakt wspomniany rodzi zasadniczo różne koncepcje świata, a w warstwie kulturowej budować może (może nawet powinien) inne konstytucje rozwojowe społeczeństw. (Pominiemy tutaj zagadnienia zastosowań specyficznych układów równań, adekwatności opisów zjawisk względem miar tych zjawisk – interesować nas będzie jedynie kulturowa konsekwencja spostrzeżonego porządku świata).

Teoria Autora zmieniła myślenie ludzkiej populacji. Nie wszystkie wnioski Autor przedstawił dotąd w swoich monografiach, ale stawiając pytanie w formułach odpowiadających teoriom miar, być może ustanowił obszar startu koncepcjom analiz wobec pozostałych struktur ludzkiego poznania, a nawet odczucia. Dlatego warto przypomnieć historię poszukiwań, od greckiego *αρχη* począwszy, które ukierunkować miało myśl ludzką być może w stronę konsekwencji zdania syntetycznego *a priori* w poszukiwaniu odpowiedniości świata ludzkich dociekań wobec świata realnego.

Agonia państwa greckiego na półtora tysiąca lat zamknęła poszukiwania we wspomnianych kierunkach i nikt nie zdał sobie sprawy, że przywołanie analiz pitagorejskich przez Kopernika za pośrednictwem Lubienieckiego poruszy myśl, która ukierunkuje świat w stronę poszukiwań metrycznych, prezentujących wyłącznie prakseologiczne formuły. Dla czysto utylitarnych korzyści specyficznych elit. Tych elit, które pitagorejczycy wykluczali spośród ewentualnych użytkowników epistemologicznych rozważań i ich sukcesów.

Tym niebezpiecznym kierunkiem, który dzisiaj zdominował poszukiwania, ale również zademonstrował ludzką bezradność wobec myśli, jakby wypowiadając koniec czasów, jak Autor wyjaśnia tę zapowiedź nieszczęścia populacji, była analiza związków pomiędzy siłami, których eksploatację zadeklarował Galileusz, a pełną konstrukcję przedstawił Euler, jako dynamikę kontinuum. Myśl Eulera w sposób i niejawni i nieświadomy popadła w konflikt poglądów z kon-

cepcjami Demokryta (pewna kaleka wizualizacja sprzeczności, dwa naczynia Daltona, dla których sumy objętości płynów przed i po zlaniu się nie zgadzały). Okazało się, że powszechna rzeczywistość nie jest kontinualna.

Co prawda nikt w owe i późniejsze czasy nie przeczytał (przeczytał świadomie) wyjaśnienia zawartego w dziełach Bolzana, który godził pogląd kontinualny z koncepcją Demokryta, słowami: „diskontinua zderzają się kontinuumami”, niemniej uświadomienie sobie spostrzeżenia tego faktu zawisło jak miecz Damoklesa nad ludzkością.

Euler niestety działał wcześniej niż Bolzano i wtłoczył myśl ludzką w koryta, z którego nikt przed Autorem nie tyle nie ośmielił się jej zbudować koryta nowego, ile był na tyle świadomy, że koryta tego zmienić się nie da. I rzeczywiście, jak wcześniej powiedział Kopernik, „pieniądz zły zawsze usunie z rynku pieniądz dobry”. Myślenie Eulerowskie ukierunkowało „na stałe” świadomość ludzkiej populacji. A sam Euler był gwiazdą pierwszej wielkości na firmamencie ludzkich dokonań. W taki sposób następne stulecia nie były w stanie przewyciężyć formuły jego myślenia. I do dzisiaj nie przewyciężyłyby tego myślenia, gdyby na horyzoncie nie zarysowałyby się katastrofa.

Katastrofą jest sama rzeczywistość.

Jest ona generalnie diskontinualna.

To, że Bolzano znalazł jej formułę kontinualną, nie oznacza, że pojawiają się procedury wnioskowań nad konsekwencjami, np. czasowymi, specyficznych zbiorów liczbowych odpowiadających licznym pomiarom. Uzgadniających obserwowaną mierzalnie zbiorowość z jej jakimkolwiek diskontinualnym opisem.

Gdyby rzeczywistość (a może fatum, a może opatrność) nie zaingerowała w poznanie (w konflikty poznania), poszukiwalibyśmy kolejnych poprawek dla równania Eulera (czego dokonali najwcześniej pozytywiści Navier i Stokes, a co następnie stało się trwającym nieszczęściem amerykańskich fabryk tworzyw sztucznych, które zorganizowały nieco bezmyślną hierarchię ciał poprawiających kontinuum Eulera, by wreszcie konstrukcja ta upadła z łoskotem, obwieszającym światu na początek, że hydromechanika jest jedyną dziedziną, która cofnęła się w wieku XX).

Pominiemy poeulerowską anabasis uczonych świata, którzy przeważnie budowali struktury kontinualne, w szczególnych jedynie przypadkach znajdując istotę zjawisk w formułach dyskretnych (pełnym tragikomizmem spełniły się natomiast na ludzkiej mentalności teorie, które jak dotąd nazywane są „mechaniką kwantową”, o czym szczegółowo można przeczytać np. w artykule Autora z 2000 r. w Roczniku Wydziału Filozoficznego „Ignatianum”).

Cóż kiedy urzędująca matematyka (poza L. C. Evansem, który wreszcie z końcem XX wieku zaczął pisać o zrozumiałym niespełnieniu równań wszędzie w *Partial differential equations*) nie potrafiła przedstawić deterministycznych konsekwencji specyficznego zbioru liczbowego, który w związku z tym w na-

stępnej chwili mógł się ukonstytuować dowolnie (powiedzmy z pewnym prawdopodobieństwem). Tak przeminął wiek XX, a ilość wykonanych eksperymentów nad niewielkimi populacjami cząstek (jednak coraz bardziej w swej małej ilości decydujących o własnościach technologicznych) wyczerpała społeczeństwa ekonomicznie.

Tutaj pojawiła się teoria Autora,  $\alpha\rho\chi\eta$ , gdzie płyn (kontinuum) energetyczny jest ciągły, ale równania (te znane w nauce) nie opisują zjawiska w dowolnym (dowolnie dużym obszarze), lecz w podobszarach. Tutaj właśnie zdanie syntetyczne *a priori* umożliwiło poznanie. Wypowiemy to zdanie. Jest nią zasada zachowania. Płynu energetycznego.

Oznacza to zasadę zachowania energii, ale w inny od rozważanego w literaturze sposób. Jest to zasada zachowania energii, czyli wszystkich, nieznanych nam również energii. Warto zatem dodać, że nie istnieje zasada zachowania energii, które dotychczas poznaliśmy (co zresztą jest sprawą oczywistą, a wynika z prostej wypowiedzi – jeśli zachowywałyby się energie znane, to każda następna nie mogłaby zachować ich sumy, jako występująca poza ich bilansem, co dotyczyło właśnie pozornego (fałszywego) zachowania sumy energii, przed poznanem energii jądrowej).

Warto też dodać, że nie będzie istniała zasada zachowania masy, jeśli jest ona opisana dysjunkcją Gaussa dotyczącą funkcji zmiennych w czasoprzestrzeni, które na brzegach specyficznych podobszarów będą masę kreować czy unicestwiać (o czym np. od pewnego czasu mówi się na podstawie dwudziestowiecznych eksperymentów dotyczących przemian jądrowych).

Jak zatem powiedzieliśmy wcześniej, na brzegu określonych podobszarów, czy na ich kartezjańskich iloczynach, pojawiają się (co jest oczywiste, jak napisał Evans i co Polacy szybko przetłumaczyli i wydali) osobliwości, punkty niespełnienia tych równań. A zatem punkty kreacji masy.

Przyjrzymy się równaniu bilansu pędu (za przyczyną Autora, równanie to utraciło szlachetną nazwę Eulera, pozbawionego siły zewnętrznej):

$$\frac{\partial v}{\partial t} + \partial^v v = -\frac{\nabla\Pi}{p},$$

gdzie  $p$  jest gęstością kontinuum (płynu energetycznego),  $v$  jego polem prędkości.

Prawa strona równania jest grawitacją (natężeniem tego pola)

Dysjunkcja Gaussa orzeka:

$$\rho = \text{div}G,$$

co oznacza nie tylko fakt, iż gęstość masy jest wpływem pola grawitacji, ale również (przeciwnie niż w literaturze), że to grawitacja tworzy masę, a nie odwrotnie.

Dysjunkcja natomiast orzeka, że wpływ pola grawitacji jest albo nie jest zerem.

Co oznacza, że  $\text{div}G$  jest zerem wszędzie tam, gdzie nie produkuje masy.

Wiemy więc od dzisiaj co to jest masa.

Czy wiemy co to jest grawitacja?

Aby wiedzieć, trzeba rozwiązać dysjunkcję Gaussa. Wtedy dowiemy się też, jak porusza się energetyczny płyn. Natomiast sam płyn porusza się tak, jak każe mu równanie dyfuzji Bobuli–Fouriera (termin ten wprowadził do literatury prof. A.L.Dawidowicz z Instytutu Matematyki Uniwersytetu Jagiellońskiego).

Formuła rozwiązania równań to specjalna teoria dystrybucji nieszczęśliwie wcześniej zmarłego Holly'ego, największego matematyka świata przełomu wieków XX i XXI. Dlatego też Uniwersytet Jagielloński odmówił druku jego manuskryptów (po prostu nikt nie potrafił ich przeczytać, *hic transit gloria mundi*, po odejściu profesora Ważewskiego).

Dzięki wspomnianym osobliwościom Autor dotarł do istoty masy. Nie jest trójwymiarowa. Ma wymiar tzw. Hausdorffa, zawartą pomiędzy dwa a trzy.

Na tym tle też humoreską będzie tzw. cząstka Chipisa, gdyż ona uzasadnia wydanie czterech miliardów euro w Genewie. Zatem znaleźć się musi, gdyż usprawiedliwia obrót finansowy w Europie. Jak tego dokażą w Genewie, wobec nieskończonej podzielności materii, to będzie również ciekawa sprawa dla reporterów, którzy w kwestię zamontowali już Boga.

Układ równań Autora potrafi odpowiedzieć na każde pytanie dotyczące materii.

Jednakże potrafi też wyjawić trudności tkwiące w poznaniu.

Wiadomo, że wynik Autora jest pierwszym wynikiem historii nauki w jej poznawczym ciągu pytań o przyczyny.

Jednakowoż nie jest to właściwa forma konstatacji. Wynik bowiem przedstawia i ustala skalę czasową ludzkich wysiłków nad poznaniem. Wprowadza nas na powrót w czas początkowy, od którego zaczęto zastanawiać się nad porządkiem świata.

Jesteśmy świadkami pytania o kierunek człowieka też. Rozwój myślenia, jego zasobów świadomości, pytań o kierunek wartości, a może i potrzebę poznania?

Wynik usprawiedliwia stawienie powyższych kwestii.

Pojawi się jako oczywista myśl konstrukcji pytającej, czy rodzajowi ludzkiemu przysługuje powszechność korzystania z poznania, które przecież jest aktem elitarnym? Czy może należałoby przywrócić kierunek zapoczątkowany działalnością pitagorejczyków? A tułający się gdzieś w renesansie nad bramami domów, *procul este profani*?

## Referencje:

Artykuł powstał wobec tekstu recenzji prac Autora wypowiedzianej przez profesora Feliksa Barańskiego, lwowskiego współpracownika profesora Stefana Banacha.

Na podstawie recenzji pojawiły się monografie Autora: *Generalia w formule poznania* oraz *Teoria cząstek elementarnych Holly'ego teoria dystrybucji*. Recenzja profesora Barańskiego wydrukowana została w drugiej wspomnianej monografii (*vide np.* Biblioteka Narodowa, Biblioteka Jagiellońska).

Powyższy tekst wypowiada recenzję profesora Barańskiego językiem humanistycznym, dostępnym każdemu czytelnikowi, w czym już zasługa Autora nie jest zbyt wielka. Natomiast przedstawia możliwość rozwinięcia (formalnych) tez Autora w kierunku rozważań kulturowych. Szukania świadomości w naszych poczynaniach myślowych.



## Z RĘKOPISÓW KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA DOTYCZĄCYCH JEGO PRAC O JÓZEFIE MARII HOËNE-WROŃSKIM\*

### I

#### Monsieur le Professeur

Vous m'avez demandé de Vous présenter le ~~comf[...]~~ compte-rendu de ma thèse sur la philosophie de Hoëne-Wronski. Il est le suivant.

Je veux donner à mon travail le titre suivant: „Philosophie Absolue de Hoëne Wronski (1)”

C'est Wronski lui-même qui appelait sa philosophie absolue. Il l'appelait ainsi, parce que selon lui tout l'édifice de cette philosophie repose sur un principe inconditionnel des choses ~~sur~~ qui porte dans ~~sous~~ son essence même la con-

---

(1) Joseph Marie Hoëne Wronski, né en 1788 en Pologne Prusienne, près de Posen; ~~m~~ il est mort à Paris en 1853. Sur sa vie voir: Augé L., Notice ~~a~~ sur Hoëne Wronski, Paris, 1865 Et sur ses ouvrages: Augé L., Supplément à la Notice sur H.W., Paris, Gauthier-Vilars, 1866.

[2]

dition de son existence, c. à. d. sur l'absolu. L'absolu n'est que l'identité ~~pri-~~  
~~mitif~~ primitive du savoir et de l'être.

Etant par soi-même, l'absolue constitue le principe premier et inconditionnel des choses. Toutes les réalités existantes physiques et morales dérivent de l'absolu, comme de sa source primordiale; car tout ce qui existe n'est que la détermination de l'être et du savoir, dont l'identité constitue l'essence de l'absolue. A mesure que ~~se~~ ces deux éléments, l'être et le savoir se séparent, à l'identité primitive de l'absolu succède ~~la~~ diversité Le développement graduel de cette diversité entre l'être et le savoir n'est rien autre, que la création des choses.

L'univers donc et toutes les choses créées dérivent de l'absolu. comme de leur véritable cause efficiente.

[3]

Mais d'autre part ils se rapportent à l'absolu, comme à leur but véritable, comme au terme dernier de leur devenir, comme à une véritable cause finale. De quelque manière qu'on procède à la connaissance de l'univers, à posteriori ou à priori, on arrive à ses deux éléments primitifs à l'être et le savoir. Mais ces deux éléments, bien qu'indispensablement impliqués dans la constitution de chaque chose sont essentiellement hétérogènes l'un à l'autre. L'être constitue l'élément individuel des choses; le savoir en est l'élément universel. Outre cela l'être est caractérisé par l'inertie et le savoir, au contraire, est doué de la spontanéité. Enfin, l'être des même chez l'homme ne subsiste que dans un état relatif dépendant des conditions physiques ou terrestres et par conséquent dans un état hétéronomique; tandis que le savoir, surtout chez l'homme subsiste déjà dans un état autonome, absolu. Ces deux éléments donc se trouvent l'un vis à vis l'autre

[4]

dans une véritable opposition. A ce manque d'harmonie entre ces deux principes constitutifs est due l'imperfection des choses créées.

Plus dans une chose le savoir est détaché de son être, plus ils perdent l'influence réciproque de l'un sur l'autre, plus grande est l'imperfection de cette chose. L'homme p. ex. ~~chez qui~~ dont l'être n'est pas encore détaché de son savoir, possède la conscience immédiate de cet être, c.à.d. l'aperception pure du moi, par le simple exercice de son savoir spontané. Mais déjà chez les animaux, où le savoir et l'être se trouvent entièrement séparés, isolés, il n'y a plus, comme chez l'homme de la conscience immédiate de son ~~que~~ être, mais une conscience médiante ou l'appréhension empirique du moi résultant d'une simple réaction causale entre le savoir et son être correspondant. L'extinction de la conscience et par là même, l'imperfection des choses va dans le sens inversé avec le développement de la séparation du savoir et de l'être

[5]

Qu'est ce qu'il donc manque à la perfection des choses, dans quel sens doit se faire le procès d'amélioration de l'univers?

Il manque aux choses d'harmonie, de réconciliation ~~entre le~~ de leurs principes constitutifs, l'harmonie de plus étroite, jusqu'à l'unité, l'homogénéité, l'identité.

Or une telle réconciliation ~~harmonieuse~~ ne peut se faire que dans l'absolu et par l'absolu. L'absolu est l'unique terme de l'harmonie de l'univers. Il est donc le véritable but, le ~~terme~~ dernier terme du développement de l'univers.

Mais où, et par quel moyen peut-on découvrir ce principe sublime qui est capable de réconcilier les principes opposés de l'univers? Et d'abord, ~~Où~~ ou se trouve l'absolu – lui même?

Il faut le chercher dans ses principes constitutifs, le savoir et l'être, dont l'unité consititue son essence intime.

On ne le trouvera pas dans l'être des choses, l'être qui par son isolement avec le savoir est devenu deve[...]

[6]

nous le savons déjà, relatifs

Si donc l'absolu n'existe pas dans l'être, il doit se trouver dans le second élément constitutif de l'univers, dans le savoir.

Mais par quel moyen peut on l'y atteindre atteindre?

A l'aide de notre savoir, Car le savoir subsiste déjà chez l'homme dans son un état absolu, indépendant des conditions étrangères, c. à. d. dans son inconditionnelle, autonome et infinie activité propre

En le considérant dans toute sa pureté indépendamment de conditions p physiques de son existence, c.a.d. comme Raison, notre savoir n'appartient nullement à la nature humaine, eH il est universel, absolu.

Contenant en nous la réalité absolue nous possédons en nous une faculté pour la rechercher. C'est la spontanéité absolue de la Raison humaine. A l'aide de cette faculté inhérente à notre savoir nous pouvons saisir l'absolu qui y est contenu.

[7]

Mais ce n'est pas par une simple expérience ni par le contact ou l'intuition mystique qu'on atteindra l'absolu: cette réalité suprême ne se manifeste pas dans ce monde de manière à pouvoir être saisie par les sens, ni atteinte par quelques inductions rationnelles, tirées du phénomènes physiques. Elle n'e peut non plus être saisi par le savoir, qui comme une espèce de miroir réfléchit le monde déjà existant. ~~Ni enfin~~ Enfn, on ne l'atteindra point par un contact intérieur, par une sorte de contemplation ou de l'intuition mystique. On ne † saisira l'absolu par aucun autre moyen que par un acte spontané, ~~exerc~~ exercé par la p toute-puissante virtualité de la Raison de l'homme.

Une faculté pareille qui peut spontanément, c'est à dire, par elle même tirer le principe de toute réalité est une Faculté Créatrice, analogue à la faculté créatrice de Dieu; elle n'en ne peut

[8]

différer que par le degré d'intensité de la faculté primitive qui n'est aussi que la spontanéité absolue de la Raison Suprême du Créateur. „Munis de cette toute-puissante ~~et infini~~ faculté de la Raison pure, nous pûmes remonter jusqu'au principe premier de l'univers, à l'essence intime de la diversité: Et partant de ce principe suprême, nous pûmes en déduire la création entière, c.à.d. toutes les

réalités existantes, physiques et morales, jusqu'à leur glorieux terme, à l'être raisonnable, à l'homme, ce nouveau créateur (1)"

De telle manière une seule et toujours la même loi de création accomplira la reforme générale de toutes sciences: „Les différentes branches de notre savoir qui forment respectivement les diverses sciences et la philosophie, doivent toutes, comme autant des réalités distinctes

---

(1) Wronski, Conférences Europeennes, p. 3, Metz, 1851

[9]

de l'univers, être constituées identiquement par cette unique loi de création. Et alors cette constitution absolue d'une branche quelconque, scientifique, philosophique ou même théologique, pourvu qu'elle présente le système accompli et développé par la loi de création, offrira nécessairement un modèle pour la constitution pareille de toutes autres branches de notre savoir (1)"

Mais la fondation ou la reforme de la philosophie et des sciences n'est qu'une moitié de la réconciliation des principes de l'opposés de l'univers. Après la découverte de l'absolu et la déduction purement rationnelle de son essence de toutes réalités, il restera encore sa réalisation effective dans l'être.

---

(1) Wronski, Prospectus de la Philos. Absol., 20

[10]

Cette réalisation l'homme l'accomplira en lui-même et en dehors de lui par la-même virtualité créatrice de sa Raison „Cette création spéciale ayant pour but l'accomplissement de la Création Divine du monde, devient l'objet de la philosophie pratique qui achève le système de Wronski.

On voit par là, que la Philosophie Absolue de Wronski est constituée de deux parties essentielles: l'une théorique dont l'objet est la ~~création~~ découverte de la loi suprême de la création et la fondation à l'aide de cette loi de la réalité absolue: et l'autre, pratique qui a pour l'objet la fondation peremptoire de toutes les réalités relatives à ce monde, telles que sont celles des sciences, de la politique ~~et même~~ de la morale, et même de la religion.

[11]

De ces deux parties constitutives du système de Wronski, je m'appliquerai spécialement à l'étude de la première. Pour la seconde je m'en bornerai à ~~l'exposer de son idée générale~~ à en exposer l'idée générale.

La thèse que je veux préparer va comprendre l'Introduction et ~~les~~ sept chapitres générales.

Dans l'Introduction je vais donner la notice sur la [...] vie de Wronski [...] Wronski, la liste de ses oeuvres philosophiques et esquisser brièvement le plan de mon ~~trav~~ exposé.

Dans le I<sup>e</sup> chapitre je veux exposer les principes de la méthode employée par Wronski dans son système, spécialement dans sa découverte de l'absolu.

Le II<sup>e</sup> chapitre sera consacré à l'exposé d'idée fondamentale de la philosophie de Wronski, d'absolue que l'auteur polonais a prétendu trouver

[12]

Dans le III<sup>e</sup> chapitre je veux examiner le rôle d'absolu dans la philosophie, la reforme qu'il ~~va~~ va y ~~va~~ operer.

Dans IV<sup>e</sup> je veux ~~exa~~ envisager la même reforme dans ~~la Morale et politi~~ Morale et Politique.

Dans V<sup>e</sup> chapitre j'envisagerai le rôle d'absolu pour la réforme des sciences.

Dans le VI<sup>e</sup> après avoir exposé l'idée générale de la philosophie de Wronski, j'indiquerai les influences principales que l'auteur polonais a subi dans la formation de sa doctrine

Une brève critique dans le résumé de mon étude, fera l'objet de VII<sup>e</sup> chapitre qui achèvera mon travail sur Wronski. —

[13]

Tel est le plan général du sujet que je me propose d'étudier et que je [...] j'ose de Vous presenter, Monsieur le Professeur, en Vous priant, de ne lui pas refuser votre précieuse direction.

Veillez, d'agréer, Monsieur le Professeur, l'expression de mon plus profond respect

Abbé Augustin Jakubisiak  
31 quai de Bourbon  
Paris IV<sup>e</sup>

Paris, le 29 Mai 1913

II

[10.]

~~La Connaissance~~ Le sentiment

L'action de l'être sur le savoir: Le Sentiment

L'être et le savoir, ~~les deux~~ dont resulte l'homme se trouvent partout, comme elements constitutifs de chaque réalité existante. Chaque chose resulte aussi de l'union de l'être et du savoir.

~~De même que l'homme l'être de l'homme, le corps constitue le principe de son existence individuelle~~

De même que chaque homme possède ~~un~~ corps, qui est le principe de son existence individuelle de même toute chose possède aussi son corps qui est aussi ~~son~~ le principe de son existence particulière (~~singulière~~ individuelle).

~~De plus~~ ~~De plus~~ Ce corps de l'homme aussi bien que l'être des choses ~~appartenant à la matière~~ sont soumis tous les deux au même déterminisme de la nature matière.

~~De plus, comme toute homme outre le corps possède une âme un savoir, un principe universel qui est l'essence de son âme, de même chaque chose possède aussi qui est~~

~~De plus, ch comme tout homme possède outre son le son corps son âme une âme, dont l'essence est le savoir, un principe universel — de mem~~

[11.]

~~de même que chacun~~ De plus, comme chaque homme possède outre son corps, une âme, dont l'essence est un principe universel – le savoir, de même chaque chose ~~possède est doué aussi d'~~ possède aussi un principe universel en ~~son~~ un savoir, qui est également son essence

Il y a cependant par rapport à ~~et autre~~ ce dernier principe une ~~profonde~~ différence profonde entre l'homme et les choses. (les autres réalités) Chez l'homme, le savoir est le principe d'activité, le centre de personnalité le moi en l'esprit conscient de lui-même. Tandis que dans une chose le savoir n'est point conscient [..]: il n'est y est, que ce qui pour un être int[...], être intelligent peut devenir un objet du savoir conscient de cet être intelligent.

Proleg. 103

Ainsi, chez l'homme le savoir se trouve dans un plus haut degré du développement, que chez une autre réalité quelconque.

~~E E~~ L'homme peut donc dans sa qualité d'être intelligent reconnaître dans chaque choses existante les deux éléments ~~constitutif~~ constitutifs: de cette chose: ~~son~~ son savoir universel, qu'il possède ~~en~~ lui-même, mais dans un plus haut degré du développement et même l'être individuel de cette chose: il n'a pour cela qu'a ~~reproduira dans son savoir~~ reproduire dans son savoir les deux éléments constitutifs de la chose dont il s'agit ou pour parler plus exactement par son intelligence. Or cette reproduction par l'intelligence de l'homme du savoir et de l'être d'une chose existante est précisément ce qui forme pour l'homme la connaissance

Prol. 101.

[12.]

Mais cette reproduction elle-même n'est possible, sans que le savoir de l'homme se soumet préalablement à l'action de l'être de chose ~~étrangère~~ dont il acquiert la connaissance.

Ainsi la connaissance implique une double action reciproque de l'être et du savoir:

une, où le savoir de l'homme ~~est~~ subit passivement action de l'être (étranger), et une autre, où ce savoir ~~de vient~~ devenu actif, reproduit l'action (?) ce que lui apporté l'action de l'être en objet de la connaissance.

Passons maintenant aux de[...]fs de ce double processus cognitif.

×       ×       ×

Pour que la connaissance existe il faut d'abord que l'être d'une chose qui ~~est~~ ~~est~~ va ~~devenus~~ est constituer l'objet de cette connaissance nous soit donnée. Ainsi l'action de l'être sur le savoir ~~abord~~ la connaissance.

De f quelle facon s'effectue ce rapport mysterieux entre les principes si étrangers, aussi profondement ~~changers~~ opposés – ~~de l'~~ l'action de l'être sur le savoir? Par un contact une sorte de communication, même d'identification momentanée de l'être des choses dont il s'[...] au savoir de l'homme.

Proleg. Propeud. II, 26.

[13.]

Mais l'être ~~etre~~ d'une chose ne peut agir directement sur le savoir de l'homme: ~~elle~~ il ~~effectue~~ produit son action, moyennant le corps de l'homme. ~~Ce~~ Ce sont précisément les sens externes qui mettent notre âme au contacte avec ces objets et qui y etablissent une ~~especes d'identification~~ communication, une espèce d'identification momentanée (1)

Proped. II, 26.

Le moi.

Dans ce contacte du ~~savoir de l'homme~~ avec sujet avec l'objet l'action principe provient ~~de l'être~~ de l'objet – de l'être des choses. Ce ~~ne~~ n'est que sous l'influence ou sous une causalité ~~exterieure~~ purement mécanique de cet être, que ~~le savoir le sujet~~ que le savoir humaine réagit ~~d'une manière purement mécanique~~ ~~aussi physiquement~~ physiquement, en transformant par le moyen de sens l'être venu du dehors en objet de sa connaissance, en representation ou intuitions sensibles. ses qualités[?] secondaires ..... ~~Ses~~ Elles sont externes ou internes Internes accompagnent externes.

Ce ne sont pas encore de connaissances: ce ne sont que des vues simples, des apparences pures des choses qui ~~en~~ fournissent des materiaux

---

(1) La sensibilité ne sert qu'à nous mettre en contacte avec les objets de notre connaissance et a nous identifier momentanément avec ces objets:

[14.]

bruts de connaissances

7 man., 30

Cf. Kant

~~Le moi-savoir de l'homme, ou~~

Ainsi

L'ame ou le moi de l'homme qui prend part dans cette première operation cognitive, le moi sensible, passif et qui est l'attribut ~~l'an~~ de l'animal n'a pas la conscience immédiate ni de l'être des choses, ni meme ~~qu~~ de son propre être: il n'en a qu'une conscience mediate, ~~point~~ resultant de l'experience, d'une simple apprehension ~~une conscience~~ empirique «Dans cet etat, dit Wronski, l'homme n'envisage son moi que comme un objet etranger à lui même; et par cette raison, il ne peut encore le designer que par la troisième personne, ~~jusqu'à l'epoque, où ils commencent~~ du verbe. Tel est l'etat des enfants, précisément jusqu'à l'epoque, où ils commencent à employer la première ~~per~~ personne du verbe à l'emplo[...] qui accuse leur eveil à la conscience»

Apod. 185

~~Cette conscience empirique Wronski l'appelle empirique-ou sentimentale ou tout court simplement le sentiment~~ Ainsi le sentiment n'est qu'un etat

Jusqu'à l'aveil ~~propre~~ propre de la conscience immediate ~~l'homme n'a que~~ de la réalité, l'homme n'a que des simples apprehensions des choses, il n'a que des sentiments.

[15.]

Le sentiment ne donc, ~~selon~~ chez Wronski, qu'un etat infime de la conscience de l'homme, entièrement independant de la spontanéité de l'intelligence de l'homme, un etat «heteronomique ou ~~te~~ ce moi ~~et~~ eprouve d'une manière purement passive une influence etrangère, ou une causalité extérieure exercée sur lui du dehors, par l'être des choses.

Ainsi, „l'être des choses, les innombrables réalités existantes ou créées, dont la presence dans l'univers, manifestée à l'homme par leur causalité exercée sur sa conscience.

Proleg. 107

sentimentale ou passive, est entierement independant de la spontanéité de son ~~Prot. 107 (consc. sentimentale)~~

esprit ou de son intelligence, c. a. d. entierement Hétéronome par rapport à cette spontanéité ~~ou virtualité créatrice~~ de l'homme, comme le déclare cette conscience sentimentale ou passive elle-même, qui en lui apprenant l'existence de ces réalités de l'univers, les place expréssément hors du moi de l'homme, c. a. d. dans son non-moi, lequel constitue ainsi, un fait irrécusable et d'egale valeur que le moi, lui-même.”

Proleg. 107

Mais cet etat d'heteronomie ou de la dependance de l'etre a[...] dans la conscience n'est que le passager. ~~H lui succede~~ il lui succede l'etat d'autonomie, ou le savoir humain devient æ exclusivement actif. —

Voila, comment se la chose se passe.

[fin de la page 15]

*z rękopisu odczytał Robert Zaborowski*

---

List ks. Augustyna Jakubisiaka do niezidentyfikowanego adresata (jak wynika z treści listu, najprawdopodobniej ewentualnego promotora pracy) oraz rozdział poświęcony uczuciu – będący jedynie częścią (według stron rękopisu ss. 10–15) zarysu przyszłej pracy o Józefie Marii Hoëne-Wrońskim, pochodzą z Archiwum Augustyna Jakubisiaka, które znajduje się w zbiorach Société Historique et Littéraire Polonaise i Biblioteki Polskiej w Paryżu.

Oдноśna jednostka jest według obecnego oznaczenia opisana następująco:

akc. 3432: Dwa rękopisy prac o Hoëne-Wrońskim. Puścizna księdza Augustyna Jakubisiaka, wstępnie uporządkował Krzysztof Kalka.

Nad rękopisami ks. Augustyna Jakubisiaka mogłem pracować w trakcie pobytu w Paryżu w październiku 2009 r., który był możliwy dzięki stypendium Towarzystwa Historyczno-Literackiego im. dr Marii Zdziarskiej-Zaleskiej.

Société Historique et Littéraire Polonaise i Bibliotece Polskiej w Paryżu dziękuję za wyrażenie zgody na druk rękopisów ks. Augustyna Jakubisiaka.

*R.Z.*



*Jarosław Strzelecki*

## **SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI „JĘZYK POZA GRANICAMI JĘZYKA II” TUMIANY 24–25 CZERWCA 2010**

W dniach 24–25 czerwca 2010 w Tumianach odbyła się druga już międzynarodowa konferencja z serii *Język poza granicami języka*. Tym razem tematem przewodnim był spór o pierwszeństwo między semantyką a pragmatyką. Konferencja została zorganizowana przez Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, a mówiąc dokładniej – przez Instytut Filozofii oraz Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej.

W czwartek 24 czerwca odbyło się posiedzenie plenarne, a następnie obrady w dwóch sekcjach *A* i *B*. Konferencję otworzyła dyrektor Instytutu Filozofii E. Starzyńska-Kościuszeko. Referaty plenarne wygłosili: Tadeusz Skalski z Łodzi, Igor Archipow z Sankt Petersburga, Józef Dębowski z Olsztyna, Zbysław Muszyński z Lublina, Michael Fleischer z Wrocławia, Aleksander Kiklewicz z Olsztyna. T. Skalski w swoim wystąpieniu analizował trzy aspekty języka: przyrodniczy, semantyczny, medialny. Głównie uwagę skupił na aspekcie medialnym. Sformułował wiele różnych pojęć, które mogłyby ułatwić rozumienie tego aspektu, lecz – jak sam zaznaczył – jego propozycja nie jest gotową teorią aspektu medialnego. I. Archipow przedstawił nowe paradygmaty opisu języka. Powiązał je z dylematami procesów poznawczych i ukazał ich znaczenie w kontekście wspomnianych paradygmatów. J. Dębowski w swoim wystąpieniu próbował pokazać konsekwencje metafizyczne, epistemologiczne i pragmatyczne semantycznego realizmu oraz antyrealizmu. Głównie skupił się na semantycznym antyrealizmie Dummetta i Putnama, których poglądy w kontekście klasycznej koncepcji prawdy prowadzą wprost do deflacionizmu albo też (co najwyżej) do justyfikacjonizmu. Z. Muszyński zastanawiał się nad semantycznymi i pragmatycznymi składnikami treści komunikatu. Treść komunikatu ma własności semantyczne, tzn. komunikat jest o czymś, odnosi się do czegoś. Własności te składają się na semantyczny komponent treści komunikacji. Podmiotowy proces ustalania odniesienia treści komunikatu, interpretacja komunikatu zależne są od określonych własności uczestników komunikacji. Zbiór/system takich własności stanowi z kolei komponent pragmatyczny. Na komponent ten składają się uwa-

runkowania indywidualistyczne (psychologiczne) oraz społeczne (kulturowe). Głównym problemem, jaki starał się rozważyć autor referatu, była natura obu składników treści komunikatu oraz natura relacji między nimi. F. Fleischer w swoim wystąpieniu postulował powstanie nowego sposobu komunikacji. Z punktu widzenia procesów ewolucyjnych da się – zdaniem autora – zaobserwować powstanie nowego rodzaju komunikacji. Nazwał go komunikacją bezrefleksyjną, a jej uczestników bezrefleksyjnymi. Punktem wyjścia dla opisu tego zjawiska miała być reprezentowana (między innymi) przez Ellen J. Langer koncepcja *mindfulness*. A. Kiklewicz przedstawił funkcjonalne aspekty języka w ujęciu takich badaczy jak Ch. Morris, M.A.K. Holliday, A. Awdiejew/G. Habrajska i in. Omawiając relacje między semantyką a pragmatyką, olsztyński badacz szczególnie zwrócił uwagę na status semantyki jako swego rodzaju substratu czynności językowych, które są realizowane poprzez odniesienie do opisywanych (wprost lub pośrednio) stanów rzeczy. W komunikacji językowej występuje także zjawisko, które autor określił jako „pragmatyka bez semantyki” – chodzi o sytuacje komunikacyjne, gdy oddziaływanie na adresata jest oparte na językowej formie komunikatu lub na elementach otoczenia aktu mowy. Kiklewicz przedstawił analizę przypadków z takich zakresów komunikacji masowej, jak reklama, komunikacja retoryczna, komunikacja propagandowa i in., a także z zakresu komunikacji interpersonalnej, omawiając maniereczne użycie nazw własnych w języku tzw. noworuskich.

Po południu miały miejsce obrady w dwóch sesjach. Oleg Leszczak przedstawił referat *Semantyka — syntaktyka — pragmatyka: funkcjonalno-pragmatyczna rewizja pojęć*. Według tego autora klasyczna dystrybucja aspektów (składowych) semiotyki, wywodząca się z koncepcji Ch. Morrisa, posiada wszystkie typologiczne cechy fenomenalistyczno-behawiorystycznego podejścia i nie może być uważana za uniwersalistyczną lub ogólnodyscyplinarną. Z punktu widzenia metodologii funkcjonalno-pragmatycznej zarówno znak, jak i dowolny system semiotyczny jest zjawiskiem relacjonistycznym oraz psychospołecznym (antropocentrycznym). Po pierwsze – bytuje wyłącznie w doświadczeniu psychospołecznym jednostki ludzkiej i z założenia jest funkcją pragmatyczną (ponieważ służy oznaczaniu), po drugie – jest zbiorem relacji semantycznych (treściowych) i sygnałowych (formalnych). Zatem wszystkie relacje semantyczne i sygnałowe są – zdaniem autora referatu – podporządkowane pragmatyce. Dominika Boroń przedstawiła referat poświęcony związkowi między humorem a językiem filozofii. Starła się naświetlić kilka wybranych aspektów tego zagadnienia. Piotr Markiewicz w referacie *Neuropsychologia pragmatycznych zachowań językowych* dokonał krytycznego przeglądu badań deficytów pragmatycznych w zachowaniach językowych i komunikacyjnych z perspektywy neuropsychologii poznawczej. Analiza niektórych zjawisk patologii mózgowej (np. afazja, urazy mózgu *TBI*, pragmatyczne zaburzenia językowe *PLI*) pozwala – zdaniem Markiewicza – ustalić znaczenie prag-

matyki w zachowaniach językowych. Monika Cichmińska przedstawiła referat „*Mam big stresa*”: *Wiedza potoczna, definicja kognitywna a psychologia w języku potocznym*. Starła się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu elementy wiedzy naukowej przenikają do potocznego obrazu świata; czy definicja kognitywna, zaproponowana przez etnolingwistów, może służyć do definiowania pojęć opisujących takie zjawiska życia codziennego, jak stres czy depresja, które są powszechnie używane w potocznym języku polskim i angielskim, a wydają się zawierać w sobie elementy wiedzy potocznej i naukowej. Annette Siemes w swoim wystąpieniu zatytułowanym *Współzależność semantyki i kontekstów czasowych i merytorycznych – wyniki badania empirycznego* przedstawiła analizę werbalnych opisów ze względu na hasło „doradztwo” podane w różnym czasie przez uczestników ćwiczeń na dwóch różnych uczelniach wyższych. Kontekst sytuacji badawczej utworzyły m.in. podany przez tytuł i treść zajęć temat, jak również specjalność, na której owe zajęcia miały miejsce: *corporate identity* i *public relations*. Autorka zajęła się śledzeniem specyficznego procesu komunikacyjno-dydaktycznego na wybranym przykładzie. Zwróciła uwagę na procesualność komunikacji oraz zależność przypisywań znaczeń od kontekstów, w których owe przypisywania powstają. Marzenna Cyzman wraz z Tomaszem Markiewką przygotowali referat zatytułowany *How to do Austin with Derrida and Fish? O Fisha lekturze Austina*. Sformułowali tezę, że nie da się dyskutować na temat relacji między semantyką a pragmatyką bez zmierzenia się z niektórymi filozoficznymi problemami. Aby zatem powiedzieć coś o zagadnieniu „udanego aktu mowy”, musimy – zdaniem autorów – założyć najpierw pewien sposób rozumienia pojęcia „fakt” (a takie założenie zawsze będzie miało filozoficzny charakter). Sławomir Wacewicz i Przemysław Żywiczyński przedstawili referat *Semantyka a pragmatyka spór o pierwszeństwo w filogenezie*. Przyjmując perspektywę ewolucji języka, zrekonstruowali relację między pragmatyką a semantyką, opierając się na dwóch zasadniczych ustaleniach. Pierwszym z nich jest wymóg uczciwości komunikatu jako podstawowe ograniczenie nakładane na komunikację przez logikę ewolucyjną. Po drugie, co poniekąd wynika z poprzedniego punktu, komunikację naczelną innych niż człowiek określa się jako „zorientowaną na odbiór” (*reception-driven*). Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie o pierwszeństwo, a referat dotyczył systemu komunikacji człowiekowatych, który nie charakteryzuje się wieloma cechami właściwymi językowi (np. brak odniesienia symbolicznego i składni), kluczowym problemem staje się – według autorów – odpowiednie zdefiniowanie pragmatyki i semantyki. Paweł Piotrowski, zastanawiając się na znaczeniu języka w procesie wychowawczym, sformułował pytanie, czy można mówić zasadnie o funkcji osobowościotwórczej języka, rozpiętej gdzieś między nazywaniem świata a komunikacją interpersonalną. Przedstawiony referat był próbą odpowiedzi na to pytanie. Renata Makarewicz w swoim wystąpieniu zwracała uwagę słuchaczy, że redundancja zrów-

noważona – będąca pożądanym elementem komunikacji w szkole – winna prowadzić do zmian w całym systemie edukacyjnym. Nikołaj Alefirenko analizował semantyczny i pragmatyczny wymiar znaków nominacji pośredniej. Feliks Litwin podjął się zagadnienia relacji między rozmytym charakterem treści wyrazu a problemem rozumienia. Zoja Nowożenowa w referacie *Semantyka i pragmatyka zdań czasownikowych* omawiała dwie tradycje opisu zdań czasownikowych: semantyczną teorię składniową oraz funkcjonalno-komunikatywną. Michał Dymarski podjął się rekonstrukcji semantyki i pragmatyki zdań czasownikowych, zaś Elena Pczelincewa-Czerkasy przedstawiła semantykę i pragmatykę transpozycji.

W piątek od rana obrady konferencyjne przebiegały w dwóch równoległych grupach. Sekcję *A* rozpoczął referat Jarosława Strzeleckiego. Zaprezentował on dwa modele relacji między pamięcią a percepcją. Starał się pokazać, jak kształtuje się rozumienie klasycznej koncepcji prawdy w każdym z dwu wyróżnionych modeli. Następnie Arkadiusz Faltyń w referacie *Czy świat hermeneuty jest „wyrobem gotowym”? Poglądy H.-G. Gadamera oraz P. Ricoeura wobec problemu pragmatyki* przedstawił stosunek hermeneutycznej filozofii języka, prezentowanej przez Gadamera oraz Ricoeura, do kwestii pragmatyki definiowanej za R. Carnapem jako relacja (lub też ich zespół) wyrażen języka oraz jego desygnatów do użytkowników tegoż języka. Andrzej Kubiś próbował natomiast pokazać, że eksternalistyczna (triangulacyjna) semantyka Donalda Davidsona może przeciwstawić się sceptycyzmowi semantycznemu Saula Kripke'go.

W sekcji *B* jako pierwszy wystąpił Sebastian Przybyszewski. W referacie *O wadach języka, znaczenia i sposobu mówienia oraz o śmietniku pragmatyki* ukazała odmienność perspektyw semantyki i pragmatyki wobec wieloznaczności jako takiej i zjawiska niedookreślenia semantycznego w ogólności. Elżbieta Pawlikowska-Asendrych opisała semantycznie wyrazy złożone występujące w hasłach reklamowych w niemieckiej prasie kobiecej. Zwróciła uwagę, że wyrazy te używane są głównie do celów podwyższenia jakości reklamowanego produktu oraz że wykazują różnice między znaczeniem leksykalnym a znaczeniem pragmatycznym. Punktem centralnym analizy był opis znaczenia deskryptywnego, w tym relacji cech semantycznych poszczególnych leksemów badanych złożzeń i ich wpływu na znaczenie konotacyjne wyrazów. Oksana Prosianik podjęła się – na podstawie nowych źródeł – rekonstrukcji koncepcji znaczenia i wartości w poglądach F. De Saussure'a.

Po południu sekcję *A* rozpoczął referat Katarzyny Dembskiej. Wystąpienie dotyczyło zakłóceń komunikacyjnych powstałych w wyniku wykorzystania rzeczowników rodzaju męskiego w funkcji generycznej. Materiał badawczy stanowiły nazwy zawodowe kobiet w języku polskim i rosyjskim. Użycie rodzaju żeńskiego może – zdanie autorki – w pewnych sytuacjach prowadzić do nieporozumień komunikacyjnych. Nadrzędnym problemem poruszonym w refe-

racie był więc wpływ gramatycznej kategorii rodzaju na przejrzystość komunikatu. Magdalena Górna podjęła się przedstawienia koncepcji komunikacji werbalnej wyłaniających się z pragmatycznej filozofii języka. Otóż regularność językowych i pozajęzykowych zachowań społecznych, będących istotnym elementem powodzenia aktów komunikacyjnych, można – według autorki – systematycznie wyłożyć, o ile sięgnie się do aparatu teorii kultury jako systemu fundującego ową regularność. Andrzej Kucner w swoim wystąpieniu zatytułowanym *Pragmatyzm Charlesa Sandersa Peirce’a. Uwagi na marginesie artykułu „Jak uczynić nasze myśli jasnymi”* ukazał, że pragmatyzm należy dzisiaj do poglądów klasycznych przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, filozofia Peirce’a stała się źródłem tradycji pragmatycznej oraz instrumentalizmu. Po drugie, amerykański myśliciel przyjmował typowe dla realizmu uznanie związku, jaki istnieje między myśleniem, językiem i rzeczywistością. Sylwia Filipczuk podjęła się analizy zagadnienia źródeł nieostrości w konwersacjach między dziećmi a dorosłymi na podstawie wybranych przykładów z powieści Roalda Dahla. Sformułowała tezę, iż pierwszorzędą przyczyną braku porozumienia nie jest nieostrość bytów, o których mowa w konwersacjach, ale subiektywność podmiotowego oglądu doświadczeniowego. Monika Stolarczyk-Zielonka w referacie *Analiza intencjonalności zdarzeń komunikacyjnych w oparciu o założenia semantyki dynamicznej* próbowała dokonać syntezy dwóch dziedzin językoznawstwa: semantyki i pragmatyki. Autorka wykorzystała znaną już na gruncie badań anglojęzycznych teorię semantyki dynamicznej, zakładającą interakcję wspomnianych wyżej dyscyplin. Niektóre z powstałych w tym duchu teorii omówiła w części teoretycznej pracy. W części praktycznej, konstatając intencjonalność zdarzeń komunikacyjnych zaczerpniętych ze współczesnego języka polskiego i rosyjskiego, starała się pokazać, że dynamiczny sposób ich analizy zdaje się mieć przewagę nad podejściem tradycyjnym, dokonywanym w świetle dotychczasowego rozumienia semantyki bądź pragmatyki.

Popołudniowe obrady w sekcji B rozpoczął referat Elżbiety Kałuszyńskiej, która podjęła się obrony realistycznego, tradycyjnego pojmowania prawdy przy uwzględnieniu wzajemnego związku, wręcz wzajemnego uwikłania języka i rzeczywistości. Adam Bastek w wystąpieniu zatytułowanym *Z punktu widzenia ontologii: odniesienie przedmiotowe* przedstawił zarys ontologicznej teorii bez przedmiotu i jego interpretację. Grzegorz Pacewicz zaprezentował semiotyczną analizę słowa „byt”. Otóż z pojęciem tym łączą się – zdaniem autora – przynajmniej dwa problemy: (i) „byt” przekracza hierarchię pojęć rodzajowych i gatunkowych oraz (ii) zawiera w sobie niejako dwie strony: esencjalną i egzystencjalną. Koncepcja „bytu” jako pojęcia analogicznego nie rozwiązuje tych trudności. Pacewicz sądzi, że ujęcie „bytu” jako wyrażenia synkategorematicznego jest lepszą drogą prowadzącą do rozwikłania wspomnianych problemów. Agata Borońska w referacie *O niedefiniowalności prawdy* syntetycznie przedstawiła różne

definicje prawdy i związane z nimi problemy. Jednocześnie wskazała na potrzebę (przydatność) definicji prawdy. W tym kontekście istotne okazało się twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy, a także argumentacja pluralistów aletycznych, m.in. Hilarego Putnama, Geoga Henrica von Wrighta oraz późnego Wittgensteina. Autorka zwróciła również uwagę na aksjologiczny wymiar prawdy. Jako ostatnia wystąpiła Katarzyna Jabłońska, która w referacie *Prawda a czas* przedstawiła pojęcie logiki czasu. Przybliżyła język systemu, relację następstwa oraz różne modele czasu. Następnie naświetliła zagadnienie, jak zmienia się prawda w kontekście różnych koncepcji czasu.

Próbując podsumować konferencję, zadajmy pytanie, czy udało się jednoznacznie rozstrzygnąć spór o pierwszeństwo między pragmatyką a semantyką. Oczywiście nie. Wśród bardzo różnych wystąpień i to różnych nie tylko ze względu na różnorodność poruszanych problemów, ale także z powodu odmiennej, czasami absolutnie innej perspektywy badawczej (empirycznej, *stricte* teoretycznej, językoznawczej, logicznej, ontologicznej, epistemologicznej, filologicznej itd.) odnajdujemy argumenty zarówno na rzecz prymatu semantyki, jak i pragmatyki. Zresztą trudno się spodziewać jednoznacznych rozstrzygnięć w szeroko rozumianych naukach humanistycznych.

Na koniec zwróćmy uwagę, że konferencja *Język poza granicami języka II* niewątpliwie była bardzo interdyscyplinarna. Ta mnogość punktów widzenia niewątpliwie pozwala naukowcom „spojrzeć” na przedmiot swoich badań w zupełnie nowym świetle, co być może w przyszłości zaowocuje rozwiązaniem dostrzeżonych trudności lub też pozwoli sformułować zupełnie nowe problemy. Z drugiej strony kwestią otwartą pozostaje, czy przy takiej różnorodności teoretycznej uczestnicy konferencji byli w stanie w sposób efektywny i racjonalny angażować się w słuchanie i dyskusję nad poszczególnymi referatami.

*Andrzej Kucner*

### **III FESTIWAL FILOZOFII „DELEUZE, DERRIDA, FOUCAULT” UWM W OLSZTYNIE, 6–11 WRZEŚNIA 2010**

Kolejna, III edycja Festiwalu Filozofii poświęcona była wybranym aspektom współczesnej filozofii francuskiej. Kluczowe obszary badań i dociekań wyznaczała twórczość filozoficzna Gilles’a Deleuze’a, Jacques’a Derridy oraz Michela Foucaulta. Warto jednak podkreślić, że w praktyce zakres tematyczny referatów, a szczególnie towarzyszących im dyskusji był zdecydowanie szerszy.

Program pierwszego dnia wypełniło otwarcie imprezy przez Prodziekana Wydziału Humanistycznego UWM w Olsztynie, prof. Aleksandra Kiklewicza, dyrektor Instytutu Filozofii UWM, prof. Ewę Starzyńską-Kościszko oraz dyrektora Festiwalu Filozofii, prof. Bogdana Banasiaka. Dwa wykłady warsztatowe poświęcone osobom i filozoficznym dokonaniom Deleuze’a oraz Derridy poprowadził B. Banasiak. Każdy z nich miał charakter wprowadzający, przypominał drogę życiową i najważniejsze wątki twórczości obu filozofów.

Tematyka drugiego dnia festiwalu była zogniskowana wokół Michela Foucaulta. Wygłoszono kilkanaście referatów w dwóch sekcjach. Paweł Murzicz skoncentrował się na ewolucji Foucaultowskiego filozofowania od myślenia archeologicznego do genealogicznego. Istotę zmiany upatrywał w zerwaniu z czysto epistemicznym podejściem do filozofii, które zarazem staje się jednym z istotniejszych znamion współczesności. W podobnym kierunku rozwinęły się również dociekania Pawła Bytniewskiego. Rozwazał on kwestię stosunku Foucaulta do literatury, podkreślając, że z czasem to odniesienie traci na znaczeniu, choć pozostawia trwałe ślady w twórczości Francuza, widoczny w dążeniu do generalizacji dociekań nad podmiotem, wypowiedzią czy dyskursem aż do stworzenia własnego, oryginalnego stanowiska. Maja Chmura podjęła zagadnienie etyki i erotyki w późnej twórczości Foucaulta. Mariola Kuszyk-Bytniewska zrekonstruowała i skomentowała problem kształtowania się tożsamości w kontekście dążenia podmiotu do rozwoju własnej osobowości („sobości”), które w myśleniu Foucaultowskim staje się nie tylko zagadnieniem teoretycznym, lecz przede wszystkim praktycznym – działaniem w imię własnego rozwoju, „hermeneutyką siebie”. Podobna problematyka zdominowała referat Anny Markiewicz.

Autorka skupiła się na pojęciu władzy i zjawisku jej powszechności, a zarazem na całkowicie sprzecznym z jej naturą dążeniu jednostki do autokreacji. Wyrażało się ono w świadomym wyborze przez Foucaulta drogi własnego, wewnętrznego, moralnego rozwoju w imię wolności i tworzenia siebie. Wystąpienie gości z Ukrainy, Viktora Savelyeva i Svitlany Povtorevej, było poświęcone związkom francusko-rosyjskim w literaturze doby poststrukturalizmu.

Obrady drugiej sekcji otworzyło wystąpienie Mikołaja Ratajczaka, które koncentrowało się na objaśnieniu i krytyce idei *Gouvernementalité* (rządowości). Jej niewątpliwe nowatorstwo wyrażało się w usiłowaniu objaśnienia relacji między sferą subiektywną a technikami kontroli i rządzenia w praktykach współczesnego państwa. Daniel Brzeszcz przedstawił i skomentował spopularyzowaną przez Foucaulta teorię panoptikonu, tłumaczącą swoistą więź między więzieniem a strażnikiem i będącą podstawą do ogólniejszych przemyśleń nad istotą relacji społecznych. Ich istotę stanowi fenomen „samouArzmienia” w kontekście współczesnej technologii sprawowania władzy i mechanizmów kształtowania społeczeństwa. Michał Podniesiński rozważał zagadnienie relacji między historią a etyką w kontekście Foucaultowskiej genealogii. Wojciech Włoch zrekonstruował i skomentował ideę władzy suwerennej jako kaźni na podstawie kanonicznego już tekstu *Nadzorować i karać*, poszukując odpowiedzi m.in. na pytanie o istotę nowoczesnej władzy rozproszonej. Rafał Michalski podjął problem współczesnych możliwości sformułowania krytycznej teorii społecznej według rozstrzygnięć Szkoły Frankfurckiej oraz Foucaulta. Andrzej Poterała krytycznie przeanalizował wybrane zagadnienia etyczne późnej filozofii Foucaulta.

Obrady pierwszego dnia zamknął popołudniowy wykład *Penser l'action publique avec Foucault* prof. Jérôme'a Heurtaux z Université Paris-Dauphine, poświęcony praktycznym (społecznym, światopoglądowym, ideologicznym oraz politycznym) konsekwencjom myśli M. Foucaulta. W późniejszej dyskusji rozważano i omawiano m.in. zagadnienie roli i form zaangażowania współczesnych intelektualistów, w tym szczególnie filozofów, w życie społeczne i polityczne.

Uzupełnieniem dotychczasowych rozważań były dwa powiązane tematycznie referaty wygłoszone następnego dnia. Przedobiednią sesję otworzyło wystąpienie Agaty Janaszczyk na temat pochodzenia i swoistości dyskursu medycznego. Autorka starała się wskazać i skomentować tezy M. Foucaulta mające istotny wpływ na formy władzy. W zbliżonym kierunku rozwijały się rozważania Andrzeja Kapusty, który analizował Foucaultowską koncepcję szaleństwa i psychiatrii oraz ich wpływ na współczesną postać tej ostatniej.

Bohaterem drugiego dnia festiwalu był Gilles Deleuze. Interesujący i wzbożony estetycznymi walorami prezentacji referat wygłosiła Małgorzata Jakubowska. Spośród idei o wyraźnie bergsonowskiej proveniencji autorka wyróżniła oryginalną koncepcję czasu rozważaną z perspektywy kina. Próbą zobrazowania pomysłów Deleuze'a były filmowe formy narracji Wojciecha Jerzego Hasa.

Dalszym rozwinięciem tej problematyki w kontekście fundamentalnych kategorii filozofii Deleuzejańskiej, czyli różnicy i powtórzenia, było wystąpienie Katarzyny Wejman. Z kolei Emmanuel Lajus zrekonstruował i skomentował wprowadzone przez Deleuze’a pojęcie wydarzenia na przykładzie wątków z twórczości Ryszarda Kapuścińskiego. Jednym z ważniejszych problemów wywodu była kwestia wydarzenia jako indywidualnego przeżycia, a jednocześnie jako „bezosobowej osobliwości”.

Obrady drugiej sekcji otworzył Rafał Ilnicki. Swój referat poświęcił roli i znaczeniu pamięci (w tym pamięci kulturowej) oraz czynnikom współcześnie ją stymulującym i determinującym jej rozwój. Jacek Schodowski krytycznie zrekonstruował koncepcję schizoanalizy Deleuze’a/Guattariego w konfrontacji z tradycją psychoanalityczną, rozważył również możliwość syntezy obu wspomnianych pomysłów. Komparatystyczny charakter miało wystąpienie Andrzeja Kucnera, który omówił relacje między filozofią Nietzschego i Deleuze’a w aspekcie kształtowania się francuskiej wykładni myśli autora *Zaratustry*, jak również w licznych złożonych i swoistych spleceniach obu stanowisk.

Popołudniowy wykład drugiego dnia festiwalu wygłosiła prof. Jadwiga Mizińska. Swoje wystąpienie poświęciła fenomenowi *Bezdusznego uniwersytetu*. Głos w założeniu polemiczny – choć jak się później okazało w wielu kwestiach jednomyślny – dodała prof. Ewa Starzyńska-Kościuszko, zwracając uwagę na postępującą w ostatnich latach dehumanizację uniwersytetów w skali Polski i całej Europy. Wśród propozycji zgłaszanych w późniejszej niezwykle dynamicznej dyskusji sformułowano propozycję zorganizowania ogólnopolskiego kongresu humanistyki, który mógłby się stać nie tylko forum wymiany myśli, lecz zmierzałby do sformułowania wizji rozwoju humanistyki oraz dróg humanizacji instytucji nauki (pełny tekst obu wystąpień dostępny jest pod adresami: <[http://festiwal.ph-f.org/resume3/mizinska\\_bezduszny\\_uniwersytet.pdf](http://festiwal.ph-f.org/resume3/mizinska_bezduszny_uniwersytet.pdf)> oraz <[http://festiwal.ph-f.org/resume3/starzynska-kosciuszko\\_uniwersytet.pdf](http://festiwal.ph-f.org/resume3/starzynska-kosciuszko_uniwersytet.pdf)>).

Trzeci dzień festiwalu poświęcono twórcy dekonstrukcji. Derridiański czwarte otworzył referat Marka Jędrasika poświęcony paralelom antyesencjalizmu tego filozofa oraz buddyjskiej teorii *apohavady*. W kolejnym wystąpieniu Jacek Sieradzan rozważał zagadnienie związków i różnic między koncepcją ostatecznej rzeczywistości (*chory*) Derridy a pojęciami i konstrukcjami myśli indotybetańskiej. Kwestia dekonstrukcjonistycznej pasji nie-wiedzy oraz otwarcia na nieprzewidywalne w kontekście tego-co-przychodzi stała się przedmiotem analizy Piotra Sadzika. Autor dążył do uchwycenia swoistości myślenia Derridy, w którym wyraża się odejście od toposów zachodniej metafizyki oraz poznawcze otwarcie na kształtujące się rozumienie. Na postęgzystencjalnym wymiarze dekonstrukcji skupił się Błażej Baszczak. Kluczowym pojęciem jego wywodu było pojęcie nierozstrzygalności – istotne z egzystencjalnego oraz filozoficznego punktu widzenia. Xymena Synak-Pskit analizowała relację między Derridiańskim

i Deleuzejańskim rozumieniem sensu w kontekście zdarzenia. Interesującą, choć kontrowersyjną próbę odniesienia „ciała” Hegla do pisma Derridy podjęła Barbara Markowska. Próba konfrontacyjnego odczytania złożonych relacji między dwoma odległymi historycznie, lecz powiązаныmi ideowo projektami filozoficznymi zmierzała do wykazania obecności nieustannych i aktualizujących odniesień do kluczowych tez autora *Fenomenologii ducha*.

Obrady drugiej sekcji tego dnia otworzył Marek Parulski. W swoim wystąpieniu poddał analizie teoretyczno-polityczne aspekty dekonstrukcjonizmu Derridy. Zrekonstruował tezy o swoistości współczesnych przemian władzy, o jej odwole od czysto metafizycznego sposobu ugruntowania i przechodzeniu od represji języka do represji pisma. Pokrewnej problematyce poświęcony był kolejny referat Piotra Juskowiaka. Przeanalizowano w nim kontrowersyjną Derridiańską koncepcję wspólnotowości jako problemu ontologicznego, a także jako zagadnienia istotnego w perspektywie filozofii kultury. Kwestia roli i znaczenia pisma w odniesieniu do wyczerpania językowej perspektywy świata oraz jego autonomii wobec podmiotu była przedmiotem wystąpienia Łukasza Krajewskiego. Przybliżył on podstawowe aspekty koncepcji gramatologii jako techniki percepcyjnej, której istotnym zadaniem okazuje się ustanowienie integralnej więzi z podmiotem. W sesji popołudniowej wystąpiła prof. Agata Bielik-Robson z referatem poświęconym mądrościowemu aspektom późnej filozofii Derridy, jej związkom z myślą Levinasa, Heideggera jako symbolami dwóch antagonistycznych strategii wobec problemu śmierci i skończoności. Ożywiona i długa dyskusja po wykładzie skupiła się na fundamentalnych źródłach oraz kwestiach filozofii europejskiej, na zagadnieniu judaistycznego w swej proveniencji mesjanizmu i wyrastającej z niego koncepcji życia.

Ostatni, „komparatystyczny” dzień festiwalu poświęcony był wewnętrznym i zewnętrznym związkom poglądów Foucaulta, Deleuze’a i Derridy. Urszula Zbrzeźniak przedstawiła referat na temat związków późnej twórczości Foucaulta z tradycją cynicką. Jakub Majmurek zestawiał i skomentował trzy koncepcje genezy kapitalizmu (Marksa Foucaulta i Deleuze’a). Agnieszka Ziętek zrekonstruowała i porównała koncepcje władzy M. Foucaulta oraz J. Baudrillarda. Zbliżonej problematyce poświęcone było wystąpienie Mateusza Burzyka, zatytułowane *Przemysłość prawa. Foucault, Derrida, Agamben*. Obrady drugiej sekcji otworzył Filip Maj, który zestawiał i skomentował kluczowe pojęcia koncepcji K. Dąbrowskiego (dezintegracja) oraz J. Derridy (dekonstrukcja). Mateusz Falkowski odniósł się do kwestii relacji Deleuze’a i Derridy w kontekście sporu o twórczość Artauda i jego miejsca we współczesnym francuskim filozofowaniu, a szczególnie w jego najradykałniejszych ideach. Agata Czarnacka skupiła się na zagadnieniu społecznej filozofii architektury inspirowanej pomysłami trzech poststrukturalistów. Wskazała na potrzebę namysłu nad przestrzenią jako na istotne z antropologicznego punktu widzenia miejsce zmagania. Zagadnienie

relacji dwóch postaci dekonstrukcji (w ujęciu Derridy i Nancy’ego) przedstawił Tomasz Załuski. Autor ten nie tylko porównał wspomniane koncepcje, ale też odniósł się do fundamentalnych założeń oraz następstw wynikających z obu projektów filozoficznych. Referat zatytułowany *Jacques Derrida – Żyd, Grek, Egipcjanin?* wygłosił ks. Zdzisław Kunicki. Skupił się w nim na kulturowych symbolach i ich Derridiańskiej interpretacji. Jacek Dobrowolski podjął zagadnienie relacji między myślą Nietzschego i Foucaulta, problem autoidentyfikacji tego drugiego oraz kwestię paralelnych elementów filozofii obu myślicieli.

Na zakończenie festiwalu wystąpił prof. Włodzimierz Lorenc. Jego próba odczytania twórczości Foucaulta, Derridy i Deleuze’a jako filozofii skończoności skoncentrowana była na wielowątkowym odrzuceniu absolutu (jako idei, jako przedmiotu filozofowania oraz jako cechy myślenia filozoficznego).

Imprezę zakończył tradycyjny koncert. W tym roku jego bohaterem był Ilias Wrazas i śpiewane przez niego tradycyjne piosenki greckie.

\*

Festiwal niewątpliwie okrzepł organizacyjnie. Jego kolejna, olsztyńska edycja – mimo zdecydowanie węższego niż przed rokiem tematu przewodniego – zgromadziła liczną grupę uczestników. Wśród niewątpliwych pozytywów należy wymienić rosnące zainteresowanie przedsięwzięciem wszystkich liczących się ośrodków naukowych w Polsce. Skala wspomnianego zainteresowania uzmysławia aktualność, filozoficzną atrakcyjność oraz kulturową doniosłość współczesnej filozofii francuskiej. Miłym akcentem okazała się obecność jej reprezentanta, prof. Jérôme’a Heurtaux z Paryża.

Kolejne edycje Festiwalu Filozofii wskazują, że idea corocznych, możliwie jak najmniej zinstytucjonalizowanych spotkań filozoficznych rozwija się w dobrym kierunku i przyciąga kolejnych adeptów filozofii. Szczególnie cieszy coraz liczniejszy udział filozofującej młodzieży, studentów, doktorantów oraz młodych pracowników naukowych.



**RECENZJE**  
**Reviews**



## PROBLÉMY TEOLOGICKÉ A PSYCHOLOGICKÉ PREVENCIU SYNDROMU VYHORENIA\*

Stanislava Prítrska, *Prínos duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly pre zvládanie a prevenciu syndrómu vyhorenia*, Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta, Katedra pastorálnej teológie: Katolícka teológia, Bratislava 2010, ss. 200.

Teologicko-pedagogická práca Stanislavy Prítrskej *Prínos duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly pre zvládanie a prevenciu syndrómu vyhorenia* týka sa troch hlavných problémov: 1) teológie ako teoretickej podstaty opisu človeka, jeho existenciálnych a duchovných rozmerov; 2) psychológie ako teoretickej podstaty opisu jeho správania sa; 3) prevencie, spôsobu ako postupovať v ťažkých situáciách života. Je to nový pokus teoretického a praktického spojenia týchto rozmerov a vypracovanie duchovnej metódy diagnostikovania syndrómu vyhorenia.

Autorka píše, že cieľom práce je poukázať na preventívny charakter cvičení sv. Ignáca z Loyoly v situácii tzv. syndrómu vyhorenia. Prináša svoje úvahy o osobách, ktoré sa zúčastňovali týchto výcvikov počas mnohých rokov. Teoretické analýzy završuje zostava komentárov a individuálnych reflexií na konci práce.

Problémy teologické a psychologické sú v tejto práci vyjadrené jasne. Sú meritoricky skontrolované znalcom metódy duchovných cvičení sv. Ignáca ks. prof. RNDr. Ladislavom Csontosom SJ, PhD., ktorý je promótorom tejto dizertačnej práce. Hlavná štruktúra práce má štyri kapitoly.

V kapitole I. *Syndróm vyhorenia ako výzva pre prax ignaciánskych duchovných cvičení* sú podané definície, prejavy a fázy syndrómu vyhorenia, ďalej história vzniku a dynamika ignaciánskych výcvikov a pravidlá rozlišovania duchov. Autorka píše, ako Ignácove výcviky (ignaciánske cvičenia) môžu pomáhať pomáhajúcim. Hlavná definícia syndrómu vyhorenia pochádza od Hendricha

---

\* Autor ďakuje Siostrze Martinie z klasztoru Elżbietanek w Bratysławie za lingwistyczną korektę tekstu recenzji w języku słowackim.

Freudenbergera (1974), ktorý ako prvý použil pomenovanie *burn-out* (slov. vyhorenie), a opísal jeho koncepciu v spolupráci s G. Northem (1992).

Problém vyhorenia je možné analyzovať ako fragment teórie stresu (por. H. Selye, 1936, V. Schreiber, 1985), teórie krízy (por. K. Dabrowski) alebo teórie zdravia (por. J. Křivohlavý 2001). Podobne ako to urobili C. Cherniss, A. Pines a E. Aronson, C. Maslach a S. Jackson, a tiež M.D. Rusch, A. Kallwass, J.W. Jones, I.A. Friedman. Veľká časť I. kapitoly odкрýva históriu a personálne základy (biografické, charakterologické a duchovné) výcvikov sv. Ignáca z Loyoly (1491–1556). Sú tu opísané fázy a spôsoby meditácie biblických textov, ktoré majú pomáhať vo formácii jednotlivca na úrovni telesnej, vôľovej, zmyslovej a citovej. Ďalej píše o kontemplácii evanjelia ako o tzv. uvedení prvom, druhom a treťom, role pamäti a rozumu.

Práca predstavuje nielen problematiku vyhorenia, ale aj iné teologické záujmy autorky, ktoré sa týkajú hlbokých problémov ľudskej duchovnosti. Patrí k nim napríklad problematika pravidiel rozlišovania dobrých a zlých duchov. Je možné ich interpretovať ako situácie a hraničné stavy, ktoré sú signálmi odmietaných stavov vedomia. Poukazujú na obrátený systém orientácie vo svete (proti sebe, proti iným, proti Bohu).

Psychológia, pedagogika a pastoračná teológia opisuje smer pomáhania ľuďom v kritických situáciách za pomoci rôznych metód, a tiež poskytuje duchovnú pomoc ľuďom, ktorí sa nachádzajú v ťažkých situáciách, keď pomáhajú iným. Pretože sami vyžadujú duchovnú i psychologickú pomoc, Stanislava Prítrská kladie otázku: „Môže metóda sv. Ignáca pomáhať pomáhačom?“ Karl Rahner postavil otázku radikálnejšie: „Má ešte Ignác z Loyoly dnes čo povedať človekovi?“

V kapitole II. *Predpoklady vzniku vyhorenia* S. Prítrská opisuje príčiny vzniku syndrómu vyhorenia z pohľadu psychológie, v kontextoch teórie stresu (tzv. stresory a salutory) a tiež frustrácií a ich prejavov, ktorými sú reakcie kompenzačné (napr. devalvácia, znižovanie hodnoty druhých a seba samého a pod.), zodpovedajúc opisom, ktoré udávajú J. Křivohlavý, M.D. Rusch, A. Kallwass, K. Kopriva.

J. Křivohlavý (1998) za hlavné príčiny vyhorenia považuje extrémnu mieru slobody alebo kontroly, nezmyselnosť kladených požiadaviek, centralizáciu alebo prílišné trieštenie autority, nadmernú záťaž zodpovednosti, dlhodobé neplnenie plánovaných úloh, nejasné definovanie požiadaviek, nerealistické očakávania, nedostatky v horizontálnej a vertikálnej sociálnej komunikácii, nemožnosť odborného rastu atď.

M.D. Rusch (duchovný poradca) pomenúva iné príčiny syndrómu vyhorenia v skupine duchovných osôb. Podľa neho je 10 faktorov vyhorenia: 1) pocit nutkania namiesto povolania, 2) neschopnosť pribrzdiť, 3) úsilie urobiť všetko sám, 4) prehnaná pozornosť na problémy druhých, 5) sústredenosť na detaily, 6) ne-

reálne očakávania, 7) príliš veľká rutina, 8) nesprávny pohľad na priority v živote, 9) zlý telesný stav, 10) neustále odmietanie zo strany druhých ľudí.

Angelika Kallvass (psychoterapeutka) vníma, že príčinami syndrómu vyhorenia môžu byť: 1) nedostatok spätnej väzby v nejasnej situácii (nedostatok pochvaly alebo nekonštruktívna kritika), 2) nerozdelené kompetencie, 3) zlé pracovné prostredie, 4) jednotvárna práca, 5) mobbing atď. K. Kopřiva hovorí o troch cestách k vyhoreniu. Sú nimi: 1) strata ideálov, 2) workoholizmus, 3) „terror príležitostí“.

V druhej časti tejto kapitoly S. Prítrská opisuje „syndróm pomocníka“ a jeho príčiny, ktorými podľa W. Schmidbauera sú: 1) odmietnutie dieťaťa, 2) identifikácia s nad-ja, 3) narcistická nenásytnosť, 4) vyhýbanie sa pred vzájomnosťou, 5) nepriama agresia (por. W. Schmidbauer, 2007). Je to veľmi kompetentne predstavený fragment psychologickéj koncepcie vyhorenia.

S. Prítrská predstavuje symboly narcizmu, ktorými podľa H.P. Rohra sú: „Princ zakliaty v železnej peci bez prístupu k svojim vlastným emóciám. Je oddelený v samote od druhých, orientovaný na moc, kariéru, kritický, plný hnevu, pocitov viny a prázdnoty.“ a „Zakliata princezná závislá na vzťahoch, plná neuspokojených citov, empatická, nesamostatná. Zakliatym princom môže byť aj žena, a naopak zakliatou princeznou muž“ (Rohr, 2001).

Svoj prehľad psychologických koncepcií syndrómu vyhorenia S. Prítrská dopĺňa informáciami o stresovej typológii osobnosti (typu A a typu B) zavŕšenej u kardiológov M. Friedmana a R. Rosemana. Sú to diagnostické charakteristiky teórie stresu. Podáva tiež krátku informáciu o koncepcii „flow“ – M. Csikszentmihalyi, ktorý môže byť chápaný ako protiklad vyhorenia. Táto časť dizertácie sa končí návratom k teórii stresu podľa A. Pratta vo vzťahu k teórii obranných mechanizmov ego (tzv. spiritualizácia a racionalizácia).

Ako poukazuje S. Prítrská, tendencia k pomoci iným má svoje pozitíva aj negatíva, napr. rozšírenie vlastného ja na druhých ľudí, kontrola nad klientom, obetovanie sa na svoj vlastný úkor, pseudoláska k blížnemu ako realizácia vlastnej potreby úspechu a uspokojenia vlastných potrieb. V tejto situácii treba položiť otázku – ako chápať kresťanskú povinnosť mať všetkých rovnako rád? Vidíme, píše S. Prítrská, že bez pocitu hraníc sa vytvára negatívna tendencia k symbióze a konfluencii, unikanie pred novosťou a inakosťou.

Psychológia (napr. tzv. terapie Gestalt) vnímajú, že na konfluentné vzťahy poukazuje častý hnev spojený s prechodom na opačný pól do izolácie (S. Prítrská, 2010, s. 51) a tiež pocit viny, sebaobviňovanie, sebalútosť, tendencia ku závislosti, tendencia k nepotrebnému, rozplývaniu sa v inom človeku. Na problémy zdravých hraníc obrátili pozornosť tvorcovia tzv. psychológie ego (napr. Donald Winnicott), ako na problém vzťahu ja a nie-ja. Iné chápanie hraníc ľudského ja dáva pocit tzv. formačného času – napr. odpočinok, relax, uvoľnenie atď. (por. A. Cencini).

Ďalšou hlavnou ľudskou dilemou je, ako chápať zmysel života a smrti: „Človek sa usiluje buď o splynutie alebo oddelenie, o zanorenie dovnútra alebo vynorenie von..., kríza nevyvoláva nové obrany, ale čo najmarkantnejšie zvyrazňuje povahu a hranice existujúceho spôsobu bytia“ (Yalom, 2006). Ako čítame – „Z uvedeného vyplýva súvislosť medzi budovaním hraníc a vytváraním identity osoby v rovine ľudskej aj duchovnej“ (S. Prítrská 2010, s. 53).

S. Prítrská sa pýta: „Mal Ignác z Loyoly predpoklady na vznik syndrómu vyhorenia? Ako máme chápať autodirektívu »pomáhať dušiam«?“ Na základe jeho životopisu doktorandka registruje veľa udalostí a správaní, ktoré jej dovoľujú povedať: „Z uvedeného sa zdá, že Ignác mal predpoklady k vyhoriavaniu“ (Prítrská 2010, s. 56) – svedčí o tom napríklad radikálny perfekcionizmus, nemilosrdné správanie sa voči vlastnému telu, choroby, bolesti žalúdka, život na hranici smrti, nutkavé pocity viny, samovražedné sklony, prejavy depresie, nakoniec tragická modlitba o liek života.

Dôvodom je tiež Ignácova modlitba – „Pomôž mi, Pane, lebo nenachádzam nijaký liek u ľudí ani nijakého stvorenia. Keby som si bol istý, že ho niekde nájdem, nijaká obeta by mi nebola priveľká. Ukáž mi to sám, Pane, kde by som ho mohol nájsť“ (Ignác z Loyoly, *Autobiografia*, s. 56). S. Prítrská nachádza problém syndrómu vyhorenia u „duchovných osôb“, rehoľníkov a kňazov atď. Uvažuje, či psychologické prejavy vyhorenia a objavenie sa duchovnej „temnej noci“, ktorú opísal sv. Ján od Kríža, môžeme chápať ako etapu extrémneho rozvoja kontemplatívnych.

Iná otázka S. Prítrskej je, ako je možné, že „z duchovných cvičení, ktoré niekedy bývali zdrojom vnútornej radosti, sa stávajú neznesiteľné, neplodné muky“? Ďalej hľadá na dilemy Edity Steinovej: „Tak nejako to vyzerá v dušiach, ktoré chce Boh zaviesť do temnej noci“ (E. Steinová, *Temná noc*, s. 113, cit. na s. 58). Na druhej strane je evidentne nerozumné „chcieť tešiť všetkých, ktorí sa ocitli v psychickej núdzi, tvrdením, že prechádzajú temnou nocou. Temná noc je Božím dielom“ (W. Stinissen, *Noc je mým svetlom*, 1997, s. 69, cit. na s. 58). S. Prítrská konkluduje: „Psychické trápenie a tiež syndróm psychického vyhorenia sám osebe nie je temnou nocou, ale môže sa stať jej súčasťou“ (S. Prítrská 2010, s. 59).

Ďalej nachádzame iné príklady rozlíšenia syndrómu vyhorenia a symptómov „temnej noci“, napr. u W. Stinissena, ktorý uvádza príklad sv. Terézie z Lisieux: „Možno mnoho momentov z jej temnej noci vysvetliť z hľadiska psychologického. A nie je chybou tak činiť, len nesmieme všetko zredukovať na psychologický proces“ (Stinissen, op. cit, s. 55, cit. na s. 60). Je tiež jasné, že „psychická labilita a svätosť sa nemusia vylučovať“ (J. Sudbrack, 2002, s. 42). Jednako však „súčasťou zdravej spirituality je rešpektovanie celého človeka, teda jeho stránky telesnej, psychickej aj duchovnej“ a ďalej „zdravá spiritualita vedie k vnútornej slobode, nie k preťažovaniu“ (Prítrská, 2010, s. 61).

Také situácie často vidíme napr. u „mladých rehoľníkov, v ich sklone dostávať sa až príliš rýchlo do stavu zmätenosti a opustenosti, snád' preto, lebo sa nemúdro púšťajú až príliš ďaleko, ale častejšie kvôli nedostatku identity a duchovnej zrelosti“ (T. Merton, Praha 1993, s. 98, cit. na s. 61).

V kapitole III. *Zvládanie a prevencia syndrómu vyhorenia* S. Prítrská predstavuje tento syndróm ako problém krízy rastu, dezintegračného vývoja, ich psychologické a spirituálne aspekty. Nakoniec podáva príklady krízy rastu u sv. Ignáca.

V súčasnej sociálnej psychológii sa zdôrazňuje dôležitosť sociálnej opory pri zvládaní syndrómu vyhorenia v záťažovej situácii. Známy psychológ J. Křivohlavý uvádza 10 funkcií sociálnej opory (načúvanie, spätná väzba, uznanie, povzbudzovanie, súcitenie, emocionálna vzpruha, systém vzťahov, deľba práce, spolupráca, prosociálny postoj).

V kresťanskej teológii je oporou bratstvo (lat. *communio*) ako vzťah s ľuďmi a s Bohom (por. T. Špidlík). Podobne je to v logoterapii ako koncepcii zmyslu a metaštruktúry ľudského života Viktora E. Frankla. On tvrdil, že nachádzanie a rozvíjanie zmyslu – to je hlavná motivačná sila ľudského správania. Mať zmysel – niečo robiť alebo tvoriť, niečo prežiť, niekoho milovať a premeniť utrpenie na výkon. Tieto elementárne ľudské aktivity podporujú hodnoty – tvorivé, zážitkové a postojoyé. Tieto základy potvrdila Elisabeth Lukasová (Rakúsko) a Kazimierz Popielski (Poľsko) vo svojich testoch. Absencia zmyslu života súvisí s psychopatológiou a jeho všeobecnosť s náboženským a axiologickým vstupom do sveta a seba – ako reverzia, transcendencia a samotranscendencia. (por. Irvin D. Yalom a D. Kováč).

Alfred Lange rozlíšil deväť znakov zmyslu života: 1) najvyššia hodnota – jej rozpoznanie a uskutočnenie, 2) sloboda – zmysel je dieťaťom slobody, 3) možnosť – zážitok, úloha, spôsobilosť existovať v každej ľudskej situácii, 4) súvislosť – realistický vzťah k veci, k situácii, k človeku, 5) životný smer – vedieť ako chápať jeho pozitíva a negatíva, 6) konkrétnosť – v každej situácii sú hodnotné veci, ktoré treba uznať, prežiť a zachovať, 7) intuícia – zmysel sa nevymýšľa, 8) všeobecnosť – zmysel môže mať alebo poznať každý človek ako alternatívu voči vlastnej chybe.

Otázku o zmysle života možno chápať ako problém vzťahu človeka s Bohom. Walter Kaspar napísal, že človek sa vyznačuje otvorenosťou svetu, čím sa stáva zraniteľným a nechráneným, preto musí projektovať a vytvárať miesta a zmysel svojej existencie. Má taktiež Lásku Boha, ktorá je základom nášho ľudského bytia. Príklad teo-antropického chápania zmyslu vzťahu človek – Boh podáva sv. Ignác z Loyoly.

V psychológii sú aj nové koncepcie, ktoré pomáhajú zvládať ťažkosti (utrpenia) života, napr. resilencie (I. Šolcová), koherencie (A. Antovský), nádeje (D. Kováč), religiozity (M. Stríženec). Oddávna sa kríza definuje aj ako element tvorivého procesu, ako 1) uvedomenie si problému, 2) inkubácia, 3) tvorivá

kríza, 4) vľad, 5) verifikácia (por. napr. V. Kastová). Tento model môže byť používaný v klasifikácii a interpretácii existenciálnej krízy. Nie je však dostatočne náukovo verifikovaný.

V posledných rokoch máme viac podobných „optimistických“ koncepcií krízového rastu, napríklad v medicínskej psychológii, kde sa tvrdí, že „za tri až štyri roky po vážnych operáciách sa v 87% vyskytli symptómy traumatického stresu, ale v 99% tiež prejavy postraumatického rastu“ (por. L. Harms, M. Talbot, 2007, cit. na s. 76). Myslím, že tento vedecký fakt nie je pravidelne štatisticky verifikovaný.

Nie všetky deklarácie sú vedeckými faktami. Druhý príklad je, že „asi 30–90% osôb, ktoré prežili vážnu krízu, zažili nejakú pozitívnu zmenu. Relatívne malé zmeny posttraumatického rastu boli zaznamenané u trestaných osôb, stredné zmeny u osôb po strate blízkeho človeka alebo u žien s rakovinou prsníka. Vysoké zmeny sa prejavili u študentov“ (por. R.G. Tedeschi, L.G. Calhoun, 2004, cit. na s. 76.). Chýbajú nám informácie alebo ich deklarácie v kontrolnej skupine, napr. u zdravých ľuďov alebo ľuďov bez operácie atď.

Stanislava Prítrská opisuje tiež koncepciu poľského existenciálneho psychiatra a filozofa K. Dabrowského (1902–1980) pod názvom teória pozitívnej dezintegrácie. Podľa tejto teórie človek môže rozvíjať svoju osobnosť vďaka interakcii medzi genetickými danosťami (sebazáchova a adaptácia), vzťahmi s okolím (výchova a práca), vlastnou aktivitou (orientácia na seba a orientácia na iných) a konkrétnym ideálom (existenciálna transcendencia).

Každý vnútorný rozvoj osobnosti je prechodom od integrácie ku dezintegrácii, od toho, čo je menej komplikované, k tomu, čo je komplikovanejšie, od materiálneho k duchovnému, od toho, čo je imanentné, k transcendentnému a pod. Autor teórie pozitívnej dezintegrácie skonštruoval päťúrovňový model personálneho vývoja. Každá fáza takého vývoja je naznačená krízou rezignácie z toho, čo dáva človeku pocit bezpečnosti, prostého uspokojenia a adaptácie.

Rozvoj je späť so situačným, psychologickým a existenciálnym nepokojom. Je tiež často zviazaný s veľkým utrpením. V tejto koncepcii sú negatívne situácie života výzvou k rastu, ten je identifikovaný s psychickým zdravím, zastavenie vývoja s chorobou a patológiou. Je to koncepcia psychiatrická, psychologická, zorientovaná vo vrstvách exemplifikácií na religiózne, teologické a metafyzické korelácie.

Príkladom duchovnej analýzy v teórii pozitívnej dezintegrácie K. Dabrowského je jeho opis osobnosti o. Bernarda Kryszkiewicza z poľskej rehole pasionistov. „Skúsenosť nám ukazuje, že teória pozitívnej dezintegrácie sa môže stať dobrou pomôckou pre exercitátora pri vnímaní exercitantov. Podobne ako duchovné cvičenia aj táto teória je dynamická“ (S. Prítrská, 2010, s. 90).

Symbolom takého chápania života môže byť cesta troch „K“ – Krista, krízy a krásy. (por. M. Altricher). Podobne chápu cesty života aj iní teológovia a filo-

zofi (napr. Pierre Teilhard de Chardin (Francúzsko), Romano Guardini (Nemecoko), Richard Rohr a Anzelm Grün (Rakúsko).

Veľký francúzsky filozof XX. storočia Pierre Teilhard de Chardin SJ v úvahách o šťastí ukazuje obraz ľudí ako turistov, ktorí sa vybrali na obťažnú cestu. Rozdelil ich na tri skupiny: 1) pesimisti a unavenci – kladú si otázky typu „Načo hľadať? Nie je lepšie ležať ako stáť a nie je lepšie byť než byť?“, 2) pôžitkári a vychutnávači – pre nich je určite lepšie byť než nebyť, 3) zanievenci – žiť pre nich znamená stúpať a objavovať, je lepšie byť než nebyť a zaujímavé a možné je byť viac (Teilhard de Chardin, 2005, s. 8–11, cit. na s. 94).

Podľa Teilharda de Chardina sú tri podoby šťastia: 1) z uspokojenia, 2) z pôžitku, 3) z rastu. Človek sa stáva sám sebou, keď 1) prichádza do svojho stredu, 2) vychádza zo svojho stredu k druhej osobe, 3) vydáva sa k niečomu väčšiemu než je on sám (moc Boha). Je jasné, že syndróm vyhorenia v každej skupine bude mať iný obraz.

Romano Guardini (veľký teológ a filozof z Nemecka) zreinterpretoval protestantskú teóriu a teológiu utrpenia od Sřrena Kierkegaarda v duchu katolicizmu. Je to geniálna interpretácia života ako spojenia ľudského ja so smrťou (k smrti, proti smrti, nad smrťou). Podľa Guardiniho „arche“ myslou človeka je vnútorná trudnomyselnosť. Telo, zmysly, pudy, predstavy, myšlienky podliehajú únave, úlohy ležia pred ním ako neprekonateľná hora, život človeka je hlboko zraniteľný – príčinou je naša citlivosť. Tá má svoje korene v prázdnotách a spojení trudnomyselnosti s nudou ako symptómom identifikácie človeka s vecami a vlastnými činnosťami, ktoré sú konečné a každá konečnosť je spojená s nedostatkom.

Podľa Guardiniho su tri kategórie ľudí: 1) ľudia zemskí – majú život jasný, žijú v rovnováhe radosti a utrpenia, 2) ľudia nezemskí – sú na zemi cudzincami, majú radi život „fantastický, bez miesta, vážnosti a opravdivosti, 3) ľudia hranice – správajú sa ako oscilátory, ktoré fungujú medzi jednou a druhou sférou a sú v nebezpečenstve vnútorného rozdzvojenia. S. Prítrská konkluduje: „Guardini dospel k podobnému záveru ako K. Dabrowski – hovorí o prežívaní vnútorného konfliktu, bez ktorého neexistuje pozitívna dezintegrácia. Pozoruhodná je tiež podobnosť v pozorovaní Guardiniho, že prostí ľudia sa nestávajú trudnomyselnými. Môžeme doplniť, že nedisponujú rozmanitosťou vnútorných úloh. Dabrowski hovorí, že je to tzv. primárna integrácia. Cesta k sekundárnej integrácii vedie cez pozitívnu dezintegráciu (jednoúrovňovú a mnohoúrovňovú) spojenú s prežívaním, ktoré výstižne zachytil Guardini aj Kierkegaard a môžeme dodať aj Ignác z Loyoly a mnohí ďalší svätí“ (Prítrská, 2010, s. 102). Intelektuálna konfrontácia teórií Dabrowského a Guardiniho môže byť veľmi plodná pre pastoračnú a spirituálnu teológiu. Originálne myšlienky S. Prítrskej, spolupracovníčky o. prof. Ladislava Contosa SJ, znalca Ignaciánskej metódy nachádzame vždy, keď hovorí o problémoch spojenia vlastnej skúsenosti v teologických

realitách s psychologickými teóriami a skúsenosťami pedagóga a exercitátora aj exercitanta.

Čítame – „V Ignácovom živote môžeme zachytiť rast v mnohých oblastiach a zároveň obdobia kríz, ktoré, zdá sa, boli časom pozitívnej dezintegrácie“ (Prítrská, 2010, s. 102). Rovnako chápali jeho existenciálne dilemy iní znalci teórie pozitívnej dezintegrácie, napr. o. Czeslaw Kozlowski SJ (Rím 1980) a Anita Benislawska (Varšava 2010). Prínos S. Prítrskej je hlbší, má veľmi erudované kontexty a ukazuje nové možnosti analýzy a opisu biografických skúseností duchovných ľudí, pre ktorých je cesta k Bohu každodenným výcvikom transcencie – cesta od ja do ponad ja (podľa Ignáca z Loyoly do Boha).

Sv. Ignác z Loyoly prechádzal celú cestu vývoja, ktorú opisuje K. Dabrowski, od primitívnych, narcistických, agresívnych a autoagresívnych reakcií nasmerovaných proti sebe a iným ľuďom k autoreflexívnym, empatickým vzťahom. Dokázal to urobiť, keď odkryl seba ako predmet a druhých ako autonómne podmety, ktoré vytvárajú medzi sebou nielen vzťahy nadvlády, ale aj lásky, ktorá je zakorenená v Láске Boha – Trojice.

S. Prítrská má pravdu, keď píše: „Ignáцова cesta na vrchol, pokračujúca cez mnohoúrovňovú vnútornú dezintegráciu, viedla až k pokušeniu spáchať samovraždu“ (Prítrská, s. 105). Bolo to nakoniec pre jeho rozvoj, pre uvedomenie seba, svojich hraníc ako živej bytosti, aby sa znovu narodil z Ducha. Z Ducha a Lásky toho života, ktorého nebol schopný na začiatku svojej cesty vidieť, pocítiť a prežiť. Dramatická cesta na hranicu seba samého, existenciálny šok mu umožnil premeniť akty samovraždy na obeť pre Boha a ľudí. „Keď sa pridá aleko zachádza v križovaní starého človeka, ľahko sa môže stať, že sa ukrižuje aj nový“. (S. Prítrská, 2010, s. 109).

Už na začiatku kapitoly IV. *Základné predpoklady Ignácových exercícií pre zvládanie a prevenciu syndrómu vyhorenia* S. Prítrská uvádza: „Z viacročných pozorovaní pri dávaní duchovných cvičení sa nám javí, že ignaciánske exercície sú prínosné aj v súvislosti so zvládaním a prevenciou syndrómu vyhorenia“ (Prítrská, 2010, s. 109). S. Prítrská podáva sa príklady a názory komentátorov pre takú metódu práce s človekom, ktorý má pocit, že jeho život nie je ohrozený len na realizáciu seba samého, ale aj k realizácii druhých ľudí, keď sa vytvárajú rôzne skupiny od fyzickej k metafyzickej.

Koncepcia sv. Ignáca z Loyoly nemusí byť výlučne vyhradená len pre veriacich alebo pre kresťanov, pretože sa dá preložiť do jazyka každej ľudskej spirituality nasmerovanej na vývoj, zmenu a rast alebo na Boha (por. D. Lonsdale). Právdže, podstatou Ignácových exercícií je Sväté písmo a vzorom praktickej realizácie je Svätá rodina, ale ona má univerzálny význam, pretože je opísaná symbolickým spôsobom, ktorý môže byť tiež zrozumiteľný aj v iných kultúrach a relígiách.

„Ignác zriedka používa slová »Písmo« a »evanjelium«. Zvyčajne používa text bez teologického alebo duchovného vysvetlenia, len v bodoch predkladá

základné pravdy a obrazy“ (S. Prítrská, 2010, s. 112). O obrazových, skupinových a osobnostných spôsoboch vysvetlenia a chápania metódy sv. Ignáca píše T. Špidlík, J. Enn, V. Šatura atď. Ako poukazuje S. Prítrská, úlohou pre emocionálne vyhorených ľudí by podľa sv. Ignáca bola náuka prosiť – nie žiadať, byť vdáčný a trpezlivý, a tak spoznať Božiu veľkodušnosť. Pre to je potrebné stíšenie, mlčanie, samota ako úloha vnútornej premeny ducha (por. J. Augustín, 1996).

S. Prítrská opisuje fázu mlčania, jeho mystérijnú štruktúru, ktorá sa formuje od začiatku do konca exercícií (lektúra, myšlienky, meditácia, postava, výkon, modlitba srdca atď.). Koniec má byť začiatkom bytia sebou a so sebou samým v novej duchovnej a sociologickej realite. Čas exercícií má byť časom identifikácie s novými hodnotami a rezignáciou zo starého systému identifikácií a vzťahov. Prichádza záver, je koniec, treba sa rozlúčiť, a to vyvoláva neútechu. Je potrebné nové vyznačenie hraníc – vnútorných a vonkajších atď. Treba zanechať, opustiť idealizovaný objekt, symbol nových možností a zostať v samote bez neho.

Psychológovia vedia, že vzťahy medzi ľuďmi počas takej dlhej blízkosti sú formované nielen vedomými regulami a procedúrami, rituálmi a vzormi, ale aj podvedomými túžbami, náklonnosťami, požiadavkami a predovšetkým identifikáciami, ktoré pomáhajú vydržať tlak k zmene a maskovať ju, teatralizovať do konca, do momentu rozlúčenia, keď sa objavia výbuchy negatívnych emócií pridrúžených k pozitívnym smerom duchovnej práce.

Teológovia majú veľkú možnosť pomáhať pri premieňaní týchto reakcií na metafyzickú cestu. Vyhorený človek často zakrýva nepríjemné pocity, nekomunikuje žiadne emócie atď. S. Prítrská vidí tieto zložitosti a ťažkosti a podáva ich psychologické, teologické aj biblické interpretácie.

Exercitátori môžu očakávať, že mnohoúrovňové exercície budú mať pozitívny efekt na duchovnú prácu. Modlitby, adorácie, meditácie, kontemplácie, symbolizácie pomáhajú uvoľňovať telo zo „starého ducha“, aby sa vytvoril priestor na naplnenie „novým duchom“. Pomáhajú v tom aj rôzne štýly modlitby (napr. modlitba spomienok sv. Augustína, modlitba k Duchu Svätému, kontemplácia Svätej Trojice, Božieho otcovstva a materstva atď.). Pomáhajú aj nové vzťahy duchovného otcovstva a materstva ako charizmatického daru „plodiť Ježiša v ľuďoch“ (P. Evdokimov, Paríž 1978).

K tomu je potrebná nielen veda a empatia, ale aj vierou preniknutá intuícia, ktorá pozýva poznávať svojho Stvoriteľa v nových myšlienkach a činoch a rozoznať novovznikajúce možnosti pre človeka, ktorý si vytvára novú cestu života v relácii s Bohom. Kto pracuje s ľuďmi veriacimi aj neveriacimi, môže naraziť na problém falošného obrazu Boha, ktorý niekedy majú. „Skúsenosť nám ukazuje, že často je za tým čiastočne nevedomá obava priznať si negatívne pocity voči Bohu, najčastejšie strach a hnev. Potvrdzujú to výskumy K. Frielingsdorfa,

ktorý pomenúva najčastejšie falošné obrazy Boha, ktorými sú trestajúci Boh – sudca, Boh smrti, Boh účtovník a preťažujúci Boh výkonu“ (K. Frielingsdorf, 1995).

Obraz fantazijného Boha je podvedomou projekciou čít vlastných rodičov, mýtických alebo psychotických obrazov, ktoré sú formou psychologickéj obrany pred rozpadom existenciálnych vzťahov a tiež psychiky človeka silne zraneného alebo neprítomného. Nájdenie reálnej identifikácie Boha a jeho samého je spojené s uzdravením duše a ľudského tela v jeho existenciálnom pláne.

Fantázie o Bohu pomáhajú ľuďom držať sa v strachu a zo strachu v systéme vlastnej a tiež cirkevnej identifikácie a pomoci. Vieme, že „existujú určité dôkazy, že ľudia vyberajúci si povolanie nejakou súvisiace so smrťou, napr. vojaci, lekári, kňazi atď., môžu byť sčasti motivovaní potrebou získať kontrolu nad úzkosťou zo smrti. Vedomý strach zo smrti je takto zmiernený prevzatím moci, ale hlbšie obavy, ktoré často na začiatku ovplyvnili voľbu povolania, napriek tomu stále fungujú“ (por. I. D. Yalom, Praha 2006, s. 136, cit. na s. 131). Sv. Ignáca tiež obmedzoval strach pred tým, aby sa v niečom nezmylil. Ovládal ho nepokoj a neútecha, nepotešenie okrem kontaktu s Bohom.

Podstatou zmeny je seba prijatie, sebaláska, akceptácia svojej depresívnej, dokonca aj psychotickej viery, prijatie vlastnej tragickej cesty medzi Bohom a jeho falošnými obrazmi, ilúziami a fantáziami, ktoré držia ľudí v systéme „svätého zranenia“. Doktorandka opisuje spôsob konania duchovných cvičení v každodennom živote podľa Ladislava Csontos (Bratislava 1998). S. Prítrská uvažuje, že podporujúca skupinka má byť doplnená individuálnymi cvičeniami s možnosťou vzájomne sa za seba modliť, stretávať sa a prosieť pre seba a iných sociálnu, a nie len teologickú podporu.

Podstatou všetkých Ignácových cvičení je človek ako stvorenie. Vyvrcholením je ľudská „kontemplácia zameraná na dosiahnutie lásky“ ako daru. Exerciície sv. Ignáca poskytujú podľa doktorandky metódy práce so syndrómom vyhorenia. Dôkazy tohto pôsobenia Ignácových exercícií sú obsiahnuté v dizertácii ako individuálne krátke opisy a empirické svedectvá individuálnych vhládov, získaných v čase Ignácových exercícií, ktoré S. Prítrská realizovala. Je to veľká časť veľkého materiálu a dokumentácie konkrétnej práce, ktorá by mohla byť námetom na spracovanie v novom projekte vedeckého výskumu doktorandky. Je to veľmi potrebné zvlášť pre pastorálnych a spirituálnych teológov, pretože sa tam nachádza veľa praktických pozorovaní rehoľníkov prežívajúcich ťažkosti vo svojom povolani.

V závere S. Prítrská predstavila „kreatívnu syntézu témy o zvládaní a prevencii syndrómu vyhorenia vo svetle najkreatívnejšieho Božieho slova, v ktorom môžeme nájsť mnohé inšpirácie“ (Prítrská, 2010, s. 142–143). Je to nové spracovanie teologickej, spirituálnej a pastorálnej perspektívy proroka Eliáša. Je to pre recenzenta najzaujímavejšia časť celej dizertácie. Odhaľuje talent doktorand-

ky vidieť novú duchovnú realitu a uchopiť ju analyticky, kráľovským spôsobom. Je to individuálna, smelá a objavná interpretácia prorockých textov, akých je v dnešnej teologickej literatúre málo. Keby to bolo možné, táto časť textu by postačila ako predmet dizertácie, a to aj v krátkej, iba sedemstranovej forme na druhú doktorskú alebo habilitačnú prácu z teológie.

S. Prítrská opisuje u Eliáša východisko zo situácie vyhorenia, keď si prenasledovaný a vyčerpaný žiada zomrieť (1 Kr 19). Uvádza ho v dvanástich fázach. „Pokúsime sa popísať niekoľko fáz Eliášovho prežívania a konania a zachytiť proces jeho vnútornej premeny. Ďalej sa usilujeme o aplikovanie uvádzanej časti na proces zvládania a prevencie syndrómu vyhorenia v kontexte s ďalšími slovami Svätého písma“ (Prítrská, 2010, s. 143).

Cesta zvládania vlastného duchovného vyhorenia je podľa doktorandky takáto: 1) fáza strachu a úteku do samoty, 2) fáza zmesi bezmocnosti a hnevu, 3) fáza rezignácie, 4) fáza občerstvenia, 5) fáza zachytenia výzvy na cestu púšťou a prijatie posily na cestu, 6) fáza vstupu do jaskyne, 7) fáza oslovenia, 8) fáza očakávania, 9) fáza stretnutia s Pánom, 10) fáza druhej odpovede premeneného Eliáša Pánovi, 11) fáza prijatia obnoveného Pánovho poslania, 12) fáza prijatia otcovského rozmeru poslania.

Tieto fázy môžu byť v budúcnosti viac rozšírené a inak nazvané, ale aj v tejto aktuálnej podobe sú ovocím psychologickú, medickej, filozofickej a duchovnej syntézy, ktorú môže urobiť človek, ktorý má vlastnú vnútornú skúsenosť práce, analýzy a syntézy nad hlbokými problémami života. Eliášov text S. Prítrskej môže dať nové teologické podnety pre prácu s vyhorenými ľuďmi. Je to text, ktorý dokonalým spôsobom prekladá psychologické problémy syndrómu vyhorenia do jazyka kresťanskej teológie. Je to prvý pokus tohto druhu v celej mne známej literatúre predmetu.

*Tadeusz Kobierzycki*



## CZŁOWIEK I HERMENEUTYKA

Włodzimierz Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka 2. Dilthey, Misch, Bollnow*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2008, ss. 247.

Wśród polskich badaczy i historyków filozofii hermeneutyka (a w tym przypadku właściwie filozofia hermeneutyczna) ma ugruntowaną pozycję i cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem. Warto przypomnieć, iż w 2007 r. ukazała się obszerna monografia Leszka Kleszcza, zatytułowana *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*<sup>1</sup>. Rok później została wydana recenzowana tu praca. Obok nich warto wspomnieć wcześniejsze prace A. Przyłębskiego, E. Paczkowskiej-Łagowskiej, W. Torzewskiego i innych.

Na wstępie należy zauważyć, iż monografia Włodzimierza Lorenca jest kontynuacją wydanej w 2003 r. pracy *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*<sup>2</sup>. Tamten tom obejmował – rzecz można – „klasyczną” problematykę filozofii hermeneutycznej: hermeneutykę faktyczności Martina Heideggera, zagadnienia kultury i historii jako kontekstów ludzkiego istnienia w koncepcji Hansa-Georga Gadamera, współczesny i antropologiczny wymiar filozofii Paula Ricoeura. Obok nich W. Lorenc skupił się na idei samointerpretacji człowieka w ujęciu Charlesa Taylora, zrekonstruował hermeneutyczny zwrot Richarda Rorty’ego i skomentował jego antropologiczne konsekwencje oraz omówił kluczowe założenia hermenutyki Gianni’ego Vattimo i Johna D. Caputo.

Oba tomy przy – co trzeba szczególnie podkreślić – konsekwentnym metodologicznie podejściu autora stanowią przekrojowe omówienie istotnych współcześnie odmian filozofii hermeneutycznej. Łączy je przede wszystkim czynnik genealogiczny (historyczny). Pierwszy tom obejmuje stanowiska powiązane

---

<sup>1</sup> L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007. Wraz z wydanymi w 2004 r. *Bocznymi drogami. Z genealogii hermeneutycznej* tegoż autora jest to pokaźny dorobek komentujący powstanie i rozwój hermeneutyki i filozofii hermeneutycznej.

<sup>2</sup> W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

przede wszystkim z filozofią (hermeneutyką) Heideggerowską. W drugim tomie znalazły się koncepcje, które rozwijały się przed powstaniem hermeneutyki Heideggera – jak w przypadku filozofii W. Diltheya – oraz równoległe i później, lecz nie ulegały aż tak silnemu jej oddziaływaniu (przypadki Mischa, Bollnowa). Można odnieść wrażenie, iż z powyższego zestawienia wyłaniają się dwa w pewnym sensie konkurencyjne nurty filozofii hermeneutycznej. Symbolizują je postaci Diltheya oraz Heideggera. Trzeba jednak pamiętać, iż faktyczne związki między nimi oraz relacje łączące ich duchowych spadkobierców są zdecydowanie bardziej złożone. Wielokrotnie wspomina o tym autor pracy, podkreślając zarazem zamiłowanie i badania nie tylko różnic między poszczególnymi stanowiskami, lecz także wzajemnego oddziaływania i koincydencji. Ów otwarty pod względem badawczym związek Diltheya i Heideggera wyraża się w podejmowanych obecnie analizach twórczości i próbach oceniania wpływu, jaki wywarł autor *Budowy świata historycznego...* Chodzi tu szczególnie o wczesną filozofię Heideggera i trwałe związki, w jakich pozostawała ich twórczość (por. s. 9–10).

Istnieje jeszcze inne, a przy tym równie ważne zadanie, jakie autor postawił przed sobą. Jest nim dążenie do uchwycenia i przedstawienia właściwego problemu człowieka. Przesłanką do tego rodzaju rozważań jest – według W. Lorenca – dokonująca się we współczesnej filozofii marginalizacja pojęcia człowieka. Część odpowiedzialności za taki stan rzeczy ponoszą filozofie postmodernistyczne, w których dyskursie całkowicie zanikło dążenie do stworzenia pełnej, spójnej, abstrakcyjnej i uniwersalnej koncepcji człowieka. Jej miejsce zajęły wizje cząstkowe, subiektywne, zazwyczaj problematyzujące sens wysiłków zmierzających do stworzenia i ugruntowania jego *stricte* filozoficznej koncepcji (przypadki np. J. Derridy czy J.-F. Lyotarda, s. 12–13). W przeciwieństwie do nich intencją autora jest hermeneutyczny namysł, w którym – jak sądzi – uda się przekroczyć te ograniczenia i swoiste nastawienie współczesnej filozofii. Przyjęcie takiego punktu widzenia wyznacza linię demarkacyjną, rozgraniczającą postmodernistyczne „rozchwianie” i przeciwną temu tradycyjną filozofię, w tym hermeneutykę. Powstałą sytuację W. Lorenca komentuje następująco: „sądzę, że operowanie w filozofii jednolitym pojęciem »człowiek« nadal ma nie dający się zakwestionować sens. Istnieją powody do utrzymania w mocy tradycyjnego zapytywania o człowieka na gruncie filozofii” (s. 14). Jednocześnie autor podkreśla, iż nie chodzi mu o powrót do starych czy uporczywe trzymanie się w jakimś sensie przeżytych, metafizycznych sposobów myślenia, lecz o twórczy, hermeneutyczny namysł nad faktyczną sytuacją człowieka we współczesnym świecie. Jak widać, w tym przekonaniu wyraża się zasadnicze uznanie wartości filozofii hermeneutycznej oraz jej kluczowej roli w przewyżczeniu partykularyzmów i skrajnego relatywizmu. W pozytywnym wymiarze hermeneutyka przekracza ponadto typowe dla nauki czysto przedmiotowe podejście do człowieka

i uzupełnia je dążeniem do ujęcia autentycznego, indywidualnego bycia. Lorenc podkreśla zatem, iż wyróżnikiem hermeneutyki jest przede wszystkim realizm określający właściwą hierarchię i kolejność ujmowanych przedmiotów i podejmowanych problemów.

Dociekania autora mają dwojaki charakter: po pierwsze, są ogólnofilozoficzne – zmierzają do możliwie całościowego zrekonstruowania postaw i poglądów poszczególnych myślicieli; po drugie, są ukierunkowane antropologicznie – służą do omówienia i skomentowania kluczowych rozstrzygnięć w obrębie filozofii człowieka, stworzonych przez wymienianych wyżej Diltheya, Mischa i Bollnowa (s. 15). Tytułem komentarza trzeba dodać, iż praca W. Lorenca jest jak dotychczas unikatowym opracowaniem twórczości filozoficznej szczególnie dwóch ostatnich postaci. O ile filozofia Diltheya od lat była przedmiotem zainteresowania m.in. Z. Kuderowicza, A. Zachariasza, E. Paczkowskiej-Łagowskiej, A. Przyłębskiego, W. Torzewskiego i innych (trudno więc mówić, że on sam jest postacią zapoznaną czy niedocenianą), o tyle twórczość G. Mischa i O. Bollnowa poza nielicznymi komentarzami (głównie E. Paczkowskiej-Łagowskiej) nadal wymaga w Polsce systematycznych i pogłębionych badań. Nie należy także ukrywać, że ciężar gatunkowy spuścizny po każdym z filozofów jest różny, więc i skala zainteresowania nie była dotąd jednakowa.

## Wilhelm Dilthey

Spośród trzech postaci, którym poświęcona jest recenzowana monografia, Dilthey odgrywa kluczową rolę. Jego filozofia zdominowała analizy W. Lorenca, zmierzające do pokazania swoistości oraz interdyscyplinarności zainteresowań badawczych niemieckiego myśliciela. Na wstępie, odwołując się do ocen O.F. Bollnowa oraz M. Ermartha, akcentuje swoistą „tajemniczość” i „nieprzeniknioność” twórczości oraz samego twórcy. W wyniku tego jego dorobek nie poddaje się prostym klasyfikacjom oraz wzbudza skrajne opinie wśród interpretatorów (s. 17–18). Istotniejsza wydaje się jednak dalsza uwaga. W. Lorenc zasadnie zauważa, iż dorobek Diltheya nie stanowi zamkniętego systemu, a konkluzywność podejmowanych dociekań nie stanowi ich głównego wyróżnika: „Nie jest zatem niczym dziwnym fakt licznych nawiązań do Diltheya idący w parze ze wstrzeźliwością co do ocen jego twórczości. Podjęty przez niego problem zdaje się go przerastać i wypowiadając go, nie dochodzi on do jego definitywnego rozwiązania, przy czym możliwe jest też, że ów problem w ogóle takiego rozwiązania nie dopuszcza” (s. 18–19). Innymi słowy, wielokierunkowo, analitycznie rozwinięta myśl Diltheya z wielu powodów wymyka się jednoznacznym ocenom, a przy tym najczęściej bywa ujmowana nie całościowo, lecz w komponentach: jako filozofia nauki, epistemologia, hermeneutyka, meta-

filozofia czy estetyka. W dążeniu do zrekonstruowania względnie całościowego obrazu wszystkich idei Diltheya należy wziąć pod uwagę nie tylko jego publikacje, lecz monumentalny dorobek rękopiśmienny, wymagający jednak dalszych gruntownych studiów. Od tej strony twórczość autora *Budowy świata historycznego...* jest stosunkowo słabo opracowana i z czasem będzie zapewne przedmiotem dalszych, rozległych badań. Pozostaje w tej kwestii jeszcze jedna istotna uwaga: dorobek Diltheya z dwóch powodów ma charakter otwarty. Po pierwsze, daje się ująć jako zbiór licznych i wartościowych intuicji oraz pomysłów, którym niekiedy brakuje – jak wcześniej zauważono – konkluzywnego domknięcia; po drugie, dzieło Diltheya jest w wieku kwestiiach osiągnięciem niedokończonym. Wbrew temu intencją W. Lorenca jest ukazanie jedności dorobku oraz wniosków, jakie z niego wypływają (s. 21).

**„Poezja” idealizmu.** W rozwoju wczesnej twórczości Diltheya szczególną rolę odegrał niemiecki idealizm. Myśliciel stworzył własną wykładnię stanowisk G.W.F. Hegla i F.W.J. Schellinga. Charakteryzowała ją swoista ambiwalencja: w interpretacji ukazywał zarazem krytyczny stosunek do obu idealistów, a jednocześnie rozumiał filozoficzną istotność tych stanowisk i – co ważne – przejął i przyswoił z nich pewne założenia. W rezultacie charakterystyczna stała się złożoność powstałej więzi (por. s. 24 i n). Wyróżniało ją to, że z jednej strony Dilthey odrzucał wątki spekulatywno-teologiczne, ujmujące rzeczywistość jako czystą abstrakcję, z drugiej natomiast skupiał się na antropologicznym wymiarze poznania i filozofowania. System Hegłowski i Schellingiański traktował jako wyrafinowany wytwór ludzkiego umysłu, jako szczególne dzieło sztuki oddające w oryginalny, a przy tym jednostronny sposób zawarte w nim możliwości. Ich granice – według niego – bezwzględnie wyznaczał apriorycznie zorientowany rozum. W licznych zarzutach, jakie formułował przeciwko spekulatywnym systemom, wskazywał na ich całkowite oderwanie od rzeczywistości, a w rezultacie czysto potencjalny charakter. Wynika z niego możliwość sformułowania wielu idealistycznych wizji rzeczywistości. Innym istotnym wyróżnikiem, szczególnie heglizmu, było całkowite oderwanie od rezultatów nauk empirycznych i powiązany z tym kontemplatyzm.

Te ogólne zarzuty odnoszą się następnie do szeregu szczegółowych rozstrzygnięć, czyniąc z idealizmu stanowisko zaspokajające potrzeby czystego myślenia, lecz odległe od faktycznych potrzeb człowieka. Trzeba podkreślić, iż według Diltheya, heglizm powstał jako historyczny wytwór kultury i tylko w takim wymiarze winien być rozumiany.

Wśród licznych odniesień, istotnych relacji Dilteya do idealizmu, W. Lorenc wspomina także o wpływie, jaki wywarł na niego F.D. Scheiermacher. Twórczość romantycznego teoretyka hermeneutyki stała się z czasem dla Diltheya nie tylko fundamentem własnego poglądu na systemowy, XIX-wieczny idealizm, lecz w znacznej mierze ukierunkowała jego pozostałe zainteresowania. W tym

jednak miejscu autor monografii chyba zbyt lakonicznie wzmiankuje o historycznej roli Schleiermachera, któremu Dilthey poświęcił istotną w bogatym dorobku, monumentalną pracę *Leben Schleiermachers*<sup>3</sup>.

**Problem metafizyki.** Dilthey należał do pokolenia filozofów, którzy wielokrotnie podejmowali namysł nad zagadnieniem istoty oraz wartości metafizyki. W. Lorenc sytuuje go wśród jej krytyków (m.in. D. Hume'a, Voltaire'a, I. Kanta), lecz zarazem widzi potrzebę uściślenia koncepcji będącej przedmiotem tej krytyki. Równocześnie zwraca uwagę na zasadniczą odmienność realiów, w jakich Diltheyowi przyszło rozważać wartość myślenia metafizycznego w ostatnich dekadach XIX stulecia. Powstała wówczas krytyka ukazuje zarazem swoje cechy myślenia metafizycznego (m.in. początkowo fundamentalną rolę dla filozofii w ogóle, systemotwórczy charakter, dążenie do możliwie szerokiej obiektywizacji wiedzy o rzeczywistości), jak również związane z tym niedoskonałości, wśród których najistotniejsza polegała na trwałym oddzieleniu metafizyki od życia. Tymczasem to ostatnie stanowiło fundament filozofii samego Diltheya i było rozumiane jako kluczowy modus, w jakim przejawiało się właściwe istnienie jako świadome bycie człowieka. W nim właśnie rozwinęło się dążenie do rozumienia życiowych ekspresji i wszelkich kulturowych wytworów (s. 30–31). W opozycji do życia pozostaje więc trwała tendencja metafizyki polegająca na dążeniu do formułowania obrazu świata na podstawie absolutnie prawdziwych przesłanek. Dilthey rozumiał, iż to, co ją wyróżniało, było przesłanką nieuchronnego upadku, a przynajmniej sprawiało, że przekształcenie metafizyki w wiedzę *stricte* naukową okazywało się niemożliwe.

**Metafilozofia.** Zagadnienia tożsamości filozofii i jej statusu stanowiły istotny problem w rozważaniach Diltheya. Z jednej strony – jak pokazuje W. Lorenc – przesądzały o podobieństwie między jego stanowiskiem a poglądem F. Nietzschego, szczególnie gdy chodzi o świadomość nieuchronności przekraczania dotychczasowych wzorców filozofowania; z drugiej natomiast, ich rozstrzygnięcia wiodły zwykle do przeciwnych wniosków (s. 35). Wśród paraleli oddających charakter poglądów Diltheya na metafizykę Lorenc akcentuje zbieżność ze stanowiskiem Schleiermachera. Dodaje, iż kluczowym zamierzeniem Diltheya było ulokowanie filozofii między myśleniem spekulatywnym a empiryzmem. Owo „między” najlepiej oddaje klimat filozofowania, które nie jest ani jedynie sumą wiedzy zawartej w indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu rzeczywistości, ani tym bardziej absolutnym poznaniem wywiedzionym z praw i zasad czystego rozumu (por. s. 38–39). Istotnym składnikiem filozofii pozostaje zatem suma autentycznych przeżyć, które stanowią ważny konceptualnie sposób przeżywania i odnoszenia się do otaczającego człowieka świata. Innymi słowy, jaźń oraz

<sup>3</sup> Por. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, I Bd., Druck und Verlag v. Georg Riemeer, Berlin 1870.

świat uobecniają się w tym myśleniu źródłowo i pozostają ze sobą trwale splecone.

Oceniając całość pomysłu Diltheya, W. Lorenc zauważa, iż formułowany program filozofii – mimo pewnych różnic – bliższy jest tradycji heglowskiej aniżeli stanowisku pozytywistycznemu (s. 43). Uzasadnienie roli i znaczenia filozofii nie dokonuje się tutaj poprzez odwołanie do nauki, szczególnie jako ograniczonej wiedzy empirycznej, opartej na ujednoliconych wzorcach metodologicznych, ani też do filozofii osnutej na sztywnych i wąskich regułach racjonalności. Idea filozofii hermeneutycznej stanowi oryginalną propozycję Diltheya, a jej następstwem jest łączenie tego, co teoretyczne i praktyczne, logosu i etosu, dążenie do przekraczania metafizyki a równocześnie sięgania do niej. Niewątpliwie owa więź jest dynamiczna i nie daje się zredukować do prostych zestawień w kategoriach myślenia pozytywnego i negacji.

**Życie.** Pojęcie życia stanowi osnowę oryginalnej filozofii Diltheya. W koncepcji życia zostało zawarte nie tylko dążenie do uchwycenia zasadniczego problemu filozofii i humanistyki, lecz stało się ono centralnym punktem wyrafinowanej metafizyki, teorii człowieka, kultury i wiedzy. W wieloaspektowym spojrzeniu udało się Diltheyowi uchwycić rozliczne ekstensje życia, lecz nie uchroniło to go od niejasności, tajemniczości oraz późniejszych interpretacyjnych dylematów. Uwzględniając to, W. Lorenc sugeruje, by na Diltheyowską *Lebensphilosophie* patrzeć z pewnym dystansem i unikać pochopnych wniosków. Próby odczytania koncepcji życia wymagają spojrzenia na potoczne rozumienie jego pojęcia, jak również muszą uwzględniać dotychczasowe filozoficzne konotacje. Jak podkreśla W. Lorenc, Dilthey nie formułuje definicji kluczowego pojęcia swojej filozofii. W dążeniu do uchwycenia licznych znaczeń świadomie unika konsekwencji wynikających z definicyjnego ujęcia jego istoty. Zamiast tego ukazuje wieloznaczność i interpretacyjną otwartość życia, o którym można powiedzieć, iż samo się staje, zaś jego znaczenia powstają w wyniku praktyki rozumienia (por. s. 49).

Innym istotnym wyróżnikiem Diltheyowskiej filozofii życia jest dążenie do nadania głoszonej koncepcji wyraźnie spersonalizowanego charakteru (a zatem inaczej jak u Hegla). Jak pisze Lorenc, „filozofia Diltheya nie jest [...] bezosobowa, czyli tylko przypadkowo związana z osobowością swego twórcy, lecz – przeciwnie – wyrasta z niepowtarzalnej osobowości, jest dziełem może nie tyle jej geniuszu, jak to było u Schellinga, ile pracy nad sobą, wysiłku i pełni rozwoju osobowości zgodnie z humanistycznym wzorcem” (s. 51). Dilthey jednocześnie konsekwentnie zmierza do tego, by osiągniętemu poznaniu nadać walor powszechnej ważności, przekraczając czysto subiektywne uwarunkowania jednostkowego życia. Osiągnięcie tego wymaga wnikięcia w świat historyczny, który według filozofa obiektywizuje zdobytą wiedzę i otwiera przed człowiekiem bogactwo wytworów kultury.

**Hermeneutyka.** Istotną inspirację filozofii hermeneutycznej Diltheya stanowiła koncepcja hermeneutyki wspomnianego już F.D. Schleiermachera. Z czasem rozwinął on jednak własne stanowisko, które wyróżniało się głównie metodologiczną orientacją, ważną – jak wiadomo – z punktu widzenia teorii i praktyki humanistyki. W. Lorenz podkreśla, iż wyróżnia je zdecydowany odwrót od czysto instrumentalnego rozumienia zadań i istoty hermeneutyki. Nie jest więc jedynie pewną techniką pracy z tekstem, lecz z czasem się staje metodologicznym fundamentem odrębnej grupy nauk, których wspólne miano stanowi spopularyzowane przez Diltheya pojęcie *Geisteswissenschaften*. Jakie następstwa przynosi tego rodzaju podejście do hermeneutyki? Rozumiejące podejście do życia tworzy jego „alogeniczny”, otwarty poznawczo i stale ewoluujący obraz. Jeżeli nawet w wymiarze przyrodoznawczym życie podlega obiektywnym prawom tych nauk, to w wymiarze świadomych przeżyć jego formy okazują się całkowicie ponadnaturalne i nie dają się zredukować do zdeterminowanych zjawisk o charakterze kauzalnym. Tym samym hermeneutyka otwiera przed człowiekiem całkowicie nowe perspektywy poznania (rozumienia), zaś jego przedmiotem pozostają nie obiektywne fakty, lecz całość przeżyć będących zarówno przejawem życia, jak i sposobem odnoszenia się człowieka do jego własnych wytworów i ich znaczenia (por. s. 61 i n.).

Do dziś otwartym poznawczo pozostaje pytanie o granicę Diltheyowskiej hermeneutyki. Wprawdzie przyłgnęły do niej przywołane wyżej interpretacje, akcentujące jej metodologiczne oraz ogólnofilozoficzne znaczenie, lecz wielość rozstrzygnięć nie idzie w parze z jakąś tendencją do osiągnięcia w tej kwestii konsensusu. Innymi słowy, kwestia charakteru i znaczenia dorobku Diltheya jest nadal otwarta i nierozstrzygnięta. W. Lorenc ma świadomość istniejących rozbieżności. Omawia je, wskazuje konsekwencje, lecz powściągliwie nie wyraża własnego poglądu w tej kwestii. Biorąc pod uwagę najsilniejszy kierunek oddziaływania idei Diltheya, filozofa nazywa hermeneutycznym antropologiem (s. 64) oraz „pionierem myślenia postmetafizycznego” (s. 67). Szczególnie to drugie określenie wymaga komentarza. W. Lorenc uważa, iż specyficzny pozostaje u Diltheya status samej filozofii, która z jednej strony zrywa z typowo Hegłowskim dążeniem do osiągnięcia absolutnej i systemowej wiedzy. Jej fundamentem jest wówczas metafizycznie pojęty (czyli doniosły filozoficznie) ład świata. Z drugiej natomiast, pozostaje ona odległa od pozytywistycznych tendencji do całkowitego deprecjonowania poznawczej roli myślenia filozoficznego (w tym szczególnie metafizyki).

Innym wyróżnikiem filozofii Diltheya był – jak ujmuje to Lorenc – swoisty „dyletantyzm”. Przejawiał się głównie w sposobie rozumienia granic humanistyki. Za nimi jako wykluczone czy pominięte znalazły się takie dziedziny wiedzy, jak ekonomia czy socjologia. Szczególnie w tej koncepcji humanistyki było zaakcentowanie historycznego wymiaru istnienia i działania człowieka, natomiast brak lub niedostatek orientacji na zagadnienia przyszości.

**Człowiek** w myśleniu Diltheya staje się przedmiotem ujęcia antropologiczno-historycznego, a więc ani czysto metafizycznego (idealistycznego), ani wyłącznie naukowego w znaczeniu przyrodoznawczym. Człowiek nie interesuje go także w wymiarze jednostkowym, ważnym z egzystencjalistycznego punktu widzenia. W. Lorenz słusznie podkreśla, iż rozumienie stanowiska Diltheya musi uwzględniać ponadto szczególne okoliczności, w jakich się kształtowało. Chodzi tu przede wszystkim o stopniowe wyczerpywanie się siły, z jaką oddziaływały stare systemy, oraz równoczesne poszukiwanie nowych i efektywnych poznawczo wzorców filozofowania. Na gruncie antropologii wiodło to m.in. do zerwania z substancjalizmem w pojmowaniu człowieka i zastąpienia go dynamicznym ujęciem typowym dla *Lebensphilosophie*. Zgodnie z nią, człowiek dziejowo się staje, historycznie się zmienia i nie posiada żadnej trwałej, niezmiennej istoty. Jest on „byciem-w-życiu”, łącząc w egzystencji całość kształtów naturalnych, świadomościowych i kulturowych uwarunkowań. Tak pojęty człowiek nie jest czystą abstrakcją, jak również nie daje się zredukować jedynie do któregośkolwiek z wymiarów własnej egzystencji. Istotnym aspektem antropologii Diltheya jest dążenie nie tylko do konceptualizacji autentycznego doświadczenia życia, lecz wskazanie praktycznych zadań, jakie powinna spełniać filozofia (s. 73). To z tego powodu koniecznym punktem wyjścia myślenia filozoficznego powinien być realny, jednostkowy człowiek we własnym, niepowtarzalnym doświadczeniu życia. Od niego możliwe jest stopniowe przejście do wniosków o powszechnej ważności. Dokonująca się wówczas obiektywizacja wyznacza właściwą drogę rozwoju poznania człowieka, jego życia, wytworów i wszelkich istotnych ekstensji istnienia. To przejście od przeżyć jednostki do sądów obiektywnych, czyli sądów o powszechnej ważności, jest tyleż swoiste dla Diltheyowskiego sposobu filozofowania, co wzbudzające liczne kontrowersje. Trzeba przypomnieć, iż we wczesnych poglądach Dilthey koncentrował się na interpretowaniu głównie przeżyć jednostki. Miało to swój wyraz w uznaniu psychologii za kluczową dziedzinę humanistyki. Z czasem jednak, dostrzegając ograniczenia i możliwe negatywne następstwa tego rozstrzygnięcia (przede wszystkim subiektywizm oraz filozoficzną wątpliwość takiego stanowiska), rozszerzył swój pierwotny punkt widzenia i zwrócił się ku wspólnotcie i więzom społecznym. W formach życia, istotnych z punktu widzenia zbiorowości, oraz w jej wytworach Dilthey odnalazł klucz do poznawczego uprawomocnienia indywidualnych przeżyć. Czynnikiem determinującym ich ważność była według niego historia (s. 81). Dążenie do wiedzy o człowieku na podstawie analizy historycznych form i przejawów życia stanowiło właściwy sposób ujmowania zjawisk w jedność życia, ekspresji i rozumienia.

W. Lorenz wszechstronnie analizuje stanowisko Diltheya i usiłuje równocześnie rozważyć jego następstwa. Twierdzi, iż są one skromne (s. 89). Słabość osiągnięć wynika z kilku powodów: pierwszym jest brak uzasadnienia jednej, naczeln-

nej nauki traktującej o człowieku, drugim – relatywizacja historycznych form życia, trzecim – minimalistyczne oczekiwania w stosunku do filozoficznej teorii człowieka i związana z tym ograniczoność osiąganych rezultatów. Według Lorenca, problematyczna jest również Diltheyowska teza o psychofizycznej jedności (całości) człowieka, która uniemożliwia rozgraniczenia między tym, co przyrodniczo-zmysłowe oraz tym, co moralno-kulturowe. Rezultatem takiego holistycznego podejścia jest uporczywe (a jednocześnie wzbudzające wątpliwości interpretacyjne) dążenie do uzasadnienia głębokiej więzi natury i kultury. Widać to np. w uznaniu osiągnięć ówczesnych nauk przyrodniczych w zakresie wiedzy o człowieku, a równocześnie sprzeciwianiu się biologicznemu redukcjonizmowi w koncepcji człowieka (por. s. 93). Dilthey daleki jest również od idealizowania obrazu człowieka, przypisywania mu jakichkolwiek cech czy dyspozycji z pominięciem ich naturalnego rodowodu. Takie nastawienie prowadzi niekiedy do sprzeczności i skutkuje sporami zarówno z idealizmem, jak i humanizmem. Według Lorenca, w sposobie pojmowania człowieka charakterystyczne jest u Diltheya udramatyzowanie ludzkiej egzystencji. Wynika ono m.in. z napięcia, jakie istnieje między całościowym biologicznym czynnikiem, determinującym wszelkie ludzkie działanie, a dążeniem do rozumienia własnego istnienia w perspektywie kultury. „Jako istoty skończone – pisze o tym dalej Lorenc – realizujemy tylko jedną z możliwości własnego rozwoju. Nasze wewnętrzne przemiany są więc ograniczone i dopiero rozumienie otwiera przed nami całościowy kształt naszych możliwości” (s. 95). Dilthey ma świadomość dysproporcji istniejących między potencjałem tkwiącym w każdym człowieku a faktycznie osiągniętymi rezultatami.

Filozofia staje przed zadaniem sprostania nie tylko zadaniom teoretycznym. Jej drugim, równie istotnym celem pozostaje sformułowanie zasad działania. Służą one realizacji zadań, jakie stają przed człowiekiem. Wśród tych ważniejszych Dilthey wymienia dążenie do własnego wewnętrznego rozwoju i osiągnięcie doskonałości, rozumianej jako świadome przekraczanie fundamentalnych zasad światopoglądu i wynikających z nich postaw życiowych. Ideałem jest – brzmiące dość enigmatycznie – bycie „całym człowiekiem” (s. 99).

Podsumowując stanowisko Diltheya, W. Lorenc podkreśla m.in. liczne paralele z Hegłowskim sposobem filozofowania i zawartym w nim rozumieniem człowieka. W wymiarze powszechnodziejowym obu filozofów łączy przekonanie o potrzebie pogodzenia subiektywności z tym, co dziejowe. Obaj uznają kluczową rolę dziejów w rozumieniu sytuacji człowieka oraz uchwyceniu znaczenia jego wytworów. Trzeba dodać, iż śladów idealizmu jest u Diltheya więcej (por. s. 108-110). Inną kwestią, którą akcentuje Lorenc, jest dysproporcja między wielością podjętych zagadnień a relatywnie nikłą konkluzywnością rozważań. Niewątpliwym osiągnięciem Diltheya jest jego teoria hermeneutyczna. Zmierzano do całościowego ujęcia sfery wytworów człowieka, będącej za-

razem drogą do poznania jego samego. Autor, akceptując ocenę E. Paczkowskiej-Łagowskiej, podkreśla, że wartość poglądu Diltheya wyraża się przede wszystkim w całkowicie nowatorskim sformułowaniu stanowiska antropologii filozoficznej, wywiedzionej wprost z historycznej odmiany filozofii życia (s. 111).

## Georg Misch

Przeszedł do historii jako najwybitniejszy uczeń Diltheya, a zarazem postać, która paradoksalnie nie wywarła większego wpływu na filozofię współczesną. Jednym z powodów była świadoma decyzja Mischa o popularyzowaniu stanowiska swego słynnego teścia. Trzeba podkreślić, iż niewątpliwie to osiągnął, a nawet zdołał rozwinąć niektóre z wątków dalej, aniżeli uczynili to inni uczniowie Diltheya. Zasadą Mischa było nie tylko opublikowanie prac swego nauczyciela, lecz także systematyzacja jego poglądów. Lorenz podkreśla przy tym, iż często trudne (lub nawet niemożliwe) bywa odróżnienie poglądów obu myślicieli. Dopiero w późniejszych pismach Mischa różnice zaczynają być wyraźniej widoczne.

Jego dokonania popularyzatorskie ugruntowały komparatystykę, na mocy której – mimo obecnych różnic – Diltheya stawia się w jednym rzędzie z Heglem, Nietzschem czy Heideggerem. Spoglądając szerzej, wypada stwierdzić, iż filozofowanie Mischa jest myśleniem „w cieniu” Diltheya.

Misch najsilniej identyfikuje się z filozofią życia, ujmowaną jako przeciwieństwo dawnej i wyczerpanej – jego zdaniem – filozofii bytu. Pozytywne zadanie *Lebensphilosophie* polega na samowykładni, na obiektywizacji rozumienia, którego przedmiotem jest życie. Z tego powodu rolą filozofii jest nie tylko dążenie do wiedzy, lecz przede wszystkim stymulowania działania. By wskazać właściwe przesłanki filozofii, Misch w sposób znamieny dla niemieckiego filozofa wskazuje na etyczno-religijne nastawienie świadomości usiłującej wniknąć w życie. Szczególną rolę w osiągnięciu wiedzy o życiu odgrywa hermeneutyka, pojęta jako metodyczny wysiłek rozumienia. Podsumowując, należy stwierdzić, iż Misch idzie generalnie śladem Diltheya, a z czasem (m.in. podejmując polemikę z Heideggerowską koncepcją filozofii) wskazuje na fundamentalny charakter życia, a nie bycia (por. s. 122–126). Kluczowe tezy jego stanowiska zakładały, iż filozofia życia świadomie uwalnia się od logiki jako podstawy myślenia oraz przekonania o istnieniu jakiegoś absolutnego początku filozofowania. Możliwe jest zatem filozofowanie bezzałożeniowe, którego istotą jest interpretacja ludzkiego życia. Z tego powodu problemy filozofii mają charakter rzeczywisty, odnoszą się bowiem do autentycznego życia. Jego samego nie sposób uchwycić formalnie, ani tym bardziej nie sposób poznać całkowicie. Rozważając powyższe kwestie na tle sporu z Heideggerem, Misch dochodzi do wniosku, że wła-

ściwy charakter filozofowania Heideggera jest wprawdzie zakamufłowany, lecz da się odczytać jako metafizyczny, chrześcijański i teologiczny zarazem. Dalsze wnioski wynikają z tych podstawowych założeń.

Oceny wartości krytyki Heideggera są rozbieżne. Przypisuje się jej niezwykłą wnikliwość i błyskotliwość (E. Paczkowska-Łagowska), jak również całkowite niezrozumienie intencji Heideggera czy nawet ignorancję (C. Strub, J. Greisch, J. Grondin, por. s. 129–130). W. Lorenc podkreśla znaczenie dokonanej przez Mischa komparatystyki filozofii Diltheya oraz Heideggera. Konfrontacja obu tych poglądów prowadziła do wykazania ich zasadniczych różnic, lecz również stwierdzenia licznych, złożonych zależności.

Misch – obok wielostronnej popularyzacji poglądów swego nauczyciela – stał się z czasem także jego krytykiem. Jedną ze spornych kwestii był stosunek do metafizyki. Spośród licznych pytań i rozstrzygnięć wyłania się obraz myśli wtórnej, lecz nie pozbawionej prób samodzielności. Te jednak często wyrażają się w selektywnej, instrumentalnej czy nawet sprzecznej z intencjami Diltheya interpretacji jego tez (s. 135 i n.). Jedną z reprezentatywnych kwestii był szczególnie stosunek Mischa do metafizyki. W odróżnieniu od Diltheya rozumiał ją szerzej, ujmował historycznie, sprzeciwiał się ocenianiu jej wartości w konfrontacji z nauką i jednocześnie poszukiwał źródeł w głęboko antropologicznych doświadczeniach oraz przesłankach myślenia. Tak pojęta metafizyka okazuje się dla człowieka trwałym rusztowaniem egzystencji (s. 137), spełnia istotną rolę sensotwórczą. Jest wyrazem rudymenarnych potrzeb człowieka, a zarazem sama okazuje się niezgłębialna – jako taka jest pierwotnym warunkiem wszelkiej refleksji nad egzystencją.

W poszukiwaniach oryginalnych elementów filozofii Mischa W. Lorenc skupia się na pomysłach zbudowania teoretycznych podstaw logiki hermeneutycznej (hermeneutycznej teorii wiedzy). Z jednej strony jej idea jest rozwinięciem stanowiska Diltheyowskiego, z drugiej zaś kluczowe założenia zdecydowanie je przekraczają. Misch usiłuje stworzyć teorię życia mającą znaczenie na gruncie humanistyki – „iść *do logiki drogą*, która odpowiadałaby intencjom filozofii życia” (s. 140). W tym nowatorskim ujęciu logika (jednak w znaczeniu odległym od klasycznego) ma stanowić narzędzie pozwalające zgłębiać życie, którego natura uniemożliwia osiągnięcie wiedzy definitywnej. W nawiązaniu do E. Paczkowskiej-Łagowskiej oraz O.F. Bollnowa W. Lorenc akcentuje swoistość pomysłu Mischa. Zgodnie z nim, logika nie jest wyrazem racjonalnego sposobu odniesienia się do życia, lecz zmierza do uchwycenia dość enigmatycznego tzw. związku życia. Ów związek ma znaczenie ponadkulturowe, przekraczające czyisto definicyjne, pojęciowe ujęcie. W takim sensie można nazwać go niezgłębialnym. Życie można wprawdzie – jak w sztuce – ewokować. Polega to na tym, że jej środki mają odzwierciedlenie w pojęciach, lecz same nie są przedmiotem myślenia dyskursywnego. W rezultacie idea logiki hermeneutycznej ma służyć

interpretacji dynamiki życia, lecz – jak podkreśla Lorenc – nie wiedzie ostatecznie do spójnego, koncepcyjnego ujęcia. Jej celem miało być otwarte w formie tłumaczenie sytuacji życiowej człowieka, odległe jednak od czysto racjonalnej, naukowej (przyrodoznawczej) wykładni. Niezależnie od towarzyszących jej kontrowersji (W. Lorenc jest tu jednak bardzo powściągliwy w ocenach) należy w niej widzieć i pozytywnie oceniać dążenie do nadania logice hermeneutycznej formy koncepcji istotnej dla samej humanistyki jako nauki.

Misch opiera swój obraz człowieka na dążeniu do uchwycenia jego jednostkowości. Czyni to zresztą w sposób znamieny dla wielu filozofów życia i późniejszych egzystencjalistów. W tym zamierzeniu nie ogranicza się jednak do czysto subiektywnego wymiaru istnienia, lecz wskazuje na rolę i znaczenie wspólnoty dla samookreślenia się jednostki. Wiedza o sobie powstaje na podstawie doświadczenia wspólnotowego.

W ogólnym ujęciu Misch postrzega człowieka jako istotę kształtującą się z tego co bezgraniczne (s. 148), przy czym rozumie jej obecność jako świadomość przekraczania tego, co staje się przedmiotem świadomych przeżyć i ich wyrazem. Ów ruch nie jest uwarunkowany ani wyłącznie deterministycznie, ani finalistycznie. Żadna z tych perspektyw nie wyznacza ostatecznych możliwości rozwoju człowieka. Wyróżnia go swoista, wspomniana wyżej potrzeba metafizyczna, która realizuje się w poszukiwaniu i nadawaniu znaczenia ludzkiemu życiu. Każdy aspekt ludzkiego życia znajduje ostatecznie swój wyraz w słowie (choć w tym przypadku mówić nie znaczy nadawać słowom czysto racjonalne znaczenie). Sprawia ono, że człowieka wyróżnia specyficzne doświadczenie metafizyczne. Jest ono czymś biegunowo różnym od tego, w czym wyraża się empiryczny sposób bytowania i doznawania. Zrozumienie jego istoty ma kluczowe znaczenie dla powstającego na jego kanwie obrazu człowieka. Owa skłonność do myślenia metafizycznego jest tyleż wspólnotowa, wyróżnia bowiem wszystkich ludzi, co dowodząca istnienia czegoś tajemniczego, całkowicie niezależnego od fizycznego wymiaru istnienia, czegoś, co wyraża się ostatecznie w „nieempirycznym” słowie (por. s. 152).

Antropologiczne intuicje Mischa skłaniają W. Lorenca do wniosku, iż filozof nie zdołał wypracować jednolitej i spójnej hermeneutycznej koncepcji człowieka. Wprawdzie jego poglądy antropologiczne posiadają wyraźne piętno hermeneutyczne, lecz ostatecznie dowodzą odwrotu od hermeneutyki ku metafizyce. Bliżej mu do filozofii życia niż hermeneutyki *par excellence*. W. Lorenc, starając się zrekonstruować istotne wątki filozofii, a wśród nich antropologii, unika jednoznacznych ocen stanowiska Mischa. Podkreśla jego otwarty charakter i wynikającą z tego możliwość licznych i różnorodnych interpretacji.

## Otto Friedrich Bollnow

Twórczość O.F. Bollnowa zwykle jest kojarzona z drugim pokoleniem spadkobierców myśli W. Diltheya. Obejmuje ona filozofię, a także psychologię, pedagogikę oraz literaturoznawstwo. Źródła i inspiracje tej refleksji były szerokie – stanowiła je m.in. twórczość M. Heideggera, H-G. Gadamera czy G. Mischa.

Także i w tym przypadku – co podkreśla W. Lorenc – mamy do czynienia z niezwykle bogatym tematycznie dorobkiem filozoficznym, jednak brak mu spójności oraz całościowego, koncepcyjnego ujęcia. Filozofia Bollnowa wbrew tematycznemu bogactwu jest jedynie zarysem stanowiska (s. 156). Wady tej – według autora opracowania – nie może tłumaczyć przekonanie myśliciela o otwartym i niedokończonym charakterze wszelkiego wielkiego dzieła filozoficznego. Autor podkreśla, iż ważnym motywem filozofowania Bollnowa było usiłowanie rozważenia współczesnej sytuacji samej filozofii, które mimo wielu podjętych prób, nie dało spójnego, koncepcyjnego ujęcia, zaś on sam unikał jednoznacznego kojarzenia oraz szufladkowania. Zgodnie z samooceną, nie szedł ani torem myślenia Diltheyowskiego, ani nie był spadkobiercą Heideggera (choć nie ukrywał wrażenia, jakie wywarła na nim ontologia fundamentalna), nie identyfikował się również z filozofią egzystencji. Swą twórczość łączył z filozofią życia oraz filozofią hermeneutyczną, lecz – jak podkreśla W. Lorenc – nie czynił tego w sposób szczególnie wyrazisty. Mimo takiego nastawienia, w jego filozofowaniu można znaleźć pewną logikę, z której wynika określony stosunek do tradycji filozoficznej (por. s. 159).

Bollnow pozostaje konsekwentnym zwolennikiem hermeneutycznego rozwiązywania kwestii wiedzy. Kluczowe znaczenie dla osiągniętego poznania ma przede wszystkim język. Jest nie tyle środkiem służącym wyrażeniu określonych przeżyć (doznań) czy faktów, lecz staje się podstawowym tworzywem rzeczywistości ujętej w całość tego, co jest rozumiane. W nawiązaniu do tradycji ukształtowanej przez Humboldta, Schleiermachera, Diltheya i Heideggera, Bollnow głęboko wpisuje się w tradycję myślenia hermeneutycznego kwestionującego ideę bezałożeniowości poznania i wiodącego do uznania nieuchronnie implikowanej językiem ontologii oraz historyczności wszelkiej wiedzy. Nie wiecie go to jednak do skrajnego relatywizmu. W swoich rozważaniach poszukuje przesłanek jasności, ścisłości i naukowości wiedzy, choć zarazem odległy jest od ograniczenia dyskursu do abstrakcyjności i czystości podejmowanych dociekań. Opowiada się za trwałą więzią filozofii i życia, a przeciwko tzw. filozofii szkolnej, skupionej na teoretycznym poznaniu. W jego wyobrażeniu celem filozofii jest syntetyczne ogarnięcie sfery przyrody, kultury i indywidualnej świadomości. To założenie miało stanowić kontynuację i rozwinięcie postulatów Diltheya, ograniczających się pierwotnie do sfery przeżyć oraz wytworów człowieka.

Niewątpliwym osiągnięciem Bollnowa jako komentatora i interpretatora filozofii było nowatorskie oraz antycypujące współczesne wykładnie spojrzenie na związek stanowisk Diltheya oraz Heideggera. Myśliciel kwestionował przekonanie o ich zasadniczej opozycji i wskazywał argumenty na rzecz uznania trwałego wpływu wielu pomysłów autora *Budowania świata historycznego...* na poglądy Heideggera i ich kontynuację w postaci „hermeneutyki życia” (s. 168). Warto dodać, iż jednym z ważniejszych filozoficznych celów Bollnowa była próba przewyciężenia opozycji między filozofią życia oraz filozofią egzystencji. Szczególne uznanie filozofa wzbudzało dążenie Diltheya do skutecznej krytyki skrajnie racjonalistycznej teorii poznania, a jednocześnie świadome unikanie tendencji irracjonalnych, jak miało to miejsce w przypadku Nietzschego czy Bergsona. Pozytywne postulaty Diltheya szły w kierunku ugruntowania historycznej filozofii życia, co Bollnow uznał za szczególny walor tego sposobu myślenia, przesądzający o naukowych wartościach *Lebensphilosophie*.

Wśród licznych analizowanych i komentowanych kwestii zainteresowanie Bollnowa wzbudziło zagadnienie rozumienia życia jako samofilozofującej siły. Oceniał je jako wyraz panteistycznego dążenia do upodmiotowienia przyrody, a jednocześnie jako dowód całkowicie historycznego, a przy tym problematycznego charakteru przyrodoznawczej wiedzy Diltheya, odzwierciedlającej jej stan w okresie lat siedemdziesiątych XIX stulecia (s. 173).

Odrębnym obszarem zainteresowań Bollnowa była problematyka filozofii hermeneutycznej. Jej określenie doskonale oddawało przemianę, jaka dokonała się w obrębie dotychczasowych koncepcji hermeneutycznych, które stopniowo przeobraziły się we współczesny autonomiczny wzorzec filozofowania o ambicjach przekraczających granice samej filozofii poznania oraz metodologii. W. Lorenc zastrzega, iż wprowadzenie i upowszechnienie tego określenia nie było zasługą samego Bollnowa, miało jednak silny związek z jego dociekaniami i ich teoretycznymi wynikami. Krytyka filozofii hermeneutycznej wskazała jej zasadnicze zadania oraz zalety. Wśród wielu z nich Lorenc zwraca uwagę na wytworzenie takiego sposobu myślenia, którego zasięg obejmuje nie tylko tekst, lecz przede wszystkim świat oraz życie, podkreśla również jego poznawczą efektywność i możliwość skutecznego systematyzowania wiedzy. Warto dodać na marginesie, iż krytyka filozofii hermeneutycznej przez Bollnowa przekroczyła granice filozofii Diltheya i odnosiła się do poglądów większości ówczesnych teoretyków hermeneutyki (Gadamera, Habermasa, Ricoeura i innych – por. s. 177 i n.).

W kwestii znaczenia i miejsca filozofii w strukturze życia duchowego człowieka stanowisko Bollnowa było reprezentatywne dla filozofii niemieckiej. Jej centralna pozycja znajdowała szczególny wyraz w przekonaniu o istotności rozważań antropologicznych wśród innych zagadnień filozoficznych. Koncepcja człowieka, będąca oryginalnym osiągnięciem Bollnowa, zakładała współczesną

duchową bezdomność jednostki ludzkiej. Wizja jej wyobcowania ze świata, braku przywiązania do jakiegokolwiek miejsca, ucieczki znajduje liczne konsekwencje, m.in. w negatywnym stosunku do rozumu i jego możliwości, w utracie właściwej miary zdarzeń i procesów, w wynikającym z tego zniewoleniu potrzebami. Skutkiem tych negatywnych doświadczeń jest narastające napięcie, które motywuje do dalszych prób i poszukiwań. Szczególne znaczenie dla Bollnowa mają duchowe następstwa tych procesów, w przeciwieństwie do np. politycznych zdecydowanie trudniej dostrzegalne. Istniejąca sytuacja skłania myśliciela do sformułowania tezy o nieuchronnym zwrocie, przed jakim znajduje się współczesny człowiek. Jego przyczyną są coraz silniejsze wpływy czynników pozaracjonalnych, pozostających poza skuteczną kontrolą i możliwością przewidywania. Nie jest więc przypadkiem, iż Bollnow uznaje szczególne znaczenie myślenia filozoficznego w wymiarze indywidualnej egzystencji (por. s. 187–189).

Jak widać, antropologia Bollnowa rozwija się na styku filozofii życia, egzystencji i hermeneutyki. Jej klimat w wielu momentach przypomina pomysły Heideggera, Jaspersa i francuskich egzystencjalistów, lecz jednocześnie nosi znamiona niepewtarzalności. Można dziś stwierdzić, iż była ona wyrazem ducha czasów, w jakich powstawała. Pozytywnym celem filozofa – jak deklarował – było sformułowanie samodzielnej koncepcji antropologicznej. W. Lorenc podkreśla jednak, iż w dużej mierze deklaracja ta nie ma pokrycia w faktycznych osiągnięciach intelektualisty (s. 200). Dzieje się tak, gdyż – jak uważa – odrzuca on dotychczasowe koncepcje (np. Plessnera, Schelera) i poszukuje własnej metody myślenia o człowieku. Sprowadza ją do kilku zasad: potrzeby związania antropologii z empiryczną wiedzą o człowieku; konieczności rozszerzenia dotychczasowych filozoficznych horyzontów dociekań; niezbędności łączenia filozofii z poznaniem innych kultur oraz wynikami nauk szczegółowych; potrzeby dążenia do teoretycznej doniosłości osiągniętej wiedzy, a jednocześnie problematyzowania wysiłków zmierzających do uchwycenia tzw. istoty człowieka. Mimo tych reguł, W. Lorenc słusznie podkreśla brak spójnej wizji antropologii. Jej dodatkowym utrudnieniem były zachodzące z czasem zmiany i korektury pierwotnych założeń. Ponadto Bollnow ostatecznie nie rozstrzygnął wielu podjętych kwestii. Dyskusyjnym zagadnieniem może się wydawać dążenie do ich objaśnienia za pomocą formuły otwartej wizji człowieka. Tytułem komentarza warto jednak dodać, iż we współczesnej antropologii coraz częściej unika się oczekiwanego spójnego i całościowego rozstrzygnięcia kwestii człowieka. Regres myślenia substancjalistycznego (istotnościowego) skutkuje fragmentacją dociekań, perspektywicznymi oraz cząstkowymi ujęciami. Osiągnięte doświadczenie Bollnowa – wbrew ocenie Lorenc – częściowo zdaje się potwierdzać tego rodzaju tendencję.

\*

Praca W. Lorenca w całościowej ocenie daje pozorne wyobrażenie, iż tematem szeregu analiz stały się koncepcje tyleż oryginalne, co niedokończone, jedynie zarysowane, cząstkowe i fragmentaryczne. Ich oddziaływanie na współczesną filozofię jest nikłe lub niemal żadne, choć wkład twórców we współczesną filozofię hermeneutyczną oraz filozofię życia trudny do zbagatelizowania. Generalizując, trzeba stwierdzić, iż ta ambiwalencja doskonale oddaje los większości współczesnych filozofów. Do podręczników filozofii przechodzą zazwyczaj najoryginalniejsze postaci, których oddziaływanie wydaje się być najsilniejsze, trudno jednak stwierdzić, by było ono zarazem najtrwalsze. Tymczasem uwzględniając wielość stanowisk, wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych nurtów, całkowitą niewymierność wspomnianej siły oddziaływania – wszak nie o popularność czy liczbę cytowań tu chodzi – filozofia współczesna w większości przypadków skutecznie wymyka się tego rodzaju ocenom i powiązanej z nimi komparatystyce. W związku z tym wielokrotne wypominanie przez autora różnorodne wady i niedoskonałości badanych poglądów wytwarzają wrażenie, jakoby ich twórcy mieli całkowicie marginalne znaczenie dla współczesnej myśli filozoficznej, a ich dorobek – mimo oryginalnych pomysłów – nie przedstawiał większej wartości. Trudno się zgodzić z tego rodzaju oceną, retorycznie zapytując, czy trud pisania z wielu względów ciekawej i wartościowej książki – jak w tym przypadku – idzie w parze z wartością poruszanych w niej problemów i komentowanych osiągnięć poszczególnych twórców? Nie chodzi tu oczywiście o zarzut przesadnego krytycyzmu – trzeba podkreślić, że W. Lorenc w swoich rozważaniach i formułowanych wnioskach jest wystarczająco krytyczny, w ocenach zaś bardzo powściągliwy. Trudno jednak znaleźć uniwersalne kryteria wartościowania w przypadku czegoś tak różnorodnego, jak filozofia współczesna, a w jej ramach wewnętrznie zróżnicowana hermeneutyka.

Najczęściej chyba powtarzany zarzut, iż rekonstruowane i komentowane poglądy są otwarte, nieuporządkowane (nieusystematyzowane), niedokończone, może się także w różnym zakresie odnosić do dorobku wielu innych znanych współczesnych filozofów. Wystarczy spojrzeć np. na twórczość E. Husserla, L. Wittgensteina, F. Nietzschego. Celowo wymieniam reprezentantów odległych od siebie stanowisk, widać bowiem, że tego rodzaju zarzut nie dotyczy poglądów wyłącznie Diltheya, Mischa czy Bollnowa, a może być często formułowany również przeciwko innym.

Oceniając pracę W. Lorenca pamiętać należy, iż jest to tom kontynuujący podjęte wcześniej rozważania w zakresie współczesnej antropologii i filozofii hermeneutycznej. W tak szerokim ujęciu obie części stanowią niewątpliwie kompendium w zakresie podejmowanych tematów. W każdym z tomów obok postaci znanych, o ustalonej pozycji (Heidegger, Gadamer, Ricoeur w pierwszym to-

mie, Dilthey w drugim) znalazły się rozdziały poświęcone myślicielom trwale i różnorodnie z nimi powiązanym. Z podjętych rozważań wynika zarówno istotność pytań o człowieka, jak i charakterystyczne dla filozofii hermeneutycznej unikanie antropologicznego redukcjonizmu, zachowanie szerokiej perspektywy podejmowanych rozważań. Jej rozległość wymaga nie tylko źródłowej wiedzy i erudycji, lecz przede wszystkim pomysłu, w jaki sposób tę różnorodność problemów i rozstrzygnąć ze sobą powiązać. W tej kwestii przekonująca się wydaje poszukująca postawa autora, który unika skrajnych i generalnych ocen, dąży natomiast do uchwycenia istotnych związków i zależności między poszczególnymi koncepcjami. W. Lorenc zachowuje właściwą miarę formułowanej krytyki, dążąc raczej do rzetelnej analizy podejmowanych zagadnień aniżeli arbitralnych i apodyktycznych ocen. Na marginesie trzeba dodać, iż filozofia hermeneutyczna wraz z charakterystycznym dla niej dążeniem do rozumienia podejmowanych kwestii wymaga uznania otwartości i umiarkowanej relatywności osiągniętych rezultatów, a ponadto dostrzegania ich kontekstowości czy nieuchronnej historycznej zmienności. W tym zakresie autor wykazuje się szczególną dojrzałością badawczą i z wartą zaakcentowania rozważą oraz dystansem wpisuje się w klimat intelektualny współczesnej hermeneutyki.

*Andrzej Kucner*



## MANIFEST FILOZOFICZNY NEOPOZYTYWIZMU

*Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, przekł. i red. Artur Koterski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, ss. 403.

Ponad osiemdziesiąt lat od wydania w 1929 r. na konferencji w Pradze manifestu *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, zredagowanego przez duchowych ojców neopozytywizmu: Hansa Hahna, Ottona Neuratha oraz Rudolfa Carnapa, ukazał się polski przekład tego szczególnego tekstu<sup>1</sup>. Trzeba podkreślić na wstępie, że *Naukowa koncepcja świata...* to kolejna spolszczona praca w bogatym dorobku neopozytywistów<sup>2</sup>. Tomik zredagowany przez Artura Koterskiego – co podkreśla w przedmowie sam redaktor – stanowi kontynuację wcześniej podjętych prac redakcyjnych i translatorskich, mających na celu przybliżenie oryginalnego dorobku wiedeńskich neopozytywistów. Dotąd w tym cyklu ukazały się R. Carnapa: *Wprowadzenie do filozofii nauki*, „Dzieje Logicznego Pozytywizmu”, t. I, Warszawa 2000; *Spór o zdania protokolarne. Erkenntnis i Analysis, 1932–1940*, „Dzieje Logicznego Pozytywizmu”, t. II, Warszawa 2000; *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, „Rozprawy Filozoficzne”, Warszawa 2005. W takiej sytuacji nie należy sądzić, iż tego rodzaju publikacja jest wypełnieniem jakiejś luki wydawniczej, trzeba jednak podkreślić, że przełożony tekst zyskał wyjątkowe znaczenie historyczno-filozoficzne. W 1929 r. wyrażał on zbiorową determinację w dążeniu do osiągnięcia ideowej jedności formacji intelektualnej, jaką było wówczas Koło Wiedeńskie i związani z nim naukowcy.

<sup>1</sup> Manifest zaczęto upowszechniać w Pradze, lecz faktycznie został on wydany w Wiedniu pod egidą Towarzystwa Ernsta Macha.

<sup>2</sup> Warto wspomnieć kilka innych przekładów, m.in. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1970; M. Schlicka, *Szkoła Wiedeńska a filozofia tradycyjna*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, vol. 14; fragment artykułu Carnapa nt. fizykalizmu zob. w: *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*, pod red. M. Hempolińskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994; fragmenty różnych tekstów neopozytywistów dołączone do kilkakrotnie wydawanej pracy H. Buczyńskiej-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*; a ponadto teksty R. Carnapa: *Wprowadzenie do filozofii nauki*, Warszawa 2000; *Logicystyczne podstawy matematyki*, (w:) *Filozofia matematyki (antologia tekstów)*, pod red. J. Miśka, Kraków 1986; *Logiczna składnia języka*, Warszawa 1995; *Pisma semantyczne*, Warszawa 2007. Szczegółowy wykaz pism i ich przekładów zawiera obszerna bibliografia źródeł w *Naukowej koncepcji świata...* (por. s. 341–391).

Podczas praskich obrad wydanemu wówczas manifestowi towarzyszyły inne wystąpienia czołowych neopozytywistów, poświęcone kluczowym kwestiom nauki, jej miejsca, stosunku do filozofii itp. H. Hahn wygłosił referat zatytułowany: *Znaczenie naukowej koncepcji świata, w szczególności dla matematyki i fizyki*, zaś O. Neurath – *Drogi naukowej koncepcji świata oraz Unifikacja nauki jako zadanie*. Wszystkie te teksty stanowią wartościowe uzupełnienie i rozwinięcie głównych tez manifestu. Zostały zamieszczone w omawianym zbiorze. Tomik wzbogacają jeszcze dwa inne artykuły: A.E. Blumberga i H. Feigla (uczniów M. Schlicka), *Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej*; O. Neuratha, *Rozwój Koła Wiedeńskiego i przyszłość empiryzmu logicznego*. Zbiór zamyka tekst Jana Woleńskiego, zatytułowany *Koło Wiedeńskie, „Wissenschaftliche Weltauffassung” i Polska* (s. 263 i n.). Omówiono w nim złożone i – jak się okazuje – dość zażyłe, lecz niemal zupełnie nieznane kontakty neopozytywistów z filozoficzną Szkołą Lwowsko-Warszawską.

\*

Znaczenie manifestu ujawnia się w kilku aspektach. Wspomnijmy o dwóch. W wymiarze wewnętrznym jego publikacja świadczyła o stopniowej krystalizacji zasadniczych idei Koła, a jednocześnie po kilkuletnich dyskusjach ujawniała i przyspieszała polaryzację poglądów jego reprezentantów (por. s. 14). Najbardziej sceptycznie był do niego nastawiony Moritz Schlick, któremu paradoksalnie zadedykowano tę pracę. Jak podkreśla A. Koterski, nie akceptował on ani zamysłu instytucjonalizowania idei neopozytywizmu, ani nie odpowiadało mu rozróżnienie jego zwolenników na lewe i prawe skrzydło. W rezultacie manifest był katalizatorem procesu pogłębiania się istotnych różnic między Schlickiem a Neurathem. Powtórzmy zatem, iż był on charakterystycznym wyrazem najistotniejszych celów ideowych Koła, a jednocześnie dowodził stopniowo narastającego (choć wówczas – jak mogło się zdawać – jeszcze niewidocznego) kryzysu i różnic wśród jego zwolenników. Według Koterskiego, wbrew wrazeniu jednolitości zawartego w manifestcie programu, stała za nim grupa ludzi o zróżnicowanych poglądach, których odmiennosc skutkowałą nieuchronnymi uproszczeniami (s. 19).

Istotny jest też drugi aspekt – zewnętrzny. Publikacja manifestu w Pradze była bezprecedensowa, a ponadto zbiegała się z równoczesną organizacją w tym mieście kilku konferencji, stwarzającą okazję do wspólnego debatowania w kluczowych kwestiach współczesnej teorii nauki. Trzeba wspomnieć, że w tym samym czasie odbywały się trzy konferencje: epistemologiczna (Towarzystwa Ernsta Macha i berlińskiego Towarzystwa Filozofii Empirycznej) oraz Niemieckiego Towarzystwa Fizycznego i Niemieckiego Związku Matematyków. W założeniu manifest miał więc stanowić istotną płaszczyznę odniesienia w dyskusjach nad

stanem filozofii, granicami naukowości, rolą języka w poznaniu, ideą jedności nauki oraz warunkami jej możliwości.

Jednym z kluczowych motywów podejmowanym w manifestie był problem istoty i współczesnego znaczenia myślenia metafizycznego oraz próby jego zdyskontowania przez tzw. naukową koncepcję świata. Tę ostatnią traktowano jako przejaw swoistej tendencji, która wyrażała się w licznych stanowiskach, nurtach i prądach obecnych w latach dwudziestych ubiegłego stulecia w Anglii, Stanach Zjednoczonych, Rosji, a w szczególności trafiła na podatny grunt w Berlinie i Wiedniu (s. 70–72). Według autorów manifestu ostatecznie ukształtowało się pięć kompleksów problemów wyznaczających współcześnie granicę dyskusji nad statusem poznania naukowego oraz rolą i miejscem filozofii: pozytywizmu i empiryzmu; kwestii teorii nauk empirycznych; roli i znaczenia logistyki; aksjomatyki oraz problematyki teorispołecznej (s. 74).

Fundamentem naukowej koncepcji świata w założeniu jej twórców miały być nie jej wąsko ujęte tezy, lecz szeroko rozumiana zasadnicza postawa, celem zaś zunifikowana nauka. Środek do jego osiągnięcia stanowiła praca zespołowa, w wyniku której uda się osiągnąć formułę kompromisu w postaci „neutralnego systemu formu”. Jego neutralność tłumaczono niezależnością od dotychczasowych języków historycznych oraz naukową uniwersalnością stosowanych pojęć. Miały one stanowić skuteczny środek do ujednoczenia nauki oraz wyrugowania z niej różnorodnych pozostałości myślenia metafizycznego. Tego rodzaju deklaracje usiłowano z pewną dowolnością osadzić w realistycznej tradycji myślowej. Z dość iluzorycznym przekonaniem o uwolnieniu się od metafizyki w jednym z najważniejszych fragmentów pisano:

w nauce nie ma „głębi”; wszędzie znajduje się powierzchnia: każde doświadczenie tworzy złożoną sieć, którą nie zawsze można przejrzeć i która niejednokrotnie da się ująć tylko częściowo. Wszystko jest dostępne dla człowieka i człowiek jest miarą wszechrzeczy. Widać tu podobieństwo z sofistami, a nie z platonikami, z epikurejczykami, a nie z pitagorejczykami – ze wszystkimi, którzy opowiadają się za tym, co ziemskie, oraz za tym, co tu i teraz. W naukowej koncepcji świata nieznanne są *ż a d n e n i e r o z w i ą z y w a l n e z a g a d k i* (s. 77).

Zgodnie z takim nastawieniem, celem filozofii jest analityczne i logiczne zarazem wyjaśnianie twierdzeń, a nie ich formułowanie. Filozofia nie służy tworzeniu problemów, lecz wyłącznie logicznej analizie języka nauki. Nawiązując do B. Russella oraz L. Wittgensteina, autorzy manifestu zakładali, że rzetelna analiza języka pozwoli wykazać i usunąć wszelkie formy „aberracji” stanowiących jedno z istotniejszych źródeł błędów metafizycznych. Innymi słowy, są one wynikiem nadużywania języka, przekraczania granicy tego, co sensownie daje się w ogóle wyrazić. Na tym etapie rozwoju swojego stanowiska w kwestii stosunku do metafizyki neopozytywiści akceptowali rozstrzygnięcia i wnioski Wittgensteinowskiego atomizmu logicznego (by jednak z czasem od niego się zdy-

stansować)<sup>3</sup>. Pierwotnie uważali, że na podstawie czystego, apriorycznego myślenia nie można wytworzyć zbioru sensownych zdań o świecie, z tego więc powodu uznawali nonsensowność i potrzebę definitywnego przewyciężenia metafizyki (zob. s. 81).

Charakterystyczna dla twórców *Naukowej koncepcji świata...* była dbałość o osadzenie fundamentalnych tez swojego stanowiska w teoriach naukowych, z tego też powodu każdy kompleks podejmowanych zagadnień odnosili do najnowszych rozstrzygnięć nauki (fundamentów arytmetyki, fizyki, geometrii, biologii, psychologii oraz nauk społecznych). Szło to w parze z krytyczną analizą istniejącego stanu wiedzy i konsekwentnym dążeniem do sukcesywnego tworzenia nowej, naukowej wykładni świata. Sądono, że będzie ona całkowicie wolna od filozofii (zarówno pod względem nomenklatury, jak i przyjętych założeń). Tę zaś traktowano jako całkowicie historyczny, wyczerpany teoretycznie i praktycznie sposób myślenia, którego alternatywę stanowi jedynie doświadczenie:

Bez względu na to, jaki termin zostanie użyty do opisania takich badań, pewne jest tyle: obok czy też ponad różnorodnymi dziedzinami jednej nauki empirycznej nie istnieje coś takiego jak filozofia w sensie podstawowej lub uniwersalnej nauki. Nie ma innej drogi do poznania treściowego niż droga doświadczenia. Królestwo idei, które stoi ponad lub poza doświadczeniem, nie istnieje (s. 91).

Sytuacja poznawcza, której powstanie prognozowano, przypominała pod wieloma względami sytuację obrazowaną dawnymi tezami Comte'a o przełomie dokonującym się wraz z przejściem umysłu od fazy metafizycznej do fazy pozytywnej. W obu przypadkach sądzono, iż zachodzące zmiany są nieuchronne i wyznaczone logiką prostego zastępowania kolejnych form umysłowości. W takim ujęciu koegzystencja nauki i filozofii (metafizyki), podobnie jak nauki i teologii, okazuje się zupełnie niemożliwa. Wynikiem tego zwrotu – jak sądzono – stanie się ostatecznie unifikacja obrazu „świata doczesnego”, który tę ujednoliczoną postać pierwotnie posiadał, lecz stracił za sprawą wyobrażeń teologicznych. Koniecznym warunkiem unifikacji jest nie tylko scalenie kluczowych dziedzin nauk empirycznych, lecz zarazem oczyszczenie ich z pozostałości szeregu wyobrażeń metafizycznych, które w toku dziejowego rozwoju przyłgnęły do rozwijających się koncepcji naukowych. Zjawisko to doskonale ilustruje stosunek neopozytywistów do różnorodnych odmian witalizmu Reinkego czy Driescha (s. 88–89).

Szczególnym akcentem zamykającym tę podstawową część rozważań manifestu jest odwołanie do sytuacji społeczno-politycznej, tłumaczącej w pewnym stopniu związek między panującymi światopoglądami i ideologiami a rolą no-

<sup>3</sup> Por. R. Carnap, *Filozofia i składnia logiczna*, (w:) idem, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969, s. 25. Wypada dodać, iż wyrażony przez Carnapa zarzut formułowania problematycznej wypowiedzi filozoficznej przez Wittgensteina w tym samym stopniu odnosi się do niego samego.

woczesnej nauki. Warto podkreślić, iż stosunkowo słabo eksponowanym w manifestie elementem neopozytywizmu były poglądy teoriospołeczne czy nawet ideologiczne. O ile związany z tym podział na prawe i lewe skrzydło w Kole nie wzbudza do dziś jakichś kontrowersji, o tyle rola kwestii światopoglądowych i ideologicznych pozostaje wyraźnie w cieniu zagadnień naukoznawczych. Z tego też powodu nigdy nie powstał w Kole Wiedeńskim program społeczny na wzór dziewiętnastowiecznego pozytywizmu, lecz łączono oczekiwania rozwiązania kwestii społecznych z rozwijającymi się naukami społecznymi i postępującym zanikaniem pozostałości myślenia metafizycznego. Pokładano nadzieje w teoretycznych osiągnięciach Quesneya, Smitha, Ricardo, Comte'a, Marksa, Mengera i innych (s. 90). Niewątpliwie tego rodzaju deklaracje ujawniają swój złożony, historyczny charakter, widać w nich bowiem dążenie do naukowego uprawomocnienia kwestii społecznej, a jednocześnie nieuchronne w takiej sytuacji ideologiczne uwikłanie, które z teorią naukową ma niewiele wspólnego<sup>4</sup>.

Naukowa koncepcja świata już z nazwy nie aspirowała do tego, by stać się kolejną koncepcją filozoficzną, lecz powstawała z zamysłem zastąpienia w tej roli filozofii w ogóle. W założeniu jej twórców teoretycznym fundamentem koncepcji były prace naukowe głównie z zakresu logiki, matematyki, fizyki. Wśród bogatego wykazu literatury wymieniano wprawdzie pozycje z zakresu filozofii oraz poruszające klasyczną problematykę filozoficzną (w tym metafizyczną, np. zagadnienie substancji czy przyczynowości), ale szły one głównie w kierunku krytyki tych zagadnień. Retorycznie wypada zapytać, czy w takiej sytuacji faktycznie wiodły do definitywnego zerwania z myśleniem metafizycznym, czy może tradycyjną metafizykę zastępowały jej minimalistyczną i zawoalowaną wersją? I w ogóle czy możliwe jest całkowite uwolnienie nauki jako formy ujmowania i opisu zjawisk od metafizyki, a przynajmniej od nieuchronnych założeń, niekoniecznie wyrażonych *expressis verbis*.

\*

Retoryka *Naukowej koncepcji świata...* jest odległa od języka typowych rozpraw i traktatów filozoficznych. Pod tym względem zdominowała ją przede wszystkim krytyka. Wyróżnia ją podejście *en block* do myślenia metafizycznego – brak wnikliwszej analizy poszczególnych problemów, jak również stanowisk metafizycznych. Operuje się pewnym przybliżeniem i uogólnieniem. Nie czyni się żadnego rozróżnienia między historycznymi odmianami metafizyki (np. antyczną czy nowożytną), pomija całkowicie genealogiczną rolę filozofii wobec

---

<sup>4</sup> We wprowadzeniu do *Naukowej koncepcji świata* A. Koterski zwraca uwagę na ideologiczne oraz polityczne zaangażowanie niektórych członków Koła Wiedeńskiego, szczególnie O. Neuratha. A. Koterski, *Geneza i cel naukowej koncepcji świata*, (w:) *Naukowa koncepcja świata...*, s. 19–21.

wszystkich nauk podstawowych. Pod tym względem stanowisko Koła przypomina dziewiętnastowieczne podejście Augusta Comte'a, sądzącego wówczas, iż wejście umysłu w fazę pozytywną jest nieuchronne i łączy się z całkowitym odrzuceniem i wyparciem poznania metafizycznego.

Apodyktyczny styl wypowiedzi posiada również swoją specyfikę. Widać ją szczególnie w krytycznych uwagach towarzyszących wielowątkowej deprecjacji myślenia metafizycznego. Warto przywołać kilka „kanonicznych” przykładów:

Pożądane są czystość i jasność, odrzucone zaś zostają mroczne przestrzenie i nie dające się pojąć głębie. W nauce nie ma „głębi”; wszędzie znajduje się powierzchnia [...]. W naukowej koncepcji świata nieznanne są żadne nierozwiązywalne zagadki. (s. 77)

Metafizyk i teolog sądzą – nie rozumiejąc przez to samych siebie – że ich wypowiedzi coś mówią lub też że przedstawiają pewien stan rzeczy. Jednak analiza pokazuje, że zdania te nie mówią nic, lecz jedynie pewien nastrój i stan ducha. Wyrażanie swego stosunku do życia może być rzeczą ważną, ale właściwym do tego środkiem jest sztuka, na przykład liryka bądź muzyka. (s. 78)

Wszyscy zwolennicy naukowej koncepcji świata są zgodni co do odrzucenia jawnej metafizyki oraz ukrytych form aprioryzmu. Poza tym Koło Wiedeńskie opowiada się za poglądem, że tezy (krytycznego) realizmu i idealizmu o realności lub nierealności świata zewnętrznego oraz innych umysłów posiadają metafizyczny charakter, albowiem można im postawić te same zarzuty, co twierdzeniom starej metafizyki: są bezsensowne, gdyż są nieweryfikowalne i nie posiadają treści. (s. 80)

Tego rodzaju spostrzeżenia z jednej strony przekonują o klarowności i konsekwencji stanowiska neopozytywistów w kwestii myślenia, którego przedmiot przekracza granice doświadczenia, z drugiej zaś wpisują się w ogólną tendencję z przełomu wieków. Wielokrotnie wykazywano problematyczny naukowo charakter metafizyki. Podobne deklaracje składali wcześniej K. Pearson, zrównując metafizykę i poezję, czy R. Avenarius oraz E. Mach, wykazując wątpliwy charakter wszelkiej wiedzy apriorycznej.

Nie ulega wątpliwości, że *Naukowa koncepcja świata...* miała znaczenie historyczne i symboliczne. Po pierwsze, dokumentowała siedmioletni okres działalności wiedeńskiego seminarium Moritza Schlicka, stanowiącego organizacyjny fundament Koła Wiedeńskiego. W takim wymiarze stanowiła pokłosie szeregu dyskusji i debat nad stanem i statusem filozofii oraz nauk szczegółowych, dokumentowała i zamykała pierwszy etap działalności. Wskazywała przy tym bariery wymagające pokonania i ograniczenia w postaci problematycznego języka filozofii oraz teoretycznych pozostałości myślenia metafizycznego. Po drugie, ukazywała się w momencie szczególnym – wtedy, gdy idea poszukiwania ideowych sojuszników warunkowała dalszy rozwój całej formacji intelektualnej.

Praska konferencja z 1929 r. miała swoją kontynuację w kolejnych latach, ewoluując w regularne, międzynarodowe spotkania poświęcone idei jedności nauki (1929 – Praga, 1930 – Königsberg, 1935 i 1937 – Paryż, 1936 – Kopen-

haga, 1938 – Cambridge)<sup>5</sup>. Po dokonaniu *Anschluss-u* Austrii przez nazistowskie Niemcy Koło formalnie przerwało działalność, a część jego członków opuściła terytorium Austrii i Niemiec. Związany z tym transfer idei zbiegł się z pogłębieniem różnic pomiędzy jego poszczególnymi członkami. Przyjmuje się, że rok 1938 to formalny kres działalności Koła Wiedeńskiego, ale nie zanik jego idei, które w kolejnych dziesięcioleciach były dalej rozwijane, dyskutowane i komentowane.

\*

Praca w przekładzie i redakcji Artura Koterskiego wypełnia szczególną lukę w dotychczas spolszczonym, bogatym dorobku neopozytywistów. *Naukowa koncepcja świata...* bez względu na kontrowersje i wątpliwości, jakie wzbudzała, pozostaje książką wyjątkową, obrazującą nie tylko istotny moment w rozwoju samego neopozytywizmu, lecz również współczesnej filozofii nauki. W pierwszym przypadku można ją uznać za wyraz typowego dla początków ubiegłego stulecia scjentystycznego zaufania do możliwości zunifikowanej nauki, z drugiej zaś strony – za przejaw minimalizmu, redukcjonizmu czy nawet, jak pisze Koterski, prymitywizmu.

Podsumowując, warto wspomnieć, iż na odrębną uwagę zasługuje dołączona do pracy obszerna bibliografia źródeł (s. 341–391), uzmysławiająca – w pewnym sensie wbrew woli twórców tego stanowiska – złożone powinowactwo neopozytywizmu z niemal całymi dziejami filozofii oraz jego intelektualną obecność w literaturze filozoficznej XX i XXI wieku. Podkreślenia wymaga również wyjątkowo drobiazgową redakcją i pasją komentatorską redaktora tomiku, dzięki której udaje się wiele poruszanych kwestii ulokować we właściwych kontekstach i znaczeniach.

*Andrzej Kucner*

<sup>5</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, Toruń 1993, s. 7.



## O PRAWDĘ BAĆ SIĘ NIE MUSIMY?

Józef Dębowski, *Prawda i warunki jej możliwości*, Wyd. IF UWM, Olsztyn 2010, ss. 172.

Wydaje się, że w naszych czasach prawda nie należy do wartości fundamentalnych, czyli takich, które u samych podstaw kształtowałyby zarówno pracę intelektualną, jak i życie praktyczne. Dzisiaj liczy się przede wszystkim bardzo szeroko rozumiana skuteczność działania. Nie jest istotna treść książki, tylko to, jaką ma promocję w mediach. Naukowiec ma podejmować przede wszystkim takie badania, które będą owocowały rozwojem gospodarczym. Nieważne, co polityk mówi, ważne aby jego słowa zwiększały społeczne poparcie. Czyż demokracja nie jest ustrojem, w którym każdy obywatel ma prawo do własnej prawdy?

Oto w takiej sytuacji kulturowej pojawia się książka z zakresu epistemologii autorstwa Józefa Dębowskiego – trzeci już tom z serii „Studia z Teorii Poznania i Filozofii Języka”. Gdybyśmy zadali sobie pytanie: jaki jest jej motyw przewodni?, a pytanie jest o tyle zasadne, że omawiana książka składa się z wielu różnych artykułów pisanych od roku 1986 do 2007, uzyskalibyśmy odpowiedź, że stanowi ją prawda. Przede wszystkim chodzi o prawdę pojętą klasycznie, czyli jako zgodność myśli i rzeczy. Jak pisze autor: „głównym celem każdej teorii poznania (epistemologii, gnozeologii) jest ostatecznie ocena wartości prawdziwościowej naszej wiedzy” (s. 7). Dla bardziej dociekliwych czytelników olsztyński myśliciel zamieścił pod koniec książki dwa aneksy: *Klasyczna koncepcja prawdy w wybranych jej sformowaniach* oraz *Antynomie językowe – logiczne i semantyczne*. W pierwszym zostały umieszczone wypowiedzi różnych filozofów, takich jak Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kant, Wittgenstein, Husserl, Tarski czy Ingarden, na temat prawdy. W drugim aneksie autor przedstawia antynomię Cantora, antynomię klas, antynomię kłamcy, antynomię Grellinga oraz paradoks Berry’ego. Sam Dębowski staje na gruncie obiektywnego pojmowania prawdy, a co za tym idzie – sprzeciwia się zarówno relatywizmowi w pojmowaniu prawdy, jak i wszelkim odmianom instrumentalizacji prawdy (s. 15).

Jak już zostało wspomniane, artykuły składające się na omawianą książkę pochodzą zarówno z aktualnego, jak i ubiegłego wieku. Dlatego też każdy roz-

dział rozpoczyna krótkie wprowadzenie w kontekst historyczno-ideowy, w jakim ów tekst został napisany. Pomysł na taką prezentację wydaje się być bardzo ciekawy. Dzięki temu czytelnik otrzymuje pewien wgląd w to, czym żyła i wciąż żyje filozofia w Polsce na przełomie wieków. Oczywiście uzyskany obraz filozofii będzie subiektywny, bo naszkicowany z perspektywy tylko jednego myśliciela. Jednak subiektywność przekazu nie pociąga za sobą jego fałszywości.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów. Nie sposób treści zawartej na ponad 170 stronach przedstawić w recenzji. Dlatego też postaramy się wskazać główne filozoficzne wątki zawarte w poszczególnych rozdziałach.

Pierwszy z nich nosi tytuł *Husserlowska krytyka psychologizycznej i relatywistycznej interpretacji logiki*. Przez psychologizm w logice pojmuje się stanowisko, zgodnie z którym wszelkie przedmioty matematyczno-logiczne (np. pojęcia, sądy, związki między nimi itd.) posiadają naturę czysto psychiczną oraz przekonanie, że najwłaściwszą metodą ich poznawania są metody i techniki psychologii. Mówiąc w ogromnym skrócie, tak pojęty psychologizm jest fałszywym poglądem przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, prawa logiki nie odnoszą się do rzeczywistości psychicznej, ponieważ są ściśle ogólne i apriorycznie pewne. Nie są empirycznymi generalizacjami charakteryzującymi się tylko większym czy mniejszym prawdopodobieństwem. Po drugie, w psychologizmie występuje pomieszanie pojęć. Utożsamia się na przykład prawa logiki z sądami w sensie aktów sądzenia czy też logiczną operację sądzenia z psychiczną czynnością noszącą taką samą nazwę. Po trzecie, jeżeli przyjmiemy, że główną metodą uogólniającą fakty doświadczenia jest indukcja, wówczas prawa logiki zostają pozbawione niezbędnej ścisłości i pewności. Wiedza wyprowadzona na podstawie tak pojętych reguł wnioskowania przestaje być racjonalnie uzasadniona.

Drugi rozdział pt. *Problematyka prawdy i oczywistości w fenomenologii Husserla* stanowi do pewnego stopnia kontynuację tematyki zawartej w rozdziale poprzednim. Całość składa się z dwóch części. W jednej autor rekonstruuje Husserlowskie pojęcia prawdy i oczywistości. Przywołuje cztery określenia prawdy, z których pierwsze bardzo przypomina klasyczną definicję, natomiast trzy następne zostają wyrażone w terminach aktów. Dębowski zwraca również uwagę na zupełnie nowe pojęcie oczywistości, jakie sformułował Husserl: „Oczywistość (ewidencja) w jego rozumieniu oznacza bowiem »osobistą« samoobecność przedmiotu w odnośnym akcie lub przeżyciu świadomym” (s. 37). Tak rozumiana stanowi zasadniczą podstawę ważności wszelkich sądów predykatywnych. Druga część rozdziału jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy Husserlowska koncepcja prawdy bliższa jest klasycznej definicji, czy też bardziej nawiązuje do tzw. teorii oczywistości. Po przeprowadzeniu analiz Dębowski dochodzi do wniosku, że klasycznie rozumiana prawda jest dla Husserla punktem wyjścia „w jego dociekaniach nad problematyką prawdy [...], lecz jednocześnie prawdę

usiłuje też określać i rozumieć w sposób wyraźnie odbiegający od Arystotelesowskiego jej ujęcia” (s. 49).

Na rozdział *O bezwzględności prawdy* składają się trzy podrozdziały. W pierwszym z nich znajdziemy rekonstrukcję antyrelatywistycznych argumentów Twardowskiego. Relatywizm, o którym pisał Twardowski, daje się wyrazić w następującej formule: jeden i ten sam sąd jest zarówno prawdziwy, jak i fałszywy. W ramach relatywizmu popełnia się następujące błędy: (i) nie odróżnia się sądów w sensie logicznym od ich zewnętrznego wyrazu; (ii) myli się wartość logiczną sądu, czyli jego prawdziwość albo fałszywość z wiedzą o tej wartości; (iii) żywi się fałszywe przekonanie, że uznanie sądu za prawdziwy czyni go prawdziwym; (iv) z tezy, że świat poznajemy włącznie na ludzki sposób, wyciąga się fałszywy wniosek, że prawdziwość sądów uwarunkowana jest gatunkowo. Drugi podrozdział Dębowski poświęcił tym teoriom epistemologicznym, które często bywają mieszane z relatywizmem. I tak relatywizm należy – jego zdaniem – odróżnić od: (i) empirycznego faktu, że ludzie żywią niezgodne ze sobą opinie; (ii) wszelkich koncepcji probabilistycznych; (iii) aproksymacyjnych teorii prawdy; (iv) epistemologicznego subiektywizmu; (v) relacjonizmu. Podrozdział trzeci poświęcony został słabym punktom stanowiska Twardowskiego. Jakie twierdzi Dębowski, są nimi: (i) nieznany status ontyczny sądu w sensie logicznym; (ii) psychiczna geneza sądów, która wskazuje, że same sądy mogą posiadać naturę psychiczną; (iii) brak efektywnej procedury, która każdą wieloznaczną wypowiedź przekształciłaby w wypowiedź jednoznaczną w pełni odpowiadającą sądowi w sensie logicznym; (iv) brak aksjologicznych analiz prawdy.

Rozdział czwarty stanowi zbiór różnych pytań o prawdę. Dębowski uważa, że wyjaśnienia dla wielości prawd „w pierwszym rzędzie i nade wszystko winiśmy poszukiwać po stronie przedmiotowej [...]. Prawd jest wiele, bo istnieje wiele różnych sposobów doświadczenia bytu” (s. 77).

Głównym tematem następnego rozdziału jest prawda pojęta klasycznie, a mówiąc dokładniej – warunki jej możliwości. Otóż zdaniem Dębowskiego, spośród różnych koncepcji prawdy tylko jej klasyczny wariant pozostaje uwiłkany „w stopniu najmniejszym w jakiegokolwiek założenia metafizyczne, antropologiczne, a nawet epistemologiczne” (s. 82). Choć nie znaczy to, że klasyczna koncepcja prawdy może być w sposób spójny zaadaptowana przez dowolną teorię filozoficzną. Muszą być spełnione pewne ontologiczne warunki (możliwość samego poznania, możliwość bycia przedmiotem poznania, immanentny sens przedmiotu poznania, intencjonalność i świadomość podmiotu poznającego, zdolność podmiotu do przyswajania i przechowywania napotkanych treści). Zdaniem Dębowskiego, warunków tych nie spełnia reprezentacjonizm. Konsekwentny reprezentacjonista, czyli ten, który dopuszcza wyłącznie wiedzę pośrednią, „winien zrezygnować z klasycznej koncepcji prawdy” (s. 85–86). Dębowski

ski przytacza argument genetyczny, logiczno-metodologiczny oraz *stricte* epistemologiczny na rzecz poparcia swojej tezy.

Tematyka prezentacjonizmu i reprezentacjonizmu zostaje rozwinięta i pogłębiona w następnym rozdziale. Dębowski opowiada się za prezentacjonizmem, czyli przyjmuje stanowisko teoriopoznawcze określone przez dwie tezy: (i) przynajmniej niektóre przedmioty naszej wiedzy są poznawalne bezpośrednio oraz (ii) „jedynie wiedza bezpośrednia może pełnić całkowicie samodzielne funkcje poznawcze” (s. 93). Uzasadnia to, odwołując się do argumentów logicznych, epistemologicznych, metodologicznych, psychologicznych, metateoretycznych.

Skoro Dębowski opowiada się za prezentacjonizmem, to powstaje kwestia, czym jest poznanie bezpośrednie. Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w siódmym rozdziale. O konieczności istnienia poznania bezpośredniego możemy się przekonać, podążając drogą przez fenomenologię, semiotykę, albo też przez logikę. W pierwszej z nich wskazujemy na intencjonalność świadomości. Jednocześnie uwzględniamy różne rodzaje intencjonalnej obecności czegoś przed nami. Odkrywamy, że niektóre przedmioty są tylko intencjonalnie uobecnione, inne zaś intencjonalnie samoobecne. Wśród tych ostatnich odróżniamy samoobecność źródłową (sposrzeżenie) od samoobecności nieźródłowej (np. przypomnienie). Wszelka samoobecność przedmiotu jest właśnie poznaniem bezpośrednim. Droga przez semiotykę wyznaczona jest przez „zasadę przezroczyści znaku”. Każda semiotyczna teoria „jest teorią poznania [...] tylko pod warunkiem, że wprowadza rozgraniczenie na »przezroczyście« i »nieprzezroczyście« pośredniki poznawcze” (s. 109). Gdy Dębowski pisze o „przezroczyści” znaku, ma na myśli pewien rodzaj poznania bezpośredniego. Droga przez logikę głównie wiedzie przez filozofię analityczną, w której przez poznanie bezpośrednie rozumie się albo poznanie oczywiste i nieobalane („wiedzieć z pewnością, że *p*”), albo też poznanie niewywiezione z innych zdań („wiedzieć, że *p* bez dokonywania jakiegokolwiek wnioskowania”). Oba sposoby rozumienia terminu „bepośredni” Dębowski sprowadza do pojęcia „bepośredniości nieinferencyjnej”. Wiedza bezpośrednia to wiedza nieinferencyjna, zaś pośrednia to inferencyjna.

W rozdziale ósmym autor książki przedstawia swój stosunek do prawdy rozważanej w ramach szeroko rozumianej filozofii dialogu. Filozofowie dialogu uważają, że „dialog stanowi jedyną skuteczną drogę osiągania prawdy, jest tej prawdy jedynym źródłem, jest też jedyną przestrzenią, w której prawda się pojawia” (s. 116). Dębowski zauważa, iż, aby doszło do spotkania osób i ich dialogu, do pojawienia się relacji „Ja–Ty”, wcześniej muszą być spełnione bardziej pierwotne warunki, a są nimi relacje poznawcze. Bez prawdy pojętej obiektywnie spotkanie osób nie mogłoby zaistnieć.

W rozdziale dziewiątym Dębowski zawarł swój pogląd na semantyczną teorię prawdy (STP). Według niego STP rozmija się z głównym przesłaniem kla-

sycznej koncepcji prawdy, ponieważ ma zastosowanie wyłącznie do języka. Zgodnie z STP relacja prawdziwości zachodzi pomiędzy elementami danej teorii a pewną teoriomodelową konstrukcją w postaci modelu semantycznego. Nie występuje odniesienie do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. STP jest reprezentacjonistyczną teorią prawdy oraz nie nadaje się do skutecznej obrony poglądu realistycznego – uważa Dębowski.

Ostatni rozdział stanowi tekst z konferencji „Etyka w szkole”. Olsztyński myśliciel polemizuje z liberalizmem. Gdy uczynimy wolność źródłem wszelkich wartości, w tym prawdy, wkroczymy na drogę realizacji utopii zawartej w *Le-wiatanie* autorstwa Hobbsa. „Sama wolność – wolność bezwzględna – jest niebezpieczną pułapką. Jeśli w swych konsekwencjach ma nie prowadzić do impasu lub nieuchronnej samodestrukcji, musi mieć swoje racje. I to racje poważne. Ich katalog otwiera Prawda. Są także inne – niemal równie ważne, ale dostrzegalne dopiero w blasku »Prawdy«” (s. 151). Wolność bez prawdy prowadzi do nikąd.

Jak mogliśmy się przekonać, ilość filozoficznych płaszczyzn, po jakich porusza się autor omawianej książki, jest bardzo duża. Dębowski stawia ważne pytania. Wnikliwie poszukuje odpowiedzi. Dostrzega słabe punkty różnych koncepcji epistemologicznych. Formułuje własne stanowisko filozoficzne i stara się go bronić. Całość przeprowadzonych badań filozoficznych wzbudza szacunek.

Niestety, w prezentowanej książce znajdujemy mniejsze lub większe potknięcia, jak choćby liczne literówki w pierwszych rozdziałach czy powoływanie się na pracę Groblera z 1999 r., podczas gdy w bibliografii nie znajdujemy takiej pozycji, czy też powtórzenie tytułu rozdziału piątego jako tytułu całej książki. Można też mieć pewne wątpliwości co do tytułów niektórych podrozdziałów. Jak choćby niezbyt trafne zatytułowanie podrozdziału 3.2. *Z czym relatywizmu mierzyć nie należy? Rozróżnienie Tatarkiewicza*. Treść zawarta w tym punkcie jest nie tyle rekonstrukcją rozróżnień przeprowadzonych przez Tatarkiewicza (odnosiły się one do relatywizmu etycznego), ile zaadaptowaniem ich przez Dębowskiego do problematyki epistemologicznej. Mówiąc nieco inaczej, Tatarkiewicz pisał o względności dobra, a Dębowski analizował względność prawdy.

Wzmiankowane potknięcia nie mają większego wpływu na fakt, że po książkę *Prawda i warunki jej możliwości* warto sięgnąć, mimo że nie jest ona ani filozoficznym traktatem o prawdzie, ani podręcznikiem z epistemologii, a sam autor zalicza ją raczej do aletejologicznych preliminariów (s. 15). Po przeczytaniu książki trudno nie zgodzić się z taką jej charakterystyką. Nie zmienia to faktu, że może ona stanowić bardzo dobrą pomoc naukową dla filozofów, studentów, jak również dla każdego myślącego człowieka. W końcu problem prawdy to jeden z newralgicznych punktów ludzkiej egzystencji.

W recenzowanej książce znajdziemy wiele intrygujących pytań. Autor nie ucieka przed sformulowaniem odpowiedzi na część z nich, same zaś odpowie-

dzi stara się w sposób dostateczny uzasadnić. Krótko mówiąc, czytelnik znajdzie w niej filozofię *in statu nascendi*.

Zwróćmy również uwagę na to, że *Prawda i warunki jej możliwości* jest skarbnicą pojęć i twierdzeń z teorii poznania, co szczególnie powinno zainteresować studentów filozofii. Aż szkoda, że na końcu książki nie zamieszczono przynajmniej minisłownika lub skorowidza pojęć.

Choć książka napisana jest bardzo ładnym, przejrzystym i precyzyjnym językiem, niektóre jej fragmenty mogą sprawiać trudności – szczególnie dla tych, którzy nie są obeznani z filozoficzną terminologią. No cóż, problem prawdy nie należy do łatwych kwestii. Być może dlatego, że żyjemy w czasach intelektualnego lenistwa, tak łatwo przychodzi nam akceptacja aletejologicznego relatywizmu. W końcu wymyślenie sobie własnej prawdy nie wymaga specjalnego wysiłku.

Czy zatem powinniśmy bać się o prawdę pojętą obiektywnie? To zależy, czy wejdziemy na trudną drogę odkrywania prawdy, czy też wybierzemy inny łatwiejszy sposób – sami skonstruujemy prawdę. Dla tych, którzy są pewni drugiego rozwiązania, książka Dębowskiego w niczym nie pomoże. Natomiast ci, którzy zastanawiają się, czy intelektualna ścieżka, jaką podążają, aby na pewno jest tą właściwą, książka *Prawda i warunki jej możliwości* może okazać się wartościowym drogowskazem.

Jarosław Strzelecki

## POLACY O ROSJI

*Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, red. Liliana Kiejzik, Jacek Uglik, Aletheia, Warszawa 2009, ss. 249.

Zainteresowania Polaków rosyjską filozofią sięgają XIX wieku, okresu dla Polski dramatycznego, związanego z utratą niepodległości i istnieniem pod kuratelą m.in. Rosji jako jednego z zaborców. Filozofia była wówczas skoncentrowana wokół spraw narodowych. Rozpatrywano kwestie wolności, państwowości w perspektywie obecnych na wschodzie: okcydentalizmu, panslawizmu czy słowianofilstwa.

Jednym z głównych zadań ówczesnej polskiej inteligencji było kształtowanie stosunków polsko-rosyjskich. Uformowały się dwa opozycyjne obozy: rusofobów i zwolenników dialogu polsko-rosyjskiego. Do pierwszego z nich należał m.in. Maurycy Mochnacki (1804–1834), który nie wierzył w jakiegokolwiek pojednanie czy nawracanie Rosji z drogi despotyzmu. Nawoływał raczej do walki o niepodległość w imię wolności<sup>1</sup>. Do drugiego obozu należał Henryk Kamieński (1813–1866), który jak pisze Jacek Uglik: „proponował konstruktywne podejście do dominującej kwestii w polskiej dziewiętnastowiecznej myśli, jaką był stosunek do Rosji. Kamieński do Rosjan, których podobnie jak Polaków uważał za ofiary ówczesnej sytuacji politycznej, odnosił się z wielką życzliwością i szacunkiem”<sup>2</sup>. Ponadto kwestiami stosunków polsko-rosyjskich zajmowali się: Józef Maria Hoene-Wroński, Bronisław Trentowski, August Cieszkowski, Stanisław Staszic, Edward Dembowski, Joachim Lelewel, Andrzej Towiański<sup>3</sup>. Pierwsi polscy badacze rosyjskiej myśli czynili to ze względów przede wszystkim praktycznych. Bodźcem ich działań stała się niecierpiąca zwłoki sprawa niepodległości Polski, zaś źródłem zainteresowań konkretna sytuacja – życie pod zaborem rosyjskim, sytuacja trudna dla naukowców, bowiem obciążona ciężarem emocjonalnym.

<sup>1</sup> Zob. M. Mochnacki, *Dzieła*, t. I–IV, Poznań 1863.

<sup>2</sup> J. Uglik, *Obraz Rosji w polskiej myśli filozoficznej XIX wieku*, (w:) *Granice Europy granice filozofii*, pod. red. W. Rydzewskiego i L. Augustyna, Kraków 2007, s. 255.

<sup>3</sup> Zob. *ibidem*, s. 253–265.

Na przełomie wieków XIX i XX jednym z najbardziej zasłużonych dla krzewienia wiedzy o filozofii rosyjskiej w Polsce był Marian Zdziechowski (1861–1938). Jego bliskie związki z intelektualistami rosyjskimi zaowocowały licznymi pracami naukowymi, nie pozbawionymi jednak właściwego dystansu. Myśliciel ten poświęcił filozofii rosyjskiej liczne artykuły naukowe, teksty eseistyczne i publicystyczne, drukowane w polskich i zagranicznych periodykach. Jak pisze Dariusz Barbaszyński: „Swoimi artykułami Zdziechowski ukształtował stosunkowo trwałą tradycję przedstawiania na łamach »Świata Słowiańskiego« twórczości polonofilów z rosyjskiego środowiska intelektualnego. W efekcie w latach 1901–1904 pojawiły się w tym piśmie m.in. sylwetki Aleksandra Pypina, Aleksandra Wiesiołowskiego, Longina Pantielejewa i Aleksandra Pogodina”<sup>4</sup>.

W latach 60. i 70. XX wieku kwestiami rosyjskimi intensywnie interesował się Andrzej Walicki. Efektem jego wieloletnich badań była opublikowana w roku 1973 książka *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. W 1979 r. przetłumaczono ją na język angielski i wydano najpierw w USA, a następnie w Anglii. W 2005 r. pojawiło się uzupełnione wydanie tej pozycji pt. *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Ponadto Walicki, uważany za jeden z największych autorytetów w świecie w kwestiach historii myśli rosyjskiej, opublikował wiele artykułów w czasopiśmie naukowych polskich i zagranicznych.

Od 1999 r. w serii wydawniczej „Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej” ukazało się 13 tomów artykułów, książek pokonferencyjnych, monografii dogłębnie analizujących myśl rosyjską. Polscy autorzy z dużym zaangażowaniem starali się prezentować historię filozofii rosyjskiej, analizować kluczowe problemy i etapy rozwoju myśli rosyjskiej, syntetycznie ujmować rosyjską myśl społeczną i polityczną oraz ukazywać klasyków filozofii rosyjskiej i ich teksty.

Do tego bogatego piśmiennictwa dołączyła niedawno kolejna pozycja pt. *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza* (2009). Jak piszą redaktorzy tego wydawnictwa, Lilianna Kiejzik i Jacek Uglik, książka ta jest efektem spotkania badaczy filozofii rosyjskiej z kilku polskich uniwersytetów (m.in. Zielonogórskiego, Jagiellońskiego, Warszawskiego, Wrocławskiego) na kongresie zorganizowanym w 2007 r. w Berlinie przez oddział Międzynarodowego Komitetu do Badań nad Europą Środkową i Wschodnią. Teksty prezentowane w książce zadedykowanej Andrzejowi Walickiemu charakteryzują się różnorodnością metodologiczną i interpretacyjną. Redaktorzy publikacji mają świadomość niepełnego wyboru analizowanych poglądów wybitnych myślicieli rosyjskich (nie przeczytamy tu np. o Dostojewskim, Szestowie, Czadajewie), ale jest to ich subiektywna propozycja na pierwszą część tego swo-

<sup>4</sup> D. Barbaszyński, *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdziechowskiego*, Olsztyn 1999, s. 40.

istego przewodnika. Deklarują kontynuowanie prac i oddanie do druku drugiej jego części.

Teksty zgrupowane zostały w pięciu rozdziałach: 1. *Rosyjska filozofia w polskich badaniach*, 2. *Powstanie i rozwój*, 3. *Rosyjska filozofia XIX stulecia*, 4. *Rosyjska filozofia XX stulecia*, 5. *Od kogo wszystko się zaczęło*. Dowiadujemy się o stanie polskich badań nad filozofią następujących myślicieli rosyjskich: Grzegorza Skoworody, Aleksandra Hercena, Włodzimierza Sołowjowa, Michała Bakunina, Konstantego Leontjewa, Lwa Tołstoja, Siemiona Franka, Siergieja Bułgakowa, Mikołaja Bierdiajewa. Ostatni rozdział poświęcony został działalności naukowej dwóch wybitnych polskich badaczy myśli rosyjskiej: Andrzeja Walickiego i nieżyjącego już Włodzimierza Rydzewskiego.

Autorzy poszczególnych tekstów próbują pokazać rosyjskich myślicieli przez pryzmat tego, co napisano o nich w Polsce, a tym samym ukazać bogactwo literatury na temat filozofii rosyjskiej. Wielu z nich wskazuje na żywe związki rosyjskich myślicieli z Polakami i z Polską. Teresa Obolevitch, pisząc o Franku, przytacza np. fakt zaproszenia jego oraz Bierdiajewa, Hessena i Łosskiego w 1927 r. do udziału w pracach II Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie. Anna Janczys przywołuje poglądy Hercena na sprawy niepodległości Polski: „Jesteśmy za Polską, bo jesteśmy za Rosją, jesteśmy po stronie Polaków, bo jesteśmy Rosjanami, chcemy niezawisłości Polski, bo chcemy wolności Rosji, jesteśmy z Polakami, bo jeden skuwa nas łańcuch”<sup>5</sup>. Antoni Kamiński wspomina wpływ Bakunina na ożywienie stosunków polsko-rosyjskich i działań w walce z caratem: „Bakunin był *spiritus movens* umowy, jaką redakcja »Kołokoła« zawarła z przygotowującym kolejne polskie powstanie z Centralnym Komitetem Narodowym w Warszawie”<sup>6</sup>.

Zwrócenie uwagi na tego typu kontakty ukazuje praktyczny wymiar polskich badań filozofii rosyjskiej. W XIX i XX wieku samookreślanie się Polski było uwikłane w konteksty kulturowe i polityczne rosyjskiego zaborcy. Postulaty wolności i niepodległości odnosiły się do możliwości samostanowienia o sobie w perspektywie utraconej państwowości. Wielu rosyjskich intelektualistów wspierało polskie dążenia niepodległościowe i właśnie z nimi Polacy starali się utrzymywać kontakty i o nich pisać.

Interesującym podsumowaniem jest tekst Michała Bohuna *Na drodze do syntezy*, dotyczący twórczości, a przede wszystkim postawy badawczej zmarłego w 2007 r. Włodzimierza Rydzewskiego<sup>7</sup>. Ten zasłużony krakowski naukowiec wniósł duży wkład w rozumienie idei wschodnich, z zaangażowaniem odkrywał tajniki rosyjskiego myślenia. Esej Bohuna został tak skonstruowany, że wyłania

<sup>5</sup> A. Hercen, *Opowiadania*, Warszawa 1952, s. 435.

<sup>6</sup> A. A. Kamiński, *Nieodwzajemnione uczucia*, (w:) *Polskie badania filozofii...*, s. 113.

<sup>7</sup> Włodzimierz Rydzewski (1946–2007) był twórcą serii „Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej” i przewodniczącym jej rady programowej.

się z niego jedno z możliwych podejść do filozofii rosyjskiej. Autor ten twierdzi, że koncepcja Rydzewskiego oparta została na następujących założeniach: po pierwsze, że filozofia rosyjska jest niewyczerpanym źródłem inspiracji; po drugie, że mogą współistnieć obok siebie różne sposoby odczytywania i interpretacji filozofii rosyjskiej; po trzecie, że filozofia rosyjska musi być badana w kontekście interdyscyplinarnym z uwzględnieniem kultury, religii, historii, gospodarki; po czwarte, filozofii rosyjskiej nie można traktować jako tylko konstruktu akademickiego (zwłaszcza tych idei filozoficznych, które pojawiły się do XIX wieku). Te i wiele innych trafnych uwag odnoszących się uprawiania filozofii przez Rydzewskiego jest zarazem otwartym i konstruktywnym spojrzeniem na historię myśli rosyjskiej. Dzięki temu filozofia ta staje się faktycznie nieustającym źródłem badań, a jej popularność nie wynika z mody, lecz z autentycznego zainteresowania. Jak zauważa Bohun, fascynacja kulturą Rosji krakowskiego uczonego szła w parze z właściwym dystansem i próbą obiektywizowania: „Dla niego za pojęciem tym [rosyjskiej idei] kryje się całościowy projekt empatycznego i analitycznego podejścia do rosyjskiej filozofii, wolnego od naiwnej fascynacji, jak też od lekceważącego odrzucenia. Rzecz w tym, by wydobyć to, co w niej jest oryginalne, ale jednocześnie posiada ona szerszy, uniwersalny kontekst”<sup>8</sup>.

Niestety nie wszystkie artykuły są dostępne polskiemu czytelnikowi. W przypadku pięciu z nich barierą może być język. Opublikowanie ich tylko w języku rosyjskim wydaje się być kontrowersyjne. Przydałyby się co najmniej polskie streszczenia. Wszyscy, którzy zajmują się myślą rosyjską, są z góry zobowiązani do znajomości języka, myślę jednak, że po książkę tę sięgną także inni czytelnicy. Dla nich może stać się ona początkiem przygody ze Wschodem i sprostować do nauki języka Dostojewskiego. Czytając teksty w oryginale, możemy bowiem faktycznie znaleźć się najbliżej „ducha” rosyjskości. Rosjanie często podkreślają, że ich kultura jest kulturą słowa.

Jak zauważa Marek Styczyński, autor tekstu *Polskie badania filozofii Mikołaja Bierdiajewa. Próba systematyzacji*, badaczy filozofii rosyjskiej jest coraz więcej, sytuację tę obrazuje słowami Justyny Kurczak: „Nie znaczy to oczywiście, byśmy mieli do czynienia z modą na rosyjski renesans, porównywalną do mody na Nietzschego, postmodernizm czy Wittgensteina. Nie jest tak i nie powinno być to powodem zmartwień. Jeśli zainteresowanie pewnym zjawiskiem przeradza się w modę, nieuchronnie pojawiają się wątpliwości, co do autentyczności motywacji: i odwrotnie: jeśli nie wspomagane przez modę, utrzymuje się przez dłuższy czas, może to świadczyć o jej szczeroci i głębi”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> M. Bohun, *Na drodze do syntezy*, (w:) *Polskie badania filozofii...*, s. 240.

<sup>9</sup> J. Kurczak, *Polish Studies in Russian Thought*, „Studies In East European Thought” 2002, nr 1–2.

Przyczyn, dla których idee wschodnich sąsiadów interesują Polaków szczególnie, jest wiele: od osobistych po *stricte* naukowe. Jak pisze Walicki w swojej książce *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*: „Moje zainteresowanie myślą rosyjską zrodziło się ze świadomości, że empatyczne zrozumienie kultury rosyjskiej ma żywotne znaczenie dla Polaków. [...] Wbrew rozpowszechnionemu pogładowi o rzekomej wrogości Polaków do wszystkiego, co rosyjskie, nawet w epoce rozbiorowej istnieli w Polsce uczeni i pisarze w pełni doceniający, a czasem nawet podziwiający wielkie tradycje rosyjskiej inteligencji, pojmujący swe zadanie jako budowanie mostów intelektualnych między Rosją a Zachodem”<sup>10</sup>.

Niewątpliwie wielu współczesnych polskich badaczy pociąga myśl rosyjska ze względu na wspólne korzenie słowiańskie, a także wspólne losy obu narodów. Historia nie oszczędziła ani Polaków, ani Rosjan. Do dziś relacje są bardzo emocjonalne i wyraziste, przeżywane na gruncie politycznym i historycznym. Potrzeba wzajemnego rozumienia się jest ważnym postulatem badań nad filozofią rosyjską. Jest to wymiar praktyczny, na który zwraca uwagę wielu polskich myślicieli. Określanie wzajemnych stosunków wynika z położenia geopolitycznego Polski. Słusznie piszą w uwagach końcowych redaktorzy tej publikacji, że Rosja, mimo iż jest nam bliska geograficznie, to wciąż jest daleka i nieznana mentalnie.

*Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze* jest rzetelną publikacją. Czytelnik po zapoznaniu się z książką nie poczuje się oszukany. Bogactwo zaprezentowanej tam literatury oddaje stan badań nad filozofią rosyjską. Jest to udana próba syntezy dotychczasowej literatury na temat przedmiotu. Zapowiedź kontynuacji jest godna pochwały i myślę, że wszyscy, którzy przekonali się do tej części, będą czekać z niecierpliwością na pojawienie się następnej.

Beata Zielewska-Rudnicka

<sup>10</sup> A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 10.



## POZNAĆ INNEGO

Ryszard Kapuściński, *Ten Inny*, Wyd. Znak, Kraków 2007, ss. 77.

Problem inności, odmienności zarówno niektórych jednostek, jak i określonych grup społecznych, jest często przedmiotem prac naukowych, a także wielu dyskusji, debat z udziałem ludzi nauki, kultury, świata polityki i mediów. Zdecydowana większość uczestników owych dyskursów akceptuje powstawanie i „ścieranie się” różnych oryginalnych stylów życia, przekonań, idei, zaś hołdujących tym „nowościom” osób nie wyłącza ze struktur społeczeństwa. Nie chce nikomu narzucać „jedynie obowiązującego” światopoglądu, wzoru kultury bądź zasad obyczajowych. Opowiada się za zniesieniem wszelkiego rodzaju barier i ograniczeń utrudniających jednostce ludzkiej samorealizację i rozwój. Podkreśla, iż w realiach współczesności, której oblicze kształtują w głównej mierze liberalizm, pluralizm i indywidualizm, jedynym ograniczeniem gwarantowanej człowiekowi *de iure* swobody jest prawo innych osób do niczym nieskrępowanej egzystencji. Jeśli dodamy, że tej liberalnej atmosfery nie kontestuje również większość „szeregowych” członków społeczeństwa, to może wydawać się, że w czasach ponowoczesnych nie tylko nie narusza się prawa do suwerennego wyboru stylu życia, ale wręcz promuje i uwypukla egzystencję na własny rachunek. Tolerancja wobec inności, odmienności, coraz wyraźniej wpisującej się w naszą codzienność, nie oznacza jednak, że związane z tą sferą problemy przestały istnieć.

Nierzadko jest tak, że część z nas, nie radząc sobie z problemami, trudnościami różnej natury, broni się, wyłączając z ram społeczeństwa coraz to nowe, „chore” grupy Innych. Ci ostatni, kultywując własne tradycje, obyczajowość, odwołując się do zasad tzw. świeckiego humanizmu, drażnią reprezentantów „zdrowej większości”, zwolenników „jedynie słusznej” opcji religijno-światopoglądowej. „Prawdziwi katolicy” coraz częściej spychają Innych na margines, umieszczają w swoistych gettach, podkreślając, że to naturalna konsekwencja odrzucenia przez „antychrystów” chrześcijańskiej hierarchii wartości. Niekiedy „wspaniałomyślnie” dodają, że członkowie owych gett mogą zostać w pełni zaprobowani przez „większość” i włączyć się w struktury społeczeństwa wów-

czas, kiedy zrezygnują ze swych „bałamutnych” poglądów oraz stracą zapał, chęci do ich propagowania.

Warto zwrócić uwagę również na inny aspekt problemu inności, odmienności, związany z przynależnością Innego do kultury pozaeuropejskiej i rasy niebiałej. W tym przypadku Europejczycy muszą wyjść poza „rodzime opłotki” i spojrzeć na rzeczywistość kulturową świata w kontekście zakończonego już procesu dekolonizacji. Efektem dekolonizacji, której początek przypada na okres II wojny światowej, apogeum – na przełom lat 50. i 60. XX wieku, a schyłek – na lata 70. ubiegłego stulecia, było powstanie w Azji i w Afryce około 100 nowych państw. Niezależnie od tego, jak będziemy ją oceniać (znaczna część historyków stoi na stanowisku, że była to dekolonizacja *de iure*, zewnętrzna i raczej nieudana, bo skutkująca ruiną gospodarczą, polityczną m.in. wielu społeczeństw Czarnej Afryki), wątpliwości zdaje się nie budzić to, że wyzwalające się ludy poczuły swoistą „dumę kulturową”, zaczęły identyfikować własną kulturę, odmienną od kultury Europejczyków-kolonistów, z tworzącymi się państwami narodowymi. Mimo iż po uzyskaniu samodzielności państwowej najistotniejsze źródła władzy i elementy cywilizacji (w europejskim rozumieniu tego słowa), ważne dla byłych kolonii, w znacznej mierze pozostały nadal w dyspozycji rasy białej, można mówić o awansie cywilizacyjnym reprezentantów również innych ras. Czy Europejczycy są w stanie zaakceptować ów awans? Pogoździć się z tym, że ich osiągnięcia cywilizacyjne nie mogą już stanowić kryterium oceny dokonań mieszkańców innych kontynentów? Czy potrafią zrozumieć, że te elementy kultur pozaeuropejskich, które nie zostały „ucywilizowane” i włączone w obręb europejskiej przestrzeni cywilizacyjnej, mogą się, mimo to, tworzyć i rozwijać i są godne promocji?

Te i inne pytania, koncentrujące się wokół problemu inności, odmienności, frapowały również dziennikarza, myśliciela Ryszarda Kapuścińskiego, autora książki *Ten Inny*. Publikacja ta składa się z trzech wykładów wygłoszonych 1–3 grudnia 2004 r. w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu, referatu *Mój Inny*, przedstawionego 12 października 1990 r. na Międzynarodowym Sympozjum Pissarży w Grazu, wystąpienia pt. *Inny w globalnej wiosce* w Wyższej Szkole Europejskiej im. Ks. Józefa Tischnera w Krakowie (30 września 2003) oraz wypowiedzi zatytułowanej *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, z okazji przyznania dziennikarzowi tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego (1 października 2004).

Przeglądając tę publikację, można początkowo odnieść – błędne w istocie – wrażenie, że rozproszone konstatacje i uwagi Kapuścińskiego wprowadzają chaos w strukturze narracji. W trakcie lektury uświadomiamy sobie jednak, że poszczególne „odsłony” prezentowanej problematyki współtworzą spójną, bogatą w informacje i interesujące interpretacje całość, potwierdzając się nawzajem, uzupełniają. Przenosimy się do nieznanego świata, świata, w którym *de facto* obec-

nie żyjemy, ale który w gruncie rzeczy niedostatecznie znamy i rozumiemy. Kapuściński oprowadza po nim czytelników, otwierając nowe horyzonty poznawcze. Mimo iż jest wyposażony – jako wybitny humanista – w szereg kompetencji, m.in. kulturową, historyczną, antropologiczną, a może właśnie z tego powodu, nie poucza nas, nie strofuje, nie mówi, co mamy myśleć na konkretny temat, lecz raczej zachęca do podjęcia trudu „nauki świata” i do autentycznego krytycyzmu.

Na uwagę i podkreślenie zasługuje również wiarygodność tekstów Kapuścińskiego. W jego przypadku rozległe studia teoretyczne, koncentrujące się wokół problematyki Innego, łączą się z obserwacjami i rozmowami z wieloma ludźmi – przyszłymi bohaterami książki. Do powstania publikacji przyczyniły się „dzieśiątki ludzi – naszych rozmówców spotykanych na drogach świata – którzy opowiadają nam historie ze swojego życia, lub życia swojej społeczności, albo zdania, w jakich brali udział, czy o których słyszeli od innych. Ci obcy, często nieznani nam bliżej ludzie, nie tylko są jednym z najbogatszych dla nas źródeł wiedzy o świecie, ale także pomagają nam w pracy na wiele innych sposobów – umożliwiają kontakty, użyczają swojego domu, albo wręcz ratują nam życie” (s. 9–10). Świadczenia Kapuścińskiego, sporo ryzykującego w okresie poprzedzającym powstanie *Tego Innego* (a także innych jego książek), narażonego na fizyczne niebezpieczeństwa oraz wliczającego możliwość błędu w prezentowanych rozważaniach, epatują wiarygodnością, nabierają oryginalnych znaczeń, potęgują swój sens.

Myśliciel podkreśla, że na kartach swego – dodajmy popularnonaukowego – dzieła zamierza „naskikować [...] nie portret Innego w ogóle, w abstrakcji, ale wizerunku [swojego] Innego, tego, którego spotykał [m.in.] w wioskach indiańskich w Boliwii, wśród koczowników na Saharze, w tłumach oplakujących na ulicach Teheranu zgon Chomeiniego” (s. 43), a określić „Inny”, „Inni” używa przede wszystkim w odniesieniu do nie-Europejczyków, przedstawicieli niebiałej rasy. Jego celem jest udzielenie odpowiedzi na zasadnicze pytania: Kim jest poznany przezeń Inny? Jaki jest jego światopogląd, jego widzenie świata? Jaką wyznaje hierarchię wartości?

Wydaje się, że Kapuściński zrealizował swoje zamierzenia badawcze. Przedstawił interesujący szkic do portretu Innego. Najistotniejszym składnikiem konstytuującym ów portret jest – zdaniem dziennikarza – wrażliwość niebiałych reprezentantów kultur pozaeuropejskich na kolor skóry. Inni Kapuścińskiego identyfikują i oceniają ludzi również według kryterium narodowościowego: „Nacjonalizm, podobnie jak rasizm, jest instrumentem identyfikacji i klasyfikacji stosowanym przez mojego Innego przy każdej okazji”. Dla Innego nacjonalisty, przedstawiciela niebiałej społeczności ludzkiej, „nie ma znaczenia, czy ktoś jest młody czy stary, mądry czy głupi, dobry czy zły – jest tylko jedno: czy ktoś jest Ormianinem czy Turkiem, Anglikiem czy Irlandczykiem, Marokańczykiem czy

Algierczykiem”. Następstwem takiej postawy jest – co trafnie zauważa Kapuściński – spłylenie, fragmentaryzacja relacji międzyludzkich i realnej rzeczywistości: „Kiedy żyję w tamtym świecie rozgorzałych nacjonalizmów, nie mam nazwiska, nie mam zawodu, nie mam wieku – jestem tylko i jedynie Polakiem” (s. 45).

Niekiedy jest tak, że określona pozaeuropejska grupa etniczna, posiadająca „fenomenalną zdolność widzenia mapy świata jako sieci punktów zamieszkałych przez skupiska swoich pobratymców – bodaj jednej rodziny, bodaj jednego człowieka”, uważająca jedynie owych „swoich” za godnych szacunku i przyjaźni, zaczyna darzyć nienawiścią pozostałe społeczności. „Doza tej nienawiści może być różna” (s. 45), a do zwiększenia zakresu jej natężenia w znacznej mierze przyczynia się, widoczne zwłaszcza w krajach islamskich, ożywienie religijne. „Wszędzie – i to niezależnie od rodzaju religii – gdzie następuje ożywienie gorliwości religijnej, ożywienie to ma charakter wsteczny, konserwatywny, fundamentalistyczny” (s. 46).

Religia to w przekonaniu Kapuścińskiego kolejny, znaczący składnik systemu światopoglądowego Innego. Inny wierzy w „istnienie i obecność transcendencji, Siły Sprawczej, Istoty Najwyższej, Boga” (s. 45–46), lecz następstwem tej wiary nie jest zmniejszenie tkwiącego w niebiałym człowieku ładunku emocjonalnego. Nierzadko nie jest on w stanie zapanować nad tym ostatnim, ująć go w racjonalne karby, „wtedy – jak trafnie zauważa Kapuściński – dochodzi do konfliktu, do starcia, do rzezi, do wojny” (s. 46).

Na pochwałę zasługuje umiejętne unikanie ujednoczenia wizerunku Innego. Autor książki pokazał różnicujący wpływ określonych czynników na kształt i jakość sposobu myślenia oraz życiowej postawy reprezentantów kultur pozaeuropejskich. W sposób kompetentny dokonał selekcji i wskazał również te elementy europejskiego kontekstu kulturowo-cywilizacyjnego, które można uznać za znaczące punkty odniesienia dla swoistej inwazji Innych na kraje rozwinięte.

Współcześni Europejczycy, obojętni religijnie, zagubieni, nie umiejący zdefiniować własnej tożsamości, coraz częściej podatni „na podszepty nacjonalistów i rasistów” (s. 35), będą musieli, zdaniem Kapuścińskiego, uporać się z wyzwaniem, jakim są Inni żyjący w obrębie kultury europejskiej. Obecnie nie do końca zdają sobie sprawę z tego problemu. Pochłonięci do niedawna śledzeniem przebiegu „zimnej wojny”, konfrontacji między Wschodem i Zachodem, między skrajnie przeciwstawnymi systemami politycznymi: demokracją i totalitaryzmem, nie dostrzegli dostatecznie szybko faktu pojawienia się na mapie świata kilkudziesięciu nowych państw, „przynajmniej formalnie niepodległych, zamieszkałych przez trzy czwarte ludzkości”. Mieszkańcy tych państw, mocno zakorzenieni w swojej własnej kulturze, złączeni więzami nacjonalizmu, „zdobywają w historii najnowszej, w historii dziejącej się obecnie coraz większą i coraz bardziej znaczącą podmiotowość” (s. 47). Coraz liczniej przybywają,

zwłaszcza w celach zarobkowych, do Europy, która jednak – jak zasadnie podkreśla Kapuściński – nie jest już dla niebiałych Innych oazą „wyższej cywilizacji”, wielkich idei i szlachetnych postaw, lecz raczej przedmiotem krytyki, a nawet pogardy. Innym nie odpowiada przede wszystkim styl życia Europejczyków, w znacznym stopniu naznaczony sekularyzacją i indywidualizmem.

Jak w związku z tym powinny wyglądać relacje białych z niebiałymi i co w tej materii należy uznać za priorytet? Kapuściński również na to pytanie udzielił odpowiedzi. Najistotniejsze jest, jego zdaniem, to, by jak najszybciej uchylić funkcjonujące w kulturze europejskiej schematy myślenia o Innych, by odrzucić stereotypy i uprzedzenia wynikające z błędnego przeświadczenia, że Inny to obcość i zagrożenie. Gdy to uczynimy, Inny stanie się „naszym partnerem, współodpowiedzialnym za los ziemi, na której żyjemy” (s. 49). Na pozytywną ocenę zasługuje, bez wątpienia, poszukiwanie przez myśliciela mocnego fundamentu aksjologicznego, sprzeciw wobec europejskiego protekcjonalizmu w imię troski o los każdego człowieka, bez względu na jego kolor skóry, narodowość czy też przekonania światopoglądowe. Z drugiej jednak strony trudno podzielać optymizm Kapuścińskiego co do możliwości bezbolesnego zaaklimatyzowania się Innych w ramach wyznaczonych przez kulturę europejską, nawet jeśli Europejczycy zmieniliby w sposób radykalny swoje nastawienie. Mam wątpliwości, czy „oswojenie” Innych w rozumieniu autora książki, stworzenie rzeczywistości, w której byliby oni „naszymi innymi”, jest możliwe.

Kapuściński, mając świadomość istnienia trudnych problemów, żywi nadzieję, że reprezentanci różnych kultur, ras i religii będą podejmować próby ich rozwiązywania, że nie zrezygnują z poszukiwania dróg prowadzących do wzajemnego zrozumienia. Zarazem dodaje, iż prowadzenie przez Europejczyków dialogu z Innymi wymaga oparcia w kulturze europejskiej. Tylko wówczas, gdy nie wypieramy się własnych korzeni, jesteśmy zdolni obdarzyć kogoś szacunkiem za jego inność, zaakceptować Innego bez żadnych warunków wstępnych. W przeciwnym wypadku nie jesteśmy w stanie podjąć konstruktywnego dialogu, obawiając się, że nasze ewentualne działania w tym zakresie owocowałyby odsłonięciem bolesnej prawdy o nas samych, o naszej kulturowo-religijnej dezintegracji. „Za wyrwanie ze swojej kultury płaci się wysoką cenę. Dlatego tak ważne jest posiadanie własnej, wyraźnej tożsamości, poczucie jej siły, wartości i dojrzałości. Tylko wówczas człowiek może śmiało konfrontować się z inną kulturą. W przeciwnym wypadku będzie chować się w swojej kryjówce, bojaźliwie odgradzać od innych. Tym bardziej że Inny to zwierciadło, w którym się przeglądam czy – w którym jestem oglądany, to lustro, które mnie demaskuje i obnaża, a tego wolelibyśmy jednak uniknąć” (s. 72).

Kontakty Europejczyków z Innymi, zawsze niełatwe, „szczególnie dziś, kiedy wszystko przybiera tak ogromne, trudne do objęcia i kontrolowania skale, o wysokim stopniu komplikacji” (s. 35), wpływają nie tylko na przewartościo-

wanie naszego myślenia o kulturach pozaeuropejskich, lecz również uświadamiają nam, jacy jesteśmy. Zdaniem Kapuścińskiego, „epokę nowoczesną” w stosunkach Europy z ludami nieeuropejskimi otwiera wiek oświecenia. To wybitni twórcy „epoki światła”, filozofowie, pisarze (m.in. Defoe, Swift, Rousseau, Wolter, Monteskiusz, Goethe, Herder) z całą mocą podkreślali, że „niebiały, niechrześcijanin i dzikus, ten monstrualny i tak do nas niepodobny Inny to też człowiek” (s. 18). Nie negując zasadności tego stwierdzenia, warto jednak dodać, czego dziennikarz nie uczynił, iż za prekursora „nowoczesnego” podejścia do Innego można uznać Polaka, rektora Akademii Krakowskiej Pawła Włodkowica, który na Soborze w Konstancji (1414–1418) przeciwstawiał się nawracaniu pogan, ówczesnych europejskich Innych, na wiarę chrześcijańską za pomocą miecza. W przekonaniu Włodkowica, czołowego reprezentanta XV-wiecznej polskiej myśli politycznej, poganie, których mordowano w imię „wyższych celów”, zasługują na respekt i szacunek. U schyłku średniowiecza poglądy krakowskiego uczonego nie stały się jednak przedmiotem szerszej dyskusji w gremiach europejskich intelektualistów czy też innych środowisk. Dopiero w dobie oświecenia, jak trafnie zauważa Kapuściński: „po raz pierwszy na [dużą] skalę i z taką intensywnością Inny stanie się problemem wewnętrznym kultury europejskiej” (s. 19).

W późniejszym okresie wątek ten został rozwinięty i pogłębiony. Kapuściński podkreśla zwłaszcza zasługi antropologa Bronisława Malinowskiego w poznaniu Innego (plemion melanezyjskich), a także doniosłość filozofii dialogu (dużo uwagi poświęcił jednemu z jej reprezentantów – Józefowi Tischnerowi), wypływającą z faktu, iż zwróciła się ona ku problematyce „człowieka jako bytu jednostkowego, odrębnego, nieporównywalnego i niepowtarzalnego” (s. 55). Filozofowie dialogu pokazują nam „nowy wymiar Ja – a mianowicie, że nie jest ono tylko samotną jednostką, ale że w skład owego Ja wchodzi również Inny, tworząc w ten sposób nowy rodzaj osoby, bytu”. Ich teoretyczne rozważania to swoiste „ramy, które dopiero trzeba wypełniać własnym doświadczeniem i obserwacją” (s. 29), to pierwszy, intelektualny etap „oswajania się” z Innym, początek drogi, którą Europejczycy powinni, niezależnie od przeszkód i trudności, jakie się pojawiają, wytrwale i konsekwentnie kroczyć.

Do trudu poznawania Innego Ryszard Kapuściński gorąco zachęca. Jego książkę, napisaną komunikatywnym, precyzyjnym, dalekim od „scjencystycznego żargonu” językiem, książkę obfitującą w interesujące, przedstawione w obiektywny sposób analizy i dociekania, uzmysławiającą złożoność podejmowanych problemów warto polecić czytelnikom. Na pewno nie będą oni znużeni jej lekturą.

*Piotr Koprowski*

## METAPSYCHOLOGIA MORALNOŚCI – WYBRANE ZAGADNIENIA

Piotr Olaf Żylicz, *Psychologia moralności. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa 2010, ss. 124.

Od lat wyczekiwano momentu, w którym na polskim rynku księgarskim pojawi się książka poświęcona specjalnie psychologii moralności. Do tej pory można było skorzystać z opracowania *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności* (1949), przygotowanego jeszcze w okresie wojennym przez niewątpliwego autorytet w zakresie nauk o moralności – Marię Ossowską. Osoby zainteresowane tą problematyką mogły także wertować książki i czasopisma specjalistyczne, głównie z dziedziny etyki, psychologii społecznej i rozwojowej, w których pojawiały się szczegółowe omówienia określonych kwestii z zakresu psychologii moralności. Od czasów M. Ossowskiej opublikowano ich całkiem sporo. Jako przykłady można wymienić Włodzimierza Szewczuka *Sumienie. Studium psychologiczne* (1988), Rogera Mehla *Postawy moralne* (1973), Heliadora Muszyńskiego *Rozwój moralny* (1987) czy pracę autorstwa Janusza Reykowskiego i Andrzeja Gołęba *Studia nad rozwojem standardów ewaluatywnych. Zmiany w motywacji zachowań prospołecznych* (1985). Oferta wydawnictw zagranicznych jest bogatsza i daje możliwość zapoznania się z aktualnym stanem badań nad procesem moralnego rozwoju człowieka, psychologicznym podłożem różnicowania postaw i ocen moralnych czy wpływu wiedzy i kompetencji rozumowania/empatii na podejmowanie działań moralnych. Wiodącymi pracami tego typu są: wydana jednocześnie w Oksfordzie i Buouler w 1996 r. *Moral Psychology* Daniela K. Lapsleya oraz wydana w Westport, Connecticut i Londynie w 1997 r. *Moral Development Theories – Secular and Religious. A Comparative Study* R. Murraya Thomasa (nie mylić z Thomasem H. Murrayem, który jest amerykańskim bioetykiem i Henrym A. Murrayem, znanym amerykańskim psychologiem).

Książka Piotra Olafa Żylicza *Psychologia moralności. Wybrane zagadnienia* nie jest zatem pozycją wydawniczą, która podejmuje temat nowy, jeszcze nie

badany i nie opisywany. Tym, co sprawia, że czekano na ten tytuł, jest fakt, że w Polsce nikt do tej pory nie podjął się trudnego teoretycznie zadania sumarycznego zestawienia problematyki podejmowanej w ramach psychologii moralności; psychologii moralności – nadmienimy – której status naukowy nie jest do końca jasny. Jako dziedzina interdyscyplinarna na swój sposób interpretuje fakty badane przez inne dziedziny wiedzy. To sprawia, że odwołanie się do przedmiotowego kryterium podziału nauk w tym wypadku jest zawodne. Także określenie, czym różni się (lub powinno się różnić) wyjaśnienie danego problemu badawczego w kategoriach psychologii moralnej od wyjaśnienia oferowanego na przykład przez psychologię społeczną, jest problematyczne. Jednym z głównych źródeł metodologicznych problemów psychologii moralności jest dominujący pogląd, że moralność jest przede wszystkim zjawiskiem społecznym. Co prawda, obejmuje także zachowania ludzi względem siebie, ale jako jej źródło często wymienia się potrzebę czy konieczność ograniczenia woli jednostki w taki sposób, by życie społeczne toczyło się bezkonfliktowo.

Spółeczny charakter moralności oznacza, że jest czymś, co ujawnia się między ludźmi, reguluje relacje między nimi, sprawia, że zachowania innych, obcych nawet osób stają się częściowo przewidywalne. Jako że rozgrywa się w ludzkiej psychice i nie jest obserwowalna, badania są przeprowadzane zwykle pośrednio. Inne źródło wątpliwości co do niezależności psychologii moralności stanowią jej metody badań. Jeżeli badania ankietowe są wykorzystywane w wyjaśnianiu moralności, to czym różni się wyjaśnienie psychologii społecznej od wyjaśnienia psychologii moralnej? Między innymi to sprawia, że choć samo wyrażenie „psychologia moralności” jest od dawna używane, trzeba trochę odwagi, żeby podjąć próbę dookreślenia tej nauki.

Czy Żyliczowi udało się tego dokonać? Przyjął on inną konwencję niż ta, którą realizowali autorzy zachodnich podręczników. Pomijając fakt, że sama objętość książki Żylicza o czymś świadczy, problem psychologii moralności rozpatruje on na poziomie metateoretycznym. Podczas gdy po tytule można by się spodziewać, że zawiera omówienia poszczególnych problemów psychologii moralności, na pierwszy plan wybija się temat, który można sformułować następująco: Co psycholog wiedzieć powinien, zanim zacznie badać moralność? Wspomniany przeze mnie podręcznik Lapsleya, którego tytuł najbardziej odpowiada tytułowi książki Żylicza, właściwie pomija tę kwestię. Lapsley zdecydował się na przedstawienie problematyki psychologii moralności poprzez odwołanie do psychologicznych teorii i badań nad moralnością. Opisał koncepcje Piageta, Kohlberga, Turielowskie rozróżnienie domeny moralności i domeny społecznej (ze względu na rodzaj sprawiedliwości, które się w ich obrębie przejawiają), orientacje moralne, zachowania prospołeczne, kategorie moralnego charakteru (osobowości) i tożsamości moralnej oraz przełom we współczesnej psychologii moralnej wynikły z krytyki dominującej przez lata szkoły kohlbergiańskiej.

Lapsley najwyraźniej problematykę psychologii moralności sprowadził do psychologii rozwojowej; stanowi to zresztą widoczną tendencję całej zachodniej psychologii.

Po skrypcie Żylicza należy spodziewać się czegoś innego. We wstępie autor pisze: „W kolejności najpierw zajmuję się próbą umiejscowienia psychologii moralności na tle innych dziedzin, których przedmiotem badania jest moralność. Po drugie, pokazuję cały wachlarz sposobów, na jakie definiowana jest moralność we współczesnej psychologii. Pokazane zostaną konsekwencje opowiedzenia się za poszczególnymi podejściami. Następnie wychodzę ku założeniom ideologiczno-światopoglądowym w uprawianiu psychologii moralności. Pokazuję ich obecność tak w samych koncepcjach formułowanych w ramach psychologii moralności, jak i w umysłach tych, którzy nią się zawodowo zajmują. Następnie poruszone są kwestie bardziej szczegółowe: wyzwania, jakie stoją przed osobami zajmującymi się badaniami nad rozwojem moralnym w perspektywie psychologicznej i uwarunkowania spójności, czy częściej niespójności, ludzkiej moralności” (s. 11).

W pierwszym rozdziale pt. *Psychologia moralności a inne nauki pokrewne* znajdujemy opisy takich dziedzin, jak: socjologia moralności, etyka, teologia moralna, biologia moralności. Nie zabrakło także próby ukazania związku prawa z moralnością. Na uwagę zasługuje to, że w opisie pojawiła się zwykle pomijana teologia moralna, która – co akcentował Durkheim – wyparta została z zachodnioeuropejskiej, naukowej refleksji nad moralnością, podczas gdy powiązania moralności z religią były, a pewnie nadal są dość istotne. Oryginalna jest zaprezentowana charakterystyka samej psychologii moralności. Chociaż autor domenę badań psychologii moralności określił na podstawie ustaleń M. Ossowskiej, dopatrywał się w obrębie psychologii moralności kilku nurtów: psychoanalitycznego, społecznego uczenia się, humanistycznego, poznawczo-rozwojowego i pokohlbergowskiego. Pozwolił sobie również na wyróżnienie ośmiu działów psychologii moralności, co – jak sędzę – ma istotne znaczenie dla systematyzacji badań, informacji i wiedzy z zakresu tej dziedziny. Są to: metapsychologia moralności, psychologia rozwoju moralnego, patologia rozwoju moralnego, edukacja moralna, orientacje moralne, przekonania moralne oraz dokonywanie ocen i rozumowań moralnych, postępowanie moralne, reakcje podmiotu w kontekście funkcjonowania moralnego (s. 19). Interesujący jest pierwszy dział psychologii moralności – metapsychologia, czyli „metarefleksja nad psychologią moralności”. Według Żylicza ma ona odnosić się do: „kwestii specyficznej, właściwej dla dyscypliny metodologii badań, konsekwencji przyjmowanych założeń odnośnie do takich kwestii, jak status norm etycznych (uniwersalność vs. relatywizm), możliwości i ograniczeń dociekań w psychologii moralności, natury ludzkiej czy ostatecznego celu rozwoju moralnego; relacji i wymiany informacji z innymi dyscyplinami zajmującymi się moralnością (nade wszystko etyką, socjologią

moralności, psychologią ewolucyjną, antropologią kulturową, etnografią czy prawem; specyfiki języka psychologii moralności (stosowanych definicji i zakresu semantycznego takich pojęć jak »moralność«, »dobry« czy »dojrzały moralnie«) (s. 19–20).

W drugiej części książki: *Uwarunkowania definiowania moralności w psychologii* Żylicz, po raz kolejny i nie ostatni, zwraca uwagę na kwestię subiektywizmu w badaniach i teoriach psychologicznych: „Byłoby więc dobrze zarówno dla samego badacza moralności, jak i dla odbiorców jego prac, żeby potrafił zdać sprawę nie tylko, za jakimi założeniami i ocenami się opowiada, ale również, jakie jest jego rozumienie moralności, z jakiego nurtu etycznego czerpie” (s. 41). Autor uznał za stosowne wymienić za Peterem Kahnem trzy rodzaje teorii moralności popularne wśród psychologów moralności. Są to: konsekwencjonalizm, rozwijany w głównie w nurcie utylitarystycznym, zaś w psychologii reprezentowany przez Donelsona Forsytha; deontologizm, o proveniencji kantowskiej, reprezentowany przez Johna Rawlesa i Lawrence’a Kohlberga; oraz moralność „zorientowana na rozwijanie cnót”, obecna w poglądach Gordona Allporta i Abrahama Maslowa.

Żylicz przychyła się do stanowiska Marii Ossowskiej, która ostrzegała, że redukcja wieloznaczności pojęcia „moralność”, choć czasem zasadne, może doprowadzić do normatywizmu, „czyli takiego charakteryzowania pojęcia, żeby eliminowane były wszelkie przypadki respektowania norm odmiennych od własnych” (s. 43), a w konsekwencji także do „ideologicznego przeciwprzeniesienia” (s. 70). Zwraca uwagę, że psychologowie skupieni na badaniach moralności czasem w ogóle pojęcia tego nie definiują. Inni traktują je wprost jako synonimiczne z pojęciem dobra moralnego lub normy moralnej (ew. jej podstawa). Niektórzy psychologowie specyfikę moralności wiążą z przeżywaniem szczególnego rodzaju doznań psychicznych, a jeszcze inni z imperatywnością (przymusem) takich (moralnych) a nie innych działań. Zdarza się też, że zakres pojęcia „moralność” ustala się przez odwołanie do rzeczywistości społecznej i traktuje jako społeczny fakt, bądź wprost do kategorii etycznych. Listę sposobów „radzenia sobie” psychologów z wieloznacznością tego pojęcia dopełnia koncepcja, w myśl której „moralności jest tyle, ilu jest ludzi”.

Kolejną część swojej książki Żylicz poświęcił tym założeniom w psychologii moralności, których nie można zweryfikować. Ponieważ znacznie zawęził to zagadnienie do tez przyjmowanych przez psychologów jako słuszne bez solidnego uzasadnienia i bezpośredniego związku z poznawaną przez nich dziedziną, ułożył je w obrębie światopoglądu. Krótko omówił dwie klasyfikacje typów światopoglądów: S.C. Peppera, który wyróżnił formizm, mechanycyzm, organicyzm i kontekstualizm oraz A. Borowiaka, zaczerpniętą z jego niepublikowanej pracy doktorskiej, wyróżniającego światopoglądy: tradycjonalistyczny, modernistyczny, postmodernistyczny. Natomiast aby wyjaśnić genezę światopo-

glądu, Żylicz przytacza TMT (ang. *terror management theory*), czyli teorię opanowywania trwogi. Sformułowali ją pod koniec XX w. wspólnie Jeff Greenberg, Sheldon Solomon i Thomas Pyszczynski. „Jej punktem wyjścia było założenie, że wszystkie formy życia, w tym człowiek jest produktem doboru naturalnego, uwarunkowanego koniecznością zdobywania potrzebnych zasobów i koniecznością reprodukcji. Naszą cechą gatunkową jest samoświadomość. Dzięki niej możemy czynić wspaniałe rzeczy, ale zarazem skazani zostajemy na świadomość, że każdy z nas będzie musiał umrzeć. A śmierć jest niekontrolowalna i pojawia się w sposób nieprzewidywalny. I ta świadomość własnej śmiertelności i kruchości własnej egzystencji jest nieustającym, niejako strukturalnym, źródłem niepokoju/trwogi. Antidotum mają być światopoglądy” (s. 62–63). Z naukowego punktu widzenia w pracy psychologa istotną rolę odgrywają – zdaniem Żylicza – założenia dotyczące sumienia i założenia dotyczące natury ludzkiej.

Psychologiczna refleksja nad rozwojem moralnym, a ściślej – jego uwarunkowania, są głównym tematem następnego rozdziału. Autor kontynuuje wtajemniczanie czytelnika w podstawowe problemy, z jakimi zмага się psycholog rozwoju moralnego. Zalicza do nich, powołując się na Petera Kahna: definiowanie domeny moralności, ontogenezę moralności, granice i ważność wiedzy moralnej. Więcej miejsca poświęca dyskusji wokół obowiązywalności teorii rozwoju moralnego zaproponowanej przez L. Kohlberga. Jego schemat przebiegu rozwoju moralnego, oparty na analizie zmian oceniania moralnego wraz z wiekiem, inspirowane kolejne pokolenia uczonych, ale doczekał się także wielostronnej krytyki. W związku zaś z uwarunkowaniem wyników od przekonań badaczy, Żylicz wypomina Kohlbergowi jego powojenne zaangażowanie w organizację transportu osób pochodzenia żydowskiego do Palestyny. Jako że działalność ta była sprzeczna z prawem, Żylicz sugeruje, że program badania rozwoju moralnego poprzez „dylematy” jest skażony doświadczeniami Kohlberga: „Za tę niezgodną z prawem działalność został uwięziony na Cyprze. Kwestia, kiedy i z jakich powodów można złamać prawo, wraca w stworzonych przez niego dylematach moralnych służących do pomiaru zaawansowania rozwoju myślenia moralnego. Co więcej, cała koncepcja Kohlberga niosła z sobą potężny projekt edukacyjny, który wyrażał nadzieję na kształtowanie ludzi niezdolnych do popełniania zbrodni, takich jak eksterminacja »obcych i gorszych« w czasie Zagłady” (s. 77).

Żylicz zauważa, że tworzenie koncepcji rozwoju moralnego w „erze pokohlbergowskiej” jest wystawione na relatywizm wynikający z silnej pozycji nurtu postmodernistycznego: „Takie stanowisko wydawać się może szczególnie atrakcyjne w psychologii moralności, bo istotnie zmniejsza wagę przyjmowanych założeń aksjologicznych tak przez badacza, jak i ludzi, których funkcjonowania dotyczy. Jednocześnie jak można i czy w ogóle można tworzyć psychologię rozwoju moralnego, skoro właściwie nic nie może być uznane poza samym czło-

wiekim za punkt odniesienia wartościowań moralnych?” (s. 78). W ramach tego rodzaju projektów uzasadnić można w dowolny sposób niemalże każdą tezę, która według eksperymentatora ma najistotniejsze znaczenie w wyjaśnieniu przebiegu rozwoju moralnego. Próbą rozładowania rosnącej relatywizacji w badaniach psychologicznych był m.in. postulat wysunięty wobec nauk społecznych przez Waltera i Harriet Mischelów: „powinny one zajmować się odkrywaniem i identyfikowaniem warunków, które umożliwiałyby optymalny rozwój moralny, zgodnie z indywidualnymi preferencjami i możliwościami ludzi”. Ten naiwny projekt doczekał się jednak siarczystej krytyki. Nie jest możliwe takie społeczeństwo, w którym każdy żyje według własnych zasad i własnego „wizimisie”. Właśnie ten fakt, że jest to niemożliwe, należy do mocnych argumentów przeciw relatywizmowi. Dlatego, choć – Żylicz o tym nie wspomina – tak beznadziejne wydaje się rozwijanie nurtu postmodernistycznego w każdej nauce, nurtu, który w psychologii i psychologicznej terapii naraża na zarzut instrumentalizmu czy nawet manipulacji.

Ostatni rozdział, zatytułowany *Jedna czy wiele moralności*, ogniskuje się na kwestii spójności postępowania z wyznawanymi przez ludzi zasadami (spójność wertykalna) i spójności zachowania w zmiennych sytuacjach (spójność horyzontalna). Brak spójności w zachowaniu obserwowany jest już u dzieci starających się nadawać komunikaty, których – zgodnie z ich dziecięcym przeczuciem – się od nich wymaga. Nie jest to jednak cecha rozwojowa, ujawnia się również w postępowaniu osób dorosłych. Na poparcie tego Żylicz przytacza badania, które przeprowadził w latach dziewięćdziesiątych na studentach warszawskich uczelni. Wykazały one, że przynależność do jednej z grup – rodziny, przyjaciół, nie lubianych znajomych, nieznanym – decyduje o tym, w jakim stopniu będą przestrzegane zasady prawdomówności i pomocności. Im bliższy jest krąg osób, do której ktoś przez daną osobę jest zaliczany, tym bardziej jest ona skłonna w kontaktach z nią odwoływać się do tych dwóch zasad. Obowiązuje to niezależnie od poziomu samorealizacji, co podważa przyjętą przez A. Maslowa tezę, że te osoby, które przejawiają większy potencjał twórczy, charakteryzują się również lepszym wyczuciem dobra i zła, a co za tym idzie – także większą spójnością moralną. Występowanie niespójności moralnej próbowali wyjaśnić m.in. M. Clark i J. Mills teorią „relacji bliskich” i „relacji wymiany” oraz R. Baumeister interpersonalną koncepcją poczucia winy: „Roy Baumeister twierdzi, że wina powinna być rozumiana jako zjawisko, które dzieje się pomiędzy ludźmi w takim samym stopniu, jak wewnątrz jednostki. Poczucie winy wzbudzone zostaje w relacjach międzyludzkich, a jego zmienność można wyjaśnić przede wszystkim społecznym kontekstem towarzyszącym zachowaniu. Najsilniej, najczęściej i najbardziej uporczywie wina pojawia się w bliskich relacjach społecznych, w których osoby winny okazywać sobie wzajemną troskę. Wina w rozumieniu Baumeistera służy różnym funkcjom wzmacniającym i chronią-

cym więzi międzyludzkie. Motywuje do dobrego traktowania innych osób i skłania do zmniejszania i naprawiania różnorakich »niesprawiedliwości«” (s. 92–93).

Najwięcej miejsca Żylicz poświęca opisowi niespójności dostrzeganej pomiędzy zachowaniem w pracy, a postępowaniem w innych sytuacjach. Zauważa, że stosunek do zachowań niemoralnych w pracy, typu bezpodstawne korzystanie ze zwolnień lekarskich, korzystanie z materiałów i urządzeń służbowych w celach prywatnych, dorabianie w godzinach pracy czy wynoszenie drobnych materiałów z pracy, w przeciągu ostatnich 50 lat się zmienił – odsetek osób tolerujących czy aprobujących tego typu działania znacznie zmalał. Do takich wniosków skłaniają badania przeprowadzone przez OBOP w latach 1961 i 2007. Jednocześnie zauważono (badania z lat 1997 i 2009) nieznaczny wzrost – i tak wysokiej – aprobaty dla nadużyć podatkowych typu fikcyjne darowizny (z 67% do 74%) oraz znaczny wzrost aprobaty dla ściągania na maturze (z 28% do 47%).

Niespójność typu wertykalnego odnotowano pomiędzy zachowaniami i deklaracjami menedżmentu. Badania przeprowadzone na tej grupie osób zatrudnionych w największych firmach w Polsce w 2003 r. pokazały, że prawie wszyscy (aż 99%) badani deklarowali, że zasady moralne są bardzo ważnym regulatorem postaw i zachowań związanych z działalnością instytucji finansowych i gospodarczych, a jednocześnie, że ich przestrzeganie z jakiegoś powodu nie jest możliwe. Dysonans wywołany przyjęciem takiej postawy wymusza uruchomienie jakichś mechanizmów umożliwiających usprawiedliwienie swojego, niezgodnego z wyznawanymi zasadami moralnymi, postępowania. Żylicz, powołując się na E. Aronsona, przytacza trzy strategie tego typu: postanowienie zmiany zachowania, modyfikacja znaczenia naruszanej zasady, modyfikacja zasady poprzez dodanie do niej dodatkowych zasad uściślających. Skuteczność wyzyskiwanych strategii może być różna, ale gdy jest wysoka, może przekształcić się w trwałą dyspozycję określaną mianem anomii osobowościowej: „Anomikiem jest człowiek, u którego obok przekonań o własnych przymiotach moralnych współwystępują przekonania i techniki manipulacji poznawczej pozwalające na wybór korzyści (wbrew uznawanym wartościom) bez odczuwania poczucia winy” (s. 105).

Tak, z grubsza rzecz biorąc, prezentuje się treść *Psychologii moralności* P.O. Żylicza. Na zakończenie wypada otwarcie przyznać: ta książka nie jest doskonała. Byłaby świetna, gdyby rozbudowano i uporządkowano jej treść. Zdecydowanie brakuje konkretnych problemów stanowiących wyzwanie dla psychologii moralności, opisu eksperymentów, które traktuje się jako źródło wiedzy o postępowaniu moralnym i które wiele wątpliwości wniosły do klasycznie uprawianej etyki. Autor zupełnie pominął kwestię odróżnienia tego rodzaju psychologii od innych psychologicznych subdyscyplin. Skoro publikacja ta miała z założenia być pomocą dydaktyczną, zagadnienia metapsychologiczne – posługując się już terminologią Żylicza – które interesują bardziej specjalistę niż nowicju-

sza, nie powinny być tematem dominującym. Te krytyczne spostrzeżenia nie powinny jednak przysłonić istotnych zalet tej publikacji. To pierwsza w Polsce propozycja wydawnicza (a deklarowane są kolejne „tomiki” tej serii) podejmująca wzmiankowane zagadnienia i jedna z nielicznych na świecie. Jest nie tylko nowatorska, ale i nowa, a to w tym przypadku oznacza uwzględnienie teraźniejszego stanu badań i podejść do problemów psychologii moralności. Zawiera wiele spostrzeżeń dotyczących „etyki zawodowej psychologa moralności”. Powiedzieć, że ich obecność jest zauważalna, to mało, ale prezentacja ciężaru odpowiedzialnego postępowania badawczego jest niezwykle cenna. Wygląda na to, że ta nieduża książeczka stanowi projekt metapsychologii moralności, szkoda tylko, że raczej w wersji „roboczej”. Nie sposób dziś przewidzieć, czy terminologia, którą Żylicz zaproponował, zostanie przyjęta. Budzi wątpliwości m.in. dlatego, że nie są ujawnione wszystkie kryteria obrane przez autora przy opracowaniu poszczególnych klasyfikacji. Niemniej książka ta na pewno stanie się przedmiotem niejednego komentarza i – miejmy nadzieję – owocnej dyskusji.

*Agata Borońska*

## SPOŁECZNE TWORZENIE MATEMATYKI. GŁOS KONSTRUKTYWISTÓW W SPRAWIE PODSTAW WIEDZY

Ewa Piotrowska, *Społeczny konstruktoryzm a matematyka*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 477.

Ta książka sieje zamęt – powiedzą rzecznicy tradycyjnego rozumienia nauki. Jeżeli dopuścimy do tego, że konstruktywiści społeczni zabiorą się za interpretowanie matematyki – tego bastionu aprioryczności pośród postmoderny – będzie to koniec jakiegokolwiek pewności w świecie. Z jakiej racji mamy uznać, że matematyka jest społecznie konstruowana?

Ta książka pokazuje nowe horyzonty – rzekną zwolennicy konstruktoryzmu społecznego. Dlaczego mamy ignorować powstałe już w XIX wieku kłopoty matematyki z jej tożsamością i trwać przy starym paradygmacie? Co by było, gdyby uznać, że matematyka była, jest i będzie wiedzą konstruowaną społecznie? Co miałyby oznaczać przyjęcie założenia, że wiedza matematyczna jest niczym innym, jak wynikiem procesów społecznych w sferze budowania rzeczywistości? Jakie konsekwencje niesie przyjęcie perspektywy konstruktoryzmu społecznego w zamyśle nad wiedzą matematyczną? Te pytania, pokrewne im problemy oraz próby odpowiedzi na nie przedstawia Ewa Piotrowska w książce *Społeczny konstruktoryzm a matematyka*.

Nim przejdę do treści publikacji, parę słów o naukowym profilu autorki recenzowanej książki. Dotychczasowe publikacje Piotrowskiej można podzielić na dwa obszary tematyczne. Piotrowska dała się poznać czytelnikom po pierwsze jako specjalistka w zakresie filozofii szwedzkiej (*Mysł filozoficzna w Szwecji. Od mistycyzmu do radykalizmu*, Poznań 2006; *Dzieje myśli szwedzkiej XX wieku. Od narodowego konserwatyzmu do globalizmu*, Poznań 2006 oraz inne), po drugie jako autorka prac o filozofii nauki, zaś szczególnie filozofii matematyki (*Filozoficzne podstawy formalizmu matematycznego. Studium nad poglądami Davida Hilberta*, Poznań 1990 i inne).

Książka poświęcona relacjom wiedzy matematycznej i konstruktoryzmu społecznego jest konsekwencją pogłębienia filozoficznych badań Piotrowskiej nad

dylematami teorii nauki czy też wiedzy. Publikację *Spółeczny konstruktywizm a matematyka* można zaliczyć do polskiej awangardy w tematyce konstruktywizmu społecznego. Dotąd, jak się wydaje, nie ukazała się tak obszerna praca, w ramach której zostałyby ukazana wielowymiarowość myśli konstruktywizmu społecznego z odwołaniem do matematyki. Autorka nie wyszła z założenia, iż matematyka jest wytworem społecznym, lecz prezentuje perspektywę poznawczą, jaką jest konstruktywizm społeczny, pod kątem tego, co tenże konstruktywizm może wnieść do badań nad tożsamością matematyki. Mamy tu do czynienia bardziej z testowaniem możliwości niż forsowaniem konkretnej tezy. Piotrowska sama przyznaje, że momentami zgadza się z tezami konstruktywistów społecznych, ale celem jej pracy nie jest wykład osobistych sympatii lub antypatii.

Co konstruktywiści społeczni mają do powiedzenia na temat wiedzy matematycznej? „Model matematyki aksjomatyczno-dedukcyjnej, sztywno trzymający się reguł dowodzenia i zarazem zakładający jej fundamentalizm pojęciowy oraz epistemologiczny, jest już przebrzmiały” (s. 10). Postulują więc, by pamiętać, że matematyka, tak jak inne nauki, jest rozwijana przez podmioty poznające. Za nauką stoi człowiek. On ją rozwija, on z niej korzysta, on pełniąc rolę naukowca nadal pozostaje określony warunkami swego życia. Konstruktywiści wnoszą, że to nie jest bez znaczenia dla losów nauki. By podać przykład – Paul Ernst, filozof i matematyk, inicjator konstruktywistycznego filozofowania o matematyce, opowiadał się za „ponadczasowym, uniwersalnym i socjologicznym rozumieniem matematyki wraz z jej uwarunkowaniami społecznymi, kulturowo-cywilizacyjnymi i dydaktycznymi” (s. 40). Byłoby jednak uproszczeniem, gdyby przedstawiać konstruktywizm jako perspektywę w całości skupioną na uwarunkowaniach kulturowych, społecznych czy psychologicznych nauki i jej podmiotów. Konstruktywiści nie optują za skrajnym socjologizmem. Mówią raczej o „współgraniu elementów czysto formalnych i apriorycznych z treściowymi” (s. 103), akcentując potrzebę uwzględniania tych ostatnich. Zwracają uwagę na to, że istota nauk formalnych nie jest jednowymiarowa, że to raczej „ściśłość i precyzja logiczna matematyki, ale także treść uzyskiwanych wyników, przenikanie i warunkowanie treści oraz formy” (s. 103).

Konstruktywizm w matematyce najlepiej wyraża się w stanowisku fallibilistycznym, które weszło w dyskusję z założeniami perspektywy fundamentalistycznej. Fallibilizm stoi w opozycji do fundamentalizmu starającego się utrzymać naukę w atmosferze pewności jej wyników, bezpieczeństwa jej przebiegu oraz stałości i zaufania w możliwości rozumu i doświadczenia. Chcąc wskazać nazwisko symbolizujące wprowadzenie myśli fallibilistycznej do matematyki, należy wymienić Kurta Gödla. Do autorów wykazujących tendencje fallibilistyczne zalicza się np. Charlesa Sandersa Pierce’a, Thomasa Kuhna, Johna Deweya, Pierre’a M. Duhema oraz wielu innych. Fallibilizm opiera się na trzech założeniach. Po pierwsze, matematyka ma charakter nauki pragmatycznej; jest potrzeb-

na w życiu społecznym oraz przyrodoznawstwie. Po drugie wiedza matematyczna „musi być trwała i stabilna. Nie oznacza to jednak, aby nie była podatna na zmiany, a nawet kryzysy jako konsekwencje tych przemian” (s. 138). Po trzecie, matematyka jest nauką półautonomiczną. Jej połowiczna zależność od warunków zewnętrznych nie powinna być ignorowana, tak, jak nie należy też pomijać jej znacznej wolności od uwarunkowań. Konstruktysty społeczni i matematyczni fallibiliści namawiają do ustalania odpowiednich proporcji w tej sprawie.

Recenzowana monografia Piotrowskiej składa się z dziewięciu rozdziałów. W czterech pierwszych autorka przybliży historię konstruktystyki społecznej oraz dzieje filozofii matematyki. Rozpociera przed czytelnikiem panoramę myśli konstruktystycznej, wskazując na powiązania konstruktystyki z takimi personami filozofii, jak Ludwig Wittgenstein, Karl Popper, Imre Lakatos czy Hilary Putnam. Analizuje różnice i podobieństwa między konstruktystką a postmodernizmem i strukturalizmem, nie zapomina także o potrzebie oddania głosu socjologom. Szczególnie ważna dla konstruktystyki jest socjologia wiedzy zarówno w wersji klasycznej (Karol Marks, Fryderyk Engels, Emil Durkheim, Karl Mannheim oraz Max Scheler), jak i w nowszej formie tzw. mocnego programu (David Bloor). Piotrowska uświadamia, jak istotna dla rozwoju nowego paradygmatu była socjologia fenomenologiczna. Wspomina też o dziele Petera Bergera i Thomasa Luckmanna *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, oddając tym samym sprawiedliwość myślicielom społecznego prądu fenomenologii. Jednocześnie trzeba odnotować, że pomija milczeniem dorobek Alfreda Schütza, fenomenologa społecznego o fundamentalnym znaczeniu dla nurtu. Schütz, który – mówiąc w skrócie – utworzył pomost między fenomenologią Edmunda Husserla i socjologią w wersji Weberowskiej, a także ugruntował w literaturze myśl o społecznym tworzeniu rzeczywistości, uchodzi za filar socjologii fenomenologicznej. Oczywiście, można uznać, że autorka nie stała przed koniecznością dogłębnego analizowania korzeni fenomenologii socjologicznej, tym bardziej że mamy do czynienia z pracą o matematyce z perspektywy konstruktystyki, a nie o samym konstruktystwie.

Kolejne rozdziały książki traktują o matematyce w rozmaitych aspektach, z oczywistą przewagą perspektywy konstruktystycznej. Zawierają rozważania na temat matematyki, która przestała być filarem pewności. W poszukiwaniu własnej tożsamości stała się podatna, jak nigdy wcześniej, na zmiany w samym sercu swych założeń. W efekcie dochodzi do takich zjawisk, jak humanizacja matematyki, perswazja matematyczna albo matematyka „ludzka i kulturowa”. Te i wiele innych intrygujących spraw powstałych w wyniku konfrontacji matematyki z paradygmatem konstruktystycznym w nauce to przedmiot recenzowanej książki i o nich na jej stronach można wiele przeczytać.

Monografia Piotrowskiej ma interdyscyplinarny urok i świadczy o tym, że wprawne oko badacza myśliciela potrafi ujrzeć koneksje między filozofią

a naukami, które potocznie uznaje się za niefilozoficzne. Stanowi też niezbity dowód na to, że uprawianie nauk w sposób kompetentny nie obejdzie się bez znajomości filozoficznych podstaw nauki oraz odwrotnie – że rzetelnie rozwijana filozofia nie istnieje bez naukowych podstaw. Autorka na przestrzeni swojej pracy wykazuje, jak wiele jest filozofii w nauce (tu: w matematyce) oraz jaki ogrom nauki niesie filozofia. Kontrowersje wokół statusu i tożsamości matematyki zostały ukazane w sposób przejrzysty i inspirujący czytelnika do dalszego śledzenia sporu o naturę matematyki (nauki) oraz do chęci obserwacji dyskusji konstruktywistów z myślicielami innych szkół.

*Konstruktywizm społeczny a matematyka* to książka, która powinna trafić w poznawcze gusta nie tylko grona filozoficznego, nie tylko matematyków i nie tylko socjologów wiedzy. Jako publikacja opisująca najnowsze trendy i dokonania w filozofii nauki, a szczególnie matematyki jest na tyle rozległa pod względem problemowym i tak bardzo istotna w zawartych wnioskach, że wydaje się atrakcyjna dla każdego, komu los wiedzy zwanej nauką nie jest obojętny.

*Barbara Kazimierczak*

## UWIKŁANI W KŁOPOTY

Judith Butler, *Uwikłani w płęć*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Polski przekład najgłośniejszej pracy Judith Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* ukazał się po blisko osiemnastu latach od pierwszego wydania. Nie oznacza to, iż publikacja ta nie była obecna wcześniej w polskim dyskursie naukowo-filozoficznym. Wręcz przeciwnie – już dawno zdążyła zakorzenić się w myśli humanistycznej, przywoływano ją wielokrotnie w pracach naukowych, dyskusjach i polemikach. Ukazanie się jej na polskim rynku w całości było jednak nieodzowne. Bazowano dotąd bowiem na przekładach fragmentów podyktowanych konkretnymi wątkami dyskusji. Czytelnik znał tę pozycję jedynie z przywołań, parafraz bądź cytatów, które nie zawsze oddawały charakter retoryki, argumentacji czy odniesień do dokonań i przemyśleń innych filozofów.

Judith Butler, obierając sobie dość szczegółowo zakrojony wycinek analizowanej rzeczywistości (kategorie płci i płciowości w odniesieniu do dychotomii natura–kultura), przyjęła szeroką perspektywę refleksji. Lektura wydaje się być frapująca zarówno dla socjologa, antropologa, teoretyka polityki, jak i dla laika. Wymieniać można by było wszelkie dziedziny nauk humanistycznych, a i przedstawiciele nauk ścisłych mogliby doszukać się tu inspiracji. Jednak praca Butler ma przede wszystkim charakter filozoficzny i jako taką należy ją postrzegać. Świadczyć o tym mogą chociażby analizy dorobku takich myślicieli, jak Freud, Lacan, Lévi-Straussa, de Saussure czy nader obecny Foucault.

Strategia amerykańskiej filozofki jest dość prosta; weryfikuje ona bowiem swoje tezy w oparciu o dokonania głównie innych myślicielek, poszukując między przywoływanymi teoriami elementów wspólnych, wyraźnie zaznaczając różnice między nimi występujące. Przedstawia przy tym swoje autonomiczne tezy zbudowane na logicznym systemie opisującym rzeczywistość, a także na poszukiwaniu paradoksów, ukazywaniu na ile stanowiska innych, czy ich percepcja rzeczywistości, odstaje od „prawdziwości”, czy może lepiej określając – autentyczności. Praca, głównie krytyczna, polega na destabilizacji i dekonstrukcji zastanych pojęć, kategorii, a tym samym języka jako kodyfikacji naszego myślenia i działania. Butler nie stara się przy tym kreować się na oryginalność (gdy

jest to zbyt czyste), podkreślać przełomowość swojej pracy. Skrupulatnie odnotowuje wkład (często o destabilizującym charakterze) wielu innych myślicieli. Zestawia poglądy i struktury strategii takich filozofek jak: de Beauvoir, Irigary, Riviere, Kristeva, Rose, Wittig; szuka styczności czy swoistych paraleli, które pozwalają na budowanie wspólnej siatki pojęciowej; ukazuje, jak na różne sposoby można dokonywać dekonstrukcji filozoficznego, często skostniałego i odrealnionego, dyskursu płci i płciowości, seksu i seksualności.

W wielu miejscach Butler podpira się filozofią Michela Foucaulta, korzysta z jego warsztatu, pracy genealogicznej. Wspólna wydaje się im także perspektywa myślowa i specyfika opisywania rzeczywistości, rozkładają bowiem podobnie akcenty, skupiając się na newralgicznych kwestiach. Idąc tropem francuskiego filozofa, wyprowadza podstawę do swojej teorii krytycznej płciowości. Narzędzia Foucaulta wykorzystane w retoryce Butler mają także charakter praktyczny, gdyż wpisują się w realną walkę polityczną. W *Uwikłanych w płęć*, jak w żadnej innej publikacji tej autorki, położony został akcent na performatywność w wymiarze politycznym. W kolejnych książkach – chociażby w *Bodies that Matter* – uwaga jest skupiona bardziej na wymiarze społecznym, psychicznym, cielesnym czy czasowym performatywności. Nie oznacza to, iż te aspekty nie są tu obecne. Co więcej, Butler, wprowadzając wymieniane tu obszary, akcentując je, ukazuje wielowątkowy aspekt rozważań nad kreatywnym charakterem płciowości. Wspólne dla Foucaulta i Butler jest pojęcie władzy jako nieodzownego warunku teorii sprawczości. Amerykańska myślicielka teorię swą opiera na przeświadczeniu o powtarzalności aktów performatywnych, a więc postrzega je w kategoriach procesu.

Kolejną, jakże ważną, ośią rozważań nad kategoriami „kobiety” i „mężczyzny” staje się polemika z teorią, a raczej teoriami feministycznymi i reprezentowaną przez nie percepcją nierówności. Także w tym aspekcie ukazuje ona uwikłanie feminizmu w mechanizmy władzy. Zestawia tę myśl z oryginalną koncepcją nieposłuszeństwa, które sprawia kłopoty: „Według dyskursu panującego w moim dzieciństwie nie należało w ogóle sprawiać problemów właśnie po to, by samemu w nie wpadać. Najwyraźniej bunt i nagana miały wspólny mianownik. To spostrzeżenie dało początek krytycznemu wglądowi w subtelne mechanizmy władzy: dominujące prawo groziło kłopotami, nawet je powodowało, a wszystko po to, by pomóc kłopotów uniknąć. Dlatego też doszłam do wniosku, że kłopoty są po prostu niezbędne, trzeba tylko wiedzieć, jak najlepiej je sprawiać i samemu w nie wpaść” (s. 33).

Kłopoty, jakie według Butler napotkały teorie feministyczne, nie pochodzą jednak tylko z zewnątrz. Opresywny charakter maskulinistycznej kultury nie jest jedynym problemem koncepcji emancypacyjnych, leży on także w nich samych i dotyczy fundamentalnych kwestii. Kardynalnym błędem popełnianym do niedawna przez większość ruchów emancypacyjnych było założenie, że istnieje

gotowa tożsamość, „tożsama” wszystkim kobietom, co więcej, leżała ona u podstaw wszelkich dyskursów feministycznych. Odwołując się do pojęcia tożsamości, próbowano także definiować podmiot, który miał uzyskać polityczną reprezentację. Butler poświęca wiele miejsca tej kwestii, by wskazać problematyczność owych osi pojęciowych, wokół których całą ta debata się toczyła: polityki i reprezentacji. Wchodzi tym samym w sam środek sporu odbywającego się w łonie środowisk feministycznych. Filozofka opowiada się za tą frakcją, która twierdzi, że nie można już dalej mówić o kobietach jako o podmiocie w kategorii stabilności. Należałoby zatem wrócić do problemu z reprezentacją, która zestawiona z performatywnością płci i kobiecości staje się za każdym razem nieadekwatna i nie-reprezentatywna. Taka też perspektywa towarzyszy całości wywodu. Judith Butler przede wszystkim demaskuje rzeczywistość, dekonstruuje struktury myślowe silnie zakotwiczone i wyrastające z całości, jaką jest system kulturowy.

*Uwikłani w płęć* to przełomowa książka nie tylko na płaszczyźnie dyskursu feministycznego, ale też filozoficznego. Choć praca ta nie jest gotowym scenariuszem diagnoz, zmian czy prognoz, to w rzetelny, akademicki sposób naświetla złożoność tematyki płci, seksualności czy cielesności, obnażając słabości koncepcji, które roszczą sobie prawo do komplementarnego i całościowego opisu rzeczywistości. W tym kontekście to praca postmodernistyczna, głosząca ostry sprzeciw wobec metanarracji. Charakter ten wzmacnia także dekonstruktywizm, będący w tym wypadku buntem wobec maskulinizacji owej narracji oraz sprzeciwem wobec hegemonii. W tym właśnie aspekcie upatruję największy wkład Butler w filozoficzną refleksję na temat dysharmonii, dysproporcji czy wręcz dyskomfortu w sferze społecznej debaty nad płcią i płciowością. Filozofka ta nie przedstawia gotowych recept. Wskazuje jedynie na niekonsekwencje logiczne, niedorzeczności niektórych koncepcji, jakie na przykład znaleźć możemy w systemach Lacana czy Lévi-Straussa, zestawia doniosłe i znaczące ustalenia takich filozofek jak: Beauvoir, Irigary, Riviere, Kristevy, Rose, Wittig, ukazując przy tym różnice w szczegółowych ustaleniach ich tez.

Krytyczna praca, jaką Butler wykonała w omawianej publikacji, jest jednak spójna, a nieustanne przywołania filozofii Foucaulta sprawiają, iż staje się częścią szerszego dyskursu kontestującego ustalenia wzmacniające hegemonię i maskulinizację kultury. Butler, mimo iż mnoży pytania i wątpliwości, rzuca nowe światło na skomplikowany konglomerat, jakim jest współczesny system kulturowy, przyczynia się do porządkowania i uwiarygodniania tego, co możemy nazwać wiedzą na temat otaczającej nas rzeczywistości.