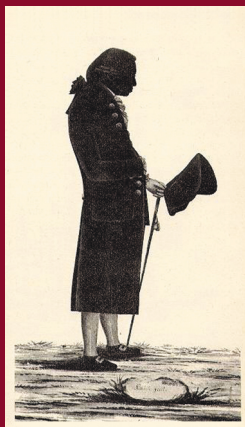


NA PRZEŁOMIE



25 lat seminarium filozoficznego

Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

NA PRZEŁOMIE
25 LAT SEMINARIUM FILOZOFICZNEGO
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI 1995-2020

Na Przełomie

25 lat seminarium filozoficznego
Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

Studia pod redakcją
Jacka Romańskiego,
Anny Szklarskiej,
Sabiny Prejsnar-Szatyńskiej

Posłowie
Józef Lipiec



Kraków

© Copyright by individual authors, 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Beata Szymańska-Aleksandrowicz

dr hab. Joanna Hańderek, prof. UJ

dr hab. Michał Bohun, prof. UJ

dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UMK

dr hab. Maria Zowisło, prof. AWF w Krakowie

Opracowanie redakcyjne

Sylwia Mieczkowska

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Autor fotografii

Jacek Romański

ISBN 978-83-8138-122-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-277-9 (on-line, pdf)

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Filozofii

Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uczestników

Seminarium Na Przełomie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Spis treści

Wstęp	7
Stanisław Łojek	
Piękno was wyzwoli. Sztuka według Nietzschego według Heideggera	9
Piotr Mróz	
Niepokoje inskrypcji przemocy – przesłanie Musilowskiego moralitetu. Kilka uwag o niepokojach wychowanka Törlessa	55
Magdalena Malska	
Symbolika baletów Augusta Bournonville’a	75
Agnieszka Smrokowska-Reichmann	
Rozum rozczłonkowany. Racjonalność komunikacyjna Jürgena Habermasa	101
Ryszard Philipp	
Augustiański Bóg nie stwarza zła?	125
Joanna Wilkońska	
Nihilizm i radykalny altruizm. Ontologia determinowana etyką u J.-P. Sartre’a i E. Lévinasa	137
Magdalena Marciniak-Pinel	
„W tym szaleństwie jest metoda”, czyli do czego Freudowi potrzebny był Hamlet?	165

Małgorzata Ziąbka	
W świetle aksjologii negatywności	177
Ewa Kurlito-Kalitowska	
Filozoficzna analiza bólu i cierpienia	195
Jacek Romański	
Zagadnienie immanencji w Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy	223
Sabina Prejsnar-Szatyńska	
Ontologiczne spory o istnienie społeczeństwa w polskiej teorii socjologicznej	239
Anna Szklarska	
Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla	263
Beata Foszczyńska	
Aksjosfera sportu	291
Anna Smywińska-Pohl	
O prababkach, córkach Nawojki. Kobiety z wykształceniem filozoficznym związane z przedwojennym Uniwersytetem Jagiellońskim (1897-1939)	315
Joanna Ziarkowska	
Podróże do międzywojennego Krakowa w świetle aksjologii	331
Małgorzata Konarzewska	
Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu.	359
Katarzyna Barska	
Kim jestem? Byt ludzki w ujęciu systemowym	379
Dorota Ucińska	
Edmund Husserl. Redukcja do absolutu	391
Józef Lipiec	
Posłowie	411

Wstęp

Pragniemy podziękować wszystkim uczestnikom Seminarium „Na Przełomie”, którzy na przestrzeni lat brali mniej lub bardziej aktywny udział w jego pracach. Wasza obecność tworzyła klimat miejsca otwartego, przyjaznego i motywującego do pracy naukowej. Seminarium, będąc miejscem wymiany poglądów ludzi o odmiennych zainteresowaniach badawczych, okazało się urodzajnym podłożem, na którym z ziaren pasji filozoficznych wyrósł bogaty plon prac doktorskich i habilitacyjnych. Świadczą o tym liczne rozprawy naukowe, które w większości zostały wydane w formie książkowej, umożliwiając tym samym szersze oddziaływanie na kolejne pokolenia naukowców, a w konsekwencji na rozwój nauki.

Tom, który przygotowaliśmy, stanowi przegląd zagadnień podejmowanych w ramach naszych spotkań. Dziękujemy Autorom tekstów za włączenie się w inicjatywę upamiętnienia Seminarium.

Szczególne podziękowania w imieniu wszystkich uczestników „Na Przełomie” składamy Profesorowi Józefowi Lipcowi. Jego charyzma, osobowość i dobra wola pozwoliły wielu z nas wykorzystać swój potencjał i dodać drobny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje. Będąc naszym przewodnikiem na naukowych ścieżkach, otacza nas opieką, wspiera i nieustannie motywuje do dalszej pracy naukowej.

W imieniu Redaktorów Sabina Prejsnar-Szatyńska

Stanisław Łojek

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6670-0518>

Piękno was wyzwoli

Sztuka według Nietzschego według Heideggera

Słowa kluczowe: Nietzsche, Heidegger, sztuka, nihilizm, metafizyka

Abstrakt: Heidegger wielokrotnie dokonywał twórczej wykładni myśli Nietzschego, czyniąc to między innymi po to, aby lepiej wyrazić to, co sam miał nam do powiedzenia. Nie byłoby to możliwe, gdyby obu filozofii nie łączyło pewne pokrewieństwo. Być może najwyraźniej uwidacznia się ono w Heideggerowskiej interpretacji Nietzscheańskiego ujęcia woli mocy jako sztuki. Rozpoznanie w sztuce metafizycznego znaczenia i przyznanie jej wyróżnionego miejsca w obrębie całości dziania się czy też wydarzania odnajdujemy u obu myślicieli, co pozwala, przynajmniej do pewnego stopnia, na ich wzajemne objaśnianie.

Nietzsche jest też dla Heideggera tym myślicielem, który rozpoznał nihilizm i wskazał na jego źródło w dotychczasowej metafizyce, ujawniając tym samym konieczność jej przezwyciężenia. Myśl Nietzschego jest dlań niedoścignionym przykładem przenikliwej diagnozy kondycji naszych czasów, które sam Heidegger określał mianem epoki spełnionej bezsensowności, diagnozy ukazującej potrzebę oraz drogi jej przekroczenia.

Nietzsche ośmielił się twierdzić, że świat może być usprawiedliwiony tylko w sensie fenomenu estetycznego, że moralna interpretacja świata, tkwiąca u podstaw całej naszej metafizycznej tradycji, jest tegoż świata oczernieniem oraz zaprzeczeniem. W związku z tym uznał też, że sztuka jest więcej warta aniżeli (rozumiana metafizycznie i przez całą dotychczasową metafizykę) cenniejsza (najwyżej) prawda. W *Źródle dzieła sztuki* Heidegger również bada relacje

między sztuką a prawdą, dzieło sztuki opisuje zaś tak, by pokazać, że ujawnia się w nim bycie bytu, odkłada jego prawdę. Właśnie to ujawnianie i odkrywanie stanowi jego zdaniem istotę sztuki. Nauczanie Nietzschego o woli mocy jako sztuce pozwoliło zatem Heideggerowi wyeksponować i dookreślić, przy wykorzystaniu Nietzscheańskich analiz i pojęć, problematykę, która zaczynała coraz wyraźniej określać jego własną myśl.

Nietzsche oczekiwał od sztuki przezwyciężenia nihilizmu, twierdząc przy tym, że aby mogła ona wypełnić stojące przed nią zadanie, musi być pojmowana i uprawiana zupełnie inaczej niż dotychczas. Jednak, zdaniem Heideggera, Nietzscheańskie „odwrócenie” tradycji stało się, wbrew intencjom jego autora, jej zwieńczeniem i dopełnieniem. Pozostając w nurcie tradycji, i ją radykalizując, Nietzsche rozumiał sztukę w sposób opaczny. Zatem właśnie dlatego, że Heidegger zgadza się z Nietzschem, iż uczynienie sztuki ruchem przeciwnym wobec nihilizmu wymaga zerwania z jej dotychczasowym pojmowaniem, nie przystaje na jego rozwiązanie i ob staje przy innym ujęciu sztuki.

Zdaniem Heideggera Nietzsche potrafi rozpoznać, że cała metafizyka, cała zachodnia tradycja są z gruntu nihilistyczne oraz samemu doświadczyć nihilizmu, ponieważ nihilistyczne jest również jego własne myślenie. Z powodu tego uwikłania nie jest jednak zdolny do rozpoznania właściwej istoty nihilizmu, co uniemożliwia mu zostawienie go za sobą. Rozprawa (*Auseinandersetzung*) z Nietzschem nie może się jednak na tym zakończyć. Heidegger dostrzegł w jego myśli także impuls dla nowego początku. Postanowił zrobić to, co zamierzał uczynić sam Nietzsche: przezwyciężyć metafizykę i dzięki temu zostawić za sobą nihilizm. Nietzsche nie potrafił tego dokonać, gdyż, beznadziejnie uwikłany w tradycję, nie był w stanie rozpoznać rzeczywistej metafizycznej podstawy nihilizmu. Tą zaś jest według Heideggera zapomnienie bycia; zapomnienie skutkujące zapomnieniem istoty prawdy oraz istoty sztuki i skazujące je tym samym na pozostawanie w rozdźwięku.

Kiedy bycie ulega zapomnieniu, prawda przestaje ujawniać się w rzeczach i zostaje przeniesiona poza nie, stając się zewnętrzną miarą ich prawdziwości, czyli realności. Ponieważ zawsze gdy napotykamy rzeczy, narzucamy im taką zewnętrzną miarę, nie mogą nam one ujawnić, czym i jak są ze względu na siebie same. Heidegger i Nietzsche zgodnie zaświadcza, że takie odebranie rzeczom ich własnej jakości i realności, ich własnej prawdy, jest nihilizmem. Obaj też uważają, że przezwyciężenie nihilizmu stanie się możliwe dzięki sztuce, która jest wyróżnioną dziedziną istnienia, gdyż w niej i poprzez nią to, co jest, najpełniej ujawnia samo siebie.

Beauty will free you. Nietzsche's understanding of art according to Heidegger

Keywords: Nietzsche, Heidegger, art, nihilism, metaphysics

Abstract: Heidegger often creatively interpreted Nietzsche's thought, and he was doing this, among other things, in order to give better expression to what he himself had to say. That would not be possible, however, if both philosophies didn't have certain affinity. This is perhaps most evident in the Heideggerian interpretation of the Nietzschean view of the will to power as art. It shows that both thinkers recognize the metaphysical meaning of art and give it a distinctive place within the whole of reality.

For Heidegger, Nietzsche is also the thinker who recognized nihilism and pointed to its source in previous metaphysics, thus revealing the necessity of overcoming it. He holds Nietzsche's thought to be a penetrating diagnosis of the condition of our times, which Heidegger himself described as the era of fulfilled meaninglessness, a diagnosis that also reveals the need and the ways of its transgression.

Nietzsche dared to say that the world can be justified only as aesthetic phenomenon, that in the moral interpretation of the world, underlying the whole of our metaphysical tradition, this world is denigrated and denied. Hence, for him art had more worth than (metaphysically understood and always much more valued) truth. In *The origin of the work of art*, Heidegger also examines the relationship between art and truth, and describes the work of art in such a way as to show that the truth of being reveals itself in it. And it is this disclosure that, in his opinion, constitutes the essence of art. Thus, Nietzsche's teaching about the will to power as art allowed Heidegger to expose and clarify the issues that were beginning to define his own thought.

Nietzsche thought that art is capable of overcoming nihilism, claiming at the same time that in order for it to fulfil this task, it must be understood and practiced quite differently than so far. But according to Heidegger, Nietzsche's "reversal" of tradition has turned out to be, contrary to the intentions of its author, its crowning and completion. Remaining within tradition, and radicalising it, Nietzsche understood art in a wrong way. Thus, precisely because Heidegger agrees with Nietzsche that turning art against nihilism requires a break with its current understanding, he does not adhere to Nietzsche's solution and insists on a different approach to art.

According to Heidegger, Nietzsche was able to recognize that all metaphysics, all Western tradition, was fundamentally nihilistic and experience nihilism on its own, because his own thinking was nihilistic as well. And it was this entanglement that made him unable to recognize the proper essence of nihilism. His quarrel (*Auseinandersetzung*) with Nietzsche,

however, could not end there. Heidegger also saw his thought as an impulse for a new beginning. He decided to really do what Nietzsche intended to do: overcome metaphysics and leave nihilism behind. Nietzsche could not do this because, hopelessly entangled in tradition, he was unable to recognize the real metaphysical basis of nihilism. And this, according to Heidegger, consists in the forgetfulness of being; oblivion that results in forgetting the essence of both truth and art, and thus condemns them to remain in a dissonance.

When being is forgotten, truth ceases to reveal itself in things and is transferred beyond them, as an external measure of their truth or reality. And because we impose such an external measure on things whenever we encounter them, they cannot reveal to us what and how they are in themselves. Heidegger and Nietzsche agree that depriving things of their own truth is nihilism. And they both think that it is by art that nihilism might be overcome. Because art, they believe, is a very special domain of being in which and through which whatever is reveals itself most fully and clearly.

Wielka sztuka Greków, pisze Heidegger, obywatła się bez „odpowiedniego, myślowo-pojęciowego namysłu nad nią”¹. Kiedy w czasach Platona i Arystotelesa namysł taki się pojawia, wielka sztuka już się degeneruje i zmierza ku kresowi. Jej wyczerpanie się przypada jednak na czasy nowożytne, w których estetyka, zapoczątkowana dużo wcześniej, osiąga spełnienie: czyniąc sposób, w jaki człowiek przeżywa sztukę, jej wyłączną miarą.

Estetyka bierze dzieło sztuki za przedmiot *αἰσθησις* odbioru zmysłowego w szerokim sensie. Takie odbieranie zwie się dzisiaj przeżywaniem. Sposób, w jaki człowiek przeżywa sztukę, powinien pouczać o jej istocie. Przeżycie jest miarodajnym źródłem nie tylko dla konsumpcji sztuki, lecz także dla tworzenia sztuki. Wszystko jest przeżyciem. Może jednak przeżycie jest żywiołem [Element], w którym umiera sztuka. Umieranie postępuje tak wolno, że potrzebuje kilku stuleci².

¹ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, [w:] idem, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk et al., Warszawa 1997, s. 89.

² Idem, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] idem, *Drogi lasu*, s. 56.

Heidegger zwraca uwagę na istotny moment, w którym samo tworzenie sztuki – a nie tylko, jak dotychczas, teoria, namysł nad sztuką – zatapia się bez reszty w żywiole przeżycia. Ów dziejowy moment przypada na czasy, w których pojawia się również dzieło wyznaczające szczyt rozwoju estetyki, będące jej spełnieniem. I nie jest bynajmniej przypadkiem, iż autor właśnie tego dzieła oznajmia, że wielka sztuka dobiegła już kresu:

W tym dziejowym momencie, w którym estetyka osiąga najwyższy z możliwych, najbardziej rozległy i najściślejszy kształt, wielka sztuka się kończy. Wielkość spełnienia się estetyki polega na tym, że rozpoznaje ona ów koniec wielkiej sztuki jako taki i go wypowiada. Tą ostatnią i największą estetyką Zachodu jest estetyka Hegla³.

Trafność diagnozy Hegla, która pod tym względem pokrywa się z diagnozą Heideggera, zależy rzecz jasna od tego, w jaki sposób pojmujemy wielkość sztuki. Heidegger podziela pogląd Hegla o końcu wielkiej sztuki również dlatego, że obaj podobnie rozumieją, na czym jej wielkość polega. W eseju *Źródło dzieła sztuki* przytacza trzy cytaty z Heglowskich *Wykładów o estetyce*, które z grubsza oddają to rozumienie: „Sztuki nie uważamy już dzisiaj za najwyższą formę, w jakiej prawda zdobywa sobie egzystencję”; „Można wprawdzie żywić nadzieję, że sztuka będzie coraz wyżej wznosić się i doskonalić, ale forma jej przestała już być najwyższą potrzebą ducha”; „Pod wszystkimi tymi względami sztuka jest i pozostaje dla nas z punktu widzenia swych najwyższych zadań przeszłością”⁴.

Ponieważ tak pojmowana wielkość sztuki nie jest związana z jakością jej dzieł, twierdzenie o końcu wielkiej sztuki nie może ozna-

³ Idem, *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski et al., Warszawa 1998, s. 94.

⁴ Idem, *Źródło...*, s. 57. Jacques Derrida uważa tę pracę Heideggera za jedną z najważniejszych rozpraw o sztuce, jakie ukazały się właśnie od czasów Heglowskich *Wykładów...* Zob. J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwiecińska, Gdańsk 2003.

czać, że od tego momentu wybitne dzieła sztuki przestaną po prostu powstawać. Hegel nie wyklucza, że sztuka będzie się rozwijać, że jakość poszczególnych dzieł będzie wzrastać. Uważa jednak, że utraciła ona bezpowrotnie zdolność do wypełniania swych najwyższych zadań, która to zdolność decydowała – w czasach, gdy jeszcze ją miała – o jej wielkości. Sztuka staje się według niego trwale niezdolna do wypełniania swych najwyższych zadań, ponieważ „przestała już być najwyższą potrzebą ducha”. Jeśli sztuka ulega estetyzacji, czyli, jak z kolei wyjaśnia Heidegger, jej właściwym i wyłącznym celem staje się wzbudzanie określonych stanów uczuciowych (czyste przeżywanie), to potrzeba sztuki może być co najwyżej jedną z potrzeb, z pewnością zaś nie potrzebą najwyższą. Heidegger nie podziela przekonania Hegla, że wiadomo już, iż los wielkiej sztuki jest ostatecznie przesądzony, choć zgadza się z nim, że dotychczas nie pojawiło się nic, co pozwoliłoby żywić uzasadnioną nadzieję na jej wskrzeszenie⁵. Bowiem ani twórcy, ani odbiorcy sztuki w ogóle nie poszukują w niej dzisiaj jakiegokolwiek prawdy, a już z pewnością nie prawdy absolutnej, prawdy o wszystkim, co istnieje:

Wielka sztuka i jej dzieła są w swym dziejowym pojawianiu się i byciu wielkie dlatego, ponieważ wypełniają w obrębie dziejowego istnienia (*Dasein*) człowieka decydujące zadanie: ujawnienia – mianowicie poprzez dzieło – czym jest byt w całości, przechowanie jawności w dziele. Sztuka i jej dzieło są konieczne tylko jako droga i jako miejsce pobytu człowieka, w którym otwiera mu się prawda bytu w całości, to znaczy to, co nieuwarunkowane, absolutne. Wielka sztuka nie jest wielka dopiero – i nie tylko – dzięki wysokiej jakości tego, co wytworzone, lecz przez to, że jest ona „absolutną potrzebą”. Ponieważ nią jest i o ile nią jest, może również i musi mieć wielką rangę; gdyż jedynie na gruncie swej wielkiej istotności stwarza przestrzeń dla wielkiej rangi tego, co wydobywa (*des Hervorgebrachten*)⁶.

⁵ M. Heidegger, *Źródło...*, s. 57.

⁶ Idem, *Nietzsche*, t. 1, s. 93-94.

W minionych już czasach dzieło sztuki – *wielkiej sztuki* – stawało się zarówno dla jego twórcy, jak i odbiorców miejscem, w którym pojawiała się, a dokładniej: wychodziła na jaw prawda o bycie w całości. Sztuka mogła być wtedy, i rzeczywiście była, najwyższą duchową potrzebą, gdyż ujawniana w niej dziejowa prawda dostarczała dziejowemu człowiekowi horyzont rozumienia świata i jego własnego miejsca w tymże świecie, dzięki czemu dopiero mógł on sobie odpowiedzieć na pytania, kim jest oraz jak powinien żyć i postępować w otaczającej go rzeczywistości. Jednakże procesowi estetyzacji sztuki towarzyszył (co staje się wyraźnie widoczne już u Platona) inny proces – odmawiania jej zdolności do ujawniania prawdy i umiejscawiania jej w innych dziedzinach (metafizyki, religii, nauki). Nie jest zatem przypadkiem, że całkowite i jednoznaczne związanie sztuki ze stanami uczuciowymi człowieka dokonało się równocześnie z całkowitym i unicestwiającym wielką sztukę zerwaniem jej związku z prawdą o bycie w całości.

W XIX wieku pojawia się zakrojone na wielką skalę artystyczne przedsięwzięcie, którego kształt, przebieg oraz ostateczne niepowodzenie dobitnie ukazały, zdaniem Heideggera, zarówno głębokość (a być może nawet definitywność) upadku wielkiej sztuki, jak i jego uwarunkowania. Chodzi tu o próbę stworzenia przez Ryszarda Wagnera „całościowego dzieła sztuki”. Wagner zdaje sobie sprawę, że osiągnięcie tego celu nie będzie możliwe dopóty, dopóki potrzeba sztuki nie stanie się na powrót *absolutną* potrzebą. Jego ambicją jest zatem stworzenie dzieła, w którym ujawniałaby się prawda o bycie w całości. Przy czym owa całość – jak zauważa Heidegger – to, co absolutne, „doświadczana będzie teraz jeszcze tylko jako coś czysto nieokreślonego, jako całkowite rozpuszczenie się w czystym uczuciu, ulatywanie i zapadanie w nicość”⁷.

Przyczyn porażki artystycznego projektu Wagnera nie należy jednak upatrywać w tym, że prezentuje on taki a nie inny obraz

⁷ *Ibidem*, s. 98.

rzeczywistości (zainspirowany zresztą metafizyką Schopenhauera). Zdaniem Heideggera prezentacja ta jest pochodną specyficznego rozumienia istoty sztuki, które determinuje, do czego będzie się odwoływał tworzący dzieło i pragnący wyzwalać w odbiorcy określone reakcje artysta:

Tym, do czego się zmierza, jest panowanie sztuki jako muzyki, a tym samym panowanie czystego stanu uczuciowego: szła i żar zmysłów, wielki spazm, błoga zgroza wtapiania się w rozkosz, wchodzenie w „bezdenne morze harmonii”, zanurzanie się w upojeniu, roztopianie się w czystym uczuciu jako zbawienie; decydujące staje się „przeżycie” jako takie. Dzieło ma jeszcze tylko wywoływać przeżycia. Wszystko, co wystawiane, ma oddziaływać tylko poprzez pierwszy plan, swą wierzchnią warstwą, kierując się na wywarcie wrażenia, efektu, na chęć oddziaływania i wzruszenia: „teatr”⁸.

Heidegger zauważa, że Wagner oczekiwał od muzyki wypełnienia roli, którą dotychczas wypełniały jedynie wielka myśl i poezja. Dlatego wyniósł ją ponad wszystkie inne sztuki. Muzyka jako sztuka najwyższa miała zaspokoić najwyższą duchową potrzebę: potrzebę dotarcia do prawdy o bycie w całości, umożliwiającą znalezienie sensu i nadanie kierunku ludzkiemu istnieniu. Choć zdaniem Heideggera muzyka jest zasadniczo do tego niezdolna, jej wybór był dla Wagnera koniecznością, a odpowiedzenie sobie na pytanie „dlaczego” pozwala zrozumieć, że jego ambitne przedsięwzięcie było od samego początku skazane na niepowodzenie.

Wagner skierował swoje nadzieje ku muzyce, ponieważ ten rodzaj sztuki najwierniej odpowiadał właściwej jego epoce postawie wobec sztuki w ogóle. Postawę tę charakteryzowało, z jednej strony, postępujące wiązanie procesów tworzenia i odbioru sztuki ze stanem uczuciowym człowieka, z drugiej zaś cechowała równie postępująca „barbaryzacja” tegoż stanu, sprawiająca, że w końcu

⁸ *Ibidem*, s. 96-97.

stawiał się on „zwykłym wrzieniem i kłębowiskiem zdanego na siebie samo uczucia”⁹. Heidegger uważa jednak, że każde dziejowe stanowisko wobec sztuki było determinowane dziejowym stanowiskiem wobec bytu w całości, wyznaczającym również dziejowemu człowiekowi niezbędny horyzont samorozumienia. Dlatego proces estetyzacji sztuki pozostanie dla nas niezrozumiały, jeśli nie uwzględnimy analogicznego procesu estetyzacji istoty ludzkiej, który właśnie w XIX wieku, jak stwierdza Heidegger, powołując się na Diltheya, zaowocował pojawieniem się „człowieka estetycznego”¹⁰.

Człowiek ów patrzy na rzeczywistość przez pryzmat własnych stanów uczuciowych, ocenia wartość rzeczy wedle tego, jakie stany uczuciowe, oraz w jakim stopniu, mogą one w nim wzbudzić, oczekuje od świata wytwarzania w nim określonych przeżyć. Jeśli jednak przeżywanie staje się jedynym horyzontem człowieka, żadne dzieło sztuki nie może być „całościowe”, ponieważ ów szczególny stan uczuciowy, jaki wzbudza – stan estetyczny – jest tylko jednym z wielu możliwych: „Tam jednak, gdzie «estetyczność» [...] określa postawę człowieka, stan estetyczny staje się stanem jak każdy inny, na przykład polityczny lub naukowy”¹¹.

Człowiek estetyczny jest produktem epoki, w której wszystkie dziedziny – nie tylko sztuka, polityka i nauka, ale również religia czy moralność – utraciły zdolność do całościowego oddziaływania, do czynienia człowieka całością. Ludzie stali się, jak to ujmuje Nietzsche, „pstrokaci”, każdy z nas jest jedynie „malowidłem wszystkiego, w co kiedykolwiek wierzono”¹². Nietzsche uważa, że owo pokawałkowanie współczesnego człowieka jest jednym z objawów nihilizmu, czyli stanu, w którym wszystkie najwyższe

⁹ *Ibidem*, s. 99.

¹⁰ *Ibidem*, s. 101.

¹¹ *Ibidem*.

¹² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 155-158.

wartości przestają realnie oddziaływać na nasze istnienie. Według niego oznacza to, że rzeczywistość traci jednoczący ją sens, który ludzkiemu istnieniu wyznaczał w jej obrębie określone miejsce. W języku wartości zatem, i w odniesieniu do wszystkich dziedzin duchowej działalności człowieka, Nietzsche stawia diagnozę, która zdaniem Heideggera odpowiada temu, co o końcu wielkiej sztuki mówił Hegel:

To, co wypowiedział Hegel w odniesieniu do sztuki – że postradała ona moc miarodajnego kształtowania i przechowywania abstraktu – Nietzsche rozpoznał w odniesieniu do „najwyższych wartości”, religii, moralności, filozofii: nieobecność, brak twórczej oraz wiążącej siły w ugruntowywaniu ludzkiego, dziejowego jestestwa (*Dasein*) na bycie w całości (*auf das Seiende im Ganzen*)¹³.

Nietzsche – choć po początkowej fascynacji odszedł od Wagnera i poddał zarówno jego dzieło, jak i sposób pojmowania muzyki zajadłej krytyce – do końca pozostawał pod wrażeniem jego poglądów na to, czego od sztuki można oraz powinno się oczekiwać i wymagać. Był bowiem przekonany, wbrew Hegłowi, że to właśnie sztuka – właściwie rozumiana, uprawiana i odbierana – jest jako jedyna zdolna do tego, by ujawnić prawdę o bycie i w tej prawdzie zakorzenić ludzkie istnienie. Podczas gdy Hegel uważał, że tę rolę odegrają religia, moralność i filozofia (gdyż wielka sztuka bezpowrotnie odeszła w przeszłość), Nietzsche najgoręcej atakował właśnie te dziedziny. Nie tylko twierdził, że utraciły już one całą sensotwórczą moc i dlatego nie są w stanie przezwyciężyć nihilizmu. Głosił, że same są z gruntu nihilistyczne, że dotychczasowe panowanie moralnej, religijnej i filozoficznej wykładni świata (przy czym wykładnie religijna i filozoficzna były dla niego odmianami moralnej) jest zasadniczą przyczyną obecnego stanu rzeczy. Jeśli zatem prawda o bycie ujawniona w sztuce i dzięki sztuce bę-

¹³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 102.

dzie mogła stworzyć przeciwwagę dla nihilizmu, to stanie się tak dlatego, że jest ona radykalnie przeciwstawna wobec prawdy, którą głoszą moralność, filozofia oraz religia i która dotychczas była uznawana za jedyną.

Zdaniem Heideggera, jeśli chcemy należycie zrozumieć Nietzscheańską wizję sztuki, nie możemy pomijać tego dziejowo-nihilistycznego kontekstu. Nietzsche nie mógłby pokładać w sztuce nadziei na przezwyciężenie nihilizmu, gdyby nie pojmował jej w swoisty sposób. Nie mógłby wierzyć, że dzięki sztuce możliwe jest uwolnienie się od głęboko w nas zakorzenionej moralnej (według niego z gruntu nihilistycznej) interpretacji świata, gdyby ściśle nie wiązał sztuki z całkowicie odmiennym spojrzeniem na to, czym w istocie jest rzeczywistość. Stąd jego żądanie, by estetykę uprawiać jako „fizjologię stosowaną”. Owszem, brzmi to paradoksalnie, kiedy w stanach cielesnych i pobudzeniach nerwowych dopatruje się zdolności zainicjowania ruchu przeciwstawnego wobec nihilizmu¹⁴. Jednak sam fakt, że czegoś takiego oczekuje, powinien nas skłonić do zastanowienia. Dopiero bowiem kiedy starannie przyjrzymy się przyczynom jego upartego trwania w przeświadczeniu, że jedynie sztuka ściśle skojarzona z cielesnością jest w stanie przeciwstawić się nihilizmowi, będziemy mogli ustalić, jak naprawdę rozumie działającą w sztuce i poprzez sztukę cielesność.

¹⁴ „Sztuka ma być ruchem przeciwstawnym wobec nihilizmu, to znaczy staniem nowych najwyższych wartości, ma ona przygotowywać i ugruntowywać miary i prawa dziejowo duchowego jestestwa (*geschichtlich geistigen Daseins*). Jednocześnie jednak sztuka ma zostać właściwie pojęta na drodze fizjologii i jej środkami. Patrząc z zewnątrz, łatwo byłoby scharakteryzować nietzscheańską postawę wobec sztuki jako bezsensowną, pozbawioną sensu, a przez to nihilistyczną. Jeśli bowiem sztuka jest już tylko sprawą fizjologii, wówczas istota i rzeczywistość sztuki rozpadają się na stany i przebiegi nerwowe w nerwowych komórkach. Gdzie w tych ślepych zdarzeniach ma być jeszcze coś, co samo mogłoby określać pewien sens, stanowić wartości oraz nadawać miary?”; *ibidem*, s. 103-104.

I

„Nihilizm – pisze Heidegger, prezentując stanowisko Nietzschego – [...] to znaczy platonizm, ustanawia to, co nadzmysłowe, jako prawdziwy byt z [punktu widzenia] którego wszelki pozostały byt zostaje zdyskredytowany, zniesławiony jako właściwy niebyt i zinterpretowany jako niecny (*nichtig*)”¹⁵.

Zwróćmy uwagę, że w nihilizmie (czyli platonizmie¹⁶) prawdziwy byt jest nie tyle odkrywany, ile – ustanawiany. Przy czym ustanawianie jako prawdziwego bytu tego, co nadzmysłowe, dokonuje się po to, by móc w nim ugruntować jakieś cele. Zgodnie bowiem z Nietzscheańską metafizyką wola mocy, charakteryzująca wszystko, co istnieje, potrzebuje przedmiotu chcenia. Choć cele woli mogą być różne, sama ich potrzeba jest nieusuwalna („ludzie wolą chcieć *nicości* niż w ogóle *nie* chcieć...”¹⁷). Zdaniem Heideggera ustanawianie celu przez wolę mocy oznacza dla Nietzschego „metafizyczne uporządkowanie bytu w całości, a nie tylko podawanie tymczasowego Dokąd i Po co”¹⁸. Jeśli jednak nasze najwyższe cele ugruntujemy w bycie nadzmysłowym, to ponad *zmysłowym* bytem zostanie wzniesiona sfera tego, co być powinno, i byt ów ulegnie dyskredytacji jako ten, który być *nie* powinien. Dlatego właśnie Nietzsche nazywa nihilistyczną każdą interpretację rzeczywistości, która utożsamia nadzmysłowe z tym, co prawdziwie bytujące.

Nihilizm może jednak pozostawiać nierozpoznany dopóty, dopóki trwa wiara w ugruntowane w sferze nadzmysłowej cele, dopóki wywierają one rzeczywisty wpływ na myślenie i postępowanie

¹⁵ *Ibidem*, s. 168.

¹⁶ „Mówimy platonizm, a nie Platon, ponieważ dzieła Platona nie czynimy tutaj źródłowym, wyczerpującym świadectwem odnośnego ujęcia poznania, lecz wydobywamy zeń, dokonując pewnego uproszczenia, określony rys”; *ibidem*, s. 171.

¹⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 105.

¹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 179.

wierzących w nie ludzi. Kiedy jednak wiara ta upada, wkraczamy w fazę dokonującego się obecnie nihilizmu „całkowitego”: zaczynamy uświadamiać sobie, że ta rzeczywistość, która zgodnie z dotychczasową interpretacją być nie powinna, jest rzeczywistością jedyną, a przeciwny wobec niej rzekomo prawdziwy byt okazuje się zrodzoną z naszej słabości i niechęci wobec świata ułudą. Wtedy też ujawnia się potrzeba ustanowienia nowych celów, które jednak muszą zostać ugruntowane w zupełnie innym od dotychczasowego „miejscu”. Jeśli zatem sztuka ma być ruchem przeciwnym wobec nihilizmu, jako prawdziwy byt musi ustanowić to, co cielesno-zmysłowe.

To, co zmysłowe, jako prawdziwy byt jest ustanawiane przez „pozytywizm”¹⁹. Heidegger przestrzega jednak przed umieszczeniem w tym nurcie Nietzscheańskiego ujęcia sztuki. Owszem, powiada, filozofia Nietzschego rzeczywiście jest, jak to ujmuję sam jej autor, „odwróconym platonizmem”, a odwracanie platonizmu może dokonywać się na sposób pozytywistyczny, niemniej jednak w przypadku tego właśnie myśliciela nabiera ono właściwego znaczenia dopiero w kontekście opisu i diagnozy nihilizmu:

W horyzoncie namysłu nad nihilizmem „odwrócenie” platonizmu otrzymuje inne znaczenie. Nie jest ono prostą, nieomal mechaniczną zamianą jednego teoretyczno-poznawczego stanowiska na inne, pozytywistyczne. Odwrócenie platonizmu oznacza przede wszystkim: podważenie prymatu tego, co nadzmysłowe, jako ideału. Byt, to, co jest, nie może być deprecjonowane na rzecz tego, co być powinno i może być²⁰.

Heidegger nie wyjaśnia, na czym dokładnie polega różnica między pozytywistycznym a Nietzscheańskim odwróceniem platonizmu. Kluczowe wydaje się stwierdzenie, iż dla Nietzschego to, co nadzmysłowe, jest miejscem, w którym ugruntowane zostały

¹⁹ *Ibidem*, s. 175.

²⁰ *Ibidem*, s. 182.

określone ideały. To właśnie z punktu widzenia tych ideałów, mówiących, co być powinno, byt zmysłowy zostaje zdeprecjonowany. Ale Nietzschemu nie chodzi o pozbycie się ideałów, lecz o ich odwrócenie: o ustanowienie nowych ideałów, różniących się od dotychczasowych nie tylko treścią, ale też sposobem stanowienia. Dlatego pragnie nie tyle usunięcia tego, co być powinno, na rzecz tego, co jest, lecz raczej uczynienia tego, co jest, tym, czym być powinno. To, co zmysłowe, innymi słowy, winno stać się gruntem dla nowych celów, nowych ideałów, byt zmysłowy ma implikować określone powinności. Dlatego Nietzscheański Zaratustra naucza, że nadczłowiek, czyli ktoś, kto *przezwycięża człowieka*, jest „zamyśłem ziemi”²¹.

Choć zatem Nietzsche podpisuje się pod pozytywistycznym stwierdzeniem, że byt zmysłowy jest bytem jedynym, więc prawdziwym, byt ów pojmuje odmiennie. Uważa, że będąc tym, czym jest, byt zmysłowy wykracza ponad siebie i tym samym ujawnia to, co być powinno. Jeśli więc sztuka ma być ruchem przeciwnym wobec nihilizmu, to owszem – musi pozostawać w ścisłym związku z tym, co cielesno-zmysłowe, ale też w wyrażających się w niej cielesności i zmysłowości musi ujawniać się również wspomniane samoprzekraczanie.

II

Sztuka, pomyślana w najszerszym sensie jako tworzenie, jest podstawową cechą bytu. Zgodnie z tym, sztuka w węższym sensie jest tą działalnością, w której tworzenie dochodzi do siebie samego i staje się najprzejrzystsze, jest nie tylko jedną z postaci woli mocy pomiędzy innymi, lecz *tą najwyższą*. Poprzez sztukę i w sztuce wola mocy staje się właściwie widoczna. Lecz wola mocy jest tą podstawą, na której w przyszłości ma się oprzeć wszelkie stanowienie wartości: zasadą nowego stanowienia wartości, przeciwstawiającą się dotychczasowej. Ta opanowana była przez religię,

²¹ F. Nietzsche, *To rzekł...*, s. 12-14.

moralność i filozofię. Jeśli zatem wola mocy posiada swą najwyższą postać w sztuce, wyznaczenie nowego odniesienia woli mocy musi wychodzić od sztuki. Ponieważ jednak to nowe stanowienie wartości jest przewartościowaniem poprzedniego, przewrót i przeciwieństwo wychodzi od strony sztuki²².

Wypowiedź Heideggera zwięźle przedstawia Nietzscheańskie ujęcie sztuki i wskazuje na tropy (pojęcia), którymi należy podążyć, by należycie je zrozumieć: wola mocy jako tworzenie wartości, nihilizm oraz ruch wobec niego przeciwny.

Sztuka jest dla Nietzschego sposobem istnienia wszelkiego bytu; bytu, który nazywa wolą mocy i ujmuje w kategoriach tworzenia i niszczenia, stawania się, życia. To *metafizyczne* ujęcie sztuki pozwala określać tym mianem tak odmienne dziedziny rzeczywistości, jak natura, religia, moralność, społeczeństwo, jednostka, poznanie, nauka czy filozofia²³. Ale sztuka ma być według niego „ruchem przeciwnym” – wobec prawdy, moralności, religii, filozofii... Jako ów ruch przeciwny sztuka w węższym znaczeniu jest najwyższą oraz najbardziej przejrzystą postacią woli mocy: w tak rozumianej sztuce wola mocy osiąga pełnię tkwiących w jej naturze możliwości; dzięki temu najpełniej też ujawnia się jej istota oraz właściwy dla niej sposób uzewnętrzniania się i działania. Oznacza to, że w tworzeniu, które dominowało dotychczas w moralności, religii i filozofii, wola mocy działała wbrew własnej istocie.

W sztuce i poprzez sztukę ma dokonać się przewartościowanie dotychczasowych wartości, które umożliwi przezwycięzenie nihilizmu. Przewartościowanie oznacza przede wszystkim zmianę *źródła* wartościowania. Choć bowiem wszystkie wartości są wytworem woli mocy, wartości dotychczasowe – ujawniające się w religii, moralności i filozofii – były ustanawiane przez wolę dzia-

²² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 80-81.

²³ *Ibidem*, s. 78.

łającą niezgodnie z własną istotą, wolę zdegenerowaną. Ponieważ Nietzsche mówi o *wszystkich* naszych najwyższych wartościach, takie zdegenerowanie woli uznaje za stan powszedni, zwyczajny. Jego postulat uczynienia źródłem naszych wartości woli mocy w jej najwyższej (czyli zgodnej z własną istotą) postaci jest więc zarazem wskazaniem na konieczność wzniesienia się przez nas na nieosiągalny dotąd poziom istnienia. Nowe stanowienie wartości oznacza zmianę obrazu świata, ta jednak nie jest możliwa bez fundamentalnej przemiany nas samych.

Nasz sposób widzenia świata jest ściśle uzależniony od uznawanych przez nas wartości, a te z kolei zależą od sposobu naszego istnienia, jakości wartościującego przez nas życia („wola mocy, stawanie się, życie i byt w najszerszym znaczeniu znaczą w języku Nietzschego to samo”²⁴). W istnieniu „samym w sobie” nie ma bowiem stałości i trwałości, „samo w sobie” nie jest też ani wartościowe, ani bezwartościowe. Życie wprowadza wartości w istnienie, ustala je i utrwala, ponieważ jest to niezbędne dla życia, a dokładniej: niezbędna jest dlań *wiara* w wartości, wiara w stałość i trwałość²⁵. Wartości są więc *perspektywicznymi* ocenami możliwości zachowania życia i jego potęgowania.

Wynika stąd również, że ustanawianie wartości przez działającą zgodnie z własną naturą wolę mocy jest nakładaniem porządku (opartego na hierarchii, stałości i trwałości) na chaos, organizowaniem chaosu,

dorównywaniem (*Eingleichung*) do chaosu i wprowadzeniem ludzkiego życia w chaos: *ὑποίωσις*. Dorównywanie to nie jest naśladowaniem i odtwarzającym upodobnianiem się (*Angleichung*) do tego, co obecne, tylko: *rozkazująco-zmyślającym, perspektywicznie-horyzontalnym, utrwalającym przeistoczeniem*²⁶.

²⁴ I d e m, *Powiedzenie...*, s. 188.

²⁵ I d e m, *Nietzsche*, t. 1, s. 508.

²⁶ *Ibidem*, s. 628.

Chaos to według Nietzschego (według Heideggera) „cieleśniające się życie, [...] życie jako to, co się cieleśni w ogóle”²⁷. Życie, owszem, jest nieustannym stawaniem się i samoprzemiań, ale by móc się przemieniać, musi ustanawiać stałość oraz trwałość, określać granice, wyznaczać miary i hierarchie. Stałość, trwałość, granice, miary czy hierarchie nie są więc czymś niezależnym od życia; to perspektywiczne zmyślenia ustanawiane przez życie ze względu na nie samo. Skoro zatem cieleśniające się życie ma być kluczem do objaśniania bytu w całości, to nie możemy owego bytu ukazywać tak, jak ukazuje go muzyka Wagnera: jako mroczną nieokreśloność, pozbawioną porządku i granic, nieustającą przemianę bez śladu stałości i trwałości. Musimy uwzględniać w nim perspektywiczność oraz rozkazywanie, ustanawianie porządku i miary. Z drugiej jednak strony winniśmy pamiętać, że dążenie do zachowania i utrwalenia się na określonym poziomie jest dla życia niezbędnym co prawda, lecz tylko warunkiem realizacji dążenia, w którym wyraża się jego prawdziwa istota. Istotą życia (woli mocy) jest bowiem chcenie samego siebie zawsze w *wyższej* postaci. Dlatego życie jest też nieustannym przemaganiem: to samo życie, które ustanawia stałość, porządek i miarę, ze swej natury dąży do ich obalenia, by w ich miejsce ustanawiać nowe (zabezpieczające je na wyższym poziomie istnienia). A ponieważ ów proces tworzenia-niszczenia nie ma żadnego celu i żadnego kresu, Nietzsche może nazywać go chaosem.

Również dotychczasowe wartości były ustanawiane po to, by uporać się z chaosem, zorganizować go w sensowną całość. Tak jak wszystkie możliwe wartości, są one dziełem narzucającej porządek, rozkazującej woli mocy. Jednak zdaniem Nietzschego jest to wola zdegenerowana i przez to – niezdolna do działania zgodnego z własną istotą. Ponieważ nie jest ona w stanie afirmować ani samej siebie, ani całej rzeczywistości (która zasadniczo nie jest niczym

²⁷ *Ibidem*, s. 561.

innym jak wolą mocy), tworząc wartości, musi zaprzeczać ich pochodzeniu. Wartości, zgodnie z tym ujęciem, nie są jej tworem i w ogóle nie wywodzą się ze świata rzeczy zmysłowych, lecz mają swe źródło i ugruntowanie w całkowicie odmiennym świecie. Efektem ich panowania jest nihilizm, a jedynym sposobem jego przezwyciężenia – przewartościowanie dotychczasowych wartości.

W nihilizmie byt jako całość nie ma już dla nas żadnej wartości i sensu. A nie ma ich, gdyż najwyższe wartości utraciły dla nas wartość. Ich odwartościowanie wiąże się z utratą wiary w istnienie bytu przeciwnego wobec zmysłowej, nieustannie stającej się rzeczywistości. To właśnie ów byt, nadzmysłowy i niezmienny, nadawał sens i wartość wszystkiemu, co istnieje. A dokładniej: wszystko, co istnieje, miało sens i wartość wyłącznie dzięki pochodzącym zeń nadzmysłowym i niezmiennym wartościom; bez nich sama w sobie zmysłowa rzeczywistość była bezsensowna i bezwartościowa. Obecne doświadczenie nihilizmu ujawnia przed nami prawdę o pochodzeniu oraz wartości wszystkich dotychczasowych wartości. Ukazuje, że są one naszym własnym tworem oraz że zasadniczym motywem ich ustanawiania była niechęć wobec zmysłowej rzeczywistości, wynikająca z niemożności afirmowania jej takiej, jaką jest. To właśnie ta niemożność i ta niechęć zmusiły człowieka do szukania sensu poza rzeczywistością, do zmyślenia świata, do którego, ponieważ jest bezcielesny i niezmienny, nie mają dostępu chaos, cierpienie i śmierć. Człowiek jest bowiem istotą, która by istnieć, musi wierzyć, że istnienie ma sens. Nie potrafiąc sensu ani odnaleźć, ani ustanowić go w tym, co cieleśnie nietrwałe i zmienne, uznał, że może on istnieć jedynie w innym, przeciwnym wobec empirycznego świata. Dlatego gdy ów „inny” świat traci dlań wiarygodność, staje on przed potwornym uogólnieniem, że *nic* nie ma wartości i sensu.

Fałszywość oraz nikczemność dotychczasowych wartości polega zdaniem Nietzschego na tym, że uznaje się je za pochodzące z odmiennej niż empiryczna rzeczywistość oraz za wobec tejże rzeczywistości przeciwstawne – co odbiera jej jakąkolwiek sa-

moistną wartość. Nowe wartości muszą zatem mieć swoje źródło w świecie zmienności, przemagania się i stawania; muszą też świat ten potwierdzać. Jak pokazuje przykład sztuki Wagnera, spełnienie pierwszego z tych warunków nie oznacza jeszcze, że spełniony będzie również drugi. Samo odzwierciedlające ukazanie chaosu nie prowadzi bynajmniej do jego afirmacji. Aby stała się ona możliwa, konieczne jest jeszcze ustanowienie mogących okiełznać chaos: formy, porządku i miary. Mając jednak na uwadze funkcjonowanie dotychczasowych wartości, należy również stwierdzić, że zapanowujące nad chaosem forma, porządek i miara nie mogą ani pochodzić z zewnątrz, ani mu się przeciwstawiać. Życie jako chaos musi zatem kiełznać samo siebie, czyniąc to jednak w taki sposób, by nie negować, nie tłumić nawet tego, co jest jego własną istotą, lecz wprost przeciwnie – zezwalać, by wszystko, czym jest, mogło w pełni ujawniać się, przemagać i przekształcać, potwierdzać i wzmacniać własny nadmiar, nie zaś go ograniczać.

Taka aktywność życia, takie jego odnoszenie się do siebie, najpełniej ujawnia się w sztuce i poprzez sztukę.

III

Nietzscheańska wizja sztuki, powiada Heidegger, najdobitniej ukazuje się w jego koncepcji „wielkiego stylu”. W nim to bowiem „staje się rzeczywista istota sztuki”²⁸. Pojęcie wielkiego stylu pozwala dostrzec, w jaki sposób w teorii Nietzschego dochodzi do pogodzenia dwóch wydawałoby się przeciwnych ujęć sztuki – jako mocy zdolnej do przeciwstawienia się nihilizmowi oraz jako przedmiotu badań fizjologii:

Fizjologia sztuki ujmuje swój przedmiot na pozór tylko tak, jak kipiel przyrodniczego procesu, jak wybuchający stan upojenia, który odpływa, w kontekście którego o niczym się nie decyduje, ponieważ przyroda nie zna żadnego obszaru decyzji.

²⁸ *Ibidem*, s. 157.

Lecz sztuka jako ruch przeciwny wobec nihilizmu winna przecież stwarzać grunt dla stanowienia nowych miar i wartości, wprowadzać zatem hierarchię, rozróżniać i decydować. Skoro właściwą istotą sztuki jest wielki styl, oznacza to teraz: miara i prawo stanowione są tylko przez pokonywanie i kielznanie chaosu oraz upojeniowości (*des Rauschaften*). Domaga się tego wielki styl jako [warunku] swej własnej możliwości²⁹.

Nacisk na kielznanie oraz podporządkowywanie się mierze i prawu skłania do porównania Nietzscheańskiego ujęcia sztuki z wizją Wagnera, który głosi rozkielznanie i pozbycie się miary. Z drugiej strony porównanie takie ujawnia również to, co wspólne: myśl o „całościowym dziele sztuki”, którą można myśleć jedynie w horyzoncie prawdy o bycie w całości. I właśnie pojęcie wielkiego stylu określa ten horyzont, w nim znajduje wyraz to, co sprawia, że estetyka Nietzschego przekracza samą siebie, stając się metafizyką.

Wielki styl, powiada Heidegger, charakteryzuje zdolność do łączenia przeciwieństw i trwania w przeciwieństwach. Pisząc o wielkim stylu, Nietzsche wymienia obok siebie poczucie mocy, siłę, pełnię życia oraz spokój, opanowanie, zdolność do *niereagowania*. Spokoju zatem nie osiąga się poprzez ascetyczne wyrzeczenie, wyzbycie się afektów, nie pojawia się on też dzięki ominięciu, pozbyciu się czy nawet pokonaniu tego, co nas niepokoi i się nam przeciwstawia. Prawdziwy stan spokoju, wynikający z prawdziwej siły, powstaje w wyniku panowania nad namiętnościami i nad tym, co przeciwstawne; opanowywanie jest zaś najpotężniejsze tam, gdzie istnieje zdolność do trzymania na wodzy najsilniejszych namiętności bez potrzeby ich wykorzeniania, gdzie wręcz pragnie się tego, co stawia opór, jako potwierdzenia siły i możliwości panowania:

Sztuką wielkiego stylu jest prosty spokój, związany z trwałym opanowaniem najwyższej pełni życia. Należy do niej źródłowe rozpętanie życia, lecz okielznane; najbogatsza przeciwność, lecz

²⁹ *Ibidem*, s. 142.

w jedności prostoty; pełnia wzrostu, polegająca jednak na długim trwaniu tego, co rzadkie (*Dauer des Langen Und Wenigen*)³⁰.

Jeśli sztuka ma być ruchem przeciwnym wobec nihilizmu, właściwe wielkiemu stylowi spokój i opanowanie muszą być szczególnie rodzaju. Skoro bowiem jądrem nihilistycznej interpretacji rzeczywistości jest według Nietzschego dyskredytacja życia (cielesności i zmysłowości) w imię tego, co nadzmysłowe, to przeciwstawić się nihilizmowi znaczy: przywracać cześć życiu, afirmować i wspierać wzmaganie się życia we wszystkich jego przejawach. Stanowiący istotę sztuki wielki styl może się więc pojawić tylko tam, gdzie życie wzrasta, dąży do objawienia swej pełni i bogactwa wielorakości. Maestria wielkiego stylu polega na opanowaniu tego bogactwa, nadaniu mu miary bez pozbywania się czegokolwiek z arcyobfitości życia i bez jego osłabiania.

Siła oraz pełnia życia charakteryzują stan upojenia, który dla Nietzschego jest „podstawowym stanem estetycznym”³¹. Upojenie jest uczuciem, uczucie zaś to „sposób, w jaki odnajdujemy się przy sobie samych, a przez to zarazem przy rzeczach, przy bycie którym nie jesteśmy”³². W Nietzscheańskiej charakterystyce uczucia upojenia na plan pierwszy wysuwają się trzy wzajemnie powiązane aspekty: uczucie wzmaganie się siły, uczucie pełni oraz przenikanie i przechodzenie w siebie nawzajem rozmaitych stanów, władz i zdolności³³. Nie chodzi tu jednak o chwilowy stan wewnętrzny. Kiedy jesteśmy nastroszeni, nastrój określa to, kim jesteśmy, ale będąc tym, kim jesteśmy, jesteśmy „na zewnątrz”, przy rzeczach, w świecie. Nastroje otwierają nas na świat, a skoro nie panujemy nad nastrojami, musimy być przez coś nastroszeni:

³⁰ *Ibidem*, s. 143.

³¹ *Ibidem*, s. 109 i nn.

³² *Ibidem*, s. 111.

³³ *Ibidem*, s. 113.

Kiedy wyjaśnialiśmy upojenie jako stan uczuciowy, wielokrotnie specjalnie podkreślaliśmy [...], że nie wolno nam traktować stanu jako [czegoś] obecnego „w” ciele i „w” duszy, tylko jako nastrojone usytuowanie – w cielesnie żywy sposób – wobec bytu w całości, który ze swej strony u-sposabia nastroyenie (*Gestimmtsein be-stimmt*)³⁴.

Dlatego upojenia jako podstawowego stanu estetycznego nie sposób objaśnić w oderwaniu od piękna, które wprawia nas w ów stan i go określa. Ukazanie piękna i upojenia w ich wzajemnym koniecznym powiązaniu, powiada Heidegger, pozwala nam dostrzec, że na pozór oczywisty podział na podmiot i przedmiot (oraz przeciwstawienie tego, co subiektywne i obiektywne) więcej zaciemnia i zafałszowuje, aniżeli wyjaśnia:

Właśnie upojenie jako stan uczuciowy rozsadza podmiotowość podmiotu. W doznawaniu uczucia wobec piękna podmiot wychodzi poza siebie, nie jest więc już ani podmiotem, ani czymś podmiotowym. I na odwrót: piękno nie jest przedmiotem istniejącym w zwykłym przedstawieniu; jako coś określającego [nastroy] (*das Bestimmende*), na wskroś przestraya ono (*durchstimmt*) stan człowieka. Piękno przełamuje krąg ustawionego z boku, stojącego dla siebie samego „przedmiotu” i wprowadza go w istotną, źródłową przynależność do „podmiotu”. Piękno nie jest już ani przedmiotem, ani czymś przedmiotowym. Stan estetyczny nie jest ani czymś subiektywnym, ani czymś obiektywnym. Obydwa estetyczne pojęcia podstawowe – upojenie i piękno – w tej samej mierze nazywają cały stan estetyczny oraz to, co się w nim otwiera i go opanowuje³⁵.

Kiedy zatem estetyczny stan upojenia ujawnia się jako wzbu-
dzane i określane przez piękno uczucie wzmagania się siły –
a wzmaganie się należy rozumieć jako zdolność-wykraczania-
poza-siebie – to w uczuciu tym otwiera się sam byt, byt „bardziej

³⁴ *Ibidem*, s. 119.

³⁵ *Ibidem*, s. 139-140.

będący, bogatszy, przejrzysty, istotniej doświadczany”³⁶. Podobnie rzecz się ma z dwoma pozostałymi aspektami upojenia: uczuciem pełni oraz wzajemnego przenikania się różnorodnych stanów. Odczuwać obfitość, która mieści w sobie wszystko – nawet to, co w innym stanie, np. w stanie znużenia, byłoby dla nas obce i odpychające – możemy tylko dzięki temu, że to sam byt nastraja nas w taki a nie inny sposób. Jawność bytu w całości, jaka staje się naszym udziałem w stanie upojenia, jest więc jawnością wielości i nieredukowalnej różnorodności wzajemnie powiązanych i nawzajem się przenikających istności, z których każda nie tyle jest, ile staje się na sposób nieustannego wykraczania poza siebie.

Dla Nietzschego upojenie ma inny sens niż dla Wagnera, „nie oznacza tylko wrzącego i bezładnie kłębiącego się chaosu, pijanego rozchwiania i pozwalania sobie [na wszystko]”³⁷. Kluczem do rozszerzonego pojęcia upojenia jest twierdzenie, które Heidegger uznaje za „przewodnie” dla Nietzscheańskiej koncepcji sztuki³⁸. Głosi ono, że sztukę należy pojmować od strony tego, kto tworzy, nie zaś od strony tego, kto odbiera. Heidegger pokazuje, że dla samego Nietzschego przyjęcie takiej perspektywy oznaczało przełomowy zwrot w pojmowaniu sztuki, gdyż uważał on, iż cała dotychczasowa estetyka była estetyką „kobiecą”, jako że patrzyła na sztukę z punktu widzenia jej odbiorcy. Jednak postulowane przezeń zastąpienie jej estetyką „męską” bynajmniej nie pociąga za sobą pominięcia czy unieważnienia odbiorcy, chodzi w nim bowiem o to, by doświadczenie płodzącego artysty uznać za miarodajne również dla tych, którzy sztukę jedynie odbierają: estetyczny stan odbiorcy Nietzsche rozumie analogicznie do stanu twórcy. Oddziaływanie dzieła sztuki jest, zgodnie z tym, obudzeniem na powrót stanu twórcy w kimś, kto doznaje. Odbiór sztuki w zasadzie to powtórzenie aktu tworzenia.

³⁶ *Ibidem*, s. 113.

³⁷ *Ibidem*, s. 134-135.

³⁸ *Ibidem*, s. 77-78.

Takie pojmowanie sztuki każe uwzględnić w charakterystyce podstawowego stanu estetycznego element aktywnego działania, co umożliwi ujęcie upojenia jako siły formującej. W tworzeniu dokonuje się „idealizacja”, która według Nietzschego polega na wydobywaniu na jaw – poprzez pełniejsze, prostsze i silniejsze widzenie – głównych rysów danej rzeczy³⁹. Idealizacja zakłada więc „decyzję, miarę i hierarchię”⁴⁰. Przy czym idealizujące tworzenie pozostaje w ścisłym i nierozrwalnym związku z tym, do czego się odnosi:

Tak jak ściślejsze ujęcie istoty upojenia ujawniło nam jego wewnętrzny związek z pięknem, tak również rozważania nad tworzeniem i oglądem nie pozwoliły, by dostrzegać tu jedynie przebiegi psychiczno-cielesne; w [obrębie] stanu estetycznego ukazało się raczej na nowo odniesienie do „rysów podstawowych” wydobywanych na drodze „idealizacji”, do tego, co prostsze i silniejsze, co artysta wypatrzył w tym, co napotkane⁴¹.

Spojrzenie na sztukę z punktu widzenia twórcy pozwala wyraźniej dostrzec, iż stan estetyczny nie jest li tylko wewnętrznym stanem izolowanego podmiotu, że będąc estetycznie nastrojonym, człowiek wykracza poza siebie, jest przy rzeczach. Dlatego stan estetyczny musimy rozpatrywać w bezpośrednim powiązaniu z tym, co go wywołuje (tak jak wcześniej ujmowaliśmy upojenie w związku z pięknem).

Tym czymś jest „forma”, którą Heidegger, odwołując się do Nietzschego, objaśnia w następujący sposób:

Jest ona obejmującą granicą i ograniczeniem; czymś, co wprowadza i ustawia byt w tym, czym on [sam] jest, w taki sposób, że jest on w sobie postawiony: jest postacią. Owo coś stojącego jest zatem tym, jako co pokazuje się byt, jest jego wyglądem, *εἶδος*,

³⁹ *Ibidem*, s. 130.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 132.

[tym] dzięki czemu i w czym on występuje, przed-stawia się, upublicznia, rozbłyskuje i w sposób czysty się przejawia⁴².

Bez formy nic, co napotykaemy, nie mogłoby się nam *pojawić*. Wszystko, co dla nas jest, jest ubrane w formę. Również upojenie, jako stan pełni i wzmagania się życia (bytu), występuje zawsze w granicach określonych przez formę. Dlatego w samym upojeniu, powiada Heidegger, Nietzsche może dostrzec najbardziej przejrzysty tryumf formy; z tego samego powodu uznaje też to, co stworzył Wagner, za bezforemność⁴³.

W omawianym wcześniej pojęciu wielkiego stylu należy z kolei poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jak się dokonuje synteza formy i tworzenia z, rozumianym jako wzmaganie się i pełnia życia, upojeniem. Jedność ta jest połączeniem przeciwieństw, spojeniem tego, co wydawałoby się nieuzgadnialne. W pojęciu wielkiego stylu, jak pamiętamy, kryje się rozwiązanie zagadki zespolenia w jednym sztuki jako „fizjologii stosowanej” oraz sztuki jako ruchu przeciwstawnego wobec nihilizmu. Polega ono na opanowaniu, okiełznaniu charakteryzujących upojenie różnorodności, chaosu i nadmiaru poprzez nadanie im miary, podporządkowanie prawu. A skoro wielki styl jest dla Nietzschego istotą sztuki, powinniśmy bardzo ostrożnie i z należyтым namysłem podchodzić do jego stwierdzeń na temat estetyki fizjologicznej, które na pierwszy rzut oka zdają się sugerować, iż sztuka nie jest niczym więcej jak cielesnością:

Namysł Nietzschego nad sztuką jest „estetyką”, ponieważ bierze on pod uwagę stan tworzenia i rozkoszowania się [dziełem]. Jest „najbardziej skrajną postacią” estetyki, jako że stan ten śledzi się [tu] aż po jego ostateczny [wymiar], który ma miejsce w cielesności jako czymś stanowym; w czymś, co najbardziej odległe od ducha oraz duchowości tego, co stworzone, jak również prawidłowo-

⁴² *Ibidem*, s. 133-134.

⁴³ *Ibidem*, s. 135.

wości jego formy. Tyle, że właśnie ten ostateczny wymiar estetyki fizjologicznej powoduje zwrot; owa „fizjologiczność” nie jest mianowicie czymś, do czego sprowadzone i przez co wyjaśnione mogłoby być wszystko, co istotne w sztuce. To, co stanowi cielesne, współwarunkując akt tworzenia, jest zarazem czymś, co ma zostać okiełznane, przewyciężone i zniesione w tym, co stworzone⁴⁴.

W ostatnim zdaniu odnajdujemy sugestię, iż jedność w *pojmowaniu* sztuki zasadza się na bardziej źródłowej jedności w obrębie samej sztuki. Również tutaj mamy do czynienia z zespoleniem przeciwieństw: tego, co cielesno-życiowe (ujawniające się w upojeniu jako wykraczający poza siebie nadmiar), z tym, co tworząc, nadaje formę poprzez kielznanie i podporządkowywanie się mierze oraz prawu. Cielesność nie jest więc opanowywana przez coś wobec niej zewnętrznego, gdyż to ona sama tworzy, sama siebie kształtuje. Ukazując tę zasadniczą jedność, Nietzsche kładzie jednak nacisk na jej dynamizm: cielesność, życie, naturalność nie są czymś, co można byłoby raz na zawsze uformować i w ten sposób ustalić. Wszak istotą życia jest nieustanne wykraczanie poza siebie. To zaś implikuje obalanie wszelkich praw, przekraczanie każdej miary, nigdy nieustające wyłanianie się i walkę przeciwieństw. Zdaniem Heideggera, podkreślanie przez Nietzschego znaczenia tego aspektu sztuki (sztuki jako woli mocy) każe mu opowiedzieć się za klasycznością a przeciwko klasycyzmowi (epoki Winckelmanna i Goethego)⁴⁵:

Kiedy Nietzsche ze świadomą przesadą stale podkreśla fizjologiczność stanu estetycznego, pragnie wówczas przeciwstawić brakowi wewnętrznych przeciwieństw i ubogości klasycyzmu źródłową sprzeczność życia, a zarazem to, w czym zakorzeniona jest

⁴⁴ *Ibidem*, s. 146.

⁴⁵ „Nietzsche jest pierwszym, jeśli pominiemy Hölderlina, który uwolnił na powrót to, co «klasyczne», z klasycystycznej i humanistycznej dezinterpretacji”; *ibidem*, s. 144.

konieczność zwyciężania. Naturalność, w jego fizjologicznej estetyce, nie oznacza naturalności klasycyzmu, czyli czegoś obliczanego, w co może wniknąć pozostawiony na pozór samemu sobie, autonomiczny (*für sich gültige*) ludzki rozum; czegoś harmonijnego, zrozumiałego samo przez się. Jest ona czymś naturalnym, co Grecy w epoce swej wielkości nazywali *δεινόν* i *δεινότατον*, czymś strasznym (*das Furchtbare*).

Klasycyzm – z drugiej strony – nie jest czymś, co można byłoby bezpośrednio jedynie odczytać z jakiejś określonej, minionej epoki w sztuce. Jest ona podstawowym zespojeniem jestestwa (*Grundgefüge des Daseins*), które samo musi dopiero stworzyć ku temu warunki, otworzyć się na nie i w nich zapisać. Podstawowym warunkiem jednak jest równie źródłowa wolność do najskrajniejszych przeciwieństw, do chaosu i do prawa; nie zwykłe wtłoczenie chaosu w formę, lecz to panowanie, które pierwotność chaosu i źródłowość prawa – zwrócone przeciwko sobie – wpręga w sposób konieczny pod jedno jarzmo: [jest nim] swobodne rozporządzanie tym jarzmem, które jest równie dalekie od skostnienia formy w coś dydaktycznego i formalnego, jak i od czystego rozchwiania się w upojeniu. Wielki styl ma miejsce tam, gdzie swobodne rozporządzanie owym jarzmem jest budującym się prawem działania się; tam, gdzie ma miejsce wielki styl, sztuka urzeczywistnia się w czystości swej pełnej istoty. Sztuka może być oceniana – i pozwalać się pojmować jako postać bytu, to znaczy woli mocy – jedynie na podstawie tego, czym jest w rzeczywistości swej istoty⁴⁶.

Nie jest przypadkiem, że ukazanie sztuki jako (najwyższej) postaci woli mocy następuje na tym etapie rozważań Heideggera: w momencie, gdy dochodzi do ujawnienia – w stanowiącym istotę sztuki wielkim stylu – źródłowej jedności tam, gdzie zdają się panować zasadnicza sprzeczność i wykluczanie. Usiłując wstępnie scharakteryzować wolę mocy, będącą dla Nietzschego wszystkim, co jest, Heidegger zwracał uwagę właśnie na tego rodzaju jedność.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 145.

Przypomnijmy: wola mocy nie pożąda czegoś, czego (jeszcze) nie posiada, nie pragnie bowiem niczego innego niż – siebie samej. Wola mocy jest więc w rzeczywistości wolą woli. Nigdy nie chce ona jednak siebie jako takiej samej, zawsze bowiem pragnie się przewyższyć – w tym sensie jest wolą samoprzekraczania. Kiedy zatem, opisując byt w całości, Nietzsche używa określenia „wola mocy”, to nie ma na myśli zwykłego stawiania się. Byt ten nie jest li tylko nieustającą zmianą, szybszym lub wolniejszym przekształcaniem się każdej rzeczy w coś innego. Każda rzecz jest bowiem postacią woli, która chce nie tyle przekształcać się w coś innego, co osiągać wyższą postać samej siebie, wznosić się na wyższy poziom istnienia. To zaś oznacza, że zarówno wypływające z pełni i nadmiaru dążenie wzwyż, jak i zapanowywanie, kielznanie oraz formowanie są nieodłącznymi składnikami charakteryzującego byt w całości procesu. Bez ustalenia na pewnym poziomie wzmożenia, bez przybierania określonej formy nic, co istnieje – czyli żadne z ucieleśnień woli mocy – nie mogłoby osiągnąć jakiegokolwiek wyższej postaci. Z kolei samo ustalenie się, spetryfikowane w określonej raz na zawsze formie, byłoby bez rozsadzającego je przemagania zaprzeczeniem istoty woli mocy, która „jest tylko wtedy i tylko tak długo mocą, jak długo pozostaje wzrastaniem mocy i samej sobie nakazuje więcej mocy”⁴⁷.

IV

Pojęcie wielkiego stylu najdobitniej pokazuje, że myślenie estetyczne Nietzschego jest w swej istocie myśleniem metafizycznym. Dzięki dokładniejszemu zbadaniu tego pojęcia możemy się przekonać, że kiedy proponuje on spojrzeć na sztukę z punktu widzenia twórcy i w odniesieniu do ujmowanych fizjologicznie stanów uczuciowych, to nie jest jego zamiarem ani sprowadzanie sztuki do biologii, ani jej psychologiczne interpretowanie, ani też opisywanie jej dziejów. Jego namysł nad sztuką może natomiast obejmo-

⁴⁷ I d e m, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. G n i a z d o w s k i et al., Warszawa 1999, s. 256.

wać te trzy podejścia, ponieważ w gruncie rzeczy dotyczy zasady wszystkiego, co istnieje, ponieważ „sztuka jest dla Nietzschego istotowym sposobem, w jaki z bytu tworzy się byt (*das Seiende zum Seienden geschaffen wird*)”⁴⁸.

Ponieważ sztuka, jak zauważa Heidegger, jest sposobem *tworzenia* się bytu z bytu, to, co w niej twórcze, zasługuje na szczególną uwagę. Dokładniejsze zbadanie tej kwestii pozwala wykazać, na czym polega *właściwe* chcenie (działanie) woli, co oczywiście oznacza, że wola może także działać (i zdaniem Nietzschego zazwyczaj w dziejach działała) niewłaściwie, czyli niezgodnie ze swoją istotą.

Również w tym przypadku pojęcie wielkiego stylu okazuje się kluczowe:

Wielki styl jest najwyższym poczuciem mocy. Sztuka romantyczna, wypływająca z niezadowolenia i niedostatku, jest chęcią ucieczki od siebie (*Von-sich-weg-wollen*). Lecz chcenie jest zgodnie z właściwą mu istotą: chceniem-siebie-samego, „siebie” jednak nie tylko jako czegoś istniejącego w takiej akurat postaci (*Vorhandene und gerade so Bestehende*), tylko „siebie” jako tego, co dopiero ma się stać tym, czym jest. Właściwe chcenie nie jest ucieczką-od-siebie, lecz raczej ucieczką-ponad-siebie, przy czym właśnie w tym przewyższaniu-się wola pochwytuje chcącego oraz zbiera w sobie i przemienia. Dlatego chęć-ucieczki-od-siebie jest w zasadzie niechceniem. Tam natomiast, gdzie nadmiar i pełnia, to znaczy rozwijające się objawianie istoty poddaje samo siebie prawu prostoty – chcenie chce siebie samego w swej istocie – *jest* wola. Wola ta jest wolą mocy; moc bowiem nie jest przymusem i nie jest przemocą. Prawdziwej mocy nie ma jeszcze tam, gdzie musi się ona tylko podtrzymywać poprzez przeciwdziałanie temu, co jeszcze-nie-pokonane. Moc jest dopiero tam, gdzie rządzi prostota spokoju, dzięki której to, co przeciwstawne, zostaje zachowane, to znaczy przemienione (*verklärt*) w jedność napiętych biegunów jarzma.

⁴⁸ Idem, *Nietzsche*, t. 1, s. 148.

Wola mocy jest w sposób właściwy tam, gdzie moc nie potrzebuje już waleczności w sensie czystej reaktywności i wiąże wszystko dzięki przewadze, zaś wola daje wszystkim rzeczom prawo do ich istoty i ich własnych ograniczeń. Dopiero zyskując widok na to, co Nietzsche myśli i czego domaga się jako wielkiego stylu, dotarliśmy na szczyt jego „estetyki”, która tu już być nią przestaje⁴⁹.

Jako że zasadą bytu jest według Nietzschego wola mocy, sztuka pozostaje najwyższą tejże woli postacią, a wielki styl – istotą sztuki, to ostatnie pojęcie, pochodzące z estetyki, umożliwia właściwe zrozumienie jego zasadniczych ustaleń metafizycznych. Działając (tworząc) w wielkim stylu, wola mocy działa (tworzy) najbardziej zgodnie ze swoją istotą. Dochodzi do tego tam, gdzie wola chce stworzyć sama z siebie, gdyż samej siebie pragnie. Nie jest zatem właściwym działaniem woli mocy (zgodnym z jej istotą) takie tworzenie, do którego impuls pochodzi z zewnątrz. Tego rodzaju *reaktywna* twórczość jest zdaniem Nietzschego właściwa woli, które boleśnie odczuwa jakiś brak, cierpi niedostatek i z tego powodu jest niezadowolona z samej siebie oraz, w konsekwencji, z istnienia, z bytu jako całości. Ponieważ naznaczona brakiem i nienawidząca siebie wola nie jest w stanie chcieć siebie samej, to, co ją porusza i skłania do działania, nie może pochodzić z jej wnętrza. Zasadniczym chceniem tej woli jest chcenie precz, ucieczka od siebie, a każde działanie jest jedynie reakcją na to, co się jej przeciwstawia z zewnątrz. Chcenie siebie samej może cechować jedynie wolę, która nie odczuwa w sobie niedostatku, lecz przeciwnie – przechodzącą w nadmiar pełnię. Jedynie taka wola jest bowiem w stanie afirmować siebie. Heidegger powtarza przy tym za Nietzschem, iż chcenie przepełnionej, przelewającej się i dzięki temu samoafirmującej woli nie jest chceniem obecnej postaci siebie samej, lecz postaci wyższej. Tylko taka wola działa zgodnie ze swą istotą, czyli zgodnie z istotą woli mocy będącej „zasadą” wszystkiego, co istnieje.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 155-156.

Tworzenie w wielkim stylu zakłada, że to, co pełne i przelewające się (byt, stawanie się, życie), jest kielznane, formowane i poddawane panowaniu miary, nie tracąc przy tym nic ze swej pełni i rozpętania. Przeciwnie – jest ono nie tylko zachowywane, ale wręcz doskonalone i, dzięki doskonaleniu, rozwijane:

Naprawdę wielkie jest jedynie to, co swe najostrzejsze przeciwieństwa nie tylko tłumi, lecz co je w sobie przemieniło; co jednak przemienia je w taki sposób, że nie zanikają one, tylko rozwijają swą istotę⁵⁰.

Oto właściwy sens zgodnego z istotą woli mocy tworzenia. Chcieć tworzyć ponad siebie – wola mocy nie pożąda bowiem niczego innego jak siebie samej. Pożądać siebie samej może tylko wola, która samą siebie potwierdza – afirmuje wszystko, czym jest. Ponieważ chęć tworzenia ponad siebie wyrasta właśnie z tej afirmacji, samo tworzenie – kielznanie, formowanie, poddawanie mierze – nie może przeciwstawiać się, negować, unicestwiać czy nawet tylko tłumić tego, co przezeń kielznane, formowane, poddawane mierze. Celem właściwego tworzenia jest samoubóstwienie, to zaś może być osiągnięte jedynie tam, gdzie wszystko to, czym się jest, zostanie wzniesione na możliwie najwyższy, najdoskonalszy poziom istnienia. Dlatego, powiada Heidegger, nie może być wielkie w sensie wielkiego stylu to,

co jedynie wynosi się ponad swoje przeciwieństwa lub w ogóle sytuuje się na zewnątrz nich, traktując je tylko jako coś, co należy zwalczyć i zanegować [...]; pozostaje bowiem zależne i daje się kierować temu, co neguje; pozostaje ono jeszcze re-aktywne. W wielkim stylu natomiast stające się prawo wynika ze źródłowej akcji, które jest już samym jarzmem⁵¹.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 154.

⁵¹ *Ibidem*, s. 153.

Opisując w *Z genealogii moralności* działanie resentymentu – siły, której *twórcza* moc wyrasta z chęci zaprzeczania i zwalczania – Nietzsche zwraca szczególną uwagę na paradoksalną jego zdaniem sytuację, w której życie samo zwraca się „przeciwko życiu”⁵². Dochodzi do wniosku, iż tego rodzaju działanie jest właściwe życiu zdegenerowanemu, odczuwającemu brak i z tego powodu niezadowolonemu z siebie. Życie to ma wszelkie powody ku temu, by chcieć uciec od siebie, siebie zanegować. Dokonuje tego, tworząc szereg fikcji, spośród których najbardziej dla nas w tym miejscu interesująca jest fikcja substancji duchowej (duszy, jaźni czy też umysłu), istotowo odmiennej i doskonalszej od ciała, zdolnej i „powołanej” do tego, by nad cielesnością panować oraz formować ją wedle własnej miary. To fikcyjne rozdwojenie – dzięki któremu niezadowolone z siebie życie może „usprawiedliwić” zwrócenie się przeciwko sobie – zafałszowuje rzeczywiste działanie woli mocy (a życie zdegenerowane, jak wszystko inne, *jest* jedną z jej postaci). Kiedy bowiem wola ta tworzy, zawsze oddziałuje na siebie samą (sama się poskramia, kielzna, podporządkowuje). Pojmowanie i traktowanie tego, co cielesno-zmysłowe, jako czegoś, czemu należy się przeciwstawiać i nad czym – jako przeciwstawnym – należy zapanować, nie odzwierciedla bynajmniej prawdy o rzeczywistości, lecz świadczy wyłącznie o chorobie woli. Woli, która nie potrafiąc działać zgodnie ze swoją istotą, fałszuje prawdę o sobie i, jako że wszystko jest jednym (wolą mocy), o bycie w całości.

Prawda ta najpełniej ujawnia się w sztuce wielkiego stylu, w której najwyższemu spokojowi i opanowaniu towarzyszy największa bujność życia i rozpętanie. Tworząca w wielkim stylu wola mocy nie musi na nic reagować, z niczym walczyć. Osiąga ona ów stan nie dzięki temu, że zwalczyła i unicestwiła to, co wobec niej przeciwstawne, lecz dlatego, że w tym, co przeciwne, ale tylko pozornie przeciwstawne, zdołała rozpoznać i potwierdzić siebie samą. Ta

⁵² F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 123-129.

samoafirmacja woli jest możliwa tylko tam, gdzie „zdrowa” wola działa zgodnie z własną istotą: gdzie tkwiące w niej dążenie do wykraczania poza siebie nie jest niczym innym jak chceniem siebie samej. W pojęciu wielkiego stylu Nietzsche ujmuje cielesność, która pozostając cielesnością – nie rozdwarzając się, nie przechodząc w bez-cielesność – nieustannie wykracza poza siebie i dzięki temu nieustannemu wykraczaniu *jest* czymś więcej. Cielesność, która tworząc ponad siebie, tworzy siebie samą, sama siebie kielzna, sama sobie nadaje miarę.

Osiągnięcie tego stanu oznacza, że jakiegokolwiek przeciwstawianie się, pokonywanie oporu nie jest już do niczego potrzebne, ponieważ posiadliśmy moc umożliwiającą rzeczywiste panowanie. Miernikiem tej mocy jest możliwość niereagowania (czyli brak konieczności reagowania), a najwyższym, najdoskonalszym rodzajem działania jest niedziałanie:

Prawdziwej mocy nie ma jeszcze tam, gdzie musi się ona tylko podtrzymywać poprzez przeciwdziałanie temu, co jeszcze-nie-pokonane. Moc jest dopiero tam, gdzie rządzi prostota spokoju, dzięki której to, co przeciwstawne, zostaje zachowane, to znaczy przemienione (*verklärt*) w jedność napiętych biegunów jarzma⁵³.

Nietzsche uważa, że tak jak potępienie i negacja rzeczywistości z konieczności wynikają z niezadowolenia z siebie, tak afirmacja własnego istnienia jest kluczem do afirmacji wszystkiego, co istnieje. Człowieka nieudanego cechuje skłonność do obwiniania rzeczy tego świata, czynienia ich odpowiedzialnymi za to, kim on sam jest. Jego skarga nie jest przy tym bezpodstawna. Będąc otwartym na otoczenie i wielorako odeń zależnym, człowiek musi nieustannie konfrontować się z rzeczami, lepiej lub gorzej sobie z nimi radzić. Otoczenie ma przemożny wpływ na to, kim jesteśmy i kim być możemy. Ale ktoś, kto jest słaby i nieudany, ponieważ nie

⁵³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 155-156.

jest w stanie poradzić sobie sam ze sobą, tym bardziej nie będzie potrafił poradzić sobie z tym wszystkim, co go otacza. Zewnętrzna rzeczywistość zawsze zatem pozostanie czymś, co mu się przeciwstawia, z czym on sam musi walczyć; czymś, co takie, jakie jest, być nie powinno, co powinno stać się inne.

Dlatego afirmacja świata, czyli *pozwalać* rzeczom, aby były tym, czym są, możliwa staje się dopiero wtedy, i tylko wtedy, gdy osiągniemy ten poziom istnienia, w którym pojawia się prawdziwa moc, wynikająca z autentycznej siły panowania nad sobą „prostota spokoju” sprawiająca, że nie odczuwamy już potrzeby, by przeciwstawiać się czemukolwiek w sobie i na zewnątrz siebie:

Wola mocy jest w sposób właściwy tam, gdzie moc nie potrzebuje już waleczności w sensie czystej reaktywności i wiąże wszystko dzięki przewadze, zaś wola daje wszystkim rzeczom prawo do ich istoty i ich własnych ograniczeń. Dopiero zyskując widok na to, co Nietzsche myśli i czego domaga się jako wielkiego stylu, dotarliśmy na szczyt jego „estetyki”, która tu już być nią przestaje⁵⁴.

W wielkim stylu i poprzez wielki styl dokonuje się otwarcie się na rzeczy i poznanie ich takimi, jakie są. Wyznacza on szczyt i zniesienie estetyki, czyli ujęcia sztuki, w którym to, co na zewnątrz podmiotu (piękno), jest ujmowane wyłącznie przez pryzmat jego uczuciowych stanów. Wielki styl charakteryzuje będącą w sposób zgodny z własną istotą wolę mocy, która właśnie wtedy, gdy jest najbardziej sobą, nie tyranizuje już rzeczywistości, nie więzi jej w swych interpretacyjnych schematach, lecz pozwala po prostu być. Przy czym owo zezwalanie nie oznacza ani wynikającej z bezsily bierności, ani kwietystycznego wyłączenia woli; nie działam, ponieważ nie muszę działać, nie zaś dlatego, że nie mogę. A nie muszę działać, gdyż jestem na tyle silny, by nie musieć reagować, na tyle udany, by nie musieć i nie chcieć niczego zmieniać.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 156.

V

Pisząc o wielkim stylu, Heidegger zdaje się podzielać przekonanie Nietzschego, iż sztuka jest ruchem przeciwnym wobec nihilizmu. Sztuka, dodajmy, rozumiana tak, jak rozumie ją autor *Poza dobrem i złem*: jako najwyższy przejaw wykraczającej ponad siebie woli mocy. Jeśli bowiem wola ta, tworząc w wielkim stylu, staje się wolna od przymusu reagowania i jest w stanie pozwolić rzeczom być tym, czym są, to oznacza to, że ostatecznie pozbyła się ona źródłowej dla nihilizmu potrzeby dyskredytowania zmysłowej rzeczywistości. Tej potrzeby, która stworzyła „inny”, ponadzmysłowy świat i która po utracie węg wiary przywodzi nas do „potwornego uogólnienia”, że nic nie posiada żadnej wartości.

Heidegger nie poświęca jednak więcej miejsca temu afirmatywnemu wymiarowi myśli Nietzschego. W zamian przystępuje do rozważań, które, jak się okaże, doprowadzą go do zanegowania zasygnalizowanej tutaj możliwości. Ich tematem jest stosunek sztuki do prawdy, a punktem wyjścia cytowana przeze mnie wcześniej wypowiedź Nietzschego, mówiąca o tym, że stosunek ten jest dlań rozdźwiękiem, który do dziś napawa go świętym przerażeniem. Heidegger uważa, że słowa Nietzschego stawiają pod znakiem zapytania jego własny projekt przewyciężenia nihilizmu, gdyż pokazują, że ostatecznie nie zdołał on uwolnić się od ducha zemsty, by móc powiedzieć bezwzględne „tak” rzeczywistości. Problem, zdaniem Heideggera, przedstawia się następująco:

Rzeczywistością sztuki – rozpatrywanej według zaleceń Nietzschego od strony artysty, twórcy – jest upojenie cielesnego życia. Artystyczne kształtowanie i przedstawianie jest, zgodnie ze swoją istotą, ugruntowane w obszarze zmysłowości; sztuka jest afirmacją tego, co zmysłowe. Jako właściwy byt platonizm afirmuje jednak to, co nadzmysłowe. W konsekwencji Platon i platonizm musieliby wyprzeć się sztuki, afirmacji tego, co zmysłowe, jako czegoś nie będącego (*Nichtseiendes*) i czego nie-powinno-być, jako *μη ὄν*. W platonizmie, dla którego prawdą jest to, co nadzmysłowe, stosunek do sztuki staje się pozornie [stosunkiem]

wykluczenia, przeciwieństwa i rozdziwienia (*Entzweiung*), a zatem rozdźwięku (*Zwiespalt*). Jeśli jednak filozofia Nietzschego jest odwróceniem (*Umkehrung*) platonizmu; to, co prawdziwe zatem – afirmacją zmysłowości, wówczas prawdą jest to samo, co afirmuje sztuka: zmysłowość. Dla odwróconego platonizmu stosunek między sztuką i prawdą może być tylko [stosunkiem] jednogłośności i zgodności. Jeśli w każdym razie u Platona miałyby zachodzić rozdźwięk – co jeszcze stoi pod znakiem zapytania, bo nie każda różnica może być pojęta od razu jako rozdźwięk – wówczas musiałby on zniknąć wraz z odwróceniem platonizmu, a zatem zniesieniem tej filozofii.

Jednakże Nietzsche powiada, jakoby stosunek ten był rozdźwiękiem, i to takim, który wzbudza przerażenie. O tym wzbudzającym przerażenie stosunku Nietzsche nie mówi w okresie *poprzedzającym* właściwe odwrócenie platonizmu, lecz właśnie w tym okresie, gdy odwrócenie to jest dlań rozstrzygnięte⁵⁵.

Nietzsche zaczął głosić konieczność odwrócenia platonizmu po dokonaniu jego genealogicznej krytyki na podstawie metafizyki woli mocy. Krytyka ta, przeprowadzona w kategoriach wartości, wydobywa na jaw ukryte dotąd źródło wartości prawdy, czyli – w terminologii platonizmu – prawdziwego bytu. Prawdziwe, zgodnie z tym ujęciem, jest to, co wieczne i niezmiennie (stale obecne). Ponieważ wszystkie rzeczy zmysłowe powstają, giną i ulegają zmianom (raczej stają się aniżeli są), prawdziwym bytem jest dla platonizmu to, co nadzmysłowe. Zdemaskowane przez Nietzscheańską krytykę źródło tkwi w samym człowieku (będącym w swej istocie wolą mocy). Projektuje on prawdziwy byt, kierowany potrzebą prawdy, która wypływa z niemożności afirmowania rzeczywistości takiej, jaka jest: zmysłowej rzeczywistości stawania się. Nietzsche ujawnia nikczemność tejże potrzeby, pokazując, iż uznanie tego, co nadzmysłowe, za jedynie prawdziwe i wartościowe, wynikało z motywowanego egzystencjalną koniecznością pragnienia depre-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 183-184.

cjonowania i spotwarzania tego, czego z powodu własnej słabości nie jesteśmy w stanie znieść:

Wola, której chce [...] „dobry człowiek”, jest wolą podporządkowania się ideałom jako temu, co istnieje samo w sobie i nad czym człowiek nie powinien mieć władzy. Wola, która chce „dobrego człowieka” i jego ideałów, jest wolą mocy dla tych ideałów i wolą niemocy człowieka. Wola, która chce dobrego człowieka, jest wprawdzie również wolą mocy, ale w postaci niemocy mocy człowieka. Ta niemoc mocy człowieka odpowiedzialna jest za projektowanie dotychczasowych najwyższych wartości na sferę ponadmysłową i awansowanie jej do roli świata „samego w sobie” jako jedynego świata prawdziwego⁵⁶.

Jeśli platonizm odczytujemy w ten właśnie sposób, z punktu widzenia perspektywicznych ocen wartości, to rzeczywiście wydaje się, iż prawda – dla platonizmu wartość najwyższa, gdyż tożsama z tym, co nadmysłowe – musi pozostawać w rozdzwisku z afirmującą to, co zmysłowe, sztuką. Heidegger pokazuje jednak, że w dialogach, w których Platon dogłębnie analizuje relację prawdy i sztuki, nie pojawia się między nimi budzący przerażenie rozdzwisk. I tak w *Państwie*, gdzie sztuka jest oceniana szczególnie nisko w porównaniu z prawdą, gdyż stoi znacznie niżej od niej w hierarchii bycia⁵⁷, możemy mówić co najwyżej o dzielącym je dystansie, nie o rozdzwisku⁵⁸. Z kolei *Fajdros* przedstawia stosunek prawdy

⁵⁶ Idem, *Nietzsche*, t. 2, s. 113-114.

⁵⁷ „Gdzie zatem sztuka sytuuje się wobec prawdy (ἀλήθεια)? Odpowiedź: [...] «sztuka zatem daleka jest jednak od prawdy». Tym, co wytwarza, nie jest (εἶδος) jako ἰδέα (φύσις), lecz τοῦτο. Ten zaś jest tylko pozorem czystego wyglądu; εἰδωλον oznacza małe εἶδος, nie tylko w sensie wymiarów, lecz coś pośledniego w sposobie ukazywania i przejawiania się. Jest to już tylko resztką prawdziwego ukazywania się bytu; jego pozostałość na obcym dla niego obszarze, na przykład farby lub innego artystycznego tworzywa. Upośledzenie sposobu wytwarzania polega na ściemnianiu i zakrywaniu”; idem, *Nietzsche*, t. 1, s. 211.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 212.

i sztuki jako rozdwojenie, być może nawet rozdźwięk, który jednak z pewnością nie budzi przerażenia, lecz wręcz przeciwnie – jest „czymś uszczęśliwiającym”: „To, co piękne, wynosi nas poza zmysłowość i przenosi na powrót w to, co prawdziwe. W rozdwojeniu przeważa współbrzmienie, ponieważ to, co piękne – jako to, co jawiące się, co zmysłowe – z góry ukryło swą istotę w prawdzie bycia, jako czegoś nadzmysłowego”⁵⁹.

Jak więc rozumieć przytoczoną wcześniej wypowiedź Heideggera o tym, że w platonizmie stosunek prawdy do sztuki *musi* być stosunkiem przeciwieństwa i wykluczania, że zatem muszą one pozostawać w rozdźwięku? Czy chodzi mu jedynie o pokazanie, na przykładzie relacji prawdy i sztuki, różnic i przeciwieństw między dwoma stanowiskami metafizycznymi, Nietzscheańskim i Platońskim? Chyba jednak nie, skoro zaraz po wykazaniu, iż *w ramach* filozofii Platona budzący przerażenie rozdźwięk między prawdą a sztuką w ogóle się nie pojawia, stwierdza rzecz następującą:

Wnikliwiej patrząc, również tutaj zachodzi rozdźwięk w sensie ścisłym, jednak istotą platonizmu jest łagodzenie tego rozdźwięku poprzez pojmowanie bycia w taki sposób, który to łagodzenie umożliwia i sprawia, iż złagodzenie to jako takie nie jest widoczne.

I dalej:

Tam jednak, gdzie platonizm zostaje odwrócony, odwracać się musi również wszystko to, co go charakteryzuje. To zaś, co daje się ukryć, przesłonić, oraz co może być traktowane jako uszczęśliwiający, tu musi występować [w postaci] odwróconej i wzbudzać przerażenie⁶⁰.

Jeśli filozofię Platona, oraz cały platonizm, oceniamy tak, jak to czyni Nietzsche, czyli w kategoriach metafizyki stanowiącej

⁵⁹ *Ibidem*, s. 226.

⁶⁰ *Ibidem*.

wartości woli mocy (stosując zatem, jak to ujmuje Heidegger, „moralistyczną wykładnię metafizyki”⁶¹), to naszym zasadniczym celem nie jest stwierdzenie, czy i na ile obiektywnie odpowiada ona rzeczywistości. Z punktu widzenia tejże wykładni poznawanie rzeczywistości w ogóle i wszelka wiedza o niej (w tym także „wiedza” metafizyczna) są perspektywiczną interpretacją. Perspektywiczną – czyli taką, która odzwierciedla sposób i warunki istnienia tego, kto poznaje, kto wypowiada sądy o świecie. Każdy obraz rzeczywistości jest więc jej zafałszowaniem. Nietzschego interesuje przede wszystkim, kto i dlaczego fałszuje. Usiłując ustalić to w odniesieniu do platonizmu, odkrywa w tym obrazie świata i w tej postawie wobec rzeczywistości podwójne zafałszowanie, które w jego oczach czyni je nikczemnymi i szkodliwymi dla życia. I tak, platonizm zafałszowuje rzeczywistość wynalazkiem „innego” świata (i wieloma jego pochodnymi), gorączkowo przy tym zafałszowując, ukrywając własne fałszowanie. Innymi słowy, ów „inny” świat jest interpretacją, która za wszelką cenę chce zaprzeczyć temu, że jest interpretacją, która musi wierzyć, że jest tym, za co się podaje: absolutną prawdą. W tym zaprzeczeniu i w tej wierze Nietzsche odkrywa to samo źródło i tę samą motywację, która doprowadziła do wynalezienia „innego” świata: zdegenerowaną wolę mocy, która nie będąc w stanie znieść rzeczywistości stawania się ani *uczynić* ją wartościową, ucieka „poza” nią. Nie może jednak przyznać przed sobą, że owo poza jest tylko interpretacją. Takie przyznanie się byłoby przyznaniem się do ucieczki, a tym samym – do własnej bezyśli i degeneracji. Całkowicie nie do przyjęcia, czymś dla woli druzgoczącym byłoby jednak coś innego. To mianowicie, że uświadomiwszy sobie, iż ugruntowane w „innym” świecie wartości, sens i cel zostały przez nią tam umieszczone z powodu niemożności afirmowania tego świata, wola musiałaby dojść do ostatecznego wniosku, że nic nie ma wartości, sensu i celu. Dla

⁶¹ Idem, *Nietzsche*, t. 2, s. 113.

woli, powiada Nietzsche, wniosek ten byłby skrajnie nihilistyczny, ponieważ woli ona „chcieć *nicości*, niż w ogóle *nie* chcieć...”⁶².

Dopiero demaskując psychologiczne motywy wynalezienia „innego” świata, Nietzsche może ujawnić tkwiący w platonizmie nihilizm. Sam platonizm bowiem skrywa go i łagodzi, utrzymując, że afirmacja tego, co ponadzmysłowe, wcale nie wyrasta z chęci zanegowania świata zmysłowego i ucieczki odeń; że jest ona oczywiście konsekwencją wiedzy o prawdziwym bycie; że istnienie świata prawdziwego (ponadzmysłowego) nie oznacza bynajmniej, iż świat zmysłowy jest całkowicie bezwartościowy; że dopiero dzięki istnieniu świata nadzmysłowego (prawdziwego) świat zmysłowy uzyskuje – co prawda względną – wartość. Skryty i złagodzony nihilizm pozostaje jednak nihilizmem, który kiedyś musi się w pełni ujawnić i... zacząć budzić przerażenie. Nietzsche oznajmia, że owo wydarzenie dokonuje się na naszych oczach: Bóg moralności umiera, a wraz z Jego śmiercią to, co ponadzmysłowe, traci moc obowiązywania. Śmierć Boga ujawnia rozdzźwięk między tym, co ponadzmysłowe (prawdą), a tym, co zmysłowe (sztuką). Dopiero kiedy prawda (to, co ponadzmysłowe) okazuje się zmyśleniem, fałszem, jesteśmy w stanie dostrzec jej przeciwstawność wobec zmysłowego świata. Rozdwojenie to staje się budzącym przerażenie rozdzźwiękiem, kiedy uświadamiamy sobie, że rzeczywistość świata zmysłowego, teraz rzeczywistość jedyna, jest dla nas nie do zniesienia, że, innymi słowy, *potrzebujemy* prawdy, że już nie potrafimy skłamać.

Myśl Nietzschego można scharakteryzować jako diagnozę oraz próbę przezwyciężenia tego rozdzźwięku. Uważa on, że w tym celu konieczne jest odwrócenie platonizmu, czyli wyniesienie sztuki, afirmującej to, co zmysłowe, ponad prawdę. Powołując się na pochodzący z końcowego okresu twórczości Nietzschego *Zmierzch bożyszcz*, a dokładniej na rozdział zatytułowany: *Jak „świat praw-*

⁶² F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 168.

dziwy” stał się ostatecznie bajką. Dzieje pewnej pomyłki⁶³, Heidegger podkreśla, że wspomniane odwrócenie, aby mogło doprowadzić do przewyciężenia nihilizmu, nie może być li tylko zamianą miejsc. Musi oznaczać unicestwienie wszystkiego, co uznawano dotychczas za świat prawdziwy, i w konsekwencji uczynienie tego świata światem jedynym:

Lecz co to znaczy: to, co zmysłowe, sytuuje się na górze? Jest tym, co prawdziwe, właściwie będące. Kiedy do odwrócenia podchodzi się tylko w ten sposób, wówczas zachowane zostają niejako puste miejsca góry oraz dołu i inaczej się je jedynie obsadza. Jak długo jednak konstrukcję platonizmu określa owa góra i dół, tak długo jego istota pozostaje nienaruszona. Odwrócenie nie dokonuje – czego jako przewyciężenie nihilizmu dokonywać musi – przewyciężenia platonizmu od podstaw. Uda się to jedynie dopiero wówczas, gdy to, co wyższe, zostaje usunięte w ogóle jako takie, gdy nie dochodzi do skutku uprzednie ustanowienie tego, co prawdziwe i godne pożądania, gdy świat prawdziwy – w sensie ideału – zostaje zniesiony. Co się dzieje, gdy zostaje zniesiony prawdziwy świat? Czy pozostaje jeszcze świat pozorny? Nie. Gdyż świat pozorny może być tym, czym jest, tylko jako element przeciwstawny do prawdziwego. Gdy ten upada, upadać musi również i pozorny⁶⁴.

Nie powinniśmy jednak, przestrzega Heidegger, ani wyciągać stąd wniosku, że Nietzscheanizm jest świadomym nihilizmem (bo czyż zniesienie świata pozornego po uprzednim zniesieniu prawdziwego nie pozostawia nas, dosłownie, z niczym?), ani też utożsamiać go z pozytywizmem. Świat zmysłowy bowiem jest światem „pozornym” tylko z perspektywy właściwej platonizmowi wykładni bytu. Jeśli ta wykładnia upada, upada również „pozorność” świata zmysłowego, który staje się zarówno rzeczywisty, jak i w swej rzeczywistości pożądany. Nie oznacza to jednak, że to, co

⁶³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 229 i nn.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 228.

nadmysłowe, znika lub zostaje zniesione. Zarówno to, co zmysłowe, jak i to, co nadmysłowe, pozostaje; odtąd jednak, po unieważnieniu „świata prawdziwego”, ich wzajemne relacje są zupełnie odmienne, gdyż mają całkowicie inne niż w platonizmie znaczenie:

Nie potrzeba znosić ani tego, co zmysłowe, ani tego, co nadmysłowe. Trzeba wyrugować natomiast dezinterpretację oraz spotwarzanie zmysłowości, jak również przecenianie tego, co nadmysłowe. Trzeba utorować drogę ku nowej wykładni zmysłowości, wychodzącej od nowego zhierarchizowania tego, co zmysłowe i niemysłowe. Ta nowa hierarchia nie polega na zwykłym odwróceniu, dokonywanym w obrębie starego schematu, na tym tylko, że wysoko ceni się teraz zmysłowość, a nie docenia tego, co niemysłowe; nie polega ona na sytuowaniu najwyżej tego, co stało [dotychczas] najniżej. Nowa hierarchia i stanowienie wartości oznacza przemianę *schematu* hierarchii. O tyle też odwrócenie musi się stać wykręceniem z platonizmu⁶⁵.

A jednak. Pomimo tego, że prawda i sztuka wspólnie należą do bycia, mimo iż obie są dla bycia konieczne, rozdźwięk między nimi pozostaje. Wola prawdy i wola sztuki to dwie różne i równie konieczne postaci woli mocy, która jest byciem samym. Wola prawdy petryfikuje stawanie się, ustala i utrwala je jako „bycie”, zachowując dzięki temu samą siebie. Natomiast wola sztuki otwiera się w wielkim stylu na nieskończenie różnorodne możliwości stawania się oraz przekształca je w upojeniowej twórczości, przez co przekształca się i przewyższa samą siebie. Z punktu widzenia rozwoju i wznoszenia się życia, czyli woli mocy, sztuka ma wyższą wartość aniżeli prawda:

Rozdźwięk ma miejsce tam, gdzie rozchodzenie się tego, co się rozdzwaja, wychodzi od jedności współprzynależenia do siebie i dokonuje się poprzez nią. Jedność współprzynależenia do siebie zapewniona jest dzięki perspektywicznemu jawieniu się *jednej*

⁶⁵ *Ibidem*, s. 237-238.

realności. Aby to, co realne (żywe), mogło *być* realnym, musi – z jednej strony – utrzymywać się trwale w określonym horyzoncie, a zatem pozostawać w pojawie prawdy. Aby jednak to, co realne, mogło realnym *pozostać*, musi zarazem – z drugiej strony – przeistaczać się (*über sich hinaus sich verklären*), przewyższać się w wyjawianiu tego, co stworzone przez sztukę, to znaczy występować przeciwko prawdzie. Przynależąc w sposób równie źródłowy do istoty realności, sztuka i prawda rozchodzą się oraz przeciwstawiają się sobie⁶⁶.

Rozchodzenie to oznacza zdaniem Heideggera, że Nietzsche mu nie udało się wywinąć z platonizmu. Wszak jego odwrócenie, gdyby rzeczywiście się dokonało, musiałyby doprowadzić do zgodności prawdy i sztuki, jako że afirmowałyby one tę samą, zmysłową rzeczywistość. Jest jednak rozdzielenie i przeciwieństwo. Heidegger dostrzega w nim podobieństwo do „starego”, jak powiada, przeciwieństwa bycia i stawania się⁶⁷. Dla platonizmu było ono podstawą nihilistycznego rozróżnienia na świat „prawdziwy” i „pozorny”, na to, co ponadzmysłowe, i to, co zmysłowe. Wydaje się zatem, że po zniesieniu świata „prawdziwego” w jedynym świecie, jaki pozostał, nie będzie dla takiego przeciwieństwa miejsca. Bez względu na to, jakie są przyczyny tego stanu rzeczy, sam fakt jego trwania oznacza, że ów jedyny świat z pewnością nie jest bezwzględnie afirmowany, że bycie (prawda), stanowiące jego nieodłączną część, zostaje zdegradowane względem stawania się (sztuki). „Sztukę mamy po to, abyśmy nie szczyli w prawdzie” – Heidegger przytacza słowa Nietzschego⁶⁸, by pokazać, że nie zdołał on uniknąć nihilistycznego potępiania tego, co jest; sztuka bowiem ma ratować przed czymś, co jest konieczne, bez czego nie możemy się obejść. Nietzsche nie przekroczył zatem nihilizmu. Heidegger wie już – nauczony doświadczeniem Nietzschego – że nie zоста-

⁶⁶ *Ibidem*, s. 247.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 248.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 246.

nie on przekroczony, jeśli nie zniknie rozdźwięk między prawdą a sztuką, jeśli w jakiś sposób sztuka i jej doświadczanie nie staną się jednym z prawdą.

Musimy jednak pamiętać, że Nietzsche mówi o *konieczności* przezwyciężenia nihilizmu, który przecież charakteryzuje całe nasze dzieje w ich specyficznym, przełomowym momencie. Jest to czas, w którym dokonała się śmierć Boga moralności, a wraz z nią unicestwienie sensu i wartości bytu w całości i, co za tym idzie, sensu i wartości naszego własnego istnienia. Ponieważ były one ugruntowane w „innym”, ponadzmysłowym świecie, którego gwarantem był nieżyjący już Bóg, musimy nauczyć się żyć w zmysłowej rzeczywistości, pozbawionej wartości i sensu, lecz po śmierci Boga – jedynej. Aby móc przetrwać, nie możemy już dłużej pomniejszać i potępiać tej rzeczywistości, uznawać jej za bezwartościową i pozbawioną sensu. Musimy zacząć ją afirmować, to zaś według Nietzschego oznacza, że koniecznością staje się dla nas świadome i afirmatywne tworzenie. Dotychczasowy sens i dotychczasowe wartości posiadały dla nas absolutną ważność i moc obowiązywania, ponieważ uważaliśmy je za obiektywnie prawdziwe, istniejące niezależnie od nas. Jednak po upadku wiary w świat „prawdziwy” okazały się one perspektywicznym zmyśleniem zdegenerowanego życia. Ale ujawniając źródło dotychczasowych wartości, śmierć Boga demaskuje zarazem prawdę o pochodzeniu *wszystkich* wartości, zmusza nas do przyznania, że, jak to ujmuje Nietzsche, nie istnieją fakty moralne, a tylko moralne interpretacje faktów. Chodzi teraz o to, by mając już tę świadomość, zacząć tworzyć *nowe* wartości, afirmujące – nie zaś, jak wszystkie wartości dotychczasowe, negujące – zmysłową rzeczywistość, czyniące ją samą wartościową i pełną sensu. Ale temu, wydawałoby się dość optymistycznemu, wezwaniu Nietzschego do tworzenia towarzyszy, jak zauważa Heidegger, przerażenie wywołane rozdźwiękiem między prawdą a sztuką. Warto przypomnieć i jeszcze raz podkreślić, że zdaniem Nietzschego rozdźwięk ten zaczyna budzić przerażenie dopiero po uświadomieniu sobie konsekwencji „największego

wydarzenia”, śmierci Boga moralności. Samo rozdwojenie zatem, omówione powyżej, takiej reakcji nie wzbudza. Heidegger argumentuje, że o przerażeniu możemy mówić wtedy, gdy – po tym, jak wskutek śmierci Boga tworzenie staje się koniecznością – prawda wchodzi w rozdźwięk ze sztuką jako wolą pozoru. Ale takie ujęcie ich relacji (prawdy i sztuki) skłania go do głębszego przemyślenia i w zasadzie przeformułowania kwestii prawdy w ramach filozofii Nietzschego. W efekcie dochodzi do wniosku, że Nietzschego myślenie o prawdzie, pomimo swej oryginalności, pozostaje w ścisłym związku z całym dotychczasowym myśleniem metafizycznym i tym samym – z tradycyjną metafizyczną wykładnią bytu. To z kolei sprawia, że Heidegger zaczyna dostrzegać w myśli Nietzschego nie przekroczenie, lecz zwieńczenie zachodniej metafizyki, ostatnią wielką próbę dostarczenia metafizycznego fundamentu, który byłby w stanie zastąpić martwego Boga moralności jako grunt i uzasadnienie wszystkiego, co jest. Probę, która jego zdaniem była skazana na porażkę właśnie z racji tego nieuniknionego, jak przyznaje, uwikłania w nihilistyczną w swej istocie metafizykę. Ale też próbę, dzięki której możemy z całą wyrazistością dostrzec groźną problematyczność naszego obecnego położenia i której niepowodzenie powinno skłonić nas do dalszych poszukiwań:

Jako że w spełnieniu metafizyki Zachodu nie tylko niezapytane pozostaje dźwigające wszystko pytanie o prawdę – w której istocie ziszcza się, tak różnie przez metafizykę wykładane, bycie samo – ale również zaprzepaszczone zostaje problematyczność tego pytania – spełnienie metafizyki przeradza się w koniec. Ten koniec jest jednak potrzebą (*Not*) innego początku. Czy doświadczyć zdołamy tej potrzeby, zależy od nas i tych, którzy przyjdą po nas⁶⁹.

Odczucie tej potrzeby zmusza Heideggera do podjęcia na nowo, i w opozycji do tradycji metafizycznej, namysłu nad praw-

⁶⁹ *Ibidem*, s. 647.

dą. Namysł ten umożliwia mu dotarcie do bardziej źródłowego, jak twierdzi, doświadczenia i ujęcia prawdy, które pozostaje w ścisłym związku z określonym doświadczeniem i ujęciem bytu. Dzięki temu z kolei może wypracować całkowicie odmienne od tradycyjnego i Nietzscheańskiego spojrzenie na sztukę oraz jej relację z prawdą, pozwalające mu dostrzec w niej rzeczywisty jego zdaniem ratunek przed nihilizmem.

Bibliografia:

- Derrida J., *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski et al., Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski et al., Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk et al., Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk et al., Warszawa 1997.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999.

Piotr Mróz

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-5614-5864>

Niepokoje inskrypcji przemocy – przesłanie Musilowskiego moralitetu

Kilka uwag o niepokojach wychowanka Törlessa

Słowa kluczowe: egzystencja, interpretacja, esencjalizm, transformacja

Abstrakt: Artykuł stanowi namysł nad statusem dzieła literackiego, które ze swej istoty zdaje się wymykać wszelkiemu esencjalizmowi, uniwersalizacji czy arbitralnym próbom interpretacji. Tym samym konieczne staje się odwołanie do struktur nietotalitarnych, które mogą przybliżyć nas do fenomenu ludzkiej egzystencji, zdolnych pozostawić miejsce dla właściwej jej tajemnicy. Owo zbliżenie realizuje się poprzez właściwe techniki literackie, sprzyjające osłabieniu wszelkich form ogólności, dzięki czemu możliwe jest zdewaluowanie i uchwycenie kondycji bytu ludzkiego w jego jednostkowości. W tym sensie *Niepokoje wychowanka Törlessa* stanowią jego nowe rozumienie, nacechowane w konsekwencji nieprzewidywalnością i niestabilnością – efektem destrukcji *ancien régime*. Dekompozycja, transformacja, czy rozchwianie dotychczasowych norm znajduje swoje odbicie w moralnych rozterkach i niepokojach bohaterów książki. W tym kontekście oraz na tle nadchodzących tragicznych wydarzeń w historii Europy postawa niezaangażowania sprowadzona zostaje do współwiny.

**The unease of the inscriptions of violence –
the message of Musil's morality play.
Some remarks on the unease of Törless' disciple**

Keywords: existence, interpretation, essentialism, transformation

Abstract: The article reflects on the status of literary work which, by its very nature, seems to escape all essentialism, universalism or arbitrary attempts at interpretation. Therefore it seems necessary to refer to non-totalitarian structures that can bring us closer to the phenomenon of human existence – which leave room for its specific mystery. This rapprochement is realized through proper literary techniques, conducive to the weakening of all forms of generality, thanks to which it becomes possible to devaluate and capture the condition of the human being in its individuality. In this sense, *The Confusions...* constitute the new understanding of it, characterized by unpredictability and instability – the effect of the destruction of the ancien regim. Decomposition, transformation or shaking of previous norms is reflected in the moral dilemmas and anxieties of the characters in the book. In this context and against the backdrop of the upcoming tragic events in European history, the attitude of non-commitment is reduced to complicity.

Pierwsze dekady XXI wieku zdają się całkowicie potwierdzać trafność zbanalizowanej już nieco „zasady wszech zasad” krytyki literackiej, iż nie sposób wyobrazić sobie ostatecznej, pełnej i zamkniętej w sensie heglowskim wykładni dzieła literackiego – tekstu (*écriture*) o swoistych parametrach, specyficznej trudności, strukturze rzeczowo-formalnej funkcjonujących niczym nieimitowana pieczęć – jednostkowa sygnatura wpisana w daną rzeczywistość. Co więcej, oszałamiającej wielości hermeneutyk literackich, poczynwszy od egzystencjalizmu, fenomenologii, szkół formalistycznych, biograficznych, psychoanalizy, psychologii głębi, poprzez *new criticism*, strukturalizm, ujęcia semiologiczne, a skończywszy na postmodernizmie, *cultural studies* i tzw. genderze nie sposób wskazać na ów *clef universel*, który otwierałby dzieło literackie, dokonując całkowitej eksplikacji, konstytuując ostateczne sensory. Prawdą – a raczej uogólnioną obserwacją o charakterze empirycznym – jest stwierdzenie, iż pewien typ, klasa dzieł lite-

rackich (niekoniecznie skoligaconych czasoprzestrzennie) domaga się określonego podejścia interpretacyjnego. Mistrz mojej młodości, jeden z najwybitniejszych anglistów europejskich, uczeń Chestertona i Dybowskiego – Mieczysław Mroczkowski – mawiał na seminariach szekspirowskich, że podejście Freuda czy Junga do tekstu wielkiego elżbietańczyka da się jeszcze wytłumaczyć i usprawiedliwić, ale chirurgia strukturalistyczna czy dogmatyzm materializmu historycznego to zgoła fałszywe tropy. Innymi słowy, nie każda teoria, nie każda szkoła krytyki literackiej z jej własną metodologią i instrumentarium badawczym stanowi uniwersalną propozycję interpretatorską. Gorzej, gdy taka oferta „usług interpretacyjnych” zostaje odgórnie narzucona (płyynie z tak zwanej nadbudowy), ustanawiając na jakiś okres „jedyne słuszne” i adekwatne rozumienie tekstu. W tym względzie nie trudno się zgodzić ze stanowiskiem postmoderny, iż wszelki (zapropozowany nawet w dobrej wierze) esencjalizm jest wręcz szkodliwy. Choć przecież nikt inny jak Foucault, we wpływowym *Les mots et les choses*, rozprawiał o wręcz metafizycznych prawidłowościach, nie do końca uchwytnych *episteme*, rządzących porządkiem znaków i cechami desygnatów. Tekst jako ów – według Barthesa – początkowy *babil* wymusza na czytelniku-odbiorcy uszanowanie struktury (choć nie niewolnicze się jej podporządkowanie), którą „reprezentuje”, ucieleśnia, którą po prostu jest. Tylko w tym przypadku owa *babil* – „paplanina” – jaką jawi się każdy tekst przed aktem odbioru bez ingerencji czytelniczego „Ja” (co za absurdalny pogląd głoszący śmierć podmiotu, na szczęście w praktyce krytycznej poststrukturalistów samonegujący się), może doprowadzić do tak upragnionej przyjemności tekstu (*plaisir*) w odróżnieniu od zwykłej radości – emocji niekoniecznie związanej z porządkiem estetycznym. Radość płynąca z ogarnięcia chaosu, dojrzenia struktury wiodącej, jest takim elementem uniwersalnym (być może spajającym różnorodność wspomnianych powyżej „hermeneutyk” interpretacyjnych), którego obecność daje się wysledzić w tekstach literackich o rozmaitej proveniencji, formalno-merytoryczno-problemo-

wym. Motyw tego swoiście pojętego uniwersalizmu, lecz o charakterze nietotalitarnym, pojawia się u tak często inkryminowanego przez wiele dekad Sartre'a. Bodaj w najpłodniejszym okresie swej twórczości (po *L'Être et Le Néant*), dając upust swoim pasjom literackim i krytycznoliterackim, autor *Situations* podejmuje interesującą próbę eksplikacji tekstu literackiego (prozy w odróżnieniu od poezji) w terminach efektu działań (projektów) ludzkiej wolności – utożsamianej ze świadomością. Jak doskonale pamiętamy, dla francuskiego filozofa, pisarza, dramaturga i krytyka literackiego – osobowości twórczej w najlepszym sensie polimorficznej – istnieje bardzo ścisły związek pomiędzy literaturą a filozofią, mało tego, ta pierwsza, jak pisałem parę dekad temu, może zapowiadać przełom w dziedzinie filozofii¹.

Miast subtelnych roztrząsań poświęconych formie, Sartre, fenomenolog i egzystencjalista, proponuje uznać powieść za wyraz kondycji bytu ludzkiego – rzeczywistości ludzkiej usytuowanej w zastanym przezeń świecie. Świadomość – (*resp.* byt dla siebie) to przede wszystkim wolność *od* i *do*, to projektowość nakierowana na stwarzanie własnej istoty, wreszcie to wybór pewnego modi bytowego (egzystencji autentycznej bądź pograżonej w duchu powagi lub fałszywej wierze, tak arcydzielnie przeanalizowanych w *Être et le Néant*). Każde wartościowe dzieło literackie musi być aktem wolności i ową wolność komunikować, tj. zwracać się niejako z apelem do innej wolności. Ukazując dany fragment świata (zanegowanego czy *zneantyzowanego* przez twórcę z jakiegoś punktu widzenia), twórca postuluje ów sławetny *autre monde*: świat, w którym ukonstytuowane są – choć sam filozof nie posługuje się kategorią aksjologiczną – wartości, jakich nie dostaje światu *tu* i *teraz*. Jeszcze inaczej, każde dzieło to swoiste wyobrażenie, trajektoria losu, przygód ludzkiej wolności-w-sytuacji. Jest to niekiedy dramatyczny obraz

¹ Notabene taką rolę przypisywał twórczości Prousta współpracownik Sartre'a w latach powojennych – Merlau-Ponty, uznając subtelne analizy w *l'oeuvre* Prousta za prekursorskie w stosunku do fenomenologii.

kondycji bytu ludzkiego, który wrzucony w obcą i niepojętą dlań rzeczywistość próbuje odnaleźć swoje miejsce i pozostawić jakiś ślad po swoim absurdalnym i nieusprawiedliwionym istnieniu. By ów akt komunikacji mógł w ogóle się pojawić w owym *autre monde*, tekst literacki (powieść, nigdy poezja) musi stanowić unikalny, niepowtarzalny „stop”, złożenie – niczym arystotelesowska *ousia* – tego, co Sartre-krytyk literacki opatruje mianem metafizyki opisywanego, przedstawionego świata i realizującej ją techniki narracyjnej, której wyznacznikami są powieściowe czas i przestrzeń. Tylko w ten sposób udane dzieło może – czego domaga się filozof-artysta – wprowadzić nas w domenę ludzkiej egzystencji, obnażyć to, co w niej niehumanitarne, złe, nieautentyczne, wreszcie, apelując do wolności Innego, wskazać na bezgraniczną odpowiedzialność, jaką musimy ponieść za każdy dokonany i zaniechany wybór. Droga sztuki powieściopisarskiej – a tę argumentację powtórzy wiele lat po Francuzie Milan Kundera – to droga ludzkiej egzystencji, jej projektowości, jej wolności w określonym *hic et nunc*. Tak mistrzowsko przedstawione przez Sartre’a drogi Baudelaire’a, Flauberta, Geneta, Nizana, amerykańskich nowatorów powieści pierwszych dekad XX wieku nie roszczą sobie bynajmniej pretensji do ostatecznego, kompletnego wyjaśnienia dzieł (choć w tytule przełomowej dla krytyki egzystencjalistycznej recenzji poświęconej Camusowi pojawia się termin *explication*). Sartre – uczeń inteligentnego Alaina – wbrew rozpowszechnionym przez nieprzychylnych mu detraktorów opinii, ceni francuską tradycję krytycznoliteracką, zwalcza tani, cikliwy psychologizm, jako fenomenolog i egzystencjalista podkreśla znaczenie bezbrzeżnego wymiaru tajemnicy, nieprzenikliwości fenomenu ludzkiej egzystencji. Zna doskonale regułę Paula Valéry’ego, iż *il n’y a pas de vrai sens d’un texte*, tekst bowiem to utrwalona w piśmie forma życia w ruchu – jak powie o rzeźbach swojego przyjaciela Giacomettiego. Prawdziwy sens (*vrai sens*) to proces, akty wyborów i tworzenia własnej istoty, nigdy zaś odtwarzanie tego, co dane, gotowe. Autentyczna powieść musi owo zmaganie, ów wysiłek konstytucji

„Ja” pokazać w całej swojej rozciągłości. Stąd też dla Sartre’a, ale także i dla tych, którzy niekoniecznie podpisują się pod szeroko rozumianym egzystencjalizmem, dzieło to dialog, „rozmowa”, jak proponuje Gadamer, w której paść może wiele argumentów, w której może dojść do równosilni poglądów nieprzesadzającej w danym momencie o wyniku sporu. Nie oznacza to bynajmniej, iż dzieła literackiego nie da się uchwycić, zrozumieć jego przesłania i przekazu. Ale skoro, jak pisze Umberto Eco,

obowiązkiem naukowca jest zrozumienie, że nawet grawitacja jest własnością trójrelacyjną – obejmującą Ziemię, Słońce i danego obserwatora w Układzie Słonecznym, to analogicznie należy stwierdzić, że dana interpretacja tekstu obejmuje: 1. jego manifestację linearną; 2. czytelnika, który czyta z punktu widzenia danego *Erwartungshorizont*; 3. oraz encyklopedię kulturalną zawierającą dany język i zbiór wszystkich wcześniejszych interpretacji tego tekstu [...]. Stwierdzenie, że nie istnieje *Ding an Sich*, a nasza wiedza jest „sytuacyjną, holistyczną konstrukcją”, nie oznacza, iż kiedy mówimy, to nie mówimy o czymś².

Historia kultury, przynajmniej euro-amerykańskiej, to historia dialogu, wzajemnego uzupełniania się, choć niekiedy i poważnych nieporozumień. Owa *methaphisique du monde* Sartre’a to zarazem owe pełne oczekiwania i niepewności (związane z otwartością tekstu i zawartego w nim świata) horyzonty Eco, jak i utrwalone w nich pole pewnej ekspresji, osadzanie się (*sedimentation*), o którym tak przekonująco pisał Merleau-Ponty, słowem – to konstytucja świata „zanegowanego z pewnego punktu widzenia”. W przypadku dzieł, w których synergia techniki narracyjnej i metafizyki wytycza nowy trop, kierunek poszukiwań owej tajemnicy egzystencji bytu ludzkiego, a wreszcie gdy to, co uniwersalne, splata się z tym, co konkretne w danej sytuacji, w określonej historyczności, w niepowtarzalnym układzie społeczno-ekonomiczno-kulturowym.

² Por. U. Eco et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 140.

Czy powie się dzieła wybitne, przełomowe, otwarte czy wpisane w historię tekstu – a raczej ustanawiające ją w sensie collingwoodowskim – to nieodmiennie wskaże się na to, co niegdyś (w modernie) nazywało się kulturą wysoką, znaczoną trajektorią rozlicznych punktów zwrotnych. Idzie tu nie tyle o zmiany, innowacje w technice narracyjnej, w czasoprzestrzeni powieściopisarskiej, o wprowadzane nowych sposobów np. w przedstawianiu świata transcendentnego, jak i wewnętrznego podmiotu. Zastosowanie strumienia świadomości *écriture automatique*, rozbicie linearności czasu, służyło nie tylko samej formie, ale umożliwiało adekwatniejsze (to jest prawdziwsze) uchwycenie kondycji bytu ludzkiego w określonej sytuacji. Dzieło, jako twór autentyczny, nie jest jednakowoż bytem zamkniętym, impregnowanym na to, co dzieje się w świecie idei, kultury, w światopoglądzie, religii, filozofii, socjologii, mitologii współczesnych, wreszcie filozofii człowieka. Powieści są formowane, ale i formują ów Popperowski trzeci świat. Tylko najoryginalniejsze – jak chce badaczka powieści Dostojewskiego – ustanawiają swoisty kanon równych sobie, są bowiem ekspresją namysłu nad problemami fundamentalnymi:

Problemy takie przeczuwa raczej niż rozumie filozofujący artysta, który widzi to, co niedostępne dla innych tak w teraźniejszości, jak w przeszłości czy przyszłości. Nadzwyczajna bowiem właściwość umysłu artysty: dar niezwyklej ponadczasowej i ponadprzestrzennej pamięci pomaga mu wybiegać myślą naprzód bądź cofać się w coraz to nowych doświadczeniach twórczych i grach intelektualnych. Te ostatnie odnosić się mogą nie tylko do poszukiwań i odkryć na polu estetycznym i poznawczym, lecz mogą nawiązać – oczywiście w sposób pośredni, bo artystyczny – do docieków teoriopoznawczych i metodologicznych. W przypadkach takich ów dar pamięci, odgadywania rzeczy nieznanymi, przeszłych i przyszłych, pomaga twórcom kreować prorocze wizje zdarzeń i postaci, koncentrując się wokół tajemnych, wielkich spraw³.

³ Por. H. Brzozę, *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984, s. 212-213.

Te wielkie sprawy za przyczyną jednego z najwybitniejszych pisarzy XX wieku, Austriaka Roberta Musila, to temat jakże uniwersalny w kulturze światowej. Trop egzystencjalny, jako aprobowane przez nas podejście hermeneutyczne, jest artystycznie realizowany, w sensie zaproponowanym przez wyżej przytoczoną badaczkę, na przykładzie konkretnych bytów-w-świecie, egzystencji szczególnie podatnych na to wszystko, co zagraża ludzkiej wolności, autonomii bytowej, słowem – egzystencji autentycznej. Tragiczna historia (*rytuał przejścia*) dojrzewających chłopców z tzw. dobrych domów (choć w tej dziedzinie dają o sobie znać zróżnicowania zarówno w statusie finansowym, jak i tradycji tytułów dziedzicznych) na tle nieuchronnego rozpadu imperium austro-węgierskiego na przełomie XIX i XX wieku wpisuje się znakomicie w ów – by tak to ująć – *genus proximum*: historia młodości, jej dramatów, napięć, wahań, złych lub dobrych wyborów. W tym względzie *Niepokoje wychowanka Törlessa* są jedną z powieści podejmujących temat perenialny niemalże, przekazywany z pokolenia na pokolenie, realizowany na tle różnych epok, w różnych formacjach duchowych, światopoglądowych czy ustrojowych. Ale powiedzieć, iż owe *Verwirrungen* to jeszcze jedna kontrybucja do bądź co bądź długiej listy dzieł przedstawiających dramat dojrzewania, zazwyczaj w świecie obcym i nieprzyjaznym dla nieufirmowanej jeszcze osobowości młodych ludzi, to zdecydowanie pomniejszyć wkład Musila w ten obszar literatury idei. W linii od Wilde’a, Bunina, Hessego, Gide’a, Rilkego, Joyce’a, Lawrence’a, Sartre’a, Tourniera, Goldinga, Hughesa, Parandowskiego, Żegadłowicza, Żeromskiego, Hłaski, Musil zajmuje niekwestionowanie wysoką pozycję. A w literaturze obszaru niemieckojęzycznego jest nie do pokonania⁴. Egon Nagowski w najobszerniejszej i do dnia dzisiejszego merytorycznie niepokonanej monografii (o jakże wymownym tytule) umieszcza *Niepokoje...* na tle powieści i dramatów obszaru niemieckojęzycz-

⁴ Por. E. Nagowski, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, Kraków 1980, s. 122 i nn.

nego, które zmagają się z problemami młodości w kontekście kultury chłopięco-męskiej (charakterystyczne dla epoki ograniczenie genderowe), przemocy w domu, w instytucjach edukacyjnych, wychowawczych, rządowych, ale ów *genus proximum*, jak sugeruje sam Musil, znajduje swą *differentiae specifica* w fenomenie jakże charakterystycznym dla okresu dojrzewania, w tej powieści przybierającym zgoła nieoczekiwane aspekty: zmysłowości⁵.

Wykorzystując własne doświadczenia (pobyty w szkole kadetów), przepracowując – w sensie psychoanalitycznym – najintymniejsze doświadczenia wewnętrzne (libido, brak uformowania seksualnego, problem z tożsamością), Musil łączy fenomen dojrzewania nie tylko z poszukiwaniem obiektu spełnień, ale z dramatem postaw towarzyszących docieraniu do własnych dróg rozwojowych, wreszcie z ogromnym niebezpieczeństwem wystąpienia patologii w rozwoju rozchwianych, emocjonalnie słabych charakterów (jak tytułowy Törless – *chłopiec bez właściwości*) oraz w utrwalaniu się wszelkiego rodzaju wynaturzeń, nie tylko charakterologicznych, ale przede wszystkim moralno-etycznych (Reiting i Beinberg), takich jak skrajny relatywizm czy nihilizm.

Z pewnością wpisanie się w szereg dzieł o zbliżonej *metaphisique du monde* pozwala na przeprowadzenie zabiegów komparatystycznych umożliwiających dogłębniejszą ocenę wczesnej powieści autora *Człowieka bez właściwości*. Ale pozostaje jeszcze jeden aspekt interpretacyjny. *Niepokoje...* – jak każdą znaczącą powieść – da się czytać w kontekście pewnych idei konstytuujących ducha epoki. Z domen tego świata (tych ważnych spraw charakteryzujących dzieła przełomu) należałoby bezwzględnie wymienić idee Sacher-Masocha, Weininger, psychopatologie dnia codziennego, wykładnie snów i podstawowy zrąb całej psychoanalizy Freuda, pracę Le Bona, ale też Tarde'a i Sorela, Junga i Adlera. Lecz – a był to późniejszy (w latach 50. i 60.) trop interpretacyj-

⁵ *Ibidem*.

ny – w przypadku *Niepokojów*... mamy również do czynienia ze swoistym profetyzmem⁶.

Dwaj chłopcy, Reiting i Beinberg, to nie tylko typy mocne, nordyckie, nietzscheańskie, ale przede wszystkim prefiguracje przedstawicieli rasy nadludzi – tak znakomicie przeanalizowane przez Ericha Fromma i Wilhelma Reicha. Jak pisze Musil:

Ten pierwszy [Reiting] miał skrytki, w których przechowywał swoje tajne dzienniki, te jednak były pełne zuchwałych planów na przyszłość oraz zapisów o przyczynach, inscenizacji i przebiegu licznych intryg, do jakich podjudzał kolegów. Reiting nie znał bowiem większej przyjemności, jak szczuć ludzi przeciw sobie, miażdżyć jednego z pomocą drugiego i rozkoszować się wymuszonymi grzecznościami i pochlebstwami, pod których osłoną mógł jeszcze wyczuć sprzeciw nienawiści. *Ćwiczę to* – było jego jedynym usprawiedliwieniem, mówił to z miłym uśmiechem. Również jako ćwiczenie traktował to, że prawie codziennie, w jakimś odległym zakątku uprawiał boks, okładając pięściami ścianę, drewno lub stół, aby wzmocnić siłę ramion i stwardnieniem zahartować ręce⁷.

Ten drugi, pod wpływem filozofii ezoterycznych Wschodu, wytworzył w sobie wiarę, że za pomocą niezwykłych sił duchowych można zapewnić sobie władztwo. W tym przypadku można bez większych nadużyć stwierdzić, iż powieść Musila staje się ewidentnym przykładem dzieła anonsującego nowe zrozumienie, nową hermeneutykę bytu ludzkiego.

Świat idei kieruje się nieprzewidywalnymi i zgoła paradoksalnymi prawami wzajemnych antycypacji, osmoz i uwarunkowań. Istnieje bowiem pewien typ literatury pięknej, która antycypuje problematykę sensu stricto filozoficzną – a z drugiej strony istnieje

⁶ Por. *ibidem*, s. 126.

⁷ Por. R. Musil, *Niepokoje wychowanka Törlessa*, tłum. W. Kragen, Kraków 1993, s. 50-51.

filozofia, której charakter i atmosferę najdobitniej oddaje właśnie literatura. Nie jest to tylko casus tzw. filozofii egzystencjalnej – tak przecież *krnąbrnej* w stosunku do wszelkich zabiegów systematyzująco-petryfikujących – ale jakiegokolwiek refleksji nad sensem ludzkiego bytu, słowem – kondycji człowieczej⁸.

Pomimo pewnego schematyzmu w przedstawieniu „historii przygód” dojrzewania czterech wychowanków konwiktów położonego gdzieś na kresach rozpadającego się imperium austro-węgierskiego, braków w portrecie psychologicznym, zbyt wielu miejsc niedookreślenia, powieść Musila, poprzez swą metafizykę świata, może bez obaw stawić czoła takim klasykom rytów przejścia do dorosłości jak *Falszerze Gide’a*, *Władca Much* Goldinga, *Demian* Hessego, opowiadanie *Dzieciństwo* Wodza Satre’a, *Orkan na Jamajce* Hughesa, *Król Olch* Tourniera, *Dzieci Arbatu* Rybakowa, *Zmory* Zegadłowicza czy *Niebo w płomieniach* Parandowskiego, by na tych kilku przykładach poprzestać. Z punktu widzenia formy, sposobu prowadzenia narracji, sartrowskiej czasoprzestrzeni ta zgoła tradycyjna (rodem z XIX wieku) opowieść pozbawiona formalnej innowacji, jakie wprowadzi wiek XX, okazuje się tekstem niezwykle pojemnym myślowo. Musil-powieściopisarz unika igraszek z czasem i przestrzenią, natomiast do gatunku powieściowego wprowadza element bodaj jeszcze istotniejszy niż modyfikacje formalno-techniczne. Znamcy jego *oeuvre* porównują innowacje Musilowskie do technik ideowego collage’u – na który składają się dygresja, komentarz, esej – wpływającego nie tylko na tok, na sam bieg „akcji”, lecz przede wszystkim na przesłanie tekstu (powieściowego). Wspominaliśmy już, iż *Niepokoje...* to powieść przejścia, transformacji. Oto rozpoczyna się, zapowiadana wieloma znakami niemalże we wszystkich sferach życia społeczno-gospodarczo-kulturowego, dekompozycja „starego reżimu” – układu panującego nieomalże od stulecia. Jest to przemiana wielkiej skali, wciągająca w swój wir jednostkowe egzystencje Törlessa, Basinie-

⁸ Por. P. Mróz, *op. cit.*, s. 229.

go, Reitinga i Beinberga, podobnie jak ich kolegów pobierających naukę mającą umożliwić przede wszystkim uprzywilejowaną (tj. społecznie aprobowaną i oczywiście wysoko płatną) pozycję w przyszłym społeczeństwie imperium Habsburgów. Ważny jest fakt owej paralelności losów cesarstwa i losów jednostkowych. Atroficzny twór, w jaki przekształca się system państwowy wraz ze swoimi instytucjami edukacyjnymi (tu: szkołą przyszłych kadr rządzących), nie jest w stanie wypełnić zobowiązań, jakie ciąży na, bądź co bądź uznanej za szacowną, jednostce o rzekomo najwyższym statusie i, co ważniejsze, ekskluzywnym charakterze. Młodzi wychowankowie poszukujący dróg realizacji własnych osobowości, oddaleni od rodzin (bezgranicznie ufający kadrze wykładowców), traktowani przedmiotowo przez nauczycieli, pozostawieni samym sobie stają się jakże podatnym na dewiacje obiektem. Musił formułuje swoisty akt oskarżenia przeciwko nieprzystającym do dynamicznych zmian społeczno-publicznych, biernym i niesłusznie szcycącym się glorią przeszłości ośrodkom wychowawczym. W terminach *l'esprit du temps* to, co konstituowało zawartość postaw ówczesnej *Gemeinschaft*, czyli system rodzinny, miłość rodzicielska, młodzieńcze przyjaźnie i miłości, wreszcie wartości religijno-etyczne, pewien etos charakterystyczny dla warstw posiadających, słowem, logos klasowego społeczeństwa, traci swoją moc oddziaływania. Musił znakomicie analizuje zamkniętą, wyizolowaną, „osobną” społeczność młodych, niedojrzałych, ale szybko dojrzewających i nabywających doświadczeń „życiowych” wychowanków. Ich podstawową strategią jest mimikra, ketman – ukrywanie prawdziwych uczuć i myśli. Dotyczy to przede wszystkim rodziców (lub, w przypadku Basiniego, opiekunów prawnych) i bezpośrednich przełożonych. Na wiele dziesiątek lat przed Sartreowskimi analizami fałszywej wiary i powagi ducha w *L'Être et le néant* austriacki pisarz obnaża fundamenty egzystencji nieautentycznej. Gdy do tego obrazu dodamy jeszcze motyw personalny – budzącą się zmysłowość szukającą obiektu spełnień (chłopcy dość szybko korzystają z przywileju bogatych „paniczyków” z do-

brych domów i sownie opłacają była służącą świadczącą usługi seksualne – Bożeną), zmysłowość znajdującą ostatecznie bi- lub homoseksualne spełnienie – to pozostanie jeszcze jeden genialnie rozszyfrowany motyw libido – zasada przyjemności, ale i jej nieodłączny korelat psychologiczny i społeczny: przemoc, zniewolenie, odebranie Drugiemu godności i możliwości samostanowienia.

Z czterech protagonistów tego młodzieńczego dramatu połączonych dwie postaci, Basini – o niższym statusie społecznym i finansowym, oraz Törless – wrażliwy chłopiec o poetycko-filozoficznym usposobieniu, są egzemplifikacjami Musilowskich *ludzi bez właściwości* – niczym arystotelesowskie potencje, gotowe przyjąć płynące z wewnątrz i zewnątrz niekiedy groźne i nieludzkie przypadłości. Basini – a odegra to zasadniczą rolę – jest bytem dwoistym, fizycznością dwoistą o ponętym, ale po freudowsku rozumianym ambiwalentnym charakterze. Chłopiec zostaje zdeprawowany (zmuszą go do tego pętle długów, spowodowane chęcią zaimponowania kolegom „osiągnięciami” seksualnymi z prostytutką Bożeną), ale i sam deprawuje Innych. Swoicie piękny, ale moralnie niedorósł Basini „był nieco wyższy od Törlessa, ale bardzo wąły, ruchy miał miękkie, leniwe i kobiece rysy twarzy. Nie grzeszył mądrością, w gimnastyce i szermierce był jednym z ostatnich, posiadał jednak pewien rodzaj miłej kokieterii”⁹. Ale co istotniejsze dla rozwoju dramatycznych wydarzeń, które jakże łatwo wymknęły się spod kontroli, powodem tej strasznej gry ponizienia (w tym seksualnego – chłopak jest męską prostytutką) stają się

jego moralne niedowartościowanie oraz głupota [...]. Nie potrafił oprzeć się żadnemu podszeptowi i był stale zaskakiwany skutkami. Podobny w tym do owych kobiecień z wdzięcznymi loczkami nad czołem, które swym małżonkom podają podczas posiłku małe dawki trucizny, a potem pełne przerażenia, dziwią się twarzym, obcym słowom prokuratora i wyrokowi śmierci¹⁰.

⁹ Por. R. Musil, *op. cit.*, s. 66.

¹⁰ *Ibidem*.

Widzimy, że ten pociągający, ale zarazem odrażający i odpychający chłopiec jest na tyle osobowością nieuksztaltowaną, iż właśnie taka postawa – egzystencjalny wybór znamionujący „bycie” jednostki, jej istotowość – uruchamia lawinę wydarzeń. Basini nie tylko popada w zależności finansowe (pożycza, a potem, by oddać, kradnie), spowodowane m.in. chęcią dorównania Innym w sferze dla adolescenta nader istotnej: dominacji nad kobietami, ale dopuszcza się krzywoprzysięstwa, kłamie i snuje intrygi.

Takie występki – obiektywnie naganne w każdej społeczności bez względu na status jej członków – w moralitecie Musilowskim nie są bynajmniej jednoznacznie potraktowane. Dla Törlessa, chłopca dwóch światów, sprawa Basiniego jest prosta.

Czuł się jak gdyby rozdarty pomiędzy dwoma światami: jednym – solidnym, mieszczańskim, w którym wszystko było ostatecznie uporządkowane i przebiegało w granicach rozsądku, tak jak był przyzwyczajony w domu, i drugim – awanturniczym, pełnym mroków, tajemnic, krwi i nieprzeczuwalnych niespodzianek. Jeden z tych światów zdawał się wykluczać drugi¹¹.

Gdy został dopuszczony do „tajemnicy”, odkrycia Reitinga, iż to Basini jest przestępcą – postawa charakterystyczna dla pierwszego świata – porządek moralny wyniesiony z domu zdaje się jedyną wskazówką dla jego dalszego postępowania.

Dlaczego od razu nie zgłosić przełożonym tego nikczemnego czynu? Musil w przekonujący sposób rozgrywa ten istotny dla dalszej narracji fakt: to niezdecydowanie młodego poety-filozofa powoduje, iż dalsza intryga może się rozwinąć. Choć to właśnie Törless całkiem prawidłowo, z punktu widzenia „obiektywnego stanu rzeczy” przyjętych norm, definiuje te cechy charakteru Basiniego. „Kiedy przedtem wypowiedział słowo *złodziej*, zrobiło mu się lżej. Było to jakby wyrzucenie, odsunięcie od siebie spraw, które go drażyły”¹².

¹¹ Por. R. Musil, *op. cit.*, s. 66.

¹² *Ibidem*, s. 63.

Podobnie jak Sartre (*vide* genialne studium o złu w osobowości Geneta), ale na wiele dziesiątków lat przed *Saint Genet*, Musil dostrzega rolę słowa w nadawaniu i utrwalaniu cechy (przymiotu) „przylegającej” do nieuformowanego „Ja”. Jest to jakby drugi chrzest jednostki.

Wrażliwy i filozofujący Törless w początkowych fazach rozwoju intrygi nie chce bezpośrednio uczestniczyć w teatrze okrucieństwa z głównym aktorem Basinim na scenie. Beinberg i Reiting zaadaptowali do tego celu specjalne pomieszczenie: „Tam też, dokąd zapewne nikt nie wchodził, złożono stare kulisy, pochodzące z dawnych, niepamiętnych przedstawień szkolnych”¹³. Ale po jakimś czasie (jest to, jak słusznie zauważa narrator, swoistego rodzaju konformizm Törlessa) ulega on namowom Reitinga i Beinberga, przyjmując ich punkt widzenia. Jednakże, tak jak w całym swym dotychczasowym życiu, rezerwuje dla siebie rolę biernego (do momentu „uwiedzenia” przez Basiniego) obserwatora. Teraz wypadki zaczynają nabierać tempa. Działa w imię bądź to nihilistycznej, bądź cynicznej pseudofilozofii i nie idzie mu bynajmniej o przywrócenie norm. Stąd założone przez jednego z dręczycieli ostrzeżenie:

Chcesz więc codziennie dalej siedzieć razem z człowiekiem, który ukradł, który potem ofiarował się za dziwkę, na niewolnika, chcesz z nim razem jeść i spać? Nie rozumiem. Wychowujemy się wspólnie, bo należymy do tej samej sfery. Czy będzie Ci obojętne, jeśli kiedyś będziesz z nim służył w tym samym pułku lub pracował w tym samym ministerstwie, jeżeli będzie przyjmowany w tym samym towarzystwie, co ty; może nawet będzie się zalecał do twojej siostry¹⁴

– nacechowane jest bezbrzeżną hipokryzją i klasycznie – fałszywą wiarą. Oczywiście jest, iż załazek takich dylematów moralnych

¹³ *Ibidem*, s. 48.

¹⁴ *Ibidem*, s. 61.

mógł zrodzić tak dramatyczne konsekwencje w określonych historycznie warunkach: habsburski „honor”, „godność”, *ethos commune* noszą na sobie znamiona uprzedzeń warstwowo-klasowych, charakterystycznych dla imperium, a w szerszym kontekście – ziemianstwa i warstw posiadających. Basini i w tym względzie jest bytem społecznie kwestionowanym, niepewnym. Gdyby taka afery dotyczyła innego chłopca (hrabiego Dźudża lub księcia z początku powieści), miałaby ona zapewne inny przebieg.

Dziś powiedzielibyśmy, że ta pętla długów zaciskającą się wokół Basiniego doprowadza przede wszystkim do ukazania słabości (niemocy) racjonalnej części struktury bytu ludzkiego. Mało tego, w obliczu braku realnych norm, silnych pozytywnych wartości, osłabienia kontroli (instytucja konwiktu jedynie pozornie pełni rolę wychowawczą), totalne upodlenie, wykorzystywanie Drugiego, stygmatyzacja i okrutne wykluczenie zdają się czymś przewidywalnym i wręcz „zrozumiałym” w takim mikrokosmicznym społeczeństwie jak konwikt na antypodach imperium. Nawet podział „oni” (władza, panoptyczne kontrole) kontra „my” staje się całkowicie nieadekwatny. „My” to silni, przebiegli nadludzie o określonym i wyrazistym światopoglądzie pogardy. „Taki Reiting nie puści tej sprawy, bo i dla niego szczególną wartość przedstawia fakt, że może mieć człowieka w swym ręku, ćwiczyć na nim i trenować go jak narzędzie. On chce panować i z tobą postąpiłby tak samo, jak z Basinim, gdyby przypadek ciebie nastręczył”¹⁵.

Powiedzieliśmy, iż *Niepokoje* nie tylko współgrają z ówczesną myślą filozoficzną i światopoglądową. Powieść jest również antycypacją tego, co w masowej skali przetoczy się przez Europę już za dwie dekady od opisywanych wydarzeń. Ideologia pogardy, rasizmu, przemocy i poniżenia, którą otwarcie wyznaje Reiting i Beinberg, jest oparta na swoistej mitologii – czystości rasy, mocnych witalnych wartości, kulcie władzy silnej jednostki, absolut-

¹⁵ *Ibidem*, s. 77.

nym poddaństwie temu, kto uosabia jedność i płynącą z niej moc, oraz cynicznej „sprawiedliwości”. W tym celu Beinberg sięga do celnych, lecz misinterpretowanych fragmentów pochodzących z traktatów wschodniej filozofii, eksponujących potrzebę złożenia ofiary w celu uzyskania kosmicznego odkupienia, za cenę poświęcenia obiektu wytypowanego do pełnienia takiej roli i funkcji społeczno-kulturowej. Wyraźnie widać analogie z pseudofilozofią Rosenberga – oficjalnego rzecznika ideologii powrotu do źródeł poprzez oczyszczenie germańskiej ziemi z wszelkiego zła, uosobianego nie tylko przez Żydów, Cyganów, ludzi niższych ras, ale wszelkich „wrogów wewnętrznych” w rozumieniu Carla Schmitta. Przecież nie kto inny jak Himmler i grupa wysoko uplasowanych SS-manów organizowała wyprawy na Wschód, by znaleźć jakże cenną dla całej ideologii pogardę parantelę z najstarszą cywilizacją czystości, ognia i aryjskiego ducha. Mówi Beinberg:

Tacy ludzie jak Basini – mówiłem ci już – nie znaczą nic – ot, pusty, przypadkowy kształt. Prawdziwymi ludźmi są tylko ci potrafiący wniknąć w samych siebie – kosmiczni ludzie, którzy potrafią pogrążyć siebie aż do zespolenia się z ogromnym stawaniem się świata. Tacy mogą zdziałać cuda z zamkniętymi oczyma, gdyż umieją zużytkować całą moc świata, która tak samo jest w nich, jak poza nimi. [...] Czytałem o straszliwych ofiarach pokutych natchnionych mnichów, a środki hinduskich świętych i tobie również nie są całkowicie nieznane. Wszystkie okrucieństwa, jakie się przy tym dzieją, mają jedynie na celu uśmiercenie nędznych, skierowanych na zewnątrz żądz, które bez względu na to, czy to będzie próżność czy głód, radość czy współczucie, gaszą coś z żaru, jaki każdy potrafi w sobie wzniecić¹⁶.

Próby konstytucji nie tylko własnego „Ja”, ale i własnego, autentycznego świata bez intryg, przemocy i pokus płynących z dopiero co pobudzonej do życia zmysłowości, są najlepiej ukazane na

¹⁶ *Ibidem*, s. 78.

przykładzie Törlessa; najbardziej rozwiniętego duchowo i intelektualnie z czwórki protagonistów. Łączy on *acumen* intelektualisty (o czym świadczą próba przeniknięcia tajemnic liczb niewymiernych, kontakt z filozofią Kanta, prowadzenie dziennika, próby poetycko-literackie) z wrażliwością poety. Ale czy w tej postawie niezaangażowania w sprawy ukazanej mikrospołeczności Musil nie dokonuje krytyki bierności, prowadzącej w konsekwencji do nieobliczalnych skutków? Czy odmowa ratowania przed okrutnym „sądem” instygowanej do tej haniebnej procedury grupy uczniów nie jest konkretnym przesłaniem, że w społeczności rażącej atrofią, przeżywającej kryzys moralny, religijny, społeczny nie ma jednostek bez winy? Nawet tak niezależny od biegu wydarzeń Törless ulega w pewnym momencie czarowi, powabowi, zmysłowości i tajemnicy cielesności, tak ohydnie wykorzystanej przez oprawców Basiniego: „W takich chwilach od Basiniego zdawał się płynąć cielesny fluid – urok, podobny temu, jaki czuje się, leżąc u boku kobiety, z której w każdej chwili można ściągnąć kołdrę”¹⁷.

Tak znakomicie – dynamicznie i graficznie – przedstawiona seria scen przemocy: owego teatru okrucieństw wraz z całkiem „dojrzałą”, by nie powiedzieć zdegenerowaną quasi-filozofią, mającą nadać głębszy wymiar dewiacjom młodzieńczym, uświadamiają czytelnikom nie tylko tamtego okresu, że zło, będące integralną częścią młodych jednostek pozbawionych autentycznego wzorca czy etosu, przybiera wiele form ekspresji. Potworne słowa, inkantacje pogardy wyrosłe z niewinnych prześmiewek koleżeńskich, to przecież – by utrzymać trop interpretacji profetycznej – nie tylko zapowiedź, prefiguracja obłąkańczych przemówień totalitarnych przywódców używających języka nienawiści, ale – jak zauważył Klemperer w swych *Dziennikach* – część codziennych rozmów zniewolonego i uległego społeczeństwa drugiej połowy XX wieku. „A teraz natychmiast powiesz jeszcze: jestem zwierzęciem,

¹⁷ *Ibidem*, s. 128.

złodziejskim zwierzęciem, waszym złodziejem, świńskim zwierzęciem. I Basini powtórzył to jednym tchem, z przymkniętymi oczyma¹⁸. Alternacja wyrafinowanych i prymitywnych, brutalnych tortur – tu przykład konfesji Basiniego, tak mówiącego o jednym z oprawców – „każe mi się rozebrać i czytać na głos coś z podręcznika historii. O Rzymie i jego cesarstwie, o Borgiach, o Timur Chanie – no, wiesz już, same takie krwawe, wielkie historie. Potem bywa nawet czuły wobec mnie. Ale potem zawsze mnie bije, jestem jego rzeczą i nie musi się żenować”¹⁹ – przeważnie prowadzi do całkowitego uzależnienia ofiary od swego kata. Idzie bowiem o to, by posłusznie przyjąć na siebie nadane brzemie losu. Krótkotrwałe współczucie, empatia wobec losu Basiniego, przemieszane z ambiwalentnym obrzydzeniem i pożądaniem, jakiego doświadcza Törless, przyspiesza dramatyczny koniec tej historii, nie tylko o mikrospołecznej skali. Chłopcy – a jest to doskonale wybrany moment do takiego zbliżenia – pozostają w konwikcie sami (kiedy inni wyjeżdżają na przerwę świąteczną). Po przełamaniu pewnych oporów Törless zdaje się uwiedziony innym niż duchowe czy intelektualne piękno Basiniego.

Basini stał przed nim nago. Mimo woli cofnął się o krok. niespodziewany widok tego nagiego, śnieżnobiałego ciała na tle krwistej czerwieni ścian oślepił go i wstrząsnął nim. Basini był pięknie zbudowany, jego ciała brak było niemal męskich kształtów, było czyste i nieskazitelne jak ciało młodej dziewczyny [...]. Nie mógł wyrwać się spod władzy tego piękna²⁰.

Do scen poruszających, by nie powiedzieć – rozdzierających serce i sumienie, należą te ukazujące odrzucenie Drugiego, wydanie zgody na „rozszarpanie” przez „tłum”. Wprowadzona w błąd i nieświadoma prowadzonej gry intryg, poniżeni i psychicznego

¹⁸ *Ibidem*, s. 97.

¹⁹ *Ibidem*, s. 139.

²⁰ *Ibidem*, s. 136.

maltretowania oraz okrucieństw fizycznych czy nadużyć seksualnych klasa – jakże łatwo wydaje potępiający werdykt. Symboliczna ucieczka Törlessa w momencie tak ważnym, jak nieudolnie prowadzone śledztwo *w sprawie* a nie *przeciw*, jest tylko przypieczętowaniem jego bierności, marzycielstwa i braku zdecydowania. Staje się to jeszcze jednym, dodatkowym elementem jednoznacznego potępienia postawy niezaangażowania (kafkowski syndrom współwiny) w czasach, gdy dochodzi do rozpadu i zaniku wartości niegdyś spajających rzeczywistość społeczną. To wtedy, zdaje się twierdzić w ciągle aktualnym przesłaniu Musil, rodzi się zło, wpierw w „niewinnych” młodzieńcach o uprzywilejowanej pozycji kulturowo-społecznej, zamkniętych w wieżach z kości słoniowej, a następnie obejmujące coraz to szerszym zasięgiem ogół społeczeństwa.

Bibliografia:

- Brzoza H., *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984.
Eco U. et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996.
Mróz P., *Etos sztuki*, Kraków 1985.
Musil R., *Niepokoje wychowanka Törlessa*, tłum. W. Kragen, Kraków 1993.
Naganowski E., *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, Kraków 1980.



Anna Szklarska, Mariola Frankiewicz



Paweł Bankiewicz, Bożena Kalicka Diakon

Magdalena Malska

<https://orcid.org/0000-0002-2901-759X>

Symbolika baletów Augusta Bournonville'a¹

Słowa kluczowe: August Bournonville, symbolika, balet, romantyzm, znaczenie

Abstrakt: Niniejszy artykuł przedstawia analizę znaczeń symbolicznych zawartych w librettach baletów stworzonych przez czołowego duńskiego choreografa epoki romantyzmu – Augusta Bournonville'a. Główną ideą tych rozważań jest teza, że balety romantyczne i klasyczne, podobnie jak dzieła sztuki malarstwa stworzone w średniowieczu, renesansie i baroku, zawierają symboliczne znaczenia ukryte pod ściśle wizualnym poziomem dzieła sztuki. Przedmiotem szczegółowej analizy symbolicznych znaczeń na poziomie treści tych dzieł sztuki są trzy z najpopularniejszych baletów Bournonville: *Sylfida*, *Napoli* i *Opowieść ludowa*.

Wybór tego konkretnego artysty i jego dzieł sztuki wynika z historycznej autentyczności dzieł Bournonville'a (co jest bardzo rzadkie wśród większości dzieł baletowych) lub z udokumentowanych deklaracji Bournonville'a o celowym przedstawieniu uniwersalnych znaczeń w jego baletach.

¹ Artykuł opublikowany w: „Studia Choreologica” 2012, vol. XIII. Poniżej przedstawiona jest wersja skrócona.

The Symbolism Contained in the Ballets by Auguste Bournonville

Keywords: August Bournonville, symbols, ballet, Romanticism, meaning

Abstract: This paper presents an analysis of the symbolic meanings, contained in librettos of the ballets created by the foremost Danish choreographer of the Romanticism- Auguste Bournonville. The main idea of these considerations is based on the paradigm that romantic and classical ballets, like works of art created in the Middle Ages, the Renaissance and Baroque contain symbolic meanings hidden beneath the strict visual level of the work of art.

The choice of this particular artist and his works of art for this survey is a result of either historical authenticity of Bournonville's works (which is very rare among the most of ballets works – as seen from the historical perspective) or from Bournonville's documented declarations of intentional presentation of universal meanings in his ballets.

Three of the most popular Bournonville's ballets: Sylfiden, Napoli and Et Folkesagen are the subject of a detailed analysis of symbolic meanings on the story level of these works of art.

Balety A. Bournonville'a (1805-1879), artyści choreografa tworzącego pomiędzy 1830 a 1879 rokiem, wydają się być wyjątkowo atrakcyjnym terenem badań nad symboliką baletowych dzieł sztuki. Dzieje się tak z kilku powodów.

Jest rzeczą cenną, że dzieła te przetrwały do naszych czasów zmienione w stosunkowo niewielkim tylko stopniu. Zawdzięczamy to pewnej hermetyczności duńskiego środowiska baletowego, niewrażliwego na obce wpływy, a jednocześnie dbającego o wierne zachowanie dla potomności spuścizny artystycznej tego wielkiego choreografa. Styl tańca, treść widowisk, nawet scenografia i kostiumy – choć uwspółcześnione i podparte rozwijającymi się techniką taneczną i maszynериą – przenoszą nas o 150 lat wstecz, w epokę duńskiego romantyzmu. Widzimy tu taniec klasyczny w stadium jego rozwoju, następującym zaraz po widowiskowych baletach dworskich epoki królów francuskich (zwłaszcza Ludwików XIV i XVI). Współczesny balet klasyczny jawi się jako byt całkowicie oderwany od swych historycznych pierwocin, przebiegających

w tym rozwoju od średniowiecza, poprzez renesans, aż do baroku. Szkoła duńska jest brakującym ogniwem tej artystycznej ewolucji.

Jeżeli tedy mamy do czynienia z autentycznymi historycznie dziełami sztuki dramatycznej epoki romantyzmu, łatwo prześledzić tok myślenia twórców, stopień wrażliwości i gusty odbiorców, a także zakres problematyki interesującej ówczesne burżuazyjne społeczeństwo.

Nawet jeśli balety Augusta Bournonville'a były częściowo rekonstruowane, to odbywało się to na podstawie bardzo dokładnych notatek samego twórcy, a dokonywali tego artyści, którzy z pokolenia na pokolenie przekazywali sobie tajniki określonego systemu wykonawczego i prezentowali ciągłą linię myślenia choreograficznego, a szerzej – kulturowego.

Jak wynika z deklaracji samego Bournonville'a², zależało mu na tym, aby jego twórczość nie była li tylko płochą rozrywką. Jego osobowość artystyczna kształtowała się pod wpływem idei reformatorskich takich twórców, jak: Jean-Georges Noverre³ (1727-1810), Jean-Louis Aumer (1774-1833), Louis Henry (1766-1836), Joseph Mazilier (1797-1868), a także znakomity ojciec choreografa – Antoine Bournonville (1760-1843).

Bournonville w swych baletach realizował Noverre'owską doktrynę i osiągnął doskonałą integrację pomiędzy dwoma składowymi tanecznego „języka dramatycznego”, czyli pomiędzy pantomimą a czystym tańcem. Jak twierdzi Knud Arne Jørgensen w artykule poświęconym stylowi choreograficznemu Bournonville'a⁴, jego sztuka mimiczna była rodzajem naturalnej gry aktor-

² A. Bournonville, *Mit Teaterliv*, København 1879, s. 1.

³ J.-G. Noverre postulował tworzenie baletu dramatycznego, czyli takiego, który poprzez opowiadaną treść ma dostarczać widowni tematu do prze-myśleń, prezentować odpowiednią hierarchię wartości oraz modele właściwych zachowań w społeczeństwie. Balet miał być tanecznym odpowiednikiem dramatu scenicznego.

⁴ K.A. Jørgensen, *Bournonville's Choreographic Style*, [on-line:] <http://www.bournonville41.html> – 18 X 2008.

skiej bez słów, zupełnie różnej od stylizowanej, pełnej umownych i przerysowanych gestów pantomimy używanej w dziełach tanecznych II połowy XIX wieku.

Wedle Bournonville'a sceny mimiczne miały być „[...] harmonijnymi i rytmizowanymi seriami obrazowych pód, które muszą pozostawać w zgodzie z charakterem i kostiumem, z narodowością i uczuciem, z osobą i czasem”⁵. Sceny mimiczne miały przekazywać meandry akcji baletu, zgodnie z miejscem, przedstawianymi postaciami i ich charakterem. Sceny taneczne także nie miały być fragmentami czysto wirtuozowskimi. Zadaniem tańca jest przekazanie emocji poszczególnych osób wobec zwrotów akcji realizowanych przy pomocy pantomimy. Nigdy nie jest oddzielony od akcji baletu, podkreśla nawet punkty kulminacyjne każdej sytuacji emocjonalnej.

Efektem takiego budowania dramaturgii baletu Bournonville'a była forma *divertissement*, odmienna nieco od formy innych choreografów tego okresu. Nie jest to zestaw oderwanych od siebie tańców, których jedynym uzasadnieniem jest uzyskanie zachwyty publiczności nad różnorodnością kroków i pód oraz wirtuozowskim wykonaniem. Te kompozycje są realistycznymi obrazami codziennego życia bohaterów. Jeżeli pojawia się świat nadnaturalny (co w przypadku sztuki romantycznej jest działaniem powszechnym), to ma on swój własny styl choreograficzny, własną prawdę życia, odmienną od prawdy świata rzeczywistego.

Dzięki tym wszystkim zabiegom kompozycyjnym balety Bournonville'a są zrozumiałe, a ich treść jest czytelna dla współczesnego widza, nawet bez specjalnego drukowanego libretta wprowadzającego. Mowa tu o treści ogólnej jako pewnej historii opowieści, zazwyczaj dość prostej, koncentrującej się wokół wątku miłosnego. Mimo tego jednak niektóre sytuacje pozostają przez dzisiejszą publiczność nierozpoznane jako istotne dla opowiadanej historii.

⁵ *Ibidem*, za: A. Bournonville, *Etudes Chorégraphique*, Copenhagen 1861 [tłum. własne].

Traktuje się je jako wątki poboczne lub też elementy o charakterze czysto estetycznym. Współczesny widz w swym odbiorze sztuki jest nastawiony na daleko posuniętą dosłowność, na jednopłaszczyznowość lub też „dramaturgiczną szczerość”. Stąd też libretta romantycznych baletów jawią się często jako naiwne bajki i legendy, które – choć wzruszające – nie przynoszą głębszych treści czy impulsów do rozwoju duchowo-intelektualnego.

Taki odbiór sztuki baletowej jest aktem uproszczonym, schematycznym, zwłaszcza w perspektywie daleko posuniętych analiz znaczeniowych dzieł z innych gałęzi sztuki (malarstwo, literatura, teatr dramatyczny). Jeżeli dzieła te są bogate w treść ukrytą, symboliczną, to dlaczego sztuka baletowa miałaby być pozbawiona takich konotacji? Jest faktem, iż dzisiejsza popularna wiedza ogólna rzadko daje możliwość głębszego odczytu każdej ze sztuk. W czasach minionych (już od starożytności) znajomość pewnych symboli, alegorii i ukrytych znaczeń była czymś naturalnym, czym operowano na wielu płaszczyznach życia⁶. Romantyzm, jako „epoka rozbudzonego ducha tajemniczości, nieświadomości i pasji”, tendencję tę kontynuował i rozwijał.

Poniżej pragnę ukazać, jak w baletach Augusta Bournonville'a pod płaszczyzną sielankowej ludowości, fascynacji przeszłością i zwrotu ku naturze przekazywane są treści fundamentalne, dotyczące bytu ludzkiego, jego istoty i jego samorealizacji we wszechświecie. Z analizy trzech baletów duńskiego choreografa: *Sylfida*, *Napoli*, *Opowieść ludowa*, wyłania się problematyka istotna dla człowieka początku XIX wieku, zdeterminowana jego pochodzeniem społecznym, narodowością, religią i wykształceniem. Jej odkrycie i zrozumienie w istotny sposób pomoże zgłębić obraz epoki, której jest wytworem. Pomoże także uznać dzieło baletowe za ponadczasowy sposób przekazu treści istotnych, choć ukrytych. Libretta omawianych dzieł umieściłam w przypisach, gdyż – choć

⁶ Np. średniowieczna symbolika kolorów, starożytne atrybuty bogów olimpijskich.

ukazują istotne dla dalszych badań elementy i przedmioty – w znaczący sposób rozbijają tok wywodu analitycznego.

Sylfida (Sylfiden)

Muzyka: Herman Severin von Løvenskjold

Balet romantyczny w dwóch aktach

Premiera duńska – Kopenhaga, rok 1836

Pierwowzorem tego najpopularniejszego baletu Bournonville'a był wystawiony w 1832 r. w Operze Paryskiej spektakl *La Sylphide* w choreografii Filippa Taglioniego (libretto: Adolphe Nourrit, muzyka: Jean Schneitzhoeffter), będący wielkim sukcesem Marii Taglioni w partii Sylfidy i sztandarowym baletem doby romantyzmu.

W czasie swego pobytu w Paryżu w 1834 r. August Bournonville oglądał *Sylfidę* i, zachwycony spektaklem, odkupił prawa do jej libretta. Ponieważ jego środki finansowe nie pozwalały na zakup także muzyki, została ona skomponowana zgodnie ze wskazówkami choreografa już w Danii przez młodego kompozytora barona von Løvenskjolda. Na podstawie oglądanego pierwowzoru Bournonville ułożył swoją własną choreografię, dodał także do libretta kilka nowych scen, aby uwypuklić dramatyzm opowiadanej historii. *Sylfida* Taglioniego została zapomniana. Jej rekonstrukcji dokonał Pierre Lacotte dla Opery Paryskiej dopiero w 1972 roku, a *Sylfida* Bournonville'a jest grana bez przerwy od dnia swej premiery⁷.

⁷ Libretto: Akt I – James, młody szkocki farmer, który tego wieczoru ma poślubić Effie, śpi w fotelu w szerokiej sieni swego domu. Obok fotela klęczy Sylfida, zakochana w Jamesie istota z lasu. Budzi go pocałunkiem i, nie dając się schwytać, znika w kominie. Przychodzą Effie oraz przyjaciel Jamesa – Gurn (potajemnie kochający się w Effie), a także goście weselni. Pojawia się też Madge, miejscowa czarownica, chcąc ogrzać się przy ogniu. James próbuje wyrzucić ją z domu, lecz sprzeciwia się temu Effie. Madge zaczyna wróżyć i przepowiada Effie szczęśliwą przyszłość u boku ukochanego mężczyzny, którym będzie Gurn. Rozgniewany narzeczony wyrzuca czarownicę z domu. Effie wychodzi przebrać się do ślubu. James zostaje sam i zaczyna

Historia opowiedziana w balecie *Sylfida* jest prosta i typowa dla doby romantyzmu. Pojawia się w niej tragiczny konflikt, nie-
możliwa do spełnienia miłość i kontakt ze światem nadprzyrodzo-
nym. Istotą tej opowieści jest zasadniczy problem romantyczny,
mianowicie fakt, że człowiek jest istotą dualną. To, co spotyka
Jamesa w kontakcie ze światem ponadmysłowym, jest przedsta-
wieniem w symboliczny sposób drogi poznania samego siebie.
Konflikt pomiędzy dwiema stronami człowieczej natury – mate-
rialną (cielesną) i duchową – jest w *Sylfidzie* uwidoczniiony na kil-
ku płaszczyznach:

Sama postać Sylfidy, bytu niecielesnego, jest symbolem duszy
człowieka, jego pozamaterialnych tęsknot, dążeń do ideału pięk-
na, harmonii i spokoju, poszukiwań jungowskiej animy. Przeciww-
stawiona Effie (realności) Sylfida jest ideą, która nigdy nie może
dostać się do realizacji w świecie rzeczywistym. Wyrazem tego staje się

wspominać dziwną skrzydlatą istotę ze swego snu. Nagle w oknie ukazuje
mu się Sylfida. Na wyraźne zaproszenie Jamesa wpływa do pokoju i wyzna-
je mu miłość. Namawia młodzieńca, aby udał się z nią do lasu, lecz James
odmawia. Gdy pojawiają się goście, Sylfida znika w tajemniczy sposób. Pod-
czas ślubnych szkockich obrzędów i tańców zamysłony i roztargniony James
cały czas widzi przyzywającą go, a niewidzialną dla innych, Sylfidę. Wresz-
cie młodzieniec porzuca weselny orszak i wybiega do lasu.

Akt II – Na leśnej polanie zaproszone przez Madge wiązmy odprawiają
magiczny rytuał nad zanurzonym w wielkim kotle czarodziejskim szalem.
Do lasu przybywa James z Sylfidą, która pokazuje ukochanemu swoje kró-
lestwo. Przynosi mu jagody i wodę, lecz odmawia kontaktu fizycznego. Na
jej prośbę przybywają i inne sylfidy. Gdy farmerzy z wioski szukają Jamesa
w lesie, Gurn oświadcza się Effie, która zgadza się zostać jego żoną. James
spotyka Madge i po jego przeprosinach pozornie udobruchana czarowni-
ca wręcza mu czarodziejski szal. Ma on na zawsze zatrzymać Sylfidę przy
Jamesie i nie pozwolić jej odlecieć. Sylfida ujrzawszy szal jest nim zachwy-
cona i koniecznie pragnie go mieć. Kiedy jednak James okręca go wokół jej
ramion, opadają skrzydełka Sylfidy i umiera ona w ramionach młodzieńca.
Inne sylfidy unoszą jej ciało w powietrze, a w oddali widać orszak weselny
Gurna i Effie. James pada bez życia u stóp triumfującej Madge.

Za: I. Turska, *Przewodnik baletowy*, Kraków 1989, s. 323-324.

motyw skrępowania Sylfidy szalem. Przedmiot ten, jako przedłużenie destrukcyjnej siły czarownicy Madge, zabija Sylfidę, a wraz z nią marzenia Jamesa i jego dążenie do „wyższego” świata. Według Mircei Eliadego⁸ łacińskie sformułowanie *fascis* („wiązka”) i *fascia* („wstęga, bandaż, przepaska”) spokrewnione są z *fascinum* („urzeczenie, zły czar”) i w symbolicznym odniesieniu do „węzłów” i „sznurów” odnoszą się do egzystencjalnej sytuacji skrępowania. Posługując się szalem, James miał na uwadze jego inną wymowę symboliczną, rozpatrywaną w aspekcie scalania i unifikacji, tu – połączenia młodzieńca z Sylfidą, czyli osiągnięcie przez byt ludzki spokoju i harmonii w kontakcie ze światem idei.

Skrępowanej Sylfidzie odpadają skrzydełka (a – co ważne – są to skrzydełka motyle), symbol duchowości i mocy psychicznych, a także atrybut ruchu jako ciągłego doskonalenia się w rozwoju duchowym. Anima Jamesa traci tym samym zasadę swego istnienia i ginie. Jej śmierci towarzyszy uniesienie się w przestwór powietrzny, co wskazuje na zamierzony związek tego motywu z wszechogarniającą wolnością myśli i wyobraźni.

Czarownica i Sylfida to dwie siły walczące o władzę nad Jamesem, siła świata materii i świata ducha. Ostatecznie triumfują siły destrukcyjne. Gdy młodzieniec pragnie zastosować ziemskie prawa do świata myśli, ten wymyka się, pozostawiając go we władzy materii (w domyśle – skażonej, „brudnej”, fałszywej, niedoskonałej części natury).

Z punktu widzenia religii chrześcijańskiej, z którą Bournonville był mocno związany⁹, świat Jamesa i Effie, świat szkockiej wioski, prezentuje uporządkowany system wartości chrześcijańskich, a świat Sylfidy i Madge to siły demoniczne, zamieszkujące las. Las to miejsce symbolizujące sferę obcą, nieznaną i niebezpieczną. To miejsce przeciwstawia się potędze słońca (symbolowi światła –

⁸ M. Eliade, *Images et Symboles*, Paryż 1952.

⁹ Szersze rozwinięcie tego wątku przy omówieniu baletów *Napoli* i *Opowieść ludowa*.

chrześcijaństwa), związany jest z symboliką ziemi (pogaństwem), zasadą matczyną i podświadomością. Człowiek, opuszczając znane sobie środowisko (chatę, towarzystwo innych ludzi), naraża się na niebezpieczeństwo, ponieważ niechroniony wchodzi w świat sobie nieznany, prowadzony jedynie przez porywy własnego serca, emocje i skrywane dotąd pragnienia.

Jako para bohaterów James i Sylfida reprezentują ciało i duszę, czyli dwie strony ludzkiej natury, które – zgodnie z romantycznym światopoglądem – w momencie nastania chrześcijaństwa zostały na zawsze od siebie oddzielone. Smutek i melancholia przenikające cały balet biorą się nie tyle z nastrojowości pejzażu i tematyki, ile właśnie z przeświadczenia, że życie (egzystencja) nie jest już łatwe i harmonijne. Świat Sylfidy to symbol egzystencji innego rodzaju. Pokusa dotarcia do niego, której ulega James, biegnąc do lasu, jest wynikiem jego wewnętrznego braku zgody na *status quo*, wynikiem psychicznych rozterek i ciągłych poszukiwań, tęsknoty za światem geniuszu. Śmierć Sylfidy symbolizuje niemożność osiągnięcia przez Jamesa stanu egzystencjalnej i mentalnej równowagi.

Śmierć jest tu także powiązana z aspektem kontaktu erotycznego. Przez cały czas trwania akcji baletu Sylfida unika kontaktu fizycznego z Jamesem, wręcz od niego ucieka. W momencie, gdy taki kontakt jest już możliwy (nałożenie Sylfidzie materialnego szala), istota leśna umiera. Erotyka jawi się tu jako moc groźna, wręcz niszczyielska. Szczęście i harmonia przeżywane przez Jamesa podczas jego pobytu w lesie kończą się w momencie zaangażowania zmysłów i obudzenia wrażeń erotycznych.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań¹⁰, treść baletu Sylfida nie jest tekstem jednopłaszczyznowym. Jego warstwa symboliczna daje duże możliwości interpretacyjne, co w znaczny sposób wpływa na świadome kształtowanie postaci dramatu.

¹⁰ Za: E. Aschengreen, „*La Sylphide*” and the Romantic Theatre, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.

Napoli, czyli rybak i jego panna (Napoli, eller fiskeren og hans brug¹¹)

Muzyka: Edvard Helsted, Holger Simon Paulli, Niels Wilhelm Gade, Franz Jehin-Prume, Hans Christian Lumbye

Balet romantyczny w trzech aktach z 1842 roku

Napoli to dzieło, które jest ukoronowaniem działalności baletmistrzowskiej Augusta Bournonville'a zarówno pod względem warsztatu choreograficznego, umiejętności inscenizacyjnych, jak i sposobu prowadzenia publiczności przez fabułę i zawarte w niej przesłanie. Hans Christian Andersen w liście przesłanym po premierze *Napoli* do choreografa nazwał go duńskim poetą baletu – tak duże wrażenie uczynił na nim ten spektakl. W 1841 r. Bournonville odbył podróż po Europie i z pobytu w Italii przywiózł pomysł na balet, którego akty I i III są inspirowane folklorem włoskiej ulicy i przekazują publiczności obrazy straganów, sprzedawców makaronu, ludowych teatrzyków, ulicznych śpiewaków, a także nieco idealizowany, inspirowany świętem Madonny dell'Arco, widok ludowego święta religijnego.

Akt II baletu rozgrywa się w scenerii fantastycznej, lecz mimo tego *Napoli* jest baletem, który ociera się o prawie już nieromantyczny realizm. Główny bohater pochodzi z nizin społecznych i jest wyraźnie niezamożny, a szczęście swoje i swej wybranki zawdzięcza jedynie niezłomności zasad i determinacji w postępowaniu.

Po premierze, przyjętej z wielkim aplauzem, *Napoli* pozostało w repertuarze przez 150 lat, wystawiane ponad 700 razy. Nie oparło się jednak zmianom światopoglądowym i historycznym

¹¹ Tytuł tego baletu – tak w mowie potocznej, jak i fachowej mowie baletowej – funkcjonuje głównie tylko w swoim pierwszym członie *Napoli*, nietłumaczonym na język polski. Tłumaczenie drugiego członu tytułu pojawia się w *Przewodniku baletowym* I. Turskiej, wydanym w 1989 roku jako *Neapol, czyli rybak i jego narzeczona*. Ponieważ w języku duńskim „brud” oznacza „pannę młodą”, nie zaś „narzeczoną” (dun. *forlovede, kiereste*), a w tłumaczeniu angielskim pojawia się zaś słowo „bride”, uważam, że polski tytuł *Napoli, czyli rybak i jego panna* jest zasadne.

w przeciwieństwie do *Sylfidy* – było poddawane kilkakrotnym modyfikacjom. Przeistoczenia te nie wynikały jednak z braku aktualności treści tego baletu, wręcz przeciwnie, ponieważ poruszał on kwestie istotne, został przeredagowany w taki sposób, aby jego libretto łatwiej docierało do wciąż zmieniającej się światopoglądowo publiczności. Zmieniono oprawę sceniczną (dekoracje i charakterystykę), a także przekomponowano choreograficznie akt II, skracając go poprzez usunięcie części partii mimicznych na korzyść partii tańczonych¹².

Tworząc fabułę do baletu *Napoli*, Bournonville zdecydował się pokazać drogi wewnętrznego rozwoju człowieka, etapy jego doj-

¹² Libretto: Akt I – Wieczór w porcie Santa Lucia w Neapolu. Na nabrzeże przychodzi wdowa Veronica z piękną córką Teresiną, adorowaną przez Giacoma, sprzedawcę makaronu, i Peppę, handlarza lemoniadą. Dziewczyna jednak oczekuje swojego wybranka, powracającego z połowu biednego rybaka Gennaro. Wkrótce po powitaniu młodzi rozpoczynają miłosną sprzeczkę, ponieważ Teresina jest zazdrosna o jedną z klientek kupujących ryby. Rywale rybaka rozsiewają plotkę, iż swój bogaty połów zawdzięcza Gennaro paktowi z diabłem. Gennaro ofiarowuje część połowu Madonnie, a fra Ambrosio błogosławi młodą parę. Młodzi wypływają łódką na przejażdżkę po zatoce. Nagle zrywa się gwałtowna burza, po której na brzegu leży nieprzytomny Gennaro. Veronica oskarża rybaka o śmierć Teresiny, ale fra Ambrosio wręcza młodzieńcowi cudowny obraz Madonny i każe wypłynąć w morze w poszukiwaniu zagubionej ukochanej.

Akt II – Do Błękitnej Groty, siedziby Golfo, ducha morza, najady wnoszą nieprzytomną Teresinę, a oczarowany Golfo wyznaje jej miłość. Zaczarowana dziewczyna przylączyła się do tańca najad. Do groty wpływa łodzią Gennaro i znajduje gitarę Teresiny. Dziewczyna jednak go nie poznaje, dopiero obraz Dziewicy Marii przywraca jej pamięć i ludzką postać. Golfo ustępuje przed mocą chrześcijaństwa i pozwala młodej parze opuścić groty, ofiarowując na pożegnanie morskie klejnoty (perły).

Akt III – W czasie święta Madonny dell'Arco pielgrzymi oddają hołd cudownemu wizerunkowi. Gennaro jest ciągle podejrzewany o kontakty ze złymi mocami, zwłaszcza że pojawia się Veronica z uratowaną Teresiną. Jednak fra Ambrosio wyjaśnia, że dziewczynę uratowała Madonna i błogosławi młodą parę. Veronica zgadza się na ich małżeństwo. Rozpoczyna się ludowe święto w formie baletowego *divertissement*.

Za: I. Turska, *op. cit.*, s. 211-212.

rzewania, a także niebezpieczeństwa, na jakie każdy może być na tej drodze narażony.

Teresina i Gennaro to para młodych ludzi, którzy rozpoczynają dorosłe życie i muszą pokonać wiele przeciwności losu (ubóstwo, sprzeciw matki, niechęć społeczną, zaginięcie dziewczyny), zanim będą gotowi połączyć swe losy w dojrzałym związku. Gennaro został tu przedstawiony jako osoba dojrzała, na co wskazuje jego zajęcie. Jako rybak jest powołany do wydobywania z nieświadomości głębokich treści, umie posługiwać się zasobami mądrości. Potrafi dotrzeć do samych źródeł istnienia i dzięki temu może czynnie wpływać na swoje życie. Wyraźnie zaznaczona jest tu też rola chrześcijaństwa jako nadrzędnej religii i filozofii wartości (istotnej także dla samego Bournonville'a). Przez cały balet prze-wija się mocno akcentowany motyw Marii Panny, której opieka w istotny sposób wpływa na losy bohaterów. Gdy Gennaro ofiarowuje część swego połowu w ofierze Madonnie, daje tym samym odczuć, iż dobra duchowe (religijne, moralne) są dla niego istotniejsze niż dobra materialne.

Teresina jest przedstawiona jako pozostająca pod opieką matki. Symbolika matki – zdecydowanie ambiwalentna – jawi się jako obraz tęsknoty ducha za materią, jako chęć podporządkowania się pewnym prawom, choć nieformalnym, to jednak nieubłaganym¹³.

Teresina dopiero rozwija się duchowo, podlega silnym emocjom, a także wpływom otaczających ją osób i zdarzeń. Przejazdżka łodzią po lagunie kończy się dla niej katastrofą. Łódź to symbol wehikułu egzystencji, podróży w czasie. Wyruszając razem w „po-dróż”, młodzi zostają chwilowo rozdzieleni. Teresina spotyka się z niebezpieczeństwami, dotychczas jej nieznanymi, którym musi dać odpór, nie tracąc przy tym własnej tożsamości. Burza – jako aktywne zetknięcie się żywiołów ognia i wody – w sakralny sposób sankcjonuje nowy etap rozwoju młodej dziewczyny.

¹³ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2007, s. 249-250.

Gennaro, narażony na społeczny ostracyzm jako przewodnik Teresiny po nowych wymiarach egzystencji, zawiera się siłę wyższej i jest w „chwili próby” chroniony cudownym talizmanem symbolizującym łaskę czystego serca i wierności.

Budowa baletu *Napoli* oparta jest na typowym dla XIX-wiecznej powieści modelu: w domu – poza domem – w domu. Akt II dziejący się w Błękitnej Grocie to obraz niebezpieczeństw, na jakie narażona jest młodość w swej drodze ku dojrzewaniu. Młody byt może się tu wzmocnić, scalić, może też ulec dezintegracji. Bournonville za główne niebezpieczeństwo dla młodości uznał erotyczny i zmysłowy wymiar człowieczeństwa.

Jaskinia (grota) to miejsce, które skrywa i chroni przed niepożądanym wzrokiem (obecnością, zawłaszczeniem) rzeczy cenne. Często porównywano ją z ludzkim sercem jako ośrodkiem duszy. W wielu mitologiach właśnie jaskinie są miejscem, z którego pochodzi wszelkie Życie, gdzie rodzą się bohaterowie czy herosi¹⁴. Do takiego miejsca trafia też Teresina. Duch morski Golfo przemienia ją w najadę, istotę wodną. Woda (morze) jest symbolem nieświadomego, amorficznej, dynamicznej i żeńskiej zasady ducha. Zanurzenie się w wodzie symbolizuje też przejście poprzez śmierć do ponownych narodzin i nowego życia¹⁵. Jednak niewłaściwe wykorzystanie ponownego daru życia może zaowocować „zaczarowaniem”, czyli zepchnięciem do stadium niższego istnienia (w symbolice wody odpowiadają temu poziom „wód niższych”, czyli rzeczy już określonych, znanych, materialnych, w przeciwieństwie do „wód wyższych” oznaczających to, co potencjalne, lecz jeszcze nieprzejawione). Jak w większości legend taka przemiana, zaistniała przez ingerencję złych mocy (tu: Golfo), jest odwracalna dzięki bohaterowi i wiąże się z symboliką inwersji, a dalej – sublimacji.

¹⁴ Przykładem: Nieśmiertelni z tradycji chińskiej, postać Lao-Tse, początki świętej dla Egiptu rzeki Nil; *ibidem*.

¹⁵ Chrześcijańska symbolika chrztu; *ibidem*.

Teresina, poddana czarom, zapomina o swej dotychczasowej egzystencji, uczuciach i planach, i „roztapia się” w nowo odkrytej rzeczywistości (utożsamianej z poznaniem świata zmysłowości). Jej głównym zajęciem jest obecnie taniec, czyli ucieleśnienie odwiecznej energii oraz stawania się i aktu ciągłej kreacji rzeczywistości¹⁶. Taniec w wielu kosmogoniach jest postrzegany jako zasada stwarzająca świat. Przykładem może tu być doktryna hinduska, w której Shiva Nataradża (Boski Tancerz) podczas swych trzech rodzajów tańca jednocześnie tworzy, niszczy i podtrzymuje w istnieniu wszechświat¹⁷.

Tańcząc w Błękitnej Grocie młoda dziewczyna stwarza siebie i swój świat ciągle na nowo, pozostaje ona jednak oderwana od dotychczasowych przeżyć, implikacji życiowych i dążeń (świat „ziemski”, Neapol, Gennaro). Przybywając do groty, Gennaro musi stawić czoła jednocześnie dwóm niebezpieczeństwom. Po pierwsze, sam musi się oprzeć pokusom reprezentowanym przez wodny świat (co symbolizują najady oraz gniew Golfo). Znaczy to, że jego dalszy rozwój nie może polegać tylko na poddaniu się władzy świata materii i zmysłów. Po drugie, musi także uwolnić Teresinę, przywrócić ją znanej realności i jednocześnie życiu duchowemu. Znalezione na brzegu gitara, jako znak ich wspólnej przeszłości, symbolizuje muzykę, a wraz z nią związek z pamięcią i harmonią prowadzonego dotąd życia. Struktura i sens muzyki są odzwierciedleniem panujących w społeczeństwie zwyczajów i sposobu działania instytucji państwowych¹⁸. Znany jest też jej związek z miarą i liczbą¹⁹, a w dalszej konsekwencji z komunikacją i wyrażaniem

¹⁶ Interpretacja jest dość dyskusyjna, gdyż w końcu analizowane jest dzieło baletowe, w którym właśnie taniec staje się głównym środkiem ekspresji.

¹⁷ J. Kowalska, *Tanec drzewa życia. Uniwersalia kulturowe w tańcu*, Warszawa 1991, s. 70-74.

¹⁸ R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedanta*, Paryż 1941, za: J.E. Cirlot, *op. cit.*, s. 263.

¹⁹ R. Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, Paryż 1991, za: J.E. Cirlot, *op. cit.*, s. 228.

swoich idei tak, aby były zrozumiałe dla ogółu (muzyka/pieśń przenosi treści od człowieka do człowieka).

Teresina nie reaguje na dźwięki swej dotąd ulubionej pieśni. Nie można się z nią porozumieć, przebywa w innym wszechświecie, wyznaje inne wartości. Gennaro dysponuje jednak potężnym argumentem pod postacią amuletu – wizerunkiem Marii Panny. Duch chrześcijaństwa przywraca pamięć i tożsamość młodej dziewczynie. Trudny egzamin u progu dorosłości zostaje zdany i teraz oboje mogą powrócić do realnego życia z jego radościami i smutkami. A bogatsi o wiele doświadczeń, mądrzejsi, ponieważ uzyskali wgląd w nowe aspekty życia i świata. Widać to w sposobie poruszania się Teresiny w jej tańcach w III akcie. Bournonville przeformułował baletowe *pas* w taki sposób, by – w stosunku do tańca Teresiny z aktu I – odzwierciedlały uczucia osoby bardziej rozwiniętej wewnątrznie, osobowościowo i światopoglądowo. Gdy młodzi odpływają łodzią do Neapolu, Golfo obdarowuje ich perłami w konchach i innymi skarbami morza. Obecność pereł symbolizuje oddanie z powrotem Teresinie jej duszy, która poprzez próby wzniosła się na wyżyny miłości doskonałej (już nie tylko Eros, ale też Agape i Caritas) i która jest teraz rdzeniem dojrzałej, pełnej istoty żeńskiej. Perła jest też oznaką nieśmiertelności, a także symbolem maryjnym, co w perspektywie cudownego amuletu jest jak najbardziej uzasadnione. Perły przynoszone są młodym w muszlach uznawanych za mistyczny symbol pomyślności doznawanej w wyniku przekraczania dotychczasowych granic i przechodzenia z jednego etapu rozwoju na inny, wyższy²⁰. W myśli chrześcijańskiej muszle wiążą się z życiem pośmiertnym i nieśmiertelnością²¹.

Kompozycja baletu oraz jego treść zostały w interesujący sposób pogłębione, a ich symbolika podkreślona przez posłużenie się zabiegami ilustracyjnymi w muzyce baletu. Bournonville, współpra-

²⁰ M. Schneider, *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escultura antiguas*, Madryt 1997, za: J.E. Cirlot, *op. cit.*, s. 261.

²¹ J.E. Cirlot, *op. cit.*, s. 308.

cując ściśle z aż czterema kompozytorami, wymógł wprowadzenie odpowiednich fraz muzycznych, podkreślających tok opowieści. W akcie I można odnaleźć motywy i strukturę arii o plotce z opery Gioacchino Rossiniego *Cyrulik sewilski* dla zilustrowania plotek rozsiewanych przez zazdrosnych rywali Gennara. Aby przedstawić młodzieńczą miłość, w duecie aktu I umieszczono ludową włoską melodię *Te voglio ben assai*. Wreszcie, dla uwypuklenia siły religii chrześcijańskiej i jej zwycięstwa nad siłami demonicznymi, posłużono się w akcie II hymnem łacińskim *O Santissima*²².

*Opowieść ludowa (Et Folkesagn*²³)

Muzyka: Johan Peter Emilius Hartmann i Niles Wilhelm Gade

Balet w 3 aktach z 1854 roku

Treść tego baletu, która podobnie jak i w innych baletach Bournonville'a ma istotne znaczenie i nie stanowi jedynie pretekstu do tańca, ma swe źródło w ludowej legendzie, którą choreograf przekomponował na libretto. Inspiracji dostarczyły: zbiór legend duńskich *Danser Folkesagn* autorstwa Justa Mathiasa Thiele'a, opublikowany w czterech tomach w 1818 r., oraz duńskie pieśni narodowe *Nationalmelodien*, które zapisali filolog Rasmus Nyerup i kompozytor Andreas Peter Berggreen²⁴.

²² Za: O. Nørlyng, „Napoli- Musical Notes”, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.

²³ *Et Folkesagn* w dosłownym tłumaczeniu na język polski oznacza rękodzieło. Tłumacząc tytuł tego baletu jako *Opowieść ludową*, opierałam się na tłumaczeniu angielskim (*A Folk Tale*), a także na jego formie popularnej, używanej w środowisku baletowym. Dodatkowe badania wskazują, że prawidłowym tłumaczeniem byłby też tytuł *Legenda ludowa*. Należy także zwrócić uwagę, że o ile człon *folk* oznacza w bezpośrednim tłumaczeniu „ludzi”, „lud”, o tyle *sagn* jest prawdopodobnie formą archaiczną, zastąpioną we współczesnym języku duńskim przez *sang*, czyli „pieśń”.

²⁴ Libretto: Akt I – XVI-wieczna Dania. Właścicielka dworu, młoda Birthe, urząda dla gości przyjęcie na leśnej polanie. Jej gospodyni obawia się, że

Motyw młodzieńca, który ma tańczyć z dziewczyną–elfem, pochodzi bez wątpienia z ludowej pieśni *Elverskud* (*Cios elfów*) oraz *Elverhøj* (*Wzgórze elfów*). W *Elverskud* odmowa owocuje karą, w wyniku której młody człowiek umiera i jest złożony do grobu w przewidywanym dniu swego ślubu, a jeszcze wcześniej umiera jego matka i narieczona.

może to rozszłościć leśny lud, lecz Birthe wyśmiewa jej obawy i nadal wesoło flirtuje z Mr Mogensem, mimo że jej narieczony, junkier Ove, przygląda się temu z niechęcią. Wieczorem Ove pozostaje w lesie i zasypia pod wzgórzem na polanie. Nagle z wnętrza pagórka wychodzi piękna dziewczyna, Hilda. Podaje Ove złoty puchar i częstuje go napojem. Chce zwabić młodzieńca do wzgórza, lecz Ove odmawia wypicia trunku. Trollica Muri zabiera Hildę z powrotem do wzgórza, a chłopca otaczają elfy. Pod wpływem ich tańca Ove traci zmysły.

Akt II – We wnętrzu wzgórza dwaj bracia – trolle Diderik i Viderik – asystują Hildzie. Muri oświadcza, że tego wieczoru odbędą się zaślubiny Hildy z Diderikiem. Viderik jest nieszczęśliwy, a Hilda go pociesza i odrzuca klejnoty ofiarowane jej przez Diderika. Hilda we śnie widzi wnętrze dworu. Przy kołysce, nad którą wisi krzyż i trzymają straż aniołowie, drzemie niania. Przez okno wchodzi dwa trolle, podmieniają śpiące w kołysce dziecko na rude dziecko trolli i kradną złoty puchar. Hilda uświadamia sobie, iż to ona jest tym podmienionym dzieckiem, także kielich, którym wabiła Ove, jest tym ze snu. Nie rozumie tylko symboliki krzyża. Kiedy krzyżuje ze sobą dwa patyczki, Muri wpada we wściekłość. Rozpoczyna się wesele Hildy i Diderika. Hilda tańczy dla gości, którzy zasypiają upojeni winem przez Viderika. Viderik z Hildą uciekają z leśnego wzgórza.

Akt III – Święte źródło na rozstajnych drogach za wsią. Przy nim chorzy odzyskują zdrowie, a zmęczeni pracą wieśniacy – siły. Viderik przygrywa Hildzie do tańca ku uciechu zgromadzonych. Gdy nadciąga nadal pozbawiony rozumu Ove, Hilda daje mu się napić świętej wody ze złotego pucharu. Młodzieniec zostaje uzdrowiony, rozpoznaje Hildę, dziękuje jej za ocalenie i wyznaje miłość. Scena druga rozgrywa się we dworze, w którym Birthe znęca się nad pokojówkami. Gdy po dzikim tańcu przed lustrem wyczerpana pada na ziemię, wchodzi Hilda z pucharem i wszyscy rozpoznają w niej prawdziwą dziedziczkę. Muri wraz z Diderikiem opuszczają las. Oddają Birthe Mr Mogensowi za żonę i dorzucają worek złota jako posag. W dzień letniego przesilenia Hilda i Ove świętują swoje zaślubiny.

Za: Home page – Ballets, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.

W *Elverhøj* Bóg, trzymający w swych rękach ludzkie losy, ratuje młodzieńca, sprawiając, że budzi się on ze swego snu przy wzgórzu elfów i traktuje wszystko, co go spotkało w lesie, jako sen. Postępując za ową legendą, balet *Opowieść ludowa* podejmuje archetypalny problem przejścia z jednej fazy życia w drugą. Tu odbywa się to w kontekście wesela, którego zawarcie zmusza młodych ludzi – i kobietę, i mężczyznę – do podjęcia ryzyka w pokonywaniu trudności i odkrywaniu nieznanego. Akcja baletu rozgrywa się w Jutlandii w okresie historycznym, w którym pod panowaniem króla Christiana II doszło do gwałtownych prześladowań heretyków. Bournonville podkreśla ten motyw w swoim balecie, wskazując na uzdrawiającą moc religii chrześcijańskiej. Religia ta nie tylko wyznacza właściwy porządek społeczny (Hilda powraca na swoje miejsce w świecie), ale i pomaga uzdrowić chorą duszę, a także zaprowadzić harmonijny ład w życiu całej społeczności. Zgodnie z romantycznym światopoglądem odwołanie się do historii Danii zakłada istnienie i działanie w tamtych czasach takiego zespołu wartości i norm, który jest dla człowieka współczesnego Bournonville'owi kierunkowskazem prawidłowego postępowania i rozwoju.

Wśród licznych symboli przenikających ten balet pojawia się kilka już omówionych przy okazji baletów *Sylfida* i *Napoli*. Zgodnie z archetypem pozostający poza domem dojrzewający człowiek zostaje poddany próbie. Jego pobyt wśród przyrody, w środowisku naturalnym, jest doświadczeniem zarówno niebezpiecznym, jak i tajemniczym, a postępowanie młodzieńca stanowi probierz istotnej wartościowości człowieka. W obliczu sił natury opadają wszelkie maski społeczne, takie jak pochodzenie, majątek, piastowane stanowisko. Każdy zostaje sam na sam z pierwotną siłą wszechświata i musi jej przeciwstawić swoje osiągnięcia wewnętrzne, czyli odwagę, siłę charakteru i dobroć serca. Spotkanie z przyrodą i z samym sobą odbywa się już po zapadnięciu ciemności.

Ciemność, czyli stan pomiędzy światłem a mrocznością, jest utożsamiany z materią, macierzyństwem i załączkowością poprze-

dzającą akt różnicowania na konkretne istności. Jest to stan nierozwiniętych jeszcze potencji łączących się z postępowaniem duchowym. Zmierzch jako metafora upływającego czasu i wyczerpania się możliwości twórczych stanowi najlepszy moment dla wewnętrznego skupienia. Motyw ten, szczególnie popularny w romantyzmie, ma podkreślać ładunek emocjonalny dzieła sztuki i symbolizować silne uczucia i emocje (na przykład tęsknotę)²⁵. Pozostając w ciemności, Ove – paradoksalnie – widzi (czy raczej odczuwa) wyraźniej swoje pragnienia, dążenia i możliwości. Młodzieniec śni o idealnej kobiecie.

Hilda – dziewczyna-elf ze wzgórza – to przeciwieństwo Birthe. Jej odmienność zaznaczona jest dla widza kostiumem, urodą, a także specyfiką ruchu tanecznego i pantomimy, które wskazują na inny sposób zachowania się, a co za tym idzie – na odmienność jej osobowości. Birthe, dziecko trolli, jest przedstawiona jako osoba z tendencją do odrzucania uznanych norm społecznych i moralnych. Jest egoistycznie skoncentrowana na swoich pragnieniach i w swym postępowaniu nie liczy się z uczuciami innych czy społecznie przyjętym kodeksem aksjologicznym. Hilda jest osobą życzliwą i szanującą innych (widać to, między innymi, w jej stosunku do młodszego z trolli, Viderika). Mimo że została wychowana wśród trolli, pod ziemią, zachowała swoją człowieczą naturę. Fakt jej wyłonienia się ze wzgórza i niesienie przez nią pucharu mają głębokie znaczenie symboliczne. Konotacja lasu i jaskini została już omówiona wcześniej, jednak pojawia się tu jeszcze mocne zaakcentowanie kolejnego wątku.

Wzgórze (w chwili otwarcia ukazujące podziemną grootę, siedzibę trolli, czyli stworzeń nie-ludzkich) jest miejscem skrywającym Hildę. Dziewczyna ucieka stamtąd, aby rozpocząć nowe życie. Jest tu zawarta chrześcijańska symbolika zmartwychwstania i odrodzenia, dodatkowo wzmocniona obecnością kielicha jako odpowiednika Świętego Graala. Motyw groty jako miejsca odosobnie-

²⁵ M. Battistini, *Symbolie i alegorie*, tłum. K. Dyjaś, Warszawa 2002, s. 66.

nia jest bardzo stary. Już Grzegorz z Tours (538-594 n.e.) pisze o siedmiu chrześcijańskich młodzieńcach z Efezu, którzy uciekając przed prześladowaniami cesarza Decjusza, usnęli w grocie, aby zbudzić się dopiero w czasach panowania Teodozjusza II²⁶. Celem snu było uchronienie wiary i serc młodych ludzi przed skażeniem sprawami doczesnego świata.

Wychodząc z groty na rozkaz Muri (personifikującej negatywny aspekt sił natury), Hilda wabi Ove napojem z pucharu, po wypiciu którego młodzieniec ma być wciągnięty pod ziemię. Gdy podstęp spełza na niczym, Muri wzywa elfy, które swym księżycowym tańcem doprowadzają Ove do utraty zmysłów. Ten motyw zaczarowania, przemiany, opętania przez złe moce stanowi odniesienie do wpływów nieświadomości na ludzkie postępowanie. Puchar spełnia swą właściwą, pozytywną rolę dopiero, gdy zostanie napełniony świętą wodą ze źródła na rozstajnych drogach. Kiedy Ove napije się z niego, zostanie w cudowny sposób uzdrowiony. Ten kielich to Święty Graal, czyli symbol wspólnie tworzonej przestrzeni sacrum. Hilda i Ove, jako młodzi przeznaczeni sobie na małżonków, spełniają nim liturgię dnia codziennego, rozumianego jako proces wspólnego duchowego rozwoju²⁷.

Święty Graal, jako czara napełniona krwią Chrystusa, to ciągle obecność Syna Bożego w świecie, Jego dzielenie się sobą ze wszystkimi, którzy tego zapagną. Wedle Bournonville'a rzeczą małżonków jest wzajemna ochrona przed niebezpieczeństwami. Ona, wręczając mu kielich, uzdrawia jego duszę, on ją broni przed atakami ze strony świata zewnętrznego²⁸.

Ceremonia zaślubin (na przykład na Dalekim Wschodzie) często jest uświetniana piciem z jednego pucharu młodych mał-

²⁶ Taką samą opowieść przytacza Koran w surze XVIII. Istnieje też współczesny dramat Taufika al-Hakima pod tytułem *Ludzie z groty* (*Ahl al- kahf*).

²⁷ J. Ślósarska, *W świetle symboli*, Łódź 1994, s. 31.

²⁸ Sytuacja analogiczna, choć aksjologicznie ambiwalentna, pojawia się w legendzie o dziejach Tristana i Izoldy.

zonków, co ma podkreślać odwołanie się do dobra płynącego z jedności (unii). Puchar to także symbol dobrobytu, obfitości i zwycięstwa powiązanych z symboliką kobiety jako matki życia²⁹.

Źródło tryskające spod drzewa na rozdrożu (lub pośrodku ogrodu czy patio) ma sens metafizyczny i alchemiczny. To symbol „centrum” i aktywnego początku³⁰, a jego wody symbolizują vitalne siły człowieka i wszystkich substancji³¹. C.G. Jung jest skłonny widzieć w źródle obraz animy jako życia wewnętrznego i duchowej esencji. Potrzeba źródła łączącego się z „krajną dzieciństwa” staje się nagła, gdy nasze życie zostaje zahamowane i wysycha³². Interpretacja taka jest odpowiednia do sytuacji, w której znalazł się Ove. Jest zagubiony w otaczającym go świecie (szaleństwo) i odcięty od swych korzeni (utrata pamięci). Podana przez Hildę woda ze źródła przywraca mu zdrowie i możliwość harmonijnego życia. Na uwagę zasługuje fakt, że święte źródło nie znajduje się w obszarze zamkniętym (na przykład w utożsamianym z jaźnią ogrodzie), lecz otwartym, co oznacza, że uzdrowienie będzie działaniem pochodzącym z zewnątrz. W wyjściu z kryzysu nie pomogą Ove jego własne osiągnięcia, lecz jego kontakty z ludźmi i wszechświatem (utożsamianym tutaj ze światem chrześcijańskim). Jak twierdzi duński artysta baletu Henning Kronstom, junkier Ove nie jest postacią dramatycznie wyrazistą. Rola ta jest raczej zbliżona do partii Hamleta, czyli melancholijnego duńskiego człowieka, który aby być szczęśliwym, musi odebrać ku temu impuls z zewnątrz³³.

Hilda jako żeńskie dopełnienie Ove jest ludzkim dzieckiem podmienionym przez trolle i wychowanym przez nie wewnątrz

²⁹ A.P. Chenel, A.S. Simarro, *Słownik symboli*, tłum. M. Boberska, Warszawa 2008, s. 102.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ E. Cirlot, *op. cit.*, s. 492.

³² C.G. Jung, *Pshicologia e Alchimia*, Rzym 1950, za: J.E. Cirlot, *op. cit.*, s. 493.

³³ A. Tomalonis, *Hanning Kronstom – Portrait of a Danish Dancer*, Florida 2002.

wzgórza. Właśnie to, że jest ona istotą „podmienioną”, wskazuje, iż leśna przygoda nigdy nie była dla Ove tak niebezpieczna (mimo chwilowego zaćmienia władz umysłowych) jak kontakty ze światem nadprzyrodzonym dla Jamesa z *Sylfidy*. Na początku baletu oboje – i Hilda, i Ove – znajdowali się „nie na swoich miejscach”. Także żadne z nich nie było w stanie zmienić tej sytuacji, polegając tylko i wyłącznie na sobie. Pierwszym impulsem jest u obojga sen. Ove śni o idealnej kobiecie, a Hilda o swoim prawdziwym pochodzeniu. To jednak krzyż i kielich, dwa symbole chrześcijaństwa, sprawiają, że bohaterowie są w stanie odnaleźć siebie nawzajem i odpowiednie miejsce w świecie³⁴.

Krzyż jako element znaczący ma bardzo stary i wielokulturowy rodowód. Obok kultury hebrajskiej pojawiał się też u Asyryjczyków, Greków oraz w kulturze staroamerykańskiej. Jako symbol chrześcijański, a wcześniej również biblijny (*Księga Ezechiela* 9,4 oznaczany X lub jako znak Ten – czyli T), dotyczy tajemnicy i wypełnionego objawienia. Jako *crux commissa* jest symbolem Jezusa wzywającego Apostołów. Uświęcony krwią Chrystusa staje się później znakiem zbawienia. Oś pionowa reprezentuje zasadę Boga, a oś pozioma na jej szczycie (T) zasadę skoncentrowania i ukrzyżowania zasady ludzkiej, a przez to podniesienie jej do godności przebywania z Bogiem³⁵.

Z takim właśnie symbolem mamy do czynienia w *Opowieści ludowej*. Przed zbawieniem okupionym cierpieniem i wyrzeczeniem muszą ustąpić kapryśne siły natury, materialistyczny ogląd świata (obrazowany przez złotą biżuterię wyrabianą przez trolla) i wewnętrzne zagubienie jaźni. We śnie Hildzie pojawia się *crux immissa*, czyli krzyż złożony, w którym oś pozioma przecina oś pionową nieco powyżej osi symetrii. Dzięki temu podkreślone jest miejsce splotu ramion jako miejsce Ukrzyżowanego Serca.

³⁴ A. McClymont, *His Most Complete Choreographic Work*, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.

³⁵ J. Ślósarska, *op. cit.*, s. 13.

Oparcie w wierze chrześcijańskiej przywraca harmonię, a młodzi ludzie łączą się dozgonnym węzłem małżeńskim w noc sobótkową. Prawie we wszystkich kulturach przesilenie zimowe lub – jak tutaj – letnie było jednym z najważniejszych punktów odniesienia w kalendarzu. Noc sobótkowa to zwycięstwo dnia nad nocą, dobra nad złem, prawdy nad fałszem. To idealny moment na przeprowadzenie ceremonii (rytuałów) obrazujących przejście z jednego świata do drugiego. Wedle wielu wierzeń (tradycja chińska, starożytny Rzym) dzień ten jest momentem, w którym światy materialny i ponadmaterialny (nie tylko duchowy, także i mistyczny) mogą się nawzajem przenikać, czerpiąc z siebie zapomnianą mądrość i utraconą siłę³⁶.

W omawianym balecie małżeństwo dwojga bohaterów, zawarte w dzień letniego przesilenia, to także akt zabezpieczenia się przed niepożądanymi wpływami pozaziemskich mocy (trolle). Opuszczające osadętrolle też mogą wejść w otwarty i bezpośredni kontakt ze światem ziemskim. Oddają Birthe za żonę Mr Mogensowi, dorzucając w formie posagu (łapówki?) worek złota. Symbolika złota w tym przypadku ma charakter pejoratywny. Oznacza nadmierne przywiązanie do dóbr doczesnych i przedkładanie światowego blichtru, władzy i dostojeństwa nad duchowy wymiar człowieczeństwa³⁷. Tymczasowość wartości bogactwa symbolizuje też złota biżuteria wykuwana przez trolla Diderika. Hilda odmawia jej przyjęcia, kierując swą myśl i serce ku sprawom duchowym (krzyż).

W balecie *Opowieść ludowa* pojawia się jeszcze jeden przedmiot o istotnym znaczeniu symbolicznym – lustro³⁸. Przed lustrem tańczy Birthe, aby wreszcie w paroksyzmie wściekłości upaść na ziemię. Lustro, atrybut kobiecy, jest symbolem prawdy i obiekty-

³⁶ A.P. Chenel, A.S. Simarro, *op. cit.*, s. 199.

³⁷ *Ibidem*, s. 301.

³⁸ Zwierciadło jest też podstawowym emblematem jednoaktowego baletu A. Bournonville'a *La Ventana* z 1856 r. (muz. H.C. Lumbye i W. Holm).

wizmu, który ukazuje także i to, co ukryte. Sięga ono poza powierzchność, pokazuje duszę człowieka i przez to jest uznawane za instrument mądrości i samopoznania. Ambiwalencja konotacji lustra obejmuje przesłanie zarówno dydaktyczne, jak i poznawcze. Znaczenie negatywne tego symbolu ma swe źródło w micie o Narcyzie i uosabia pychę, próżność i nieczystość. Pozytywna symbolika samopoznania, cnoty mądrości i inicjacji łączy się z postacią pokutującej Marii Magdaleny³⁹. Etymologia słowa „lustro” w różnych językach oddaje w pełni jego zmienność interpretacyjną: łaciński termin *speculum* pokazuje aspekt poznawczy, w słowie francuskim *miroir* pojawia się zaś kontemplacyjny motyw podziwu⁴⁰. Birthe nie podoba się to, co widzi w lustrze, stąd jej wściekłość. Zwierciadło odbija jej naturę trolla, złe traktowanie służby, kłótlivy charakter i flirty w obecności narzeczonego. Obłudą są zewnętrzny obraz wygodnej sypialni bogatej dziedziczki i jej eleganckie stroje⁴¹.

August Bournonville w każdym ze swoich baletów opowiada historię będącą przekazem ważnych treści. Pierwszoplanowa jest zawsze intryga miłosna, lecz ukazuje się ją w aksjologicznej perspektywie społecznej, historycznej, obyczajowej czy kulturowej. Bez względu na to, czy libretto jest adaptacją (*Sylfida*), teatralną postacią legendy (*Opowieść ludowa*), czy stanowi pomysł własny choreografa (*Napoli*), intencją Bournonville'a było dostarczenie widzowi impulsu i tematu do analitycznego myślenia. Nie chodziło mu przy tym o proste zestawienie charakterów i sytuacji oscylujących pomiędzy dychotomią dobry – zły. Stosowana raczej była wnikliwa obserwacja działań i postaw ludzkich, które – ulokowane

³⁹ Zob. G. de la Tour, *Pokutująca Maria Magdalena*, 1640.

⁴⁰ M. Battistini, *op. cit.*, s. 198.

⁴¹ Idea zwierciadła przewija się w sztuce bardzo często, poczynwszy od mitu Narcyza aż do *Portretu Doriana Graya* O. Wilde'a. Także w balecie motyw ten miał swoje zastosowanie, m.in. w dziełach: *Dziecko góralskie i lustro*, chor. V. Galeotti, 1802; *Wdowa w lustrze*, chor. B. Ravlov, 1934; czy *Etiudy*, chor. H. Lander, 1948.

na tle różnych sytuacji życiowych – inspirowały możliwy tok wypadków. Choreograf posługiwał się przy tym kpiną, ironią, dowcipem, ale też i morałem, a także patriotyzmem. Wszystkie te środki artystyczne zamykał w formie spektaklu ze szczęśliwym zakończeniem i pochwałą tego, co bliskie duńskiej mentalności.

W kontynuacji do przedstawionych także i inne dzieła Bournonville'a ukazują swą wielowarstwowość i są pomyślane jako potencjalne źródło refleksji. Widownia teatru Bournonville'a była na takie zabiegi przygotowana, gdyż nieobca jej była symbolika przedmiotów i sytuacji. Przywiązywano wtedy także dużą wagę do znajomości korzeni historycznych oraz legend, czyli opowieści stanowiących podstawy kultury materialnej danej społeczności. Sztuka romantyczna stała się dziedziną nie tylko kontemplacyjną, ale i poznawczą, toteż dawała impuls do czynnego rozwoju ducha i umysłu. Jako artysta Bournonville był romantycznym realistą. Przedstawiał światy materialny i nadnaturalny jako zawsze rządzące się prawami, które – choć odmienne dla każdego z tych światów – działały w sposób niezawodny i konsekwentny. Ten rodzaj determinizmu właśnie, a także dokładność w opracowaniu każdego z wątków, świadczą o realistycznym podejściu choreografa do tematyki romantycznej.

Bibliografia:

- Aschengreen E., „*La Sylphide*” and the Romantic Theatre, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.
- Battistini M., *Symbole i alegorie*, tłum. K. Dyjas, Warszawa 2002.
- Bournonville A., *Etudes Chorégraphique*, Copenhagen 1861.
- Bournonville A., *Mit Teaterlive*, Thaning og Appel, København 1979.
- Chenel A.P., Simarro A.S., *Słownik symboli*, tłum. M. Boberska, Warszawa 2008.
- Cirlot J.E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2007.
- Eliade M., *Images et Symboles*, Paris 1952.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998.

- Guénon R., *L'Esotérisme de Dante*, Paris 1941.
- Guénon R., *L'Homme et son devenir selon le Vedanta*, Paris 1991.
- Jung C.G., *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.
- Jürgensen K.A., *Bournonville's Choreographic Style*, [on-line:] <http://www.bournonville41.html> – 18 X 2008.
- Kowalska J., *Taniec drzewa życia. Uniwersalia kulturowe w tańcu*, Warszawa 1991.
- McClymont A., „His Most Complete Choreographic Work”, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.
- Nørlyng O., „Napoli – Musical Notes”, [on-line:] <http://www.bournonville.com/bournonville41.html> – 18 X 2008.
- Schneider M., *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escultura antiguas*, Madrid 1998.
- Ślósarska J., *W świetle symboli*, Łódź 1994.
- Tomaloni A., *Hanning Kronstom. Portrait of a Danish Dancer*, Florida 2002.
- Turska I., *Przewodnik baletowy*, Kraków 1989.

Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0003-2531-8130>

Rozum rozcłótkowany

Racjonalność komunikacyjna Jürgena Habermasa

Słowa kluczowe: racjonalność, działanie komunikacyjne, działanie celowo-racjonalne, dyskurs, roszczenia ważnościowe

Abstrakt: Teoria działania komunikacyjnego J. Habermasa to swoista decentralizacja oraz detranscendentalizacja rozumu. W epoce postmetafizycznej filozofia powinna, zdaniem Habermasa, skupić się na analizie i eksplikacji warunków racjonalności. W Habermasowskiej wizji racjonalności to nie samo posiadanie poznania jest najważniejsze, ale droga do niego i późniejsze wykorzystanie go. Stąd ogromnie istotna rola trzech typów roszczeń ważnościowych (co do prawdy, co do słuszności i co do szczerości). Z punktu widzenia Habermasowskiej filozofii porozumienia badanie racjonalności polega na analizowaniu interakcji, będących jej nośnikami, które mogą mieć charakter mówienia bądź działania. Proces budowania obiektywizmu odbywa się na drodze intersubiektywnej wymiany osądów, wpisując się w wizję racjonalności jako intersubiektywnej władzy sądzenia. Działanie komunikacyjne opiera się na pluralizmie, lecz ostatecznie dąży zawsze do osiągnięcia konsensusu. Istnieje wiele punktów widzenia, lecz tylko jeden dyskurs, zabsolutyzowany pod postacią idealnej sytuacji komunikacyjnej. Jednak dokonana przez Habermasa zmiana paradygmatu z monologicznego na dialogiczny wydaje się także przynosić pewne problemy dla rozumienia racjonalności.

Reason dismembered. Communicative rationality of Jürgen Habermas

Keywords: rationality, communicative action, purposive rational action, discourse, validity claims

Abstract: Theory of communicative action by J. Habermas is a kind of decentralisation and also detranscendentalisation of reason. According to Habermas, in the postmetaphysical era philosophy should focus on the analysis and explication of rationality terms. In Habermas's vision of rationality it is not the possession of knowledge which is the most important but rather reaching and utilizing it. Thus the huge role of three types of validity claims (regarding empirical truth, moral rightness and personal sincerity). From the perspective of Habermas's philosophy of consensus, analysing rationality means analysing the interactions which serve as its medium and can have the character of speech or action. The process of creating objectivity consists of intersubjective exchange of judgements which is a part and parcel of understanding rationality as intersubjective judgement. Communicative action is based on pluralism but eventually it always aims to reach consensus. There are many points of view, but there is only one discourse, viewed absolutely as ideal speech situation. However, the change of paradigm from monologue to dialogue seems to have caused certain problems as regards the understanding of rationality.

Filozofia – teoria racjonalności

Rozważania nad koncepcją racjonalności w filozofii Habermasa wydają się kluczowe dla zrozumienia głoszonego przez myśliciela światopoglądu komunikacyjnego. Sam Habermas swoje *opus magnum*, czyli *Teorię działania komunikacyjnego*, zaczyna od stwierdzenia, że właśnie pojęcie racjonalności musi być podstawowym dla każdej poważnej teorii społeczeństwa¹. Ale nie tylko filozofia społeczna winna, zdaniem Habermasa, obudowywać swymi konstrukcjami ideę rozumu. Habermas, dość nieoryginalnie, badanie

¹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 10.

rozumu uważa za tradycyjną, i co więcej, jedyną domenę filozofii jako takiej. Oczywiście na tym truizmie nie poprzestaje, zwłaszcza iż jest świadom, że rozum to pojęcie-ocean, w którym pomieścić mogą się przeróżne teorie. Autor teorii działania komunikacyjnego analizom idei rozumu wytycza okreśną drogę: Logos najpierw musi stać się „ciałem”, czyli uwidocznic się w ludzkich aktywnościach, które Habermas z charakterystyczną dla siebie skrupulatnością dzieli na trzy zasadnicze płaszczyzny: poznania, mówienia oraz działania. Dopiero ten ucieleśniony rozum podlega filozoficznemu urefleksyjnieniu. Można tu mówić o swoistym wtórnym uabstrakcyjnieniu idei rozumu, która po wychwyceniu z płaszczyzny fenomenalnej zostaje przetransformowana w przedmiot dociekań filozoficznych.

Zresztą filozofia współczesna nie ma już przed sobą, zdaniem Habermasa, innego zadania, jak tylko badanie rozumu – badanie racjonalności. Na szczęście, czy też na nieszczęście, tylko to zostało filozoficznemu myśleniu z dawnych wysiłków, które zmierzały do całościowej wykładni istniejącego świata. Tę chęć wytłumaczenia „od podszewki” tkanki społeczeństwa, mechanizmów historii, prawideł przyrody Habermas uważa za nastawienie o charakterze totalizującym, które zapewniało jednak filozofii status samowystarczalności².

Filozofia doby postmetafizycznej³ już dawno temu ugięła się przed naukami szczegółowymi, sama uznając ich porażający rozwój i z pokorą opuszczając swą niegdysiejszą uprzywilejowaną pozycję. Tak jak zmieniły się czasy, tak zmienić się musi przedmiot filozofowania. „Wraz z tą świadomością myślenie filozoficz-

² *Ibidem*, s. 18.

³ Choć, jak wynika z niektórych wypowiedzi Habermasa, epoka postmetafizyczna jest zarazem dziwnym zrzędzeniem losu, epoką postsekularną; por. przemówienie Habermasa wygłoszone 14 października 2001 r. w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy; przedruk w: „Znak” 2002, t. 54, nr 9, s. 8-21.

ne wycofuje się samokrytycznie poza siebie; pytając, czego dzięki kompetencjom refleksyjnym może dokonać w ramach konwencji naukowych [...]”⁴. Jediną kompetencją, jaką Habermas pozostawia filozofii, jest dbanie o „przejrzystość podstawowych pojęć”, ponieważ stanowią one „środek rekonstrukcyjnego przyswajania rozważań naukowych”⁵. Habermas, odczarowując w pewnym sensie filozofię, przyznaje jej jednak cechę wielojęzyczności. Pluralizm dyskursów filozoficznych pozwala wspinać się na poziom meta-teoretyczny, by tam „odkrywać zaskakujące koherencje”⁶. Ale funkcję rekonstrukcyjną filozofia dzieli z inną ważną nauką społeczną, tak bliską Habermasowi – socjologią. Zatem – *Wozu noch Philosophie?* – jak zatytułował sam Habermas jeden ze swych tekstów⁷.

Otóż zdaniem autora *Faktyczności i obowiązywania* główne zainteresowanie współczesnej filozofii skupia się na analizie warunków formalnych, które są konieczne do realizowania wymienionych wcześniej: poznania, mówienia i działania. Tym samym filozofia przekształca się z wolna w teorię racjonalności. Dla ery nowoczesności, w której, jak zauważa Habermas, „zniszczeniu uległy ostatnie resztki esencjalistycznego zaufania do rozumu”, może to stanowić pewne wyzwanie, ale nie ma innego wyjścia, jak tylko zdać się na rozum proceduralny, „a to znaczy również procesujący się z samym sobą”⁸. Filozofia występująca w roli teorii racjonalności musi pamiętać, że nauki empiryczne nie zostają za nią w tyle, ale koncentrują swe wysiłki na badaniu zmaterializowanych wyinków racjonalności i wyciąganiu z tego wniosków, które służą ich własnemu dalszemu rozwojowi. Można więc istotnie mówić

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Idem*, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Idem*, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1981.

⁸ *Idem*, *Faktyczność...*, s. 11.

o „osobliwym przenikaniu się formalnych eksplikacji warunków racjonalności oraz empirycznych analiz ucieleśnień i historycznego rozwoju struktur racjonalności”, jak trafnie opisuje tę prawidłowość Habermas⁹. I kontynuując wywód, stwierdza:

Teorie odnoszące się do nowoczesnych nauk doświadczalnych – czy to lokujące się w nurcie empiryzmu logicznego, krytycznego racjonalizmu czy też metodycznego konstruktywizmu – wysuwają normatywne, a zarazem uniwersalistyczne roszczenie, któremu nie mogą już sprostać fundamentalistyczne założenia typu ontologicznego bądź transcendentarno-filozoficznego¹⁰.

Transsubiektywne roszczenia ważnościowe

W powyższym cytacie pada jedno z kluczowych dla filozofii Habermasa, niemal natychmiast rozpoznawalnych pojęć: „roszczenie”. Chodzi naturalnie o roszczenie ważnościowe (czy też co do ważności). Opracowana przez Habermasa bardzo drobiazgowo koncepcja roszczeń i ich funkcji stanowi podstawę teorii działania komunikacyjnego. Jak wiadomo, Habermas dzieli rzeczywistość na trzy obszary: zewnętrzny świat przedmiotów, wewnętrzny świat własnego doświadczenia jednostki oraz związany z życiem społecznym świat uznawanych powszechnie norm. Roszczenia ważnościowe uwidaczniają się podczas wypowiedzi, które z samej swej istoty muszą zawsze odnosić się do jednej z trzech wymienionych dziedzin realności. W zależności od tego, który z „podświatów” świata rzeczywistego dotykany jest wypowiedzią aktora, ważność zawartą w roszczeniu należy swoiście pojmosować.

⁹ Idem, *Teoria...*, s. 19.

¹⁰ *Ibidem*.

W przypadku zewnętrznego świata przedmiotów roszczenie ważnościowe przybierze zatem postać roszczenia co do prawdy. W przypadku wewnętrznego świata podmiotowego zmieni się w roszczenie co do szczerości. W przypadku zaś społecznego świata wspólnych norm będzie miało formę roszczenia co do słuszności. Dlatego wypowiedzi na temat świata przedmiotów mogą okazać się prawdziwe lub fałszywe, na temat świata osobistego doświadczenia – autentyczne lub nieautentyczne, a na temat świata wspólnych norm – słuszne lub niesłuszne. Wszystko zależy od tego, czy wysuwane roszczenie zostanie zaspokojone. Tym samym koncepcja Habermasa przyznaje wypowiedziom uczestników interakcji komunikacyjnej wysoki status: oto bowiem bez odnoszenia się za pomocą wypowiedzi do rozparcelowanego na trzy części świata nie wydaje się możliwe wydawanie osądów, a więc poszerzanie zakresu poznania.

W Habermasowskiej wizji racjonalności to nie samo posiadanie poznania jest najważniejsze, ale droga do niego i jego późniejsze wykorzystanie. (Racjonalność polega więc na swoistym zarządzaniu wiedzą). Po raz kolejny i bardzo wyraźnie uwidacznia się tu dynamiczność światopoglądu komunikacyjnego, który oparty jest na dyskursie i, podobnie jak dyskurs, musi mieć charakter procesualny. Habermas przekonuje, że „racjonalność mniej ma do czynienia z uzyskanym poznaniem (*Haben von Erkenntniss*) aniżeli z tym, jak podmioty zdolne do mówienia i działania *wiedzę uzyskują i się nią posługują*”¹¹. Poświęcając należną uwagę podkreśleniu uczynionemu przez samego filozofa, warto byłoby położyć pewien (może lżejszy) nacisk także na inne wyrazy tego cytatu, a mianowicie: *podmioty zdolne do mówienia i działania*. Z punktu widzenia Habermasowskiej filozofii porozumienia badanie ucieleśnionej racjonalności polega na analizowaniu interakcji, będących jej nośnikami, które mogą mieć charakter mówienia bądź działania (co

¹¹ *Ibidem*, s. 29.

często, choć nie zawsze, oznacza to samo). Ta racjonalność podmiotów, a ściślej mówiąc, racjonalność ich czynów i wypowiedzi, trafnie określona jako racjonalność ekspresji, może być sprawdzana tak, jak sprawdzane są teorie naukowe. Wprawdzie Habermas nie mówi tu o metodzie falsyfikacji, ale jednak sięga do pojęcia fallibilizmu, w którym Whewell i Peirce antycypowali przecież hipotetyczno-refutacyjną metodę Poppera. Ekspresja racjonalna ma być zatem ekspresją fallibilnej wiedzy, a jako taka powinna spełnić dwa kryteria: poddawalności krytyce i uzasadnialności¹².

W toku tego sprawdzania mówiące i działające podmioty starają się o wypracowanie przekonań obiektywnych. Droga do obiektywności musi więc prowadzić przez transsubiektywność, ponieważ tylko proces ciągłej wymiany przez aktorów ich przekonań subiektywnych, a następnie budowanie transsubiektywnych roszczeń co do ważności (np. z uwagi na prawdę, ale też z uwagi na efektywność) pozwala wspólnocie komunikacyjnej sformułować osąd obiektywny.

Dwoiste perspektywy

Do światopoglądu komunikacyjnego przynależy zatem także komunikacyjne pojmowanie racjonalności (bo w istocie taką jest racjonalność ekspresji). Zawierająca się w ekstensji działania komunikacyjnego racjonalność ta istnieje jedynie w świecie życia. Pamiętając o najważniejszej chyba dychotomii w filozofii Habermasa, można w takim razie zapytać, czy swój typ racjonalności ma również system i związane z nim działanie celowo-racjonalne? Pytanie ma oczywiście charakter retoryczny; jak można się spodziewać, Habermas wyróżnia jeszcze inną racjonalność, którą nazywa racjonalnością kognitywno-instrumentalną i której przypisuje za-

¹² *Ibidem*, s. 31.

danie poznawania otoczenia i adaptowania się do jego warunków. Racjonalność kognitywno-instrumentalna ma jednak dużo węższy zakres niż racjonalność komunikacyjna. Tylko bowiem idea rozumu komunikacyjnego stanowi, zdaniem Habermasa, nawiązanie do „niegdysiejszych wyobrażeń Logosu”. W *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie* Habermas podkreśla, że akty mowy nieodmiennie podlegają imperatywom pewnej „mocy”, którą należy określić jako rozum. Również w *Teorii działania komunikacyjnego* filozof powtarza, że mowa niesie w sobie doświadczenie „mocy”, ale jedynie wtedy, gdy jest mową zmierzającą do uzyskania konsensusu, mową jednoczącą, a nie rozdzielającą.

Dwoisty charakter Habermasowskiej racjonalności wiąże się z dwoistością działania ludzkiego oraz dwoistym światopoglądem. W tym ostatnim przypadku nie chodzi tylko o opowiedzenie się za światopoglądem nie-komunikacyjnym (jak np. zrobiła to pierwsza generacja Szkoły Frankfurckiej) albo za światopoglądem komunikacyjnym (jak zrobił to Habermas uosabiający generację drugą). *Teoria działania komunikacyjnego* podsuwa nam również dwie inne perspektywy spoglądania na świat i procesy w nim zachodzące, a mianowicie perspektywę realisty i perspektywę fenomenologa. Realista zawsze zakłada istnienie świata obiektywnego. Racjonalność realisty polega na ingerowaniu w ów obiektywny świat istniejących stanów rzeczy i regularnym sprawdzaniu rezultatów ingerencji (sukces – brak sukcesu). Natomiast dla fenomenologa kwestią prymarną nie jest założenie istnienia świata obiektywnego, ale zadanie pytania o istnienie wspólnoty komunikacyjnej. To dla niej ma istnieć świat obiektywny – obiektywny, czyli uznawany przez wszystkich uczestników komunikującej się zbiorowości za „jeden i ten sam świat”, co ustalone zostaje właśnie podczas praktyki komunikacyjnej. Ponownie mamy zatem do czynienia z procesem budowania obiektywizmu na drodze intersubiektywnej wymiany osądów. Habermas czyni jednak przytomne zastrzeżenie, że choć perspektywa fenomenologa nie zakłada istnienia

świata obiektywnego, musi jednak zakładać abstrakcyjną koncepcję świata, która „stanowi konieczny warunek porozumiewania się podmiotów działających komunikacyjnie co do tego, co występuje w świecie, bądź co do tego, co powinno zostać w nim zdziałane”¹³. Wspólne przekonania, wypracowane w drodze dyskursu i umotywowane rozumowo, stanowią dowód na jedność świata obiektywnego, wspólnego uczestnikom interakcji.

Habermas przedstawia porozumienie jako stan, do którego aktorzy zmierzają, który urzeczywistnia się stopniowo w wyniku procesu osiągania „zgodności między podmiotami zdolnymi do mówienia i działania”¹⁴. Akceptacja treści wypowiedzi za każdym razem musi być racjonalnie umotywowana, a to wymaga od aktorów podjęcia szeregu prób negocjacji i argumentowania. Każdy akt mowy niesie ze sobą pewną ofertę, do której podmiot uczestniczący w działaniu komunikacyjnym winien się ustosunkować. Oto aktor ma przed sobą pewien przekaz zawierający roszczenie co do ważności, który powinien poddać krytyce – akceptując go lub odrzucając. Akty mowy zapośredniczające dochodzenie do porozumienia scalają indywidualne działania podmiotów w układ interakcyjny, który stanowi istotę działania komunikacyjnego.

Zdaniem Habermasa najbardziej charakterystyczną i najistotniejszą cechą ludzkiego języka jest właśnie nakierowanie na dochodzenie do porozumienia. Z drugiej strony Habermas wydaje się patrzeć na sprawę realistycznie i przyznaje, że po pierwsze: w codziennej praktyce komunikacyjnej aktorzy wypowiadają się często w sposób niewerbalny, a po drugie: nie wszędzie gdzie mamy do czynienia z mową, mamy do czynienia również z działaniem komunikacyjnym. Przewagą działania celowo-racjonalnego jest to, że może rozgrywać się w dwóch kontekstach: społecznym i nie-społecznym, w przeciwieństwie do działania komunikacyjnego przypisanego tylko i wyłącznie tej ostatniej sferze.

¹³ *Ibidem*, s. 37.

¹⁴ *Ibidem*, s. 474.

Być może ten podwojony potencjał działania celowo-racjonalnego zwiększa jego szanse w skutecznym prowadzeniu „na usługach systemu” kolonizacji świata życia. W kontekście społecznym działanie celowo-racjonalne, przybierając teraz formę działania strategicznego, może posługiwać się językiem, ale nie mając na celu osiągnięcia konsensusu. Język zamiast środkiem osiągania zgody staje się w tym przypadku środkiem wywierania wpływu na inny podmiot, bez pozostawiania miejsca na ustosunkowanie się tegoż podmiotu do roszczeń ważnościowych. Posługujące się w ten sposób działaniem strategicznym jednostki łatwo ulegają pokusie manipulowania innymi, mając na względzie sukces jednostkowy, a nie wspólnotowy. W świetle filozofii Habermasa jest to ewidentne nadużycie języka, ponieważ pierwotne zastosowanie języka polega na dochodzeniu do porozumienia, a pozostałe typy użycia, chociaż istniejące i potrzebne, powinny znajdować się wobec tego pierwotnego modusu w stosunku podporządkowania.

Dla Habermasa – mimo wszystko wychowanego na ideach Szkoły Frankfurckiej – działanie jest racjonalnym czynem zachodzącym pomiędzy podmiotami, czynem biorącym się z mowy, opartym na mowie, ale niebędącym tożsamym z mową. Działanie komunikacyjne ucieleśnia się dopiero w interakcjach łączących podmioty wspólnoty komunikacyjnej. Zarazem jest jednym z najważniejszych modusów przejawiania się racjonalności. W kontekście zapośredniczonych przez mowę imperatywów dążenia do porozumienia, racjonalność komunikacyjna przekształca się w konieczny system odniesienia, bez którego „odwoływanie się do czegokolwiek nie może być ani trafne, ani chybione, a uczestnicy komunikacji nie mogą się nawzajem ani dobrze, ani źle zrozumieć”¹⁵. Przeniknięta ideą rozumu praktyka komunikacyjna daje podmiotom możliwość orientacji w świecie życia¹⁶. Co więcej, jeśli przy-

¹⁵ Idem, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004, s. 10.

¹⁶ Por. idem, *Teoria...*, s. 37.

jąc, że praktyka komunikacyjna polega na wymianie interpretacji formułowanych przez poszczególnych aktorów, wówczas praktyka komunikacyjna rysuje kontur świata życia. Granice *Lebenswelt* sięgają tylko – czy może aż – tak daleko jak „ogół interpretacji”¹⁷. Mieszkańcy świata życia są jednocześnie jego twórcami.

Rozwój społeczeństwa zakłada nieustanny wzrost obu typów racjonalności. Zarówno racjonalność instrumentalno-kognitywna, jak i komunikacyjna stanowi napęd ewolucji społecznej.

Wyższy stopień racjonalności instrumentalno-kognitywnej daje większą niezależność od ograniczeń, jakie przygodne otoczenie nakłada na utwierdzenie własnej pozycji przez podmioty działające celowo. Większy stopień racjonalności komunikacyjnej poszerza w obrębie wspólnoty komunikacyjnej zakres swobody wolnego od przymusu koordynowania działań oraz konsensualnego zaęgywania konfliktów związanych z działaniem [...]”¹⁸.

Problem stanowi jednak istota czy też „natura” racjonalności instrumentalno-kognitywnej.

Triady i dychotomie

Rudolf Süsske zauważa, że rozum instrumentalny w celu samozachowania posuwa się do dysponowania organizacją społeczeństwa i wewnętrzną naturą jednostki, przez co wchodzi w rolę panowania – rozumianego po Adornowsku¹⁹. Istotnie, racjonalność

¹⁷ Oczywiście nie chodzi tu o zbiór wszystkich możliwych interpretacji (to za- nadto przypominałoby kierunek, z którym Habermas tak wytrwale polemizuje), ale jedynie o interpretacje ustalone w wyniku dyskursu, co do których wszyscy aktorzy wyrażą zgodę, jako że „każda niezgoda stanowi swistego rodzaju wyzwanie dla tego ukrytego tła, jakim jest świat życia”. *Ibidem*, s. 38.

¹⁸ *Ibidem*, s. 41.

¹⁹ R. Süsske, *Zur Logik des theoretischen Diskurses: Wahrheit*, [on-line:] www.suesske.de/suesske_habermas_wahrheit.htm – 20 XI 2002.

instrumentalno-kognitywna wydaje się zawierać w sobie pewną drapieżność, która najwyraźniej uwidacznia się w ekspansyjnym funkcjonowaniu imperatywów systemowych. One to próbują strukturyzować działanie komunikacyjne wedle własnych reguł, co stanowi istotę procesu kolonizacji świata życia przez system. Habermas, zdaniem Süsskego, posługuje się hasłem „krytyki” nie tylko po to, aby zdiagnozować tę tendencję, ale przede wszystkim by przyczynić się do jej odwrócenia.

Racjonalność może ulec patologizacji, gdy rozrost jednego jej typu grozi stłumieniem typu drugiego. Jeśli zamierza się temu przeciwdziałać za pomocą krytyki należącej, jak zobaczymy, do interesu emancypacyjnego, to oczywiście musi istnieć jeszcze inny typ racjonalności oprócz dwóch dotychczas wymienionych. Rzeczywiście, jak się okazuje, rozum komunikacyjny ma podwójną strukturę, mianowicie może przejawiać się jako rozum praktyczny oraz jako rozum emancypacyjny. Po trójkpodziale rzeczywistości mamy więc kolejną Habermasowską triadę. Jak stwierdza Süsske, dla Habermasa systemy filozoficzne są światobrazami /obrazami świata (*Weltbilder*), które odzwierciedlają wiedzę społeczności, zorientowane są na działanie i pełnią rolę kulturowych wzorców znaczeniowych (*Deutungsmuster*). „Ich racjonalność mierzona jest podstawowymi pojęciami, którymi jednostki dysponują dla objaśniania swego świata (wyłożenia jego znaczenia)”²⁰. Jest zatem zrozumiałe, dlaczego Habermas określa ludzką społeczność poprzez trzy kategorie: pracy, języka i władzy. Albo inaczej: opisywane przez Habermasa społeczeństwo to struktura oparta na trzech rodzajach zjawisk: zjawisku pracy, zjawisku komunikacji

²⁰ *Ibidem*. Süsske używa tu terminu *deuten*, dla którego w dyskursie filozoficznym wbrew pozorom nie od razu można znaleźć naprawdę dobry polski odpowiednik, oddający całe bogactwo znaczeniowe tego czasownika (*deuten – etwas, dessen Sinn oder Zweck nicht sofort klar ist, erklären oder erläutern*) [Langenscheidts Großwörterbuch, Langenscheidt KG, Belin und München, 1993].

oraz zjawisku panowania (które z kolei samo rozwarstwia się na płaszczyznę ideologii i płaszczyznę polityki).

Ponieważ życie społeczeństwa można badać ze względu na te trzy perspektywy, muszą odpowiadać im trzy kategorie procesów poznawczych. Habermas porządkuje je następująco: nauki empiryczno-analityczne umożliwiają poznanie przyrodniczo-matematyczne. Należąc do domeny działania celowo-racjonalnego, zamierzają do technicznego opanowania świata przyrody, ale także świata zobiektywizowanych procesów społecznych. W ten sposób człowiek czyni zadość swemu interesowi technicznemu. Z interesem praktycznym wiąże się poznanie hermeneutyczne, które realizują nauki filologiczne, historyczne i nauki o kulturze. Za pośrednictwem działania komunikacyjnego utrwała się i rozszerza w tych obszarach sfera konsensusu. Nauki związane z interesem praktycznym doskonalą poszukiwanie zgody między aktorami i podnoszą jakość dyskursu poprzez dostarczanie jego uczestnikom spektrum interpretacji. Wreszcie mamy interes emancypacyjny, realizowany przez nauki krytyczne, do których Habermas zalicza ekonomię polityczną, krytykę ideologii, psychoanalizę i ogólną teorię społeczeństwa. Stoją one na straży komunikacji międzyludzkiej, chroniąc ją przed patologiami, znosząc ograniczenia komunikacyjne i zapewniając jednostkom wolność od wewnętrznych i zewnętrznych przymusów.

Christoph Türccke zauważa, że istnienie ludzkich interesów skonstatował już Horkheimer, ale – w przeciwieństwie do swego ucznia – nie umieścił ich w centrum swoich badań naukowych. Natomiast Habermas „zaczął kopać głębiej”, „ponieważ nie wystarczyło mu jedynie odniesienie interesów do aktualnych, danych układów jednostek oraz społeczeństwa”²¹. W wyniku swych poszukiwań doszedł do głęboko zakorzenionych antropologicz-

²¹ C. Türccke, *Habermas oder Wie kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde*, [w:] *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Hrsg. G. Bolte, Lüneburg 1989, s. 22.

nie struktur ogólnych, od których zaczęła się ewolucja społeczna. Türrcke stwierdza następnie, obficie cytując samego Habermasa:

Te struktury Habermas nazywa interesami prowadzącymi do poznania [*erkenntnisleitende Interessen*]. Opisują one 'logiczną przestrzeń działania', w którym konkretne poznanie ma miejsce, nie są jednak 'empirycznymi skłonnościami lub nastawieniami' ani też tymi formami, które według Kanta myślenie musi zawsze przybierać, jeśli chce w ogóle coś pomyśleć i poznać²².

Jednocześnie Türrcke z pewnym zdziwieniem wskazuje, że ludzkie interesy według Habermasa nie wiążą się ani z popędami, ani z intelektem, chociaż przejawiają się podczas pracy i mowy, a więc w tych obszarach, gdzie zarówno popędy, jak i intelekt dochodzą do głosu²³.

Najistotniejszym z punktu widzenia Habermasowskiego światopoglądu komunikacyjnego jest interes emancypacyjny, który stanowi gwarancję samorealizacji i samodefiniowania jednostki. Dzięki interesowi emancypacyjnemu zjawisko panowania, będące jednym z modusów opisu rzeczywistości społecznej, nie przekształca się w zjawisko o-panowania, to jest zniewolenia. Jeśli zatem, jak widać, interes emancypacyjny pełni funkcję kontrolną dla pozostałych grup interesów, implikuje to jego przynależność do działania komunikacyjnego. Ponieważ spośród dwóch rodzajów działania wyróżnionych przez Habermasa tylko *kommunikatives Handeln* jest gwarantem wolności. Bez interesu emancypacyjnego językowi może grozić utrata autentyczności, czyli osunięcie się z poziomu dialogu równouprawnionych podmiotów na poziom zapośredniczonej językowo instrumentalizacji jednego podmiotu przez drugi. Stąd wynika obligatoryjność dopełnienia rozumu praktycznego przez rozum emancypacyjny. Dopiero jako dwoista całość tworzą one racjonalność komunikacyjną.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

Trudno oprzeć się wrażeniu, że podwójna struktura rozumu komunikacyjnego, w przeciwieństwie do monolitycznej bryły rozumu instrumentalnego, jest konieczna także z innego względu. Otóż twórca światopoglądu komunikacyjnego paradoksalnie ustawia właśnie działanie komunikacyjne na niekorzystnej pozycji, co wypływa z przyjętej koncepcji samej natury owego działania. Wszak działanie celowo-racjonalne może z powodzeniem „podszyc się” pod działanie komunikacyjne, natomiast działanie komunikacyjne nie jest w stanie zawłaszczyć obszarów przynależnych działaniu celowo-racjonalnemu. Rywalizacja między światem życia a systemem ma zawsze charakter jednostronnie uprzywilejowany, gdyż to system poprzez wzrost swojej instrumentalnej racjonalności jest w stanie zagłuszyć racjonalizację dokonującą się w świecie życia. Sukcesem świata życia może być w najlepszym razie skuteczna obrona przed zakusami imperatywów systemowych. Jednak racjonalność komunikacyjna nigdy nie posuwa się do ekspansji na teren systemu. Jeśli rozum instrumentalny (czyli teoretyczny) miałby jako swą przeciwwagę jedynie rozum praktyczny, wówczas równowaga między teorią a praktyką byłaby jeszcze bardziej niepewna, a przecież mocnej równowagi między tymi dwiema płaszczyznami poszukuje Habermas przynajmniej od roku 1968²⁴.

W przeciwieństwie do tendencji postmodernistycznych swoiste „rozproszenie” rozumu integralnego ma służyć – w zamyśle Habermasa – wzmocnieniu podmiotu, a nie zepchnięciu go z silnej, kartezyjskiej pozycji do poziomu istnienia transwersalnego, nomadycznego, w istocie zdeorientowanego. Habermas w tym celu unika postmodernistycznego zwielokrotniania sensów. Działanie komunikacyjne opiera się na pluralizmie, lecz ostatecznie dąży zawsze do osiągnięcia konsensusu. Istnieje wiele punktów widzenia, lecz tylko jeden dyskurs, zabsolutyzowany pod postacią idealnej

²⁴ Rok wydania *Theorie und Praxis*.

sytuacji komunikacyjnej i tam obwarowany trzema zasadami: partycypacji, symetrii i wolności dyskusji²⁵. Nie trzeba zatem, wzorem Lyotarda, troskać się o tłumaczenia (a raczej ich niemożność). Jednocześnie podział rozumu na odmiany wydobywa Habermasa z pułapki, w jaką wpadło pierwsze pokolenie Szkoły Frankfurckiej.

Większość komentatorów Habermasa przychyliła się do opinii, że zmiana paradygmatu z monologicznego na dialogiczny była niezwykle owocnym posunięciem.

Rezygnacja z koncepcji rozumu integralnego pozwoliła Habermasowi przezwyciężyć pewną niekonsekwencję zawartą w *Dialektyce Oświecenia* – wspólnym dziele Horkheimera i Adorno. Autorzy ci demaskują następstwa Oświecenia i tyranię Logosu, wychodząc z założenia, że rozum, który przewodził tej epoce, nie doprowadził do stanu wyzwolenia człowieka. Jednakże totalna krytyka – także totalna krytyka rozumu – podminowuje, zdaniem Habermasa, grunt, z którego można by działać, co prowadzi do sytuacji bez wyjścia. [...] Właściwa droga to droga krytyki rozumu instrumentalnego, który kulminuje w dokonaniach technicznych, a następnie w przenoszeniu paradygmatu stosunków panowania człowieka nad przyrodą do obszaru życia społecznego. Krytyka ta jest przeprowadzana z punktu widzenia rozumu realizującego interes emancypacyjny człowieka – rozumu estetycznego (emancypacyjnego)²⁶.

Niezależność a współzależność

Pojawiają się jednak także głosy bardziej krytycznie ustosunkowujące się do koncepcji racjonalności komunikacyjnej. Interpretację

²⁵ Por. R.P. B a d i l l o, *The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics*, Washington 1991.

²⁶ J. S u c h, *Filozofia nauki J. Habermasa. Koncepcja interesów kierujących poznaniem*, [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. i d e m, Poznań 1992, s. 137.

szczególnie ciekawą proponuje Martin Seel²⁷. Podejmując analizę pojęcia racjonalności u Habermasa, opiera się oczywiście na *Teorii działania komunikacyjnego*²⁸. Według Seela teoria ta jest również (czy też przede wszystkim) teorią różnorodnych form racjonalności: teoretyczno-instrumentalnej, moralno-praktycznej i estetyczno-ekspresywnej. Te trzy momenty racjonalności, stwierdza Seel, mimo swego zróżnicowania tworzą całość i tylko taka właśnie synteza różnicy z jednością „odróżnia rozum komunikacyjny od jednowymiarowości nie tylko racjonalności instrumentalnej”²⁹. Jak podkreśla Seel, w swoich analizach Habermas stara się sprostać podwójnemu zadaniu. Po pierwsze musi określić, na czym polega samoistość racjonalności kolejno: teoretyczno-instrumentalnej, moralno-praktycznej i estetyczno-ekspresywnej. Po drugie, musi pokazać ich związek w działaniu zorientowanym na porozumienie.

U Habermasa mamy do czynienia z trzema różnymi perspektywami tej samej racjonalności. Dzięki odróżnieniu od siebie trzech aspektów jednej racjonalności, można dokonać także rozróżnienia na pytania dotyczące prawdy, sprawiedliwości oraz upodobań estetycznych, a więc trzech płaszczyzn: nauki, moralności i sztuki³⁰. Zatem trzy perspektywy racjonalności są Habermasowi potrzebne do zdefiniowania trzech różnych wymiarów obowiązywania (*Geltungsdimensionen*). Tym, co Habermas uważa za racjonalne a zarazem rozumne (*vernünftig*) jest, zdaniem Seela, „wielowymiarowa praktyka zorientowana według obowiązywania”³¹. Taka praktyka

²⁷ M. Seel, *Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalität. Bemerkungen zur Habermas' Kritik der Pluralen Vernunft*, [w:] *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns”*, Hrsg. A. Honneth, H. Joas, Frankfurt/Main 1988.

²⁸ Choć sięga także do takich prac Habermasa jak: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* czy *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln*.

²⁹ M. Seel, *op. cit.*, s. 53.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 66.

zakłada umiejętność sądzenia, jaka forma uzasadnienia obowiązania jest w danym przypadku odpowiednia. Innymi słowy, dzięki tej praktyce wiadomo, „kiedy wskazane jest krytyczne zdystansowanie się od dotychczas dominującego sposobu orientacji (*Orientierungsweise*) i porzucenie go”³².

Habermasowski rozum objawia się zatem jako potencjał interracjonalnej władzy sądzenia, który to potencjał może jednak rozwinąć się produktywnie tylko w wyniku harmonijnego współdziałania³³ między trzema wyróżnionymi aspektami racjonalności³⁴. Władza sądzenia polega na umiejętności zmieniania w razie potrzeby perspektywy racjonalności na bardziej odpowiednią w danej sytuacji, czego oczywiście nie należy mylić, przestrzega Seel, „z umiejętnością (rozsądnego) zastosowania uzasadnionej lub dającej się uzasadnić wiedzy”³⁵, także wiedzy filozoficznej. Interracjonalna władza sądzenia pozwala aktualizować wiedzę, ale jest to wiedza szczególnego rodzaju – „wiedza o granicach wiedzy i umiejętności”³⁶. To poznanie stanowi zaś, zdaniem Seela, niezbędny warunek racjonalnego porozumienia, a także samoporozumienia (*rationale Verständigung und Selbstverständigung*)³⁷. W ten sposób interracjonalna władza sądzenia umożliwia uwolnienie się od wszelkiego rodzaju fałszywych ograniczeń (i odgraniczeń) poprzez przewycięzanie dominacji jednego wzorca racjonalności, co jest procesem nieustannym, nieosiągającym nigdy pełnego zakończenia³⁸.

Wspomnianą powyżej interakcję form czy też momentów racjonalności, z której to interakcji formuje się potencjał interracyjonalnej

³² *Ibidem.*

³³ Seel używa tu wręcz pojęcia „współgranie” (*Zusammenspiel*).

³⁴ M. Seel, *op. cit.*, s. 54, 66.

³⁵ *Ibidem*, s. 67.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

władzy sądenia, należy rozumieć w sensie metaforycznym. Nie zmienia to jednak faktu, że ta metaforycznie rozumiana interakcja form racjonalności opiera się na rozumianej w sposób jak najbardziej dosłowny intersubiektywnej praktyce. W związku z tym, zauważa Seel, „konstytutywna perspektywiczność rozumu nie da się pomyśleć bez założenia wielości podmiotów, które to podmioty są zdane na koordynowanie swoich działań za pomocą mowy”³⁹.

Seel przyznaje, że Habermasowski ujęcie racjonalności pod względem strukturalnym i normatywnym opiera się na fakcie komunikacyjnego i interaktywnego działania, jednakże wskazuje, iż to wcale jeszcze nie znaczy, że sama racjonalność jako taka może być rozumiana jako komunikacyjna – „chyba że w przechodnim znaczeniu tego słowa”⁴⁰. Wyróżnione przez Habermasa formy racjonalności znajdują się pod względem strukturalnym od początku w stanie skoordynowania. Natomiast zadanie, jakie filozof stawia przed racjonalnym działaniem, polega na doprowadzeniu do skoordynowania racjonalnych orientacji. To nie komunikacja jako podstawowe pojęcie stanowi szczególny i zasadniczy element racjonalności. Jest dokładnie na odwrót – to pojęcie racjonalności zostało tak sformułowane, że „akcentuje szczególność racjonalności działania odnoszącej się do obowiązywania i kooperatywnej”⁴¹. Racjonalność u Habermasa została „komunikacyjnie usytuowana”, ale czy oznacza to, że ona sama jako taka jest racjonalnością komunikacyjną?

Według Seela, w Habermasie ścierają się ze sobą filozof i socjolog – co nie zawsze prowadzi do pozytywnych efektów⁴². I tak

³⁹ *Ibidem*, s. 68.

⁴⁰ *Ibidem*. Warto podkreślić, że w tym momencie swego wywodu Seel odwołuje się do pracy A. Zimmermanna *Utopie-Rationalität-Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas* oraz pracy A. Wellmera *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*.

⁴¹ M. Seel, *op. cit.*, s. 69; „das Besondere der geltungsbezogen-kooperativen Handlungs rationalität akzentuiert”.

⁴² Habermas powiedziałby zapewne, że jego Ja socjologa wcale nie koliduje, ale przeciwnie – harmonizuje z jego Ja filozofa, dając efekt holistyczny oraz

Habermas-filozof przejął po Weberze tezę o współczesnej separacji sfer wartości (które zinterpretował jako sfery obowiązywania), ale Habermas-filozof tak naprawdę nie bardzo wierzy w realność tego podziału⁴³. Jakkolwiek więc w *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas stara się usilnie pokazać oddzielność, osobność poszczególnych aspektów racjonalności, to jednak wymaga od pomiotów, aby do trzech opisywanych przez aspekty racjonalności wymiarów obowiązywania odnosiły się symultanicznie. Jest to bowiem warunek efektywnej współpracy między podmiotami. Seel stwierdza, że w takim razie między trzema aspektami racjonalności musi istnieć interrelacja. Wniosek dość oczywisty, ale w ślad za nim pojawia się bardziej interesujące pytanie Seela. Mianowicie: może należałoby czytać *Teorię działania komunikacyjnego* jakby „od tyłu”, zwracając uwagę na „współgranie” aspektów racjonalności?⁴⁴ Dla Seela opisywane w *Teorii* aspekty racjonalności nie są bynajmniej niezależne od siebie – ale wręcz przeciwnie: ich cechą konstytutywną stanowi wzajemna zależność (*Inter-dependenz*)⁴⁵. Oczywiście Habermas chciał uniknąć zarówno „totalizującej unifikacji”, jak i „sztywnej separacji” stanowiących „dwie komplementarne względem siebie ideologie nowoczesności skrępowanej dialektyką Oświecenia”⁴⁶. Seel nie wydaje się jednak w pełni przekonany o powodzeniu tego zamiaru Habermasa.

Podział racjonalności na aspekty dokonany przez Habermasa wydaje się być problematyczny również cytowanemu już Christophowi Türrcke, przy czym jego krytyka wychodzi z nieco innej perspektywy niż wywody Seela (i jest, zdaje się, mniej subtelna). Türrcke przypomina, że Habermas przedstawia pracę (oraz odpo-

gwarantując odpowiednie proporcje empirii i abstrakcji; por. J. Habermas, *Faktyczność...*

⁴³ M. Seel, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 69.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 54.

⁴⁶ *Ibidem*.

wiadającą jej strukturę działania celowo-racjonalnego) i mowę (oraz odpowiadającą jej strukturę działania komunikacyjnego) jako dwie zasadnicze sfery rzeczywistości rządzące się dwiema różnymi logikami. Tymczasem, jak uważa Türrcke, formy myślenia pozostają zawsze te same, niezależnie od tego, czy człowiek aktualnie pracuje, czy też rozmawia z innymi. Nie jest więc tak, że myślenie „raz przybiera kształt logiki technicznej, a raz logiki komunikacyjnej”⁴⁷.

Türrcke wysuwa także inną wątpliwość: czy w działaniu komunikacyjnym uczestnicy dyskursu rzeczywiście, tak jak chce tego Habermas, zawsze traktują siebie nawzajem tylko i wyłącznie w kategoriach celu? Czy nigdy nie przyłącza się do tego choćby znikomy element traktowania drugiego jako środka do osiągnięcia celu? Zdaniem Türrckego „nawet najbardziej powierzchownej rozmowy nie da się prowadzić bez korzystania w jakiś sposób z czasu, uwagi i zdolności innego – bez dysponowania innymi”⁴⁸. To zaś oznacza, że „w samej istocie komunikacji tkwi już fakt dysponowania innymi”⁴⁹. Działanie celowo-racjonalne i komunikacyjne przeplatają się ze sobą, nie są od siebie oddzielone „na dwa kręgi działania, każdy z własną logiką”⁵⁰.

Racjonalność nieistniejąca

Istotnie wypada zauważyć, że gdy zajmujemy się dłużej filozofią społeczną Habermasa, rodzi się w nas pytanie, czy trójpodział rozumu rzeczywiście spełnia pokładane w nim nadzieje. Dlaczego mimo niesymetrycznego rozcłunkowania rozumu – gdzie „część komunikacyjna” dysponuje podwójnym w stosunku do „części in-

⁴⁷ C. Türrcke, *op. cit.*, s. 23.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 24.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 25.

strumentalnej” potencjałem – w rzeczywistości społecznej dokonuje się nieprzerwana kolonizacja świata życia przez system?

Habermas między wierszami musi, chcąc nie chcąc, przyznać, że skuteczność działania celowo-racjonalnego po prostu przewyższa skuteczność działania komunikacyjnego, tak jak racjonalizacja dokonująca się w obrębie systemu (a polegająca na wzroście złożoności jego mechanizmów) wyprzedza racjonalizację dokonującą się w obrębie świata życia (i polegającą na wzroście różnicowania się jego komponentów). Racjonalizacja, związana w sposób konieczny z ewolucją społeczną, jest zatem chroma, bo przechylona w stronę systemową.

Patrząc z tej perspektywy, można odnieść zatem wrażenie, że decentralizacja rozumu tak naprawdę nie na wiele się zdaje. Drugim dnem optymistycznego komunikacyjnego światopoglądu Habermasa okazuje się być wizja społeczeństwa wysoce rozwiniętego w sensie instrumentalnym i technicznym, ale jednocześnie ubożającego w zakresie sensotwórczego rezerwuaru znaczeń, jaki stanowi *Lebenswelt*. Ewolucja społeczna opisywana przez Habermasa jest wizją raczej pesymistyczną, a nawet, jeśli wziąć pod uwagę deterministyczny *de facto* charakter owej ewolucji, wizją katastroficzną. Tym bardziej, że próżno by szukać u naszego filozofa konstruktywnych wskazówek dotyczących powstrzymania lub odwrócenia procesu kolonizacji. Konstruowana z takim pietyzmem koncepcja interesu emancypacyjnego, związanych z nim nauk i emancypacyjnej racjonalności – wypada raczej słabo w porównaniu z nieokielznaną prężnością i wilczym głodem rozumu instrumentalnego, zawiadującego systemem.

Bibliografia:

Badillo R.P., *The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics*, Washington 1991.

- Habermas J., *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1981.
- Seel M., *Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalität. Bemerkungen zur Habermas' Kritik der Pluralen Vernunft*, [w:] *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“*, hrsg. A. Honneth, H. Joas, Frankfurt/Main 1988.
- Such J., *Filozofia nauki J. Habermasa. Koncepcja interesów kierujących poznaniem*, [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań 1992.
- Süsske R., *Zur Logik des theoretischen Diskurses: Wahrheit*, [on-line:] http://www.suesske.de/suesske_habermas_wahrheit.htm – 20 XI 2002.
- Türcke C., *Habermas oder Wie kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde*, [w:] *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Hrsg. G. Bolte, Lüneburg 1989.



Prof. Józef Lipiec, Agnieszka Smrokowska-Reichmann,
Małgorzata Ziábka



Prof. Józef Lipiec, Anna Smywińska-Pohl

Ryszard Philipp

Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie

Augustiański Bóg nie stwarza zła?

Słowa kluczowe: wola, chcenie, wolna wola, wolność, teodycea, intelektualizm etyczny

Abstrakt: Artykuł jest opartą na tekście św. Augustyna *O wolnej woli* analizą pojęcia wolności czy wolnej woli w kontekście chrześcijańskich atrybutów Boga, weryfikacją rozważań Augustyna, dotyczących tego, czy można w niesprzeczny sposób pogodzić wolną wolę człowieka z wszechwiedzą, wszechmocą, wszechdobrocią Boga.

Augustin's God does not create evil?

Keywords: will, wanting, free will, freedom, theodicy, ethical intellectualism

Abstract: The article is based on the text of St. Augustine "On free will". It analyses the concept of freedom or free will in the context of the Christian attributes of God. It constitutes a verification of Augustine's thought concerning whether one can consistently reconcile man's free will with the omniscience, omnipotence, and omnibenevolence of God.

Należy według Augustyna rozróżnić dwa rodzaje zła: zło, które ktoś popełnia, oraz zło, którego ktoś doświadcza. Bóg jest dobry, więc nie może czynić zła. Ponadto jest sprawiedliwy, a zatem nie może na dobrych zsyłać zła i *vice versa*. Z powyższego wynika, że

gdy ktoś doświadcza zła, jest to zawsze kara pochodząca od bożej sprawiedliwości.

Zło jest popełniane przez ludzi, a ponieważ nie mogło powstać bez przyczyny („przecież nie powstało samo” [493]¹), odpowiedzialni są za nie źli ludzie, a w szczególności zła wola. Augustyn, podkreślając, że nauka jest dobrem, ponieważ uczymy się przez nią poznawać, czym jest dobro, sugeruje, że zło pochodzi z niewiedzy. „Nie uczymy się więc zła, i na próżno szukasz tego, kto uczy nas źle postępować [...], zły czyn to rozbrat z nauką” [494]. To intelektualistyczne podejście przejawia się również w tezie, że intelekt jest najlepszą władzą człowieka i nie może prowadzić do zła [495]. Intelekt nie mógłby nawet poznać zła, ponieważ zło jest niebytem, a wiedzy o niebycie być nie może.

Skąd zatem zło w świecie? Aby to zrozumieć, twierdzi Augustyn, trzeba odwołać się do wiary („jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”), teza zaś, którą wiara ma pozwolić zrozumieć, jest następująca: „wszystko, co istnieje, zawdzięcza byt wyłącznie Bogu, niemniej zło, choć obecne w świecie, nie jest jego dziełem, tzn. nie zawdzięcza bytu Bogu”. Augustyn jest świadomy aporetyczności powyższego stwierdzenia, o czym świadczy fragment: „Jeżeli grzechy pochodzą od dusz, które Bóg stworzył i które jemu zawdzięczają swe istnienie, jak można nie odnosić ich niemalże bezpośrednio do Boga?” [496]. Czynienie zła, czy też stwarzanie zła, jest przecież relacją przechodnią. Człowiek stwarza zło jako rzekomo wolny podmiot, ale to przecież Bóg stworzył człowieka zdolnego do zła, o czym wszechwiedza boska musiała wiedzieć. Gdyby nie było człowieka *resp.* wolnej woli, nie byłoby też zła.

Aby rozwikłać tę aporię, Augustyn dokonuje analizy zła, wychodząc od jego przykładów. Wymienia cudzołóstwo, morderstwo,

¹ Niniejszy tekst jest w zasadzie analizą traktatu Augustyna *O wolnej woli*; por. św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] i d e m, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, tłum. A. Świerkówna et al., Kraków 1999. Numery stron, podawane w cytatach, odnoszą się do tego wydania. Przytaczam ponadto niektóre fragmenty w oryginale łacińskim ze względu na ich swoiste piękno.

świętokradztwo oraz bałwochwalstwo. Czyny te nie są złe z tego tylko powodu, że są niezgodne z prawem. Jest raczej odwrotnie – dlatego są niezgodne z prawem, że są złe [497]. Augustyn twierdzi nawet na marginesie, że niesprawiedliwe prawo, dopuszczające zło lub ewentualnie zabraniające dobra, przestaje być prawem [502]. Sceptycy twierdzą jednak, iż nie popełniamy tychże czynów raczej dlatego, że sami nie chcemy ich doznawać. Mamy po prostu nadzieję, że gdy nie wyrzadzimy nic złego innym, to inni nie wyrzadzą nic złego nam.

Sama powszechność prawa nie jest wystarczająca, aby uznać je za dobre prawo. Można przecież godzić się na cudzołóstwo własnej żony, wynagradzając to sobie cudzołóstwem z żoną bliźniego. Augustyn stwierdza, że zło cudzołóstwa wynika z samej przyczyny pchającej ludzi to takich czynów, którą jest nieopanowana namiętność ciała [498]. Argumentacja ta zostaje uogólniona na wszystkie złe uczynki. Czyny, a nawet sama skłonność do czynów, są złe wtedy, gdy pochodzą z namiętności *resp.* pożądliwości, czyli mówiąc językiem Kanta – ze zmysłowości. Namiętność zostaje przez Augustyna zdefiniowana w duchu stoickim, jako przywiązanie do tych przedmiotów, których nie można posiadać bez niebezpieczeństwa ich utraty, lub które można utracić wbrew swojej woli. Dobrzy, pragnąc swego szczęścia, unikają przywiązania do takich przedmiotów, żli natomiast starają się usunąć przeszkody uniemożliwiające nieograniczoną konsumpcję [501]. Według Augustyna nawet niewolnik zabijający swego pana („bojąc się wielkich męczarni z jego ręki”) działa pod wpływem tak rozumianej namiętności, a więc złe.

Tym, czym się człowiek różni od zwierząt, nie jest dusza jako taka, ponieważ również zwierzęta posiadają duszę, aczkolwiek niższą (*anima*), lecz rozum – wyższa część duszy (*ratio vel intelligentia*)². O posiadaniu rozumu świadczy między innymi świadomość

² Najwyższą władzą umysłu jest u Augustyna *intellectus vel intelligentia*; por. *Dusza i jej władze. Komentarze do tekstów Augustyna*, [w:] i d e m, *Dialogi...*, s. 878.

własnego istnienia, w odróżnieniu od samego istnienia [508]. Samoświadome życie ma wyższą wartość niż życie w ogóle [509]. „Świadomość we właściwym znaczeniu jest zdobyczą rozumnej myśli. Człowiek osiąga pełną harmonię duszy, gdy to, co wynosi go nad zwierzęta, czyli rozum, uzyskuje przewagę nad innymi elementami jego natury” [509]. Brak tej harmonii oznacza dla człowieka nieszczęście, a „chyba nie było takiego, kto by we własnym nieszczęściu widział powód do wywyższania się ponad kogokolwiek. [...] Taki bowiem stan, w którym to, co lepsze, podlega gorszemu, nie zasługuje nie tylko na nazwę doskonałego porządku, ale w ogóle żadnego porządku” [510]. Kiedy rozum kieruje nierozumnymi odruchami duszy, człowiek jest mądry. Istnieje jednak wielu ludzi niemądrych, czyli głupich. Są to mianowicie tacy, u których rozum nie panuje nad nierozumnymi odruchami duszy. Augustyn nie twierdzi bynajmniej, że głupi nie mają rozumu. Posiadają oni rozum, ale „bez steru”. Gdyby głupi nie posiadali rozumu, nie przewyższaliby zwierząt, co jednak nie odpowiada faktom. Głupota ich polega na tym, że tracą panowanie nad namiętnościami, a bierze się to właśnie stąd, że człowiek ma wolną wolę.

Wola jest władzą pożądanczą, czyli władzą chcenia. Zła wola tym się różni od dobrej, że z reguły ulega namiętnościom, nie dąży do dobra i unika kształcenia się [513-14]³. Dobra wola natomiast jest to pożądanie sprawiedliwości i dążenie do mądrości. Dobra wola jest wartością, i co najważniejsze – człowiek może mieć dobrą wolę [516]. Augustyn stwierdza, że ci ludzie, którzy nie mają dobrej woli, odczuwają to właśnie jako brak i uważają się za nieszczęśliwych [516]. Wynikać ma z tego dalej, że o tym, czy zwrócić się ku dobrej woli, decyduje właśnie nasza wola:

[...] korzystanie lub ogołocenie z tak wielkiego dobra [odwrócenie się od dobrej woli] zależy od naszej woli. Cóż bowiem tak zawisło

³ Por. gr. „Φιλόλογος, ὁ φιλῶν λόγους καὶ σπουδάζων περὶ παιδείαν” [Frynichos], [w:] W. Jaeger, *Paideia – formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

od woli jak właśnie sama wola? [...] Ten, kto jej nie ma [dobrej woli], pozbawiony jest [...] rzeczy, która przewyższa wartością wszystkie dobra nie będące w naszej mocy [tzn. dobra zmysłowe], a która może być nabyta jedynie i samodzielnie przez wolę [516].

Rozwaga⁴ – mądrość praktyczna – polega właśnie na tym, że rozumiemy, iż trzeba pragnąć tego wielkiego dobra, jakim jest dobra wola. Ten, kto kocha dobrą wolę, posiada również, obok mądrości, pozostałe platońskie cnoty duszy – męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość [517-518]. Rozmiłowanie w dobrej woli jest właściwym nastawieniem do życia, które możemy nazwać również szlachetnym charakterem – *arete*. Prowadzi ono do szczęścia w życiu, jak też jest dla tegoż szczęścia warunkiem koniecznym. Do tego, by być szczęśliwym, by osiąść platońskie cnoty duszy, wystarczy tylko dobra wola – wystarczy chcieć („ktokolwiek chce żyć moralnie i uczciwie – jeżeli tylko zechce wynieść to pragnienie ponad znikome dobra – osiągnie ten wielki cel z tak wielką łatwością, że chcenie i posiadanie stanie się w nim jednym” [520]).

Dlaczego zatem nie wszyscy szczęście osiągają, chociaż wszyscy go pragną? Ponieważ pomimo iż wszyscy pragną życia szczęśliwego, nie wszyscy pragną życia szlachetnego („nie wszyscy zatem mogą być szczęśliwi, mimo że chcą [...], nie wszyscy bowiem chcą żyć cnotliwie” [521]). Dobra wola „kocha jako rzecz najdroższą to prawo, które dobrej woli przeznaczyło życie szczęśliwe, a złej nie-szczęśliwe”, czyli prawo wieczne, które „każe odrywać miłość od rzeczy doczesnych i oczyszczoną kierować ku temu, co wieczne” [521-522].

Prawo doczesne, czyli – jak dziś mówimy – prawo stanowione, zostało stworzone tylko dla tych, którzy dążą do rzeczy czasowo tylko mogących nazywać się naszymi, i tylko po to, by ich wzajemne relacje stały się jako tako uporządkowane. Augustyn po mistrzowsku charakteryzuje tę rzekomą wolność, do której rów-

⁴ Por. gr. *sophrosyne*.

niez my usilnie dążymy we współczesnych społeczeństwach. Jest to „wolność, która daje poczucie swobody ludziom niezależnym od władzy innego człowieka, za którą tęsknią niewolnicy, pragnący wyswobodzenia spod tejże władzy”. Kary prawa stanowionego ograniczają się do pozbawienia ukaranego całości lub części pożądanego przez niego dóbr. Nie są zatem karami za zło (złą wolę), polegające na przywiązaniu do tych rzeczy, lecz za niegodziwe odebranie ich innym. Prawo trzyma nieszczęśliwych w posłuszeństwie przez zastraszenie. Oni bowiem, bojąc się utraty rzeczy doczesnych, „przestrzegają w ich używaniu pewnej granicy, odpowiedniej do stopnia solidarności, jaki można osiągnąć w państwie tego pokroju” [523]. Nie potępia wszakże rzeczy doczesnych, przyznając im swoiste piękno. Godna potępienia jest jedynie niewolnicza pogoń za tymi rzeczami. Duch nieuporządkowany i gnuśny podąża za nimi ślepo, zamiast panować nad nimi jak zwierzchnik.

Dlaczego zatem Bóg dał człowiekowi wolną wolę, skoro bez niej człowiek nie byłby w stanie czynić źle? Próba odpowiedzi na to pytanie zdaje się teraz opierać na odwróceniu zagadnienia [527-528]. Człowiek stanowi pewne dobro, ponieważ został stworzony przez Boga, niemniej tylko wtedy może czynić dobro i wtedy *de facto* staje się dobrym *sensu stricto*, kiedy chce dobra, czyli wtedy, gdy ma dobrą wolę. Musiał więc otrzymać wolną wolę, ponieważ bez niej nie mógłby wybrać dobra, a *fortiori* czynić dobrze i stać się istotą moralną [528]⁵. Dar wolnej woli nie powoduje więc, że człowiek staje się gorszy, lecz odwrotnie – że może stać się lepszy. Bez wolnej woli nie byłby zły, ale też nie byłby dobry. Skoro dobra wola czyni człowieka dobrym, zła wola zaś nie czyni go złym, można wręcz uważać termin „wolna wola” za pewien *façon de parler*. Równie

⁵ „Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere”.

dobrze można stwierdzić, że pewnym ludziom Bóg dał *dobrą* wolę, innym zaś nie. Aby koncepcja ta pozostała spójna, trzeba założyć dodatkowo, że ludzie obdarzeni dobrą wolą zostali przez Boga nagrodzeni, ci zaś, którzy jej nie otrzymali, zostali nagrody pozbawieni, ale nie mogą zostać ukarani, ponieważ nie popełnili żadnego przestępstwa. Tak tylko – mianowicie jako brak nagrody – można byłoby ewentualnie pojąć bez sprzeczności boskie potępienie ludzi niedobrych. Wyjściowe zagadnienie zostaje zatem przededefiniowane do następującej kwestii: „dlaczego Bóg musiał poprawić świat przez wprowadzenie do niego dobrej woli, ewentualnie dlaczego nie obdarzył nią wszystkich ludzi?” Również w tym sformułowaniu zagadnienie pozostaje aporią.

Na pytanie, skąd bierze się takie poruszenie woli, w którym wola odwraca się od dobra, a kieruje ku złu, Augustyn nie jest w stanie udzielić odpowiedzi [578], choć nie może oczywiście przyjąć, iż pochodzi ono od Boga. Twierdzi jedynie, że zło jest niczym, a nie można przecież wybrać ani poznać tego, czego nie ma⁶. Nawet gdyby to niedoskonałe, będące niczym poruszenie złej woli pochodziło od nas, można byłoby postawić pytanie, czy świat nie byłby lepszy, gdyby do niego nie dochodziło? Augustyn sugeruje tutaj po raz kolejny, aczkolwiek znów bez konkluzywnej argumentacji, że za odwrócenie się od dobra jest odpowiedzialny człowiek, ponieważ jest wolny, natomiast do ponownego skierowania się ku dobru potrzebna jest boża łaska [579].

Dwie prawdy są według Augustyna zupełnie pewne: że istnieję, bo gdybym nie istniał, nie mógłbym się mylić, oraz że myślę ([531 przyp. 44] „Czy ty sam istniejesz? Czy być może obawiasz się, że w tym zapytywaniu jesteś zwodzony? Z pewnością jednak, gdybyś nie istniał, nie mógłbyś w ogóle się mylić” [531, 552]⁷).

⁶ „Sciri enim non potest quod nihil est”.

⁷ „Utrum tu ipse sis? An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?”.

Wszyscy pragną dobra i uciekają przed złem, a dlatego idą w różnych kierunkach, że każdemu dobro przedstawia się inaczej. Każdy więc, kto pożąda rzeczy niewartych pożądania, chociażby pożądał ich dlatego, że widzi w nich dobro, myli się przecież. Mylić zaś nie może się ewentualnie tylko ten, który niczego nie pożąda, lub ten, który pożąda tego, czego pożądać należy. Nie mylą się zatem ludzie pragnący życia szczęśliwego, które jest godne pożądania. Błądzi zaś każdy o tyle, o ile nie trzyma się drogi prowadzącej do tego szczęścia. Błąd zaś polega na tym, że *podążamy za czymś, co nie prowadzi nas do tego, do czego chcemy dojść*. Im błędniej ktoś obiera drogę życia, tym mniej ma mądrości i tym bardziej oddala się od prawdy, a tylko tak może być poznane i osiągnięte najwyższe dobro. Każdy zaś, kto osiągnie i posiadzie najwyższe dobro, staje się szczęśliwy, czego wszyscy bezspornie pragniemy. Jeżeli więc na pewno chcemy być szczęśliwi, tak też na pewno musimy być mądrzy, nikt bowiem nie jest szczęśliwy bez mądrości. Nikt nie jest szczęśliwy inaczej, niż przez najwyższe dobro, a to poznajemy i osiągamy dzięki mądrości. Zanim doświadczymy szczęścia, mamy już utrwalone w duszy jego pojęcie. Dzięki temu wiemy, że chcemy być szczęśliwi, i wiemy to bez żadnych wątpliwości, podobnie jak posiadanie pojęcia mądrości, zanim staniemy się mądrzy, powoduje, że chcemy być mądrzy⁸.

⁸ Oto ów niezwykle piękny fragment w oryginale: „Num aliam esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Nam illi omnes quos commemorasti diversa sectantes, bonum appetunt, et malum fugiunt; sed propterea diversa sectantur, quod aliud alii videtur bonum. Quisquis ergo appetit quod appetendum non erat, tametsi id non appeteret nisi ei videretur bonum, errat tamen. Errare autem neque ille potest qui nihil appetit, neque ille qui hoc appetit quod debet appetere. In quantum igitur omnes homines appetunt vitam beatam, non errant. In quantum autem quisque non eam tenet vitae viam quae ducit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem pervenire, in tantum errat. Error est enim cum sequitur aliquid quod non ad id ducit quo volumus pervenire. Et quanto magis in via vitae quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum.

Mądrość, tak jak i najwyższe dobro, jest jedna dla wszystkich, ponieważ jedna i niezmienna jest Prawda. Tezę tę uzasadnia Augustyn tym, że matematyka jest niezmienna i prawdziwa [557-560]. Prawda przewyższa nasz umysł, jest obiektywna, niezależna od nas. W związku z tym o prawdzie nie możemy wydawać sądów o charakterze subiektywnym, tak jak chociażby o naszym poznaniu, które może być gorsze lub lepsze, a zatem jest stopniowalne. Jeżeli jednak istnieje coś, co przewyższa nasz rozum, wynika stąd, iż istnieje Bóg, *jako byt przewyższający wszystko*. „Jeśli bowiem istnieje coś wyższego, to to właśnie jest Bogiem, jeżeli zaś nie istnieje, sama prawda jest Bogiem” [565]⁹. Bóg więc istnieje i wszelki byt pochodzi od niego („każdy byt albo jest Bogiem, albo pochodzi od Boga”). Ponadto wszelki byt jest dobry¹⁰, więc wszelkie dobro pochodzi od Boga. Zatem wolna wola, pochodząc od Boga, jest dobrem [614]. Wolna wola jest niczym innym, niż wyborem dobra *scil.* wyborem bytu. Aby zła wola mogła zostać uznana za nie-dobro, wystarczyłoby wykazać, że nie jest bytem, do czego zmierza Augustyn w dalszych rozważaniach.

Summo autem bono assecuto et adepto, beatus quisque fit; quod omnes sine controversia volumus. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.” [Ks. II, 26].

⁹ Por. „Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est”. Z rozumowania tego, podobnie jak późniejszego dowodu św. Anzelmą, wynika co najwyżej istnienie Boga jako bytu przewyższającego wszystko, ewentualnie początku wszechrzeczy, nie wynikają natomiast wszystkie atrybuty przypisywane Bogu w chrześcijaństwie.

¹⁰ Por. rozważania Augustyna na temat samobójstwa i wyższości bytu nad niebytem [600]. Problem ten pojawił się później w analogicznej formie u Kanta.

Wolna wola przynajmniej o tyle jest dobrem, że bez niej nie można postępować moralnie, tzn. nie można być podmiotem swoich czynów [572-573]. Nie jest ważne, że wolna wola nie zawsze prowadzi do dobra, ważne jest, że czasami do dobra prowadzi. Tak jak ciało człowieka bez rąk pozbawione jest wielkiego dobra, chociaż owymi rękoma może on dokonać złych czynów, tak też dusza człowieka bez wolnej woli pozbawiona jest wielkiego dobra. Dobra wola różni się od złej tym, że wybiera Boga, dzielność (*arete*) i rzeczy wieczne, zła wola wybiera zaś zmysłowość, gnuśność i rzeczy niewarte pożądania.

Powyższe rozważania nie mogą jednak przesłonić faktu, iż Bóg stworzył byt obdarzony możliwością wyboru dobra, czyli wolnego człowieka, stwarzając równocześnie świat zmysłowy, który pozwała człowiekowi odwrócić się od dobra, i musiał przecież wiedzieć, że człowiek od tego dobra się odwróci [582]. Jak więc wytłumaczyć obecność zła czy brak dobra w świecie stworzonym przez Boga i nie obciążać za to Boga odpowiedzialnością?

Kluczem do rozwiązania tej aporii mogłoby być założenie, iż Bóg nie mógł stworzyć rzeczy złych, ale mógł stworzyć rzeczy pozbawione dobra, czyli neutralne moralnie. Idąc dalej tym tropem, należałoby przyjąć, że świat bez wolnej woli byłby neutralny aksjologicznie. Wartością może być tylko dobra wola, prowadząca do dobra, z kolei wola wybierająca zło nie jest zła, ponieważ zło jest niebytem. Wartością są zatem wyłącznie dobre czyny, złe zaś są niczym. Augustyn uważa, że byty rozumne, czyli ludzie, „wnoszą harmonijne wykończenie w piękno wszechświata, bez względu na to, czy są grzeszni czy niewinni” [619].

Hipoteza powyższa, do której zdaje skłaniać się Augustyn, nie wydaje się jednak przekonująca¹¹. Rozważmy świat bez wolnej woli i świat z wolną wolą. Który jest lepszy? Świat bez wolnej woli, na przykład świat pokazywany w popularnonaukowych filmach

¹¹ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 426-428.

przyrodniczych, wydaje się rzeczywiście ani dobry, ani zły, pomimo tego że z ludzkiego punktu widzenia jest pełen przemocy i okrucieństwa. Czy pojawienie się wolnej woli, czyli człowieka, czyni ten świat lepszym? Otóż wydaje się, że nie. Trudno jest pojmować wiele nikczemnych czynów ludzkich w paradygmacie braku dobra. Zdecydowanie więcej w nich zła, niż gdyby ci, którzy je czynią, nie mieli wolnej woli, czyli nie byli ludzkimi zwierzętami, a jedynie zwykłymi zwierzętami. Czy głupota jest więc tylko brakiem mądrości, czy jest jednak bytem?

Dręczony wątpliwościami pyta Augustyn: „Czy jednak było trudne lub uciążliwe dla wszechmocnego Boga nadać taki porządek wszystkim stworzeniom, żeby żadne z nich nie doszło do nieszczęśliwego stanu? Przecież pozwalała mu na to wszechmoc, a jego dobroć nie zazdrościła nam szczęścia” [602]. Rozpaczliwość argumentacji Augustyna, uważającego świat, mimo obecnych w nim braków, za doskonały, oddaje następujący cytat: „Skoro więc, ganiąc wady, głosimy [jednak] piękno i godność samych nawet wadliwych natur, o ileż większą chwałę powinien odbierać Bóg, stwórca wszystkich natur, nawet z powodu ich wad” [618], a dalej: „mimo kar, jakie ponoszą dusze z powodu swych grzechów, mając stat i natura Boga nie doznają najmniejszego uszczerbku, wstrząsu czy zmiany i pozostają w pełni sprawiedliwe. Grzechy zaś należy przypisać jedynie własnej woli i nie trzeba szukać dla nich żadnej dalszej przyczyny” [638]. Jest to, jak nietrudno zauważyć, sprzeczne z tezą, iż wszystko pochodzi od Boga.

Augustyn zachowuje do końca leibnizjańską wiarę w piękno i dobro świata. „Wtedy tylko całość ukazuje się w pełnej doskonałości, gdy obok bytów wyższych występują niższe” [604], „nasze grzechy są konieczne do doskonałości stworzonego przez Boga wszechświata”. Po to, by świat był doskonały, potrzebne jest zatem nieszczęście ludzi nieposiadających dobrej woli, choć w hierarchii bytów dusza zła stoi, według Augustyna, mimo wszystko wyżej niż byt pozbawiony duszy [595-96]. Dobra wola nie jest możliwa bez wolnej woli, a ta zakłada możliwość wyboru zła. Bóg stworzył

całą hierarchię wolnych bytów, uporządkowaną według dobroci – byty gorsze i lepsze. Nie jest oczywiste, że powinien stworzyć same byty bezgrzeszne, jak anioły [591-594].

Bibliografia:

- Jaeger W., *Paideia – formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, tłum. A. Świderkówna et al., Kraków 1999.
- Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

Joanna Wilkońska

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Nihilizm i radykalny altruizm

Ontologia determinowana etyką
u J.-P. Sartre'a i E. Lévinasa

Słowa kluczowe: E.Lévinas, J.P. Sartre, podmiotowość, etyka, inny

Abstrakt: Koncepcję podmiotowości E. Lévinasa i J.-P. Sartre'a łączy poszukiwanie źródłowego sensu podmiotowości, rozpatrywanej w horyzoncie ontologicznym. Obaj filozofowie zdają się przeczuwać fałsz, przymus i konflikt, na które podmiotowość jest narażona, jeśli byt będzie tylko bytem zanurzonym w bycie, czystą tautologią. Dla obu uwarunkowania ontologii uniemożliwiają realizację istoty Ja w wymiarze autonomii i wolności. Tam, gdzie egzystencjalizm Sartre'a wyraża się w pierwszeństwie świadomości wobec bytu, by choć na chwilę zaznaczyć swoją egzystencję i zaznać wolności, tam E. Lévinas ów wewnętrzny konflikt jednostki postrzega jako konsekwencję imperatywu czynienia Dobra, którego głos dociera z obszaru niemożliwego do pomyślenia. Podczas gdy Sartre nigdy nie opuszcza płaszczyzny ontologicznej, Lévinas konsekwentnie radykalizuje swój punkt widzenia, wskazując na źródło podmiotowości w metafizyce, skąd pochodzi nieusuwalne pragnienie bycia dla innego. Ontologia musi zostać wyparta przez metafizykę, jeśli chce usunąć konflikt wewnątrz jaźni, zapobiec egoizmowi i sprostać wymogom etycznej relacji z bliźnim. Etyczna relacja z drugim człowiekiem to nie piekło, lecz przywilej realizowania siebie w jedynym uprawnionym i niesprzecznym sensie człowieczeństwa – zdaje się mówić E. Lévinas. Transcendencja w egzystencjalnym ujęciu J.-P. Sartre'a wzmacnia egoizm jednostki, w obawie przed dominacją innego, w przypadku E. Lévinasa – zgoła odmiennie – uzasadnia jej altruizm.

**Nihilism and radical altruism.
Ethic-determined ontology of J.-P. Sartre and E. Lévinas**

Keywords: E. Lévinas, J.P. Sartre, subjectivity, ethics, other

Abstract: The basic concept of subjectivity in the philosophy of E. Lévinas and J.P. Sartre has roots in constant searching for the “meaning of things” as seen from the ontological point of view. Both philosophers obviously sense some kind of inconsistency there, the obligations and inevitable conflicts forced upon subjectivity, if the being is only being in being, pure tautology. Freedom or autonomy are inaccessible in ontological terms for both philosophers. Where Sartre’s existentialism expresses itself by the precedence of consciousness over the being – if only for a momentary act of existence and freedom – E. Lévinas perceives this internal conflict as a consequence of the moral imperative, coming from an unthinkable dimension. As J.-P. Sartre never abandons the ontological field, E. Lévinas consistently radicalizes his point of view, pointing out the metaphysics as horizon from where the inefaceable longing for the other comes. Ontology must be substituted by metaphysics in the wish to get rid of the contradictions of subjectivity, to prevent egoism and fulfil ethical obligations to others. Ethical relation with another man isn’t hell – against Sartre, but a privilege to become true in the only eligible and not contradictory sense of humanity – E. Lévinas seems to claim. The transcendence in the existential approach of J.-P. Sartre potentiates the individual egoism, for fear of dominance from the other, for E. Lévinas – very differently – the transcendence funding the altruism is primary anchored in human nature.

Podmiot, świadomość, byt, relacja z innym stanowią centralne zagadnienia filozofii egzystencjalnej. Ontologiczne ujęcie natury i związków pomiędzy tymi kategoriami prowadzi Jean-Paula Sartre’a i Emmanuela Lévinasa do zgoła odmiennych wniosków o istocie człowieczeństwa i sensie istnienia. Analizy Sartrowskiej filozofii egzystencjalnej były obszernie komentowane przez Lévinasa, stąd w niniejszym artykule wizja podmiotu pierwszego filozofa będzie kontekstem rozważań autora *Inaczej niż być...* Obaj myśliciele poruszają się w horyzoncie ontologicznym, ich drogi rozchodzą się jednak przy próbie odpowiedzi na pytanie o sens. O ile wizja podmiotu Sartre’a mieści się w ramach filozofii, o tyle Lévinas sens odnajduje dopiero po jej przekroczeniu – w etyce.

Lévinas, w nawiązaniu do myśli Sartre'a, zajmuje się głównie motywem „rozdarcia” podmiotu, do jakiego dochodzi wskutek nicościującej pracy świadomości. W problematyce podmiotu interesuje go przede wszystkim możliwość transcendencji. Stawia pytania dotyczące warunków, w jakich egzystencja wykracza poza siebie. Analiza tych warunków doprowadza myśliciela do wniosku, iż rozdarcie podmiotu – niezbędne, by istotnie otworzyć się na radykalną zewnętrżność – jest powierzchowne. Uważa, że powodem uniemożliwiającym realizację transcendencji jest pozostawanie na gruncie ontologii. Radykalizując zatem poglądy Sartre'a, proponuje wyjście z horyzontu bytu i wkroczenie do obszaru etyki, gdzie – jego zdaniem – rodzi się źródłowość podmiotowości. Krytyka sartrowskiej egzystencji sprowadza się zatem do krytyki ontologii „Ja”.

Byt-w-sobie (*l'être en-soi*) – za Sartre'em – jest tautologiczny, „jest bo jest” nieodróżnicowaną i nieprzejrzystą masą, której sensu istnienia nie sposób dostrzec. Logicznie rzecz biorąc, byt jest absurdalny, estetycznie „przyprawia o mdłości”, ontologicznie zaś jest nieodróżnicowany: „Jest pełną pozytywnością. Nie zaznaje żadnej inności: nigdy nie ustanawia siebie innym, chyba że innym bytem; nie może znieść żadnej relacji z innością. Sam jest nieokreślonością i w niej się wyczerpuje”¹. Ponadto byt-w-sobie jest – by tak rzec – beznadziejny, gdyż nie niesie w sobie ani żadnej możliwości, ani niemożliwości, tak zresztą, jak nie niesie niczego poza samą maszyną nieodpartością swego istnienia. Jest niejako „czarną dziurą”, w którą człowiek wpada i która, jako że pozbawiona wszelkich możliwości, czy też niemożliwości – beznadziejnie go pochłania.

¹ Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne są tłumaczone przez autorkę. Oryg.: „Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité: il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui même indéfiniment et il s'épuise à l'être”. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Saint Amand 2001, s. 33.

Sartre używa terminu *grzęzawisko*, który dość plastycznie oddaje charakter bytu-w-sobie. Niemniej istnieje szansa na wyrwanie się spod przytłaczającego ciężaru bytu, jeśli podjęty zostanie wysiłek wydobywania się z kręgu narzucającej się fenomenalności istnienia, w ruchu odkrywania czegoś, co jakoś przeczy bezsensowności bytu. Sartre znalazł takie miejsce w owej – zdawałaby się na początku – niemożliwej do zróżnicowania, zwalistej bryle. To miejsce istnieje na zasadzie pewnego pęknięcia, rysy, czy też szczeliny (*la fissure*). Nie powstaje ona jednak samoistnie, powodowana naturalnymi procesami bytowymi, ponieważ byt-w-sobie z założenia nie może być ani aktywny, ani twórczy. Czynnikiem rozrywającym jego strukturę może się stać – zdaniem Sartre’a – tylko świadomość podmiotu, która buntuje się przeciw męczącej pozytywności bytu. Dopóki świadomość pozostaje w sferze fenomenalnej (to znaczy przyjmuje byt takim, jaki się jej jawi), to nie pozbędzie się łatwo uczucia mdłości (*la nausée*) i grzęźnięcia w zalewającej go masie. Fenomen bytu to pierwsza refleksja, na jaką natyka się *cogito* i tak naprawdę niewiele z tego wynika (poza przypisaniem sobie owej bezzasadności bycia), skoro „Ja” też istnieje. Jedynym możliwym rozwiązaniem byłoby podważenie tej cechy bytu, która właściwie w całości charakteryzuje jego bytowość. Należałoby się zwrócić przeciwko pozytywności bytu-w-sobie, wyczerpującej się w stwierdzeniu: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”². Wyjściem byłoby zrewidowanie czasownika: „jest”. Być może jest coś, co nie jest, to znaczy nicość? Tym tropem właśnie poszedł Sartre i odkrył, że o ile *cogito* wydobędzie się z pierwotnego kręgu percepcji fenomenalnej i przejdzie do transfenomenalności (przejrzystości zjawisk), o tyle ma szansę przekonać się o niezwykłych właściwościach swojej świadomości.

Przerywając w tym miejscu rozważania Sartre’a, należy zwrócić uwagę na dwie sprawy: po pierwsze – Sartrowska ontologia

² Oryg.: „L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est". *Ibidem*.

nadal utrzymuje byt w mocy, lecz rysuje w nim pewne pęknięcie (nicość), po drugie – sprawcą owego rozdarcia jest świadomość podmiotu, który choć neantyzuje (czyli wytwarza nicość), wciąż przykuty jest do bytu.

Na tym etapie refleksji można wskazać na pewne podobieństwa pomiędzy myślą czołowego egzystencjalisty a rozważaniami Lévinasa, widoczne choćby nawet na kartach *L'évasion* czy *De l'existence à l'existant*. W pierwszym dziele doświadczenie bytu zostało opisane właśnie jako doświadczenie mdłości, które wiąże się po pierwsze z wrażeniem wrogości, a po drugie z uczuciem wstydu (*la honte*). Wstyd i mdłości powodują chęć odmowy uczestnictwa, pragnienie wyrwania się, tytułowej ucieczki (*l'évasion*).

Jest w mdłościach odmowa pozostawania w nich, wysiłek wydobycia się z nich. Ale wysiłek ten będzie odtąd postrzegany jako rozpaczliwy [...]. I ta rozpacz bycia na krawędzi stanowi o całej udręce mdłości. W mdłościach, które są niemożliwością bycia tym, czym się jest, jednocześnie będąc na krawędzi samego siebie, ściśniętego w wąskim kręgu, który dusi. Jesteśmy tutaj i nie ma już nic więcej do zrobienia, nic do dorzucenia [...]: to jest samo doświadczenie czystego bytu. [...] Doświadczenie czystego bytu jest jednocześnie doświadczeniem swojego własnego wewnętrznego antagonizmu i narzucającej się konieczności ucieczki³.

Można zwrócić uwagę na podobną perspektywę, w jakiej obydwaj myśliciele rozpatrują relację Ja–byt. W obydwu przypadkach relacja ta kształtuje się na zasadzie opozycyjności. Byt niejako ciąży

³ „Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré. [...] Et ce désespoir, ce fait d'être rivé constitue truite l'angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter [...]: c'est l'expression même de l'être pur. [...] L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose”. E. Lévinas, *De l'évasion*, Montpellier 1982, s. 116.

podmiotowi, przytłacza go i uwiera czy wręcz budzi wstręt – nie bez powodu przecież obydwaj filozofowie używają tego samego określenia: „mdłości”. Jeśli pozostanie się do końca sobą, czy – jakby chciał Sartre – dla-siebie (*pour-soi*), to tym samym wzmagą się poczucie bezsensownego istnienia. Dlatego cały proces odrzucenia, wyparcia się bytu rozgrywa się na owej Lévinasowskiej krawędzi siebie samego, w sobie, a jednocześnie poza sobą, niejako przy sobie. Zresztą ta retoryka jak najbardziej zgodna jest z poszukiwaniem przez obu filozofów tego, co na zewnątrz, tego, co transcendentne. Jak widać, do odczucia mdłości, jakie towarzyszy prostej konstatacji: „ja jestem”, Lévinas dorzuca jeszcze jedno doznanie, a mianowicie – *wstyd*⁴, który z jednej strony wzmagą poczucie dyskomfortu, a z drugiej zapowiada późniejszą etyczną perspektywę, która ma znieść konflikt „Ja” i bytu-w-sobie. Na razie jednak konflikt ten nabrzmiewa i podmiot wobec nieznośnego nacierania bytu szuka dróg ucieczki. Tu obaj filozofowie mówią jednym głosem o tym, że podmiotowość koniecznie przynależy do bytu, lecz paradoksalnie postrzega siebie jako coś spoza niego. Jest bytem i niebytem jednocześnie. Paradoks ten Sartre rozwią-

⁴ Sartre co prawda też używa tej kategorii, niemniej jej znaczenie ogranicza on raczej do płaszczyzny, na której dochodzi do konfliktu pomiędzy dwiema podmiotowościami. Dla Sartre’a wstyd będzie pierwszym i negatywnym odczuciem określającym relacje walki, rywalizacji z drugą osobą o swój podmiotowy status. Sartrowski wstyd odsłania więc naturę świadomości będącej w stanie zagrożenia spowodowanego degradującym spojrzeniem (*le regard*) innej osoby. Wstydzę się, gdy inny na mnie patrzy, przez co należy rozumieć, iż moja świadomość bycia podmiotem została zakwestionowana przez inne byty *implicite* podmiotowe. Zatem wstyd należy wiązać z ryzykiem utraty własnej autonomii i wolności. „Zatem wstyd [...] jest wstydem za siebie, jest przyznaniem, iż jestem przedmiotem, na który inny patrzy i którego inny osądza. Mogę wstydzić się tylko za moją wolność jako tę, która mi się wymyka, stając się danym przedmiotem”; oryg.: „Or, la honte [...] est honte de soi, elle est reconnaissance de ce que je suis bien objet qu’autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu’elle m’échappe pour devenir objet donné”. J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 300.

zał poprzez przyznanie świadomości nicościującego charakteru, czyniąc tym samym podmiot będącym, ale w sposób negatywny, natomiast Lévinas mówi o byciu w obrębie siebie samego. Jego zdaniem należy także przeciwstawić się bytowi, ponieważ jest on nieokreślony i nieodróżnicowany, a podmiotowość na zasadzie tożsamości musi się jakoś odznaczyć. Istnieć na sposób podmiotowy, to znaczy znaleźć lukę, w której można się zwinąć (*s'enrouler*), podwoić swe istnienie jako moje istnienie, co jest możliwe tylko wtedy, gdy egzystencja człowieka oddzieli się od nieokreśloności istnienia w ogóle i stworzy pewien odstęp, pewną separację, wyrwę w łonie bycia, a nawet głębiej jeszcze – jego „przedbycia”.

Il y a a Sartrowski byt wsobie

Lévinas rozróżnia w bycie rodzaj jego podstawy, tzw. *il y a*, które ma podkreślić aspekt jego anonimowości i bezosobowości. *Il y a* oznacza „jest”, „znajduje się” w jakiejś pustej przestrzeni. Anonsuje istnienie, choć zwrot ten nie zawiera czasownika „być”. Dla filozofa oznacza bezimienny „szum istnienia”, groźny pomruk zapowiedzi bycia. Na etapie *Całości i nieskończoności...* w tę mroczną przestrzeń apeironu może wniknąć światło, wyprowadzające rzeczy z niebytu i ustanawiające tym samym pierwszą fazę podmiotowości w jej istotowym spełnieniu etapu rozkoszowania (*la jouissance*), zmysłowości, zadowolenia bytu skończonego. Na tle anonimowego *il y a* światło umożliwia widzenie, które z kolei wyodrębnia poszczególne byty i umieszcza je w perspektywie podmiotowo-przedmiotowej. W *Inaczej niż być...* filozof kontynuuje wątek *il y a*, lecz (jak wiele zresztą tematów podejmowanych wcześniej) pogłębia jego znaczenie dla podmiotowości. Otóż *il y a* zawiera w sobie więcej niż anonimowość, nabiera natomiast znaczenia bezsensowności i to bezsensowności napierającej na „Ja”, przytłaczającej je swym ciężarem, ale dzięki temu wymuszającej niejako na podmiotowości doznanie bierności, jakże koniecznej do bycia

w swoim źródle. „Aby wybraniec mógł doznawać i dźwigać bez zadośćuczynienia, trzeba nadmiernego i odpychającego szumu i natłoku *il y a*”⁵. Widać więc, że *il y a* nie jest pozbawiona pewnej dwuznaczności oddziaływania na podmiot. Z jednej strony *il y a* samo w sobie jest nieużyteczne i bezsensowne, z drugiej zaś wywiera na podmiotowość pozytywny wpływ poprzez wymuszenie na niej poszukiwania sensu. Absurdalność *il y a* przejawia się również w tym, że w akcie przytłaczania podmiotowości swoim ciężarem każe jej podporządkować się każdemu innemu, zmusza do bycia jego zakładnikiem.

Il y a [...] jest nadwyżką bezsensu nad sensem. Właśnie ta nadwyżka umożliwia ekspiację Sobości – ekspiację, którą znaczy właśnie sobość. *Il y a* jest całym ciężarem inności doznawanej i dźwiganej [*supporté*] przez podmiotowość, która tej inności nie ustanawia. Nie jest prawdą, że *il y a* jest wynikiem ‘subiektywnego wrażenia’. Tylko w tym przekraczaniu sensu przez bezsens wrażliwość – Sobość – powstaje [*s'accuse*] jako taka, jako nieograniczona bierność, jako czysta podatność, jako bezinteresowność lub podważenie istoty⁶.

Można więc powiedzieć, że pomimo całej swej negatywności *il y a* odgrywa pozytywną rolę, ponieważ jest ostatecznie zapowiedzią najważniejszego zdarzenia dla podmiotowości, to jest przyjęcia Innego. Paradoksalność i dwuznaczność bytu, czy też jego podstawy (*il y a*), nie zmienia faktu, że do zawiązania się sobości/wewnętrzności potrzeba dystansu, oddzielenia od swego gruntu. W *De l'existence à l'existant* podmiotowość wymyka się bytowi jako hipostaza, w *Całości i nieskończoności...* jako Tożsamy (otwarty na innego), a w *Inaczej niż być...* już jako Inny-w-Tożsamym. Niezależnie od różnic pomiędzy powyższymi strukturami, podmio-

⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 274.

⁶ *Ibidem*.

towość łączy za każdym razem to, że rozdziera byt, na początku pozostając jeszcze w jego zrębach, a potem oddzielając się od niego poprzez odnalezienie swego źródłowego jądra w wymiarze poza-bytowym, to jest etycznym. Oczywiście, podobnie jak u Sartre'a, tu także nie może być mowy o całkowitym uwolnieniu się od bytowości, ponieważ, chcąc nie chcąc, „Ja” istnieje, lecz istnienie to sięga poza siebie, ku transcendencji. Na tym polega zasadnicze podobieństwo koncepcji obydwu filozofów: egzystencja jest ekstatyczna, przekraczająca swój zjawiskowy wymiar, chociaż sposób owego wykraczania przybiera odmienny charakter. Tak czy inaczej, podmiotowość – warto podkreślić powtórnie – jest pewnym paradoksem, w języku Sartre'a ma znamiona absurdałności, a w przypadku Lévinasa można mówić o pęknięciu rysującym się na granicy tego, co immanentne i transcendentne lub też tożsame i inne.

Substancjalizacja a świadomość

Taka wizja podmiotu stwarza perspektywę nieustannego antagonizmu między „Ja” a jego gruntem. By rozwiązać owo napięcie podmiotowo-bytowe, Sartre wskazuje na świadomość, której przypisuje rangę wydarzenia ontologicznego (*l'événement ontologique*) negującego byt. Nicość w żaden sposób nie może pochodzić od bytu, skoro nie istnieje. Nicość jest swoim własnym źródłem. A jednak się wydarza i to mocą świadomości, która w procesie autopercepcji wystawia (*expose*) podmiot na samego siebie, dokonując tym samym aktu transcendencji. Stwierdzając, że ja – to ja, automatycznie wprowadzona zostaje różnica w łonie samego podmiotu, w przerwę tę wkrada się nicość, a za nią wolność tworzenia i działania. Świadomość, której synonimem staje się nicość, jest – zdaniem Sartre'a – nieusuwalna, a co najważniejsze, dzięki niej podmiotowość uzyskuje autonomię bytu-dla-siebie (*l'être pour-soi*), realizującego się w modusie swej własnej możliwości i nieustannej autoprojekcji. Podmiotowość to taki szczególny byt,

który jest zdolny ujrzeć siebie jako swą własną negację. „Bytem, przez który Nicość przychodzi na świat, jest byt, któremu w jego byciu chodzi o nicość jego bycia: byt, przez który Nicość przychodzi na świat, musi być swoją własną Nicością”⁷. W innym miejscu swego podstawowego dzieła Sartre zauważa, iż nicość ta nie „jest”, lecz „jest byta” (*est été*). Taka forma implikuje sprawcę tego wydarzenia, w przeciwieństwie do bytu-w-sobie, który jest sam z siebie, ale nie przez siebie. W polemice z Sartrem Lévinas przyjmuje co prawda neantyżujący charakter świadomości, lecz nie zgadza się co do źródłowego i nieusuwalnego charakteru samej nicości. W jego rozumieniu unosi się ona niejako na powierzchni bytu, jednocześnie do niego przynależąc. Swój pogląd argumentuje tym, iż świadomość nie jest nieredukowalna do bytu, ale wręcz przeciwnie – z niego się wywodzi. Filozof przyznaje neantyżującej świadomości pewną rolę w konstytuowaniu podmiotowości, lecz podważa jej fundamentalne znaczenie, podkreślając tym samym jej powierzchowny charakter. Nicościująca świadomość jest co najwyżej momentem stawania się podmiotu, swoistym rodzajem emfazy prowadzącej jedynie do wzmocnienia jego istoty, co automatycznie szczelniej zdaje się zamykać wrota immanencji. Dla Autora *Totalité et infini...* prawdziwa transcendencja nie ma charakteru negacji. Poszukiwanie jej musi się odbywać w warunkach pozaontologicznych. Niemniej we wcześniejszych pracach – jeszcze w *Totalité et infini...* – pomimo polemiki z założeniami ontologicznymi Sartre’a czy Heideggera, Lévinas nie rozstaje się z bytem ostatecznie. Dopiero później radykalizuje swoje stanowisko i stwierdza, że utrzymanie innego, czyli prawdziwej transcendencji, wymaga przeciwstawienia się temu, co w podmiotowości bytowe, czyli temu, co jest związane z jej istotą. Wprawdzie w *Całości i nieskończoności...* już rysuje perspektywę etyczną, jednak wciąż

⁷ Oryg.: „L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est en question du néant de son être: l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant”. J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 57.

jest ona w jakiś sposób godzona z warunkami bycia. Postulat radykalnej zewnętrżności wyraża się w wydobyciu najważniejszego – zdaniem myśliciela – sposobu bycia (wciąż bycia) podmiotowości, realizującego się tylko w relacji dialogicznej – twarzą w twarz z innym człowiekiem. I aby mogła się ona zawiązać, musi być spełniony warunek ukonstytuowania się Ja jednostkowego, to jest zakonstytuowanego w swoim byciu, które znalazło się u siebie (*chez soi*). Owo zadomowienie w określonym wymiarze bytu, wyodrębnienie swego miejsca, to z jednej strony ugruntowanie istoty, a z drugiej konieczność jej przekroczenia.

Rysuje się tu oczywiście jakiś rodzaj dialektyki, kiedy to wejście w siebie zakłada *a priori* kierunek przeciwny. Stadium wyodrębniania Ja jednostkowego z bytu w ogóle nazywa Lévinas „separacją, ateizmem, rozkoszowaniem się. Rozkoszowanie się jest drżeniem egoistycznego bytu. Rozkoszowanie się separuje, angażuje w treści, którymi żyje. Separacja wydarza się jako pozytywne dzieło takiego zaangażowania”⁸. Na pierwszy rzut oka określenia te wydają się być nieco pejoratywne, lecz przy założeniu, że omawiany etap jest tylko pewnego rodzaju momentem dialektycznym, zdaje się to już nie mieć większego znaczenia. „Egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrzności – aspekty separacji – są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy dla relacji z Innym (*autrui*), która zawiązuje się, wychodząc od bytu oddzielnego i skończonego”⁹. Metafizyczne *pragnienie Innego* może się wydarzyć tylko w bycie oddzielnym i skończonym. Mówiąc o dialektyce wewnętrzności i zewnętrżności (czy też skończoności i nieskończoności), mamy świadomość, że pozostaje ona niejako w sprzeczności z Lévinasowską metafizyką zamkniętości i otwartości podmiotu. Sam filozof odcinał się od wszelkiej dialektyki, uważając ją za proces immanentny, który jedynie sprawia

⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 167.

⁹ *Ibidem*, s. 169.

wrażenie, że sięga ku transcendencji, a w istocie jest zonglowaniem słowem przez podmiot, nie posuwa więc procesu nawiązywania relacji z innymi. Ruch dialektyczny jest dla niego momentem *tego samego*. W powyższych rozważaniach wyraźnie widać, że filozof zdaje sobie sprawę, że doszedł do poziomu nieprzekazywalności i nieosiągalności dalszego poziomu za pomocą narzędzi werbalnych. W dalszej części pracy temat ten jest poruszany przy rozpatrywaniu zagadnienia „migotania sensu”, a ponadto uwidacznia się także w płynnym przechodzeniu filozofa pomiędzy pojęciami: transcendencji, Boga, Nieskończoności, Dobra, Absolutu, aż do brania ich w cudzysłów. Lévinas stara się niejako pokazać drogę postępowania etycznego w stosunku do bliźniego, postępowania, które w pewnym momencie musi rozstać się ze słowem.

Wracając jednak do głównej części niniejszych rozważań należy przypomnieć, iż etap substancjalizacji podmiotowości dokonuje się w ruchu oddzielenia od bytu, zwanym przez filozofa *separacją*. Wydobyć źródłowej istoty polegać ma na „zwinieciu się w siebie” – po to, by po uprzednim ugruntowaniu się w bycie na sposób *conatus essendi*, mieć się z czego odbić. Można powiedzieć, że transcendencja w postaci innego musi natknąć się wpierw na określone. Nieokreśloność bowiem nie wejdzie ani w relację mowy, ani bliskości, rozpuści się w swej nijakości.

Jak było już omówione, transcendencja u Sartre’a przybrała postać nicości oraz nicościującej świadomości, tu natomiast wybiera sobie na swego wysłannika Innego, który to nic nie ma wspólnego z nicością jako taką, może być natomiast porównany do „szczeliny w bycie”. Pochodzi bowiem z innego wymiaru i jednocześnie w ten wymiar wprowadza „Ja”, jeśli podmiotowość wejdzie z nim w relację. Zdaniem Lévinasa Inny stanowi gwarancję niepopadnięcia w sieć zależności dialektycznych, skoro to właśnie on wyprowadza podmiotowość z ram systemu i jest tym elementem, który skutecznie przeciwstawia się pokusie syntezy. Świadomość w opinii Lévinasa jest wtórna wobec źródłowej relacji mowy, innymi słowy – odkrywamy Innego, zanim sobie to uświadomimy, zanim go

nazwiemy i zrozumiemy. Podstawową charakterystyką świadomości jest jej intencjonalność, zagarnięcie dla siebie, co niejako kwestionuje jej autonomię i bycie poza systemem. Na etapie *Całości i nieskończoności*... Lévinas mówi jeszcze o systemie i syntezie, o tym, co poza nimi, o rejonach spoza (*au delà*), z których pochodzi prawdziwa transcendencja, której najważniejszym synonimem wciąż pozostaje zewnętrżność (*l'extériorité*). Dlatego podstawową wykładnią Innego jest zdolność rozrywania struktur, niepokoje nie w stagnacji, przychodzenie z zewnątrz. Nie można jeszcze tu mówić o inności w sensie ontologicznym, czy raczej (antycypując późniejsze wnioski Lévinasa) – nieontologicznym. Wobec tego dyskusja z sartrowską świadomością na tym etapie przebiegać będzie w perspektywie tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, co w przypadku podmiotowości przekłada się na poziom egologiczny tego, co dla mnie, i tego, co niezależne ode mnie. W tej polemice nicość świadomości zdaje się być tylko potrzebą autokreującej się podmiotowości, która sprowadza wszelką inność w swoje własne struktury. Zgadza się to z tezami samego Sartre'a, który w opisie podmiotowości na gruncie etycznym stwierdza, że „piekło to inni”, co ma oznaczać tyle, że inny człowiek zagraża mojej podmiotowości, dokonując jej uprzedmiotowienia. Gdy Inny na mnie patrzy, to tym samym sprowadza mnie do rangi przedmiotu. Do powyższej konstatacji Lévinas doszedł w toku konsekwentnej analizy kategorii nicości: zakładając, że inny człowiek jest inny niż ja sam, czyli jest inaczej mną, jednocześnie mną nie będąc, automatycznie neguje moje istnienie, czyli wprowadza nicość. Tak zresztą jak wszystko, co udziela się świadomości, istnieje na sposób niebycia. Niemniej Inny na mnie patrzy i w tym spojrzeniu moje bycie-dla-siebie przechodzi w bycie-dla-innego, innymi słowy – byt podmiotowo-podmiotowy pod presją Innego zamienia się w byt podmiotowo-przedmiotowy. Tutaj wyłania się problem rozróżnienia bycia na autentyczne i nieautentyczne, przy czym to drugie zwane jest przez Sartre'a złą wiarą (*la mauvaise foi*), manifestującą się właśnie wtedy, gdy Inny zapanuje nade mną i pozbawi mnie wol-

ności. W spojrzeniu Innego rodzi się we mnie wstyd bezradności, który sprowadza się do tego, że uchwycony przez świadomość innego staję się bytem - dla - niego. Relacja z innymi nie przebiega tu według heideggerowskiej linii bycia, sugerującej rodzaj międzyludzkiej solidarności, ani też dialektycznej koncepcji Hegla, w której poszczególne świadomości przestają mieć znaczenie w globalnej grze wszystkiego, w ramach której istnienie Innego jest mi potrzebne do tego, bym był przedmiotem dla samego siebie (czy też podług Husserlowskiej teorii, zgodnie z którą inny jest obiektem pustych intencji). U Sartre'a mamy do czynienia z fundamentalnym konfliktem interesów, wojną o zakres wolności i prawa do pełnego jej manifestowania. Niestety dzieje się to za sprawą samej nicości, która separuje mnie od innego i jednocześnie wymierza swe ostrze przeciwko mnie, skoro jest nią przecież wolność spojrzenia drugiego człowieka. „Wystarczy, żeby inny na mnie spojrzał, bym się stał tym, czym jestem. Nie dla mnie, rzecz jasna [...], lecz dla innego”¹⁰.

¹⁰ Oryg.: „Il suffit que l'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. Non pour moi-même, certes [...] mais, pour l'autre”. J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 301. Należy tu zaznaczyć, że w późniejszych poglądach Sartre'a dokonuje się pewna ewolucja dotycząca relacji z innymi ludźmi. W *Cahiers pour une morale* filozof odchodzi od koncepcji nieuniknionego konfliktu między podmiotem i innym na rzecz symetrii wolności osób. Przy konsekwentnym utrzymywaniu silnej autonomii podmiotu proponuje rodzaj egalitaryzmu, w ramach którego podmiot legitymujący się ontologiczną wolnością, aktem woli, przypisuje tę wolność także drugiej osobie. Zatem zamiast kryterium nieusuwalnego konfliktu w relacjach międzyludzkich Sartre wprowadza kryterium równości wolności oparte na modelu sztuki. W *Cahiers pour une morale* czytamy: „To właśnie w oparciu o ten model powinny kształtować się relacje ludzkie, jeśli ludzie pragną istnieć dla drugich jako wolność”. (i d e m, *Cahiers pour une morale*, tłum. M. Jędraszewski, Paris 1983, s. 149). Niezależnie jednak od faktu, że Sartre odszedł od radykalnego poglądu głoszącego, iż to drugi jest ograniczeniem mojej wolności i zamachem na moją podmiotowość, to w konfrontacji z myślą Lévinasa należy położyć nacisk na wciąż niezachwianą pozycję pierwszeństwa Ja w spotkaniu z drugą osobą. To Ja aktem woli uznaje za stosowne przypisanie mu prawa do

Ponad istotą

W koncepcji Innego proponowanej przez Lévinasa nie może być mowy o uprzedmiotowiającej roli Innego, wręcz przeciwnie: potrzebny jest on do upodmiotowienia. Rzeczywiście, odrzucając kluczową rolę świadomości w procesie tworzenia się „Ja”, Lévinas uniknął pułapki intencjonalnego wciągania wszystkiego w jej własną orbitę. Poza tym, kwestionując radykalną inność nicości, broni on podmiotowości przed podawaniem w wątpliwość jej istnienia. Jednak później filozof nie będzie już miał oporów wobec zanegowania owego istnienia, skoro całe jego dzieło *Inaczej niż być...* zmierza do desubstancjalizacji Ja, rozbicia jego istoty. I tu polemika z Sartre’em rozgrywać się będzie już w zupełnie innym wymiarze, w sferze pozaontologicznej. Odtąd przestanie mieć znaczenie, czy świadomość to tylko pozorna szczelina w bycie, ponieważ sam byt już nie stanowi układu odniesienia. To, co do tej pory zwane było zewnętrznym, czy też radykalnie innym, teraz zostanie definitywnie przesunięte z obszaru bytu na grunt metafizyki, zawężonej do etyki. Fraza: „inaczej niż być” (*autrement qu’être*) znaczy dosłownie i wskazuje na totalne przewartościowanie filozoficznego statusu podmiotowości: „Podmiotowość poza byciem

wolności, podczas gdy w ujęciu Lévinasa wszelki impuls wypływa od strony innego. Innymi słowy: u Sartre’a to Ja – autonomicznym aktem woli – obdarza drugiego człowieka wolnością, u Lévinasa zaś relacja ta zostaje odwrócona: to Inny funduje moją wolność. M. Jędraszewski ujmuje rzecz następująco: „Sartre opowiada się za pierwszeństwem wolności, Lévinas za jej nadaniem przez Innego. Dla Sartre’a wolność jest najwyższą wartością, dla Lévinasa wolność czerpie swą wartość i zarazem gwarancję z tego Innego, który ją nadał. Sartre opowiada się za autonomią podmiotu, który jest zdolny wybronić się przed samowolą poprzez zdolność odpowiedzi na apel ze strony Drugiego, Lévinas opowiada się za heteronomią [...]. Lévinas twierdzi, że Drugi, który jest moim Mistrzem i mnie kwestionuje, prowadzi mnie w jakiejś mierze do Boga jako Najwyższego Dobra”. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 228.

wolnym i niewolnym – zobowiązana wobec innego – jest miejscem rozerwania istoty, przez którą przekracza Nieskończoność¹¹. Wystąpienie przeciwko byciu automatycznie wiąże się z odwróceniem się podmiotowości od tego, co w niej stanowi kondensację owego bycia, a więc istoty (*l'essence*). Nie znaczy to bynajmniej, że Lévinas jednym ruchem przekreśla wydarzanie się „Ja” jako subiektywności (wewnętrzności), w której dochodzi do podwojenia i wzmocnienia substancji. Z wewnętrzności w znaczeniu „oności” (*illéité*) filozof wydobywa sens *jedyności* Ja zdolnego do odpowiedzialności. Tylko *jedyny* może przekształcić się w strukturę Inny-w-Tożsamym, ponieważ *uwrażliwienie* na przyjęcie Innego wymaga przygotowanego uprzednio gruntu, na którym można go przyjąć. W ogólnym i nieokreślonym bycie nie ma miejsca ani warunków na osobistą odpowiedzialność. Nie można być bowiem odpowiedzialnym za coś, co niknie i rozpuszcza się w nieokreśloności. Etap hipostazy wciąż jest konieczny do zamanifestowania odrębności wobec bezosobowego bytu. Niemniej myślicielowi nie wystarczają już jedynie momenty rozbicia sobości, owe refleksy, jakie następują wskutek spotkania z innym. To już zbyt mało. Lévinas podjął się karkołomnego zadania wykazania, iż jądro „Ja” nie jest – by tak powiedzieć – utkane z osnowy bytu i nie pochodzi z tego świata. Twierdzi, że znaczenie człowieka poprzedza istotę. Najpierw bowiem odkrywamy w sobie sens *jeden za drugiego*, gotowego do *substytucji*, wobec czego byt jednostkowy dla siebie jest faktem wtórnym. Przesunięcie: nie-ja, lecz ja-dla-innego zdaje się tu mieć rangę podstawową; już nie b y w a m dla innego, ciągle pozostając sobą, lecz j e s t e m, jeśli jestem właśnie dla Innego. Wyłania się z tego postać „Ja” pozbawiona jakiegokolwiek formy egoizmu. Już nie interesuje mnie własne bycie, ponieważ cała moja uwaga skoncentrowana jest na byciu innego człowieka i to nadaje sens mojemu własnemu istnieniu bądź – należałoby powiedzieć –

¹¹ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 26.

istnieniu inaczej. Zresztą, sam autor *Inaczej niż być...* przekonuje, iż istota oraz myślenie o sobie w kategoriach istnienia w sposób konieczny jest interesowne: *esse* jest *interesse*. Pokazuje to zresztą analiza językowa słowa *intéressement* (zainteresowanie), w którym to wyróżnić można częśćkę *esse* (istota), co oznacza, że bycie swoją istotą implikuje trwanie w egoizmie zainteresowania swym własnym bytem.

W sposób pozytywny interesowność potwierdza się jako *conatus* bytów. [...] Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym, w mnogości alergicznie reagujących na siebie egoizmów, które walcząc ze sobą, są dzięki temu razem. Wojna jest czynem lub dramatem interesowności istoty¹².

Cytat ten przywodzi namysł *l'être pour-soi* (być-dla-siebie) Sartre'a, któremu na drodze do osiągnięcia pełni własnego „Ja” stoją inne podmiotowości. *Intéressement* można jednak przekroczyć z pomocą *désintéressement*. Ten językowy zabieg dokonany przez filozofa (przedrostek *-dés* stanowi negację rzeczownika *intéressement*, a jednocześnie wymierzony jest przeciwko zawartej w tym słowie części *esse* wskazującej na istotę) pokazuje, jak jednym prostym ruchem negacji wyprowadzamy podmiotowość z egoizmu bycia, co jest równoznaczne z zapomnieniem o byciu dla siebie samego. Pominiecie istoty otwiera podmiotowość na zupełnie inny wymiar czasowy. Już nie jest ważne „teraz”, ani „teraz z wychyleniem ku przyszłości” (podobnie jak u Sartre'a, gdzie „Ja” realizuje siebie w projektach przyszłościowych). Można powiedzieć natomiast, że podmiotowość jest zaprzeszła, bo dopiero w „Ja” pozbawionym swej istoty może dojść do głosu *anarchiczna intryga Dobra*. „Ja” wyłania się więc z mroków pradawnej przeszłości, „Ja” się nie temporalizuje, skoro czas – jak mówi Lévinas – jest istotą i uka-

¹² *Ibidem*, s. 13.

zywaniem się istoty, „Ja” wydarza się jako „byte”, ponieważ zostało wykrystalizowane, zanim doszło do zawiązania się jego istoty. Ponadto czas teraźniejszy zakłada porządek przedstawieniowy intencjonalności ujmującej byty obecne dla niej i ze względu na nią samą. Natomiast Lévinas pragnie wykazać, iż właściwym modusem relacji z innymi jest relacja mowy (*dire*), będącej źródłem powiedzianego (*le dit*). „Ale relacja z przeszłością poza wszelką teraźniejszością, poza wszelką obecnością i wszelkim przedstawieniem – z przeszłością nie należącą do porządku obecności – zawiera się w tyleż niezwykłym, co powszednim wydarzaniu mojej odpowiedzialności za winy i nieszczęścia innych, w mojej odpowiedzialności za wolność innego człowieka”¹³. Wyprowadzenie z istoty jest jednocześnie wyprowadzeniem mnie z czasu teraźniejszego (wbrew założeniom transcendentalizmu Husserlowskiego, w którym intencjonalna świadomość ustala znaczenia na podstawie realnej obecności przedmiotów). Moim właściwym czasem jest przeszłość, a skoro tak, to już nie jestem, lecz byłem. Wydaje się, iż jest to jedno z najbardziej kluczowych założeń w koncepcji podmiotowości Lévinasa, znaczenia którego nie sposób nie docenić: nie jestem tu i teraz – jestem – lecz nie tu i nie teraz. Co jednak zostaje po desubstancjalizacji, czym zappełnić można lukę (*non-lieu*) powstałą po redukcji istoty? Co tak naprawdę stanowi fundament mojego jestestwa? Czy „Ja” jest swym własnym wyborem? Otóż okazuje się, że instancją powołującą mnie nie tyle do istnienia, co raczej do substytucji Innego, jest Dobro.

Wolność Sartrowska zakwestionowana na rzecz dobra

W *anarchicznej przeszłości* Dobro mnie wybrało i opatrzyło kondycją *zakładnika innego*, i wybór ten jest nieodwołalny. To, że

¹³ *Ibidem*, s. 23.

Dobro znajduje się przed byciem, znaczy dla podmiotowości tyle, że odpowiedzialność istnieje przed byciem/istotą. „Uprzedniość odpowiedzialności względem wolności oznaczałaby Dobroć Dobra: konieczność, aby Dobro mnie wybrało, zanim ja będę w stanie je wybrać, to znaczy przyjąć jego wybór. Na tym polega moja praźródłowa podatność”¹⁴. Zatem jestem z mocy Dobra i to ono stanowi źródło i rdzeń mojej podmiotowości. Dobro mnie wciąż przenika, można powiedzieć, że „pacyfikuje” całkowicie, obywatelniając wolę, percepcję oraz wszelkie atrybuty, w jakie wyposażyli nas filozofowie. „Wyganiając” istotę wraz z właściwą jej aktywnością, człowiek przygotowuje miejsce na strukturę *bierności bardziej biernej niż bierność* i dzięki temu pozwala przeniknąć się promieniom Dobra, które fundują podmiotowość w obszarze innym niż bycie, gdzie inny jest moim „panem i władcą”, a „Ja” pozostaje z nim w etycznej relacji zależności. W tym kontekście narzucają się pewne spostrzeżenia J.-P. Sartre’a, który zdawał się dostrzegać zależność od innego jako zagrożenie dla indywidualnej wolności:

Jeśli Inny jest we mnie żyjący, w tym samym momencie jest on we wszystkich, ponieważ jest on tym samym Innym żyjącym we wszystkich; wzywam go zatem jako wymagającego suwerena, który mnie konstytuuje jako czystego przedstawiciela. Przyjmuję zatem na swój rachunek zewnętrzną postawę wymagania. Od razu traktuję różnice między nami jako nieistotne: ponieważ nasze projekty, które nas przeciwstawiają, są formacjami niewolnymi, jesteśmy tym samym jako posiadający tę samą niewarunkowaną spontanizację. Obowiązek w nim, obowiązek we mnie, jego prawo, moje prawo, moje wymaganie są jedną i tą samą rzeczą. [...] Ja już nie jestem przeciwstawiony; wymaganie jest pozornym zawieszeniem broni, głęboką przemocą. Jest zatem naraz przemocą i podstępem. Totalną alienacją. Zawieszeniem ludzkiego świata, absolutnym podporządkowaniem człowieka wobec celów po-

¹⁴ *Ibidem*, s. 208.

stawionych jako transcendentne i wobec woli, która nie jest wolą osoby, lecz której używam, jakby była moją, traktowanie człowieka jako środka pod pozorem traktowania go jako cel¹⁵.

Sartre dostrzega zatem niebezpieczeństwo „schowania się” za jakimś ogólnym systemem, wartościami jedynie zaadaptowanymi, które jednakże stwarzają złudzenie wynikających z autonomicznej i wolnej decyzji. W kreacjonizmie Sartre’a nie mieści się jakiekolwiek wymaganie, nawet jeśli byłoby ono ze wszech miar pozytywne, gdyż powoduje ono popadnięcie w *złą wiarę*. To człowiek mocą przyrodzonej mu wolności ustanawia warunki swej fundamentalnej rzeczywistości. Niezależnie od ewolucji poglądów Sartre’a w kierunku swojej humanizacji relacji międzyludzkich, która uwidacznia się w dostrzeżeniu współzależności poszczególnych wolności – „Pragnąc wolności, czynimy odkrycie, że zależy ona całkowicie od wolności innych ludzi, a wolność innych zależy od naszej”¹⁶ – definicja wolności zasadniczo się nie zmienia i wciąż podstawowym jej wyznacznikiem pozostaje jej nieograniczoność i absolutność, czego praktycznym wyrazem jest niemożność realizowania jej poprzez wyznaczenie konkretnych celów. Jednocześnie w powyższym cytacie ujawnia się sprzeczność w rozumieniu wolności, która tutaj staje się całkowitą zależnością od innych. Jest to bardzo lévinasowskie spostrzeżenie Sartre’a, który wydaje się dostrzegać niebezpieczeństwo realizowania własnych wolności w nieskończonej wojnie toczonej przez *ego* z innymi, jeżeli jego myśl o wolności brać dosłownie. Totalną nieteologiczność wolności Sartre wyraża słowami jednego z bohaterów *Dróg wolności*, który stwierdza, iż jest wolny po nic. Wolność całkowita, bez jakichkolwiek determinant, uwolniona od wszelkich uwarunkowań z definicji nie zmierza ku niczemu, jak również nie uwzględnia zamierzeń cudzej wolności, ponieważ stanowiłoby to jej ograni-

¹⁵ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, s. 285.

¹⁶ Idem, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 83.

czenie. Zatem trudno sobie wyobrazić praktyczną realizację tak rozumianej wolności. Wydaje się, iż J. Bukowski trafnie podsumowuje tę problematykę, mówiąc, że:

Człowiek przejawia swą najbardziej według Sartre'a ludzką cechę: wolność poprzez dążenie do sprzecznego projektu. Każde odchylenie od tej zasady to popadnięcie w 'złą wiarę', każde poszczególne zastosowanie tej zasady to zamknięcie możliwości podjęcia jakiegokolwiek działania. Albo działamy i nie jesteśmy wolni, lecz w 'złej wierze' albo jesteśmy wolni i nie możemy robić nic, nawet zmanifestować swej wolności. Tak przedstawia się sartrowska wolność w praktycznym zastosowaniu¹⁷.

Przejawia się tu wielokrotnie wspominana w tej pracy tendencja fenomenologii i egzystencjalizmu wyrażająca się *implicite* w usilnym ignorowaniu wszelkich uwarunkowań (począwszy od transcendensów a skończywszy na psychofizycznych realiach nieodłącznych ludzkiej kondycji), niemniej skutkiem takiego myślenia o człowieku jest niemożliwa do praktycznej realizacji abularyzacja wartości, których źródłem ma być on sam. Jeśli bowiem zakłada się, iż np. dyspozytariuszem nieograniczonej wolności jest człowiek, to należy uznać jego samego za źródło wszelkiego nieuwarunkowania, a stąd już tylko krok do przypisania mu atrybutu boskości. Dlatego wydaje się, że przyjęcie *explicite* przez Lévinasa apriorycznej zasady o istnieniu czegoś, co radykalnie wykracza poza ludzkie bytowanie, jest propozycją niesprzeczną, ponieważ z jednej strony zdaje on sobie sprawę z niemożliwości przekroczenia egzystencjalnych ograniczeń, a z drugiej oferuje możliwość transcendowania ich w kierunku takiego sposobu bycia, którego miarą i weryfikacją nie jest *ego* uwikłane w nieusuwalną sieć różnorakich zależności mentalnych, biologicznych czy kulturowych. Sartre zakłada, że źródłem transcendencji jest podmiotowość, a co

¹⁷ J. B u k o w s k i, *Konstrukcje czy zalecenia etyczne? (Uwagi o filozofii Sartre'a)*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1981, t. 27, s. 238.

więcej – tylko ona jest jej spełnieniem i ostatecznym sprawdzianem. Lévinas natomiast, poczynając założenie o zewnętrznosci transcendencji, tym samym uwzględnia niemożliwość weryfikacji skrajnie nieuwarunkowanego przez byt skrajnie uwarunkowany. Jednocześnie wskazuje na możliwość realizacji i weryfikacji wartości absolutnych w obszarze, w którym słabnie rola wszechwiedzącego „Ja”, a jego miejsce zajmuje „Ja” świadome swych ułomności i ograniczeń. Tytułem komentarza można zacytować tu jeszcze słowa M. Jędraszewskiego:

Wynika z tego to, że wolność prawdziwa jest wolnością, w której wszystko jest moje: nie tylko sam wybór, ale i wszystkie jego motywy. Nie istnieją żadne obiektywne wartości, które mogłyby go określić. Wszystko zależy całkowicie ode mnie. To stanowi istotę wolności absolutnej. [...] W imię wolności prawdziwej, w imię wolności absolutnej Sartre odrzucił wymaganie jako przejaw ucisku człowieka przez człowieka (względnie Boga)¹⁸.

Wolność w ujęciu Sartrowskim z perspektywy filozoficznej Lévinasa wygląda na nagi egoizm, który zdaje sobie doskonale sprawę z siebie, natomiast odmawia przekroczenia swoich granic, utożsamiając się z wolnością. Jest to gra słowna, w której wolność oznacza niczym nieograniczony egoizm, z absolutnie niemożliwymi do wyciągnięcia z tej postawy konsekwencjami etycznymi. Wprowadzone przez Sartre'a pojęcie *wstydu* absolutnie nie reguluje kwestii etycznych, gdyż z perspektywy Sartrowskiej wolności jest ograniczeniem, które należałoby odrzucić. Patrząc z jednej strony na historię drugiej wojny światowej i doświadczenia Lévinasa, a z drugiej – sympatyzowanie Sartre'a z ugrupowaniami lewicowymi, postawa Lévinasa wydaje się przerastać francuskiego egzystencjalistę; na marginesie można poczynić uwagę, że tak naprawdę sprzyjał formacjom politycznym tłumiącym jednostkę, w związku z tym można odnieść wrażenie, iż nie miał zamiaru dopuszczać

¹⁸ M. Jędraszewski, *op. cit.*, s. 216-217.

innych egoizmów niż swój własny – lekko *stotalizowany*. Lévinasowi – dzięki przekroczeniu perspektywy egzystencjalnej – udaje się rozwiązać kwestię konfliktu powstającego w sytuacji konfrontacji indywidualnych wolności poszczególnych ludzi. Wolność Innego mi nie zagraża, nie mogę powziąć wobec niej żadnych uprzedzeń, ponieważ jest ona dla mnie absolutnie obca, nie postrzegam jej poprzez pryzmat swoich własnych wyobrażeń na temat przestrzeni, którą wypełniają nieskrępowane przez nikogo akty mojego Ja. Zakres wolności Innego nie stanowi dla mnie źródła konfliktu, ponieważ nie zaczynam od analizy swoich praw w tym względzie, zaczynam od poszanowania wolności Innego, ze względu na jej inność i nieprzystawalność do mojej. Poszanowanie cudzej wolności odwraca kierunek lęku: nie obawiam się o własną wolność, lecz dbam, by wolność drugiego człowieka była nienaruszona. Wówczas możliwe jest współistnienie wielości wolności, możliwy jest pluralizm:

Dbałem o to, żeby uwypuklić, że inność nie jest po prostu i zwyczajnie egzystencją jakiejś innej wolności obok mojej wolności. Nad swoją wolnością mam władzę, a tamta inna jest mi absolutnie obca, bez żadnej relacji za mną. Koegzystencja wielu wolności jest wielością, która pozostawia nietkniętą jedność każdej z nich¹⁹.

Nadrzędnymi wartościami dla Lévinasa są Dobro i bliźni. I o tyle wolność podmiotowości nie kłóci się z pierwszeństwem i pierwotnością Dobra we mnie, o ile zakwestionuje się spontaniczność wolności. Wolność w Sartrowskim ujęciu może prowadzić w konsekwencji do próby sił, kiedy to dążenie do poszerzania granic indywidualnej wolności jest ruchem, w którym silniejsze *ego* narzuca się słabszym, co ilustrują zresztą przykłady z najnowszej historii: totalitarne systemy były możliwe właśnie wskutek przemocy prezentowanej przez niektórych dwudziestowiecznych przywódców.

¹⁹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 108.

ców, z pewnością przekonanych o racji tłumienia cudzej wolności w imię swojej własnej, zręcznie kamuflowanej retoryką o „dobru powszechnym” (Stalin, Hitler etc.). Dla Lévinasa autonomiczność wolności w znaczeniu jej spontaniczności pociąga za sobą ryzyko pojawienia się zła.

Nieskończony nie zatrzymuje mnie niczym jakaś siła, która wystawia na niepowodzenie moją siłę, ona kwestionuje naiwne prawo moich mocy, moją chlubną spontaniczność jako żyjącego, jako ‘siły, która idzie’. Ale ten sposób mierzenia się z doskonałością nieskończonego nie jest jakimś teoretycznym rozważaniem, w którym wolność z kolei odzyskiwałaby swoje prawa. Jest to wstyd siebie samej, jaki ma wolność, odkrywająca siebie jako morderczą i uzurpatorską w swym działaniu. [...] Życie w wolności, która siebie samą odkrywa jako niesprawiedliwą, życie w wolności w heteronomii polega na nieskończonym ruchu nieustawicznego kwestionowania samego siebie²⁰.

W rozumieniu Lévinasa człowiek realizuje wolność wówczas, gdy zda sobie sprawę z jej egologicznych ograniczeń i roszczeń. Kwestionowanie własnej wolności wiąże się ściśle z odsunięciem się od siebie samego – jak pisze filozof – ze „zdradą siebie”. Jeśli to Ja samoustanawiam się w wolności, to tym samym i paradoksalnie Ja ją ograniczam do własnego pola działania, chcenia, ambicji i indywidualnej woli. Natomiast gdy odkryję, że jestem czymś więcej niż bycie sobą samym, to naprowadzi mnie to na strukturę jeszcze pier-

²⁰ Oryg.: „L’infini ne m’arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant, de ‘force qui va’. Mais cette façon de se mesurer à la perfection de l’infini, n’est pas une considération théorique à son tour la liberté reprendrait spontanément ses droits. C’est une honte qu’a d’elle même la liberté qui se découvre meurtrière et usurpatrice dans son exercice même. [...] La vie de la liberté se découvre injuste, la vie de la liberté dans l’hétéronomie, consiste pour la liberté en un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question”. Idem, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2001, s. 244-245.

wotniejszą niż indywidualnie pojęta wolność działania. Dobro / Bóg / Nieskończoność – pokazuje filozof – stanowią pierwotny kodeks etycznego bycia i na jego bazie, tzn. poszanowania inności, wolność innego ustanawia się od razu jako nienaruszalna wartość. Tym samym na gruncie relacji społecznej moja własna również zyskuje status nieprzekraczalnego prawa, właśnie dzięki temu, że to nie Ja ją stwierdzam i określám, lecz jest ona transcendensem w oczach drugiego człowieka. Wolność w ujęciu Sartrowskim, która jest wyciągnięciem logicznych wniosków z koncepcji zachodniej filozofii i stylu życia, jest w tym wypadku niewolą w piekle własnego egoizmu. Lévinas pragnie się odciąć od tak rozumianej wolności, w związku z czym wprowadza pojęcie *anarchii* w znaczeniu rozbicia terroru *ego*. Lévinasowską koncepcję Dobra można porównać do platońskiej idei, rzeczywistej, boskiej, niewidzialnej i niezmiennej, która jednak, poprzez nadawanie formy rzeczom, nieustannie wpływa na porządek widzialny. Bez idei, w tym naczelnej idei dobra, świat by nie istniał. Z idealizmu platońskiego Lévinas czerpie przede wszystkim inspirację do uzasadnienia nadwyżki sensu dobra nad sensem bytu. Z całego dziedzictwa myśli antycznej właśnie platonizm wydaje się mu być szczególnie bliski, zresztą sam w swoich pracach powołuje się na Platona i jako jedynego reprezentanta myśli starożytnej – nie krytykuje. Przy czym należy zauważyć, że inspiracje platońskie nie oznaczają jednoznacznie adaptacji systemu idealistycznego. Po pierwsze, Lévinas przeciwstawiał się wszelkim systemom (w tym idealistycznym), a po drugie daleki był od stwierdzenia pozorności świata empirycznego. Pozostałych (w tym szczególnie Parmenidesa) uważa za „piewców bycia”, a to wystarczy, by zanegować ich zbyt osadzoną w ontologii filozofię. Tam, gdzie kiedyś niepodzielnie panował byt, który – zdaniem myśliciela – totalizował jednostkę, nie pozwalał jej przemówić pełnym głosem (to znaczy zafałszowywał jej prawdziwą istotę), teraz dochodzi do otwarcia na Innego, którego „Ja” nie ustawia wobec siebie, tzn. wobec swojej wolności, lecz wobec Dobra będącego źródłem autentyczności „Ja”, wyznaczającego

podmiotowi rolę swojego rzecznika. Jeśli podmiotowość nie podejmie wysiłku odczytania w sobie pierwotnego zapisu Dobra / Nieskończoności, to oznaczać to będzie zafałszowanie jej istoty, życie w sposób nieautentyczny i nie-źródłowy. Należy sobie zadać pytanie, czy istotnie Dobro góruje nad bytem? Zgodnie z intuicją Platona (a za nim Lévinasa) odpowiedź musi być twierdząca. Dobro jest niezbędne Lévinasowi do utrzymania koncepcji Innego, bez niego (Dobra) Inny wciąż pozostawałby na gruncie bytu, co implikowałoby ujmowanie go przez podmiotowość, zgodnie z warunkami ontologicznymi (a tym samym z epistemologicznymi podmiotowo-przedmiotowymi warunkami samej podmiotowości usiłującej nadać sens sobie, a poprzez siebie rzeczom, w tym również innemu). Wszelka inność zostaje wówczas wchłonięta przez *to samo*, a działałoby się to za sprawą samej podmiotowości. Przy założeniu odmienności bytowej Dobra, która kształtuje człowieka, Inny zostaje wyprowadzony zarówno z bytu, jak i z epistemologicznej orbity, i umiejscowiony tam, gdzie jego wyjątkowość, odmienność, nieobejmowalność będą zagwarantowane. A skoro człowiek pochodzi z „tamtego świata”, to ma do niego dostęp i jest zdolny przekroczyć wymiar bytowy na rzecz metafizycznego, czy – przy założeniu równorzędności tych dwóch porządków u Lévinasa – etycznego. Etyka nie potrzebuje bytu, potrzebuje natomiast dobra, i dlatego nie dziwi, iż w sytuacji zastąpienia ontologii etyką, dobro będzie wartością nadrzędną.

Etyka odnosi się również do przeciwieństwa dobra, to jest – zła. Sam Lévinas nie poświęca zbyt wiele uwagi jego problematyce. Właściwie w jego świecie nie ma miejsca na zło, skoro byt wsparty zostaje przez Dobro. Zło może mieć tylko podłoże bytowe, a gdy w jego miejsce wchodzi dobro, to herezją byłoby uznać, że to ono generuje zło. Z drugiej jednak strony naiwnością byłoby twierdzić, że zło jest nieobecne w świecie. Wydaje się, że w świecie lévinasowskich idei zredukowane jest ono do bycia nieprawdziwego, niezgodnego z właściwym powołaniem człowieka wówczas, gdy nie potrafi on rozpoznać w sobie działania *anarchicznej intrygi*

Dobra. Gdy bowiem podmiotowość w modusie jeden-za-drugiego przystępuje do *substytucji* drugiego i tylko na tym zadaniu jest skupiona, to ten drugi także ma swojego Innego, który dla „Ja” staje się automatycznie trzecim (*un tiers*). Ogniwo dwójkowe łączy się w nieskończony łańcuch zależności, jaki obejmuje wszystkich ludzi. Dobro, uderzając we mnie indywidualnie, funduje tym aktem ogólnoświatową tendencję (zakładając oczywiście uprzednie otwarcie się na jego oddziaływanie). W tak przebiegającym ciągu wzajemnych substytucji trudno o obecność zła. Oczywiście gdy nastąpią jakieś zakłócenia w poszczególnych ruchach ku Innemu, powodowane nie rozpoznaniem w sobie metafizycznego pragnienia Dobra, to zło się pojawi. Niemniej nie będzie to już wówczas ów idealny porządek, który postuluje w swojej filozofii Lévinas. Zamierzony metafizyczno-etyczny świat z niepodzielnym panowaniem Dobra zdaje się wykluczać istnienie wszystkiego, co z nim się kłóci. Zło nie znajduje tu wyraźnego metafizycznego uzasadnienia. Pozytywną stroną takiej koncepcji jest ujrzenie podmiotowości jako dobrej z gruntu, lecz należy podkreślić, że dojście do bycia dobrym jest procesem żmudnym i wymagającym wysiłku i poświęcenia. Rola „Ja” nie kończy się bowiem wraz z przystaniem na warunki Dobra – potem rozpoczyna się nieustający proces, którego celem jest stałe podtrzymywanie w sobie gotowości do życia wbrew sobie, a jednak ostatecznie dla siebie, wbrew własnej woli, choć w najwyższym jej poszanowaniu.

Bibliografia:

- Bukowski J., *Konstrukcje czy zalecenia etyczne? (Uwagi o filozofii Sartre'a)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1981, t. 27, s. 227-244.
Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994.
Lévinas E., *De l'évasion*, Montpellier 1982.
Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2001.
Lévinas E., *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Sartre J.-P., *Cahiers pour une morale*, Paris 1946.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Saint Amand 2001.
- Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, <https://doi.org/10.2307/40086089>.

Magdalena Marciniak-Pinel

<https://orcid.org/0000-0003-3924-1744>

„W tym szaleństwie jest metoda”, czyli do czego Freudowi potrzebny był Hamlet?

Słowa kluczowe: Freud, psychoanaliza, Hamlet, Edyp

Abstrakt: Dostrzegając w Edypie uniwersalną figurę wypartych fantazji, Freud zastanawia się, czy można ją odnaleźć także w *Hamlecie*. Freud proponuje nowe odczytanie *Hamleta*, odmienne od wciąż dominujących ówczesnie interpretacji Goethego i Coleridge’a. W ich ujęciu Hamlet jako emblematyczna figura psychologicznej słabości nie miał siły, aby wypełnić powierzone mu zadanie. Nowatorstwo freudowskiej lektury polegało na rezygnacji z powyższej hipotezy na rzecz ujmowania królewicza duńskiego jako nękanego przez konflikt wewnętrzny. Hamlet posiadający siłę i energię nie może jednak dysponować nimi do końca zgodnie z własną wolą. Na freudowską scenę wkracza więc nowy bohater, którego brakowało we wcześniejszych odczytaniach: niewiadość.

**“Though this be madness, yet there is method in it”,
or why Freud needed Hamlet?**

Keywords: Freud, psychoanalysis, Hamlet, Oedipus

Abstract: Freud sees Oedipus as a universal figure of repressed fantasy and he is wondering if he can be founded in Hamlet. Freud suggests a new reading of Shakespeare’s Hamlet, different from Goethe’s and Coleridge’s analyses. According to them, Hamlet was an un-emblematic figure of psychological

weakness who didn't have the strength to revenge for his father's death. The novelty of Freud's reading was to stress the importance of Hamlet's internal conflicts. Onto Freudian's stage enters a new protagonist: the unconscious.

Interpretacja *Hamleta* zaproponowana przez Freuda stanowi przykład zróżnicowanych powiązań pomiędzy szeroko pojmowaną dziedziną sztuki a psychoanalizą. Aby bliżej przyjrzeć się owym powiązaniom, należy mieć świadomość koniecznego rozróżnienia na minimum trzy problematyczne obszary owych powiązań oraz określić własną perspektywę badawczą. Z jednej strony bowiem możemy badać stosunek artystów, twórców do psychoanalizy. W tym ujęciu możemy pokazać historię recepcji psychoanalizy, a zwłaszcza myśli samego Freuda przez malarzy, poetów, pisarzy. Z drugiej strony możemy skupić się na opisanu wpływu psychoanalizy na filozofię sztuki, teorię sztuki czy krytykę sztuki. W pracy napisanej w 1963 roku *Des Métaphores Obsédantes au Mythe Personnel* Charles Mauron wskazuje na fakt, iż we Francji latach 1920-1930 początkowa recepcja myśli Freuda dokonała się za pośrednictwem poetów (takich jak Breton, Éluard, Aragon, Desnos, Tzara, Char, Leiris). Dopiero w późniejszym okresie psychoanaliza została uznana za instrument krytyki literackiej. Z pewnością przyczyniła się do tego praca Charlesa Baudouina *La Psychanalyse de l'Art* z 1929 roku. Trzecim możliwym obszarem powiązań sztuki i psychoanalizy jest zainteresowanie samych teoretyków i praktyków psychoanalizy twórczością artystyczną. Tacy myśliciele jak Freud, Rank, Jung, Adler, Abraham, Meader, Jones wielokrotnie powoływali się na różnorodną twórczość artystyczną. Przykłady z dziedziny sztuki nie tylko wzbogacały i uatrakcyjniały teoretyczny wywód psychoanalityków, ale także same stawały się bogatym źródłem kluczowych inspiracji i znaczących modyfikacji samej psychoanalizy. W niniejszej pracy zajmę się problemem z trzeciego obszaru powiązań sztuki i psychoanalizy, czyli wykorzystaniem przez Freuda utworu Szekspira.

Na wstępie moich rozważań pragnę zauważyć, iż Freud w swoich pismach oraz w praktyce klinicznej wielokrotnie posługiwał się przykładami pochodzącymi z dziedziny sztuki. Obok słynnych metaforycznych ujęć teatru i spektaklu (np. opis psychozy jako formy rebelii w teatrze; sen określany mianem spektaklu) pochodzących z pracy *Objaśnianie marzeń sennych* z 1900 roku, Freud często wprost wyrażał przekonanie o konieczności czerpania psychoanalizy z twórczości konkretnych artystów. Znamienny przykład stanowi w tym kontekście komentarz Freuda do *Gradiva* Jensena z 1907 roku, w którym ojciec psychoanalizy głosi pochwałę poetów znających mądrości nieba i ziemi, o których nie śniło się naszej szkolnej wiedzy¹. Zdaniem Freuda, o psychologicznej przewadze poetów nie tylko nad „zwykłymi” ludźmi, ale także nad naukowcami świadczy korzystanie ze źródeł, które wciąż są niedostępne nauce. Owa niedostępność wynika jednak nie tyle z ich „zaświatowości”, co raczej z niewystarczającego jeszcze uświadczenia ludzi nauki. Jest to o tyle ważne, że Freud był przekonany o istnieniu określonych praw rządzących nie tylko uświadomionym życiem psychicznym, ale przede wszystkim – nieuświadomionym. W tym kontekście autor *Poza zasadą przyjemności* powołuje się na Szekspira, widząc w nim tego, który w sposób niekoniecznie uświadomiony zaprezentował w swoich sztukach uniwersalne zasady rządzące życiem psychicznym. Należy bowiem podkreślić, że Freud odnalazł w twórczości Szekspira szereg postaci, które, jak uważał, z powodzeniem mogą zostać poddane psychoanalitycznej interpretacji. Zdaniem Freuda to właśnie owa interpretacja stanowić miała klucz do rozwiązywania zagadek, jakie każdorazowo stawia przed widzem i czytelnikiem Szekspir poprzez swoich bohaterów.

Spośród interpretacji szekspirowskich postaci dokonanych przez autora *Żałoby i Melancholii* najważniejsza wydaje się być psychoanalityczna analiza Hamleta. Owa analiza uzupełnia

¹ S. Freud, *Le délire et les rêves dans la „Gradiva” de W. Jensen*, [w:] *idem, Oeuvres Complètes. Psychanalyse: 1906-1908*, vol. VIII, Paris 2007, s. 44.

i wzmacnia Freudowskie hipotezy pochodzące z następujących źródeł: autoanaliza, praktyka kliniczna, interpretacja tragedii *Król Edyp*. Aby się o tym przekonać, warto zacząć rozważania od szczególnej lektury ważnego listu Freuda do Wilhelma Fliessa z 15 X 1897. Freud stwierdza tam, że w trakcie autoanalizy („która jest dla niego obecnie sprawą najistotniejszą”) przyszła mu do głowy jedna myśl mająca wartość ogólną: „znalazłem u siebie także uczucie miłosne do matki i zazdrość w stosunku do ojca i uważam je teraz za zdarzenie powszechne z wczesnego dzieciństwa”². Owo rozpoznanie oraz dostrzeżenie jego uniwersalności tłumaczy zdaniem Freuda przyciągającą siłę *Króla Edypa*. Każdy rozpoznaje w sobie jego istnienie, każdy odczuwał kiedyś w zarodku jego fantazję. W pracy *Hamlet i Freud* będącej przedmową do książki Ernesta Jonesa *Hamlet i Edyp* Jean Starobinski, komentując ów list, zauważa, że ustanawiając analogię pomiędzy dziecięcymi odczuciami a Edypem Sofoklesa, Freud usiłuje rozpoznać własne doświadczenie w tragedii, w micie stanowiącym ekspresję interpersonalną i kolektywną. Zdaniem Starobinskiego mityczny paradygmat jawi się jako gwarant uniwersalności hipotezy Freuda. Tragiczne rozpoznanie Edypa staje się – na innym poziomie – Freudowskim odkryciem wspólnego wszystkim wypartego doświadczenia³.

Dostrzegając w Edypie uniwersalną figurę wypartych fantazji, Freud zastanawia się, czy można ją odnaleźć także w *Hamlecie*. Ojciec psychoanalizy dodaje, iż chodzi mu nie tyle o jawne intencje Szekspira, ile raczej o produkty jego nieświadomości, w której zawiera się także niewiedomość Hamleta⁴. Starobinski podkreśla, że we Freudowskim przejściu od Edypa do Hamleta pojawiają się wymieszane ze sobą elementy autoanalizy, kulturowej pamięci

² Idem, *Lettres à Wilhelm Fliess 1887-1904*, Paris 2006, s. 344. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki.

³ J. Starobinski, *Hamlet et Freud*, [w:] E. Jones, *Hamlet et Oedipe*, tłum. A.M. Le Gall, Paris 1967, s. 8.

⁴ S. Freud, *Lettres...*, s. 345.

oraz doświadczenia klinicznego. Owo przejście uzasadniało konieczność nowego odczytania *Hamleta*, odmiennego od wciąż dominujących ówczesnie interpretacji Goethego i Coleridge’a. W ich ujęciu Hamlet, jako emblematyczna figura psychologicznej słabości, nie miał siły, aby wypełnić powierzone mu zadanie. Nowatorstwo lektury Freuda polegało na rezygnacji z powyższej hipotezy na rzecz ujmowania królewicza duńskiego jako nękanego przez konflikt wewnętrzny. Hamlet posiadający siłę i energię nie może jednak dysponować nimi w pełni zgodnie z własną wolą. Na freudowską scenę wkracza więc nowy bohater, którego brakowało we wcześniejszych odczytaniach: niewiadomość. To z niej pochodzi słynne wahanie Hamleta, które winno zostać dokładnie rozszyfrowane w oparciu o uniwersalizm konfliktu edypalnego. Freud dostrzega w niezdecydowaniu Hamleta (które jednak – co dobitnie podkreśla – nie ujawnia się w wysłaniu na śmierć Rozenkranca i Gildensterna ani w zabójstwie Laertes⁵) dowód na to, iż sam nieświadomie chciał popełnić zbrodnie Klaudiusza: morderstwo na ojcu spowodowane miłosnym uczuciem wobec matki. Zgodnie z jego interpretacją, świadomość Hamleta jest świadomością nieświadomego poczucia winy.

Dostrzeżenie *Króla Edypa w Hamlecie* stanowiło dla Freuda odkrycie o niebagatelnym znaczeniu, do którego wielokrotnie powracał. W *Objaśnianiu marzeń sennych* Freud nawiązał do Edypa w rozdziale V (IV, 2). Starobinski podkreśla, że o ile w pierwszych edycjach tekstu wzmianka dotycząca *Hamleta* pojawiała się w formie długiej noty umiejscowionej na dole strony, o tyle później sama stała się częścią tekstu głównego. W omawianym fragmencie Freud proponuje hipotezę swoistego historycznego postępu wyparcia. O ile w tragedii Sofoklesa miłosne pragnienie matki i wrogość wobec ojca są realizowane przez Edypa jakby we śnie, o tyle w *Hamlecie* owe fantazje pozostają wyparte. Tym samym,

⁵ Freud się pomylił – chodzi o zabójstwo Poloniusza.

jako odbiorcy, doświadczamy jej istnienia jedynie poprzez efekty, jakie wywołuje: między innymi poprzez słynne wahanie tytułowej postaci. Autor *Poza zasadą przyjemności* tłumaczy owo wahanie jako pojawiające się intensywne samooskarżenie, które wyrażają skrupuły psychiki nękaney przez niezidentyfikowane na poziomie świadomym poczucie winy. Owa identyfikacja może dokonać się dopiero w trakcie psychoanalitycznej interpretacji⁶. Jeszcze raz podkreślmy, iż odczytanie Hamleta przez pryzmat nieświadomej akcji wewnętrznej stanowiło istotne odwrócenie, dokonane przez Freuda w stosunku do ówczesznie dominujących wykładni. Poprzez dostrzeżenie w Hamlecie fantazji edypalnych, Freud na pierwszy plan wysunął problematykę nieświadomości nie tylko Hamleta, ale również samego Szekspira. Powyższa interpretacja dostarcza więc ciekawej hipotezy, która głosi, że treść *Hamleta* może być obrazem życia psychicznego (świadomego i nieświadomego) jego autora. Powyższe spostrzeżenia nie tylko powracają, ale znajdują ciekawe rozwinięcie w pracy z 1916 roku *Wprowadzenie do psychoanalizy*. Zaznaczając, iż nieświadomości nie można utożsamiać z językiem, bowiem jest ona czymś więcej – jest dramaturgią, czyli słowem zainscenizowanym, akcją mówioną – Starobinski komentuje Freudowskie ujęcie Edypa w powyższej pracy przez pryzmat sceny źródłowej obserwowanej z zewnątrz, która pozostaje jednak niedostępna dla świadomości samego podmiotu⁷. Owa scena, będąc dramaturgią mityczną w stanie czystym, staje się manifestacją uniwersalnego popędu. W ramach tej interpretacji Edyp, będąc kolektywną nieświadomością i głębią, sam ich nie posiada. Będąc jedynym archetypem, staje się pozbawioną psychologii instancją psychologiczną, koniecznym warunkiem ukonstytuowania się psychologii jako nauki. Ów brak psychologii, stanowiący jednocześnie pełnię archetypu, przeciwstawiony zostaje

⁶ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, cyt. za: J. Starobinski, *op. cit.*, s. 14-15.

⁷ J. Starobinski, *op. cit.*, s. 19.

Hamletowi, którego psychiką kierują nieświadome mechanizmy. Wraz z nowym wyposażeniem pojawia się konieczność badania, przepytywania tego, co jest poza nim. A poza nim znajduje się nie tylko jego przeszłość, wczesne dzieciństwo, ale także szeroki repertuar odgrywanych ról, zestaw przybieranych masek. Starobinski zaznacza bowiem, iż w epoce Szekspira dochodzi do istotnego rozdziału pomiędzy niedostępnym dla innych, subiektywnym byciem a pozorem, wyglądem, reprezentacją. O ile Edyp stanowi sam dla siebie pełnię symboliczną, o tyle w nowym kontekście Hamlet zmierza w stronę owej pełni, nigdy jej nie osiągając. W tym ujęciu mistrzostwo Szekspira polegałoby na ciągłym zwodzeniu odbiorcy poprzez iluzję możliwości jednoznacznego wyjaśnienia akcji *Hamleta*, poprzez zrozumienie złożonych motywacji tytułowej postaci. Starobinski podkreśla, że dla widzów epoki elżbietańskiej brak koherencji tytułowej postaci nie stanowił problemu. Dopiero półtora wieku później rozpoczęła się wielka debata będąca próbą odnalezienia spajającej zasady tłumaczącej motyw kierujące zachowaniem Hamleta. O ile akty Edypa nie sprawiały podobnego kłopotu interpretacyjnego, wynikały bowiem z logicznej konieczności, o tyle działaniami Hamleta kierują przyczyny ukryte, niejasne. W tym miejscu warto jeszcze raz podkreślić interpretację Freudowską sugerującą, iż ową ukrytą i niejasną przyczyną wahania Hamleta jest kompleks Edypa.

Na podstawie powyższych analiz można wyciągnąć dwa najważniejsze wnioski wynikające z Freudowskich interpretacji obu tragedii: przekonanie o odmiennym traktowaniu fantazji edypalnej w utworach Sofoklesa i Szekspira oraz próba interpretacji akcji arcydramatu poprzez procesy zachodzące w nieświadomości nie tylko tytułowej postaci, ale także jej twórcy. W tym miejscu warto szerzej rozwinąć związek pomiędzy Hamletem a jego autorem, stanowiący ważny moment w interpretacji Freuda.

Starobinski interpretuje ustanowienie przez Freuda związku pomiędzy tragedią a hipotetyczną osobowością autora *Makbeta* jako szczególnie zabieg, który z jednej strony ma na celu uniwersa-

lizację wyników interpretacji psychoanalitycznej (poprzez dostrzeżenie jej stosowalności także u samego twórcy *Hamleta*), z drugiej zaś umożliwienie szczególnego rodzaju utożsamienia się Freuda z Szekspirem. Owo utożsamienie miało być wynikiem ograniczonej liczby przejść, które warto w tym miejscu przypomnieć. Freudowski punkt wyjścia stanowiła własna autoanaliza oraz rezultaty wywiedzione z praktyki klinicznej. Poprzez dostrzeżenie podobieństwa pomiędzy nimi a zawartością *Króla Edypa* Sofoklesa, a zwłaszcza *Hamleta*, Freud uznał, iż Szekspir (podobnie jak on sam w *Objaśnianiu marzeń sennych*) umiał rozszyfrować, rozjaśnić uniwersalny psychiczny mechanizm podlegający wyparciu. Nie wierząc, iżby Szekspir świadomie przedstawił w *Hamlecie* fantazję Edypa, Freud zinterpretował owo przedstawienie nieświadomości Hamleta jako rezultat pracy nieświadomości samego autora. Oczywiście takie spostrzeżenie pociąga za sobą szereg kontrowersji, które były wielokrotnie formułowane przez krytyków Freuda. Wyłaniający się ciąg (świadomość Hamleta–niewiedomość Hamleta, świadomość Szekspira–niewiedomość Szekspira) narzuca postępowaniu analitycznemu perspektywę zorientowaną na etap końcowy, czyli niewiedomość Szekspira. W tym ujęciu pojawia się zagrożenie instrumentalnego traktowania trzech poprzedzających etapów, mających na celu zbliżenie się do niewiadomych mechanizmów kierujących psychiką autora *Króla Leara*. Obok powyższego zagrożenia, jakie stawia przed analitykiem włączenie do rozważań nieświadomości autora, także zaprezentowana w niniejszej pracy Freudowska analiza *Hamleta* spotkała się z licznymi zarzutami, podkreślającymi przede wszystkim jej stronniczość. Miałaby ona wynikać przede wszystkim z chęci wsparcia własnych odkryć klinicznych przykładami zaczerpniętymi z literackiego kanonu. Owe przykłady zapewniałyby psychoanalitycznej praktyce w opinii publicznej z jednej strony uniwersalność, a z drugiej skuteczność terapeutyczną.

W powyższym kontekście warto dodać, że Freudowską interpretację Hamleta i Edypa (a zwłaszcza jej krytykę) można postrze-

gać przez pryzmat interesujących analiz wspomnianego już Charlesa Maurona, zawartych w książce *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*. Autor podkreśla w niej istnienie w twórczości analizowanych przez siebie autorów (takich jak: Mallarmé, Valédry, Baudelaire, de Nerval, Racine, Molière) stosunkowo trwałych sieci powracających skojarzeń, które (po przeanalizowaniu zaproponowaną przez autora metodą nazwaną psychokrytyką) tworzą właściwy każdemu pisarzowi, obiektywnie definiowalny tytułowy mit osobowy⁸. Psychokrytyka jest techniką badającą owe powracające skojarzenia, obsesyjne metafory w intencjonalnych strukturach tekstu. Wykorzystując metodę psychokrytyczną do badania pism samego Freuda, można także zauważyć ciekawe przejście od mitu greckiego do mitu osobowego. Wśród badaczy, którzy zwracali uwagę na fakt czerpania przez Freuda z twórczości tak literackiej, jak i malarskiej poprzez odpowiednio ukierunkowane i uwarunkowane interpretacje w celu wsparcia własnych hipotez pochodzących z refleksji teoretycznej, praktyki klinicznej oraz autoanalizy znajdował się (obok wspomnianego Starobinskiego i Maurona) także Jean-Francois Lyotard. W tekście z 1971 roku *Freud selon Cezanne* Lyotard podkreśla częste odwoływanie się Freuda do przykładów zaczerpniętych z dziedziny sztuki – przede wszystkim z malarstwa i tragedii. Powołując się na omawianą wyżej interpretację Starobinskiego, autor *Kondycji postmodernistycznej* wyraźnie zaznacza, iż tragiczne figury Edypa i Hamleta, jako uprzywilejowane obiekty refleksji Freudowskiej, mają przede wszystkim wartość operacyjną dla opracowania teorii⁹. Z komentarza Lyotarda wynika, że aplikacja figur Edypa i Hamleta w dyskursie analitycznym pozwala umieścić scenę tragiczną na horyzoncie (czy też u kresu) sceny psychoanalitycznej. Jednocześnie dodaje, iż możliwość

⁸ C. Mauron, *Des Métaphores Obsédantes au Mythe Personnel. Introduction à la psychocritique*, Paris 1988, s. 30-32.

⁹ J.-F. Lyotard, *Freud selon Cezanne*, [w:] i d e m, *Des Dispositifs Pulsionnels*, éd. C. Bourgois, Paris 1980, s. 68.

takiej relacji wynika z samej tragedii (greckiej, szekspirowskiej), która oferuje uprzywilejowaną reprezentację tego, co jest przepytywane na drodze psychoanalitycznej interpretacji. W swoim tekście Lyotard pokazuje, w jaki sposób Freud wybiórczo korzystał nie tylko z przykładów z dziedziny literatury, ale przede wszystkim malarstwa. Odrzucając tych twórców (przede wszystkim Cezanne'a), których obrazy wykraczały poza reprezentacyjny paradygmat pozostający w służbie psychoanalizy, Freud tak dobierał przykłady, aby służyły do poparcia jego własnych tez.

Już na tej podstawie wyraźnie widać, iż Freudowski dobór przykładów zawsze dokonuje się pod ściśle wyznaczonym kątem, z określonego punktu widzenia. Starobinski zauważa, że tendencja dostrzeżona przez Freuda u pacjentów i odnaleziona w trakcie własnej autoanalizy wyjaśnia się i uniwersalizuje poprzez mit edypalny. Obiektywizacja własnej subiektywności w micie (która dopiero tam nabiera sensu) dokonuje się wespół z subiektywizacją owego mitu, który staje się ekspresją powszechnego mechanizmu ludzkiej psychiki. Z drugiej strony można też argumentować za tym, iż Freudowskie analizy zaowocowały także obiektywizacją mitu, który właśnie jako rzekoma ekspresja uniwersalnego prawa znosi czasoprzestrzenne ograniczenia (realia starożytnej Grecji). Podsumowując przejście od subiektywności do jej obiektywizacji w micie dokonane przez Freuda, Starobinski podkreśla, iż wyjściowa hipoteza „Ja to Edyp” podlega odwróceniu i przedstawia się jako prawda ponadczasowa, uniwersalna, między innymi poprzez dostrzeżenie fantazji edypalnych w nieświadomości Hamleta. Wtedy dopiero nowa formuła może przybrać postać pożądanego stwierdzenia: „Edyp to my”¹⁰. W krytycznej interpretacji Starobinskiego radykalność odczytania Freuda polega przede wszystkim na dostrzeżeniu w Hamlecie z jednej strony Edypa – zamaskowanego i wypartego – a z drugiej swoich neurotycznych pacjentów.

¹⁰ J. Starobinski, *op. cit.*, s. 35-36.

Edyp i Hamlet jako obrazy mediacyjne pomiędzy przeszłością Freuda i jego pacjentami stają się gwarantami wspólnego języka. Tym samym zbliżenie się do mechanizmów rządzących życiem psychicznym we Freudowskiej autoanalizie możliwe jest poprzez rozpoznanie siebie w micie oraz uwewnętrznienie mitu w sobie.

Bibliografia:

Freud S., *Lettres a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Paris 2006.

Freud S., *Le delire et les rêves dans la „Gradiva” de W. Jensen*, [w:] S. Freud, *Oeuvres Complètes. Psychanalyse: 1906-1908*, vol. VIII, Paris 2007.

Lyotard J.-F., *Freud selon Cézanne*, [w:] J.-F. Lyotard, *Des Dispositifs Pulsionnels*, éd. C. Bourgois, Paris 1980.

Mauron C., *Des Métaphores Obsédantes au Mythe Personnel. Introduction à la psychocritique*, Paris 1988.

Starobinski J., *Hamlet et Freud*, [w:] E. Jones, *Hamlet et Oedipe*, tłum. A.M. Le Gall, Paris 1967.

Małgorzata Ziąbka

W świetle aksjologii negatywności

Słowa kluczowe: estetyka, aksjologia, wartości negatywne

Abstrakt: Problematyka wartości wciąż pozostaje dziedziną teoretycznie otwartą, przepełnioną kontrowersjami i pytaniami, które były różnie formułowane na poszczególnych etapach rozwoju ludzkości. Artykuł omawia wartości, uwzględniając konstruowane podziały i klasyfikacje badaczy tej dziedziny, tj. Marii Gołaszewskiej, Włodzimierza Galewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Mieczysława Wallisa czy Józefa Lipca. Mozaika myśli przywołanych uczonych rozjaśnia problem istnienia wartości negatywnych w aksjosferze człowieka.

In the light of axiology of negativity

Keywords: aesthetics, axiology, negative values

Abstract: A problem of values is still an open field of theory, which has been filled with controversies and questions. They were formulated in the each stage of human evolution. The article presents values in a way that takes into consideration the divisions and classifications constructed by academics in the field such as: Maria Gołaszewska, Włodzimierz Galewicz, Tadeusz Czeżowski, Mieczysław Wallis and Józef Lipiec. The mosaic of their thoughts makes the problem of negative values – in the realm of human axiology – more approachable for a contemporary person.

Wartości są zróżnicowane jakościowo, toteż zbadanie ich sfery daje możliwość poznania rozmaitych „istotności”, a idąc dalej – ich

apriorycznych relacji czy związków. Nie ulega wątpliwości, że wartość jest albo pozytywna, albo negatywna. Teoretyczne uporządkowanie zbioru wartości pozwala na pogrupowanie ich w układzie skalarnym, przyjmując specjalne kryteria. Jedną z propozycji – Maxa Schelera – zakłada wyższość wartości uwarunkowanej długowiecznością, niepodzielnością w swojej ekstensywności i podzielności, głęboką satysfakcją wiążącą się z ich odczuwaniem czy niskim ufundowaniem przez inne wartości¹. Filozof wprowadza pojęcie modalności wartości, które tworzą właściwe materialne *a priori* dla naszego wglądu w wartości i wglądu w ich wyższość² (w tym układzie najniższe postawione są wartości hedonistyczne).

Analizując wartości, należy zwrócić uwagę na kwestię wartości dodatnich i ujemnych (negatywnych) i rozpatrzyć je z osobna dla każdego rodzaju wartości³. O ile wartości dodatnie doczekały się szeregu analiz, wartości negatywne zostały potraktowane nieco po macoszemu. Być może „winne” jest temu przekonanie, że wartość jest czymś z gruntu dodatnim, a wszystko, co tę zasadę zakłóca, staje się czynnikiem destrukcyjnym dla samej wartości. Pojawia się też pytanie, czy wartości negatywne muszą pociągać za sobą unicestwienie wartości pozytywnych, czy wręcz uposażone są we własne, pozytywnie cechujące je kwalifikacje⁴. Nie mniej ważki jest problem stopnia nateżenia wartości. Triada platońska stanowi pewien wzór, który pozwala na mnożenie wartości pozytywnych, ale już wartości użyteczne czy ludyczne nasycają skalę tylko do jakiegoś stopnia, gdyż przekroczenie limitu przemienia je w wartości negatywne.

Bezkompromisowe demaskowanie zła w imię prawdy albo dobra prowadzi nieraz do czynów antyludzkich. W imię dobra

¹ Za: E. Starzyńska-Kościuszkowa, *Spór o wartości w filozofii współczesnej*, [w:] *Z zagadnień współczesnej aksjologii*, red. S. Opara, E. Starzyńska-Kościuszkowa, Olsztyn 1996, *Studia i Materiały. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie*, nr 97, s. 15.

² *Ibidem*, s. 16.

³ Zob. M. Gołaszewska, *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1997, s. 125.

⁴ *Ibidem*.

popelniano zbrodnie, w imię prawdy ponizano ludzką godność. Lecz jeśli mówimy: „w imię prawdy” czy: „w imię dobra”, prawda i dobro funkcjonują tu jako ideały, a nie wartości. Jeśli tak, to w takim razie zostaje zrealizowana inna wartość niż prawda i dobro – zauważa Maria Gołaszewska⁵.

Nieco inaczej podchodzi do problemu Włodzimierz Galewicz:

Wyrazy „dobry”, „zły” itp. w ich użyciu gradualnym oznaczają „stopnie wartości”. W pojęciu stopnia wartości tkwi jednak pewna dwuznaczność. Najczęściej przyjmujemy, że równy stopień wartości mają przedmioty równie dobre albo równie złe. Czasem jednak mówimy o kimś, kto dzieli rzeczy z określonej klasy na dobre, przeciętne i złe, że ocenia je według „trójstopniowej” skali wartości. Tym samym najwyraźniej zakładamy, że przymiotnikom „dobry”, „przeciętny” i „zły” odpowiadają trzy i tylko trzy różne „stopnie wartości”. Jest jednak jasne, że każdy z tych trzech „stopni wartości” w drugim rozumieniu obejmuje cały szereg stopni wartości w pierwszym znaczeniu [...] ⁶.

Aby ustalić, co jest negatywne, należy najpierw przyjrzeć się temu, co jest pozytywne. Ciekawą i spójną propozycję przedstawia w swojej pracy *Ku etyce uniwersalistycznej* Lech Ostasz:

Co zatem jest pozytywne? Jest nim wszystko to, co:

- umożliwia powstanie (zaistnienie) czegoś (kogoś),
- podtrzymuje wspiera jego trwanie,
- pomaga w jego rozwijaniu się i polepszeniu jakości,
- służy jego spełnieniu i dopełnieniu się – zarówno w sobie, jak i we współzyciu z innymi; Nadto: Żaden z tych czterech elementów nie może prowadzić do zniszczenia lub uszczuplenia czegośkolwiek, a gdy trafia na coś, co oddziałuje niszcząco lub uszczuplająco, osłabia to lub neutralizuje⁷.

⁵ *Ibidem*, s. 126.

⁶ W. Galewicz, *Analiza dobra*, Kraków 1988, s. 129, *Rozprawy habilitacyjne (Uniwersytet Jagielloński)*, nr 152.

⁷ L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994, s. 21.

Należy więc ustalić pewien układ dziedzinowy wartości, a następnie odnaleźć i przeanalizować wartości negatywne.

Wartości etyczne

Pozytywne będą te wartości, które najsilniej są uwarunkowane przez dobro i z dobrem się łączą. W grupie wartości negatywnych pojawiają się wartości, które ufundowane są na złu bądź wchodzą z nim w relacje. Nierzadko usilne starania o to, aby uchodzić za człowieka dobrego – lub uczestniczyć w tworzeniu dobra – skutkują czymś zupełnie odwrotnym. Dobro zaczyna być nieosiągalne, a ten, który chce tworzyć dobro, wpada w pułapkę fałszu. Nie jest wykluczone, że realizowana wówczas jest inna wartość, właśnie ujemna. Autentyczna chęć bycia dobrym zamienia się w „bycie jako”⁸. Prawda przyczynia się do realizacji wartości najwyższych, wpisana jest w system wartości dodatnich, fałsz będzie więc przyczyniał się do realizacji wartości ujemnych, które wyniszczają osobowość człowieka⁹. Analizując tę relację, można zauważyć, że fałsz jest odbiciem prawdy, jak pisze M. Gołaszewska – jej lustrzanym przeciwieństwem. Odnosi się tedy do prawdy system wartości najwyższych, do fałszu zaś – system wartości ujemnych. W antroposferze epifania prawdy to realizacja najwyższych wartości pozytywnych. Przy czym uznanie wartości realizuje się *per analogiam* między składowymi układu tychże wartości (kłamstwem, oszustwem, zdradą, obmową itp.).

Jednak takiemu ujęciu fałszu, w którym fałsz jest tylko „odbitym przeciwieństwem” prawdy, można postawić pewien zarzut. Założenie, że prawda jest tylko jedna, może pociągnąć za sobą

⁸ Por. M. Gołaszewska, *Istota...*, s. 47. Autorka wskazuje na zagrożenie faryzeizmem, czyli fałszem i zakłamaniem w postępowaniu.

⁹ M. Gołaszewska, *Prawda i fałsz w życiu i sztuce*, [w:] *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1990, s. 57.

skutki w postaci wszelkich zafałszowań – „jednej prawdzie można przeciwstawić nie jeden fałsz, lecz różne odmiany fałszu”¹⁰. Czyli jednej prawdzie może odpowiadać wiele odmian fałszu.

„Jeśli wiemy, że w rzeczywistości istnieją (występują) pewne najogólniejsze struktury, to wydaje się, iż jest jeden tylko sposób ich wydobycia, stwierdzenia i zrelacjonowania. Natomiast jest wiele możliwych sposobów zafałszowania ich i zdeformowania”¹¹ – stawia tezę Gołaszewska. Tak rozumiany fałsz nie może więc być prostym przeciwieństwem prawdy. Ta teza z kolei pociąga za sobą konieczność wyodrębnienia wielu odmian fałszu:

1. Po pierwsze – kłamstwo. Według św. Augustyna jest nim mówienie nieprawdy z intencją oszukania. Czyli świadomy fałsz. Kłamstwo ma na człowieka niszczyielski wpływ: pociąga za sobą cierpienie, krzywdę, a nawet utrwała zło.
2. Po drugie – kłamstwo świadome. Kłamstwo, o którym mówi się „dla dobra”. Skłamać, aby nie pozbawić nadziei i pocieszyć. Tego rodzaju kłamstwo dobrze ilustruje przykład manipulowania paskiem kamizelki śmiertelnie chorego bohatera Prusa. „Pan co dzień posuwał sprzączkę, ażeby uspokoić żonę, a pani co dzień skracala pasek – aby mężowi dodać otuchy”¹².
3. Po trzecie – interesowne kłamstwo, które przyczynia się do przysporzenia pożytku osoby łgającej. Motywem może być strach przed utratą czegoś, wyłudzenie itp.
4. Po czwarte – bezinteresowność, czy raczej niewinność – fantazjowanie, snucie wymyślonych opowieści czy nawet syndrom Münchhausena¹³.
5. Po piąte – kłamstwo, które tuszuje rzeczywistość.

¹⁰ *Ibidem*, s. 58.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Zob. B. Prus, *Kamizelka*, Kraków 2012, *Lektura*. Greg.

¹³ Choroba z grupy zaburzeń pozorowanych. Celem zachowania jest wejście w rolę chorego.

Falsz jest relatywny, a ponadto – jak zauważa autorka cytowanej pracy – świadomy zawsze jest wypowiedzany czy ujawniany wobec innego. Ten „inny” może przybrać postać indywidualną lub zbiorową. Frapująca jest też kwestia dotycząca tego, kto konkretnie jest owym celem kłamstwa. Inaczej sprawa wygląda, gdy okłamana została osoba, która weszła z kłamiącym w serdeczne relacje, zaś inny wymiar moralny ma kłamstwo wobec wrogiej osoby (kłamstwo na wojnie, oskarżenie o ludobójstwo). Spory toczą się o to, czy można kłamać w dobrej wierze. Józef Lipiec tak przedstawia ten problem:

Powiada się czasem, że lepiej jest trochę skłamać, prawiąc bliżniemu komplement [...], niż zranić szczerą prawdą [...]. Prawda jest sama w sobie wielką, autonomiczną wartością, współczesna aksjologia pyta jednak natarczywie, czy należy ją ujawniać zawsze i każdemu, zwłaszcza wtedy, kiedy może stać się zaczynem jakiegoś zła, przede wszystkim moralnego¹⁴.

Autor *Koła etycznego* wymienia dalej sześć punktów istotnych dla problemu. Szczególny nacisk kładzie na obowiązek lekarza wobec chorego – przekazanie prawdziwych informacji o stanie chorego. Należy unikać traktowania pacjenta jako zbioru kolejnych danych do dokumentacji medycznej, uszanować zaś wolę chorego. I co wydaje się być najistotniejsze: pozostawić odrobinę nadziei. Ten rodzaj kłamstwa, w relacji chory–lekarz, wydaje się najokrutniejszy. Jak pisze Gołaszewska:

Ten, kto prowadzi grę kłamstw wobec drugiej osoby daje świadectwo nieufności i nielojalności, wyraża tym faktem przekonanie, że druga osoba nie jest dla niej w pełni życzliwa, nie próbuje jej osobowości, czy że zdolna byłaby do wyrządzenia jej jakiegś krzywdy. Ten rodzaj kłamstwa zdarza się najczęściej wtedy, gdy to, co się przed drugim ukrywa, jest czymś złym [...] ¹⁵.

¹⁴ J. Lipiec, *Koła etyczne*, Kraków 2005, s. 113.

¹⁵ M. Gołaszewska, *Prawda...*, s. 61.

To jeszcze nie koniec możliwości, jakie daje fałsz. Można również potraktować go jako brak prawdy bądź świadome milczenie¹⁶. Zatajanie prawdy przyjmuje różne formy: począwszy od tzw. półprawd, kiedy to nie wyjawia się wszystkiego, co się wie, przez ignorowanie niektórych elementów jakiegoś zajścia – pan X spowodował wypadek samochodowy, w którym zginęły 3 osoby, ale nie podano, że pan X miał zawał za kierownicą – na niedopowiedzeniach skończywszy. Fałsz pełni również funkcję „nakrycia” dla prawdy. Takie jej zakamuflowanie ma miejsce w przypadku, gdy zostają stworzone pozory. Sprawdza się to doskonale wśród polityków: mówienie o małych sukcesach, aby odciągnąć uwagę społeczeństwa od wielkich niepowodzeń. Równie często dochodzi do manipulacji, którą można nazwać relatywną: gdy biura podróży oferują drogie wycieczki do Jerozolimy, mówi się o niebezpieczeństwach, jakie tam czyhają na turystów, a gdy tylko potanieją, przed przeciętnym Kowalskim roztacza się wspaniałą wizję zwiedzania Złotego Miasta.

„Kłamstwo jest narzędziem walki”¹⁷, pisze w *Pismach z etyki i teorii wartości* Tadeusz Czeżowski. Ale jawi się również jako lekceważenie słowa i brak odpowiedzialności za to, co się mówi. A co gorsza, kłamstwo nie liczy się ze skutkami, jest – jak pisze filozof – rzucaniem słów na wiatr. „Odobiektywizowanie przedmiotu poznania”¹⁸ pozwala sądzić, że rzeczywistość jest plastyczna i z łatwością można ją urobić według własnego zamyśłu. Postawa bierna wobec świata nabiera dynamiki, a wszystko wokół zaczyna być odbierane subiektywnie. Pierwotna obiektywna bierność staje się wtórną subiektywną aktywnością: „jest to jakby odwrócenie pierwotnego magicznego związku między słowem a rzeczywistością, tam słowa-zaklęcia lub zauroczenia zamieniały fakty – tutaj słowa stwarzają rzeczywistość”¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*, s. 62.

¹⁷ T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław 1989, s. 205.

¹⁸ *Ibidem*, s. 207.

¹⁹ *Ibidem*.

Ujemna kwalifikacja moralna kłamstwa, jak zauważa Czeżowski, zakorzeniona jest w rozmaitych motywach. Stawia on tezę o naruszeniu związku słowo–rzecz, a co za tym idzie kłamstwo okazuje się czynem, który występuje w opozycji do natury, konstytuując się jako zło, wykorzystując swoją moc, łgarstwo burzy relacje międzyludzkie²⁰. Kłamstwo jest także orężem ludzi słabych, którzy boją się prawdy.

Falsz jest także obecny w sztuce. Istnieją dzieła oryginalne, pierwowzory, czy nawet arcydzieła, ale w sztuce istnieją też dzieła powielane, które po prostu zostały podrobione, skopiowane czy wyprodukowane w inny sposób na masową skalę. Rynek zalewany jest reprodukcjami, czy – używając kolokwializmu – podróbkami, które z prawdziwym dziełem mają niewiele wspólnego. Owo „prawdziwe” dzieło sztuki jest nośnikiem wysokich wartości artystycznych i estetycznych, jego „nieprawdziwy konkurent” wabi tym, co lekkie, łatwe i przyjemne, ale pod zestawem tych wartości ukrywa się dzieło wchodzące do kanonu sztuki „nie-szczęścia”. Tym dziełem jest kicz. Wartość przypisana dziełu ze względu na przyjemności, jakich dostarcza, jest tylko wartością pochodną, wartością narzędzia, które cenimy ze względu na jego sprawność. Ta też wartość – jako całkowicie zależna od odbiorcy – jest subiektywna i względna²¹. Odbiorca dąży do odkrycia prawdy w dziele sztuki, fałsz ma zostać odkryty. Nie jest to sprawą łatwą, bo – jak zauważa Maria Gołaszewska – nierzadko widz poddaje się zafałszowanym obrazom i ów fałsz przysłania mu prawdę zawartą w dziele, a to już nic innego jak manipulacja, przenikanie

²⁰ Czeżowski powołuje się w tym miejscu na Immanuela Kanta: być może chodzi mu o kwestię pomyślności drugiej osoby. „Kto np. nie chce przysporzyć pomyślności (*Wohltun*) bliźniemu, lecz tylko korzysta z okazji, aby w tym akcie samemu «być dobrym» albo «czynić dobro», ten naprawdę nie jest «dobry» i nie czyni «dobra»”; por. M. Scheler, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, wstęp i oprac. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 63, *Teksty Filozoficzne. Pańska Akademia Teologiczna*.

²¹ M. Poprzęcka, *O złej sztuce*, Warszawa 1998, s. 141.

się dwóch światów: wysokiej sztuki z niską sztuką reklam i kiczu otaczającego rzeczywistość.

Wśród rozmaitych układów skalarnych świata wartości istnieje także ten, który dotyczy cierpienia. Skalarny ciąg cierpień ukazuje olbrzymią rozpiętość – od tych małych, krótkotrwałych, aż po niewyobrażalne²². Należy szukać odpowiedzi na pytanie, czy cierpienie jest złem. Czyżowski wskazuje na pewne rozróżnienie: cierpienie fizyczne, które zakorzenione jest w bólu, i cierpienie moralne odnosi do braku dobra²³. Zdaniem filozofa istnieją sytuacje, które usprawiedliwiają zadawanie cierpienia. Jest ono dobre, kiedy jest efektem szczytnych celów (leczenie, prewencja itp.). Kiedy pobudzone zostało przez złe zamiary, jest złe. Takie rozumienie problemu nakazuje traktować cierpienie jako wartość instrumentalną, której ujemność czy dodatniość zależna jest od charakteru pobudek. Ale rozważać należy wartość bezwzględną cierpienia jako takiego²⁴. Hipotetycznie założyć można, że cierpienie będące złem służy jako narzędzie pomocne w zniwelowaniu większego zła. Pozostaje w swojej naturze złem, nabiera jednak „instrumentalnej wartości dodatniej”. Broniąc wartości bezwzględnej cierpienia, należy zaznaczyć, że rozumienie go jako braku, czy też braków, jest błędne. Ujmować je trzeba jako rzeczywiste przeżycie posiadające swe charakterystyczne cechy, a jako rzeczywiste jest

²² Na niewyobrażalność cierpienia zwraca uwagę w swojej książce *Obrazy mimo wszystko* Georges Didi-Huberman: „Machina odwyobrażania: doświadczyć, przeżyć, opowiedzieć, a ostatecznie nie zostać wziętym poważnie, gdyż wszystko to zbyt trudno sobie wyobrazić (*Primo Levi*). Czy: A nawet jeśli miałyby przetrwać kilka dowodów i gdyby kilkoro z was miało przeżyć, ludzie powiedzą, że zdarzenia, o których opowiadacie, są zbyt potworne, by dało się w nie uwierzyć”. (Wypowiedź jednego z SS-manów, którzy brali udział w zagładzie w Auschwitz). Ten sposób doboru słów Hannah Arendt nazywa „elokwencją diabła”; zob. G. Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*, tłum. M. Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008, s. 24-25, *Horyzonty Nowoczesności*, t. 68.

²³ T. Czyżowski, *op. cit.*, s. 202.

²⁴ *Ibidem*.

dobrem jak wszystko inne, co składa się na rzeczywistość²⁵. Obok ścierania się dwóch opozycji: cierpienia jako zła i cierpienia jako dobra, Czeżowski pisze o trzeciej możliwości. Proponuje, aby cierpieniu odmówić statusu wartości bezwzględnej i potraktować je jako wartościowo obojętne, ale mogące przybrać wartość li tylko instrumentalną. W związku z tym nabiera ono charakteru relatywnego: zła lub dobra w zależnościach i relacjach.

W porządek świata wpisane zostały nieskończone ciągi układów skalarnych²⁶. Cierpienie rozciągnięte na owej skali zawsze będzie złe. Inną kwestię stanowi gradacja czy nasycenie cierpieniem. Jak pisze J. Lipiec:

Cierpienie jest bezpośrednią, uczestniczącą, współobecną reakcją na dane, jakościowo określone zło, a zarazem swoistą odpowiedzią podmiotu na dysharmiczną konstrukcję bytu. A skoro tego zła jest wiele możliwych postaci [...], to i rodzajów cierpień musi być odpowiednio dużo²⁷.

Słuszne wydaje się postawienie pytania, czy cierpienie jest jedynie aksjologiczną negatywnością, czy może należałoby pokusić się o próby odnalezienia w nim jakichś śladów dobra. Owe analizy należy poprzedzić pewnymi ustaleniami wyrosłymi ze stabilnych argumentów prowadzących do konkluzji: cierpienie nie jest absolutną koniecznością ani też bezwzględną, nierozzerwalną z bytem właściwością ludzką²⁸. Postawiwszy taką tezę, należy zwrócić uwagę na to, że cierpienie albo jest tak złe, że nie można go w żaden sposób usprawiedliwić, albo – istnieje też druga możliwość – da się doszukać w nim roli służebnej wobec innych wartości. Pozwoli to na dotarcie do prawdziwego dobra. Wydaje się jednak,

²⁵ *Ibidem*, s. 23.

²⁶ Od nieskończonej pozytywności po nieskończoną negatywność; zob. J. Lipiec, *op. cit.*, s. 88.

²⁷ *Ibidem*, s. 88-89.

²⁸ *Ibidem*, s. 93.

iż ta teza pozostaje w kręgu niespełnionych życzeń, w kręgu teorii możliwych²⁹. Biorąc pod uwagę powyższe analizy, z całą pewnością orzec trzeba, że cierpienie jest złem, które znalazło sobie ujście w tejże postaci. Można – i oczywiście należy – poszukiwać rozmaitych dróg jego złagodzenia, od wszelkich teodycei poczynawszy, na odwołaniach do Schopenhauerowskiej estetyki kontemplacji i etyki współczucia skończywszy. Z kolei Max Scheler, nawiązując do Kantowskiego rozwiązania problemu realizacji określonej wartości materialnej³⁰, zaznacza, że ona sama nigdy nie może być określana jako dobra czy zła³¹. Wartość „dobry” – zdaniem filozofa – jest wartością, która na mocy istotowego prawa ujawnia się w akcie *realizacji* tej wartości, konstytuując się na poznawczym poziomie realizującej jej istoty jako wartość najwyższa. Odwrotnie: zło to wartość pojawiająca się w akcie realizacji wartości najniższej.

Skoro wszakże wyższość pewnej wartości jest nam dana w akcie preferowania, a niższość w akcie „stawiania niżej”, znaczy to, że: moralnie dobry jest akt realizacji wartości, który w swojej intendowanej materii aksjologicznej zgadza się z wartością „stawianą niżej”, natomiast zły jest akt, który w swojej intendowanej materii aksjologicznej nie zgadza się z wartością preferowaną i zgadza się z wartością stawianą niżej – pisze Scheler i dodaje, że wartości „dobry” i „zły” nie polegają na wymienionej zgodności i niezgodności, ale stanowią „z istoty konieczne kryteria ich bytu”³².

Dalej: wartość „dobry” jest wartością tkwiącą w akcie realizującym i zdaniem filozofa tkwi w obrębie wyższego czy najwyższego stopnia, realizując wartość pozytywną. Analogicznie do niej wartość „zły” umiejscowiona jest w akcie, który realizuje wartość

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Scheler zarzuca Kantowi błąd: niesłusznie przeczy on, że „dobry” i „zły” są wartościami materialnymi. Sam wprowadza termin „jasno odczuwalne wartości materialne swoistego typu”.

³¹ Scheler jasno opowiada się za Kantowskim „ostrym” odróżnieniem wartości; por. M. Scheler, *op. cit.*, s. 61.

³² *Ibidem*, s. 62.

negatywną. Te analizy pozwalają Schelerowi na zaprzeczenie Kantowskiemu twierdzeniu o braku związku między tymi dwiema wartościami a wartościami pozostałymi. Pozwala to na postawienie tezy o istnieniu *materialnej* etyki, która posiłkując się hierarchią innych wartości, może sprecyzować rodzaje realizacji wartości „dobre” i „złe”.

Wartości estetyczne

Estetyka to przede wszystkim pytanie o piękno i jego funkcje. Jednak dociekając istnienia pewnych zjawisk, często pojawia się pytanie o byt przeciwny, który może być jego negacją bądź jej odwrotnością. Można wyróżnić kilka charakterystycznych sytuacji, w których – jak pisze Gołaszewska – pojawia się „moment piękna”³³. Są to: reakcja na dzieło sztuki ściśle powiązana ze stanem odbiorcy, reakcja na piękno przyrody, piękno rzeczywistości, ujęcie piękna w kategoriach abstrakcyjnych czy w końcu idea piękna. Czy w związku z tymi ustaleniami istnieje grupa bądź grupy zjawisk z rodzaju niepięknych?

Na wstępie przejrzyć się należy doznaniom estetycznym, dokonując rozróżnienia według Mieczysława Wallisa: na „harmonijne” i „częściowo dysharmonijne”³⁴. Pomijając urokliwe przykłady podane przez wymienionego autora, należy stwierdzić: dzieło sztuki lub przedmiot natury uszczęśliwiają od razu, wywołując uczucia przyjemne. Rzecz by można: dzieła w odbiorze łatwe, wywołujące dreszcz emocji, których zadaniem jest stwarzanie pełni zadowolenia. Lecz oprócz dzieł tego rodzaju istnieją przecież inne, którym trudno odmówić statusu wartościowych. Dla kontrastu:

³³ M. Gołaszewska, *Piękno i jego funkcje. Pytanie o piękno*, [w:] *Nauka o pięknie. Rozprawy z pogranicza estetyki, aksjologii ogólnej i antropologii filozoficznej*, red. M. Gołaszewska, Kraków-Lublin 1990, s. 7-19.

³⁴ M. Wallis, *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931-1949*, Kraków 1968, s. 185-194.

Przypatrzmy się dalej *Ukrzyżowaniu* Grünewalda [...]. Niesamowita orkiestracja barwna obrazu – granatowo-zielone tło, biała, rzucająca się w oczy chusta Matki Boskiej i cynobrowo-czerwona szata Józefa z Arymatei; przeraźliwa brzydota ciała rozpiętego na krzyżu; zwisająca wargę Chrystusa, włosy pełne strupów, błękitne plamy na ciele – oznaki rozpoczynającego się rozkładu, skóra odpadająca kawałami, rozcapierzone ręce i zbite na krwawą miazgę nogi³⁵.

Tutaj doznania przyjemne zastępuje wstrząs, trudno mówić o konstytucji piękna, choć trafnym wydaje się określenie przeżycia jako wzniosłego. Podobne emocje może wywołać również obcowanie z przyrodą, widok wzburzonego morza czy obfitującej w pioruny burzy. Początkowo zatrważają, ale po chwili obserwator doszukuje się w nich groźnej wzniosłości. Podobnie jest, gdy człowiek z zaciekawieniem przygląda się egzotycznemu zwierzęciu: palczak madagaskarski w pierwszej chwili może budzić odrazę, lecz za moment jawi się jako pocieszny stwór, który posiada swój urok.

Te doznania, które od pierwszego momentu przynoszą przyjemność i na takich składowych bazują, Wallis nazywa „harmijnymi”. Natomiast druga grupa to doznania „częściowo dysharmijne” będące wynikiem pewnych perturbacji. Aby osiągnąć zadowolenie, widz musi przejść przez kolejne fazy: od – na przykład – obrzydzenia, poprzez fazę uspokojenia, aż po oczekiwane spełnienie czy osiągnięcie rozkoszy. Kolejne zaś uporządkowania aksjofery zacząć można od rozróżnienia całego łańcucha „rodzajów przedmiotów” estetycznych, które autor nazywa przedmiotami pięknymi, ślicznymi, brzydkimi, tragicznymi, a którym trzeba przyporządkować zbiór przynależnych im wartości estetycznych *per analogiam*: piękna, śliczności, brzydoty, tragiczności. Termin „brzydki” – pisze Wallis – oznacza w tym związku pewną swoistość estetyczną dodatnią, nie zaś wartość estetyczną ujemną;

³⁵ *Ibidem*.

dla uniknięcia nieporozumień będziemy tu mówili o przedmiotach „estetycznie brzydkich”. Zauważmy przy tym, że przedmioty obejmowane mianem „estetycznie brzydkich” nie stanowią grupy jednolitej. Możemy tu wyróżnić przedmioty ekspresyjnie brzydkie, charakterystycznie brzydkie, groteskowe, może jeszcze budzące zgrozę (niesamowite, makabryczne) itp. Odpowiednio wartość zwana „estetyczną brzydotą” rozpada się więc na kilka różnych wartości: ekspresyjną brzydotę, charakterystyczną brzydotę, groteskowość³⁶.

Powyższy fragment jasno pokazuje, jak szeroko rozpięta jest skala brzydoty. Toteż trudno mówić o jakimkolwiek ujednoliceniu. Przedmioty estetyczne rozpadają się na dwie grupy (ten podział jest wynikiem uprzednio omówionej segregacji na „harmonijność” i „częściową dysharmonijność”): pierwsza grupa to zbiór przedmiotów pięknych, ślicznych, niosących odczucie owej harmonijności, druga to przedmioty wzniosłe, tragiczne, ale też groteskowe i ekspresyjnie brzydkie. Skutkiem tych drugich są właśnie wspomniane doznania estetyczne częściowo dysharmonijne. Przyjmując podział Mieczysława Wallisa, wyróżnić należy kolejno „wartości estetycznie łagodne” i porządkujące drugą grupę „wartości estetycznie ostre”.

Jak więc określić można to, co piękne? Wydaje się, że nie stanowi większej trudności wyodrębnienie grupy, tego, co nazwać należałoby pięknym. Powszechnie uważa się, że harmonia, blask, krągłość, symetria, witalność, gładkość, miękkość czy rytmiczność stanowią to, co jest piękne. Określa się to intuicyjnie, kierując się przyjemnością i wolą zaspokajania gustów estetycznych. Jednak mając cały czas na uwadze pewną rezerwę w określaniu tego, co brzydkie, lepiej użyć stwierdzenia: „niepiękne”. Tak jest w przypadku asymetrii, ułomności, szorstkości, załamania linii, chuderlawości itp., „ale tego, co niepiękne, nie należy jeszcze utożsamiać

³⁶ *Ibidem*, s. 188.

z tym, co brzydkie, ani tym bardziej z tym, co nieestetyczne” – ostrzega autor *Przeżycia i wartości*³⁷.

Co więc będzie stanowiło kryterium określające brzydotę? Dla Wallisa będzie to – odraza. Ale i tutaj autor proponuje pewne rozróżnienie: na przedmioty estetycznie brzydkie i przedmioty nieestetycznie brzydkie. Rozpoznanie jest następujące: w przypadku przedmiotu estetycznie brzydkiego odraza, która występuje we wstępnej fazie kontaktu, później przechodzi w zadowolenie (jak w przypadku owego palczaka madagarskiego) – tu można diagnozować, że jest to przedmiot estetycznie brzydki. Zaś odraza, która nigdy nie przemija i bezustannie podsyca uczucie przykrości, implikuje przedmiot nieestetycznie brzydki – zwany przez Wallisa szpetnym. Porządkując: przedmiot nieestetycznie brzydki, nieustannie wzbudzający wstręt, plugawy, ohydny, szkaradny, obrzydliwy, nosi nazwę szpetnego³⁸. Do całego zestawu przedmiotów szpetnych dołączają te, które są kiepskie, liche, marne, złe, nieudane i chybione³⁹.

Założenia te mogą posłużyć do stworzenia systematyki przedmiotów⁴⁰. Piękne tworzą grupę wraz ze ślicznymi, osobny zaś zespół tworzą przedmioty „niepiękne”, które z kolei rozszczepiają się na „niebrzydkie” (wraz z komicznymi i tragicznymi) i „brzydkie”, czyli estetycznie brzydkie, groteskowe i charakterystycznie brzydkie. Ta duża grupa zaliczana jest do przedmiotów estetycznych. Nieestetyczne to po prostu nieestetycznie brzydkie, czyli szpetne.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na różnice między brzydotą a szpetotą. Pomocne jest tutaj rozwiązanie Gołaszewskiej, które

³⁷ *Ibidem*, s. 270.

³⁸ Wallis powołuje się w tym miejscu na Karola „Rosenkrantza”. Autorka niniejszego artykułu pragnie zwrócić uwagę na błąd w nazwisku autora *Estetyki brzydoty*, który wkraść się do omawianego tekstu źródłowego. *Ibidem*.

³⁹ Przykłady, które pojawiają się w tym tekście, są współczesne. Tekst Wallisa, na którym bazuję, pochodzi z 1932 roku.

⁴⁰ M. Wallis, *op. cit.*, s. 271.

wynika z podziału na wartości estetyczne „silne” i „słabe”⁴¹. Wartości silne są wyraźne i głębokie, a ich określenie nie budzi wątpliwości. Słabe zaś pozbawione są głębi, ich rozpoznanie sprawia trudności, ponieważ nie angażują uczuć. Zatem piękno i brzydota zalicza ją się do wartości estetycznie silnych, do słabych zaś ładność i szpetota. Widać wyraźnie, że wartości estetyczne tworzą spolaryzowane, wewnętrznie przeciwstawne pary.

Powracając do problemu rozróżnienia brzydoty i szpetoty, należy przyjrzeć się ich eksplikacjom. Brzydotę tłumaczyć można przez dysproporcję, dysharmonię, deformację czy wybujałą wyrazistość. „Szpetne to tyle, co nie podobające się; szpetota budzi odrazę; odczucia przykre dla zmysłów”⁴². Szpetota charakterystyczna jest dlatego, co mało istotne i co dotyczy rzeczy błahych. Gołaszewska stawia tezę, że aby dostrzec szpetotę jako osobną wartość, należy posiadać pewną wrażliwość. Zapewne chodzi o umiejętność wnikliwej obserwacji i łączenia zjawisk. Szpetota, której „brakuje” mocnego zakorzenienia w świecie, potrzebuje – mówiąc kolokwialnie – wspomagania. Aby zaistnieć, potrzebuje zmienności obiektywnej rzeczywistości na wszystkich jej obszarach – przypadków czy chwilowych trendów.

Pozorność to złudzenie, jakie każe przeciętnemu odbiorcy poczuć wątpliwość: czy aby na pewno moja dominanta w świecie, który odzwierciedla brzydota, nie jest owym pozerstwem? Chcąc uciec od „brzydkiego świata”, człowiek i tak musi brać udział w tym spektaklu, pisanym przez brzydotę, a to zmusza do namysłu, bowiem rozpada się gmach, na którym został zbudowany świat i który stanowił solidną podwalinę „mojego jestestwa”. Gołaszewska rozważa:

Z jednej więc strony można ująć brzydotę jako burzenie porządku konstytuowanego dzięki dodatnim wartościom artystycznym,

⁴¹ M. Gołaszewska, *Istota...*, s. 169.

⁴² *Ibidem*, s. 173.

z drugiej – jako imperatyw poszukiwania porządku nowego, bardziej istotnego, bez przyjmowania z góry założenia, że ma on odpowiadać naszym potrzebom, że ma nas utwierdzić w postawach afirmujących rzeczywistość⁴³.

Ale można afirmować rzeczywistość przez uznanie zła, a raczej posłuszne przytaknięcie, iż ono istnieje. Mało tego – Gołaszewska wyznaje, że popełnia zło, które wabi swoją atrakcyjnością. Zdaniem krakowskiej filozofki brzydota jako wartość estetyczna nie jest prostym zanegowaniem piękna, ale staje się kontrapunktem dla tego, co mało istotne. Błędem jest więc utożsamianie jej z tym, co kiepskie bądź wadliwe. Pełni w świecie sztuki funkcję jakże istotną: pomaga w oswojeniu się na zasadzie obawy, lęku i drażnienia z pierwiastkami, które wymykają się poznaniu za pomocą umysłu.

Czy kraina, w której panoszy się brzydota, jest gorsza od tej, w której dominuje piękno? Z pewnością nie. Nie należy zapominać o wielości środków przekazu, wielobarwności tematycznej itp. Dla przykładu: akcja powieści może mieć charakter linii przerywanej, zdezorientowany czytelnik gubi się w natłoku zdarzeń. Przyzna to każdy, kto choć raz próbował zmierzyć się z *Ulissesem* i prześledzić kroki Stefana Dedalusa i Leopolda Blooma – od wizyty w tureckiej łaźni, przez masturbację o godzinie 20.00, aż po ociekający seksem monolog wewnętrzny żony tegoż ostatniego. Jak więc słusznie zauważa Gołaszewska: brutalność, wulgarność i szamotanina stanowią zespół jakości estetycznych, które konstruują wartość estetyczną brzydoty⁴⁴.

⁴³ *Ibidem*, s. 193.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 198.

Bibliografia:

- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław 1989.
- Didi-Huberman G., *Obrazy mimo wszystko*, tłum. M. Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008, *Horyzonty Nowoczesności*, t. 68.
- Galewicz W., *Analiza dobra*, Kraków 1988, *Rozprawy habilitacyjne (Uniwersytet Jagielloński)*, nr 152.
- Gołaszewska M., *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1997.
- Lipiec J., *Koło etyczne*, Kraków 2005.
- Nauka o pięknie. Rozprawy z pogranicza estetyki, aksjologii ogólnej i antropologii filozoficznej*, red. M. Gołaszewska, Kraków-Lublin 1990.
- Ostasz L., *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994.
- Poprzeczka M., *O złej sztuce*, Warszawa 1998.
- Prus B., *Kamizelka*, Kraków 2012, *Lektura. Greg*.
- Studia z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1990.
- Wallis M., *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931-1949*, Kraków 1968.
- Z fenomenologii wartości, wstęp i oprac.* W. Galewicz, Kraków 1988, *Teksty Filozoficzne. Papieska Akademia Teologiczna*.
- Z zagadnień współczesnej aksjologii*, red. S. Opara, E. Starzyńska-Kościuszko, Olsztyn 1996, *Studia i Materiały. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie*, nr 97.



Prof. Józef Lipiec, Małgorzata Ziąbka



Ewa Kurleto

Ewa Kurlęto-Kalitowska

Filozoficzna analiza bólu i cierpienia¹

Słowa kluczowe: filozofia człowieka, ból, cierpienie

Abstrakt: Artykuł dotyczy filozoficznej analizy bólu i cierpienia, podkreślając ich nierozzerwalny związek z życiem człowieka. Te ludzkie doznania rozpatruje autorka z uwzględnieniem ustaleń nauk medycznych w tym temacie, lecz stoją one dopiero na drugim planie. Jako pierwszoplanowy aspekt rozważań bólu i cierpienia została omówiona ich perspektywa ontologiczna, aksjologiczna oraz antropologiczna. W oparciu o literaturę polską i obcojęzyczną rozpatrywane są sens i bezsens, lęk, trwoga oraz zło związane z cierpieniem i bólem.

Artykuł zwraca uwagę na ukryty wymiar bólu i cierpienia. Odsłania to, co trudno dostrzec, spotykając w życiu konkretnego, obolałego, cierpiącego człowieka. Świadomość istnienia tej sfery wydaje się być pomocna w zrozumieniu fenomenów, z którymi każdy człowiek w biegu życia kiedyś się spotka. Warto na to spotkanie być przygotowanym.

A Philosophical Analysis of Pain and Suffering

Keywords: philosophical anthropology, pain, suffering

Abstract: The article deals with the philosophical analysis of pain and suffering emphasizing their inseparable connection with human life. The author examines

¹ Artykuł jest fragmentem rozdziału I *Dylematy Fenomenu Przemijania* z książki E. Kurlęto-Kalitowskiej: *Filozofia Przemijania. Życie i śmierć w polskiej filozofii XX wieku*, Kraków 2016, s. 15-33.

these human sensations including the findings of medical scientists in this topic, but those are only in the background. The ontological, axiological and anthropological perspective was discussed as the primary aspect of considerations on pain and suffering. Based on Polish and foreign literature sense and senselessness, fear and evil related to suffering and pain are discussed.

The article draws attention to the hidden dimension of pain and suffering. It reveals what is difficult to see in life – a sore, suffering man. The awareness of the existence of this network is helpful in understanding the phenomena which every man is about to face one day in his life. It is worth being prepared for this meeting.

Ból i cierpienie są nierozdzielnie ze sobą związane i często występują w sekwencji: ból – cierpienie – umieranie – śmierć. Te ludzkie doznania mogą być ujmowane na dwóch płaszczyznach: fizycznej i psychicznej. Mówimy o cierpieniu fizycznym oraz o cierpieniu psychicznym, czyli moralnym. Zdaniem Tadeusza Czeżowskiego:

Rozróżnia się cierpienie fizyczne i cierpienie moralne. Cierpienie fizyczne ma za podstawę ból jako wrażenie zmysłowe, do którego dołącza się swoista przykra jakość uczuciowa o wielkim nasileniu. Zespół tych elementów składa się na tzw. uczucie doznaniowe. Cierpienie moralne natomiast powstaje, gdy niemożliwe jest osiągnięcie jakiegoś dobra, którego usilnie pragniemy, lub gdy stracimy dobro, które nam było bardzo drogie².

Na takie rozróżnienie bólu wskazuje wielu filozofów. Czeżowski napisze: „Cierpienie fizyczne to intensywne ujemne uczucie doznaniowe, cierpienie moralne to również intensywne ujemne uczucie wartości”³, Jan Paweł II zaś skonstatuje: „Cierpienie psychiczne jest bólem duszy, cierpienie fizyczne dotyka ciała człowieka”⁴.

² T. Czeżowski, *Cierpienie*, [w:] i d e m, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, s. 202.

³ *Ibidem*.

⁴ Jan Paweł II, *Salvifici Doloris. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Wrocław 2001.

Z problemem bólu fizycznego i moralnego próbowano się zmierzyć w fundamentalnych dziełach światowej kultury.

Ból

Ból jest wszechobecny w ludzkim życiu. Kiedy wchodzimy do sal szpitalnych, doświadczamy w dramatyczny sposób bezmiaru ludzkiego bólu, cierpienia, lęku, samotności. Ból towarzyszy człowiekowi przez całe życie. Doznają go ludzie młodzi i starzy. Powiada się, iż w bólu się rodzimy i w bólu umieramy⁵. Ból to istotny problem medycyny od początku jej istnienia. W kategoriach wartościowania ból może być zarówno dobrem, jak i złem. Dobrem, sygnalizuje bowiem nieprawidłowe działanie organizmu – nadejście choroby, źródła zła. Na ten aspekt zwraca uwagę Emil Cioran, gdy pisze: „Prawdziwe cierpienie ma źródło w chorobie”⁶. Stąd walka z chorobą była i jest też walką z bólem. Ból wiąże się z pewnym dyskomfortem. W konsekwencji przewlekły ból fizyczny wywołuje cierpienie – ból psychiczny.

Kryterium miejsca postrzegania bólu z medycznego punktu widzenia

Ból z medycznego punktu widzenia może być klasyfikowany w oparciu o różne kryteria. Przyjmując kryterium czasu, wyróżnia się ból ostry oraz przewlekły. Kryterium miejsca postrzegania prowadzi do wyróżnienia bólu zlokalizowanego, rzutowanego oraz uogólnionego. Trójstopniowy podział powstaje przy zastosowaniu kryterium miejsca powstawania bólu i jest najbardziej rozbudo-

⁵ T. Kielanowski, *Rozmyślania o przemijaniu*, Warszawa 1984, s. 22. Autor cytuje też fragment wiersza Alfreda de Musseta: „Człowiek jest czeladnikiem, a ból jest jego mistrzem. I nikt nie poznał sam siebie. Póki nie zaznał cierpienia”. *Ibidem*.

⁶ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 33.

wany. Na pierwszym poziomie podziału wyróżniamy bóle nocycceptorowy (zapalny i neuropatyczny), który przejawia się w bólu fizycznym, oraz nienocycceptorowy – ból patogenny i psychogeny⁷. Podział ten wskazuje na to, jak doniosła jest problematyka bólu i jak bardzo złożona. Wewnętrzna zawartość bólu to świat wewnątrz organizmu, świat wewnątrzcielesny, to odczucia somatyczne, jak również psychiczne. Na intensywność odczuwania bólu wpływają także czynniki pozasomatyczne związane z psychiką człowieka, a więc procesy motywacyjne i emocjonalne, także pamięć, myślenie i wreszcie to, co można określić jako uwarunkowania społeczno-kulturowe. Ból nie jest wyłącznie rzeczywistością ciała i psychiki, jest również rzeczywistością kultury. Korzystając z Popperowskiej koncepcji wyróżnienia trzech obszarów rzeczywistości, można stwierdzić, iż rzeczywista przestrzeń bólu to przestrzeń fizyczna, psychiczna, ale również kulturowa – to uwarunkowania społeczno-kulturowe⁸.

Ontologia bólu i cierpienia

Ontologiczne ujęcie bólu przyjmuje założenie, że ból wynika z fundamentalnej struktury świata, w której człowiek żyje. Ból jest następstwem struktury samego bytu, od którego człowiek nie może się wyzwolić. A właściwości tego bytu nie są zależne od człowieka. Przyjmując ontologiczną konieczność bólu, człowiek może podejmować starania o ograniczenie ujemnych następstw tej konieczności. Ontologia zajmuje się więc przedmiotowymi przyczynami bólu tkwiącymi w strukturze bytu. Jak pisze Zdzisław Cackowski: „Ontologia rozważa bólotwórcze czynniki bytu (świata) przed-

⁷ Ból psychogeny powstaje bez uszkodzenia tkanek. Jest jednak odnoszony do takiego uszkodzenia.

⁸ Więcej na temat odczuwania bólu w kontekście czynników psychologicznych, społeczno-kulturowych, lęku znajdziemy w: J. Dobrogowski et al., *Ból i jego leczenie*, Warszawa 1996, s. 34-45, *Przewodnik Lekarza Praktyka*.

miotowego, czyli wolnego od jakichkolwiek intencji i świadomych dążeń”⁹.

Rozważając ontologię bólu i cierpienia Zdzisława Cackowskiego, można stwierdzić, że z ontologicznego punktu widzenia świat jest „bólenny”. Analizując problematykę bólu na płaszczyźnie ontologii, nie wprowadza się zasady powinności ani też moralności. Pozostaje wyłącznie fakt i konieczność w łańcuchu przyczynowo-skutkowym. Nie mamy do czynienia ze świadomością i intencjonalnością działania. Nie szukamy też sensu bólu, gdyż nie mieści się to w zakresie problematyki ontologicznej.

Podobne podejście do bólu znajdziemy u Leszka Kołakowskiego, który analizując najlepszy ze światów Gottfrieda Leibniza, pisze:

Zło, które istnieje w świecie w postaci cierpienia, wynika z powszechnego związku rzeczy w świecie i jest nieuchronne, ale związek ten przebiega w ten sposób, że mniejsze zło jest zawsze odkupione większym dobrem. Każde zło zachodzi po to, aby większe dobro mogło dojść do skutku, każda szkoda, jaką ponosi część wszechświata, jest potrzebna dla dobra i porządku całości¹⁰.

Natomiast negacja ontologii bólu znalazła miejsce w *Kole etycznym* Józefa Lipca w rozdziale *Wobec zła cierpienia*: „Cierpienie jawi nam się coraz wyraźniej jako jakaś nie w pełni dotąd zdemaskowana w swej istocie anomalia bytowa, jako ewidentny defekt w strukturze świata, w jego kompozycji, w planie ogólnym i wszystkich realizacjach”¹¹.

⁹ Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Lublin 1997. Autor podaje przykład jednego z plemion afrykańskich, w którym okazywanie bólu i cierpienia jest czymś złym, stanowi hańbę uznawaną za coś gorszego od śmierci.

¹⁰ L. Kołakowski, *Racjonalne i irracjonalne aspekty racjonalizmu Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1955, s. 51, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

¹¹ J. Lipiec, *Wobec zła cierpienia*, [w:] idem, *Koło etyczne*, Kraków 2005, s. 94.

Zdzisław Cackowski w swoich rozważaniach opartych na gruncie ontologii bólu (cierpienia) wskazuje na trzy aspekty ontologicznego rozumienia bytu. Po pierwsze, środowisko człowieka zawiera zarówno korzystne, jak i niekorzystne czynniki funkcjonowania jednostki. Po drugie, z konieczności występowania czynników niekorzystnych wynika konieczność ich znoszenia z odpowiednią dawką cierpliwości, a to dlatego, że w przeciwnym razie nie jest możliwe ich ograniczenie i przezwyciężenie. Trzecie spostrzeżenie filozofa wskazuje, że udział wspomnianych czynników niekorzystnych jest zmienny. Wynika z tego, że poprzez cierpliwość w znoszeniu tego, co niekorzystne, połączoną z umiejętnością i uporczywością w walce z czynnikami niekorzystnymi, można doprowadzić do pomnożenia czynników korzystnych¹². Możemy stwierdzić, że ból stanowi konieczność w życiu ludzkim. To stwierdzenie rodzi jednak ważne pytanie natury aksjologicznej. Cackowski wskazuje, że ból i cierpienie są doświadczeniem bolesnym w życiu ludzkim i stanowią autentyczne źródło wiedzy oraz podstawowy motyw ludzkiego poznania. Cierpienie pierwotnie dotyczy czasu „pozatekańniejszego” przeszłego lub przyszłego, natomiast ból zaczyna się od teraz z przeszłością lub przyszłością w planie.

Sytuacje, które generują ludzkie cierpienie, to: samotność, opuszczenie, obojętność, dramat moralnego wyboru, niepełnosprawność fizyczna, poczucie nieprzydatności i zbędności, skończoność, śmiertelność. To również konflikt, który jest wyznacznikiem ludzkiego nieszczęścia, między koniecznością jego przekraczania a przeżyciami.

Antropologia bólu i cierpienia

Ból jest bardzo ważnym pojęciem w antropologii. Możemy mówić o antropologii bólu i cierpienia, która różni się od ontologii cierpienia, źródło cierpienia tkwi bowiem w samej istocie żywej,

¹² Z. Cackowski, *Ból...*, s. 78.

w charakterze jej bytu oraz w jej działaniu. Istotne jest, iż fundamentem każdego cierpienia jest cierpiący człowiek, który posiada świadomość oraz zdolność do przeżywania wszystkich treści cierpienia. Antropologia medycyny także przygotowała definicję bólu fizycznego. W ujęciu Międzynarodowego Stowarzyszenia Badania Bólu jest to nieprzyjemne doznanie zmysłowe i emocjonalne związane z aktualnie występującym lub potencjalnym uszkodzeniem tkanek, albo opisywane w kategoriach takiego uszkodzenia¹³.

Ból jest sygnałem zbliżenia się człowieka do granicy doznawania, której przekroczenie może być dla tego konkretnego człowieka niebezpieczne dla życia. Jest więc, jak określa Cackowski, „znakiem rozpoznawczym przekraczania granicy znośnego świata” i wchodzenia w świat nie do zniesienia, jest więc „oznaką choroby” świata. Natomiast w innych sytuacjach oznacza zbliżenie się do granicy bezpiecznego doznawania i wówczas, co już sygnalizował Hipokrates, „jest znakiem rozpoznawczym choroby naszego organizmu”¹⁴.

Aksjologia bólu

Ból ma wartość chociażby dlatego, iż jest swoistym wołaniem organizmu o pomoc. Ból motywuje do działania, ostrzega człowieka przed działaniem negatywnych bodźców, które uszkadzają tkanki. Ból jest sygnałem tego, co dla organizmu niebezpieczne, ale także tego, co nie jest chorobą.

Ból jest doświadczeniem bardzo intymnym i osobistym. Stanowi nieodłączny element ludzkiego istnienia. Jest jedną z wielkich zagadek życia. Doświadczenie bólu ostrzega przed niebezpieczeństwami otoczenia. Pamięć bólu każe nam unikać kontaktu z ogniem i z ostrymi przedmiotami. Można się pokusić o stwierdzenie, że każdy człowiek w swoim życiu niejednokrotnie

¹³ J. Dobrogowski, M. Kuś, *Patofizjologia bólu*, [w:] J. Dobrogowski, *Ból i jego leczenie...*, s. 20.

¹⁴ Z. Cackowski, *Ból...*, s. 140.

doświadczył uczucia bólu, mimo to trudno jest o precyzyjną definicję tego ludzkiego doświadczenia. Według niektórych jest uczuciem doskonałym. „Umiejętność godnego znoszenia cierpienia może być dowodem ludzkiej dojrzałości”¹⁵.

Antoni Kępiński pisał: „Ponieważ jednak życie przedstawia wiele niebezpieczeństw, każda żywa istota musi dysponować systemem alarmowym, który sygnalizuje zbliżające się niebezpieczeństwo i dzięki któremu można go unikać”¹⁶. Ból według Kępińskiego jest tym sygnałem, który pojawia się jako ostrzeżenie z mniejszej odległości przestrzennej i czasowej, bowiem na skutek bezpośredniej styczności z grożącym niebezpieczeństwem, przeciwnie niż lęk, który oddziałuje z dalszej odległości¹⁷.

Cierpienie

Można uznać, że cierpienie dotyka każdego człowieka. Towarzyszy nam niemal od poczęcia. Doznają go ludzie młodzi i starzy. Cierpienie psychiczne najczęściej wiąże się z bólem, ale jest czymś innym niż ból fizyczny. Ból psychiczny może wynikać nie tylko z bólu ciała, lecz także z innych przyczyn pozabólowych. Cierpienie dotyka człowieka i powoduje jego negatywne odczucia. Wpisane jest w nasze życie i umieranie. „Tylko umierający może pojąć, ile jest cierpienia, jakiejś wścieklej rozpacz w tym wyrazie”¹⁸.

¹⁵ S. Chwiniński, *O bólu*, [w:] *Rozmowy na koniec wieku*, t. 3, oprac. P. Mucharski, Kraków 1999, s. 85.

¹⁶ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 34.

¹⁷ Pojęcie lęku można zdefiniować następująco: „Lęk, trwoga, nieokreślony niepokój. Odróżnia się od strachu, będącego zawsze «baniem się czegoś». Niepokój nie odnosi się do żadnego konkretnego przedmiotu, co powoduje, że jest wszechogarniający i głębiej przenikający. Absorbując całą psychikę człowieka”; J. Didier, *Lęk* – hasło [w:] *Słownik filozofii*, tłum. K. Jarosz, Katowice 2000, s. 205, *Słowniki Encyklopedyczne Książnicy*.

¹⁸ I. Dąbrowski, *Śmierć. Studium*, Kraków 1959, s. 160.

W takim ujęciu cierpienie to nic innego jak stan, w którym człowiek odczuwa ból fizyczny i psychiczny spowodowany patologicznymi procesami zachodzącymi w organizmie, np. chorobą, kalectwem. Warto zaznaczyć także, że ból psychiczny jako kategoria osobistego doświadczenia jest aktem bardziej złożonym, nie jest zwykłym bodźcem. Natomiast Władysław Tatarkiewicz nie utożsamia cierpienia z bólem: „Cierpienia cielesne niesłusznie bywają utożsamiane z bólem. Ból jest przyczyną cierpienia, nie zaś cierpieniem, jest bowiem wrażeniem, a nie uczuciem. I choć może najliczniejsze i najbardziej dotkliwe cierpienia fizyczne są wywoływane przez ból, to jednak istnieją również cierpienia fizyczne bez bólu. Są dwa ich rodzaje”¹⁹. Jedne mają główne źródło we wrażeniach ustrojowych i sterowane są bodźcami z organizmu. Inne natomiast, nazwane cierpieniami fizycznymi, mają źródło płynące z bodźców zewnętrznych.

Autor dzieła *O szczęściu* podkreśla semantyczne rozróżnienie bólu i cierpienia, jak również egzemplifikuje cierpienie oparte na wyobrażeniach, gdzie nie znajdziemy wyraźnych granic czasowych, jak to ma miejsce w cierpieniu fizycznym.

Inaczej natomiast jest z cierpieniami duchowymi. Oparte są bowiem na wyobrażeniach, a te nie mają tak wyraźnych granic czasowych jak wrażenia. Żaden proces organiczny nie wyznacza chwili, w której skończy się cierpienie wywołane przez krzywdę, stratę czy niepowodzenie. Bolą one nie tylko w chwili, gdy w rzeczywistości nastąpiły, i nie tylko w tej, w której doszła o nich wiadomość; boli także ich wspomnienie, a przedtem mógł boleć lęk przed nimi²⁰.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1990, s. 142. W innym miejscu Tatarkiewicz pisze: „Ludzie [...] także chcą po prostu żyć. Lękają się cierpienia, ale lękają się też śmierci, nawet gdy myślą, że jest końcem cierpienia. Póki jesteśmy pewni życia, traktujemy je jako środek, ale gdy czujemy, że grozi mu niebezpieczeństwo, wtedy ono staje się celem i dla uratowania go gotowi jesteśmy wszystko poświęcić”. *Ibidem*, s. 505.

²⁰ *Ibidem*, s. 143.

Podobnie jak ból, cierpienie jest nierozzerwalnie związane z życiem człowieka, jest nieodłączną częścią jego losu. Odwieczny, rozległy i wielowymiarowy jest „kosmos” ludzkiego cierpienia.

Pełny obszar ludzkiego cierpienia jest o wiele rozleglejszy, bardziej zróżnicowany i wielowymiarowy. Człowiek cierpi na różne sposoby, nie zawsze objęte przez medycynę, w jej nawet najdalszych rozgałęzieniach. Cierpienie jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie²¹.

Ten fakt stanowił i nadal stanowi fundament dla filozoficznych rozważań o cierpieniu. Z tym fenomenem próbują zmierzyć się wybitni autorzy dzieł etycznych, medycznych, teologicznych, estetycznych, wybitni filozofowie i bioetycy XX wieku. „Stan cierpienia opisywany w tysiącach wariantów przez literaturę piękną, filozofię i sztukę stanowi jeden ze stałych motywów doświadczenia człowieka”²².

Cierpienie powoduje negatywne odczucia (aksjologia negatywna cierpienia). Wraz z bólem psychicznym dotykają człowieka takie uczucia jak żal, smutek, przygnębienie, depresja, lęk, strach i wiele innych przeżyć, które reifikują byt ludzki. Lektura książki Józefa Lipca wskazuje wyraźnie aksjologię negatywną cierpienia moralnego:

[...] cierpienie okazuje się jakąś okrutnie dolegliwą negatywnością egzystencji ludzkiej, przeżywaną świadomie jako obca nam, nieprzyjazna inwazja zła, podważająca normalne bytowanie człowieka i wykluczająca wznoszenie się ku wyższym, przyjemnym stanom radości istnienia i stanom szczęścia. Cierpienie jest bezpośrednią, uczestniczącą, współobecną reakcją na dane, jakościowo

²¹ Świat ludzkiego cierpienia, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. J. Brusilo, Tarnów 1998, s. 138.

²² J. Lipiec, *Fenomenologia cierpienia. Homo patiens*, [w:] idem, *Koło...*, s. 88.

określone zło, a zarazem swoistą odpowiedzią podmiotu na dys-harmoniczną konstrukcję bytu²³.

Te uprawnienia autora modelują rzetelną argumentację po intelektualno-frazeologicznym rozróżnieniu bólu i cierpienia.

Relatywizm w cierpieniu

W interpretacjach i odczuwaniu cierpienia możemy dopatrzeć się relatywizmu. Co bowiem dla jednego podmiotu będzie cierpieniem, dla innego nie zasługuje na takie określenie. Cierpienie nie do zniesienia dla jednego człowieka, dla drugiego będzie jeszcze odległe od jego progu wytrzymałości. Dokonując oceny, należy brać pod uwagę wcześniejsze doświadczenia podmiotu, system wartości danej osoby, stopień zaangażowania w to, z czym cierpienie się wiąże i wiele innych, często bardzo zindywidualizowanych przyczyn (poszukiwanie sensu, wartości) cierpienia. „Jakość i intensywność cierpienia zależy oczywiście także od podmiotu, od jego wrażliwości, zdolności selekcyjnych na określone bodźce, hartu ducha, podatności na ból, od strachliwości i eskapistycznych reakcji na stresy”²⁴.

Cierpienie może być również wywołane poczuciem wyobcowania człowieka ze społeczności, poczuciem osamotnienia. Nie bez powodu mówi się, że zerwanie więzi międzyludzkich to też umieranie: „Poczucie kompletnego osamotnienia i izolacji prowadzi do psychicznej dezintegracji dokładnie tak samo, jak zagłodzenie prowadzi do śmierci”²⁵.

Na znaczenie samotności w stymulowaniu ludzkiego cierpienia zwracał także uwagę Cackowski. Cierpienie w samotności, przy

²³ *Ibidem*, s. 88-89.

²⁴ *Idem*, *Fenomenologia cierpienia. Struktura cierpienia*, [w:] *idem*, *Koło...*, s. 91.

²⁵ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993, s. 35.

odczuwanej obojętności innych, jest bardziej dolegliwe. Według Cackowskiego: „Cierpienie jest wołaniem skierowanym ku drugiemu człowiekowi, jest nadzieją na współudział drugiego człowieka. Gdy w takich okolicznościach odpowiedzią na wołanie jest cisza ze strony innych, ich odwracanie się, [...] próżnia społeczna wokół cierpiącego, wtedy rzecz jasna – cierpienie ulega ustokrotnieniu”²⁶. Wyobcowanie, obojętność ze strony innych, poczucie nieprzydatności i zbędności, świadomość ograniczenia swoich możliwości wskutek nieuleczalnej choroby wywołują negatywne cechy, rodzą cierpienie. O samotności Barbara Skarga napisała: „Dziwny jest człowiek, dziwna w nim jest dwoistość, chęć bycia razem z innymi, nawet cierpienie, gdy tych innych brak, a jednocześnie niemożność uznania konieczności tego My, który mnie obejmuje, niechęć do «razem» i gorące pragnienie samotności”²⁷.

Ontologia cierpienia w samotności to pytania o naturę samotności: istnieje jako samoistny byt poprzedzony aktem wolności i konieczności. W sytuacjach konieczności człowiek tym bardziej cierpi im większa u niego jest wola życia, wola działania, gdyż jak pisze Z. Cackowski: „Im pełniej i piękniej się żyje, tym bardziej i tym piękniej się cierpi”²⁸.

Ta przyczyna cierpienia wprowadza na drogę do jeszcze innej, poważniejszej refleksji o wymiarze egzystencjalnym. Człowiek ma świadomość nieodwołalności, nieuchronności kresu swego życia jako konieczności biologicznej. Eksponowanie konsekwencji tej prawidłowości często pojawia się w rozważaniach filozoficznych. Jak powie Novalis: „Życie jest początkiem śmierci. Celem życia jest śmierć”. Uświadomienie sobie przez człowieka tej prawdy może rodzić cierpienie. Wymienione przyczyny cierpienia spina jak klamrą jeszcze jedno uczucie – lęk.

²⁶ Z. Cackowski, *Ból...*, s. 89.

²⁷ B. Skarga, *Samotność*, [w:] idem, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009, s. 181.

²⁸ Z. Cackowski, *Ból...*, s. 42.

Sens i bezsens cierpienia w refleksji filozoficznej

Rozważając problematykę cierpienia, nie można uciec od istotnego pytania o sens cierpienia. Jan Szczepański tak o tym napisał: „Musimy akceptować cierpienie jako fakt i składnik życia, musimy mu nadać sens, musimy się z nim liczyć jako z faktem życia zbiorowego i z jego funkcjonowaniem w życiu społecznym”²⁹. Filozofia poszukuje miejsca cierpienia w życiu człowieka. Nie chodzi tu o miejsce w czasie i przestrzeni, lecz o powody, które sprawiają, że cierpienie jest antropotwórcze, a więc kieruje ludzkim losem. Cierpienie uczy prawdy o życiu, często pomaga człowiekowi poznać, czym jest wartość życia ludzkiego. Takie ujęcie problematyki cierpienia znajdziemy u Tadeusza Czeżowskiego³⁰: „Cierpienie nie zawsze jest złem, tylko próbą wielkości ducha: złem jest dopiero załamanie się w cierpieniu”³¹. Myśl i prawda o życiu często odsłania się człowiekowi dopiero wtedy, gdy zazna cierpienia, samotności, bólu w chorobie. Cierpienie uczy człowieka wewnętrznej wolności, doświadczania własnych granic. Jeśli skruszy w człowieku pychę, może rozszerzyć horyzonty wartości życia. „Cierpienie jest

²⁹ J. Szczepański, *Cierpienie*, [w:] i d e m, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, s. 18. Jednak w końcowym akapicie rozmyślań o cierpieniu autor stwierdza: „Z tych rozmyślań nad człowiekiem rozważającym twarzą w twarz swoje cierpienie, stawiającym je jako metafizyczny, a zarazem fizjologiczny i psychologiczny element swojej egzystencji, starając się je zrozumieć w kategoriach działania i moralnych dyrektyw postępowania, wyciągam wnioski podstawowy – zgodny zresztą z wieloma znanymi doktrynami etycznymi – że sensem życia ludzkiego jest dążenie do zmniejszenia cierpień innych. Każdy cierpiący człowiek jest ostrzeżeniem dla mnie. Ale co robić z cierpieniami przynoszonymi przez los – chorobami, cierpieniami bliskich, śmiercią bliskich. Wobec tych cierpień jesteśmy bezradni”.

³⁰ I. Dąmbaska wspomina T. Czeżowskiego, „Życie nie oszczędziło Tadeuszowi Czeżowskiemu cierpienie i nieszczęście. Ale i w tych ciężkich chwilach: więzienia, choroby, utraty istot najbliższych umiał zawsze zachować pełną godności i mocy postawę panowania nad sobą”.

³¹ T. Czeżowski, *Dydaktyka filozofii w nauczaniu uniwersyteckim* (1953), [w:] i d e m, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, s. 215.

podstawowym faktem ludzkim, a nawet czymś więcej – jest próbą człowieczeństwa człowieka, próbą jego wewnętrznej prawdy. Przechodzący przez tę próbę człowiek okazuje się taki, jaki jest. Jego maski opadają, traci sens wszelka gra³².

Nie ma cierpienia *a priori*, są tylko konkretni cierpiący ludzie. Pamiętam, że kiedy umierał mój ojciec, zapytałam kapelana o sens cierpienia, a ten odpowiedział: „Módl się o szybką śmierć”. Śmierć przyszła szybko. Mentorzy, nauczyciele moralności, „sędziowie sumień”, pozbawieni miłości do drugiego, często nieznający bólu, lęku, cierpienia, samotności, pozbawieni współczucia lekarze, którzy leczą choroby, a nie ludzi, odważnie moralizują o sensie czy bezsensie cierpienia. Pytanie o sens cierpienia nie ma żadnej czysto racjonalnej odpowiedzi. Szukając systemu filozoficznego zdolnego pokonać dylemat sensu cierpienia, można dojść do wniosku, że rozum ludzki nie jest w stanie dać wystarczającej odpowiedzi. Życie i śmierć, cierpienie i miłość mają w sobie pewien rodzaj inteligibilności, bo noszą w sobie jakiś podstawowy sens egzystencjalny. Ale przeżywając to doświadczenie poprzez wiarę, której nie sposób zredukować do niebytu, może wtedy znajdziemy sens cierpienia. Zazwyczaj jednak cierpienie miażdży psychicznie i duchowo, odbierając sens życia i wszelką nadzieję. Zatem cierpienie jest bezsenssem, a rozum nie jest w stanie zrozumieć tej tajemnicy. Cierpienie, lęk, strach, jednym słowem absolutne zło, jest siłą destrukcyjną, zdolną odebrać człowiekowi cierpiącemu poczucie własnej godności. Może również wyzwolić – a często tak czyni – i wyzwala w ludziach najbardziej elementarną ludzką bezradność, a nawet agresję.

Inne od podejścia współczesnego społeczeństwa laickiego jest stanowisko teologiczne. Sens czegokolwiek tkwi w jego instrumentalizacji, w tym, że coś służy czemuś (lub komuś) innemu. Również w cierpieniu widzi sens, uważa, iż może ono czemuś lub komuś służyć. Teologia cierpienia pomaga zrozumieć sens cierpienia,

³² J. Tischner, *Filozofia i cierpienie*, [w:] i d e m, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 305.

instrumentalizując *a priori* wszelkie cierpienie, nadając sens i wartość cierpieniu. Ta droga pozwala cierpienie uczynić łatwiejszym do zniesienia. Teologiczne usensowienie cierpienia – racjonalizacja cierpienia w znoszeniu cierpienia – kryje jednak wiele niebezpieczeństw, bowiem cierpienie jednych być może uszlachetnia, a innych degraduje.

Cackowski, cytując George'a Steinera, zwraca uwagę na cierpienia intencjonalne, mające zbrodniczy sens, zadawane przez hitlerowców. Steiner w noweli *The Portage to San Cristobal of AH* pisze: „Ponad dziewięćdziesięcioletni Hitler sądzony za popełnione na Żydach zbrodnie broni się, dowodząc że jest Mesjaszem, który przez morze krwi doprowadził przecież Żydów do Ziemi Obiecanej. Innej drogi – dowodził w swej mowie obrończej – już nie było, tylko przez morze krwi (HGG, s. 191)”³³.

Wszystko, co przecierpiane, pozostaje w świadomości i trwa. Trwa jako pamięć i wspomnienie, staje się elementem jednostkowej podmiotowości, instrumentalnym wyposażeniem. Zatem można przyjąć fazę aktualnego cierpienia i fazę obecności przecierpianego w postaci wspomnienia, czujności i lęku. W drugiej fazie cierpienie nie jest aktualnie odczuwane, nie zawsze to cierpienie człowiek świadomie pojmuje, ale jest obecne w człowieku i trwa, i przejawia się w zachowaniu jednostki, jest podmiotową częścią człowieka.

Te dwa rodzaje instrumentalizacji cierpienia (tego, co przecierpiane) można odpowiednio nazwać instrumentalizacją wewnętrzną, wewnątrz – osobowościową oraz instrumentalizacją zewnętrzną; pierwsza polega na wpisaniu przecierpianego w strukturę podmiotowości człowieka, druga zaś ma charakter bezpośredniego, zewnętrznego instrumentalizowania cierpienia, ma charakter instrumentalizacji cierpienia jakby uprzedmiotowionego”³⁴.

³³ Z. Cackowski, *Ból...*, s. 96.

³⁴ *Ibidem*.

Warstwy ludzkiego ciała

W instrumentalizacji cierpienia rolę odgrywają warstwy ludzkiego ciała.

- A. Organizm jest pierwszą warstwą ludzkiego ciała. To w nim odnaleźć można wiele jednostek chorobowych, wiele form bólu właśnie w organizmie ma swoją przyczynę.
- B. Środowisko przyrodnicze, w którym człowiek żyje, to warstwa druga. „W tej warstwie też mają swoje przyczyny lub współprzyczyny różne choroby oraz czynniki nocyceptywne i bólogenne”³⁵.
- C. Środowisko techniczne (materia techniczna) to warstwa trzecia ciała ludzkiego.
- D. Stosunki społeczne: międzygrupowe, interpersonalne.
- E. Środowisko kulturowe (obyczaje, religia, nauka, sztuka, kultura i moralność itd.).
- F. Rzeczywistość psychiczna, sfera doznań subiektywnych: to szósta ostatnia warstwa ciała.

Cackowski, analizując warstwy ludzkiego ciała, wskazuje, iż przyczyna każdej choroby, każdego bólu czy cierpienia może mieć różne zbiory możliwych lokalizacji, np. ABCDEF, E, BF.

Ból i cierpienie jako zło

Istotę rozważanych problemów dobrze oddaje powiedzenie Andrzeja Szczeklika: „W oczach świata ból i cierpienie są czymś strasznym, bezowocnym i destrukcyjnym”³⁶. Wielu filozofów zadaje umysłowi ludzkiemu jedno z najbardziej przejmujących pytań, a z dotychczasowych refleksji rodzi się kluczowe pytanie

³⁵ *Ibidem*, s. 98.

³⁶ A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2005, s. 92.

o wymiarze etyczno-egzystencjalnym: czy ból i cierpienie są koniecznością w życiu człowieka? Zdaniem Cackowskiego: „W systemie wiary autentycznej, źródłem wszelkich zagrożeń dla życia jest właśnie «wszechmoc i wola Boża», a tak naprawdę jest nim ból i cierpienie, przeciwko któremu nie można nie protestować”³⁷.

Najbardziej przynębiającą stroną cierpienia jest fakt, iż w pewnym momencie, kiedy cierpienie przekracza miarę, człowiek cierpiący traci więź emocjonalną z bliskimi, cierpienie zabija w nim uczucia przyjaźni, sympatii, miłości. Jednak dzięki irracjonalnej metaforyzacji cierpienia jesteśmy w stanie przeżyć najgorsze. „Cierpienie się pojawia, wdziera i w żaden sposób nie jest możliwe do zracjonalizowania”³⁸. Stefan Chwin tak to tłumaczy: wyobraźnia – przede wszystkim wyobraźnia religijna, ale nie tylko ona – czyni ból możliwym do zniesienia właśnie wtedy, gdy potrafi go zmienić w ból usensowniony przez świadomość. „Zdarzają się przypadki, kiedy ból przekracza wszelką wyobrażalną miarę. To właśnie istnienie takiego bólu bez miary jest prawdziwym przedmiotem teodycei”³⁹.

Zdzisław Cackowski, analizując wypowiedź Sorena Kierkegaarda na temat bezradności wobec cierpienia (całkowitej rezygnacji), jako ostateczne stadium poprzedzające wiarę doda:

Przed wszystkim „nieskończona rezygnacja” jako ostatnia faza poprzedzająca wiarę – ten termin jest nazbyt filozoficzny/literacki. Bliższe rzeczywistego doświadczenia byłyby wyrażenia „całkowite załamanie się w cierpieniu” albo prawie całkowite załamanie się w cierpieniu, „prawie”, bo jednak NADZIEJA na cud (czyli wiara religijna) to znak niecałkowitego załamania się. Mój dyskomfort wobec słowa „rezygnacja” płynie z tego, że ten termin nie ekspozuje konieczności owej rezygnacji, dramatycznej konieczności.

³⁷ Z. Cackowski, *Sens modlitwy*, [w:] i d e m, *Zdobywanie i zużywanie się doświadczenia ludzkiego*, Lublin 2010, s. 243.

³⁸ S. Chwin, *op. cit.*, s. 76.

³⁹ *Ibidem*, s. 85.

Wiara w cud / w cuda (wiara religijna) rodzi się z konieczności,
z dramatycznego przymusu egzystencjalnego!⁴⁰

Inny filozof XX wieku, Tadeusz Czeżowski, rozważając problematykę cierpienia, zwraca uwagę, że zadawanie cierpienia nie zawsze jest złem. Odnosi tę myśl do zła/dobra, które jest kierowane w stronę drugiego i jest dobre, gdy służy dobremu celowi, leczy choroby⁴¹. „Złem jest, gdy wynika ze złych pobudek, zmierza do złego celu, gdy jest popełnionym na kimkolwiek gwałtem”⁴².

Wydaje się jednak, że są to raczej sytuacje wyjątkowe, jak wyjątkowe jest założenie o aksjologicznie pozytywnym charakterze cierpienia.

Że zaś nie ma takiej sytuacji życiowej, w której by w zasięgu naszego możliwego oddziaływania nie znalazło się jakieś zło do zwalczania, więc reguła ta, w zasadzie, stosuje się do wszystkich chwil życia, w których mamy możliwość wyboru: w tym sensie jest zatem powszechna. Wyjątek stanowią jedynie higieniczne niejako dni czy godziny upragnionego wytchnienia; poza nimi człowiek rozumny poświęci się wyłącznie i całkowicie walce ze złem. W kontekście zaś realizmu praktycznego „zło” to „zagłada”, „choroba”, „ból fizyczny”, „nędza”, „rozterka”, „uczucie upośledzenia”,

⁴⁰ Z. Cackowski, *Sens...*, s. 245. Jeśli przeprowadzimy ekstrapolację rozumienia śmierci w sferze cierpienia, to według innego polskiego myśliciela, Romana Tokarczyka, „Zasługuje na refleksje zasadniczo dwojaka reakcja myśli filozoficznej na fatum śmierci ludzkiej. Jeden jej nurt skłania się ku uporczywej obronie naturalnego prawa do życia; z melancholią, obawą, a nawet strachem rozważa realność śmierci”. (Autor cytuje La Rochefoucaulda: „słońcu ani śmierci nie można patrzeć prosto w oczy”). „Drugi nurt myśli filozoficznej także podkreśla naturalne prawo do śmierci, ale przyjmuje ją jako zjawisko konieczne, nieuchronne, wpisane w odwieczne prawo kosmosu. Jego zwolennicy zachęcają do przyjmowania śmierci ze spokojem, zrozumieniem, bez obaw, z godnością, jakiej należy oczekiwać od istoty rozumnej”; R. Tokarczyk, *Prawo narodzin życia i śmierci*, Kraków 1999, s. 126.

⁴¹ T. Czeżowski odnosi tę myśl do noweli Prusa *Sen*, w której zostało pokazane, jak z udręczonych dusz ludzkich wytryskają najpiękniejsze kwiaty.

⁴² T. Czeżowski, *Cierpienie...*, s. 202.

wszelka „klęska”, czyli to wszystko od strony subiektywnej ujęte, pospolicie nazywamy cierpieniem⁴³.

Walka z bólem, stosowanie środków znieczulających – chwila historii

„Od niepamiętnych czasów czarownicy, szamani – przodkowie lekarzy – próbowali uśmierzyć ból”⁴⁴. Tabliczki babilońskie donoszą o wypełnianiu zęba hebanem w celu złagodzenia jego bólu 2250 lat p.n.e. Około 500 lat p.n.e. Hipokrates stosował opium w celu łagodzenia bólu, jak również napary z topoli w chorobach oczu, sok z kory wierzbowej przeciw gorączce i bólom porodowym. W 100 r. n.e. Dioskorydes z Grecji przygotowywał wywar z korzenia mandragory, aby złagodzić ból w trakcie wykonywania operacji. Około 250 r. n.e. Hua-T'o, chiński lekarz wojskowy, aby przeprowadzić operację, zastosował konopie indyjskie (haszysz) dla pozbawienia przytomności pacjenta, w 1655 r. w Anglii dokonano obserwacji działania opium podanego dożylnie psu. 21 grudnia 1846 r. w North London Hospital wykonano pierwszą operację – amputację kończyny w znieczuleniu eterowym. W 1847 r. w Edynburgu (Szkocja) zastosowano chloroform w celu łagodzenia bólu podczas porodu. W 1870 r. wprowadzono do użytku butle z podtlenkiem azotu, znieczulenie dożylnie przy użyciu wodzianu chloralu zastosowano we Francji w 1872 r., a w 1877 r. – użyto w tym celu eteru. W roku 1884 w Austrii zastosowano miejscowe znieczulenie kokainą do zabiegów okulistycznych, w 1912 r. w Niemczech za pomocą kurary wprowadzonej bezpośrednio do

⁴³ H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelna wartość życia ludzkiego*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 130, *Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. 18, z. 1.

⁴⁴ A. Szczeklik, *op. cit.*, s. 92.

mięśnia uzyskano zwiótczenie podczas zabiegu chirurgicznego. W 1924 r. zastosowano pierwszy dożylny barbituranowy środek anestetyczny – somnifainę. Tiopental został użyty w 1934 r. w Stanach Zjednoczonych. W 1947 r. w Szwecji wprowadzono lignokainę, w 1949 r. we Francji – suksametonium (sukcynylocholinę). W 1956 r. Henry K. Beecher z Bostonu opublikował teoretyczne prace o bólu. W 1963 r. L.J. Telivuo (Szwecja) zastosował bupiwakainę, a w roku 1977 B. Kay (Anglia) i G. Rolly (Belgia) – propofol.

To ważniejsze daty zapoczątkowujące erę, w której w szpitalu nocnej ciszy nie przerywają krzyki rozpacz. Głosy cierpienia cichną: „Ciszę przeszywa długi krzyk bólu. Sceny jakże do niedawna częste. Te głosy dziś cichną. Cierpienie traci głos. Wachlarz środków przeciwbólowych otworzył się szeroko”⁴⁵.

Środki znieczulające – analgetyki – to leki działające przeciwbólowo. Celem środków znieczulających jest zniesienie u cierpiącego człowieka zdolności odczuwania bólu. Działanie to obejmuje obwodowy lub ośrodkowy układ nerwowy. Znieczulenie miejscowe nie działa na świadomość pacjenta, natomiast znieczulenie ogólne działa na system nerwowy i może powodować utratę świadomości.

Rozważania nad środkami znieczulającymi to często rozważania nad sytuacjami ekstremalnymi w stadiach nieuleczalnych, w bolesnych stanach chorobowych w obszarze granicznych sytuacji ludzkiego życia. W etyce podnosi się kwestię, że stosowanie środków znieczulających może przyspieszyć, a nawet przyspiesza moment śmierci cierpiącej osoby. Tadeusz Ślipko zauważa, że: „Dzieje się to [...] co prawda pośrednio tylko i dlatego nie można tych zabiegów utożsamiać z działaniami eutanatycznymi bezpośrednio zabójczymi, niemniej jednak przedwczesny wydałby się wniosek, że wspomniana różnica wystarczy dla ich moralnego usprawiedliwienia”⁴⁶. Kolejny problem moralny można dostrzec

⁴⁵ *Ibidem*, s. 97-98.

⁴⁶ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 258.

podczas stosowania środków znieczulających pozbawiających pacjenta przytomności. W tym miejscu należy podkreślić, że świadomość człowieka należy do wyższych funkcji psychicznych i, jak pisze T. Ślipko, sięga w sferę moralnych przeznaczeń człowieka oraz stanowi *conditio sine qua non* jego moralnego postępowania. Zatem jest nie tylko świadomością, ale jest świadomością moralną. Jednak z całą stanowczością należy stwierdzić, że powinnością świata medycznego wobec chorej osoby jest walka z bólem: „wolno człowiekowi podjąć walkę z dręczącym go bólem i zmniejszyć za pomocą dostępnych mu środków znieczulających gorycz doświadczenia, na jakie wystawia go jego ludzki los”⁴⁷. Kierując się tą racją, należy przyjąć intencję, zamiar działającego podmiotu, które to działanie skierowane jest na walkę z bólem, ale jego celem nie jest zabicie pacjenta i nie stanowi ono również naruszenia moralnej podmiotowości człowieka. Jednak muszą być zachowane pewne warunki, na które wskazuje etyka personalistyczna – oto one: „Jeżeli człowiek cierpiący, tym bardziej umierający, chce zachować świadomość w dostępnych mu granicach, nikt (również lekarz) nie ma prawa stosować środków znieczulających połączonych z utratą przytomności. Ekstremalnie doświadczony człowiek ma prawo, a nawet obowiązek zastrzec sobie, aby nie pozbawiano go możliwości używania rozumu za pomocą środków dogłębnie znieczulających, szczególnie gdy jest to niezbędne dla spełnienia ważnych aktów, np. sporządzenia testamentu czy przyjęcia sakramentów świętych. Doniosłość tych aktów przy równoczesnej nieodwracalności szkód w razie ich zaniechania każe postawić je wyżej aniżeli ulgę w cierpieniach nawet bardzo wielkich”⁴⁸.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 259.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 261. Oto końcowy normatywny wniosek bioetyka T. Ślipko: „Nie wydaje się, aby racją wystarczającą dla zastosowania odurzających środków znieczulających była sama chęć nieświadomego przeżycia śmierci. [...] To też świadome przyjęcie śmierci bardziej odpowiada godności osoby ludzkiej aniżeli ucieczka przed nią przez sztuczne pogrążenie się w stan nieświadomości”. *Ibidem*.

Doświadczenie uzmysławia, że istnieją sytuacje, w których człowiek, szczególnie w obliczu śmierci, chce zachować świadomość w dostępnych mu granicach – wtedy ani lekarz, ani nikt inny nie ma prawa stosować analgetyków, które doprowadzą do utraty świadomości: „Decyzja taka leży w granicach wolności człowieka jako samodzielnego podmiotu działania moralnego i winna być uszanowana”⁴⁹. Zadaniem lekarza (czy innej osoby odpowiedzialnej za opiekę nad pacjentem) jest uzyskanie świadomej zgody chorego na stosowanie silnie działających leków przeciwbólowych, które mogą spowodować utratę świadomości, jak również, co oczywiste, udzielenie pacjentowi dokładnej informacji o skutkach stosowania takich środków.

Rozważania powyższe prowadzą do wniosku, że wolno stosować środki znieczulające, analgetyki, które działają na świadomość pacjenta, jeśli zamierzeniem jest walka z bólem, a nie inne motywy pozamoralnego działania. Choć mogą przyspieszyć śmierć chorej osoby, to należy uznać je za obojętne pod względem moralnym.

Zasada podwójnego skutku

Odmiernym przypadkiem niż oba omówione powyżej jest zastosowanie śmiertelnej dawki leku, gdy dawka ta w konkretnej sytuacji stanowi minimum konieczne do uśmierzenia bólu, tj. wtedy, gdy chory cierpi na nieuleczalną chorobę (choroba nowotworowa, inne schorzenie nierokujące poprawy), połączoną z bólem fizycznym, a zwyczajne, proporcjonalne⁵⁰ dawki leku nie wystarczają,

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ T. Biesaga, *Wobec uporczywej terapii. Zasada podwójnego skutku, środki proporcjonalne i nieproporcjonalne*, [w:] *idem, Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006, s. 170-171. Należy umieć rozróżnić środki zwyczajne – proporcjonalne – i nadzwyczajne – od nieproporcjonalnych do przewidywanych korzyści dla pacjenta. Zwyczajne środki to takie, których zastosowanie daje „racjonalną nadzieję” na wyleczenie – nie powodują nieznosnego

aby uczynić cierpienie znośnym. Taka sytuacja spełnia wymogi zasady „podwójnego skutku”. Według tej zasady wola lekarza skierowana jest na ulżenie w cierpieniu – to skutek, który zamierza się osiągnąć, a fakt, że może przyspieszyć śmierć, jest skutkiem tylko wtórnym⁵¹. Inaczej mówiąc: „Bezpośrednie uśmierzenie bólu stanowi przeciwagę ryzyka przyspieszonej śmierci”⁵².

Należy zadać pytanie, kiedy – jeżeli w ogóle – nastąpi niezgodny z etyką, prawem czy medycyną akt eutanazji wynikający z podwyższenia dawki analgetyków? Brytyjski prawnik i filozof prawa Glanville Williams odpowiadał: „Byłoby sztucznie twierdzić, że ta ostatnia dawka – choć zastosowana zgodnie z tą samą zasadą co wszystkie poprzednie – jest jedyną sprzeczną z prawem”⁵³. Faktem jest, iż nie ma logicznej ani moralnej przepaści między tym, co w rzeczy samej nazywamy skróceniem życia a przyspieszeniem śmierci. Należy w tym miejscu jeszcze raz podkreślić znaczenie intencji działającego podmiotu, którego to zamierzeniem jest usprawiedliwiony czyn oparty na doktrynie o konieczności. Stan wyższej konieczności, jakim jest argument, iż należy oszczędzić choremu poważnego cierpienia, jest obowiązkiem moralnym

cierpienia. Środki nadzwyczajne to takie formy leczenia, które nie niosą racjonalnej nadziei na wyleczenie, a stosując je, narażamy pacjenta na dodatkowy ból i cierpienie. Należy jednak podkreślić, że podejmując decyzje o stosowaniu i zaprzestaniu stosowania środków zwyczajnych lub nadzwyczajnych, należy uwzględnić sytuację chorego, sytuację w służbie zdrowia danego kraju, nowe odkrycia w medycynie, a także pamiętać, że dobro chorego jest naczelnym prawem nie tylko moralnym. Zdaniem Edmunda Pellegrina na dobro pacjenta składają się: dobro medyczne określone wskazaniami, dobro postrzegane przez pacjenta, dobro pacjenta jako osoby, jak również dobro duchowe pacjenta.

⁵¹ Działanie podwójnego skutku obserwujemy także w codziennym życiu człowieka. Usprawiedliwiamy człowieka, który wyskakuje z okna płonącego mieszkania i popełnia samobójstwo.

⁵² G. Williams, *Świętość życia a prawo karne. Z problematyki lekarskiej w polskim prawie karnym*, tłum. S. Adamowicz, J. Babeccki, F. Kwiatkowski, przedm. T. Kielanowski, Warszawa 1960, s. 310.

⁵³ *Ibidem*.

lekarza w stosunku do cierpiącego człowieka⁵⁴. Zasada podwójnego skutku mówi, że działanie może spowodować u chorego zamierzony przez nas skutek dobry, jak również niezamierzony skutek zły. Moralne usprawiedliwienie musi jednak spełnić następujące warunki:

1. Podejmujemy tylko takie działanie, którego naturalny skutek będzie dobry, nie możemy go podjąć, kiedy będzie zły.
2. Działania nie można podjąć, jeśli przewidywany skutek zły przewyższa zamierzony skutek dobry.
3. Uboczny skutek zły jest możliwy, ale w naszym działaniu nie jest przez nas planowany, jednak dopuszczamy go⁵⁵.

Lęk, trwoga

Uważa się, że lęk jest jednym z głównych czynników modyfikujących przeżycia bólowe. Jak zauważa Karol Wojtyła: „Lęk jest uczuciem negatywnym wywołanym zawsze przez jakieś zło, które grozi podmiotowi. Zło to musi być oczywiście wpierw dostrzeżone lub wyobrażone, w ślad za czym idzie dopiero uczucie lęku”⁵⁶. Lęk towarzyszy choremu prawie zawsze⁵⁷. Lęk nie tylko stanowi jedną z przyczyn cierpienia, odgrywa także ważną rolę w życiu człowieka. Stanowi element systemu wczesnego ostrzegania. Antoni Kępiński pisze w swoim dziele, że lęk jako sygnał ostrzegający przed

⁵⁴ Zob. B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, *Prace Wydziału Filozoficznego*, nr 74.

⁵⁵ Zob. T. Biesaga, *op. cit.*, s. 170.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Człowiek i moralność*, Lublin 2001, s. 157.

⁵⁷ E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2007, s. 198, *Biblioteka Nowej Myśli Wodnik*. Fromm tak o tym pisał: „Zatem strach ten nie jest strachem przed śmiercią, lecz strachem przed stratą tego, co posiadam, przed stratą ciała, ja, własności oraz tożsamości, przed spotkaniem z otchłanią nietożsamości, «zatruty»”. *Ibidem*.

niebezpieczeństwem działa z większej odległości czasoprzestrzennej. Niebezpieczeństwo

nie sięga [...] jeszcze granic organizmu, a odległość czasowa może się wahać u człowieka od ułamka sekundy do wielu lat. [...]. W ten sposób lęk u człowieka może dotyczyć konkretnej sytuacji, określonego „tu” i „teraz”, lub dotyczyć sytuacji oderwanej od konkretności (a więc abstrakcyjnej), gdzie odległości czasowe i przestrzenne są bardzo duże. Sięgają one niejednokrotnie nieskończoności (używa się nawet pojęcia „lęku kosmicznego”, „egzystencjalnego”, a więc lęku związanego z samym faktem istnienia)⁵⁸.

Autor przyjmuje, że owe odległości czasoprzestrzenne mogą w odniesieniu do lęku sięgać nawet nieskończoności, co dotyczy lęku „egzystencjalnego”, związanego z niebezpieczeństwem nieznanego. Zdaniem Kępińskiego lęk wobec nieznanego wiąże się ze światem symboli, w jakim człowiek żyje; to świat symboli cielesnych i pozacielesnych (duchowych). Symbole cielesne utrwaliły się w procesie ewolucji i w konsekwencji są dla organizmu zrozumiałe. Te drugie, czyli pozacielesne, stanowiące cieniutką i delikatną warstwę pokrywającą jądro życia, nie zawsze są dla człowieka czytelne, a nawet bywają niejednoznaczne. Jednak wiążąc się ze świadomością człowieka, stanowią istotę ludzkiego życia. Na tej płaszczyźnie rodzi się lęk nieznanego, który tak samo jak lęk łączący się z niebezpieczeństwem, stymuluje cierpienie.

Lęk przed nieznanym to również lęk przemijania życia człowieka, lęk przed śmiercią. Zdaniem australijskiego biologa i popularyzatora nauki Darryla Reanneya: „Lęk przed śmiercią można ukryć, można go wyprzeć, ale nie można go pokonać, dopóki ego więzi świadomość”⁵⁹. Lęk ego jest różny od instynktownego strachu, występuje u człowieka, podczas gdy instynktowny strach

⁵⁸ A. Kępiński, *op. cit.*, s. 35.

⁵⁹ D. Reaney, *Śmierć wieczności. Przyszłość ludzkiego umysłu*, tłum. W. Szelenberger, M. Szwed-Szelenberger, Warszawa 1993, s. 145, *Życie i Czas*.

jest zjawiskiem powszechnym w przyrodzie. Lęk jest wytworem myślenia pojęciowego i tylko na tej płaszczyźnie może zostać przezwyciężony.

W rozważaniach na temat związku między lękiem a bólem zwrócono uwagę, że lęk może zablokować percepcję bólu w stanach silnego pobudzenia emocjonalnego zarówno przyjemnego, jak i nieprzyjemnego. Każda sytuacja przyciągająca uwagę (katastrofa w górach, wypadki samochodowe, ciężko ranni żołnierze) może sprawić, iż bodziec bólowy nie będzie spostrzegany i w konsekwencji odczuwany. Tak też dzieje się, gdy nasza uwaga skupi się na innych. Władysław Tatarkiewicz pisze: „W wielkich kataklizmach żywiołowych i dziejowych ludzie cierpią więcej. Ale przez to, że nie cierpią samotnie, cierpią nieco mniej”⁶⁰. Natomiast jeśli uwaga będzie skoncentrowana na bolesnych doznaniach, wtedy ból będzie się odczuwać intensywniej. Skrajnym przykładem mogą być osoby ze skłonnością do hipochondrii, u których koncentracja uwagi na odczuciach fizycznych prowadzi często do wyolbrzymiania percepcji bólu. Można wysnuć wniosek, że zmienne psychologiczne występujące między bodźcem a jego percepcją sprawiają, że ból jest doświadczeniem indywidualnym – subiektywnym, bardzo złożonym przeżyciem, sięgającym w podmiotowość człowieka.

Bibliografia:

- Biesaga T., *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006.
Cackowski Z., *Ból, lęk, cierpienie*, Lublin 1997.
Cackowski Z., *Zdobywanie i zużywanie się doświadczenia ludzkiego*, Lublin 2010.
Chyrowicz B., *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, *Prace Wydziału Filozoficznego*, nr 74.
Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, *Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, nr 20.

⁶⁰ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 148.

- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989.
- Dąbrowski I., *Śmierć. Studium*, Kraków 1959.
- Dobrogowski J. et al., *Ból i jego leczenie*, Warszawa 1996, *Przewodnik Lekarza Praktyka*.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, *Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. 18, z. 1.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2007, *Biblioteka Nowej Myśli Wodnik*.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1993.
- Jan Paweł II, *Salvifici Doloris. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Wrocław 2001.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1977.
- Kielanowski T., *Rozmyślania o przemijaniu*, Warszawa 1984, *Biblioteka Wiedzy Współczesnej Omega*, nr 240.
- Kołąkowski L., *Racjonalne i irracjonalne aspekty racjonalizmu Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I Dąbska, Warszawa 1955.
- Kurleto-Kalitowska E., *Filozofia Przemijania. Życie i śmierć w polskiej filozofii XX wieku*, Kraków 2016.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Lipiec J., *Koło etyczne*, Kraków 2005.
- Reanney D., *Śmierć wieczności. Przyszłość ludzkiego umysłu*, tłum. W. Szeleńberger, M. Szwed-Szeleńberger, Warszawa 1993.
- Rozmowy na koniec wieku*, t. 3, oprac. P. Mucharski, Kraków 1999.
- Skarga B., *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009.
- Słownik filozofii*, tłum. K. Jarosz, Katowice 2000, *Słowniki Encyklopedyczne Książnicy*.
- Szczeklik A., *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2005.
- Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984.
- Ślipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1990.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2005.
- Tokarczyk R., *Prawo narodzin życia i śmierci*, Kraków 1999, *Podręcznik, Zakamycze*.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. J. Brusilo, Tarnów 1998.

Williams G., *Świętość życia a prawo karne. Z problematyki lekarskiej w polskim prawie karnym*, tłum. S. Adamowicz, J. Babecki, F. Kwiatkowska, przedm. T. Kielanowski, Warszawa 1960.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Człowiek i moralność*, Lublin 2001.

Zagadnienie immanencji w Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy¹

Słowa kluczowe: różnica, geneza, immanencja

Abstrakt: W artykule omówione zostają kolejno pojęcia: uczestnictwa, imitacji, emanacji, w relacji do opartej na Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy koncepcji ekspresji, korelatywnej z pojęciem różnicy. W relacji do powyższego ukazany zostaje, poruszany przez obu filozofów, problem immanencji.

**The question of immanence
in the Deleuzian interpretation of Spinoza**

Keywords: difference, genesis, immanence

Abstract: The article discusses the notions of participation, imitation, emanation in relation of, based on Deleuzian interpretation of Spinoza, concept of expression, correlative with the concept of difference. In relation to the above, the problem of immanence raised by both philosophers is shown.

¹ Artykuł stanowi reedycję części rozprawy doktorskiej noszącej tytuł *Miedzy iluzją a chaosem. Gilles'a Deleuze'a studia nad filozofią i sztuką*, obronionej przez autora na Uniwersytecie Jagiellońskim w kwietniu 2015.

Celem niniejszego artykułu jest elaboracja pojęcia immanencji rozważanego przez Gilles'a Deleuze'a przez pryzmat filozofii Barucha Spinozy. Paryski filozof stara się uwypuklić wątki w twórczości jego poprzednika zdające się potwierdzać założenia, na których zasadza się opracowywana przez niego koncepcja różnicy (*différence*) czy też komplementarna wobec niej koncepcja ekspresji (*expression*)². To na gruncie tych dwóch pojęć osiągnięcie postulowanej immanencji może jego zdaniem zostać urzeczywistnione. Należy zatem rozważyć, czy filozofia różnicy – zasadzająca się w gruncie rzeczy na krytyce tych założeń w historii filozofii, które oddalają myśl od immanencji, czyli mówiąc inaczej, nie pozwalają na zdewoalowanie rzeczywistości samej w sobie, rozumianej jako płaszczyzna substancjalnych odpowiedników świata dla nas – sama pragnąc pozostać komunikowalna, nie ulega, choć częściowo, pod ich naporem. Jeżeli sprawy przybrały taki obrót, to zamiast bezpośredniego doświadczenia tego, co można również nazwać w ślad za Martinem Heideggerem *byciem*, mielibyśmy do czynienia w gruncie rzeczy z kolejnym opisem czy modelem pozwalającym jedynie na przybliżenie tego, co w pojęciu immanencji zdaje się pozostawać na zawsze nieuchwytnie. Jednakże nawet owo przybliżenie zdaje się problematyczne, bowiem samo zdefiniowanie modelu wymagałoby odrębnego od niego opisu, co wprowadzałoby zwielokrotnioną grę odbić przesłaniających jego istotę. W tym sensie obecny jest w nim pewien nadmiar, niepozwalający na jego jednoznaczne określenie. Jeżeli wobec tego pozostaje on zrozumiały, to jedynie w części. Już na wstępie zatem ukazuje się nam pierwszy zarys specyficznego ruchu pomiędzy tym, co zrozumiałe i niezrozumiałe, immanentne i transcendentne, którego istota odkrywać się będzie wraz z przepracowywaniem pojęć proponowanych przez Deleuze'a. Ruch ten, sytuujący się niejako na

² M. de Beistegui, *Immanence – Deleuze and Philosophy*, Edinburgh 2010, s. 39, Plateaus; G. Howie, *Spinoza and Deleuze. An aura of Expressionism*, New York 2002, s. 175-176.

marginesie jego myśli, zdaje się niezbywalnie obecnym, trawiącym ją od wewnątrz podskórnym założeniem.

Deleuze fascynował się Spinozą i jego jakże odmiennym sposobem ujmowania rzeczywistości w perspektywie, która otwiera się dopiero po krytyce założeń metafizycznych. Stanowiły one, jak zostanie ukazane, pozostający już bez uzasadnienia warunek konieczny dowiedlności realności świata zewnętrznego, czy mówiąc inaczej – syntezę, będącą umocowaniem rozumowania (synteza ta byłaby przykładowo ugruntowaniem zbioru warunków prowadzących do niej samej, czego to właśnie tutaj zdanie jest egzemplifikacją, choć trudno powiedzieć, na jakich warunkach może być egzemplifikacją czegokolwiek, inaczej niż na zasadzie jakiegoś arbitralnej umowy, z góry przyjętego, pozostającego bez uzasadnienia założenia). W tym miejscu należy zapytać, na czym polega różnica pomiędzy immanencją a wspomnianymi założeniami, przeciwko którym występowali zarówno Deleuze, jak i Spinoza. Zagadnienie owej różnicy będzie w niniejszym artykule stale powracać, niczym za każdym razem nieco zmieniony refren, wskazując na istotę zarówno odmienności, jak i tożsamości wymienionych powyżej pojęć, ich specyficznego oscylacyjnego ruchu – tak istotnych jak zostało nadmienione dla, o ile to możliwe, właściwego, a równocześnie nieco różniącego się od dotychczasowych odczytania Spinozy przez Deleuze'a. Tymczasem, powracając do właściwego tekstu, czyli *Spinoza et le problème de l'expression*, podjęta zostanie próba prześledzenia krętych filozoficznych ścieżek, którymi prowadzi nas francuski profesor, zanim zrozumiała stanie się na tyle, na ile to możliwe koncepcja immanencji. Tym samym omówione zostaną pojęcia, tj. uczestnictwo, imitacja, emanacja, analogia, a następnie ukazane różnice między nimi a myślą Spinozy trawerwowaną przez paryskiego filozofa³.

Pierwszą ze wspomnianych koncepcji omawianych na gruncie filozofii Platona jest uczestnictwo rozumiane jako możliwość

³ Por. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968, s. 153.

partycypacji świata zmysłowego w istniejącej niezależnie od wszelkiej materii formie, czyli Idei. Innymi słowy, zadane zostają pytania, w jaki sposób to, co inteligibilne, może udzielać się w świecie zjawisk i na jakiej zasadzie opuszcza, czy też zostaje oddzielone od wspomnianej formy, będącej w zasadzie jego własną istotą. Wiąże się z tym niejako cała epopeja, poprzez którą wyjaśniony zostaje sposób, w jaki Idea ulega transmutacji, ciągłej przemianie będącej u Deleuze'a – jak się zdaje – jej przeznaczeniem⁴, a która u Platona miałyby kulminować w formie efektu stanowiącego niejako ostateczną prawdę o świecie. Otóż tym, co jako pierwsze wyłania się z owej formy, jest Piękno, przechodzące następnie w formy matematyczne, niebędące już ani czystą Ideą, ani empiryczną realizacją, lecz czymś pośrednim. Liczba w końcu powieliła się w materii i w tym momencie forma opuszcza swą idealną samoistość, stając się odtąd jedynie przemijającym obrazem samej siebie⁵. Należy zauważyć, że ruch odwrotny możemy prześledzić w *Uczcie*. Skoro materialna realizacja Idei jedynie ją przypomina, to z uczestnictwem wiąże się również pojęcie imitacji – tutaj to, co uczestniczy, stara się być obrazem tego, co uczestniczące (Idei), owo wzniesienie się ku Idei realizowałoby się poprzez m.in. pewien rodzaj poetyckiego szafu pozwalającego na odrzucenie okowów materialnego, pełnego ograniczeń świata⁶. Na czym w obu przypadkach polegałoby owo przejście, trudno z całą pewnością stwierdzić. Z tego powodu, zdaniem francuskiego filozofa, pojawia się u Platona pojęcie demoniczności, które pozwalałoby na ich wzajemną korelację. To demon, daimonion, pośredniczy pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie, stanowiąc równocześnie element zewnętrzny, arbitralny, którego status pozostaje niejasny. Dlatego pomimo owego poetyckiego

⁴ Por. idem, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 108, 304.

⁵ Por. J.-J. Wunenburger, *Filozofia obrazów*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, s. 87-89, *Epoka Obrazu*.

⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2006, s. 319-320.

szału, w którym, jak może się zdawać, rozmyciu ulegałoby owo dobrze określone jednostkowe *cogito*, to przeciwko niemu tak często zwraca się ostrze Deleuzjańskiej krytyki, paryski profesor zarzuca Platonowi, iż zasadę uczestnictwa określa poprzez to, co uczestniczy, a nie jedynie poprzez samo to, co uczestniczące. To drugie, pozostając w gruncie rzeczy transcendentne, zdaje się równocześnie warunkować poznanie, stanowiąc tautologiczne kryterium możliwości postrzegania zjawisk⁷. Na krytyce takiego ujęcia zasadza się Deleuzjański postulat empiryzmu transcendentalnego, czyli wzniesienia się do stanu ponadindywidualnych różnic, w których wolnej grze realizowałaby się immanencja. Inaczej mówiąc, Deleuze poszukiwać będzie raczej zasady genetycznej, zdolnej przybliżyć rację zaistnienia zjawisk niż możliwości ich reprezentacji.

Odwrócenie platońskiej koncepcji widoczne staje się u neoplatoników. Należy zatem postarać się odpowiedzieć na pytanie, czy udało się im wyjść poza uwarunkowania tego, co uczestniczy, co rości sobie prawo określania tego, co uczestniczące, wedle własnych kryteriów. Aby to uczynić, należało ich zdaniem rozpocząć od nieodróżnicowanej, prostej, a zarazem niemożliwej do opisania Jedni, kładąc w ten sposób nacisk już nie na to, co uczestniczy, ale na to, co uczestniczące. Z owej Jedni wyłaniałyby się kolejno, stanowiące jej emanacje, hipostazy. Można zatem powiedzieć, że pojęcie uczestnictwa i związane z nim pojęcie imitacji zostają tu zastąpione przez genetyczną zasadę zdolną niejako wypromieniować z siebie kolejne istnienia, składające się w efekcie końcowym na całościowy obraz świata. Różnią się one jednak od swojej przyczyny, co oznacza, że poszczególne byty mogą zostać określone jedynie poprzez relację odległości w stosunku do źródła. W ten sposób zdaniem Deleuze'a pojęcie uczestnictwa zastąpione zostaje pojęciem daru⁸. Jasne zatem staje się, że różnica pomiędzy

⁷ Por. G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, s. 153.

⁸ Por. *ibidem*, s. 154-155; Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 3, Warszawa 2002, s. 360.

postulowaną przez niego immanencją a koncepcją emanacji tkwi tutaj w degradacji skutku w stosunku do przyczyny. Immanencja postuluje ich zrównanie, na odmiennych jednakże zasadach niż w przypadku uczestnictwa, gdzie za syntezę tego, co uczestniczy, i uczestniczącego odpowiadają w gruncie rzeczy pojęcia o zbyt subiektywnych inklinacjach (m.in. dajmonion), odmiennie także od założeń neoplatoników, u których koniec końców do czynienia mamy z zasadą teologiczną (której wspomniane inklinacje *nomen omen* można również zarzucić). Pojęcie analogii, podejmowane w następnej kolejności, zdaje się również oparte na zbyt subiektywnych czy teologicznie umocowanych założeniach ugruntowujących tę koncepcję⁹.

Z powyższych powodów wynika, że jeżeli filozofia Spinozy jest dla Gilles'a Deleuze'a jednym z najważniejszych odniesień, to dzieje się tak, ponieważ jest on być może jednym z pierwszych myślicieli, którzy usiłowali dotrzeć do istoty myśli filozoficznej, pozbawiając ją metafizycznych, dogmatycznych odniesień czy, posługując się powyżej wspomnianą terminologią, leżących po stronie tego, co uczestniczy ugruntowań. Immanencja jednak zawsze była tematem niebezpiecznym, a zakładanie nierozróżnialności pomiędzy stwórcą a stworzeniem ocierało się o herezję. Spinoza nie uniknął oskarżeń o nią, co stało się faktem powszechnie wiadomym. Cała bowiem *Etyka* Spinozy opiera się na założeniu, że istnieje tylko jedna, posiadająca wszystkie atrybuty substancja, a to, co moglibyśmy nazwać stworzeniem, stanowi jedynie jej modalności, czyli sposoby, na jakie może ona istnieć. Tym samym podważona zostaje prawomocna dotychczas, hierarchiczna konstrukcja rzeczywistości¹⁰. Nie będzie to zatem, jak zostało wspomniane, degradacja skutku w stosunku do przyczyny, lecz ich zrównanie. Bóg i stworzenie,

⁹ Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 129-134; G. Deleuze, *Różnica...*, s. 76.

¹⁰ Por. M. de Beistegui, *op. cit.*, s. 28.

przyczyna i efekt – to właśnie ekspresja ich współistotowości przebiega przez pisma Spinozy, który stara się pominąć wszelkie odwołania do tego, co wykraczałoby poza immanentną naturę przyrody¹¹.

Spinozjańskie przekonanie, że „substancja myśląca i substancja rozciągła są jedną i tą samą substancją, rozważaną z punktu widzenia raz tego, raz tamtego atrybutu”¹², stanowi zdaniem Deleuze’a milowy krok w stosunku do omawianych przed momentem założeń poprzedników, pozwala bowiem się zbliżyć do immanentnej natury bez konieczności odwoływania się do zewnętrznych instancji, do owego tchnienia opatrności, będącego być może efektem jedynie ludzkiej nieskończonej wyobraźni. Francuskiemu profesorowi chodzi jednak nie o wyobrażenia, lecz o po kantowsku rozumianą rzeczywistość samą w sobie, która po osłabieniu zbyt podmiotowych jego zdaniem czy dogmatycznych założeń ukaże się jako immanentna. Aby stało się to jednak możliwe, konieczne jest wprzód zastąpienie syntezy *różnicą*, w każdym, nawet pozornie dobrze ugruntowanym rozumowaniu. Pierwszym zastrzeżeniem, które może się tu pojawić, jest to, iż krytyka syntezy sama zdaje się efektem namysłu podmiotowego, drugim – że doprowadzenie jej do końca czyniłoby ze świata w gruncie rzeczy niezrozumiałą płaszczyznę różnorodnych sił i oddziaływań. Być może dlatego, będąc świadomym powyższego, Deleuze taką wagę przykładą do koncepcji Spinozy, która zdaje się posiadać ambicję osiągnięcia immanencji bez powoływania się na boską, interweniującą spoza świata opatrność, pozostając przy tym spójna logicznie. Jest to niezwykle interesujący moment, istotne bowiem wydaje się pytanie, czy możliwe jest doprowadzenie projektu Deleuzjańskiej krytyki do końca. Jeżeli nie, a wiele wskazuje na to, że zbyt radykalne wystąpienie nie pozwalałoby na zakomunikowanie

¹¹ Por. G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Warszawa 2014, s. 11; M. de Beistegui, *op. cit.*, s. 28.

¹² B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, oprac. L. Kołkowski, Warszawa 2008, s. 72, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

immanencji, konieczne zdaje się złagodzenie tejże krytyki, czemu może służyć odwołanie się do koncepcji postulujących immanencję w oparciu o inne, być może nieco mniej skrajne założenia. Tym samym okazuje się, że pisanie czy mówienie o immanencji jest problematyczne, bowiem mówiąc, pisząc czy myśląc o czymś, przyjmuje się stanowisko odrębności w stosunku do przedmiotu, czyli w tym przypadku właśnie immanencji, która ze swej istoty miałaby ową odrębność negować. Chcąc uniknąć zbyt dogmatycznych lub zbyt krytycznych ograniczeń, konieczne zdaje się zatem opracowanie pojęć zdolnych uwidocznić grę różnicy i syntezy, ich swoistą oscylację, poprzez którą możliwe byłoby wyrażenie immanencji w jak najbliższy jej sposób. Być może właśnie poprzez ów oscylacyjny ruch myśli zbliżenie się do świata noumenów stanie się niewykluczone. W jego dynamice ujawnia się bowiem to, co nieuchwytnie, pozostające do pewnego stopnia możliwym do określenia, choć z kolei istota owej określoności pozostawałaby w dalszym ciągu nieziszczalna na gruncie conceptualnym. Należy jednak zauważyć, że nie mielibyśmy w tym przypadku do czynienia z następowaniem po sobie elementów, które nie są zrozumiałe i dopiero stają się pojmowalne na mocy takich czy innych zasad, lecz z ruchem ciągłego wzajemnego przenikania, gdzie ciężko jest stwierdzić, w którym momencie to, co niezrozumiałe, staje się zrozumiałe i na odwrót. Inaczej mówiąc, zrozumiałe jest to, że coś nie jest zrozumiałe, ale też niezrozumiałe w pełni jest to, w jaki sposób jest to zrozumiałe. Nie ma więc mowy o przeciwieństwie, ale o równoczesności znanego i nieznanego. Być może nigdy nie będzie wiadomo, gdzie kończy się jedno, a gdzie zaczyna drugie. Człowiek byłby granicą czy instancją, dzięki której moc przyrody mogłaby zostać ujęta i opisana, ale opis ten pozostawałby zawsze tylko jednym z wyrazów owej wykraczającej poza racjonalność siły, której przecucie bardziej niż jasny, jednoznaczny obraz ujawnia się poprzez oscylacje – pojęcie, które samo jest wyrazem owej dysjunktywnej syntezy. Czym jest ona w swojej istocie, zostanie wyjaśnione w dalszej części.

Tymczasem, w stosunku do wspomnianego wcześniej pojęcia analogii, Spinoza, zdaniem Deleuze'a, zachowuje podejście sceptyczne. Uważa bowiem, że w tym przypadku cechy stworzenia przekalkowywane są na stwórcę, jednakże Bóg posiadałby dla niego atrybuty wspólne ze stworzeniem, inaczej mówiąc – pomimo różnic byłyby one wspólne zarówno dla istoty, jak i sposobu istnienia Boga. „Atrybuty są dla modusów i substancji całkowicie wspólne, mimo że substancja i modusy nie mają tej samej istoty; sam byt orzeka się w jednym i tym samym sensie o substancji i o modusach, mimo że modusy i substancja nie mają tego samego sensu”¹³. Wynika z powyższego, że atrybuty są jednoznaczными formami bytu, niezależnie od tego, czy mowa jest o bycie skończonym (stworzeniu), czy nieskończonym (stwórcy). Warto wspomnieć, iż próby rozwiązania problemów związanych z analogią pojawiają się również u Jana Dunsza Szkota, z tym zastrzeżeniem, że byt jednoznaczny przyjmuje u niego postać pojęcia neutralnego zarówno wobec stwórcy, jak i stworzenia. Jest to zabieg, który pozwala mu uniknąć oskarżeń o panteizm¹⁴. U Spinozy natomiast, poprzez wspomnianą immanentnie rozumianą przyczynowość, mamy do czynienia z afirmacją jednoznaczności bytu. Bóg jest tutaj przyczyną stworzenia i – poprzez nie – zarazem swoją własną. Jest to również podejście jakże odmienne od propozycji Kartezjusza, w której Bóg pozostaje poza stworzeniem, a jedność dzieła i jego stwórcy zapewniona może zastać jedynie metafizycznie¹⁵.

Spinoza definiuje substancję następująco: „[...] co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga innej rzeczy, za pomocą której musiałoby być utworzone”¹⁶. Jego wyjątkowość, zdaniem Deleuze'a, polega zatem na tym, że potrafił rozwinąć ontologię, przeciwstawiając

¹³ G. Deleuze, *Różnica...*, s. 76.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 78-79; M. de Beistegui, *op. cit.*, s. 34-36.

¹⁵ Por. G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, s. 58.

¹⁶ B. Spinoza, *op. cit.*, s. 3.

się zarówno koncepcjom promującym wyższość przyczyny, a wobec tego hierarchiczność Bytu, jak również analogii. Immanencja nie zakłada tu zewnętrznej przyczyny, której korelacje z jej efektem należałoby uzasadnić za pomocą jakiegokolwiek innego pojęcia¹⁷. Wszystko jest tym samym, wszystko jest równe, Bóg jest Bytem w częściach i całości – a zatem On, człowiek, kamień czy góra – wszystko jest jednym. Owa jednoznaczność oparta jest na wspólnych zarówno przyczynie, jak i skutkom atrybutach – to, co uczestniczy, i to, co uczestniczące, jest tutaj tym samym, a dar nie jest udzielany poprzez to, co znajdowałoby się poza światem. Możemy powiedzieć, że substancja będąca mocą tworzenia efektów istnieje jako te właśnie efekty, bezustannie się w nich wyrażając. Istota substancji jako *natura naturans* jest zatem nieskończoną mocą ekspresji, a jako istnienie, czyli *natura naturata*, jest już wyrażona (*expression*) i zaktualizowana. Równocześnie jednak są one tym samym, przyroda tworzona (*natura naturata*) jest bezustanną ekspresją natury tworzącej (*natura naturans*)¹⁸. „Bóg wytwarza rzeczy w momencie, w którym jego atrybuty zostają wyrażone”¹⁹. Substancja wyraża się w atrybutach, które stanowią przyrodę tworzącą, atrybuty zaś wyrażają się w poszczególnych modalnościach, które stanowią przyrodę tworzoną. Każda modalność wyraża moc substancji w granicach, w jakich jest do tego zdolna. Tym samym nie mamy do czynienia z powtórzeniem tego samego w pojęciu, lecz raczej z ontogenezą, która u Deleuze’a odnosi się do oryginalnie rozumianej różnicy pomiędzy rozciągłością a myślą. Różnicy opierającej się zdaniem francuskiego filozofa wszelkim dogmatycznym czy podmiotowym ograniczeniom, stanowiącej nie tyle narzędzie reprezentacji, co rzeczywistej twórczości, która dzięki temu, jak może się wydawać, stanowi istotę immanencji. Jednak filozofia Spinozy zdaje się ważna dla Deleuze’a nie tylko poprzez

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 72.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 34.

¹⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, s. 88, 182.

to, iż zdolna byłaby do wyrażenia owej ontogenezy bez odwoływania się do zewnętrznych czynników. Francuski filozof zdaje sobie sprawę, jak zostało wspomniane, że jednoznaczność bytu nie może stać się w pełni zrozumiała jedynie poprzez pojęcie *różnicy*. Aby mogła zostać wyrażona w sposób komunikowalny, oparcie jej, choćby w części, na założeniach, których paryski filozof pragnąłby uniknąć (władze rozumu, zewnętrzny arbiter itp.), staje się konieczne. W tym sensie filozofia Spinozy przychodzi mu z pomocą. Niderlandzki filozof, rozumiejąc bowiem niemożliwość utrzymania założeń swoich poprzedników i usiłując dotrzeć do jednoznaczności bytu, zdaje się nie negować ich zupełnie, dzięki czemu zdolny jest wyrazić immanencje na gruncie zasad, z którymi polemikę prowadzi Deleuze.

Istotne zdaje się zatem uwypuklenie pewnego problemu. Powyższa sytuacja zdaje się przywodzić na myśl obraz świata pękniętego niejako na dwie części – niemożliwej do wyrażenia *noumenalnej* przestrzeni immanencji oraz królestwa rozumu, w którym możliwa jest jedynie jej pośrednia reprezentacja. Stwarza to jednak w dalszym ciągu problem ustanowienia zasady, na mocy której następuje korelacja tych dwu zupełnie odmiennych płaszczyzn. Immanencja bowiem wydaje się zawsze wykraczać poza tak dobrze określone, choćby przez Immanuela Kanta, władze. W tym sensie musiałaby więc pozostać niejawna i nieuchwytna. Jednakże zawsze pozostaje coś, czego racjonalnie wyjaśnić się nie da, bowiem każda tożsamość (gdy zrozumiałe staje się, że szczególnego rodzaju brakiem podbudowana jest również synteza o niej stanowiąca) zdaje się bezustannie rozdawać pomiędzy nią samą a tym, co się do niej odnosi, sprawiając, że znany i ukonstytuowany arbitralnie porządek świata zaczyna chwiać się na swoich podstawach, wstrząsany chaotyzującą mocą *różnicy*. Tym samym możliwe staje się to, co przed momentem na gruncie racjonalnym nie było możliwe, czyli zbliżenie się do immanencji. Równocześnie jednak to, co niemożliwe do zrozumienia, staje się dość dobrze określone, choćby właśnie jako to, co niewyjaśnialne. Widoczny tym samym staje

się ciągły ruch pomiędzy tym, co znane, i tym, co nieznanne, ich bezustanne przenikanie się. Co jest w związku z tym przyczyną owej oscylacji, co jest istotą immanencji? Jak zostało napisane, mówienie o immanencji jest problematyczne m.in. ze względu na odrębności przedmiotu od określeń podmiotu pragnącego się do niego w jakiś sposób odnieść. Immanencja miałaby ową odrębność ze swej natury negować, dlatego perspektywa Spinozjańska zdaje się rozszerzona do poziomu wszechogarniającej boskości. Jeżeli jednak zostałyby stwierdzone, że to z owego poziomu pochodzą koncepcje Spinozy, byłoby to dokładnie odwrotnością tego, co pragnął on powiedzieć, pisząc o przyczynie zawartej w swoim efekcie, nieodrębnej od niego, będącej istotą tego efektu, będącą owym efektem i niczym więcej. Inaczej mówiąc – poza doskonałą, całkowitą pełnią nie ma już nic, ale równocześnie owo „nic” zdaje się poza tę pełnię wykraczać. Dochodzimy tutaj być może do kresu możliwości języka, w tym przypadku bowiem immanencji – jako pełni zespolonej z „niczym”, którego poza nią nie ma – nie sposób wyrazić. To „nic”, jak może się wydawać, powoduje, że wszystkie rozważania nie mogą sięgnąć swego celu, gdyż go być nie może, ale równocześnie jest coś, co sprawia, że stają się one czytelne. *Różnica* staje się zarazem syntezą, syntezą dysjunktywną.

Problem immanencji może być do pewnego stopnia rozważany z punktu widzenia jedności i wielości. Wiąże się to z kolei z pojęciami zwinienia (*complicatio*) i rozwinięcia (*explicatio*), które opracowywane są w pewnej opozycji do neoplatońskiej koncepcji emanacji, początkowo przez Boecjusza, a następnie przez Mikołaja z Kuzy oraz Giordana Bruna²⁰. Mówiąc skrótowo, mamy tu do czynienia z sytuacją, gdzie wielość zawarta jest w Jednym, podczas gdy Jedno rozwija się w wielości, a zatem z dwoma korelatywnymi ruchami. Bóg jest zwinieniem, bowiem wszystkie rzeczy są w nim, i jest także rozwinięciem, gdyż jest we wszystkich rzeczach. Mamy zatem do czynienia z ruchem, który zdaje się przeczyć hierarchiczności

²⁰ Por. *ibidem*, s. 158-161.

dotychczasowych koncepcji. Zapewne z tego powodu Deleuze odwołuje się do niego w swojej książce *Proust i znaki*, gdzie zamysł owego rozwinięcia i zwinięcia odnajdujemy np. w opisie filiżanki herbaty Marcela, w której zwinięta zdaje się cała istota Combray. Inaczej mówiąc, znaczenie jest tutaj zawarte w znaku, a znak rozwija się w momencie, w którym zostaje zinterpretowany. O wzajemnej relacji znaku i znaczenia przesądza Esencja. Szczególnie interesujący jest pod tym względem przykład Proustowskiego bohatera Charlusa, który zdaje się koncentrować w sobie nieskończoną ilość znaków i rozwijać nieskończone serie światów i dusz²¹. Powraca tym samym kwestia *ekspresji* poruszana przy okazji Spinozy, tutaj bowiem również mamy do czynienia z korelatywną w stosunku do rozwinięcia ekspresją absolutnego bytu we wszystkich rzeczach. Posługując się także tym pojęciem, Deleuze ma nadzieję – o ile nie dotrzeć do samej immanencji – zwrócić uwagę na te aspekty filozofii, które wykraczając poza uwarunkowania podobieństwa czy analogii, mogą nas do niej w znacznym stopniu przybliżyć. Wynika z tego także, jak zostało nadmienione na początku artykułu, że książki *Powtórzenie i różnica* oraz *Spinoza et le problème de l'expression* uzupełniają się. Jest to szczególnie widoczne w kontekście pojęć dramatyzacji oraz właśnie ekspresji, które są kategoriami ontogenetycznymi, odnoszącymi się do genezy zjawisk, a nie jedynie do warunków możliwości ich reprezentacji. Wiąże się to z koniecznością krytyki założeń, które zasadę ich powstawania umieszczają poza nimi samymi – geneza jako ciągła, bezustanna produkcja zjawisk wymykałaby się bowiem wszelkim ograniczeniom i wszelkiej syntezie – nie mogłoby zatem być mowy o rozgraniczeniu świata dla nas i świata rzeczy samych w sobie, lecz jedynie o jednoznaczności bytu, realizującej się paradoksalnie poprzez różnice będące wyrazem czy też ekspresją jednego bytu czy substancji w niedającej się już ująć wielości.

²¹ Por. idem, *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Gdańsk 2000, s. 44, 94, 96; M. de Beistegui, *op. cit.*, s. 38.

Daleka od bycia końcem zróżnicowania jednoznaczność bytu okazuje się w ten sposób przeznaczeniem każdej rzeczy. Należy jednak raz jeszcze zadać pytanie, czy próba ukonstytuowania immanencji w filozofii poprzez pojęcie *różnicy* czy *ekspresji* może spełniać równocześnie warunki pozwalające na ujęcie w pojęciu owej jednoznaczności bytu, którego istotą zdaje się ciągła zmiana. Odpowiedź zdaje się obarczona niezbywalnym paradoksem. Zniesienie wszelkich instancji metafizycznych, które umożliwiałyby zażegnanie różnicy między tym, co określane, a tym, co określające, zmieniałoby obraz i porządek świata, wprowadzając w jego strukturę czynnik anarchizujący czy chaotyzujący. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że czynnik ten, rozumiany jako *różnica*, działa na zasadzie funkcji, która zdolna jest równocześnie połączyć wszelkie rozważania na temat immanencji w jedną, spójną, racjonalną, choć niezamkniętą – całość. Tym samym to właśnie pojęciem oscylacji – wstępnie tutaj zarysowanym – podsztyta wydaje się filozofia Deleuze’a. Niewątpliwie Deleuze stawia jednak akcent na aspekt różnicujący jako ten, który zdolny jest przybliżyć nas do immanencji, bowiem próby rozumienia świata w oparciu o dogmaty, przyzwyczajenia czy stereotypy generowałyby skostniały obraz rzeczywistości, w którym nie ma już miejsca na nowość, twórczość i wolność postulowane w ujęciu genetycznym.

Bibliografia:

Wydania oryginalne:

- Deleuze G., *Différence et Répétition*, Paris 2005, *Epiméthée*, <https://doi.org/10.3917/puf.deleu.2011.01>.
- Deleuze G., *Proust e les signes*, Paris 1964.
- Deleuze G., *La philosophie critique de Kant. Doctrine de facultés*, Paris 1963, *Initiation Philosophique*, nr 59.
- Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968.
- Deleuze G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris 1981.
- Deleuze G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris 1991, *Critique*.

Wydania w języku polskim:

- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk 1999, *Minerwa*.
- Deleuze G., *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Deleuze G., *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Warszawa 2014.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia*, tłum. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, *Minerwa*.

Literatura przedmiotu:

- Bergen V., *L'Ontologie de Gilles Deleuze*, Paris 2001, *Philosophie en Commun*.
- Beistegui M. de, *Immanence – Deleuze and Philosophy*, Edinburgh 2010, *Plateaus*.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, *Horizonty Nowoczesności*, nr 48.
- Howie G., *Spinoza and Deleuze – An aura of Expressionism*, New York 2002.
- Hughes J., *Deleuze and the Genesis of Representation*, New York 2008, *Continuum Studies in Continental Philosophy*, <https://doi.org/10.5040/9781472546272>.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1-2, Warszawa 1957, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 10.
- Karlslake C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh 2009, *Plateaus*, <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748635900.001.0001>.
- Kartezjusz R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, *Wielkie Dzieła Filozoficzne*.
- Lipiec J., *Etiudy ontologiczne*, Kraków 2005.
- Martin J.C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris 1993, *Bibliothèque Scientifique Payot*.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.
- Mizera J., *Transcendencja, podstawa i prawda a problem bycia. U źródeł ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2-3, s. 201-206.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

- Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, *Biblioteka Europejska. Antyk*.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 3, Warszawa 2002.
- Proklos, *Elementy Teologii*, tłum. R. Sawa, red. nauk. M. Dzielska, Warszawa 2002, *Biblioteka Filozofii Klasycznej*.
- Siemek M., *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, *Panorama*.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, *Akademia. Znak*.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, oprac. L. Kołkowski, Warszawa 2008, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Szkot J.D., *Traktat o pierwszej zasadzie*, tłum. I.E. Zieliński, Warszawa 1998.
- Sztuka. Twórczość. Artysta. *Wybór pism z filozofii ekspresji*, red. L. Sosnowski, Kraków 2011, *Biblioteka Tradycji. Seria 2*.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2006.
- Wilkożewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Warszawa 1997, *Wydawnictwa Księgarni Akademickiej*, nr 42.
- Williams J., *Gilles Deleuze's différence and repetition*, Edinburgh 2003.
- Wunenburger J.J., *Filozofia obrazów*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, *Epo-ka Obrazu*.

Sabina Prejsnar-Szatyńska

<https://orcid.org/0000-0003-2805-9840>

Ontologiczne spory o istnienie społeczeństwa w polskiej teorii socjologicznej¹

Słowa kluczowe: ontologia, socjologia, realizm, nominalizm

Abstrakt: Artykuł dotyczy ontologicznych podstaw rzeczywistości społecznej. Przeprowadzam analizę twórczości czterech polskich socjologów Floriana Znanieckiego, Tadeusza Szczurkiewicza, Pawła Rybickiego oraz Jana Szczepańskiego. Pokazuje ona, jak charakteryzowali społeczeństwo i jednostkę.

Analiza twórczości socjologów znaczących dla polskiej myśli społecznej pozwoliła odkryć ontologiczne założenia, jakie wówczas dominowały w polskiej myśli społecznej. Obraz rzeczywistości społecznej wyłaniający się z pism czterech uznanych polskich socjologów, których twórczość obejmuje niemal cały XX, to występujący w różnych odmianach realizm ontologiczny.

Społeczny charakter jednostki uznany jest za fakt pierwotny, wynikający z natury człowieka. Ogólny trend na polu teorii socjologicznej nie odbiegał od tego występującego we współczesnej nauce, gdzie całościom społecznym

¹ Artykuł jest poszerzoną wersją 6 rozdziału *Porównanie i synteza* z książki: S. Prejsnar-Szatyńska, *Problematyka ontologiczna w polskiej teorii socjologicznej. Analiza myśli Floriana Znanieckiego, Tadeusza Szczurkiewicza, Pawła Rybickiego i Jana Szczepańskiego*, Kraków 2017, s. 197-215.

przypisuje się inne własności niż te, które są tylko sumą wszystkich jej części. Problem wzajemnego stosunku filozofii do socjologii odzyskuje w ostatnich czasach swoją aktualność.

Artykuł podkreśla przydatność analiz ontologicznych dla nauk szczegółowych, ponieważ każdy pogląd na rzeczywistość społeczną, niezależnie od tego, czy jest wyraźnie sformułowany, czy też milcząco przyjęty, ma odbicie w ogólnych dyrektywach metodologicznych oraz w technikach zbierania i badania materiałów.

Ontological disputes about the existence of society in Polish sociological theory

Keywords: ontology, sociology, nominalism, realism

Abstract: The article regards ontological foundations of social reality. In the article I analyze the works of four Polish sociologists: Florian Znaniecki, Tadeusz Szczurkiewicz, Paweł Rybicki and Jan Szczepański. The work shows how they had characterized society and an individual. Putting together four significant sociologists of the Polish sociological thought allows me to discover ontological premises which dominated the Polish sociological thought. The picture of social reality emerging from the works of these four Polish sociologists, whose writings cover almost the whole 20th century, consists of many variations of ontological realism. The social feature of an individual is regarded as a primary fact rooted in human nature. The general trend present in the field of sociological theory was not different from the one present in contemporary social sciences where the sociological entities were attributed with qualities different than the entities understood as the total of their parts. The problem of relations between philosophy and sociology has been recently regaining its popularity. The work stresses the importance of ontological analysis for the social sciences because each and every belief about social reality (no matter if it is expressed directly or claimed in silence) has its representation in the way sociological research has been conducted as well as in methodological premises and in the techniques of gathering data.

Wstęp

Ustalenia dotyczące natury bytu społecznego u polskich socjologów uznanych za klasyków myśli społecznej drugiej połowy XX wieku, których dotyczy artykuł, można nazwać sporami o istnienie świata społecznego. Uczonych poza wspólnymi zainteresowaniami zawo-

dowymi połączyła szczególna wrażliwość filozoficzna, nakazująca pytać o podstawy bytowe przedmiotów poddawanych analizie. Źródła tej postawy odnajdujemy w postrzeganiu filozofii jako dziedziny niezbędnej przy prowadzeniu badań w dyscyplinach szczegółowych, w tym także socjologii. Nie bez znaczenia dla tych sporów pozostaje kwestia oddziaływań naukowych Floriana Znanieckiego na twórczość późniejszych badaczy. Tadeusz Szczurkiewicz i Jan Szczepański słuchali wykładów Znanieckiego; Paweł Rybicki dobrze znał prace poznańskiego socjologa, a lektura *Wstępu do socjologii* z 1922 r. była dla niego wielkim przeżyciem intelektualnym².

Poszukiwania ontologicznych podstaw rzeczywistości społecznej mają charakter interdyscyplinarny, gdyż obejmują dziedzinę filozofii i socjologii. Ich celem jest ustalenie, jak istnieje społeczeństwo i co należy do jego istoty. Aby go osiągnąć, w artykule poddano analizie twórczość wybranych czterech teoretyków socjologii polskiej: Floriana Znanieckiego, Tadeusza Szczurkiewicza, Pawła Rybickiego i Jana Szczepańskiego. Skoncentrowano się na sformułowaniu odpowiedzi na trzy główne zagadnienia:

1. Czy społeczeństwo istnieje, realnie osadzając się na istnieniu realnych składników rzeczy i relacji między nimi, czy też istnieje jako byt intencjonalny w oparciu o podmiot jako o obiekt przedstawieniowy?
2. Czy byt społeczny jest jednorodny i wówczas wszystko, co w nim jest, należy do świata rzeczy materialnych, czy też należy wyodrębnić miejsce dla świata kultury?
3. Co należy do istoty społeczeństwa? Czy istotą społeczeństwa jest byt statyczny czy dynamiczny, autokreatywny, który, aby trwać, musi się rozwijać?

Przystępując do zakreślonych analiz, warto zauważyć, że w perspektywie historycznej poglądy myślicieli wypowiadających się na temat społeczeństwa od starożytnych koncepcji państwa – społeczeństwa

² W. Winclawski, *Słownik biograficzny socjologii polskiej*, Toruń 2007, s. 267.

czeństwa u Platona i Arystotelesa, poprzez główne tezy św. Augustyna oraz św. Tomasza, założenia koncepcji umowy społecznej, wreszcie po klasyków myśli o społeczeństwie – Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Karola Marksa układają się w dwa główne nurty: realizm i nominalizm socjologiczny. Oba podejścia na przestrzeni wieków ścierały się ze sobą, a w opozycji do nich wyrastały pomniejsze, szukające rozwiązań pośrednich³.

Ustalenia polskich socjologów

Znaniecki już na początku swojej drogi naukowej we *Wstępie do socjologii* czyni założenie o istnieniu dwu odrębnych światów: świata przyrody i świata kultury. W myśl jego koncepcji zjawiska społeczne przynależą do świata kultury, a dla ich określania wprowadza pojęcie „wartości społecznych”. Wartości stanowią pierwszą kategorię bytu: są realne, obiektywne i racjonalne w sensie ontologicznym i metodologicznym, czyli są niesprowadzalne do przeżyć psychicznych i dostępne intersubiektywnemu opisowi i podlegają sprawdzalności. Jednak są różne od świata rzeczy i przyrody. Właściwą rzeczywistością, obok świata przyrody, jest świat kultury. Społeczeństwo, będące układem czynności, stosunków, indywiduów i grup, to osobny system kulturowy. Wartości jako podstawowe elementy rzeczywistości ludzkiego świata są wytworami aktywnego umysłu ludzkiego. Wartości zawsze są związane ze sferą ludzkiego działania. Dlatego działanie człowieka stało się centralnym punktem zainteresowania autora. Postrzeganie ludzi jako wartości społecznych, a nie tylko jako organizmów biologicznych, pociągało potrzebę wzajemnego oszacowania tych wartości, odrzucenia założeń naturalistycznych, pozytywistycznych, reizmu czy behawioryzmu, i potrzebę nowego zdefiniowania problemu z humani-

³ Zob. S. Prejsnar-Szatyńska, *op. cit.*, s. 23-49.

stycznego punktu widzenia, w celu odkrycia nowych faktów, na których można oprzeć objaśnienie i prognozę.

Współczynnik humanistyczny to inaczej podejście głoszące, że nie da się wyjaśnić tego, co robią badane jednostki, ani przewidywać tego, jak będą się zachowywać w przyszłości, nie poddawszy analizie ich idei, przekonań czy postaw. Są to dla tych ludzi znaczące wartości, a to, jak je traktują, zależy od nich samych. Zadaniem badającego jest odkrycie, jak to, co obserwuje, jest doświadczane i oceniane przez tych działających ludzi, którzy są tym czymś aktywnie zainteresowani. Kiedy stosujemy proponowane przez Znanieckiego podejście humanistyczne, okazuje się, że oceny i czynności świadomie działających ludzi nie są determinowane przez naturę, ale są uwarunkowane kulturowo. Jego humanistyczna koncepcja ontologii społecznej zakładała, że świat społeczny powstaje w wyniku wzajemnych działań ludzkich; jest światem wartości tworzonych przez człowieka. Koncepcja współczynnika humanistycznego odbiła się szerokim echem i oddziaływała na innych socjologów. Wspomina o niej Jan Szczepański. Uzasadniając swoje stanowisko na temat sposobu istnienia człowieka, stwierdza: „Przyjmuję stanowisko «realizmu», najwyżej uwzględniając współczynnik humanistyczny, pozwalający stwierdzić, że istnienie ludzi jest takie, jakie jest przez nich doświadczane”⁴.

Każdy z omawianych myślicieli odnosił się do wcześniejszych teorii dotyczących ontologii społecznej, przy czym gruntowną jej analizę z wyszczególnieniem czterech podstawowych stanowisk, tj. konsekwentnego nominalizmu, fikcjonizmu, moralizmu genetycznego, realizmu, przeprowadził Tadeusz Szczurkiewicz⁵. Na jego typologię powołuje się w swoich pracach Jan Szczepański⁶.

⁴ Zob. J. Szczepański, *O indywidualności*, Warszawa 1988, s. 22.

⁵ Zob. T. Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, Warszawa 1970, s. 338-365.

⁶ Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 457-459.

Florian Znaniecki zauważył pewną prawidłowość. Otóż w okresie, gdy socjologia utrzymywała bliski związek z innymi gałęziami wiedzy i miała charakter filozoficzny, przeważał w niej punkt widzenia idealistyczny (jako jeden z przejawów absolutu) bądź naturalistyczny (jako część przyrody). Dopiero gdy socjologia uzyskała status niezależnej nauki, jej własne problemy, takie jak obiektywność faktów społecznych, wyszły na plan pierwszy. Realizm socjologiczny to przekonanie, że fakty społeczne narzucają się indywiduum z zupełną obiektywnością, jako będące dla wszystkich jednakowo ważne. Jego zdaniem jest to jedna z podstaw humanizmu.

Znaniecki, opowiadając się za realizmem socjologicznym, ma na myśli realność zjawisk społecznych jako założenie metodologiczne. Jak dodaje: „[...] bezwzględnie obiektywna realność społeczeństwa – realność absolutna jako całości nie jest możliwa do utrzymania, gdyż pociągałaby za sobą nową metafizykę ontologiczną, ujmującą siebie jako względny wytwór życia społecznego”⁷. To stwierdzenie pozwala na uznanie Floriana Znanieckiego za realistę metodologicznego.

Podobne stanowisko w ujmowaniu rzeczywistości grupy społecznej prezentuje Tadeusz Szczurkiewicz, opowiadając się za ostrożnym realizmem metodologicznym. Jest zdania, że nie można postrzegać człowieka jako jednostki izolowanej. Człowiek zdeteminowany jest przez fakt współżycia z innymi. Konsekwencją tego w badaniach socjologicznych jest takie postępowanie, jak gdyby grupa społeczna była rzeczywistością. Twierdzi, że „ta hipoteza robocza bynajmniej nie eliminuje indywidualności człowieka, ale relacjonuje jej znaczenie, jej społeczną rolę, a nawet społeczną «treść indywidualności» do złożonych warunków społeczno-gospodar-

⁷ Por. F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, [w:] idem, „*Humanizm i poznanie*” i inne pisma filozoficzne, t. 2, tłum. J. Wociał, Warszawa 1991, s. 257-259.

czych, historycznie zmiennych”⁸. Zastrzega, że proponowany przez niego „swoisty realizm w ujmowaniu grupy społecznej jest niewyrażalny w żadnym języku współczesnych nauk społecznych [...]”⁹.

Paweł Rybicki, pozostający pod wpływem myśli Arystotelesa w kwestii istnienia grupy społecznej, opowiada się za realizmem w wersji umiarkowanej. Społeczność jest w jego koncepcji rzeczywistością, jednak nie godzi się on na ulokowanie jej ponad lub poza jednostkami. Społeczność tkwi w samych jednostkach. Jego zdaniem społeczność trwa inaczej niż jednostka, a tym, co stanowi o jej istnieniu, są stosunki zachodzące między częściami składowymi tej całości. Człowiek zawsze zanurzony jest w społeczeństwie, czyli jest istotą społeczną.

Jan Szczepański w swoich wypowiedziach również daleki jest od postrzegania rzeczywistości społecznej w sposób inny niż realistyczny. Własne stanowisko nazywa materialistycznym, wskazując, że zbiorowości istnieją obiektywnie, niezależnie od woli jednostek. Zastrzega, że jest ono odmienne od realizmu w kształcie, jaki przedstawia go Szczurkiewicz, gdyż jego zdaniem elementami zbiorowości są nie tylko jednostki, ale także elementy materialne, idealne, psychiczne. Wywierając wpływ na swoich członków, poddają się obiektywnemu badaniu. Natomiast „to, co jest społeczne, to rodzaj więzi, sposobu połączenia tych elementów w całość, która jest czymś więcej, jest syntezą tych elementów, jest rzeczywistością obiektywną, tzn. istniejącą niezależnie od jednostek, nie raz przez setki czy tysiące lat jest dana doświadczeniu i poznaniu jako rzeczywistość niezależna od postrzegającego”¹⁰. Powstała pod koniec życia Szczepańskiego koncepcja indywidualności nie stoi w sprzeczności z jego wcześniejszymi ustaleniami odnośnie do natury rzeczywistości społecznej; jest jej uzupełnieniem, dodaje indywidualność, traktując ją jako drugi sposób istnienia człowieka.

⁸ T. Szczurkiewicz, *Niektóre problemy socjologii ogólnej*, [w:] i d e m, *Studia...*, s. 327.

⁹ *Ibidem*, s. 366.

¹⁰ J. Szczepański, *Elementarne...*, s. 460.

Społeczność i indywidualność, istniejąc równolegle i niezależnie w każdym człowieku, dopełniają się.

Powyższe ustalenia nie zamykają tematu, jak postrzega rzeczywistość społeczną Florian Znaniecki. W jego pracach dotyczących stosunku człowieka do świata odnajdujemy fragmenty pozwalające na stwierdzenie, że wychodził on od założeń nominalistycznych i indywidualistycznych. W pracy z 1913 r. *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*¹¹ pisze: Świat złożony jest z indywidualności, które są twórcami świata; tworząc świat, tworzą jednocześnie siebie. Indywidualność egzystuje na kilku poziomach – świata przyrody jako ciało materialne; świata społecznego – jako świadomość; i świata idealnego – jako rozum, wola, uczucie. Indywidualność to ciało, dusza i duch, ale zarazem coś więcej, coś, co łączy ze sobą wszystkie te trzy szczeble i co je urzeczywistniło.

[...] Ostateczną tedy metafizyczną hipotezą jest bezwzględna wielość indywidualności, z których każda, tworząc coś nowego w doświadczeniu, jednocześnie sama się rozwija¹².

W ten sposób buduje się rzeczywistość, a indywidualność wznosi się na coraz to wyższy poziom twórczości, otwierając siebie na nowe pola aktywności. Według niego: „Indywidualność empirycznie jest ogniskiem rzeczywistości i jej częścią – ciałem, duszą i duchem; metafizycznie jest twórczą zasadą, która sama siebie potęguje w nieskończoność”¹³. Z pełnym przekonaniem pisze, że to właśnie indywidualności są ostatnimi najgłębszymi elementami, z których zbudowany jest świat. Nie ma innej zasady wszechbytu.

Na temat obecności założeń nominalistycznych i indywidualistycznych w pracach Floriana Znanieckiego pisze Tadeusz Szczurkiewicz. Uważa on, że w pracy *Ludzie terazniejsi a cywilizacja*

¹¹ Tekst pierwotnie publikowany był w czasopiśmie „Świat i Człowiek”.

¹² F. Z n a n i e c k i, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, [w:] *Pisma Filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987, s. 211.

¹³ *Ibidem*.

przyszłości widoczne jest to założenie. Znaniecki, pisząc o rozwijaniu się kręgów społecznych, nie wychodzi od osobników ujmowanych w charakterze członków swoich grup społecznych, występujących w określonych rolach społecznych, wyznaczonych przez organizację grupy, ale od luźnych indywiduów, które stykając się z innymi, interesują się nimi, wymieniają między sobą swoje oceny¹⁴. Tadeusz Szczurkiewicz, przywiązujący dużą wagę do zagadnień socjologii ogólnej, postulował odejście od jego zdaniem nagminnego w socjologii mieszania stanowiska nominalistycznego, atomizującego w teorii grupy społecznej, ze stanowiskiem realistycznym w tłumaczeniach rzeczywistości społecznej¹⁵. Mając na uwadze ten postulat Szczurkiewicza, nie dziwi jego komentarz na temat założeń w teorii Znanieckiego.

Znaniecki widzi świat jako wielość. Sprzeciwia się pojmowaniu świata na sposób monistyczny. Pisze:

Świat nie jest jeden, porządek wszelki jest tylko częściowym wytworem rozwoju i jednej zasady wszechbytu być nie może [...]. 'Świata' naprawdę nie ma: jest mnóstwo oddzielnych grup zjawisk, mniej lub bardziej ściśle powiązanych wewnętrznie, czasem złączonych między sobą, nieraz pozbawionych wszelkiego związku. Nasza to myśl poznawcza sama wytwarza jedność w różnych dziedzinach doświadczenia¹⁶.

Odrzucenie nawet umiarkowanego monizmu jest konieczne, aby urzeczywistnić postrzeganie rozwoju jako absolutnej twórczości bez żadnych ograniczeń. Twórczość może zachodzić wówczas, gdy każda jednostka, kształtując siebie w danej rzeczywistości, dodaje do niej coś nowego. Istnieć to działać w sposób twórczy. Najgłębszą istotą człowieka jest potęgujący się proces twórczy. Każdy może być twórcą, kto najpierw przyswoi to, co inni wytworzyli,

¹⁴ Zob. T. Szczurkiewicz, *Niektóre...*, s. 401-402.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 327.

¹⁶ F. Znaniecki, *Znaczenie...*, s. 209.

czyli kiedy „ogarnie najpierw świat nam przekazany do najwyższych jego szczytów”¹⁷. Próbuąc odpowiedzieć, skąd przychodzą i gdzie zmierzają indywidualności po urzeczywistnieniu się w naszym świecie, stwierdza, że „indywidualność nasza nie daje się wytłumaczyć przez ten świat, który znamy”¹⁸. Nie będąc tylko ciałem, świadomością i duchem, nie może zawierać się całkowicie w tym świecie.

Zagadnienie twórczości przewija się niemal w każdej pracy Znanieckiego. Ludzie mający rozmach twórczy i samodzielność społeczną, nie łamiąc zastanego porządku i istniejących norm, ludzie cechujący się wybitną indywidualnością, mądrością i dobrocią typowani są przez autora jako przyszli budowniczcy cywilizacji przyszłości¹⁹. Zebrani w zespoły mają zadanie budowy nowej cywilizacji. Jak przyznaje, działalność twórcza musi być z istoty swojej indywidualna: może zachodzić nawet konieczność odosobnienia na czas pracy jednostki. Jednak życie twórcze z innymi, współdziałanie wśród współtwórców, kierowanie własnym dziełem tak, aby łączyło się z dziełami innych, tworząc zbiorowe dokonanie, będące naturalnym, normalnym życiem społecznym, jest ściśle związane z twórczością. Jednostki nie potrzebują przeciwstawiać się kręgom społecznym dla uzyskania samodzielności. Ogół ludzi działających w zespołach twórczych, w których oryginalne jednostki, przodownicy, będą twórczo oddziaływać na innych, ma przynieść wielkie zbiorowe dzieło, jakim będzie cywilizacja przyszłości. Nowa cywilizacja Znanieckiego ma być wytworem *arystokracji umysłowej*, czyli niewielkiej liczby przywódców zdolnych do wytwarzania nowych ideałów i do narzucenia tych ideałów biernej większości²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, s. 212-213.

¹⁸ *Ibidem*, s. 214.

¹⁹ *Idem*, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, s. 344-348, Biblioteka Socjologiczna.

²⁰ *Idem*, *Upadek cywilizacji zachodniej*, [w:] *Idem*, „Humanizm i Poznanie”..., s. 944-945.

W interpretacji Jerzego Szackiego stanowisko Znanieckiego jest ambiwalentne, ponieważ z jednej strony solidaryzuje się on z krytyką pozytywistycznego determinizmu, z drugiej strony jest przekonany o obiektywności świata społecznego, który nie jest iluzją, lecz zajmuje się realnym zjawiskiem obiektywizacji, nie mniej realnym niż akty twórcze jednostki. Znaniecki krytykuje w *Rzeczywistości kulturowej* zarówno naturalizm, jak i idealizm: naturalizm, ponieważ wszystko, cokolwiek istnieje, uznał za rzecz, a więc coś gotowego, ustalonego, niepodatnego na zmianę i niezależnego od ludzkiej aktywności, idealizm zaś dlatego, że dążył do odkrycia absolutu, czyli też czegoś niezmiennego²¹.

Analizowani socjologowie, idąc dalej w swych dociekaniach, po ustaleniu, czym jest dla nich rzeczywistość społeczna, opisują, jak jest zbudowana, aby mogła trwać, czyli – mówiąc inaczej – jakie warunki są konieczne, aby można było mówić o całościach społecznych. Zgadniają się co do tego, że nie składa się z elementów jednorodnych i nie różni jej tylko sposób powiązania poszczególnych jej części. Najlepiej tę część swojej teorii społecznej przedstawił Znaniecki. Jego koncepcja systemów społecznych w efekcie końcowym stała się teorią dynamiki systemów kulturowych i społecznych, teorią rzeczywistości kulturowej działań i wartości, w której relacja społeczna jest podstawowym systemem społecznym i dziedziną socjologii²². Znaniecki wprowadził własny sposób wyodrębniania systemów społecznych, stanowiący czteropoziomowy układ o rosnącej złożoności, w którym pierwsze miejsce zajmuje relacja społeczna będąca wyjściowym, elementarnym systemem społecznym. Działanie lokuje on w relacji społecznej.

²¹ Zob. J. Szacki, *Znaniecki. Dylemat determinizmu i twórczości*, [w:] i d e m, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 132-144.

²² Znaniecki dokonał w końcowej fazie twórczości modyfikacji w teorii systemów społecznych, zastępując stosunek społeczny, jako podstawowy element systemów społecznych, relacją społeczną.

Relacja, będąc systemem społecznym, umacnia interakcjonistyczny punkt widzenia autora. Interakcja między dwoma jednostkami tworzy relację społeczną. Relacje pomiędzy jednostką a kilkoma innymi to kolejny bardziej złożony poziom, czyli rola społeczna. Następnym poziomem to integracja wielu ról społecznych w zorganizowane grupy społeczne. Ostatnie stadium to integracja wielu grup społecznych w różne typy społeczeństw, tj. politycznych, narodowych, religijnych aż po społeczeństwo światowe.

Znaniecki odchodzi od definiowania społeczeństwa jako całości złożonej z jednostek. W jego ujęciu jest wiele społeczeństw, które składają się z kompleksów grup podporządkowanych jednej wpływowej grupie, takiej jak kościół, państwo, naród czy klasa społeczna. Przy czym wyraźnie rozróżnia nazwę „społeczność” czy „społeczeństwo” od nazwy „grupa społeczna”. Społeczność to dla niego zespół grup, które mogą się nawzajem pokrywać lub krzyżować; które istnieją w ramach jakiejś określonej szerszej grupy, takiej jak państwo, miasto czy wieś.

Analizując w historii podejścia do terminu „społeczeństwo”, zauważa występowanie trzech koncepcji. Pierwsza z nich to teoria wprowadzona przez Augusta Comte’a, pojmująca i badająca społeczeństwa jako całość na wzór organizmu; posiadająca takie konieczne cechy jak: wielość jednostek, organizacja oraz wspólna kultura jednocząca członków społeczeństw. Druga związana jest z przekonaniem, że tylko jednostki ludzkie istnieją naprawdę. Społeczeństwo zaś, jako system instytucji, stanowi arbitralny konstrukt filozofów. Obydwa podejścia ocenia negatywnie jako naukowo bezpłodne, niepozwalające wyjaśnić istnienia wspólnej kultury łączącej uczestników zbiorowości, od której zależy życie każdej jednostki jako organizmu, jej rozwój psychologiczny czy ogromne zróżnicowanie kultur. W tej sytuacji opowiada się za trzecią refleksją nad życiem społecznym. Podejście to, obecne od trzech tysięcy lat, w jego ocenie najlepiej oddaje charakter rzeczywistości społecznej. Zwrócił on uwagę na pewien typ działań ludzkich nazwanych społecznymi, który nie był dotychczas

gruntownie zbadany. Niektóre z tych działań dotyczą jednostek ludzkich, inne grup ludzi. Działanie społeczne może być podejmowane albo indywidualnie, albo zbiorowo. Ludzie jako przedmioty działań różnią się od innych przedmiotów, ponieważ są świadomymi czynnikami działającymi. Doświadczają i oceniają tych, którzy z kolei oddziałują na nich.

Działający ludzie nie tylko oddziałują na innych, ale także wchodzą w interakcje z innymi. Badanie interakcji między ludźmi stanowi w tym wypadku główny przedmiot socjologii jako nauki o relacjach międzyludzkich lub relacjach społecznych, czyli relacjach pomiędzy wzajemnie na siebie działającymi jednostkami lub grupami ludzkimi. Tym, co niezbędne dla istnienia zbiorowości ludzkich, bez czego nie mogą one istnieć, jest współdziałanie między jej uczestnikami. Czynności współdziałających jednostek są wzajemnie zależne i zorganizowane tak, aby mogły one wspólnie osiągać zamierzone, dobre dla wszystkich wyniki. To zorganizowane połączenie czynności współdziałających ludzi zostało nazwane przez Znanieckiego „systemem społecznym”. Odchodzi on jednak od znaczenia systemu społecznego wprowadzonego przez Herberta Spencera, który uważał, że społeczeństwo jako całość stanowi zorganizowany system. Uważał jednak, że nie można zaprzeczyć obecności występowania licznych odrębnych systemów społecznych o zróżnicowanej wielkości, trwałości oraz złożoności opierających się na zorganizowanym działaniu. Dlatego zamiast wychodzić od badań nad systemem, który można uważać za dominujący i najbardziej inkluzyjny, należy, dokonując porównywania różnych małych prostych systemów, przechodzić do badania faktycznej integracji tych systemów w systemy coraz większe i bardziej złożone. Ta metoda pozwala zdaniem autora uzyskać dane o dużej wartości poznawczej.

Dla Pawła Rybickiego rzeczywistość społeczna to wielość powiązanych ze sobą elementów niebędących całkowitym chaosem, ale mających określoną strukturę. W rozważaniach nad strukturą społeczną wychodzi on z założenia, że ma ona charakter złożony.

Nie składa się jedynie z elementów jednorodnych, lecz z trzech warstw: sfery materialnej, sfery symbolicznej i działania społecznego. Warstwy te nie mają wyraźnych granic i są w ruchu. Pozwoliło to na przyrównanie rzeczywistości społecznej do strumienia, który wciąż płynie, ale nigdy nie jest ten sam²³. Człowiek i społeczność to dwie strony rzeczywistości ludzkiej, które pozostając związane, mają dwa różne sposoby życia. Najmniejszym substratem struktury społecznej są grupy społeczne jak np. mała rodzina czy małe społeczności.

Jan Szczepański zauważa, że rzeczywistość społeczna nie może istnieć bez trzech elementów, takich jak: warunki przyrodnicze, ekonomiczne i kulturowe. Podkreślając swe materialistyczne stanowisko, twierdzi, że społeczeństwo ludzkie jest częścią przyrody, rozwinęło się w toku ewolucji z form społecznych istniejących w świecie zwierząt²⁴. Píše: „Przyroda, gospodarka i kultura – stanowią, mówiąc metaforą, trzy ‘ramy’, w których przebiegają zjawiska i procesy życia zbiorowego ludzi”²⁵.

Tadeusz Szczurkiewicz termin „grupa społeczna” oraz „społeczność” definiuje, opierając się na ustaleniach poczynionych przez Floriana Znanickiego²⁶. Podobnie jak Znanicki pisze, że o grupie społecznej można mówić dopiero przy trzech osobach, grupa musi posiadać organizację społeczną²⁷. Kulturę zaliczył do faktów społecznych jako szczególną postać działalności, której nie można rozpatrywać w oderwaniu od społeczeństwa²⁸.

²³ Zob. P. Rybicki, *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, Warszawa 1979, s. 566-574.

²⁴ Por. J. Szczepański, *Elementarne...*, s. 26.

²⁵ *Ibidem*, s. 27.

²⁶ Por. T. Szczurkiewicz, *Niektóre...*, s. 385.

²⁷ Por. F. Znanicki, *Socjologia Wychowania*, t. 1: *Wychowujące Społeczeństwo*, Warszawa 1973, s. 3, 8.

²⁸ *Ibidem*, s. 443.

Obraz rzeczywistości społecznej wyłaniający się z pism czterech uznanych polskich socjologów, których twórczość obejmuje niemal cały XX, to występujący w różnych odmianach realizm ontologiczny. Społeczny charakter jednostki uznany jest za fakt pierwotny, wynikający z natury człowieka.

Nie stoi to w sprzeczności z przyznaniem jednostce szczególnych miejsca i roli, jaką spełnia ona w społeczności. Indywidualność u Znanieckiego i Szczepańskiego, choć funkcjonujące na różnych obszarach, pełni podobne funkcje: lokuje w jednostkach elementy niezbędne do dobrego funkcjonowania społeczności. Twórczą indywidualność człowieka uznawał Znaniecki za najwyższą wartość społeczeństwa. Sens istnienia indywidualności widział w pomnażaniu wartości społeczeństw. Naukę w jego mniemaniu rozwijają wybitne twórcze indywidualności. O dwu modusach istnienia człowieka pisze również Paweł Rybicki, określając je jako istniejące nierozłącznie dwie strony rzeczywistości ludzkiej.

Każdy z omawianych myślicieli sporo miejsca i uwagi poświęca kulturze jako koniecznemu elementowi, bez którego nie może istnieć rzeczywistość społeczna. Rozważania na temat roli kultury i jej miejsca w teorii socjologicznej należą do zasadniczych dla uzyskania całości obrazu rzeczywistości społecznej.

Największą rolę pełni kultura w poglądzie na świat jako całość u Floriana Znanieckiego. Jego system opierał się na ontologicznej koncepcji wartości, pełniącej rolę pierwotnej kategorii bytu. Kultura otrzymała genetyczne pierwszeństwo przed przyrodą. Jego zdaniem przyroda taka, jakiej obecnie doświadczamy, powstała pod wpływem rozwoju kulturalnego. Świat kultury jest światem wartości i pierwotnym elementem ludzkiego doświadczenia, który nie jest sprowadzalnym do kategorii przyrodniczych.

Znaniecki, wspominając o innych znaczeniach terminu „wartość”, jak np. znaczenie ekonomiczne, aksjologiczne czy socjologiczne, interesuje się tym terminem w znaczeniu właśnie ontologicznym, jako pierwotną kategorią bytu, tak samo realną i ważną jak kategoria „rzeczy”. Przyjmował założenie, że wartości

są kategorią racjonalną, stąd konieczność stworzenia logiki wartości, prowadzącej do zagadnień teorii poznania wartości. Próba stworzenia ontologii wartości pociągnęła za sobą chęć stworzenia logiki wartości i rozwiązania powstałych zagadnień epistemo-logicznych. Pisał: „Celem naszym musi się stać ukształtowanie jednego powszechnego systemu form, opartego na kategorii wartości, systemu, który by pozwolił na urzeczywistnienie postulatu racjonalności świata w każdym dowolnym momencie rozwoju wiedzy i w zastosowaniu do każdej dowolnej grupy zjawisk. Nazwiemy ten system logiką wartości”²⁹.

Twórcą wartości podstawowej kategorii bytu jest człowiek. Wynika z tego, że poszczególne rzeczy mają względem wartości byt pochodny. Człowiek jako działający twórca wartości staje się centralnym punktem zainteresowań Znanieckiego. Droga od ontologii i logiki wartości zaprowadziła go do teorii człowieka i jego czynności, czyli do rozważań socjologicznych.

Paweł Rybicki, badając ontologię kultury, rozpatruje trzy możliwe jej założenia. W pierwszym bytem właściwym jest społeczeństwo. Działalność i twórczość kulturalna zachodzi w społeczeństwie i jest jego manifestacją. W drugim istnieją autonomiczne dziedziny kultury, które nie są zależne od jakichkolwiek postaci organizacji społecznej. Społeczeństwo jedynie umożliwia rozwój poszczególnych dziedzin kultury. Rybicki opowiada się za trzecim rozwiązaniem, w myśl którego „istnieje świat ludzki z jemu tylko właściwymi cechami; do tych cech należą: postać życia zbiorowego, która nazywa się społeczeństwem, oraz występujące tak w życiu osobniczym, jak zbiorowym dążenia ludzkie i różne sfery wartości, ku którym te dążenia są zwrócone – to, co zwykle ujmuje się w pojęciu kultury”³⁰.

²⁹ Idem, *Zagadnienie wartości w filozofii*, [w:] idem, *„Humanizm i poznanie”...*, s. 232.

³⁰ P. Rybicki, *Struktura...*, s. 64.

O relacji człowieka do kultury pisze dość ogólnie. Jest przekonany, że człowiek jako istota społeczna rodzi się i wyrasta w świecie pełnych znaczeń i wartości, świat ten ciągle narasta i ulega przemianom. Istotnym jest fakt, że człowiek nigdy nie wychodzi z tego świata, pozostając w ciągłym odniesieniu do świata kultury. Stosunek zjawisk kulturowych do zjawisk społecznych stanowi równowagę pomiędzy nadmierną ich identyfikacją a zupełnym oderwaniem od siebie. To, co ludzie robią, nieustannie ma swoje odniesienia do sfery znaczeń i sfery wartości, czyli do świata kultury. O swoich intuicjach nie wprost sygnalizuje Rybicki poprzez czynione odniesienia do Arystotelesa, który w *Polityce* wypowiada swoje przekonanie, że każda społeczność dąży do jakiegoś dobra. Zamieniając słowo „dobro” na „wartość”, Rybicki pisze, że tym, do czego dąży społeczność, są wartości. Wartości jako zewnętrzne w stosunku do społeczności są przedmiotem jej nieustannego dążenia. Bez tego dążenia nie mogłaby istnieć ludzkość jako całość. Zdaniem Rybickiego jest to pogląd nie tylko zgodny z tradycją arystotelesowską, ale także zgodny z naszym doświadczeniem. Nie stoi on jednak w zgodzie z tendencjami socjologicznymi, w myśl których społeczeństwo tworzy kulturę.

W interpretacji Józefa Lipca przyjęta przez Rybickiego koncepcja kultury wywodzi się z zaakceptowanych założeń ontologicznych co do sposobu istnienia całości społecznych. Inaczej mówiąc, jest koniecznym następstwem jego stanowiska realistycznego. Brak jej ważnego elementu, jakim jest sama definicja kultury, co w konsekwencji, przy braku ścisłego określenia jej sensu i zakresu, może prowadzić do pojawiania się różnych nominalistycznych teorii³¹.

Jan Szczepański widzi kulturę jako ogół wytworów człowieka. Kultura postrzegana jest jako złożona i skomplikowana, zlokalizowana w czasie i przestrzeni oraz w zbiorowości społecznej. Kultura nie istnieje poza społecznościami: nie jest bytem samym w so-

³¹ Zob. J. Lipiec, *Podstawy ontologii społeczeństwa*, Warszawa 1972, s. 8-9.

bie. Podobnie wypowiada się o wartościach, jako o powstających w zbiorowościach.

Tadeusz Szczurkiewicz traktował kulturę jako fakt społeczny. Działalność kulturotwórcza to rodzaj działalności społecznej. Nie można kultury rozpatrywać w oderwaniu od szeregu wyznaczników społecznych, czyli w oderwaniu od społeczeństwa. Nie ma zasadniczej różnicy w określaniu, czym jest społeczeństwo u analizowanych myślicieli. Wprowadzona przez Znanieckiego definicja jest zaakceptowana zarówno przez Szczurkiewicza, jak i przez Szczepańskiego, o czym piszą wprost, powołując się na niego. Paweł Rybicki, nie odbiegając od ustaleń Znanieckiego, społeczeństwem określa układy powiązanych ze sobą grup i społeczności różniących się do siebie. Píše, że jest wiele różnych odmian społeczeństw³².

Na uwagę zasługuje różnica co do prognoz przyszłości w rozwoju społeczeństw między Florianem Znanieckim a Pawłem Rybickim. Pierwszy z nich jest niemal pewien możliwości zjednoczenia i powstania w przyszłości społeczeństwa światowego jako ideału, który ludzkość potencjalnie może osiągnąć³³. Pewność ta pod koniec jego twórczości uległa osłabieniu. W napisanej po II wojnie światowej książce *Nauki o kulturze*, zastanawiając się nad sposobem zjednoczenia społeczeństwa światowego, wyklucza sposób polegający na przymusowym podporządkowaniu się słabszej grupy grupie silniejszej. Funkcjonowanie w społeczności rządzonej autorytarnie krępowałoby inicjatywę i oryginalność, czyli twórcze możliwości jednostek niezbędnych dla ciągłego rozwoju kultury. Społeczną jedność ma spowodować dobrowolne zjednoczenie się grup. Jedność świata postrzega nie na sposób statycznego światowego imperium, ale dynamicznego ogólnoswiatowego zrzeszenia funkcjonalnie współzależnych i współpracujących ze sobą grup³⁴.

³² P. Rybicki, *Struktura...*, s. 181.

³³ F. Znaniecki, *Ludzie...*, s. 354-355.

³⁴ Zob. i d e m, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warsza-

Rybicki nie jest takim optymistą i ma duże wątpliwości, czy społeczność powszechna jest możliwa do urzeczywistnienia, czy raczej nie powinna trwać jako mnogość i różnorodność społeczności ludzkich³⁵. Społeczeństwo globalne w rozumieniu Rybickiego musi ogarniać całość spraw ludzkich, dlatego może być tylko przedmiotem ciągłego dążenia i ciągłej, w żadnym momencie niekończącej się realizacji³⁶. Jest zdania, że żadna makrostruktura nie jest czymś zamkniętym i gotowym i nie jest doskonała. Makrostruktura jest o tyle ważna, że stwarza warunki i możliwości do realizowania celu, jakim jest dążenie do społecznej jedności. Tym, dzięki czemu całości społeczne trwają w czasie, społecznie decyduje nie jedność w sferze kultury, lecz ciągłe dążenie do wspólnoty mimo licznych czynników, które ją różnicują. Innym czynnikiem, dzięki któremu trwają w czasie, jest ciągłość stanowiącej ich materialne podłoże zbiorowości, tworzącej je kulturowo wspólnoty, ciągłość w sferze stosunków społecznych, więzi społecznej, ustroju. Píše: „Jak wszystko w świecie społecznym, społeczeństwo globalne, może być tylko przedmiotem ciągłego dążenia i ciągłej, w żadnym momencie nie kończącej się realizacji”³⁷.

Nasuwa to przypuszczenie, że wizja rzeczywistości społecznej u Znanieckiego tworzona jest w duchu platońskim. Świadczy o tym umocowanie źródeł tworzonych koncepcji w idealizmie twórczym i etycznym, przyznanie szczególnej roli niewielkiej grupie ludzi posiadających mądrość i zdolności twórcze, umożliwiające pozytywny rozwój świata. Znaniecki określa człowieka w perspektywie dążeń do wartości najwyższych, stanowiących ideał człowieczeństwa. Wizja świata społecznego jako jedności, którą ma on osiągnąć, może być wynikiem tych samych inspiracji.

wa 1971, s. 714-715, *Biblioteka Socjologiczna*.

³⁵ *Ibidem*, s. 183.

³⁶ Zob. P. Rybicki, *Struktura...*, s. 206-209.

³⁷ *Ibidem*, s. 209.

Na temat inspiracji poglądami Arystotelesa Paweł Rybicki pisze wyprost. Koncepcji społecznej Arystotelesa poświęcił jedną ze swoich książek³⁸. Idee Arystotelesowskie szczególnie widoczne są w opisach tego, jak widzi on społeczną naturę człowieka, dlatego również u niego nie może dziwić wskazanie na wielość i różnorodność jako korzystniejsze rozwiązanie przy budowie społeczności globalnej. Pisał: „Zdanie Arystotelesa, iż polis nie może być zupełną jednością, pozostaje ważne dla wszystkich makrostruktur społecznych”³⁹.

Jan Szczepański, którego ostatnie dzieła ukazały się na przełomie wieków, prognozował powstanie społeczeństwa ludzkiego mogącego się nazwać społeczeństwem globalnym, czyli obejmującym swoim zasięgiem wszystkich ludzi, żyjących na naszym globie⁴⁰. Argumentował ten fakt rozszerzeniem się cywilizacji technicznej, przepływem informacji za pomocą środków masowego przekazu, utrzymywaniem między niemal wszystkimi krajami stosunków handlowych i politycznych oraz powstaniem organizacji o zasięgu światowym, skupiających niemal wszystkie państwa. Jego zdaniem społeczeństwo globalne stanie się faktem, gdy ten proces będzie jeszcze bardziej zaawansowany i powstanie przekonanie o wspólnocie losu całej ludzkości globu⁴¹.

Czy te intuicje okażą się słuszne? Obserwujemy szybki rozwój technologii, handlu, zmiany układów politycznych, powstają coraz to nowe organizacje o zasięgu ogólnoswiatowym, lecz procesy te nie ułatwiają i nie prowadzą do myślenia o ludziach jako całości w sensie globalnym. Zarysowały się nowe podziały świata, głównie

³⁸ Idem, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.

³⁹ Idem, *Struktura...*, s. 206.

⁴⁰ Pod koniec XX wieku ukazały się: J. Szczepański, *Czas narodu*, Kielce 1999; i d e m, *Fantazje na temat czasu*, Lublin 1999, *Prace Wydziału Nauk Społecznych*, nr 49; i d e m, *Najważniejsze i najtrudniejsze*, Warszawa 1999.

⁴¹ Zob. i d e m, *Elementarne...*, s. 445-457.

na tle religijnym i ekonomicznym, czyniące dalekim ukształtowanie się społeczeństwa ludzkiego.

Szczepański zwraca uwagę na pojawienie się innej perspektywy poznawczej w myśleniu o całościach społecznych po tym, kiedy pierwszy człowiek stanął na Księżycu i zobaczył ziemię jako miejsce zamieszkania człowieka. Fakt ten ułatwił postrzeganie ludzkości jako pewnej całości.

W tym wypadku należy uznać obserwację Szczepańskiego. „Nowa Ziemia”, jak nazwano odkrytą w 2015 r. planetę o warunkach zbliżonych do tych, które występują na naszej planecie, daje nadzieję, a przede wszystkim nie zamyka perspektywy pojmowania ludzkości jako elementu większej całości⁴². Ułatwiła ona myślenie o ludzkości jako pewnym zbiorze, który być może jest częścią jakiejś większej całości w łańcuchu istot zamieszkujących kosmos.

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy pozwoliły na sformułowanie ogólnego wniosku na temat obrazu społeczeństwa jako bytu istniejącego realnie w twórczości wybranych socjologów polskich XX wieku. Realizm socjologiczny występuje w różnych odmianach jako wyłącznie metodologiczny, umiarkowany czy traktowany jako hipoteza robocza. W przypadku Floriana Znanieckiego można mieć wątpliwości, czy nie mamy do czynienia z idealizmem, biorąc pod uwagę, że podstawowe składniki świata jako całości – rzeczywistości kulturowej – to wartości wytwarzane przez człowieka. Badani socjologowie, wypowiadając się o rzeczywistości społecznej, mieli na myśli byt niejednorodny, lecz złożony i dzięki tej złożoności samowy-

⁴² Teleskop Keplera w 2015 roku odkrył nową planetę nazwaną Kepler-452b, o której potocznie mówi się „Nowa Ziemia” z powodu występowania na niej podobnych warunków, jakie mamy na Ziemi; zob. [on-line:] <https://www.nasa.gov/keplerbriefing0723> – 1 X 2015.

starczalny i zdolny przetrwać w czasie. Do istoty bytu społecznego zaliczyli pozostawanie w ciągłym ruchu i podleganie zmianom. Za konieczny warunek jego funkcjonowania uznali obecność pewnej struktury. Społeczny charakter jednostki uznali zgodnie za fakt pierwotny, wynikający z natury człowieka, a kulturę za niezbędny element rzeczywistości społecznej.

Artykuł, jak sądzę, nie wyczerpuje obszernego tematu obecności wątków ontologicznych w polskiej teorii socjologicznej. Przedmiotem jego analizy jest tylko pewien mały wycinek teorii socjologicznej. Myślę jednak, że daje obraz rzeczywistości społecznej omawianych czasów i może być wstępem i zachętą do kontynuacji tego typu badań w przyszłości.

Polska teoria socjologiczna jest bogatym i cennym źródłem dla badań pokrewnych dziedzin nauki, w tym filozofii. Wydobyte wątki dotyczące podstaw bytowych przedmiotu badań socjologów – społeczeństwa – dają podstawę do czynienia dalszych uogólnień na temat jego obecnego kształtu i przyszłych zmian.

Bibliografia:

- Lipiec J., *Podstawy ontologii społeczeństwa*, Warszawa 1972.
- Prejsnar-Szatyńska S., *Problematyka ontologiczna w polskiej teorii socjologicznej. Analiza myśli Floriana Znanieckiego, Tadeusza Szczurkiewicza, Pawła Rybickiego i Jana Szczepańskiego*, Kraków 2017.
- Rybicki P., *Aristoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.
- Rybicki P., *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, Warszawa 1979.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.
- Szczepański J., *Czas narodu*, Kielce 1999.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
- Szczepański J., *Fantazje na temat czasu*, Lublin 1999, *Prace Wydziału Nauk Społecznych*, nr 49.

- Szczepański J., *Najważniejsze i najtrudniejsze*, Warszawa 1999, *Problemy Naukowe Współczesności*.
- Szczepański J., *O indywidualności*, Warszawa 1988.
- Szczurkiewicz T., *Studia socjologiczne*, Warszawa 1970.
- Więclawski W., *Słownik biograficzny socjologii polskiej*, Toruń 2007.
- Znaniński F., „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, t. 2, tłum. J. Wociał, Warszawa 1991.
- Znaniński F., *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Znaniński F., „Myśl i Rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, t. 1, Warszawa 1987, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Znaniński F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Znaniński F., *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, Warszawa 1973.
- Znaniński F., *Socjologia wychowania*, t. 2: *Urabianie osoby wychowanka*, Warszawa 1973.

Anna Szklarska

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4424-2143>

Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla

Słowa kluczowe: Hegel, przemoc, dialektyka, wolność, dzieje

Abstrakt: Artykuł w zwięzły sposób przedstawia główne założenia historiozofii, filozofii społecznej i zarazem idealizmu obiektywnego Hegla (ściśle łączących się ze sobą) ze szczególnym uwypukleniem problematyki dialektyki tworzenia i burzenia, budowania i niszczenia, państwa jako urzeczywistnienia wolności i roli żywiołu przemocy w dziejach. Wszystkie te kwestie są u Hegla zniuansowane, a przez to narażone na naiwne, upraszczające odczytanie. Myślicielowi nie chodzi bowiem po prostu o apologię walki i przemocy jako siły napędowej dziejów, ale o wskazanie, że rozumność procesu dziejowego wymaga żywiołu: myśli, czynów, odwagi zmagania się z tym, co skostniałe, zastygłe w ustalonej formie, archaiczne, nieprzystające do nowych idei i projektów. Z bogatej spuścizny Hegla wyłania się wyrafinowany, głęboki przekaz. Prawda nie przynależy do jednego stanowiska filozoficznego, stojącego w sprzeczności z innymi, lecz jest całością ujęć, filozofii, które pojawiły się w toku historii. Sprawiedliwe państwo gwarantuje maksymalny rozwój osobistej wolności. Dojrzała cywilizacja to ta, w której zwycięża rozum i publiczna etyczność. Ma to jednak swoją cenę.

Dialectics of violence in the historiosophy of G.W.F. Hegel

Keywords: Hegel, violence, dialectic, freedom, history

Abstract: The article concisely presents the main assumptions of Hegel's social philosophy and objective idealism, with particular emphasis on the dialectics of creating and demolishing, building and destruction, the state as the realization of freedom and the role of the element of violence in history. All these issues are nuanced by Hegel, and thus exposed to naive, simplifying reading. The thinker is not simply talking about the apology of struggle and violence as a driving force of history, but about the indication that the intelligibility of the historical process requires the spontaneity: thoughts, deeds, courage to struggle with what is rigid, frozen in a fixed form, archaic, incompatible with new ideas and projects. A sophisticated, deep message emerges from Hegel's rich heritage. The truth does not belong to one philosophical position which contradicts others, but is the sum of the shots and philosophies that have appeared in the course of history. A just state guarantees maximum development of personal freedom. A mature civilization is the one in which reason and public ethics prevail. This, however, has its price.

Wstęp

Celem artykułu poświęconego wybranym wątkom filozofii Georga Wilhelma F. Hegla jest uwypuklenie problematyki dialektyki tworzenia i burzenia państwa jako urzeczywistnienia wolności i roli żywiołu przemocy w dziejach. Są to istotne elementy systemu Hegla. Autorka przyjmuje hipotezę, że główne założenia idealizmu obiektywnego Hegla są ściśle powiązane z kategorią Heglowskiej dialektyki i jej mechanizmami. W filozofii tej kwestie historiozoficzne są silnie nacechowane metafizycznie. Śledząc wątek przemocy w kontekście historiozoficznym, należy także pamiętać o etycznej wykładni spuścizny Hegla.

W filozofii nowożytnej od *Lewiatana* Thomasa Hobbesa napotyamy stale powracający problem przetrwania w sytuacji starcia i konkurencji z innymi ludźmi. Hegel wpisuje się w te rozważania, ale wykracza poza kontekst zagadnień państwa i prawa, poszerzając go o kwestię zmagania się człowieka z przyrodą i powiązane

z tym pojęcie pracy. Doświadczenia, jakie zawdzięczał rewolucji francuskiej, i znajomość ekonomii politycznej pozwoliły Hegłowi ustalić stosunki między Panem a niewolnikiem nie tyle w oparciu o wąsko rozumiane pojęcie przemocy, lecz przede wszystkim w odniesieniu do kategorii pracy.

Żywiół dziejów

Dla Hegla świat materialny jest wytworem idei, ducha, rozumu. Idea wyłania z siebie świat i w toku historii ludzkości chce osiągnąć samowiedzę. Siłą sprawczą świata jest rozum. Prawa rozwoju świata materialnego i prawa historii są rozumne. Byt realizuje prawa myśli. Duch jest pierwotny, przyroda jest wtórna. Rozum, chcąc się rozpoznać w świecie, który sam wyłonił z siebie, nie może poprzestać na przyrodzie¹. Przyroda, będąc pozbawiona historii, nie może osiągnąć świadomości wolności. Jest do tego zdolny jedynie człowiek, który jest istotą społeczną i historyczną, a poprzez instytucje, które tworzy, realizuje wolność i jest tego świadom. Idea to duch absolutny, który jest źródłem przyrody. Ideę Hegel ujmował w ruchu, rozwoju, walce. Kategorie myśli i bytu (stanowiące analogony) nie są czymś stałym, danym raz na zawsze, rozwijają się permanentnie, przechodzą jedna w drugą, zaś motorem rozwoju jest postępująca wolność². Rozwój dokonuje się dzięki sprzeczności i negacji, ruch idei nie jest harmonijny i jednostajny, lecz jest burzliwym, ciągłym procesem przewyższania sprzeczności na kolejnych etapach rozwoju myśli. Istotą rzeczywistości jest sprzecz-

¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, [w:] i d e m, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17 i nn., *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Pisz o tym także m.in. w tekście głównym rozprawy: „Czym jest natura ducha – że jego natura polega na tym, iż poznaj samego siebie jest prawem jego bytu i że wtedy, kiedy duch uchwycił to, czym jest, okazuje się wyższą postacią niż ta, która stanowi jego byt” *ibidem*, s. 328.

² *Ibidem*, s. 20.

ność stanowiąca motor ewolucji³. Te założenia przenosi Hegel na grunt rozważań o społeczeństwie, państwie i prawie. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz: „Hegel był zdania, że życie polityczne nie jest pozbawione sprzeczności. W rozwoju państwa obserwował tworzenie się przeciwieństw i ich pokonywanie”⁴. Hegel ujmował procesy społeczne jako ciągi rozwoju. Tym samym pojęcie historii zostaje zdynamizowane, nabiera wyjątkowo dynamicznego charakteru. Takie dialektyczne ujęcie daje podstawę do postulatów przeobrażenia instytucji społecznych, ustroju politycznego i porządku prawnego⁵. Dzieje powszechne są historią wolności uświadomionej, co odbywało się etapami. Jak pisze Hegel: „Dzieje powszechne [...] nie są abstrakcyjną i bezrozumą koniecznością ślepego losu, ponieważ duch jest sam w sobie i dla siebie rozumem [...], są wypływającym z pojęcia, koniecznym tylko w swej wolności, rozwinięciem momentów rozumu i tym samym rozwojem samowiedzy ducha i jego wolności”⁶. Wolność nie mogłaby się rozwijać, gdyby ludzie jej sobie nie uświadamiali. Przyroda właśnie dlatego nie może rozwijać wolności, bo jest pozbawiona świadomości. Zasada wolności realizuje się najpełniej w sferze duchowej, to jest w ludzkiej świadomości i jej przemianach. Na początku w orientalnych despotach świadomość wolności przejawiał jedynie sam despot, któremu ludzie podlegali niczym niewolnicy. W starożytnej

³ Na czym w istocie polega procesualna sprzeczność, tego w sposób przejrzysty nie wiemy, sam Hegel nie spieszy z wyjaśnieniem. Marek Rosiak zarzuca myślicielowi, że ten bierze za sprzeczność zwykłą różnicę, jaka w opisywanej zmianie się unaocznia. Rosiak przedstawia Heglowi szereg zarzutów, m.in. że rozmywa znaczenia pojęć, żongluje nimi dość swobodnie, jego wywód nie ma logicznej precyzji i skutkuje rozmaitymi trudnościami, z którymi autor nie potrafi się do końca uporać. Jedną z zasadniczych trudności jest koncepcja idei tożsamej z procesem. Zob. M. Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków 2011, s. 27, 174.

⁴ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 34.

⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 17-20 i nn.

⁶ *Ibidem*, s. 327.

Grecji czy imperium rzymskim świadomością wolności cieszyło się już więcej ludzi, a wraz z chrześcijaństwem ich grono jeszcze się powiększyło. Hegel rozróżnia cztery etapy dziejów powszechnych: „wschodni, grecki, rzymski i germański”⁷. Ludziom się wydaje, że mogą swobodnie kształtować rzeczywistość, że działają z powodu osobistych motywów. Człowiek jest jednak tylko narzędziem, którym steruje rozumny rytm dziejów, duch świata. Idea absolutna „nie moczy rąk we krwi”, posługuje się tu człowiekiem, wykorzystuje go. Tak objawia się chytryść i przebiegłość idei. Bohaterowie historyczni to ci, których osobiste namiętności i cele zgadzały się z ogólnym rytmem dziejów. Nawet najwięksi geniusze schodzą ze sceny historii, kiedy przestają reprezentować interes obiektywnego rozumu. Oczywiście ludzie jako istoty tworzące politykę, urzeczywistniając ducha świata, działają w ramach określonego narodu i państwa, a każde z nich ma przed sobą dziejową misję – rozwijania świadomości wolności, realizacji idei absolutnej. Aleksander Wielki, Juliusz Cezar czy Napoleon Bonaparte dla filozofa dziejów są interesujący z uwagi na to, co zdziałali jako narzędzia ducha świata. Przestrzeń ich prywatności, wątki osobiste i charakterologiczne są nieistotne. Na drodze ducha dziejów rodzi się zatem państwo – ucieleśnienie racjonalnej wolności. „Pojęcie urzeczywistnienia rozumu osiąga faktycznie swoją pełną realność w życiu narodu”⁸ – powiada Hegel. Istnienie państwa jest społeczną koniecznością i celem samym w sobie. Państwo powstaje na pewnym etapie rozwoju człowieka, gdy osiąga on świadomość swej wolności. Jak pisze pruski filozof: „Dlatego też w narodzie wolnym rozum jest naprawdę urzeczywistniony; jest on duchem żywym i obecnym, w którym jednostka swoje przeznaczenie, tzn. swoją ogólną i jednostkową istotę, nie tylko odnalazła [...], lecz sama jest tą swoją istotą i swoje powołanie wypełniła”⁹. Wolność

⁷ *Ibidem*, s. 333.

⁸ *Idem*, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 2010, s. 258.

⁹ *Ibidem*, s. 260.

ciągle rozwija się, podczas gdy instytucje trwają niezmiennie. Po pewnym czasie wyalienowują się one, tracą na aktualności, domagają się zburzenia. Historia to nie tylko tworzenie, to także burzenie. Narody szczęśliwe nie mają wolności, nie walczą, pozostają w letargu. Wielkie narody, podobnie jak wybitne jednostki, mając do spełnienia misję, skazane są na walkę i ostateczną porażkę. Co dzisiaj z antyczną Grecją? – takie pytanie stawia Hegel na potwierdzenie swojej tezy i odpowiada: „Na Akropolu pasą się kozy”. Wybitność jest domeną nieszczęścia. Historia zaś to synteza konstrukcji i destrukcji. Historia jest przeistaczaniem, poszczególne narody przechodzą okresy rozwoju, triumfu, wegetacji i klęski. W historii w każdym rozkwicie tkwią już zalążki upadku. Hegel wypowiada się w tej kwestii następująco:

Historia narodu o znaczeniu powszechnodziejowym zawiera w sobie, z jednej strony, rozwój jego zasad, począwszy od stanu dziecięcego aż do jego rozkwitu, w którym osiągnąwszy swą wolną etyczną samowiedzę, zaczyna brać czynny udział w dziejach powszechnych; a z drugiej strony zawiera ona w sobie także epokę jego upadku i rozkładu [...]. W następstwie zaznaczone zostaje przejście dziejów powszechnych do innego narodu¹⁰.

Z rzeczywistości nie daje się usunąć władza ani wojna. Zwycięzca ma słuszną dziejową, duch światowy wybiera bowiem na danym etapie najsilniejszego. Dialektyka historii polega na tym, że państwo przeżywa swą młodość, dojrzałość, wiek starczy i musi kiedyś stracić impet w rozwoju. Dialektyka życia społecznego zmusza naród do walki o miejsce w świecie. Silny naród to tylko taki, który aktywnie walczy. Hegel był dobrego zdania o wojnie jako środku rozwiązywania konfliktów międzynarodowych: „Spór pomiędzy państwami, o ile jedna w swej szczególności woła nie może dojść do porozumienia z drugą, może przeto być rozstrzy-

¹⁰ Idem, *Zasady...*, s. 330.

gnięty tylko przez wojnę¹¹. Należy podkreślić, że w ujęciu Hegla wojna jest stosunkiem między państwami, nie jest prowadzona przeciw wewnętrznym instytucjom, nie zagraża pokojowemu życiu rodzinnemu osób prywatnych¹². Niemniej jednak długotrwały pokój sprzyja gnuśności. Ludzie w czasach pokoju koncentrują się na własnych, jednostkowych interesach, zapadają w marazm, zapominają o więzach z państwem i jego instytucjami, o które powinni dbać. Taki stan bierności obywateli sprzyja sprzeniewierzeniu się zasadzie wolności, stanowi jej zanegowanie. Pozornie może się wydawać, że wojna oznacza zagrożenie dla indywidualnej wolności, ale zdaniem Hegla tak nie jest. Negacja negacji (wolności) oznacza bowiem jej przywrócenie. Jednak filozof nie stoi na stanowisku, że każda wojna jest słuszna. Państwo pozostające w stanie wojny, aby była ona zasadna i miała sens, powinno autentycznie angażować się w realizację ducha światowego. Warunek ów musi być spełniony. Jeśli jedynym celem prowadzenia wojny jest pomnożenie majątku państwa czy ekspansja terytorialna, tak prowadzona wojna przyniesie państwu tylko straty. Jednak trzeba pamiętać, że klęska jest wpisana w prawa rozwoju dziejów, a więc prędzej czy później nieunikniona. Nie sposób uniknąć walki, gdyż tylko konfrontacje, antagonizmy, w tym drastyczne zderzanie się sprzeczności umożliwiają i warunkują historyczny rozwój. Do natury człowieka należy permanentne niezadowolenie i głód coraz większej świadomości wolności. By go zaspokoić, nieuchronne są zmiany, powoływanie do życia nowych form i obalanie starych. Przemoc jest więc nieodzownym elementem tego rytmu, którego kierunek wyznacza prawo triady (jako teza–antyteza–synteza), a wszelki rozwój dokonuje się w ten sposób, że każdy następny etap jest negacją poprzedniego. Zdaniem Marka Rosiaka „Triada idei [...]: idea życia, poznania i idea absolutna, to zwieńczenie i cel całego systemu”¹³.

¹¹ *Ibidem*, s. 323.

¹² Por. *ibidem*, s. 325.

¹³ M. Rosiak, *op. cit.*, s. 171.

Ludzie zdobywają coraz więcej wolności, ale się tym nie zadowalają. Gdy zrealizują cel, do którego zmierzali, a może nim być np. totalna zmiana ustroju czy powstanie systemu nowych instytucji, niezwłocznie zaczynają myśleć o kolejnych zmianach. Każdy kolejny etap rozwoju jest inny, wyższy, bardziej złożony od poprzedniego. Stopień złożoności stanowi kryterium dialektyczne. Źródłem tych przemian jest prawo sprzeczności, a dialektyczna negacja ma charakter wykluczający. Przyczyną wszelkiej zmiany jest „znoszenie”, termin stworzony przez samego Hegla¹⁴. Kolejnym ważnym pojęciem w filozofii Hegla jest alienacja. Składa się ona z trzech etapów, pierwszym jest obiektywizacja – gdy nadajemy rzeczy pewną obiektywność, istnienie, tworzymy coś. Następnie to, co przeze mnie zobiektywizowane, uzyskuje samodzielne, niezależne istnienie. Wreszcie – istnienie to staje się siłą wroga, obcą, przeciwstawia mi się. Rozwój dokonuje się właśnie przez alienację.

Państwo w filozofii Hegla

Hegel podobnie jak Hobbes stoi na stanowisku, że powstanie państwa poprzedza walka, pierwotną sytuacją jest międzyludzki konflikt Pana i niewolnika, który jednak nie wygasa wraz z trium-

¹⁴ Kategorię znoszenia, która jest kluczem do mechanizmu historycznej kontynuacji, wprowadza i rozwija Hegel w swoim dziele: *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 2011, *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Postęp jest uwarunkowany poprzez znoszenie, rozumiane jako przekształcanie świata, by całość, która powstanie, obejmowała zarówno elementy dawne, jak i nowe. A zatem jest to pojęcie dwuznaczne, wskazuje na zachowanie i utrzymanie bytu w sensie braku unicestwienia z jednej strony, z drugiej zaś odsyła do utraty dotychczasowej bezpośredniości, do kresu. Koncepcja Hegla nie jest jednak mechanicystyczna. Wprowadzając tę kategorię, Hegel chciał podkreślić syntezę skłóconych uprzednio stron w nową jakość, w ramach której ścierające się dawniej elementy rezygnują ze swojej samodzielności. Kategorię znoszenia w myśli Hegla klarownie objaśnia Zbigniew Kuderowicz w: Z. Kuderowicz, *op. cit.*, Warszawa 1981, s. 111-112.

fem Pana. Rozpoczynają się dialektyczne zmagania Pana i niewolnika, dwóch wolnych świadomości, bezwownie pragnących uznania, a zadaniem państwa jest znoszenie tych napięć. Dotyczą one rozdzwisku „między wolą jednostkową a powszechną; między interesem prywatnym a publicznym; między mieszczaninem a obywatelem; między zaspokojeniem potrzeb a poświęceniem; między uprawnieniami a obowiązkami; między popędem a rozumem; między negatywną wewnętrżnością [...] a akceptacją prawa”¹⁵. Zarówno dla Hobbesa, jak i Hegla przemoc jest nieodłącznym elementem życia przedpaństwowego, ale w ujęciu Hegla wraz z nastaniem nowych form państwowości przemoc nie znika, nawet jeśli partykularność musi dostosować się do powszechności. U Hobbesa, jak wiadomo, wraz z wprowadzeniem przez Lewiatana penalizacji nieuzasadnionej przemocy i monopolem państwa na przemoc następowało jej trwałe poskromienie.

Teza o państwie – narodzie i państwie – synonimie wolności, doprowadziła Hegla do idei kultu organizacji państwowej. Istnienie państwa jest koniecznością. Państwo jest celem samym w sobie, to „krok Boga w świecie”. Hegel odrzuca ideę społecznego kontraktu jako źródła władzy państwowej, protestuje też przeciwko koncepcji państwa jako sumy jednostek zamieszkujących określone terytorium. Owszem, dzielił z Arystotelesem przekonanie o człowieku jako jednostce politycznej, ale teza ta łączyła się u niego z antyindywidualizmem i antyeudajmonizmem. Hegel pacyfistycznemu społeczeństwu obywatelskiemu przypisuje dekadencję. Konsekwentnie podkreśla podległość jednostki wobec władzy państwowej. Suwerenność państwa to ostateczny cel, a dzieło prawdziwego męstwa jednostki jest zapośredniczone „przez złożenie w ofierze rzeczywistości osobistej”¹⁶. Służba państwu, ofiarowanie siebie to pierwszy i najbardziej zaszczytny obowiązek obywatelski. Co praw-

¹⁵ P. Hassner, *Georg W. F. Hegel, [w:] Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 749.

¹⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 319.

da filozof opowiadał się za podziałem funkcji w państwie na trzy władze: ustawodawczą, rządową, królewską, ale nie stawiał wymogu, by były one sobie równe. Hegel nie wykluczał rządów absolutystycznych. Przez wielu badaczy uznawany jest za obrońcę pruskiej monarchii absolutnej. Mocno akcentował policyjną funkcję państwa, aparat policji to zdaniem filozofa „gwarancja manifestacji ducha” i wyraz mocy organizacji państwowej. Jego poglądy harmonizowały z programem ówczesnego mieszczaństwa, które od silnego, zjednoczonego państwa oczekiwało skutecznej ochrony swych interesów gospodarczych, jak również większej skuteczności w walce z elementami wywrotowymi i radykalnymi. Istotą nowoczesnego państwa jest biurokracja.

Państwo daje jednostce możliwość partycypowania w powszechności, także w wymiarze moralnym. Bez państwa, jego instytucji i obyczajowości niemożliwa byłaby moralność poszukująca uniwersalności. Jednostka, oddając się wyższym celom państwa, wychodzi poza swój egoizm, strefę komfortu, poziom prywatnych życzeń i dążeń, poza swój subiektywizm. Zajmujemy właściwe sobie miejsce w świecie poprzez państwo i to dzięki niemu rozwijamy się moralnie. Sam Hegel problematykę moralną rozwija przy okazji snucia rozważań politycznych i historiozoficznych¹⁷. Było to znamienne dla tej epoki, w której znaczna część dorobku etycznego zawierała się w koncepcjach filozofii człowieka czy społeczeństwa. Dla Hegla subiektywna moralność indywiduum jest pełna sprzeczności i niesamodzielna, potrzebuje zobiektywizowanej sfery społecznej. Widać tu wpływy Johanna G. Fichtego, któremu Hegel wiele zawdzięczał. Moralność zdaniem obydwo to zdobywanie rozumnej wolności przez jednostki i naród. Postęp dokonuje się zatem dwutorowo, na poziomie indywidualnym i uniwersalnym. Najdoskonalszą manifestacją zbiorowej wolności jest państwo narodowe. Sednem Hegłowskiej idei moralnego postępu jest wolność urzeczywistniająca się w życiu społecznym.

¹⁷ Jest ona zresztą rozproszona w wielu jego pismach.

W rewolucji francuskiej Hegel upatrywał konsekwentny rezultat rozwoju kultury europejskiej, w której coraz większą rolę zaczyna odgrywać subiektywna wolność. Rewolucjoniści nie zdołali zbudować racjonalnego społeczeństwa i suwerennego państwa, ale przyczyna niepowodzenia nie tkwiła w tym, że ośmielono się podnieść rękę na uświęcony tradycją porządek – jak tłumaczyli konserwatyści. Problem polegał na tym, że rewolucja końca XVIII wieku we Francji nie stworzyła ustroju społecznego, w którym jednostki mogłyby uznać suwerenność państwa i świadomie działać na rzecz realizacji ogólnego postępu. W samej rewolucji francuskiej Hegel widział nieszczęśliwą próbę wdrożenia zasady wolności subiektywnej – nieudaną z racji na jej niewłaściwe zrozumienie. Miał jednak do tego zrywu stosunek ambiwalentny. Faktem jest, że nie wierzył w skuteczność zmiany ustroju państwa francuskiego drogą stopniowych reform i udoskonalień. Jak zauważa Kuderowicz: „Sądził, że zmiany ustrojowe dokonują się bądź na drodze obalenia państwa wyalienowanego i zorganizowania na jego gruzach państwa praworządnego, bądź przez wystąpienie na arenę dziejów nowego, przodującego narodu”¹⁸, zdolnego do zorganizowania i wprowadzenia nowego porządku. Hegel uważał, że rewolucja może okazać się w pewnych okolicznościach (zwłaszcza w sytuacji państwa wyalienowanego) skutecznym środkiem przemian ustrojowych i przywrócenia wolności politycznej. Nie wykluczał bynajmniej, że w wyniku rewolucji może powstać praworządne państwo. W pewnym sensie usprawiedliwiał zryw Francuzów jako zjawisko historycznie nieuchronne, zważywszy na problem anachroniczności państwa francuskiego, jego wyobcowania wobec narodu. Oczywiście rezultaty tego wydarzenia oceniał mimo wszystko dość surowo. Trzeba jednak podkreślić, iż nie widział przed Francją innej drogi postępu jak obalenie siłą absolutyzmu. Z pewnością sprawa rewolucji na gruncie filozofii Hegla jest zagadnieniem dość skom-

¹⁸ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 44.

plikowanym, gdyż Hegłowski model państwa¹⁹ znacznie odbiegał od ideałów demokratycznego liberalizmu.

Kwestia wojny

Hegel nie tylko uzasadniał przemoc misją historyczną, lecz także legitymizował wojnę. Wojna dla Hegla stanowi narzędzie, za sprawą którego dialektyka dziejów przyspiesza bieg, co więcej – heroicność ludzkich cnót podczas wojny może się dopiero ujawnić na niespotykaną wcześniej skalę. Popadając w patos, Hegel przekonuje nas, że to dzięki wojnie rozum panuje nad światem.

Jak pisał: „[...] w czasie pokoju wszystkie sfery życia obywatelskiego stają się osiedziałe, a na dłuższą metę jest to wsiąkanie ludzi w bagno; ich cechy partykularne stają się coraz bardziej skrzeple i kostnieją”²⁰. Choć wojna pociąga za sobą pewne zagrożenia dla samej egzystencji ludzi czy ich własności, jest to zagrożenie zdrowe, gdyż wiąże się z przyspieszonym tętnem i pulsowaniem życia oraz zmianą. Brak poczucia bezpieczeństwa, podejmowanie ryzyka i śmierć są dla Hegla koniecznością naturalną, co więcej, w państwie nabierają etycznego charakteru jako dzieło wolności. W świecie bez wojny społeczeństwo zmierzałoby do podporządkowania sobie państwa, partykularność zyskałaby przewagę nad uniwersalnością, przejawy życia moralnego: odwaga, patriotyzm, wolny duch, miałyby znaczenie marginalne. Wielkie zagrożenia działają na rzecz wzmocnienia jedności państwa oraz wyciszenia podziałów, wojna jest czynnikiem, który hamuje wybuchy wewnętrznych niepokojów, a rozwija patriotyzm. W czasach pokoju obywatele poświęcają się na rzecz swojej rodziny i pracy, życie osobiste staje się dla nich ważniejsze od służby państwu. Wojna

¹⁹ Zawarty w dziele Hegla *Zasady...*

²⁰ *Ibidem*, s. 434.

jest najlepszym argumentem przeciwko koncepcjom kontraktualistycznym. Wojny cywilizacyjne oznaczają konieczny podbój przez narody cywilizowane obszarów, gdzie żyją ludzie nieświadomi. Jednakże państwa w pełni rozwinięte wzajemnie uznają swoją prawnomocność, dlatego narody zachodniej Europy nie mogą już ze sobą walczyć, mogą jednak ukierunkować się na zdominowanie ludów, które nadal nie są racjonalnie zorganizowane.

Dialektyka stosunku pana i niewolnika

W rozdziale zatytułowanym *Pan i niewolnik* jednej z najważniejszych prac Hegla *Fenomenologii ducha* autor przedstawia wielowarstwowy proces, dzięki któremu człowiek osiąga świadomość samego siebie. Zwraca uwagę na trzy wymiary walki: osobiste zmaganie się człowieka z samym sobą, następnie – mające charakter społeczny zmaganie z innymi ludźmi, w końcu z samą przyrodą. Tytułowemu panu udaje się uzupełnić relację o dodatkowy element, wsunąć między siebie a rzecz niewolnika, wprowadzić stosunek eksploatacji. Samoświadomość przejawia się początkowo w formie dążenia do samozachowania. Szybko natrafia na konkurujące, analogiczne pragnienie innego człowieka, co prowadzi ich do walki na śmierć i życie. Konflikt narasta tak gwałtownie, iż wymaga narażania własnego życia, jak również dopuszcza ewentualną „likwidację przeciwnika”²¹. Spotkanie z innym odbywa się pierwotnie w sytuacji walki o wszystko. W chwili gdy człowiek ją podejmuje, dochodzi w nim do głosu pragnienie, które góruje nad najsilniejszym instynktem zwierzęcym – pragnieniem przetrwania, utrzymania się przy życiu. Stanisław Łojek interpretuje te fragmenty następująco: „Należy zatem uznać gotowość do narażania życia

²¹ Zob. idem, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 113-115. Por. także analizy: C.I. Gulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Warszawa 1974, s. 230.

za początek ludzkiej rzeczywistości”²². Hegel w walce dopatruje się afirmacji wolności poprzez śmierć.

Podjęcie przez dwa podmioty walki na śmierć i życie skutkuje relacją Pan–Niewolnik²³. W niej potwierdza się, że samoświadomość nie jest czymś danym z natury i że może być osiągnięta tylko jako rezultat pewnego procesu. Walka o uznanie, która jest walką o wszystko, decyduje o pozycji Pana lub niewolnika. Wydźwięk tej sugestywnej metafory Hegla jest następujący: człowiek, który zmagając się z sobą samym, lęka się śmierci, podporządkowuje się temu, kto ryzykuje życie. Pan symbolizuje płaszczyznę rozsądku, niewolnik zaś zmysłowości. Poprzez pracę, wysiłek zmagania się z przyrodą, kiedy to własne pożądanía zostają poddane kontroli, niewolnik wznosi się ponad zaangażowanego w używanie i konsumpcję Pana. Tym samym uwalnia się od tego, co jest dane tylko z natury, staje się hardy i ostatecznie przewyższa Pana²⁴. Hegel nadaje szczególne znaczenie sprzecznościom między „Ja” a światem, podobnie jak konfliktowi między „Ja” a „Ty” – innymi słowy – stosunkom społecznej rywalizacji. Charakteryzując pana, podkreśla jego pożądanía rzeczy materialnych i obsesję bogactwa. Niewolnik pozbawiony jest wolności, związany jest ze swoją pracą. Owoce pracy niewolnika są zawłaszczane przez kogoś innego – pan pożera wytwory pracy swego niewolnika, powiada Hegel. Pierwotnie tylko pan jest wolny. Co to oznacza? Pierwotna forma wolności to stosunek panowania i podległości, który jest powiązany z procesem pracy.

²² S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, s. 165, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.

²³ Marek Siemek proponuje, nie bez racji, aby Hegłowskie *Knecht* i *Knechtschaft* tłumaczyć jako „sługa” i „służebność”. Pozostają jednak za wieloletnią tradycją przy terminach wprowadzonych przez zasłużonego tłumacza Hegla Adama Landmana, gdyż weszły one już na trwałe do polskiej literatury przedmiotu.

²⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 119.

Pan z kolei panuje nad niewolnikiem tylko za pośrednictwem przedmiotu, pozbawiony niewolnika jest niczym, podczas gdy okazuje się, że niewolnikowi praca w pewnym sensie zapewnia niezależność²⁵. Jak zauważa Stanisław Łojek: „Jedynie w momencie bezpośredniego zagrożenia swego życia Pan okazał się człowiekiem, teraz jednak nie potrafi żyć jak człowiek [...] powraca on nie jako do bezpośredniego zaspakajania swych zwierzęcych popędów, czyniąc to tym łatwiej, że niewolnik, który stał się jego narzędnikiem, przetwarza za niego i dla niego zastaną rzeczywistość”²⁶. Zmienia się także sam niewolnik, który dzięki pracy na rzecz Pana staje się stopniowo istotą ludzką, zdolną do osiągnięcia samowiedzy. Celna wydaje się interpretacja zaproponowana przez Łojkę, zgodnie z którą „Niewolnik przekształca przypadkową, chaotyczną działalność w pracę – w inteligentne, ludzkie działanie. Przekształcenie owo może się dokonać jedynie w warunkach dyscypliny niewolnictwa”²⁷. Fundamentalnym aspektem, za sprawą którego dokonuje się uspołecznienie pożądanego oraz następuje przekształcenie procesu pracy w proces osiągania samoświadomości, jest strach przed śmiercią. To ten ucieleśniony w osobie pana motywuje niewolnika do pracy. Poprzez figurę pana i niewolnika Hegel chce wyrazić pierwotną przemoc i dominację jednych podmiotów nad innymi, która rodzi się i nabiera szczególnego znaczenia w procesie pracy. Podkreśla to także Marek Siemek:

Praca nie oznacza dla Hegla niewinnej, czysto instrumentalnej obróbki jakiejś przedmiotowej substancji przez abstrakcyjny podmiot ludzki. Oznacza raczej pewien skomplikowany i wieloaspektowy dramat, w którym opanowywanie przez człowieka zewnętrznej natury dochodzi do skutku najpierw za pośrednic-

²⁵ *Ibidem*, s. 116-119.

²⁶ S. Łojek, *op. cit.*, s. 167. Jest to interpretacja zbieżna z tą, którą zaproponował A. Kojève w: *idem*, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 12.

²⁷ S. Łojek, *op. cit.*, s. 167.

twem panowania człowieka nad człowiekiem. Całkowicie irracjonalne momenty tego dramatu – jak walka i strach przed śmiercią, przemoc i ucisk, przymus i wyzysk – od początku ciąży także na charakterze tworzącej się tu racjonalności. [...] Racjonalność jest zatem pierwotnie racjonalnością przymusu; znajduje ona swój wyraz naprzód w opresywnym i represywnym panowaniu, w prawie siły²⁸.

Jak zauważa Siemek, podmiotowość i wolność pojawiają się w relacji dominacji, dotyczą tego, który nad drugim panuje, a zatem, skoro można je zdobyć i zachować tylko kosztem innych ludzi – jest to wolność przeciw nim. W systemie panowania autorytet czerpie swą władzę z suwerennego i arbitralnego stosowania przemocy, która z istoty swej jest asymetryczna i nieprzechodnia. Co prawda pan i niewolnik nie mogą zamienić się miejscami, jeden jest podmiotem, a drugi przedmiotem, jednak w procesie pracy owo pierwotne wyobcowanie podmiotowości oparte na przemocy i zniewalającej dominacji zawiera w sobie pewien aspekt możliwości wyzwolenia.

Zmagania rozumnej wolności

Zdaniem Siemka można jednak prześledzić, że owa pierwotna walka z *Fenomenologii ducha* zostaje ostatecznie przezwyciężona i zastąpiona przez „samowiedzę ogólną”, kategorię wskazującą na stan wzajemnego uznawania się, opisywaną przez Hegla w *Encyklopedii nauk filozoficznych*²⁹. Niewątpliwym jest, że owa mentalność walki, jej gwałtowność, bezkompromisowość, jak również pierwotny, źródłowy wymiar musi pozostawić pewne ślady w stosunkach mię-

²⁸ M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 78, *Terminus*, nr 15.

²⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 450-451, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 166.

dzy ludźmi, głównie w sferze duchowej, w wymiarze symbolicznych oddziaływań. Przejawiać się może jako swoiste, uniwersalne roszczenia wobec monopolu na prawdę czy społeczny przekaz. Na gruncie teorii wyłożonej w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, a zwłaszcza koncepcji samowiedzy ogólnej opartej na wzajemności, możemy jednak uznać, że w filozofii Hegla „pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników – a potem panujących i uzależnionych – tutaj występują rozmawiający ze sobą partnerzy [...]. Pierwotną przemoc walki wypiera i zastępuje intersubiektywna logika i etyka wspólnej gry”³⁰. Jest ona realizowana w ramach pewnego systemu powszechnie obowiązujących i przestrzeganych reguł ładu życia publicznego. Choć „gra” w życiu społecznym wywodzi się z pierwotnej walki i zawiera pewne jej cechy (pragnienie zwycięstwa i pokonania przeciwników), ostatecznie staje się ona nastawiona na porozumienie i gotowość poszukiwania zgody. Przyjęcie podstawowych standardów racjonalności i reguł argumentacji wspomagające komunikacyjny aspekt ludzkiego funkcjonowania i myślenia jest możliwe dzięki rezygnacji z przemocy. Wyobcowanie ludzkiego ducha okazuje się możliwe do przezwyciężenia. Co więcej – kwestia przemocy u Hegla ma swoje rozwinięcie i dopełnienie w zagadnieniu rozumnej wolności. Chytrość i przebiegłość intersubiektywnego rozumu jest tym wyraźniejsza, im bardziej skonfrontowana z ową skrajną formą nierozumności, jaką w stosunkach między ludźmi stanowi naga przemoc. Osławiona przez Hegla chytrość może być rozumiana jako najskuteczniejszy oręż rozumu przeciw przemocy. Siemek proponuje, by zmagania rozumnej wolności z przemocą postrzegać w horyzoncie komunikacyjnej intersubiektywności. Uzasadnia to następująco: „przemoc w swych rozmaitych odmianach gwałtu i fizycznego, mentalnego, etycznego czy politycznego zniewolenia

³⁰ M. Siemek, *op. cit.*, s. 101.

jednych ludzi przez innych jest dla Hegla najbardziej jaskrawym wyrazem jeszcze nie w pełni ukształtowanej natury w człowieku, a więc najpoważniejszym wyzwaniem dla jego jeszcze nie w pełni osiągniętego człowieczeństwa³¹. Okazuje się, że każdą przemoc można rozumnie przechytrzyć, a narzędziem jest sam społeczny rozum. „Chytrłość w konflikcie z siłą jest godna szacunku, ponieważ chwyta ślepą siłę od takiej strony, że ta zwraca się przeciw samej sobie”³². Analizując wykłady jenańskie Hegla Siemek poświęca dużo uwagi zagadnieniu więzi społecznej. Właściwe społecznienie ostatecznie znosi, to jest przechytrza, pierwotną walkę i przemoc z okresu przednowoczesności. Więź społeczna rodzi się z konieczności współistnienia niezależnych jednostek, które są co prawda motywowane egoistycznie, ale zarazem gotowe zrezygnować z przemocy jako metody rozstrzygania konfliktów. Irracjonalna przemoc zostaje zestawiona z chytrym państwem. Neutralizacja przemocy jest jedną z najważniejszych funkcji chyrego rozumu. Dla Hegla państwo jest chytrą siłą zdolną powstrzymać żywiołowość irracjonalnej przemocy. Posługuje się ono tutaj własnymi instrumentami: racjonalnymi i ogólnymi regułami, normami i instytucjami życia publicznego legitymizującymi się powszechną ważnością. W państwie dyskurs rozumnego słowa obnaża ślepą i niemą przemoc. W konfrontacji z jego zapleczem przemoc okazuje się bezbronna. Teoria państwa Hegla plasuje się gdzieś pomiędzy ideałem wolności rewolucji francuskiej a polityczną restauracją. Dlatego też do dzisiaj toczą się spory, czy koncepcja Hegla jest bardziej konserwatywna, liberalna czy też – jak postrzegał ją Karol Marks – rewolucyjna. W kwestii tej nie ma zgodności. Wydaje się jednak, że w ujęciu Hegla podstawą wszelkiej wspólnoty ludzkiej jest międzypodmiotowa przestrzeń racjonalnego dyskursu, tymczasem Marks dopuszcza, by owa przestrzeń rozpadła się i ustąpiła

³¹ *Ibidem*, s. 158.

³² *Ibidem*, s. 159.

miejsca żywiołowej, czystej przemocy³³. W ujęciu Hegla wolność (której uosobieniem i wyrazem jest prawo³⁴) w praworządnym państwie przenika wszystkie dziedziny. Jednakże Hegel pozostaje sceptyczny wobec głoszonych przez rewolucję francuską postulatów suwerenności ludu i powszechnego parlamentu. Co więcej, państwo prawa, zdaniem filozofa, urzeczywistnia się tylko w konkretnych państwach i narodach. Hegel uważa za iluzoryczny Kantowski pomysł wiecznego, powszechnego, ogólnoswiatowego sojuszu, odrzuca wszelki kosmopolityzm i ideę poszanowania prawa w wymiarze globalnym. Jak zauważa Rosiak, komentując stosunek Hegla do Immanuela Kanta: „Hegel nazywa takie deklaratywnie idealistyczne stanowisko idealizmem pustym, ślepą uliczką ewolucji ducha”³⁵. Skoro Hegel uznaje państwo za najwyższą formę objawiania się ducha obiektywnego, zaś wojny i konflikty międzypaństwowe za naturalny czynnik postępu, w tej kwestii jawi się jako antagonistą Kanta. Jak twierdzi: „Wojna ma to wyższe znaczenie, że dzięki niej [...] utrzymane zostaje zdrowie etyczne narodów i zachowany ich obojętny stosunek do utrwalenia się określoności skończonych; podobnie jak ruch wiatru chroni jezioro przed gniciem, do którego doprowadziłaby je jakaś trwała cisza, tak trwały czy nawet wieczny pokój doprowadziłby do tego narody”³⁶. Nie podziela optymizmu królewieckiego mędrca w kwestii możliwości stworzenia federacji narodów żyjących w stanie permanentnego pokoju³⁷.

³³ Marek Siemek proponuje, by interpretować filozofię Hegla przez pryzmat roztropnej chytrkości (*List*) czysto ludzkiego społecznienia, o której snuje on w istocie swą opowieść. Rzeczywistość nie jest však sterowana przez jakieś przemożne, boskie potęgi nadludzkiego losu ani też ślepe żywioły nie-ludzkiej przemocy, lecz przez społeczną, ponadindywidualną rozumność.

³⁴ Tu także prawo karne, w którego centrum stoi zbrodniarz i obciążająca go wina.

³⁵ M. Rosiak, *op. cit.*, s. 72.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 317.

³⁷ Kant dobitnie głosił, że żadne państwo nie powinno mieszać się przemocą do ustroju i rządów innego – nawiązywał tu do rozbiorów Polski – ponieważ

Dzieje powszechne jako postęp w uświadomieniu wolności. Hegłowska idea moralnego postępu

Zgodnie z zaproponowaną przez Fredericka Coplestona interpretacją Hegel, dopuszczając przemoc, dokonuje demitologizacji moralnej wykładni dziejów. „Z powszechnodziejowego punktu widzenia usprawiedliwione są wszystkie wydarzenia i działania, które stanowią momenty przejawiania się Absolutu”³⁸. Zdaniem Coplestona oznacza to, że kontekst moralny przestaje mieć znaczenie. Wszak w dialektyce duchów poszczególnych narodów zwycięzcy okazują się usprawiedliwieni bez względu na zastoso-

W ten sposób ingerencje skutkują destabilizacją międzynarodowego pokoju i zagrożeniem autonomii pozostałych państw. Kant rozważa warunki i podstawy prawne federacji państw, szukając rozwiązań trwałych, a zarazem konkretnych. Ich teoretycznym uzasadnieniem miałyby być powszechne uznanie praw człowieka za podstawę politycznej praktyki. W kwestii prawomocności wojen w traktacie poświęconym ogólnosiwiatowemu pokojowi Kant zajmuje inne stanowisko niż Hegel. Królewiecki filozof uważa bowiem, że wojna jest sprzeczna z prawem i należy podejmować trud uczynienia wszystkiego, aby przestała być uważana za środek rozwiązywania międzynarodowych sporów. Wojna nie spełnia bynajmniej tej funkcji. Kant ubolewa, że umowy pokojowe nie mają charakteru trwałego. Odwołuje się nie tylko do sfery prawnej czy moralnej, ale też do względów pragmatycznych, interesów ludzi – roztropnie jest unikać wojen, choćby dla uniknięcia związanych z nimi strat. Każdy racjonalny obywatel jest zdaniem Kanta żywo zainteresowany odrzuceniem wojny i działaniem na rzecz globalnego pokoju. Jak powiada: pokój jest celem rozumu. Należy unikać każdej wojny, ale zwłaszcza wojny: najeźdźczej, agresywnej, napastniczej, wojny zaczepnej. Zob. I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, red. nauk. J. G a r e w i c z, B. M a r k i e w i c z, Warszawa 1995. Można jednak wskazać na pewną paralelę między refleksją Kanta a Hegla, mam tu mianowicie na myśli bliskość dwóch kategorii: „społecznej towarzyskości” Kanta i „chytrego rozumu” Hegla. Rolą obydwu jest wzajemne powstrzymywanie egoistycznego żywiołu prywatnych pobudek, co niezmiernie pomaga opanowywać bezwzględność zła międzyludzkiej przemocy.

³⁸ F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Ł o z i ń s k i, Warszawa 2006, s. 196.

wane środki. Czy to jest rzeczywiście najważniejsze w historiozofii Hegla? Wydaje się przecież, że za kluczowy możemy uznać inny moment.

Dla zrozumienia historiozofii Hegla niezwykle ważna jest idea moralnego postępu, powiązana z kategorią wolności. Kultura we wszystkich jej wymiarach oraz polityka sama (w tym ustroje polityczne) rozwijają się dzięki ciągłemu postępowi rozumności i wolności. Ludzie stają się coraz bardziej racjonalni, świadomi, dojrzały i samodzielni w stanowieniu o sobie. W dawnych czasach wolność dotyczyła nielicznych, w nowoczesności za sprawą nowych zasad i formuł prawnych pojawia się powszechność wolności. Wyrazem tego jest społeczeństwo obywatelskie oraz model państwa jako praworządnej wspólnoty wolnych ludzi. Społeczeństwo obywatelskie ma walor etyczny, jego powstanie było wielowiekowym procesem. Epoka, w której nie występowały aspiracje jednostek do osobistej i politycznej wolności, była epoką duchowej stagnacji i zapaści, archaicznej, niezmienniej moralności. Był to okres, w którym nie znano jeszcze rozwiniętej etyczności jako świadomego podporządkowania się wolności w jej wymiarze społecznym, istniało niebezpieczeństwo tego rodzaju, że moralność okazywała się domeną samowoli. Dopiero w nowoczesności moralność zostaje zastąpiona przez rozumną etyczność, wiążącą wszystkich oraz warunkującą praworządność sfery publicznej i trzymającą w ryzach indywidualny egoizm. Etyczność jest skorelowana z duchem obiektywnym. Spoiwem wspólnoty zdaniem Hegla jest obyczaj i zaufanie. Bez nich otwarcie się poszczególnych indywidualuów na więź ze wspólnotą nie byłoby możliwe. Naturalnym środowiskiem, w którym rozwijana jest etyczność jako moralność publiczna, jest rodzina (widzimy tu pewne podobieństwo z Arystotelesem). W niej staramy się panować nad własną, kapryśną indywidualnością, powściągać osobiste pobudki, integrować osobistą moralność z publiczną etycznością, uczymy się przestrzegania zasad, wzajemnego zaufania, życzliwości i sprawiedliwości. Hegel przywiązywał dużą wagę do szlachetnego życia rodzinnego jako mikrokosmosu, stanowiącego odbicie i załączek czegoś większego, sfery publicznej,

narodu, wspólnoty. W jego filozofii odnaleźć możemy pewien rys konserwatywny. Niezmiernie ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, że rozumna, rozwinięta cywilizacja rodzi się wraz z nastaniem publicznej etyczności. Można zatem wyróżnić swoisty etyczny fundament Hegłowskiej filozofii dziejów.

Podsumowanie i wnioski końcowe. Znaczenie filozofii Hegla

Metafizyka Hegla stanowi próbę zniesienia tradycyjnych przeciwieństw, takich jak: idea i realność, wieczność i historia, obiektywna substancja i subiektywny podmiot, za pomocą metody spekulatywnej dialektyki. Jednak zdaniem Otfrieda Höffe „mimo wysokiej oceny starożytności Hegel wyzbywa się klasycystycznej tęsknoty za ponownym ożywieniem pięknej jedności przeciwieństw właściwej antykowi”³⁹. Jest dokładnie odwrotnie. Co prawda byt można pojąć jedynie poprzez jego racjonalną rekonstrukcję, ale rzeczywistość określona jest przez rozdzielenie, które nie ma w sobie mocy prostej jedności, lecz jest co najwyżej rozdartą harmonią.

W *Fenomenologii ducha* filozof przedstawia proces kolejnych, wciąż przewyższających się przeistoczeń. Hegel sprzeciwiał się rozumieniu historycznej ciągłości jako niezakłóconego, błęgiego trwania. Choć jest to trwanie nieprzerwane, nie ma charakteru prostej kontynuacji, z natury biernej. Kultura to przede wszystkim proces poszerzania świadomości jednostek, wzbijania się na poziom coraz wyższej samowiedzy. Co znamienne, jak zauważa Zbigniew Kuderowicz:

Hegłowska teoria rozwoju ludzkości kształtowała się w opozycji do [...] koncepcji bezkonfliktowego postępu, który polega na

³⁹ O. Höffe, *Niemiecki idealizm*, [w:] i d e m, *Mała historia filozofii*, tłum. J. Sidorrek, Warszawa 2012, s. 181.

kumulacji dóbr. [...] Kulturowy rozwój ludzkości – czyli mówiąc terminologią Hegla: rozwój ducha – nie odbywa się bez zniszczenia i śmierci; tylko naiwni traktują rozwój jako nie skażony destrukcją proces wznoszenia się ludzkości i jej doskonalenia⁴⁰.

Dzieje stanowią rozumny proces ukierunkowany na spełnienie się teleologii ducha, dotyczy to także filozofii, która przechodzi różne szczeble rozwoju. W danej epoce na jaw wydobywane są pewne aspekty prawdy, następnie wraz z nastaniem nowego rozumienia zostają one zintegrowane, przekształcone, częściowo zachowane dla uzupełnienia o elementy komplementarne. Filozofie różnią się między sobą. W ocenie Hegla najjaśniejsze i adekwatne rozpoznanie dotyczy niemieckiego idealizmu, a szczególne miejsce Hegel rezerwuje dla swojego systemu. Nie bez powodu wskazywany jest jako prekursor XIX-wiecznego mesjanizmu. Czy sam Hegel przyznaje się, by odczuwał jakiś rodzaj posłannictwa? „Natchniony był pełną głębi wizją ruchu i znaczenia dziejów kosmosu i człowieka: jej wypowiedzeniu poświęcił całe swe życie”⁴¹.

Hegel przyjmuje wyższość osobowości zbiorowej nad indywidualistyczną, w znaczeniu wolności pozytywnej, woli powszechnej narodu (co jest zbieżne z ujęciem Fichtego). Cele wspólnoty stawia on ponad indywidualnymi interesami jednostek. Prawdziwym podmiotem wolności nie jest jednostka z jej świadomością empiryczną, własnym światopoglądem, pragnieniami i dążeniami, lecz istnienie wyższe, urzeczywistniane przez zbiorowość. Takie ujęcie myślicielom liberalnym takim jak John Stuart Mill czy Isaiah Berlin musiało wydać się chybione, a nawet niebezpieczne. Jednak, zwłaszcza dziś, w czasach przerostu indywidualności, warto mieć na uwadze propozycję Hegla, który skłania się ku wspólnotowej wrażliwości. Duch ma bowiem wymiar powszechnej samowiedzy, prawda wyraża się w całości, idee mają zawsze pewien kontekst,

⁴⁰ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 109.

⁴¹ F. Copleston, *op. cit.*, s. 143.

ich znaczenie jest uzależnione od tego, co z nimi kontrastuje albo stanowi ich dopełnienie. Każda epoka ma właściwą sobie wizję świata i idee, które wydaje (np. średniowiecze zaowocowało teizmem, a współczesność wydała nieznanym wcześniejszym pokoleniom nurt ekologizmu i transhumanizmu). Lot sowy Minierwy⁴² odbywa się po zmierzchu, pokarmem dla myśli są wydarzenia minione, domknięte, dokonane, dopiero wtedy możemy pokusić się o ocenę, co więcej, istnieje wyraźna paralela między płynnością ludzkich doświadczeń i przeobrażeniami ludzkiego ducha. To, co się dokonało, musi zostać zrozumiane i opisane. To zadanie dla filozofa.

Dzieło Hegla to przeprowadzona z rozmysłem próba przekroczenia różnych podziałów w obrębie samej filozofii, podziałów, które przez wieki wydawały się trudne do przemożenia. Nauka i metafizyka, rozum i pożądania, sekularyzm i religia, jednostka i wspólnota, obiektywizm i subiektywizm, prawo moralne i namiętność – wszystkie te kategorie będą się zderzać, wykluczać, konfrontować, a także uzupełniać. Przesłanie Hegla jest następujące: sens bytu wykracza poza to, co partykularne. Ludzie są częścią czegoś większego niż oni sami. Wkład jednostki w tworzenie wiedzy i jej zdolność dotarcia do prawdy zawsze będą ograniczone, fragmentaryczne, zapośredniczone, jednostronne i niepełne. Na przestrzeni dziejów świadomość wzrasta, pojawiają się nowe kategorie, pogłębia się rozumienie dotychczasowych. Jest to owoc wysiłku wielu pokoleń, aczkolwiek proces ten jest dynamiczny, wiedza ludzkości poszerza się, poziom uniwersalnej świadomości wzrasta dzięki konfrontacji, obalaniu dawnych prawd, żarliwym sporom i debatom, a nie przez samą kontemplację, obserwację, jednostajną ewolucję poglądów. Należy zerwać z fałszywym przekonaniem, że jażn rozwija się za sprawą introspekcji, nie jest tak, gdyż ludzkość jedynie wspólnym, niewykluczającym antagonizmom wysiłkiem

⁴² O którym pisze w początkowych fragmentach swojej *Filozofii prawa*.

dociera do pewnych rozstrzygnięć, zdobywa tożsamość, wyraża ducha w religii, sztuce czy filozofii, przy czym niebagatelne znaczenie dla tego procesu ma poczucie moralnej wspólnoty. Sprzeczności są elementem życia, czasem konflikt dwóch form świadomości okazuje się niemożliwy do rozwikłania, jak w starogreckiej tragedii, ale i to jest twórcze. Dialektyka jako prawo bytu i historii pożera jednostki, domaga się ofiar, którymi niechybnie stają się uwikłani w konflikty ludzie. Modelowym przykładem popadnięcia w wewnętrzne rozdarcie jest historia Antygony opowiedziana przez Sofoklesa. Choć Antygona przeżywa boleśnie tezę (rozumianą jako więzy krwi i lojalność wobec nieżyjącego brata) i doświadcza okrutnej antytezy (podległości wobec obowiązującego prawa i władzy), synteza z zakończenia dzieła Sofoklesa samej Antygony już nie dotyczy, czerpią z niej inni, w tym my. Indywidualni bohaterowie wykraczający poza swój czas zagrażają prawu, w wymiarze jednostkowego życia ponoszą klęskę, ale zasady, które proponują, pobudzają do myślenia, niejednokrotnie zwyciężają, ponieważ ostatecznie dawny porządek zostaje obalony. Ludzie tworzą swoją historię, nie znając Historii, której są twórcami, nie mając wglądu w logikę dziejów. Żyją bowiem we własnej doczesności. Z perspektywy lotu, w którym możliwe jest ogarnięcie całości horyzontu, świat postrzega jedynie sowa Minerwy. Dwie siły, które są sobie przeciwstawne, dwie zasady wchodzące ze sobą w kolizję dotyczyły także życiorysu i filozofii Sokratesa. Jego los to kolejne wcielenie greckiej tragedii, opartej na rozdarcu. Jak powiada Hegel, „na tym właśnie polega los etycznie tragiczny, że jedno prawo występuje przeciw innemu prawu; i nie jest tak, jakoby tylko jedno było prawem, a drugie bezprawiem, ale każde z nich jest prawem; jedno jest przeciwstawne drugiemu i jedno rozbija się o drugie, ale przy tym oba ponoszą klęskę i oba też są wzajem wobec siebie usprawiedliwione”⁴³. Moralność obiektywna mająca walor uniwersalnej

⁴³ G.W.F. Hegel, *Sokrates i los tragiczny*, [w:] T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1961, s. 177-185, *Myśli i Ludzie*.

cnoty, pozór prawa boskiego i wolność subiektywna są trudne do pogodzenia.

Warto podkreślić niekwestionowane osiągnięcie Hegla, którego najdojrzalszy ślad znajdziemy w jego *Fenomenologii ducha*. Jest nim postawienie znakomitego pytania, które brzmi: czy mnogość różnych filozofii nie unieważnia aby pretensji filozofii do odkrywania prawdy? Wiemy wszak, że bezstronność jest mrzonką. Mamy różne stanowiska filozoficzne, które sobie niejednokrotnie zaprzeczają i wzajemnie się zwalczają. Hegel znajduje rozwiązanie tego dylematu. Prawdy nie sposób sprowadzić do jednego punktu widzenia, lecz wyrasta ona z koncentracji wszystkich ujęć, wyobrażeń, optyk, schematów pojęciowych. Ujawnia się ona w biegu dziejów, na przestrzeni których rozwijają się różne idee i postacie świadomości, przynosząc coraz to nowe bogactwo duchowe i kulturowe. Sowa Minerwy spokojnie czeka, aż wszystkie one wyklują się i dojrzeją. Nowe paradygmaty przekraczają dawne, bezpośrednio z nich wyrastając, rodzą się nowe cywilizacje, pozostawiające poprzednie daleko w tyle. „Prawda jest całością”⁴⁴. Nie jest wybranym momentem procesu, lecz jego totalnością, której rozmach zapiera dech w piersiach, nawet nam, widzącym zaledwie jego wycinek. Z kumulacji i transgresji różnych filozoficznych stanowisk, przebogatej mozaiki dysonansów, różnic i nowych formuł rozwijających się w historii, w której inwencje zostają obalone, a to, co udoskonalone, szybko traci ten status, wyłoni się ostatecznie całościowa wizja. Każda inauguracja staje się przebrzmiała za sprawą tego, co niesie ze sobą nowy charakter istnienia. Świat jest z myśli, która ma swój rytm: rozwinięcie, przeciwstawienie, jedność harmonijnej całości systemu, który wkrótce zostanie obalony. W ten błyskotliwy sposób Hegel pokonuje klasyczny sceptycyzm poznawczy. Nie chodzi o to, że rzeczy są złudzeniem, czy że nasze władze poznawcze są mizerne, ani o to, że rozliczne filozofie

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 23.

zaprzeczają sobie i wykluczają się wzajemnie (nawet jeśli tak jest). Nie można poszukiwać prawdy, zapominając o historii, prawda jest prawdą historii samej, ale nie konkretnej epoki i jej ludzi, lecz totalności, rytmu i praw, od których nie sposób abstrahować. Jak komentuje sedno historiozofii Hegla Pierre Hassner: „Rzeczywistość, ku której zmierza historia, jest tą samą, którą ustanawia rozum”⁴⁵. Mimo prymatu uniwersum nad jednostką oznacza to nobilitację jednostki jako żywego przekaznika rozumności bytu.

Pomysł ostatecznej syntezy namiętności i rozumu, rewolucji i politycznego ładu, wspólnotowej solidarności i liberalnej ekonomii politycznej, moralności subiektywnej i abstrakcyjnej, emancypacji i akceptacji konieczności wydaje się niezwykle śmiały i oryginalny. Synteza ta nie byłaby możliwa bez historii i poza historią, której istotą jest stopniowa manifestacja wolności uzyskiwana przez ducha. U kresu historii niezupełność poszczególnych aspektów i częściowych przejawów wolności zostanie zastąpiona ich scaleniem, co będzie możliwe dzięki osiągnięciu najwyższej świadomości wolności. Duch zwycięży przemoc, nawet jeśli ją dopuści bądź się nią posłuży.

Bibliografia:

- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006.
- Gulian C.I., *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Warszawa 1974.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 166.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1-2, tłum. A. Landman, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 2011, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

⁴⁵ P. Hassner, *op. cit.*, s. 745.

- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 27.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010.
- Höffe O., *Mała historia filozofii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2012.
- Kant I., *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, red. nauk. J. Garewicz, B. Markiewicz, Warszawa 1995.
- Kepler-452b. *Earth's Bigger, Older Cousin – Briefing Materials*, [on-line:] <https://www.nasa.gov/keplerbriefing0723> – 1 X 2015.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kroński T., *Hegel*, Warszawa 1961, *Mysli i Ludzie*.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981.
- Łojek S., *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.
- Rosiak M., *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków 2011.
- Siemek M., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, *Terminus*, nr 15.
- Sorel G., *O złudzeniach w kwestii zniknięcia przemocy*, „Krytyka Polityczna” 2010, nr 22, s. 163-168.
- Sorel G., *Rozważania o przemocy*, Warszawa 2014, *Seria Krytyki Politycznej*, nr 46.



Prof. Józef Lipiec, Anna Szklarska



Sabina Prejsnar-Szatyńska

Beata Foszczyńska

Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-1650-2526>

Aksjosfera sportu

Słowa kluczowe: filozofia sportu, aksjologia, sport, wartości

Abstrakt: Przedmiotem artykułu jest prezentacja wartości w dziedzinie sportu i związany jest z poszerzaniem humanistycznej refleksji o sporcie. W obszarze sportu możemy znaleźć różne rodzaje wartości: autoteliczne i instrumentalne. Artykuł omawia wartości zdrowotne, etyczne, estetyczne, poznawcze oraz wartości olimpizmu, edukacyjne i społeczne.

The axiosphere of sport

Keywords: philosophy of sport, axiology, sport, values

Abstract: The subject of the article is the presentation of values in the field of sport and is related with widening humanistic reflection about sport. In the area of sport, we can find different types of values: autotelic and instrumental. The article discusses health, ethical, aesthetic, cognitive, Olympic, educational and social values.

„O filozofio, przewodniczko życia! badaczko cnoty!
tępicielko błędów! czymże bez ciebie bylibyśmy
nie tylko my, ale czym byłoby w ogóle życie ludzkie?”

Cyceron¹

Wprowadzenie

Wartości odgrywają ogromną rolę w życiu człowieka, każda dziedzina egzystencji jest z nimi związana. Potrafią stymulować i kształtować świadomość, wzbudzać przeżycia, motywować do działania, wytyczać cele działań, scalać ich wytwory, integrować jednostki i społeczeństwa. Wymagają od człowieka podejmowania nieustannego wysiłku, gdyż musi on dbać o należyte rozumienie i przestrzeganie ich właściwej hierarchii, ale dzięki temu wartości pełnią funkcję obronną człowieka. Są niezbędne dla trwałości i rozwoju jednostki oraz społeczeństwa. O jakości kultury i całego społeczeństwa decydują te wartości, które ludzie dostrzegają, poznają, przeżywają, jakimi żyją i które inspirują ich do działania².

Istnieje wiele definicji wartości, ponieważ termin ten jest używany przez wiele dziedzin naukowych. Jest przedmiotem zainteresowania nauk humanistycznych i społecznych. Jednak inaczej jest definiowany przez filozofię, socjologię, pedagogikę czy psychologię. Zgodnie z założeniami filozofii wartość to „podstawowa kategoria aksjologii, oznaczająca wszystko to, co cenne i godne pożądania, co stanowi cel dążeń ludzkich; uznane wartości stanowią podstawę ocen, norm i wzorów kulturowych”³. Wartości oznaczają: „1. to, co cenne; 2. co zgodne z naturą (działającego lub

¹ Cycero, *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wiśłowska-Remerowa, oprac. M. Plezia, Wrocław 2006, s. 39-40, *Arcydzieła Kultury Antycznej*.

² L. Dyczewski, *Miejsce i funkcja wartości w kulturze*, [w:] *Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski, Lublin 2001, s. 39.

³ *Wartość* – hasło [w:] *Encyklopedia popularna PWN*, t. 23, Warszawa 1993, s. 919.

wartościującego); 3. to, czego chcemy, przedmiot (aktualnego lub potencjalnego) dążenia, pożądanego, cel; 4. to, czego pożądamy pożądać; 5. to, co zaspokaja (czyjeś) potrzeby, zainteresowania; 6. to, co dostarcza zadowolenia, przyjemności; 7. to, co (jakie) powinno być; 8. to, co lepiej, żeby było, niż nie było; 9. to, co obowiązuje, apeluje (do odbiorcy); 10. to, co domaga się istnienia (realizacji)”⁴.

Problematyką wartości zajmowali się w swoich teoriach starożytni myśliciele: Sokrates, Platon i Arystoteles. Jednak dopiero na przełomie XIX i XX wieku aksjologia stała się samodzielną dyscypliną filozoficzną. W Polsce Roman Ingarden był jednym z najważniejszych filozofów zajmujących się aksjologią. Rozważania na temat wartości kontynuowali także jego uczniowie: Maria Gołaszewska, Władysław Stróżewski, Janina Makota, Józef Tischner oraz Józef Lipiec, który w ramach filozoficznej refleksji nad sportem zajął się problematyką aksjologii sportu.

Według Józefa Lipca wartością jest „to, co jest wartościowe, dokładniej zaś: to, co jest coś warte, w przymiotach danych podmiotowi”⁵. Wartości to przeżycia emocjonalne, które towarzyszą niektórym aktom poznawczym lub są wyznacznikiem oceny obiektów⁶. Według niego

najbardziej fundamentalny jest podział na wartości egzystencjalne, których realizacja decyduje o istnieniu człowieka (jako jednostki, jako społeczności, jako ludzkości) i służy jego egzystencjalnemu bezpieczeństwu, oraz na wartości nieegzystencjalne – najtrafniej przyjdzie je nazwać esencjalnymi – których realizacja decyduje o specyficznym bytowaniu w świecie, wyrażając jego naturę, skądinąd stale rozwijającą się i podlegającą aksjologicznemu doskonaleniu. Uzasadnione jest też wprowadzenie – obok egzystencjal-

⁴ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 95, *Rozprawy Wydziału Filozoficznego (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego)*, nr 43.

⁵ J. Lipiec, *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001, s. 49.

⁶ *Ibidem*, s. 15.

nych i esencjalnych – wartości ornamentalnych, czyniących życie ludzkie przyjemniejszym, wygodniejszym i piękniejszym⁷.

Sport jest jednym z najpowszechniejszych terminów we współczesnym świecie. Posiada wiele znaczeń i jest różnie definiowany. Z założenia jest pokojowym współzawodnictwem, którego istotę stanowi indywidualna lub zespołowa rywalizacja (według określonych reguł) prowadzona zgodnie z zasadami *fair play* oraz dążeniem do osiągnięcia jak najlepszych wyników, podejmowanym także m.in. w celu rekreacji i doskonalenia własnych cech fizycznych⁸. Stanisław Kowalczyk podaje, że: „Jest on kreatywną aktywnością ruchową człowieka, realizowaną zgodnie z przyjętymi regułami, zawierającą elementy gry (zabawy) i rywalizacji (w sporcie głównie amatorskim), albo będącą także pracą (w sporcie zawodowym), mającą na celu poszerzanie somatycznych doskonałości i możliwości człowieka oraz wszechstronny jego rozwój osobowościowy”⁹. Józef Lipiec, definiując sport, pisze, iż mieści się on w rozległym polu kultury fizycznej. Poza granicznymi przypadkami gier intelektualnych (szachy, brydż) i poza rywalizacją technologiczną uczestnicy spotkań sportowych na ogół wysilają swe ciała, w szczególności mięśnie. Do ważnych składników sportu należą rywalizacja, udział widowni oraz zaplecze trenerskie. Jednak po wyłączeniu tych składników w samej zawartości istoty sportu pozostają trzy elementy: 1. podmiot (zawodnik lub zespół zawodników); 2. infrastruktura i rekwizyty (podłoże materialne aktu sportowego, boisko, bieżnia, basen, piłka, narty); 3. reguły i wartości (zasady gry, sposoby ocen i wzorce zachowania w ramach scenariusza danej konkurencji i poszczególnych zadań dla zawodników). Sport jest wtedy, gdy człowiek lub grupa ludzi podejmuje się wykonania określonego regułami zadania o nieznanym wcześniej

⁷ *Ibidem*, s. 42.

⁸ *Sport* – hasło [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 24, Warszawa 2004, s. 454.

⁹ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2010, s. 34.

wyniku, wykorzystując w tym celu odpowiednio przygotowane miejsce, specjalne przyrządy i własne ciało¹⁰.

Świat wartości sportu

Wartości zajmują szczególne miejsce w świecie sportu. Poprzez aksjologiczną analizę fenomenu sportu ukazać można jego naturę zarówno jako źródła, jak i nośnika wartości. Jest on, jak każda ludzka działalność, wyposażony w intencje wprost lub pośrednio nawiązujące do wartości i stanowi kulturowo wyrafinowaną, specyficzną formę realizacji zastanych, istniejących ich postaci, takich jak: reguły, wzory, ideały. Natomiast jest też sposobem i miejscem tworzenia się wartości nowych, zarówno pretendujących do przyszłej trwałości, jak i kontentujących się niezwykle niepowtarzalnością. Jest terenem prezentacji uniwersalnej oferty aksjologicznej, przyczynia się również do intensyfikacji wychowania aksjologicznego. W sporcie widać wszystko to samo, co poza stadionem, ale wyraźniej, uwypukla walory i silniej ujawnia kontrasty między sprzecznościami¹¹. Sport jest specyficznie uformowaną przestrzenią doświadczeń różnego typu wartości. Jest trwałą i potężną kulturową konstrukcją, jak również nośnikiem nowych, nigdzie niespotykanych właściwości (człowieka i pochodnie: bytu), eksponującą odmienną, własną hierarchię ważności w obrębie porządku ludzkiego świata¹².

Świat sportu jest przestrzenią, w której skupiają się różne heterogenne wartości, zarówno egzystencjalne (zdrowotne, sprawnościowe, prakseologiczne), jak również esencjalne (poznawcze, etyczne, społeczne, estetyczne) oraz wartości ornamentalne (ludyczne, rozrywkowe, towarzyskie). W sporcie odnajdujemy

¹⁰ J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, Kraków 2007, s. 47-48.

¹¹ *Ibidem*, s. 15-16.

¹² *I d e m*, *Filozofia olimpizmu*, Kraków 1999, s. 13.

wartości autoteliczne, gdzie sport jest ostateczną, docelową działalnością człowieka, uprawia się go wtedy dla samego sportu, po nic więcej, oraz wartości instrumentalne, które są środkiem prowadzącym do realizacji innych wartości, ponieważ są utylitarne, przydatne do realizacji celów i zadań, czasami bardzo odległych od sportu. Może on służyć zdrowiu, sprawności fizycznej, uczyć odpowiedzialności, współdziałania w grupie bądź samodzielności, może być nośnikiem takich wartości fundamentalnych jak równość i sprawiedliwość, może nieść ze sobą wartości wychowawcze, być zawodem nie tylko dla uprawiających go, ale również dla organizatorów, sędziów, nauczycieli, trenerów i lekarzy sportowych. Aksjologia sportu może być uprawiana z perspektywy ogólnej, uchwycić można wtedy całość przedsięwzięć ludzkich na terenie zmagania stadionowych i stworzyć jeden zharmonizowany układ najważniejszych i konstytutywnych dla całego sportu walorów. Może też zbudować co najmniej tyle szczegółowych aksjologicznych portretów, ile jest typów dyscyplin sportowych¹³.

Sport potrafi wzbudzać podziw i fascynację wśród wielu milionów ludzi na całym świecie. Jest niezwykłym zjawiskiem, które ma ogromną siłę przyciągania i skupiania uwagi ludzi, zwłaszcza podczas różnych sportowych imprez, takich jak igrzyska olimpijskie, mistrzostwa kontynentów czy świata, rozgrywki pucharowe i wiele innych, kiedy na trybunach gromadzą się tysiące obserwatorów i fanów, a miliony śledzą zmagania sportowe, oglądając telewizyjne transmisje z tych wydarzeń. Sport również skupia potężną energię i emocje samych uczestników aktu sportowego, czyli sportowców. Współzawodnictwo sportowe spełnia oczekiwania ludzi związane z chęcią rywalizacji z innymi, sprawdzeniem swoich możliwości, ukazaniem swojej wielkości i przewagi nad innymi, a odnosząc przy tym zwycięstwa, można jednocześnie dobrze się bawić i czerpać z tego przyjemności. Aktywność sportowa może służyć zdrowiu i sprawności fizycznej, nieść ze sobą wartości etyczne,

¹³ *Ibidem*, s. 20-22.

estetyczne, poznawcze i wychowawcze, może także uczyć wielu pozytywnych umiejętności oraz kompetencji społecznych.

Wartości zdrowotne

Jedną z najbardziej pożądanых wartości w życiu człowieka jest zdrowie, które jest również podstawą do uprawiania sportu, dlatego nie powinno być ono traktowane instrumentalnie, należy mieć na uwadze jego wymiar aksjologiczny i otaczać je szczególną troską i ochroną. Zdrowie odnosi się do wszystkich poziomów bytu człowieka i powinno być ujmowane w kategoriach kulturowych, socjologicznych, biologicznych i psychicznych. Według Macieja Demela, uważnego za twórcę wychowania zdrowotnego w Polsce, zdrowie powinno być rozpatrywane na trzech płaszczyznach: fizycznej, psychicznej i społecznej. „Człowiek bowiem – jak pisze Demel – nie żyje osobno jako twór przyrody i osobno jako istota społeczna. Dlatego zdrowie widzieć trzeba zawsze w jego całości kształcie”¹⁴. Oceniając zdrowie człowieka, nie można skupiać się tylko i wyłącznie na fizycznej i cielesnej właściwości, ale należy brać pod uwagę również stan psychiczny i społeczny. Światowa Organizacja Zdrowia podaje, że zdrowie jest stanem pełnego komfortu fizycznego i psychicznego oraz społecznego dobrostanu, a nie tylko brakiem choroby lub niemocy¹⁵.

Jak pisze Stanisław Kowalczyk, każda forma sportu powinna służyć zdrowiu człowieka, co wymaga jednak spełnienia podstawowych powinności wobec ciała: troski higieniczno-medycznej

¹⁴ M. Demel, *W poszukiwaniu istoty zdrowia*, [w:] *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, red. J. Kosiewicz, Z. Krawczyk, t. 1, Warszawa 1990, s. 179, *Studia i Monografie. Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie*.

¹⁵ *World Health Organization. Constitution of WHO. Principles*, [on-line:] <http://www.who.int/about/mission/en> – 15 IX 2018.

o ciało i respektowania wskazań pedagogiki sportowej. Niezbędna jest również higiena moralno-duchowa. Sport będzie źródłem zdrowia, jeśli będzie się łączył z akceptacją podstawowych wartości personalnych, także moralnych. Ciało nie powinno być traktowane wyłącznie jako źródło wartości hedonicznych i utylitarnych, ale winno być nastawione na realizację wyższych wartości¹⁶.

Obok zdrowia sport jest także źródłem wielu innych wartości witalnych, takich jak: sprawność fizyczna i psychofizyczna, wytrzymałość, zręczność i zwinność ciała, płynność ruchu, poczucie siły witalnej, tężyzna fizyczna, aktywność ruchowa, zdolność do wysiłku zarówno fizycznego, jak i umysłowego¹⁷. Krzysztof Zuchora uważa, że „sport wymaga dostrzeżenia tej wartości podstawowej w życiu człowieka, jaką jest zdrowe i sprawne ciało”¹⁸.

Według Józefa Lipca relacja między sportem i zdrowiem jest złożona. Podstawowy jej sens zawiera się w traktowaniu sportu jako rezerwuaru skutecznych środków prowadzących do celu utożsamianego ze zdrowiem. Sport podlega instrumentalizacji, a zdrowie staje się jego wartością docelową. Aktywność sportowa prowadzi do zachowania i podniesienia poziomu zdrowia. Jednocześnie to, co zdrowiu nie służy, przestaje być sportem, dlatego być może należałoby wykluczyć wszystkie konkurencje, w których pojawia się wysokie ryzyko zagrożenia zdrowia, a nawet życia. Oczywiście jest odrzucenie modelu *Colosseum*. Sport, podobnie jak medycyna, powinien przede wszystkim nie szkodzić, a hasło „sport to zdrowie” należy rozumieć nie dosłownie, lecz jako uogólnienie związków funkcjonalnych i może nawet sprzężenia zwrotnego. Oznacza to, że sport prowadzi do zdrowia. Może również chodzić o immanentną ekspresję zdrowia w sporcie. Sport staje się swoistą wizytówką zdrowia i sposobem na podnoszenie poziomu sprawności. Związek sportu i zdrowia wiąże się z uznaniem rywalizacji

¹⁶ S. Kowalczyk, *Elementy...*, s. 72.

¹⁷ *Ibidem*, s. 70.

¹⁸ K. Zuchora, *Dialogi olimpijskie. O pięknie i pokoju, etyce i polityce, solidarności i edukacji*, Warszawa 2016, s. 76.

sportowej jako efektywnego środka przywracania, podtrzymywania, rozwijania i optymalizacji sprawności fizycznej. Sport pełni funkcje odtwórcze, rehabilitacyjne oraz perfekcjonistyczne, prowadząc do osiągania wyższych i najwyższych szczebli zdrowia¹⁹.

Wartości etyczne

W sporcie doniosłą rolę odgrywają wartości etyczne. W aktywności sportowej ważne jest właściwe pojmowanie ich w taki sposób, aby wartości użyteczne i materialne nie przysłaniały walorów i zasad moralnych. Znaczenie idei i wartości w sporcie nie może być zdominowane przez zysk i korzyści, które wynikają z działalności sportowej. Nie mogą one być odrzucone i podporządkowane skupieniu się tylko i wyłącznie na sukcesie sportowym. Ma to ogromne znaczenie zwłaszcza we współczesnym świecie, kiedy coraz więcej występuje zagrożeń dla idei czystego sportu oraz pojawia się kryzys związany z licznymi negatywnymi zjawiskami w jego obszarze. Sukces stał się w ostatnich latach jednym z najważniejszych celów nie tylko w sporcie, ale i w pozasportowej sferze życia współczesnych ludzi. Jest bardzo ważny, ponieważ motywuje ludzi do działania i spełnia wiele pozytywnych ról w życiu, również sportowym. Sport bez wspaniałego wyczynu, chęci zwycięstwa i odniesienia sukcesu nie miałby w ogóle sensu. Jednak wartość sukcesu sportowego nie może być najważniejsza w całym systemie wartości związanych ze sportem, a zwycięstwo za wszelką cenę nie może być stawiane ponad zwycięstwo, które osiągnięte zostało zgodnie z zasadami etycznymi i regułami czystej gry sportowej.

Już od czasów antycznych ważny był ideał wszechstronnej doskonałości człowieka *agonu*. Sportowcy startujący w greckich igrzyskach olimpijskich musieli odznaczać się nie tylko dzielnością ciała, ale i szlachetnością duszy. Ich zachowanie musiało być

¹⁹ J. Lipiec, *Symposium olimpijski*, Kraków 2014, s. 157-159.

właściwe pod każdym względem, zwłaszcza moralnym. Nawet dzisiaj sformułowanie „postępowanie sportowe” wciąż jeszcze traktowane jest jako synonim aprobaty moralnej danego zachowania²⁰. Tradycja antyczna pozostawiła również w spadku okrutne igrzyska rzymskie, które z kultu siły i pogardy dla życia uczyniły przedmiot cyrkowej rozrywki mającej zaspokajać żądze bezwzględного tłumu²¹. Wzory do budowy etyki walki sportowej zostały zaczerpnięte m.in. z etyki walk rycerskich, z zastrzeżeniem, że rywalizacja ta stanowi formę walki, w którą nie są zaangażowane pewne wartości podstawowe, takie jak: ludzkie życie, niezależność społeczeństwa i los przyszłych pokoleń. Skoncentrowane są wokół takich wartości jak: honor, męstwo, duma, wierność, lojalność, zaufanie²².

Etyka jest jedną z niezbędnych wartości sportu, ponieważ sport, według Józefa Lipca, jest „jedynym obszarem ludzkiego życia, w którym wartości etyczne są jednoznacznie wpisane do kodeksu normalnego zachowania, a ich naruszenie wyklucza przynależność do samej sfery. Oszukujący sportowiec przestaje być sportowcem po prostu, dziedzina oparta na bładzie, kancie i przekupstwie automatycznie opuszcza zaś teren sportu”²³. Prawdziwy sportowiec umie pięknie wygrywać, ale również potrafi godnie ponieść porażkę²⁴. Świat sportu jest obszarem, na którym doświadczyć można wielu etycznie ważnych odniesień. „Sport jest – jak mało która strona życia – przepełniony etycznością, bo bez niej przestaje być sportem”²⁵.

Według Stanisława Kowalczyka fundamentem etyki sportu jest godność osobowa, prawo naturalne i sumienie, trwale powiązane

²⁰ A. Przyłuska-Fischer, *Sport i ideały moralne sportu w kategoriach etyki*, [w:] *Oblicza sportu*, red. Z. Krawczyk, Warszawa 1990, s. 30, *Z Warsztatów Badawczych*.

²¹ K. Zuchora, *Dziedzictwo. Wpływ tradycji na współczesny kształt sportu*, [w:] *Oblicza...*, s. 18.

²² B. Misiuna, *Sport wobec zasad etyki rycerskiej*, [w:] *Oblicza...*, s. 54-61.

²³ J. Lipiec, *Pożegnanie...*, s. 50.

²⁴ Idem, *Homo olimpicus*, Kraków 2017, s. 77.

²⁵ Idem, *Pożegnanie...*, s. 72.

z naturą człowieka²⁶. Sport bez takich wartości fundamentalnych jak prawda, dobro moralne i piękno stanie się jedynie manifestacją ciała, fizycznej siły, sprytu, prymitywnego brutalizmu i przebiegłości²⁷.

Wartości estetyczne

Sport jest także „specjalną formą ekspresji walorów piękna”²⁸. Wartości estetyczne współczesnego sportu dotyczą przede wszystkim jego części zewnętrznej, związanej z urodą ciał sportowców, pięknem ruchu, gry i artyzmem widowiska sportowego.

Już Platon pisał o ciele w taki sposób: „Nieprawdaż, że wszystkie rzeczy piękne, jak ciała i barwy, kształty, głosy i zajęcia, zawsze nazywasz pięknymi pod pewnym względem? Czy, po pierwsze, ciało nie nazywasz pięknymi ze względu na ich użytek, na ich stosowność celu, do którego się nadają? A po wtóre, też ze względu na przyjemność, jaką ciała te dają tym, co je oglądają?”²⁹.

Aktywność sportowa jest też ogromną przestrzenią pięknych, niezwykłych aktów żywej kinetyki. Estetyczne walory sportu kreowane są również przez sportowe widowiska, całościowo pojęte wydarzenia sportowe, mecze, wyścigi, zawody, igrzyska, czyli całą ustrukturyzowaną dramaturgicznie rzeczywistość sportu, jako rywalizacyjne i perfekcjonistyczne zmagania bez gotowego scenariusza i wiadomego finału³⁰. „Sport jest nie tylko grą i rywalizacją, ale także swoistym teatrem. Charakter widowiskowy zawsze

²⁶ S. Kowalczyk, *Elementy...*, s. 128.

²⁷ Idem, *Sport w świetle personalistycznej koncepcji kultury*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2005, s. 58, *Monografie SALOS RP*.

²⁸ J. Lipiec, *Sympozjon...*, s. 21.

²⁹ Platon, *Gorgias 475 D*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 1988, s. 130-131.

³⁰ J. Lipiec, *Sympozjon...*, s. 134.

towarzyszył imprezom sportowym, począwszy od antycznych igrzysk olimpijskich³¹.

Jak pisze Wolfgang Welsch, sport jest przykładem współczesnej estetyzacji codzienności. Pojawiły się w nim uderzające powinowactwa z estetyką, od nowego stylu strojów sportowych, przez przywiązywanie większej wagi do wizualnych elementów występu, do estetycznych doznań widzów: sport stał się widowiskiem przeznaczonym dla przyjemności społeczeństwa rozrywki. W różnych aspektach, od estetycznej formy i oceny do zainteresowania ciałem w działaniu, autoprezentacji i treningu współczesny sport jest w dużym stopniu estetyczny. Może być on również uznany za jeden z rodzajów sztuki nowoczesnej. Sport spełnia funkcję sztuki dla szerszej publiczności, której sztuka tradycyjna już nie dosięga³².

Wartości poznawcze

Aktywność sportowa potrafi przyczynić się do wzbogacenia wiedzy na temat człowieka, jego możliwości, przekraczania granic, pogłębiania i wzbogacania informacji, poznania niepoznanego. Dzięki sportowi poszerzyła się wiedza w obszarze nauk biologicznych, humanistycznych, społecznych i technicznych. Sport jest wdzięcznym terenem odkrywania świata, egzystencjalnej roli człowieka i esencji człowieczeństwa. „Sport stanowi bowiem taką dziedzinę, w której widać wszystko wyraźniej”³³.

Według Józefa Lipca stadion, boisko i sala treningowa są takimi miejscami, gdzie dochodzi do rzetelnego, głębszego oraz wielostronnego doświadczenia właściwości człowieka, zarówno indywidualnego, jak i gatunkowego, a także używanych przez niego środków.

³¹ S. Kowalczyk, *Elementy...*, s. 144.

³² W. Welsch, *Sport – przez pryzmat estetyki, a nawet widziany jako sztuka?*, [w:] *Media – eros – przemoc. Sport w czasach popkultury*, oprac. A. Gwóźdź, Kraków 2003, s. 299-331.

³³ J. Lipiec, *Filozofia...*, s. 21.

W przestrzeni sportowej tworzone są hipotezy i akty ich weryfikacji, sprawdzane są możliwości ludzkie, badane warunki stosowanych zabiegów. Sport to wielkie laboratorium, w którym bez przymusu, dobrowolnie uczestniczą wszyscy, niejako przy okazji rozgrywając zawody i bawiąc się atrakcjami dostarczany sobie i publiczności³⁴.

Sport to nie tylko aktywność fizyczna, gdyż uprawianie sportu wymaga również aktywności i sprawności intelektualnej: uwagi, zmysłu obserwacji, wyobraźni, pomysłowości, przewidywania. Niezbędne jest również logiczne myślenie, dzięki któremu sportowiec rozpoznaje skalę i granice własnych możliwości fizycznych oraz psychicznych. W niektórych dyscyplinach sportowych dochodzi do bezpośredniego kontaktu z przyrodą, dlatego stają się one okazją do poznania środowiska naturalnego i związanych z nim możliwości wypoczynku i potencjalnych zagrożeń. Sport umożliwia także poznanie środowiska społecznego: współzawodników, publiczności, trenerów i innych ludzi związanych ze sportem³⁵.

Wartości olimpizmu

Wśród licznych walorów sportu szczególne miejsce zajmują wartości olimpizmu, które mają ponadczasowy charakter i są akceptowane przez wszystkich. Dwie podstawowe zasady olimpizmu: idea *fair play* i zasada pokoju mają wymiar uniwersalny i są źródłem wartości zarówno edukacyjnych, jak i ogólnospołecznych. Olimpizm pojmowany jest jako ideologia lub zarys systemu wartości, uformowany w olimpijski ideał piękna, dobra i prawdy³⁶. Starogrecki ideał kalokagatii, polegający na harmonijnym rozwoju

³⁴ Idem, *Sympozjon...*, s. 21-22.

³⁵ S. Kowalczyk, *Elementy...*, s. 91.

³⁶ J. Nowocien, *Edukacyjne wartości olimpizmu i ich znaczenie w europejskim nurcie współzawodnictwa dzieci i młodzieży*, [w:] *Wychowanie poprzez sport*, red. Z. i R. Żukowsky, Warszawa 2003, s. 34.

duchowym i cielesnym człowieka, stał się podstawą ideologii olimpizmu współczesnego³⁷.

Duch olimpizmu propagowany przez nowożytnie igrzyska olimpijskie obejmuje swym zasięgiem szerokie audytorium i nie- sie za sobą liczne wartości, zwłaszcza wychowawcze. Jego rola jest nieoceniona w procesie edukacyjnym dzieci i młodzieży. Pierre de Coubertin twierdził, że igrzyska są czymś więcej niż tylko rywalizacją o najwyższy wynik, ponieważ są czymś o wiele wartościowszym. Uważał, że są międzynarodowym świętem młodości, świętem „wiosny ludzkości” jednoczącym wszystkie formy aktywności fizycznej i wszystkie narody świata, wyrażającym radość życia, wiarę w przyszłość, ambicję, wolę doskonalenia się³⁸. W *Karcie Olimpijskiej* MKOl zapisano, iż „celem olimpizmu jest, aby sport służył harmonijnemu rozwojowi człowieka, z wizją propagowania miłującego pokój społeczeństwa i poszanowania ludzkiej godności”³⁹.

Józef Lipiec uważa, iż sport olimpijski jest najbardziej udaną w czasach nowożytnych próbą kulturowej uniwersalizacji, gdyż potrafił zbudować wspólną przestrzeń dla podzielonego świata i zróżnicowanych w nim jednostek. Angażuje miliardy ludzi, integrując ich wokół wspólnych zasad, norm i symboli, ponad podziałami⁴⁰. „Nawiązuje do wspólności prostych potrzeb i bazowych wartości moralnych (równość, sprawiedliwość, wolność)”⁴¹. Znaczenie ruchu olimpijskiego, idei olimpizmu wraz z szerokim polem olimpijskich wartości edukacyjnych jest niepodważalne. Stanowią one aksjologiczny układ odniesienia dla całego sportu,

³⁷ J. Lipiec, *Filozofia...*, s. 104.

³⁸ P. de Coubertin, *Edukacyjna wartość ceremoniału olimpijskiego*, [w:] idem, *Przemówienia. Pisma różne i listy*, oprac. G. Młodzikowski, K. Hądzelek, Warszawa 1994, s. 118, *Biblioteka Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej*, t. 2.

³⁹ *Karta Olimpijska*, Międzynarodowy Komitet Olimpijski, Lozanna 2015, s. 11.

⁴⁰ J. Lipiec, *Filozofia...*, s. 81.

⁴¹ *Ibidem*, s. 83.

w zasadach olimpijskich znajdując fundament dla wszelkich realizowanych wartości. Olimpizm jest także uznanym reprezentantem sportu na terenie kultury jako takiej, ambasadorem pozycji oraz ambicji ogółu i poszczególnych dziedzin sportu, i całej kultury fizycznej. Natomiast poprzez olimpijskie idee łatwiej jest usprawiedliwić roszczenia sfery fizyczności oraz uwiarygodnić nadzieje edukacyjne związane ze sportem⁴².

Wartości edukacyjne

Wartości, jakie niesie sport, stanowią ważny element pedagogiki sportowej, dlatego nadają one nową jakość edukacji i zajmują w niej istotne miejsce. Pedagogika sportowa przyczynia się do zachowania i umacniania wartości sportu. Wychowawcze walory sportu mogą być realizowane na kilku płaszczyznach, takich jak: wychowanie w sporcie, poprzez sport i dla sportu. Wychowanie związane jest z osobotwórczymi wartościami uczestnictwa sportowego. Sport wychowuje, ponieważ jest terenem, na którym realizują się różne wartości. Wpływa na kształtowanie postaw moralnych i społecznie wartościowych, rozwija określone postawy i nawyki, m.in. *fair play*, sumienność, pracowitość, koleżeństwo, umiejętność współdziałania, pomaga również w resocjalizacji młodzieży. Arystoteles wymienił trzy powody, dla których rodzi się przyjaźń między ludźmi: z powodu korzyści, przyjemności oraz dzielności etycznej⁴³. Świat sportu jest przestrzenią, która takie okoliczności i warunki stwarza.

W starożytnej Grecji uważano także, że w procesie kształcenia młodych ludzi należy łączyć wysiłek fizyczny z kształceniem umysłowym i kładziono nacisk na wszechstronne wychowanie

⁴² Idem, *Pożegnanie...*, s. 53-54.

⁴³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, oprac. W. Wróblewski, L. Regner, D. Gromska, Warszawa 2000, s. 239.

obywateli: wychowanie fizyczne, umysłowe i moralne⁴⁴. W czasach nowożytnych John Locke w traktacie *Myśli o wychowaniu*, pojmował wychowanie fizyczne jako integralną funkcję całego procesu wychowawczego. Swoją koncepcję wychowania oparł na szczęściu. Uważał, że szczęście doczesne zależy od dobrego wykształcenia i zdrowia fizycznego, a wychowanie fizyczne jest integralnym czynnikiem wszechstronnego wychowania. „Zdrowy duch w zdrowym ciele oto zwięzłe, lecz pełne określenie szczęśliwego stanu na tym świecie. Temu, który posiada te dwa warunki, już niewiele tylko pozostaje do życzenia; temu zaś, któremu brak jednego z nich, niewiele tylko szczęścia może uzyskać dzięki innym rzeczom”⁴⁵.

Na temat wychowania fizycznego wypowiedział się na początku XIX wieku Jędrzej Śniadecki w swoim dziele *O fizycznym wychowaniu dzieci*. Twierdził, że należy ćwiczeniom fizycznym oraz zabawie i zajęciom praktycznym dać odpowiednie miejsce w procesie wychowania. Wykształcenie człowieka powinno się prowadzić w taki sposób, aby wszystkie części ciała były mocne i foremne, a zmysły doskonałe, i nie należy zapominać o formowaniu umysłu i serca człowieka. Podkreślał wagę społecznej roli integralnego wychowania⁴⁶.

Wartości edukacyjne sportu doceniał również restaurator nowożytnych igrzysk olimpijskich Pierre de Coubertin. Zafascynowany był reformami, które wprowadził Thomas Arnold w szkole w Rugby w Wielkiej Brytanii i uważał sport za znaczący czynnik wychowania młodzieży. Traktował aktywność sportową jako znakomity środek kształcenia charakteru młodzieży, doskonalenia moralnego i społecznego⁴⁷.

⁴⁴ M. Krajewski, *Dzieje wychowania i doktryn pedagogicznych. Zarys wykładu*, Płock 2005, s. 13-25.

⁴⁵ J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. M. Heitzman, Warszawa 2002, s. 21, *Biblioteka Źródeł do Historii Wychowania*.

⁴⁶ J. Śniadecki, *O fizycznym wychowaniu dzieci*, Kraków 1990, s. 6.

⁴⁷ P. de Coubertin, *Pedagogika sportowa*, [w:] idem, *Przemówienia...*, s. 121.

Takie stanowisko w sprawie wychowawczej roli sportu przyjmuje również Krzysztof Zuchora. Widzi sport jako ważny element edukacji globalnej, wnoszący wkład w uczuciowy i estetyczny rozwój człowieka, dający poczucie bogactwa fizycznego i naturalnej harmonii z wszechświatem⁴⁸. „Sport służy wychowaniu tylko wówczas, gdy akceptuje osobową godność zawodnika i określone pryncypia aksjologiczne. Inaczej mówiąc: sport ujmowany w duchu autentycznego humanizmu jest zawsze wychowaniem do wartości”⁴⁹.

Według Zofii Żukowskiej:

Należy szczególny nacisk położyć na społeczno-pedagogiczne determinanty wszechstronnego rozwoju osobowości poprzez wychowanie fizyczne, sport i rekreację. Uznając wartość komponentów biologicznych, należy podkreślić wiodącą rolę komponentów psycho-społecznych dla dalszego rozwoju człowieka. W tym świetle nie można zawężać roli kultury fizycznej w wychowaniu młodego pokolenia jedynie do wykształcenia i rozwoju fizycznych właściwości, zdolności i sprawności, nie doceniając sfery świadomości uczestnictwa w kulturze fizycznej i jego psycho-społecznych uwarunkowań⁵⁰.

Stanisław Kowalczyk uważa, że sport wychowuje człowieka wtedy, gdy bierze pod uwagę to, że jest on psychofizyczną całością, a więc podlega wychowaniu somatyczno-biologicznemu, poznawczo-intelektualnemu, moralnemu, emocjonalno-wolicjonalnemu i artystycznemu. Sport posiada wartości wychowawcze, kiedy akceptuje godność osobową sportowców, która ukierunkowana jest na właściwą hierarchię wartości⁵¹. „Kultura ciała powinna łączyć

⁴⁸ K. Zuchora, *Dialogi...*, s. 70.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 76.

⁵⁰ Z. Żukowska, *Pedagogika kultury fizycznej*, „Roczniki Naukowe AWF” 1989, t. 32, s. 163.

⁵¹ S. Kowalczyk, *Elementy...*, s. 90.

się z kulturą umysłową i kulturą duchową. Wychowanie fizyczne to wychowanie do wartości”⁵².

Według Józefa Lipca sport posiada wartości wychowawcze, ponieważ do natury sportu należy to, że wychowuje, a jego atrakcyjność czyni ze sportu środek o wysokim stopniu skuteczności, czasami nawet bezkonkurencyjny. Zachodzi w nim proces wychowawczy, ponieważ skupia z reguły ludzi młodych, dzieci i młodzież fizycznie krzepką, ale społecznie jeszcze niesamodzielną, a więc tych, którzy znajdują się w psychologicznym, społecznym i biologicznym okresie kształtowania osobowości i dojrzewania charakterów. Jest również systemem oddziaływań między młodym zawodnikiem i dorosłym nauczycielem, trenerem, który z założenia przygotowany jest do pełnienia wszechstronnych, nie tylko fizycznych, zadań wychowawczych⁵³.

Wartości społeczne

Sport jest ważną częścią życia społecznego. Pomiędzy sportem i sferą życia społecznego zachodzą wielopłaszczyznowe relacje, różne interakcje oraz zasady wymiany społecznej. W sporcie tworzą się różnorodne więzi społeczne, które zyskują coraz większe znaczenie i szerszy zasięg w życiu współczesnych społeczeństw. Sport integruje ludzi, pełni niebagatelną funkcję w edukacji dzieci, młodzieży i ludzi dorosłych, spełnia ważne funkcje patriotyczne na poziomie lokalnym i regionalnym, jest także nośnikiem wartości patriotyzmu narodowego i państwowego. Wartości wspólnotowe i patriotyczne nasilają się podczas ważnych wydarzeń sportowych, takich jak igrzyska olimpijskie czy mistrzostwa świata, przyczyniając się do budowania oraz kształtowania tożsamości narodowej, dowartościowując i promując poszczególne narody.

⁵² *Ibidem*, s. 72.

⁵³ J. Lipiec, *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, Warszawa-Kraków 1988, s. 121.

Sportowiec jest reprezentantem swojego państwa, a jego zwycięstwo postrzegane jest nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także wspólnotowym – jako zwycięstwo kraju, w którego barwach startuje. „To my, patrioci, stoimy ramię przy ramieniu pod wznoszącą się naszą państwową flagą, to nam grają nasz hymn, to my jednoczymy się – ciałem i duchem – w osobie naszego przedstawiciela. Tak jak on czerpie siłę z emanującej energii wspólnoty, tak i wspólnota potrafi w nim, pojedynczym człowieku, odnaleźć samą siebie jako całość”⁵⁴.

Według Andrzeja Polusa sport jest nośnikiem wartości społecznych oraz wpływa na kształtowanie się tożsamości regionalnej i lokalnej.

Po zaadaptowaniu do lokalnych warunków dane sporty wywierają wpływ na kształt i zachowania społeczeństw. Ma miejsce proces konstruowania tożsamości mieszkańców danego terytorium; określone dyscypliny stają się częściami narodowych, lokalnych lub regionalnych tradycji, a przenoszone przez nie (sporty) wartości są bezpośrednio zaszczipiane społeczeństwom⁵⁵.

Sport stał się zjawiskiem globalnym dzięki środkom masowego przekazu, jednak świat sportu ulokowany jest w naturalny sposób pomiędzy przestrzenią lokalną a jego globalnym wymiarem. Kariera sportowa zaczyna się na poziomie zwycięstw lokalnych, aż po zwycięstwa na igrzyskach lub mistrzostwach świata. Każda wielka gwiazda sportu zaczyna swoją karierę sportową od zwycięstw w lokalnych klubach i na imprezach sportowych⁵⁶.

Roger Caillois twierdził, że gry (w tym sport) uczą wielu podstawowych kompetencji społecznych, do których należą przestrze-

⁵⁴ Idem, *Sympozjon...*, s. 54.

⁵⁵ A. Polus, *Relacje między sportem a polityką międzynarodową we Wspólnocie Narodów*, [w:] *Sport w stosunkach międzynarodowych*, red. A. Polus, Toruń 2009, s. 178.

⁵⁶ J. Moś, *Sport jako źródło tożsamości lokalnej*, [w:] *Społeczne i kulturowe wartości sportu*, red. J. Kosiewicz, Warszawa 2007, s. 57.

ganie reguł i zasad obowiązujących w grze, zagwarantowanie równych szans czy współdziałanie, a ponadto powołują do istnienia pewne stałe struktury i trwałe instytucje organizacyjne⁵⁷. Johan Huizinga zauważył, że społeczność, która bierze udział w grze, zazwyczaj przejawia skłonność do trwałości, nawet po tym, jak gra się skończy. W wyniku tego zjawiska zakładane są kluby sportowe. „Nie każda gra w kamyki czy partia brydża prowadzi do założenia klubu. Lecz poczucie, iż wspólnie zajmuje się wyjątkową pozycję, że wspólnie separuje się od innych i uchyla od ogólnych norm, zachowuje swój urok jeszcze po zakończeniu poszczególnej gry. Klub należy do gry jak kapelusz do głowy”⁵⁸. Społeczność skupiona wokół gier, do których należą również gry sportowe, dąży do integracji i tworzenia grup opartych na dobru wspólnym tejże grupy, solidarności i poczuciu wspólnoty. Przywiązanie do klubowych barw służy identyfikacji i budowaniu szerszych więzi również poza boiskiem, stadionem czy innym miejscem, na którym odbywają się sportowe wydarzenia. Kibice emocjonalnie przywiązani są do swoich klubów, identyfikują się z nimi, wiernie kibicują wielkim, znanym drużynom oraz tym z małych miejscowości, z którymi bardzo często związani są z racji urodzenia. Kluby stają się istotną częścią ich życia społecznego, ponieważ solidarność, wspólnota, wzajemne wsparcie, porozumienie i przywiązanie często przenoszone są poza boiska i stadiony piłkarskie.

Stanisław Kowalczyk pisze, że z natury sportu wynika, że jest on społeczną aktywnością, dlatego na jego terenie obowiązują ogólne zasady życia społecznego. Najważniejsze z nich to: zasada solidarności i dobra wspólnego, zasada personalizmu, równości i sprawiedliwości⁵⁹.

⁵⁷ R. Caillois, *Gry i ludzie*, tłum. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska, Warszawa 1997, s. 7, 45-46.

⁵⁸ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967, s. 29.

⁵⁹ S. Kowalczyk, *Elementy...*, s. 81.

Zbigniew Krawczyk uważa, że współczesny sport stanowi aksjonormatywny model demokratycznego porządku społecznego, ponieważ tworzy i upowszechnia takie zasady jak równość szans, ściśle określone regulacje prawne zachowań zawodników, ponadto posiada również czytelne kryteria wyłaniania zwycięzców. Sport nadaje także wysoką rangę wartościom nowoczesnej cywilizacji – rywalizacji i walce o sukces – lansując jednocześnie potrzebę współpracy, przyjaźni i solidarności⁶⁰.

Zdaniem Józefa Lipca sport zbliża ludzi i narody, uczy zasad równości, poszanowania norm wspólnych dla wszystkich, jest szkołą przyjaźni, braterstwa i poczucia wspólnoty⁶¹. Przez swój masowy charakter, zdolność skupienia przestrzennego wielu ludzi naraz i prostą strukturę działań, której tajniki potrafi zrozumieć każdy człowiek, bez względu na wiek czy wykształcenie, pozwala ludziom przeżywać ich społeczną naturę, jedność i gorące uczucia dzielone z innymi⁶².

Antywartości sportu

Pomimo wielu niekwestionowanych oraz powszechnie uznanych wartości, które wpisane są w uprawianie sportu i towarzyszą mu od lat, w jego obszarze pojawiają się także zjawiska negatywne oraz deformacje zagrażające uczciwej rywalizacji sportowej. Niemały wpływ na to mają współczesne patologie społeczne, które przenikają do świata sportu. Może on ulec różnym dewiacjom i wypaczeniom oraz być zagrożeniem dla zdrowia człowieka.

⁶⁰ Z. Krawczyk, *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, Warszawa 2000, s. 6-13, *Studia i Monografie. Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego*, nr 82.

⁶¹ J. Lipiec, *Kalokagatia...*, s. 35.

⁶² *Ibidem*, s. 44.

W sporcie mogą pojawić się takie negatywne zjawiska jak: niedozwolony doping farmakologiczny i medyczny, dehumanizacja, agresja, chuligaństwo stadionowe, polityczna i ideologiczna instrumentalizacja sportu, nadmierna komercjalizacja, globalizacja, mediatyzacja i zainteresowanie głównie sportem wysokiego wyczynu, a marginalnie sportem amatorskim. Rozwinęły się sporty ekstremalne, mające zadowolić publiczność żądną mocnych wrażeń. Wzrost znaczenia techniki w przygotowaniu sprzętu oraz rywalizacji sportowej może doprowadzić do konkurowania pomiędzy technologią, a nie umiejętnościami sportowymi ludzi. Sport, tak jak i inne elementy współczesnego świata, stał się produktem i dochodowym biznesem podlegającym prawom wolnego rynku. Spowodowało to, że rozpowszechniło się zjawisko korupcji oraz chęć zwycięstwa za wszelką cenę, bez względu na ryzyko utraty zdrowia i życia. Sportowiec traktowany jest często jak towar i źródło wysokiego dochodu, podlega prawom podaży i popytu. Sport jest skutecznym narzędziem do uzyskania wartości użytecznych, które są dla człowieka bardzo ważne, jednak nie powinny przysłańcać mu innych wartości.

Zakończenie

Aksjologia pełni niebagatelną rolę w świecie sportu, zwłaszcza w obliczu licznych nieprawidłowości będących zagrożeniem dla idei i walorów sportu, gdyż stoi na straży czystej rywalizacji sportowej. Szczególnie istotne są wartości zdrowotne, poznawcze, etyczne, estetyczne, społeczne i edukacyjne. Zdrowie jest jedną z najważniejszych wartości w życiu człowieka i podstawą do uprawiania sportu, natomiast właściwa edukacja w sporcie, nastawiona na realizację tych wszystkich rodzajów wartości, może pomóc w zwalczaniu zagrożeń i deformacji występujących w jego obszarze. Zasady etyczne sportu, a zwłaszcza naczelne wartości olimpizmu, takie jak idea pokoju i zasada *fair play*, są fundamentalne

dla sportowej rywalizacji. Ważna jest uczciwość w każdej sferze działalności człowieka. Priorytetem dla aktywności sportowej powinno być to, czego oczekiwał od sportu i co głosił Pierre de Coubertin, czyli piękno i czystość rywalizacji sportowej, ponieważ tam, gdzie pojawiają się patologie, nie ma prawdziwego sportu, opartego na *fair play* i uczciwym wyniku.

Sport ma szerokie pole oddziaływania i jest nośnikiem wielu wartości, czasami antywartości, a dzięki temu, że posługuje się prostą semantyką, jest jasny i zrozumiały dla wszystkich zainteresowanych nim ludzi. To właśnie dlatego tak ważna jest uczciwość na jego terenie, gdyż poprzez swoją atrakcyjność dociera do całych społeczeństw ludzkich, zarówno do dzieci, młodzieży, jak i dorosłych.

Bibliografia:

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. W. Wróblewski, L. Regner, D. Gromska, Warszawa 2000.
- Caillouis R., *Gry i ludzie*, tłum. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska, Warszawa 1997.
- Coubertin P. de, *Przemówienia. Pisma różne i listy*, oprac. G. Młodzikowski, K. Hądzelek, Warszawa 1994, *Biblioteka Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej*, t. 2.
- Cycero M.T., *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, oprac. M. Plezia, Wrocław 2006, *Arcydzieła Kultury Antycznej*.
- Encyklopedia Popularna PWN*, t. 23, Warszawa 1993.
- Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, red. J. Kosiewicz, Z. Krawczyk, t. 1, Warszawa 1990, *Studia i Monografie. Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie*.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967.
- Karta Olimpijska*, Międzynarodowy Komitet Olimpijski, Lozanna 2015.
- Kowalczyk S., *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2010.
- Krajewski M., *Dzieje wychowania i doktryn pedagogicznych. Zarys wykładu*, Płock 2005.

- Krawczyk Z., *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, Warszawa 2000, *Studia i Monografie. Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego*, nr 82.
- Kultura w kręgu wartości, red. L. Dyczewski, Lublin 2001.
- Lipiec J., *Filozofia olimpizmu*, Kraków 1999.
- Lipiec J., *Homo olympicus*, Kraków 2017.
- Lipiec J., *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, Warszawa-Kraków 1988.
- Lipiec J., *Pożegnanie z Olimpią*, Kraków 2007.
- Lipiec J., *Symposium olimpijski*, Kraków 2014.
- Lipiec J., *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001.
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, tłum. M. Heitzman, Warszawa 2002, *Biblioteka Źródeł do Historii Wychowania*.
- Media – eros – przemoc. Sport w czasach popkultury, oprac. A. Gwóźdź, Kraków 2003.
- Oblicza sportu, red. Z. Krawczyk, Warszawa 1990, *Z Warsztatów Badawczych. Społeczne i kulturowe wartości sportu*, red. J. Kosiewicz, Warszawa 2007.
- Sport jako kulturowa rzeczywistość, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2005, *Monografie SALOS RP*.
- Sport w stosunkach międzynarodowych, red. A. Polus, Toruń 2009.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, *Rozprawy Wydziału Filozoficznego (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego)*, nr 43.
- Śniadecki J., *O fizycznym wychowaniu dzieci*, Kraków 1990.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 1988.
- Wielka Encyklopedia PWN, t. 24, Warszawa 2004.
- World Health Organization. *Constitution of WHO. Principles*, [on-line:] <http://www.who.int/about/mission/en> – 15.09.2018.
- Wychowanie poprzez sport, red. Z. i R. Żukowscy, Warszawa 2003.
- Zuchora K., *Dialogi olimpijskie. O pięknie i pokoju, etyce i polityce, solidarności i edukacji*, Warszawa 2016.
- Żukowska Z., *Pedagogika kultury fizycznej*, „Roczniki Naukowe AWF” 1989, t. 32, s. 143–169.

Anna Smywińska-Pohl

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-8322-4979>

O prababkach, córkach Nawojki

Kobiety z wykształceniem filozoficznym
związane z przedwojennym
Uniwersytetem Jagiellońskim (1897-1939)

Słowa kluczowe: filozofki, Uniwersytet Jagielloński, dwudziestolecie międzywojenne, Kraków

Abstrakt: Niniejsza praca jest podsumowaniem badań na temat filozofek z Uniwersytetu Jagiellońskiego, które w od roku 1897 (formalnego dopuszczenia kobiet do studiowania na Wydziale Filozoficznym UJ) do 1939 otrzymały dyplomy doktorskie z zakresu filozofii ścisłej. Tekst opiera się na badaniach źródłowych, przede wszystkim w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, ale także dokumentów z Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i Uniwersytecie Wiedeńskiego. Analiza ma charakter prozopograficzny, jednak uzupełniona jest o biogramy naukowczyń.

**On great-grandmothers, the daughters of Nawojka.
Women with philosophical education at the prewar
Jagiellonian University (1897-1939)**

Keywords: women philosophers, Jagiellonian University, mid-war time, Krakow

Abstract: This work shows results of the research conducted on women philosophers from the Jagiellonian University from 1897 (when they were

formally allowed to enter the Philosophy Faculty at the JU) until 1939. I analyse those who received a PhD in the discipline of pure philosophy. The research was based on archival sources, mainly from the Archive of the Jagiellonian University, but also on documents from the University of Jan Kazimierz in Lviv and from the Vienna University. The analysis has been carried out using the prosopographic method, but supplemented by the biographies of the women students.

Koniec XIX wieku i pierwsza połowa XX wieku były przełomowe dla polskich kobiet i dziewcząt, które wreszcie mogły zdobywać wyższe wykształcenie na równi z mężczyznami. Był to proces nie do przecenienia, radykalnie zmieniający pozycję kobiet zarówno w świecie nauki, jak i na rynku pracy. Kobiety zdobywały poświadczenia kompetencji, które do tej pory były zarezerwowane tylko dla mężczyzn. Zmiana nie była jednak prosta. Pierwsze studentki niejednokrotnie spotykały się nie tylko z prawnymi nierównościami, ale przede wszystkim z niezmienioną jeszcze wówczas mentalnością zarówno profesorów, jak i społeczeństwa, które nie do końca było gotowe na aktywną i powszechną obecność kobiet w życiu intelektualnym. Wejście kobiet na uniwersytety zmieniło nie tylko uczelnie wyższe, ale także szkoły średnie, w których pojawiły się nauczycielki będące absolwentkami wszechnicy, wpływające na kolejne pokolenia dziewcząt i ich emancypację.

W omawianym okresie, czyli latach 1897-1939, kobiety nie tylko podjęły studia¹ na uniwersytecie, ale także stały się jego pracowniczkami, niejednokrotnie wykładając i przekazując swoją myśl studentom. Była to istotna zmiana, choć niestety zwykle powierzano im żmudne i trudne zajęcia, których inni nie chcieli się podjąć i, gdy tylko było to możliwe, zastępowano je innymi pracownikami – mężczyznami. Z grona pierwszych doktorek filozofii

¹ Choć kobiety mogły immatrykulować się na Uniwersytecie Jagiellońskim od 1897 r. (na Wydziale Filozoficznym i Lekarskim – od 1900, a na Wydziale Prawa od 1918), należy wspomnieć, że jako uczennice były obecne na krakowskiej wszechnicy od końca XVIII w., kiedy w konsekwencji reform Hugona Kołłątaja mogły zacząć pobierać lekcje położnictwa.

na Uniwersytecie Jagiellońskim zatrudnienie znalazły trzy kobiety. Pierwszą z nich była Janina Suchorzewska², która wykładała przez wiele lat kurs wprowadzający do filozofii skierowany do niehumanistów. Drugą była Janina Turczyńska³, która przez rok pracowała w bibliotece Seminarium Filozoficznego. Po II wojnie światowej Maria Fredro-Boniecka⁴ prowadziła wykłady z numizmatyki dla studentów historii sztuki. Z Uniwersytetem Jagiellońskim przez wiele lat związana była także Franciszka Kalicińska-Korpałowa⁵, która pracowała w Bibliotece Jagiellońskiej. Po otrzymaniu dyplomu doktorskiego w Seminarium Psychogenetycznym wykonywały prace Anna Tenenbaum⁶ oraz Helena Jankielowska⁷, jednak

² Janina Suchorzewska (1873-1967) – uczennica Tadeusza Garbowskiego i Witolda Rubczyńskiego, otrzymała doktorat z filozofii ścisłej na UJ (1918) oraz z medycyny na UW (1924), badaczka filozofii Immanuela Kanta oraz filozofii przyrody, uczestniczka zjazdów filozoficznych, wieloletnia pracowniczka naukowa na UJ, później zatrudniona w Archiwum UJ.

³ Janina Turczyńska (1898-?) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, urodzona w rodzinie o tradycjach artystycznych, filozofka wykształcona na UJ i UW, a także Instytucie Wyższej Kultury Religijnej, malarka, katechетка, wieloletnia pracowniczka Biblioteki Narodowej.

⁴ Maria Fredro-Boniecka (1891-1957) – uczennica Władysława Heinricha, początkowo interesowała się filozofią, ale pracę doktorską poświęciła zagadnieniom psychologicznym; po otrzymaniu dyplomu rozpoczęła studia na Wydziale Prawa, które przerwała ze względu na podjętą pracę w Muzeum Narodowym; specjalistka od numizmatów, autorka audycji radiowych.

⁵ Franciszka Kalicińska-Korpałowa (1896-1988) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, badaczka Henriego Bergsona i Arthura Schopenhauera, bibliografka, wieloletnia pracowniczka Biblioteki Jagiellońskiej, wraz z mężem, Józefem Korpałą, wydała książki: *Bibliografia wychowania obywatelskiego 1920-1931*, *Dzieje bibliografii w Polsce*, *Prasa krakowska od gazet pisanych do 1914 r.*

⁶ Anna Tenenbaum (1900-1996) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, znawczyni filozofii Kartezjusza, prowadziła badania w Zakładzie Psychogenetycznym UJ; w czasie II wojny światowej brała udział w tajnym nauczaniu we Lwowie, wyszła za mąż za Witolda Steinberga (później znanego jako Aleksander Rudziński); po wojnie wyemigrowała do USA, gdzie podjęła pracę na New York University, a później Rockefeller University; jej odkrycia przyczyniły się do wynalezienia leku na malarię.

⁷ Helena Jankielowska (później Jankielowska-Rapoport) (1904-1942) – łodzianka, uczennica Tadeusza Garbowskiego, badaczka Kanta, nauczycielka

w ramach własnych prac badawczych koniecznych do otrzymania uprawnień nauczycielskich.

Narzucający się wniosek po analizie biografii i myśli pierwszych doktorek filozofii jest taki, że niestety – poza Janiną Suchorzewską – nie mogły bądź nie chciały kontynuować badań ściśle filozoficznych. Tylko Suchorzewska była aktywną filozofką po uzyskaniu dyplomu. Wydaje się znamienne, że kobiety, które odnosiły największe sukcesy – a więc Anna Tenenbaum i Zuzanna Bier-Korngold – emigrowały i prowadziły badania przyrodnicze i psychologiczne za granicą. To daje do myślenia zarówno o filozofii jako dyscyplinie, która poszerza horyzonty i pozwala zająć się czymś pozornie bardzo od niej odległym, a jednak wciąż bliskim, jak i o uniwersytecie. Maria Skłodowska-Curie, która była o sześć lat starsza od Janiny Suchorzewskiej i Gizeli Landau⁸, kiedy w 1894 roku poszukiwała pracy asystentki w katedrze fizyki, spotkała się z odmową. Wyjechała wówczas do Paryża, gdzie nie stawiano jej takich przeszkód i dziś jest najbardziej rozpoznawalną polską uczoną. Kobiety młodsze od niej o ponad pokolenie nie znajdowały jednak zatrudnienia na krakowskiej wszechnicy. Decydowały się więc na taki sam ruch jak noblistka – emigrację. Tymczasem można sobie wyobrazić, że ich los potoczyłby się inaczej i budowałyby polską naukę. Co także znamienne, pomimo że Zuzanna Bier-Korngold (Suzanne Pacaud)⁹ i Anna Tenenbaum

zoologii i botaniki w szkołach w Częstochowie i Łodzi; została zamordowana wraz z ojcem i siostrą w czasie jednej z akcji likwidacyjnych w Baranowiczach.

⁸ Gizela Landau (1873-1933) – uczennica Stefana Pawlickiego i Maurycego Straszewskiego, badaczka Schopenhauera, nauczycielka, wieloletnia członkini Towarzystwa Filozoficznego, gdzie wygłaszała referaty na temat Wilhelma Diltheya, Maxa Schelera, Williama Sterna, Karla Jaspersa i innych (niestety prace te nie zachowały się); uczestniczka zjazdu filozoficznego.

⁹ Zuzanna Bier-Korngold (1902-1988) – uczennica Witolda Rubczyńskiego, autorka rozprawy na temat estetyki formalistycznej Roberta von Zimmermana, po otrzymaniu dyplomu podjęła studia psychologiczne w Paryżu; badaczka psychologii pracy, ergonomii i psychotechniki, a także społecznej

(Maria Rudzińska) były uznanymi naukowczyniami, ich dorobek w Polsce jest właściwie nieznanym, a ich prace nie są tłumaczone na język polski.

Poza Janiną Suchorzewską osobą, która właściwie przez całe życie miała styczność z filozofią, chociaż nie prowadziła własnych badań, była Zofia Włodkowa¹⁰. Dzisiaj nie zawsze się pamięta, iż to właśnie jej zawdzięczamy tłumaczenie na język polski *Summary Filozoficznej* Tomasza z Akwinu. Przełożyła pisma wielu współczesnych myślicieli katolickich, w tym Philippe'a Roqueplo, a ostatnią jej pracą było tłumaczenie dzieła Fernanda Guimeta *Istnienie i wieczność*.

Część dysertacji, zwłaszcza tych pisanych pod kierunkiem Władysława Heinricha, dziś prawdopodobnie nie zostałoby zakwalifikowanych do prac z filozofii ścisłej. Jest to świadectwo nie tylko zainteresowania psychologią (i innymi dziedzinami), ale także zmian w rozumieniu tego, czym jest filozofia. Dyscyplina ta, w okresie przedwojennym, obejmowała szersze pole badawcze niż dzisiaj. Są to stosunkowo najlepiej zachowane świadectwa prowadzonych wówczas analiz ze względu na to, że profesor publikował teksty swoich studentów i współpracowników za granicą¹¹.

W kwestii zainteresowań filozoficznych obecnych na UJ przed wojną na pierwszy plan wysuwa się myśl Immanuela Kanta, która była szeroko analizowana. Duży wpływ miał na to Tadeusz Garbowski, który swoją otwartością przyciągał wielu studentów i wiele studentek. Garbowski poza badaniami z dziedziny psychologii i filozofii przyrody zajmował się myślą niemieckiego filozofa, zarażając swoją pasją Janinę Suchorzewską, Janinę Turczyńską, Zofię

zagadnienia starości (jej analizy cytowała Simone de Beauvoir w słynnej książce *Starość* z 1970 r.).

¹⁰ Zofia Włodkowa (1890-1981) – uczennica Witolda Rubczyńskiego, badaczka myśli św. Tomasza, a także innych myślicieli chrześcijańskich, redaktorka „Wiadomości Katolickich”; obecnie toczy się jej proces beatyfikacyjny.

¹¹ Zob. *Travaux du Laboratoire de psychologie expérimentale de l'Université de Cracovie*, éd. W. Heinrich, Cracovie-Paris 1923.

Kolarzowską¹², a także Franciszkę Sonnenschein-Markowiczową¹³ i Helenę Jankielowską-Rapoportową. Kantem zajmowały się także Wacława Tatarówna¹⁴ i pośrednio Justyna Korczyńska¹⁵. Studia nad Kantem nie były czymś niezwykłym, w tym czasie powstawało wiele prac na jego temat w całej Europie.

Powstały także dwie prace na temat Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Ich autorkami były Debora Vogel¹⁶ oraz Estera Mangel¹⁷.

¹² Zofia Kolarzowska (1889-?) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, pochodziła ze Strzemieszyc Wielkich, dzisiejszej dzielnicy Dąbrowy Górniczej, badaczka filozofii Kanta; nie udało się ustalić innych szczegółów biograficznych i prowadzonych prac naukowych.

¹³ Franciszka Sonnenschein-Markowiczowa (1893-?) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, znawczyni myśli Kanta i Jakoba Friedricha Friesa, jednak rozprawę doktorską poświęciła filozofii George'a Berkeley'a; po otrzymaniu dyplomu podjęła studia magisterskie z germanistyki, gdzie obroniła pracę o elementach panteistycznych w twórczości Johanna Wolfganga Goethego; prawdopodobnie pracowała jako nauczycielka, jednak jej losy biograficzne i naukowe nie są znane od drugiej połowy lat 30.

¹⁴ Wacława Tatarówna (1888-1957) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, wykształcona na UJ oraz Sorbonie, pracę doktorską napisała na pograniczu filozofii Kanta oraz filozofii matematyki; po otrzymaniu dyplomu pracowała jako nauczycielka, była działaczką ekologiczną, a także autorką opracowania o Marii Skłodowskiej-Curie: *Marja Skłodowska-Curie. Genialna uczona*, Kraków 1935; siostra Stefanii Tatarówny.

¹⁵ Justyna Korczyńska (1884-1918) – uczennica Maurycego Straszewskiego i Stefana Pawlickiego, badaczka myśli stoickiej i epikurejskiej, po wstąpieniu do zakonu przyjęła imię siostry Marii Ignacji, członkini Towarzystwa Filozoficznego; zmarła z powodu przewlekłej choroby w przededniu wybuchu I wojny światowej, część majątku przekazała Muzeum Narodowemu w Krakowie.

¹⁶ Debora Vogel (1900-1942) – uczennica Kazimierza Twardowskiego i Witolda Rubczyńskiego, wykształcona na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie oraz UJ, pracę doktorską poświęciła estetyce Hegla i jej modyfikacjom u Józefa Kremera; autorka oryginalnej teorii estetycznej opartej na dialektyce, poetka, krytyczka i nauczycielka; została zamordowana wraz z rodziną w akcji likwidacyjnej lwowskiego getta.

¹⁷ Estera Mangel (1885-1943) – warszawianka, uczestniczka Wyższych Kursów Naukowych, uczennica Witolda Rubczyńskiego, badaczka filozofii

Pierwsza zajęła się pojęciem sztuki i jej modyfikacjami u jego ucznia Józefa Kremera, druga zaś wskazywała na empiryczne elementy w myśli niemieckiego filozofa.

Przełom XIX i XX wieku to początek wyłaniania się psychologii doświadczalnej na wzór Wilhelma Wundta. Prowadzone w pracowni Władysława Heinricha badania miały charakter pionierski. Z dzisiejszego punktu widzenia można czynić mu zarzuty metodologiczne, ale wyniki badań zwykle zgadzają się ze współczesną wiedzą. Są to także najlepiej zachowane prace ze względu na to, że Heinrich dbał o publikowanie dorobku swoich uczniów i uczennic. Zachowały się publikacje Cecylii Ostachiewicz-Bańkowskiej-Trzcińskiej¹⁸, Marii Wędrychowskiej-Cyrus-Sobolewskiej¹⁹ oraz Marii Rosenblatt (Fredro-Bonieckiej). Dotyczyły one przede wszystkim zagadnienia pamięci i percepcji. Poza uczennicami wykonującymi badania pod jego kierunkiem Władysław Heinrich wpłynął prawdopodobnie także na zainteresowanie psychologią u Stefanii Adler²⁰ i Zuzanny Bier-Korngold.

Poza badaniami nad Kantem i psychologią doświadczalną pisano także prace z filozofii starożytnej, jak w przypadku Stefanii

Hegla, działaczka syjonistyczna, historyczka i pisarka; zginęła w warszawskim getcie.

¹⁸ Cecylia Ostachiewicz-Bańkowska-Trzcińska (1881-1943) – wykształcona na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, Sorbonie i Collège de France, a także na UJ; uczennica Władysława Heinricha, psycholożka, pedagogka, autorka podręcznika do logiki, a także poradników dla młodych rodziców, działaczka socjalistyczna; zmarła na Majdanku.

¹⁹ Maria Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska (1891-1920) – uczennica Władysława Heinricha podejmująca w pracy doktorskiej zagadnienie stosunku percepcji do pamięci, publikowała przegląd zagranicznych czasopism na łamach „Ruchu Filozoficznego”; zmarła na grypę.

²⁰ Stefania Adler (1891-1943) – badaczka filozofii starożytnej, w pracy doktorskiej zamieściła własne tłumaczenia fragmentów dialogów Platona, zajmowała się także zagadnieniami psychologicznymi, szczególnie zaś kwestią skojarzeń łańcuchowych; po otrzymaniu dyplomu pracowała jako nauczycielka w szkołach w Tarnowie; w czasie wojny ukrywała się wraz z mężem i dzieckiem w Staniątkach, zadenuncjowana popeliła samobójstwo.

Adler (Platon), Lei Ungar²¹ (Plotyn) i Justyny Korczyńskiej (Marek Aureliusz i Epiktet) oraz Janiny Suchorzewskiej w późniejszych tekstach. Do pionierskich dysertacji z pewnością można zaliczyć tę autorstwa Augustyny Korngold²², poświęconą Richardowi Wahlowi, która jest jedyną monografią na jego temat. Doktorat Janiny Suchorzewskiej dotyczący Giordana Bruna był pierwszą dłuższą pracą na jego temat.

Jak wspomniałam, filozofia była tylko jedną z dziedzin, którym oddawały się pierwsze adeptki. Można zauważyć ich silne relacje ze światem sztuki. Stefania Tatarówna przez wiele lat utrzymywała relację z artystą symbolicznym Janem Rembowskiem, który wykonywał ilustracje do jej poezji.

Debora Vogel i Augustyna Korngold znały się z Witkacym, a twórczość tej pierwszej wpływała na działalność lwowskich modernistów, co dziś jest szerzej komentowane, jak choćby w ramach wystawy „Debora Vogel i nowa legenda miasta”. Malowały Janina Turczyńska i Janina Suchorzewska, przy czym ta druga nawet wystawiała swoje prace. Pośrednio ze światem sztuki związana była także Maria Rosenblatt, której siostra Alicja Halicka była kubistką, a sama pracowała w Muzeum Narodowym w Krakowie. Ponadto uczone

²¹ Lea Ungar (1898-?) – uczennica Witolda Rubczyńskiego; podobnie jak jej brat, Herman, w pracy doktorskiej podjęła się tematu związanego z filozofią Plotyna; po zmianie przepisów, chcąc nauczać w szkołach średnich, nostryfikowała swój dyplom jako magisterium, studiowała także germanistykę; jej losy w czasie wojny nie są znane.

²² Augustyna Korngold (później Augustine Landau) (1902-1974) – uczennica Tadeusza Garbowskiego, pracę doktorską poświęciła filozofii Richarda Wahla; po otrzymaniu dyplomu wyemigrowała z Polski, początkowo do Włoch, a później do Francji, gdzie pracowała naukowo (m.in. przetłumaczyła z niemieckiego na francuski słynne dzieło Hermanna Rorschacha; zob. H. Rorschach, *Psychodiagnostic. Méthodes et résultats d'une expérience diagnostic de perception (interprétation libre de formes fortuites)*, tłum. A. Landau, A. Ombredane, Paris 1947; w czasie wojny wyjechała do Brazylii, tamże zajmowała się psychologią behawioralną, ale pod koniec życia powróciła do Europy i osiadła w Londynie.

były przedstawiane przez artystów – dotyczy to przede wszystkim wspomnianej przed chwilą Marii Rosenblatt (Fredro-Bonieckiej), malowanej przez Olę Boznańską²³, Antoniego Waśkowskiego²⁴ i Juliana Fałata²⁵, Zofii Włodkowej portretowanej przez Boznańską²⁶ i Stanisława Wyspiańskiego²⁷, Stefanii Tatarówny przez Jana Rembowskiego²⁸, Augustyny Korngold²⁹ i Debory Vogel³⁰ przez Stanisława Witkiewicza czy Marii Wędrychowskiej-Cyrus-Sobolewskiej przez Kazimierza Sichulskiego³¹, Wojciecha Weissa³², Jana

²³ Zob. O. Boznańska, Portret trzech sióstr (siostry Rosenblatt wraz z kuzynką, Karolą Rosenblatt), Muzeum Narodowe w Krakowie, sygn. MNK II-b-1330.

²⁴ Zob. A. Waśkowski, Portret Marii Fredro-Bonieckiej, Muzeum Narodowe w Krakowie, sygn. MNK III-r.a.-8125.

²⁵ Zob. J. Fałat, Portret sióstr Rosenblatt, Muzeum Narodowe w Krakowie, sygn. MNK III-r.a.-16694.

²⁶ Portret znajduje się w zbiorach rodziny Włodków, był jednak wystawiany w Muzeum Narodowym w Krakowie.

²⁷ Portret znajduje się w zbiorach rodziny Włodków, przedstawia Zofię Włodek de Goetz Okocimską z czasów dzieciństwa.

²⁸ Jan Rembowski (1879-1923) – malarz, związany na początku XX wieku ze Stefanią Tatarówną, zachowała się ich obszerna korespondencja. W tekście mowa o portrecie Stefanii Tatarówny autorstwa Jana Rembowskiego, zbiory Muzeum Narodowego w Krakowie, sygn. inw. MNK III-r.a.-10177, choć zachowały się także inne, część w zbiorach rodzinnych.

²⁹ Portret zaginął, jednak jest notowany. Zob. A. Żakiewicz, *Stanisław Ignacy Witkiewicz, 1885-1939. Katalog dzieł malarskich*, Warszawa 1990, s. 160.

³⁰ Portret zaginął, jednak jest notowany – jego fotografia była przedstawiona na wystawie „Montaże. Debora Vogel i nowa legenda miasta” w Muzeum Sztuki w Łodzi w 2018 r.

³¹ Kazimierz Sichulski (1879-1942) – malarz młodopolski, uczeń Stanisława Wyspiańskiego. Zob. K. Sichulski, Portret Marii Wędrychowskiej-Cyrus-Sobolewskiej, sygn. MNK II-b-675.

³² Wojciech Weiss (1875-1950) – profesor Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, studiował w Polsce, Francji i we Włoszech, uczeń Jacka Malczewskiego, oprócz malowania zajmował się fotografią. Zob. W. Weiss, Portret Marii

Gumowskiego³³ i Ignacego Pinkasa³⁴. Należy dodać, że portretowane miały świadomość wartości tych dzieł i zapisywały je w testamentach muzeom, przede wszystkim Muzeum Narodowemu w Krakowie (gdzie znajdują się także zbiory po Justynie Korczyńskiej).

Typowym zajęciem kobiet, które uzyskiwały dyplom doktorski, było podejmowanie pracy w szkolnictwie. Żeńskie szkoły na początku XX wieku były w fatalnej kondycji: brakowało odpowiedniej kadry i znacząco odbiegały one od szkół męskich pod względem jakości kształcenia. Wejście nauczycielek na rynek pracy i kształcenie w żeńskich szkołach pozytywnie wpłynęły na szkolnictwo dla dziewcząt i kobiet. Była to bardzo dobrze wyszkolona kadra, zaznajomiona z najnowszymi badaniami i mająca nowe podejście do nauki dziewcząt. Nauczycielki po studiach uniwersyteckich miały odpowiednią wiedzę, a przede wszystkim doświadczenie na polu trudności materialnych i społecznych, jakie wiązały się z edukacją kobiet. Jako nauczycielki pracowały Stefania Tatarówna³⁵, Halina Biegańska³⁶, Stefania Adler, Debora Vogel, Ruchla

Wędrychowskiej Cyrus-Sobolewskiej, Muzeum Narodowe w Krakowie, sygn. MNK IIb 674.

³³ Jan Kanty Gumowski (1883-1946) – uczeń Józefa Mehoffera i Konstantego Laszczki, znany przede wszystkim z litografii. W czasie I wojny światowej wstąpił do Legionów Polskich. Zob. J.K. Gumowski, Portret Marii Wędrychowskiej Cyrus-Sobolewskiej, Muzeum Narodowe w Krakowie, sygn. MNK III-r.a.-14418.

³⁴ Ignacy Pinkas (1888-1935) – uczeń Jacka Malczewskiego, w swoich pracach przedstawiał legionistów. Zob. I. P i k a s, Portret Marii Wędrychowskiej Cyrus-Sobolewskiej, Muzeum Narodowe w Krakowie, sygn. MNK IIb 676.

³⁵ Stefania Tatarówna (1880-1942) – uczennica Maurycego Straszewskiego i Stefana Pawlickiego; pierwsza kobieta, która otrzymała doktorat po ukończeniu studiów na UJ, poetka i pisarka, pracę doktorską poświęciła analizie podobieństw koncepcji nadczłowieka Friedricha Nietzschego i *Króla-Ducha* Słowackiego; działaczka społeczna, bibliotekarka i nauczycielka języka polskiego, podróżniczka i narciarka; zmarła w konsekwencji braku zaopatrzenia w insulinę w czasie wojny.

³⁶ Halina Biegańska (1885-1935) – uczennica Stefana Pawlickiego i Maurycego Straszewskiego, badaczka filozofii Milla, nauczycielka języka polskiego

Hochenberg-Landman³⁷, Melania Buxbaum³⁸, Gizela Landau, Wacława Tatarówna i Helena Jankielowska-Rapoport. Większość z nich nauczała języka niemieckiego, polskiego, matematyki i biologii.

Drugim obszarem zawodowej aktywności były biblioteki i muzea. Tutaj pracowały Stefania Tatarówna (przez pewien czas), Janina Suchorzewska, Janina Turczyńska i Maria Rosenblatt (Fredro-Boniecka). Były odpowiedzialne za katalogowanie, inwentaryzację, porządkowanie zbiorów. Były to zajęcia mało widoczne, wyczerpujące, nużące, a wymagające dokładności. Takie prace nie mają charakteru tylko technicznego, często są pionierskie, jak w przypadku Marii Rosenblatt są niedoceniane, a stają się podstawą kolejnych badań i stanowią istotny wkład w rozwój nauki.

Aktywność kobiet nie dotyczyła jedynie uniwersytetów. Chętnie brały udział w wiecach studenckich, angażowały się w pomoc w czasie I i II wojny światowej, działały na polu kultury i sztuki. Były aktywnymi członkiniami towarzystw naukowych, takich jako Koło Filozoficzne, Towarzystwo Filozoficzne, Towarzystwo Historyczne czy Towarzystwo Psychologiczne. Same także zakładały stowarzyszenia – na przykład to, które zainicjowała Stefania Tatarówna, czyli polski oddział Stowarzyszenia Kobiet z Wyższym Wykształceniem. Z kolei Zofia Włodkowa organizowała kursy dla kobiet i była aktywna w Sodalicii Pań Mariańskich. Znalezienie mianownika dla ich poglądów czy reprezentowanego kierunku nie jest możliwe. Janina Suchorzewska była działaczką PPS, Cecylia Bańkowska radykalną lewicową aktywistką, co przyplącała życiem. Brakuje świadectw co do poglądów Ruchli Hochenberg-Landman,

w Częstochowie, działaczka społeczna, autorka przewodnika po Częstochowie; popełniła samobójstwo w Orlowie w maju 1935 r.

³⁷ Ruchla Hochenberg-Landman (1902-1942) – uczennica Witolda Rubczyńskiego, nauczycielka, żona Abrahama (Adama) Landmana, tłumaczka Hebla; zginęła w warszawskim getcie.

³⁸ Melania Buxbaum (1905-?) – uczennica Witolda Rubczyńskiego, germanistka i filozofka; pracę magisterską i doktorską napisała o myśli Friedricha Schleiermachera; nauczycielka języka niemieckiego, siostra historyczki Henryki Buxbaum i poety Abrama Buxbauma (Artura Rzeczycy).

lecz z pewnością dotknęło ją osadzenie męża w Berezie Kartuskiej. Z kolei Stefania Tatarówna była zwolenniczką Józefa Piłsudskiego. Bardziej konserwatywne były Janina Turczyńska, działaczka katolicka, oraz Zofia Włodkowska, choć ta druga należy z pewnością do bardziej postępowego prądu – apelowała o godziwe wynagrodzenia dla robotników, odpowiednią liczbę dni wolnych, która pozwoliłaby na właściwe budowanie relacji rodzinnych, zauważała także kwestie nierówności płci, choć proponowane przez nią rozwiązania opierały się na tradycyjnym podziale ról.

W omawianym okresie dwadzieścia pięć kobiet otrzymało dyplomy doktorskie z filozofii ścisłej, trzynastie z nich było pochodzenia żydowskiego (zadeklarowały religię mojżeszową, narodowość żydowską bądź język żydowski w kartach wpisowych na kolejne semestry). Fakt ten nie jest bez znaczenia przy analizie ich biografii i przebiegu kariery zawodowej. Chociaż na Wydziale Filozoficznym nie wprowadzono do wybuchu II wojny światowej żadnych ograniczeń w naborze studentów, a wniosek o zastosowanie *numerus clausus* ze względu na narodowość został odrzucony przez radę wydziału, w dwudziestolecie międzywojennym na całym uniwersytecie panował antysemityzm. Część profesorów, w tym Władysław Konopczyński, Wacław Szafer czy Ignacy Chrzanowski, zgłosili zdanie odrębne, domagając się ograniczenia naboru dla Żydów. Żaden z profesorów filozofii nie miał postawy antysemickiej, jednak w ramach innych zajęć, a także zdawania rygorozów osoby pochodzenia żydowskiego spotykały się z brakiem akceptacji czy to ze strony prowadzących, czy innych studentów. Pierwsza połowa XX wieku to okres wielu sporów ideologicznych na uniwersytecie. Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej miało miejsce zamknięcie uniwersytetu na osiem tygodni po zamieszkach związanych z zatrudnieniem Kazimierza Zimmermanna – tzw. zimmermaniadą – w dwudziestolecie zaś próbowano wprowadzić wcześniej wspomniane *numerus clausus*, *numerus nullus* (na Wydziale Lekarskim skutecznie) o getto ławkowe dla studentów żydowskich. Prowadziło to do brutalnych konfliktów pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami ograniczeń.

Od końca lat 20. wyraźnie spadła liczba doktoratów, w pewnej mierze było to powodowane zmianami dotyczącymi trybu studiów i wprowadzeniem studiów magisterskich, jednak „zniknięcie” studentów żydowskich jest znaczące. Część z nich, być może przeczuwając nadchodzący konflikt zbrojny, wyjechała za granicę. Zaznaczenia wymaga fakt, że osób pochodzenia żydowskiego właściwie nie zatrudniano. Niestety ze względu na drugą wojnę światową, niekorzystny upływ czasu i – w pewnych okresach – brak dbałości o dokumenty nie udało się w pełni zrekonstruować biografii wielu kobiet. Z poddanych analizie biografii wynika, że Halina Biegańska, Gizela Landau, Justyna Korczyńska i Maria Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska zmarły przed 1939 rokiem. Wojny nie przeżyły Stefania Tatarówna, Cecylia Bańkowska, Stefania Adler, Estera Mangel, Debora Vogel, Ruchla Hochenberg-Landman i Helena Jankielowska. Wojnę z pewnością przeżyły Maria Rosenblatt, Jadwiga Szmydt³⁹, Zuzanna Bier-Korngold, Janina Suchorzewska, Zofia Włodkowa, Franciszka Kalicińska-Korpałowa, Wacława Tatarówna, Janina Turczyńska, Anna Tenenbaum i Augustyna Korngold. Nie wiadomo co stało się z Leą Ungar, Franciszką Sonnenschein-Markowiczową, Melanią Buxbaum i Zofią Kolarzowską. Wiele prac naukowych najprawdopodobniej przepadło, jak chociażby w przypadku dorobku Gizeli Landau. To niepowetowana strata, ale mając świadomość tego faktu, można inaczej oceniać nieobecność kobiet w akademickiej tradycji, przede wszystkim w podręcznikach. Niektóre biografie nie miały szansy rozkwitnąć.

Nie wszystkim kobietom, które podejmowały próbę uzyskania dyplomu doktorskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, udało się tego dokonać. Prace doktorskie zaczęły: Zofia Kaufman⁴⁰, Minna

³⁹ Jadwiga Szmydt (1884-?) – uczennica Witolda Rubczyńskiego, Władysława Tatarkiewicza i Pierre’a Boveta, wykształcona na UW, UJ i Instytucie J.J. Rousseau w Genewie, pracę doktorską poświęciła myśli Thomasa Reida; działaczka społeczna, pedagożka i psycholożka.

⁴⁰ Zofia Kaufman (1889-?) – uczennica Tadeusza Garbowskiego i Witolda Rubczyńskiego, na UJ przedstawiła dysertację *Fryderyk Nietzsche – życie*

Rosenzweig⁴¹, Zofia Antonina Rosenberg⁴² i Henia Schapirówna⁴³. Dwie pierwsze przeniosły się na studia do Wiednia.

Doktoraty pierwszych filozofek z pewnością przyczyniły się do rozwoju nauki. Najczęściej wykorzystuje się prace Zofii Włodkowej. Duże znaczenie miały także rozprawy Janiny Suchorzewskiej czy do dziś czytane teksty Stefanii Tatarówny dotyczące Nietzschego. Podstawowy problem polega jednak na tym, że rezultaty badań były rzadko publikowane, a do dzisiaj niewiele z nich się zachowało. Miałam możliwość przeanalizować dysertacje doktorskie Stefanii Tatarówny, Justyny Korczyńskiej, Estery Mangel, Anny Tenenbaum, Janiny Suchorzewskiej i Zofii Włodkowej, zachowało się też wspomnienie o doktoracie Debory Vogel. To skromny materiał, aby adekwatnie przedstawić dorobek filozofek. O rozprawach tych, poza napisaną przez Stefanię Tatarównę pracą

i filozofia w psychologicznym ujęciu, która została oceniona pozytywnie; ze względu na wybuch I wojny światowej przeniosła się do Wiednia, gdzie otrzymała dyplom w 1915 r.; wyszła za mąż za Abrahama Siódmaka, jednak nie są znane jej losy ani inne prace naukowe.

⁴¹ Minna Rosenzweig (później Safier) (1885-1957) – kształcona przez Witolda Rubczyńskiego i Tadeusza Garbowskiego, na UJ przedstawiła rozprawę *Stosunek Leibniza do atomistów*, przeniosła się jednak do Wiednia, gdzie na tamtejszym uniwersytecie otrzymała dyplom doktorski w 1915 r.; otrzymała także doktorat z medycyny; tłumaczka – przetłumaczyła na niemiecki *Talmud w ogniu wieków* Tadeusza Zadereckiego; po wojnie wyemigrowała do USA.

⁴² Zofia Antonina Rosenberg (1894-?) – studiowała filozofię i medycynę, otrzymała absolutorium i przedstawiła rozprawę *Mistyczno-filozoficzne problemy Cypriana Kamila Norwida*, jednak nie podeszła do rygorozów, nic więcej o jej pracach naukowych nie wiadomo; od 1940 przebywała w Brazylii, gdzie przeżyła wojnę.

⁴³ Henia Schapirówna (?-?) – pochodząca z Czortkowa uczennica Tadeusza Garbowskiego i Witolda Rubczyńskiego, przedłożyła studium *Rozbudowa filozofii Vaihingera w szkole idealistycznego pozytywizmu*, jednak nie podeszła do egzaminów rygorozalnych; ze względu na trudną sytuację materialną podjęła w Wiedniu pracę w bibliotece uniwersyteckiej; w latach 30. pracowała jako nauczycielka w Prywatnym Gimnazjum Koedukacyjnym Żydowskiego Towarzystwa Szkół Licealnych i Średnich w Czortkowie; nie udało się ustalić innych szczegółów biograficznych i prac naukowych.

omawianą w ramach seminariów nietzscheańskich i tekstem Anny Tenenbaum o psychologii zwierzęcej u Kartezjusza, właściwie się nie słyszy. Badacze i badaczki rzadko przeprowadzają kwerendy w archiwach uniwersyteckich, nie zdając sobie sprawy z pionierskich prac w danym temacie. Tymczasem te niepoznane zbiory zawierają wiele pereł. Dziś możliwy jest łatwiejszy dostęp do ich twórczości, również poprzez postępującą digitalizację zasobów. Poznanie antenetek wydaje się konieczne zarówno dla zrozumienia losu poprzedniczek, jak i zmiany postrzegania historii akademii i akademickiej historii filozofii, lecz przede wszystkim dla tworzenia nowej, inkluzywnej narracji i własnej historii.

Bibliografia:

Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF:

Korespondencja Kazimierza Twardowskiego, sygn. PTF Rps 02.1 T. XXXV.

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego:

WF II 356-450 Księgi wpisowe studentów za lata 1897-1933.

WF II 504 – teczki doktorskie: Stefania Tatarówna, Halina Biegańska, Justyna Korczyńska, Cecylia Ostachiewicz-Bąkowska-Trzcńska, Maria Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska, Maria Rosenblatt (Fredro-Bonieczka), Stefania Adler, Estera Mangel, Debora Vogel, Jadwiga Szmydt, Zuzanna Bier-Korngold, Janina Suchorzewska, Lea Ungar, Ruchla Hohenberg-Landman, Melania Buxbaum, Zofia Włodek de Goetz-Okołimska, Gizela Landau, Franciszka Kalicińska-Korpałowa, Wacława Tatarówna, Janina Turczyńska, Zofia Kolarzowska, Franciszka Sonnenschein-Markowiczowa, Helena Jankielowska, Anna Tenenbaum, Augustyna Korngold, Minna Rosenzweig, Henia Schapirówna, Zofia Antonina Rosenberg, Zofia Kaufman.

WF II 505 – zbiór prac doktorskich: Stefania Tatarówna, Estera Mangel, Zofia Włodkowa, Franciszka Kalicińska-Korpałowa.

S II 619 – teczki pracownicze: Janina Suchorzewska, Janina Turczyńska, Franciszka Kalicińska-Korpałowa.

WF II 505 – prace doktorskie: Stefania Tatarówna, Estera Mangel.

KM 56 – zbiór teczek magisterskich: Ruchla Hohenberg-Landman, Lea Ungar, Melania Buxbaum, Franciszka Sonnenschein-Markowiczowa.

KM 57 – zbiór prac magisterskich: Franciszka Sonnenschein-Markowiczowa.

Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego:

RP 4030 – akta z Wydziału Lekarskiego,teczka studencka Janiny Turczyńskiej.

Archiwum Uniwersytetu Wiedeńskiego:

Dokumenty Franciszki Sonnenschein-Markowiczowej.

Księga wpisowa studentów na semestr letni 1915.

Philosophische Facultat Nationalien (1904), sygn. 228, 229, film 1445. Dokumenty Franciszki Sonnenschein-Markowiczowej. Rigorosenakt sygn. PH RA 4082. Rigorosenakt PH RA 4130.

Muzeum Narodowe w Krakowie:

MNK II-b-675, K. Sichulski, Portret Marii Wędrychowskiej-Cyrus-Sobolewskiej.

MNK II-b-1330, O. Boznańska, Portret trzech sióstr (siostry Rosenblatt wraz z kuzynką Karolą Rosenblatt).

MNK IIb 674, W. Weiss, Portret Marii Wędrychowskiej Cyrus-Sobolewskiej.

MNK IIb 676, I. Pikas, Portret Marii Wędrychowskiej Cyrus-Sobolewskiej.

MNK III-r.a.-8125, A. Waśkowski, Portret Marii Fredro-Bonieckiej.

MNK III-r.a.-10177, J. Rembowski, portret Stefanii Tatarówny.

MNK III-r.a.-14418, J. K. Gumowski, Portret Marii Wędrychowskiej Cyrus-Sobolewskiej.

MNK III-r.a.-16694, J. Fałat, Portret sióstr Rosenblatt.

Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie:

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.625.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.627.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.653.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.654.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.655.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.656.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.657.

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.731 (rok 1924/25).

Księga wpisowa studentów, sygn. 26.15.732 (rok 1924/25).

Seminarium filozoficzne, sygn. 26.5.1861.

Literatura przedmiotu:

Rorschach H., *Psychodiagnostic. Méthodes et résultats d'une expérience diagnostic de perception (interprétation libre de formes fortuites)*, tłum. A. Landau, A. Ombredane, Paris 1947.

Żakiewicz A., *Stanisław Ignacy Witkiewicz, 1885-1939. Katalog dzieł malarских*, Warszawa 1990.

Joanna Ziarkowska

Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-8577-9014>

Podróże do międzywojennego Krakowa w świetle aksjologii

Słowa kluczowe: wartości, aksjologia podróży, Kraków, dwudziestolecie międzywojenne

Abstrakt: Kraków posiada wielowiekową tradycję jako cel podróży. Po odzyskaniu niepodległości stał się jednym z najważniejszych ośrodków turystycznych i krajoznawczych w państwie polskim. Ponadto w dwudziestoleciu międzywojennym miasto zaczęło przyciągać na masową skalę także zagranicznych turystów. Międzywojenny Kraków oferował turystom szeroki wachlarz atrakcji: wspaniałe zabytki i muzea będące świadectwem bogatej historii naszego kraju, możliwość uczestniczenia w spektaklach teatralnych, koncertach, a także imprezach sportowych. W trakcie podróży do miasta realizowano różne wartości, przede wszystkim: poznawcze, estetyczne, patriotyczne, sakralne (religijne) i ludyczne, które zostały omówione w artykule.

**Journeys to Krakow in the inter-war
period in the light of axiology**

Keywords: values, travel axiology, Krakow, interwar period

Abstract: Krakow has a centuries-old tradition as a tourist destination. When Poland regained its independence, the city became one of the most important tourist centres in the country. During in the interwar period Krakow began to attract an increasing number of tourists from abroad. It offered a wide range

of attractions to visitors including magnificent monuments and museums exhibiting Poland's rich history, theatre performances, concerts and sporting events. While travelling to the city, visitors pursued different values, especially cognitive, aesthetic, patriotic, sacred (religious) and ludic ones, which were described in the present article.

Wstęp

Wartości odgrywają dużą rolę w życiu człowieka. Niemal każda jego dziedzina w jakiś sposób się z nimi wiąże. Świat wartości jest istotnym elementem kultury. Wartości nie tylko stymulują, ale też kształtują świadomość, motywują do działania, wyznaczają cele aktywności, integrują społeczeństwa¹. Ulegają zmianom wraz z rozwojem historycznym i kulturowym. Wartości są podstawowym przedmiotem badań aksjologii, która stała się autonomiczną dyscypliną filozoficzną w XIX wieku. W historii filozofii pojawiły się różnorodne koncepcje, które miały wyjaśnić: czym są wartości, w jaki sposób się przejawiają i jakie zależności występują między nimi. Przedmiotem sporów było nie tylko zdefiniowanie zagadnienia, ale także określenie źródła pochodzenia wartości. Mimo wielu prób stworzenia uniwersalnej definicji tego pojęcia nie udało się dotąd tego osiągnąć. Ralph Barton Perry w swojej pracy *General Theory of Value* z 1926 roku napisał, że: „wartość jest tedy szczególnym stosunkiem, w której wchodzić mogą rzeczy posiadające jakikolwiek status ontologiczny, rzeczywiste lub wyobrażone, z zainteresowanym przedmiotem”². Józef Lipiec określa wartość jako „to, co jest wartościowe, dokładniej zaś: to, co jest coś warte, w przymiotach danych podmiotowi”³.

Jednym z głównych problemów aksjologicznych jest pytanie, czy rzeczy mają swoją stałą i niezmienną wartość, czy może te wartości

¹ L. D y c z e w s k i, *Miejsce i funkcja wartości w kulturze*, [w:] *Kultura w kręgu wartości*, red. i d e m, Lublin 2001, s. 39.

² Z. N a j d e r, *Wartości i oceny*, Warszawa 1971, s. 61.

³ J. L i p i e c, *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001, s. 49.

przypisuje im człowiek w zależności od własnych potrzeb i wyobrażeń. Pierwszy pogląd określany jest mianem obiektywizmu, a drugi subiektywizmu aksjologicznego⁴. Obok ujęć obiektywistycznego i subiektywistycznego istnieje jeszcze trzecia możliwość, według której wartości nie istnieją ani w przedmiocie, ani w podmiocie, ale poza nimi. Kwestia umiejscowienia istnienia wartości nie została ostatecznie rozstrzygnięta, ale można stwierdzić, że „wartości powstają i istnieją wtedy, kiedy istnieje świat człowieka”⁵.

Aksjologia turystyki i podróżowania

Przed przystąpieniem do szczegółowego opisu zagadnień aksjologicznych warto przedstawić parę uwag dotyczących istoty turystyki. Zjawisko to jest warunkowane przez kilka istotnych elementów. Dobrze obrazuje to koncepcja Józefa Lipca, który wprowadził pojęcie „aktu turystycznego”. Najważniejszymi jego częściami składowymi są: podmiot i przedmiot owego aktu oraz sam ruch, proces wędrówki. Podmiotem może być człowiek (jednostka) lub grupa ludzi (podmiot zbiorowy). Przedmiot zaś to wywołujący zainteresowanie turysty „obiekt lub zespół obiektów” znajdujących się w punkcie docelowym lub na trasie wyjazdu⁶. Zwłaszcza przedmioty „aktu turystycznego” jako te elementy, które są jedną z bezpośrednich przyczyn migracji turystycznych, odgrywają ważną rolę w rozwoju turystyki. W literaturze przedmiotu są one nazywane walo-rami i atrakcjami turystycznymi. Przedmiotami zainteresowania

⁴ W. Tatarkiewicz, *O pojęciu wartości, co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] *O wartości dzieła sztuki. Materiały II Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Radziejowice 19-21 maja 1966*, red. A. Ryszkiewicz, Warszawa 1968, s. 15, *Biblioteczka Zbieracza Dzieł Sztuki*, nr 5.

⁵ J. Lipiec, *Świat...*, s. 16-21.

⁶ Idem, *Filozofia turystyki*, [w:] *Nauki o turystyce*, red. R. Winiarski, cz. 1, Kraków 2003, s. 85-111.

turystów przybywających do miast historycznych są często dzieła architektury i sztuki. Zabytkowe układy urbanistyczne, monumentalne budowle, wyniosłe świątynie, znane rzeźby i obrazy przyciągały uwagę podróżujących od najdawniejszych czasów⁷.

Turystyka jest taką dziedziną aktywności człowieka, która bardzo ściśle wiąże się z wartościami. Józef Lipiec podkreśla, że ów fenomen kulturowy „wyrasta z wartościowania rzeczywistości i ku wartościom świadomie zmierza”⁸. Z kolei Zbigniew Dziubiński wskazuje, że: „Turystyka jest fenomenem, w ramach którego dokonuje się poznawanie i przeżywanie świata, ale także jest obszarem bycia z innymi, realizacji wolności, kreacji i indywidualnej oraz zbiorowej ekspresji. Jest ona sposobem realizacji różnych celów i wartości [...]”⁹.

Badaniem tych wartości zajmuje się aksjologia turystyki. Jest to stosunkowo młoda dziedzina nauki, toteż nie wykształciła jeszcze w pełni swej metodologii i aparatu pojęciowego. Aksjologia turystyki pyta nie tylko o wartości (oraz „antywartości”) sytuacji podróży, lecz także szuka przyczyn i celów podejmowania wysiłku peregrynacji¹⁰.

Jak słusznie zauważył Janusz Dobieszewski: „nie chodzi w podróżowaniu o osiągnięcie jakiejś jednej wartości, która wszystkim podróżującym miałaby przyświecać. Nie jest również tak, by podróżowanie jako takie miało wyrażać jakąś istotnie i wyłącznie związaną z nim wartość. Potrzeba podróżowania i sztuka podróży wiąże się z całą gamą możliwych wartości i celów w niej osiągniętych [...]”¹¹.

⁷ J. i D. Ziarkowscy, *Zabytki architektury i dzieła sztuki w promocji turystycznej* Krakowa, [w:] *Konkurencyjność miast i regionów na globalnym rynku turystycznym*, red. J. Sala, Warszawa 2010, s. 361.

⁸ J. Lipiec, *Filozofia...*, s. 93.

⁹ Z. Dziubiński, *Wstęp*, [w:] *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, red. i ed m., Warszawa 2007, s. 13, *Monografie SALOS RP*.

¹⁰ A. Matuszyk, *Pedagogika turystyki jako stosowana aksjologia podróży*, [w:] *Nauki...*, s. 131.

¹¹ J. Dobieszewski, *Między ucieczką a powrotem – aksjologia podróży*, [w:] *Aksjologia podróży*, red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, Warszawa 2012, s. 31.

Opierając się na wypracowanych przez aksjologię klasyfikacjach, można wskazać szereg wartości towarzyszących turystyce, rozumianej jako całość podróżniczych doświadczeń. Są to następujące dziedziny wartości: poznawcze, estetyczne, patriotyczne, moralne, witalne, sakralne, osobowe, hedonistyczne, ludyczne, utylitarne, technologiczne, ekonomiczne itp. Ten podział nie jest kompletny, jednakże może stanowić podstawę wyróżnienia wartości realizowanych podczas podróży turystycznych.

„Akt turystyczny” może mieć charakter autoteliczny bądź instrumentalny. W pierwszym przypadku jego celem jest sam proces podróży. Mniej ważne są wówczas wartości zewnętrzne wobec doznań podróżującego człowieka oraz te przyszłe, których może on doświadczyć. Chodzi przede wszystkim o *wartość przeżycia turystycznego*¹². Autoteliczny aspekt podróżowania wiąże się z poszukiwaniem wartości takich jak wolność, niezależność, dynamizm, odmiana. W turystyce o charakterze instrumentalnym pokonywanie przestrzeni jest elementem drugorzędnym, ponieważ główne atrakcje znajdują się dopiero po przebyciu drogi. Instrumentalny charakter podróży wyraża się zatem w traktowaniu jej jako środka do osiągnięcia innych, pozaturystycznych celów (poznawczych, estetycznych, witalnych).

„Akty turystyczne” wyposażone są w różnorodne zestawy wartości, jednakże najczęściej przeważają w nich pewne określone „wartości dominujące”. Mówimy wówczas o „dominantach aksjologicznych”. Przykładowo w podróżach do miejsc atrakcyjnych przyrodniczo, w góry, nad morze, czy historycznych wyjazdach „do wód”, dominują wartości zdrowotne, witalne. Turystyka miejska, oferująca zwiedzanie zabytkowych budowli i muzeów oraz poznawanie dzieł sztuki, eksponuje wartości poznawcze i estetyczne. Podróże patriotyczno-edukacyjne wysuwają na pierwszy plan pamiątki narodowe i pomniki przeszłości. Wartości religijne są

¹² J. Lipiec, *Filozofia...*, s. 94.

dominantą turystyki sakralnej i pielgrzymkowej. Podróżom sentymentalnym przyświecają wartości moralne i melancholijny nastrój. W innych wyjazdach dominującą pozycję zajmują wartości społeczne, nawiązywanie kontaktów i znajomości. Z kolei różne rozrywki, zabawy i przyjemności zajmują kluczowe miejsce w podróżach o dominancie hedonicznej i ludycznej. Większość wyjazdów wiąże się także z określonymi walorami ekonomicznymi¹³.

Jak wskazuje Zbigniew Dziubiński:

Ścisły związek człowieka z wartościami zobowiązuje humanistów zajmujących się turystyką do jej opisu właśnie przez pryzmat wartości. Bowiem ukazanie wartości turystyki, tych postulowanych, tych niepożądanych, ale także tych w sposób praktyczny realizowanych, pozawala na lepsze poznanie omawianej dziedziny, ukazanie jej szans i zagrożeń oraz roli w procesie humanizacji i personalizacji zarówno uczestników turystyki, ludności miast, jak i ośrodków odwiedzanych przez turystów, a w konsekwencji społeczeństw i kultur¹⁴.

Powyższe stwierdzenie może odnosić się także do opisu turystyki w ujęciu historycznym. Tym samym wydaje się w pełni uzasadnione przeprowadzenie aksjologicznej refleksji nad tym fenomenem społeczno-kulturowym również w odniesieniu do okresu dwudziestolecia międzywojennego.

Przestrzeń jako wartość

Kraków to miasto wyjątkowe, nasycone historią, tradycją i sztuką. Jest wynikiem procesów długiego trwania i splotu różnych zjawisk. O jego fenomenie napisano już wiele. Bogactwo zabytków

¹³ *Ibidem*, s. 95.

¹⁴ Z. Dziubiński, *Wstęp*, [w:] *Aksjologia turystyki*, red. i d e m, Warszawa 2006, s. 11, *Monografie SALOS RP*.

architektury i pomników przeszłości pozwala samo miasto określać mianem dzieła sztuki. Jacek Purchla podkreśla: „Nie ulega wątpliwości, iż zabytkowe śródmieście Krakowa to dzieło sztuki. Przy tym owoc zarówno spektakularnej kreacji urbanistycznej, jak i nawarstwień wynikających z ciągłego procesu urbanizacji”¹⁵. Kształt i forma miasta to odbicie rozwoju cywilizacyjnego. Jednakże miasto to nie tylko forma i wypełniane funkcje, ale także „idee i wartości, jakie ludzie z nimi łączą”¹⁶.

Wiele wartości złożyło się na fenomen trwania kultury miejskiej Krakowa. Róża Godula wskazuje na wartości: narodowe, religijne, obyczajowe, artystyczne, literackie. Są one zakorzenione w kulturze miasta i utrwalone w pamięci i wyobraźni zbiorowej¹⁷.

Pisząc o wartościach Krakowa, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że sama przestrzeń miasta jest i była traktowana jako wartość. Koncepcję tę rozwinął Aleksander Wallis, który wskazuje na cztery istotne procesy. Są to: poznawanie przestrzeni, wartościowanie, kształtowanie i użytkowanie. Wyróżnione procesy są wzajemnie od siebie zależne: „Jednostka całymi garściami czerpie z nagromadzonej przez poprzednie pokolenia wiedzy o przestrzeni. Równolegle indywidualne doświadczenia i preferencje milionów osób i tysięcy grup społecznych kształtują związane z przestrzenią obyczaje i wartości”¹⁸. Poznawanie przestrzeni stanowi źródło wiedzy o niej i jest podstawą jej wartościowania. Procesy te są ściśle ze sobą związane, niejednokrotnie zawierają się w tym samym intelektualnym akcie jednostki, zaś przebieg procesu poznawczego zależy od dotychczasowej wiedzy i hierarchii wartości

¹⁵ J. Purchla, *Miasto jako dzieło sztuki*, „Międzynarodowe Centrum Kultury Kraków” R. 14, 2005, nr 22-23, s. 36.

¹⁶ *Ibidem*, s. 35.

¹⁷ R. Godula, *Wprowadzenie*, [w:] *Klejnoty i sekrety Krakowa. Teksty z antropologii miasta*, red. eadem, Kraków 1994, s. 7.

¹⁸ A. Wallis, *Przestrzeń jako wartość*, [w:] *Naród – kultura – osobowość. Księga poświęcona prof. J. Chałasińskiemu*, red. A. Kłoskowska et al., Wrocław 1983, s. 629.

podmiotu poznającego. Wiedza o przestrzeni pochodzi z autopsji lub z przekazu, wynika więc z doświadczenia, z badań naukowych oraz z informacji przekazywanych przez literaturę czy sztukę. Proces poznawania przestrzeni przez społeczeństwa i jednostki ma charakter ciągły. Nowe zdobycze poznawcze są konfrontowane z zastaną przez każde pokolenie wiedzą, odziedziczoną po przodkach. W ten sposób w świadomości społecznej pewne elementy wiedzy o przestrzeni są utrwalane, a inne modyfikowane. Tym samym zostaje zachowana jej ciągłość.

Wartościowanie przestrzeni przebiega w oparciu o różne kryteria, m.in. społeczne, ekonomiczne, historyczne, estetyczne czy sakralne. Bardzo liczną grupę stanowią kryteria społeczne. Wśród nich ważne miejsce zajmują czynniki dotyczące różnych przestrzeni społecznych będących narzędziem identyfikacji i integracji w kategoriach kulturowych¹⁹. Zdaniem historyka Wiesława Bieńkowskiego w odniesieniu do Krakowa jako symbolu Polski istotne są przede wszystkim kryteria historyczne, estetyczne i sakralne²⁰. Te pierwsze odnoszą się do wartości ustalonych w przeszłości i przekazywanych społeczeństwu w postaci dziedzictwa. Cechuje je trwałość i funkcjonalność, ponieważ wartości te nie mogą być dowolnie zmieniane czy odrzucane. Kryteria sakralne dotyczą zwykle funkcjonowania określonych wierzeń lub systemów religijnych, jednakże w kategoriach świeckich również mauzolea wodzów czy groby przodków są uznawane za święte.

Spółeczeństwo kształtuje i użytkuje przestrzeń poprzez nadanie jej odpowiednich materialnych form, następnie przypisanie tym formom określone funkcje i wartości, w końcu przyjęcie pewnej reguły zachowania się w ukształtowanej przez siebie przestrzeni²¹.

¹⁹ *Ibidem*, s. 630-632.

²⁰ W.J. Bieńkowski, *Strażnicy dziejów miasta narodowej pamięci. Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa w latach 1896-1996*, Kraków 1997, s. 8.

²¹ A. Wallis, *op. cit.*, s. 632-633.

Aleksander Wallis wyróżnia trzy grupy wartości: instrumentalne, sytuacyjne i egzystencjalne. Na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza te ostatnie, które

dostarczają jednostce niezbędnych jej przeżyć o charakterze emocjonalnym, estetycznym i intelektualnym, a które wiążą się z jej poczuciem tożsamości społecznej i kulturowej, z jej światopoglądem, często z jej wiarą religijną. Wchodzi tutaj w grę bogaty repertuar przedmiotów, zwłaszcza tych, które mają dla jednostki wartość symboliczną, a także liczne wartości estetyczne, zwłaszcza architektoniczne i krajobrazowe²².

Ponadto jednostka występuje w różnych rolach społecznych, m.in. gościa, turysty, wczasowicza, członka społeczności narodowej. Pełniąc rolę związaną z daną zbiorowością, jej zachowanie podlega regułom postępowania i wartościom związanym z przestrzenią tej zbiorowości²³.

Na kanwie koncepcji Wallisa etnolog Ryszard Kantor sformułował odnoszące się do Krakowa pojęcie „przestrzeni narodowej”. Stało się ono synonimem takich określeń jak: „duchowa stolica Polski”, „serce Polski” czy „matecznik Polski”²⁴, które wskazywały na szczególne znaczenie miasta w okresie zaborów²⁵.

Wartości Krakowa jako celu podróży turystycznych w dwudziestoleciu międzywojennym

Problematyka wartości międzywojennego Krakowa w odniesieniu do turystyki i turystów jest zagadnieniem złożonym i wieloaspektowym. Oprócz wartości samej przestrzeni miejskiej, o czym

²² *Ibidem*, s. 636-637.

²³ *Ibidem*, s. 638.

²⁴ J. Purchla, *Matecznik Polski. Pozaekonomiczne czynniki rozwoju Krakowa w okresie autonomii galicyjskiej*, Kraków 1990, s. 51-55.

²⁵ W.J. Bieńkowski, *op. cit.*, s. 9.

była mowa powyżej, można wskazać wartości kreowane na użytek promocji turystycznej (m.in. poprzez literaturę przewodnikową) oraz wartości, które wyłaniają się z relacji uczestników aktów turystycznych.

Przewodniki turystyczne stanowią podstawową grupę materiałów źródłowych, które zostały poddane analizie aksjologicznej. W odniesieniu do tego rodzaju medium Sabina Owsianowska – opierając się na koncepcji Józefa Lipca – wyróżniła trzy kategorie, które podlegają wartościowaniu: 1) turysta, gość (podmiot aktu turystycznego), któremu nadawane są pewne cechy, a także wskazywane potrzeby i działania prowadzące do osiągnięcia celu; 2) miejsce (przedmiot aktu turystycznego) zawierające przyrodnicze i kulturowe zasoby z uwzględnieniem mieszkańców i ich obyczajów; 3) infrastruktura („instrumentarium turystyczne”), która obejmuje „dobra i usługi umożliwiające aktualizację wartości poprzez różne formy turystyki”²⁶.

Drugim rodzajem wykorzystanych źródeł są bezpośrednie i pośrednie relacje turystów odwiedzających miasto. Tego typu przekazy wydają się szczególnie interesujące, ponieważ informują, jakie wartości były najczęściej dostrzegane i realizowane w czasie podróży turystycznych do podwawelskiego grodu.

Na podstawie przeprowadzonej analizy materiału źródłowego można wyróżnić kilka kategorii wartości. Są to:

- 1) wartości poznawcze,
- 2) wartości estetyczne,
- 3) wartości patriotyczne,
- 4) wartości sakralne,
- 5) wartości ludyczne.

²⁶ S. Owsianowska, *Wartości w ofercie turystycznej wybranych krajów europejskich (na przykładzie przewodników turystycznych)*, Kraków 2005, s. 155, praca doktorska napisana na Wydziale Wychowania Fizycznego AWF Kraków pod kierunkiem prof. Józefa Lipca, niepublikowana. Zob. też: e a d e m, *Podróże ku wartościom. O aksjologicznej problematyce turystyki*, [w:] *Turystyka w humanistycznej perspektywie*, red. M. K a z i m i e r c z a k, Poznań 2004, s. 89-96.

Ten roboczy podział wskazuje na wartości najczęściej pojawiające się w przekazach. Nie wyklucza natomiast innych grup wartości (witalnych, ekonomicznych, etycznych, utylitarnych itp.), a tylko odsuwa je na dalszy plan.

Wartości poznawcze

Ta kategoria wartości odnosi się do prawdy, poznania i wiedzy o sobie i świecie. Człowiek, poszukując prawdy, zdobywając coraz szerszą wiedzę o sobie i świecie, dochodzi do lepszego rozumienia rzeczywistości i w twórczy sposób może ją przekształcać²⁷. Jeśli centrum kategorii wartości poznawczych stanowi prawda rozumiana jako „poznanie, wiedza o świecie” w różnych jej odmianach i zakresach, to do ich uzyskania konieczne jest „uczenie się, studiowanie, badania naukowe, myślenie, refleksja”²⁸. Ponadto poznanie i wiedza o świecie były przez wieki nadrzędnym motywem podróżowania. Funkcja poznawcza (kształceniowa) podróży umożliwiała zaspokojenie odwiecznej potrzeby człowieka, jaką jest ciekawość świata²⁹. Franciszek Midura podkreśla, że:

Podróże do miast historycznych sprzyjały zdobywaniu w atrakcyjny sposób podstawowych wiadomości o stylach, walorach zabytku i znaczeniu poszczególnych obiektów oraz ich związku z postaciami historycznymi. Tego typu informacje mogły stać się później elementem poważniejszych studiów i głębszego zainteresowania historią obiektu, jego architekturą, unikatową formą stylową³⁰.

²⁷ L. Dyczewski, *op. cit.*, s. 36.

²⁸ J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 150.

²⁹ S. Owsianowska, *Wartości...*, s. 157.

³⁰ F. Midura, *Podróże jako źródło poznania zabytków*, [w:] *Człowiek w podróży*, red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, Warszawa 2009, s. 233.

Kraków międzywojenny w oczywisty sposób stanowił znakomity obszar do realizacji wartości poznawczych. Podkreślali to autorzy wielu przewodników. W jednym z nich czytamy: „Jeśli chcesz poznać duszę historii i kulturalne znaczenie powstałego z martwych europejskiego mocarstwa – nigdzie poza Krakowem w tym stopniu zobaczyć i odczuć tego nie zdołasz”³¹. W innym przewodniku możemy znaleźć następujący fragment: „Poznać Polskę, jej legendę, historię, kulturę i jej wyzwolenie można tylko w Krakowie. Owiany aureolą bohaterstwa Krakusa wyłania się z mroku dziejów i od razu staje się synonimem Polski”³². Tym samym autorzy wskazywali, że Kraków jest miejscem, które ukazuje najlepiej dzieje państwa polskiego, ponieważ widoczne są w nim ślady wielu ważnych wydarzeń historycznych.

W przewodnikach zamieszczano liczne informacje na temat historii miasta, jego urbanistyki i architektury, a także miejscowych legend i obyczajów, co zachęcało odbiorców tych publikacji do realizowania wartości poznawczych. W ten sposób literatura periegetyczna spełniała dwie istotne funkcje: dostarczała gotowej wiedzy, a jednocześnie stymulowała odwiedzających miasto do jej wzbogacania i uzupełniania. Wartości poznawcze, które przekazywano czytelnikom przewodników, należy uznać za najbardziej uniwersalne, gdyż odgrywały one ważną rolę dla turystów zarówno krajowych, jak i zagranicznych. Niewątpliwie dla wielu odwiedzających stanowiły podstawową kategorię wartości realizowanych w czasie pobytu w Krakowie.

Wartości poznawcze często wiązały się nierozzerwalnie z innymi kategoriami aksjologicznymi. Za przykład może posłużyć fragment z prasy, który kładzie nacisk na wartości poznawcze i estetyczne miasta: „Kto chce poznać prawdziwą Polskę, jej wielką kulturę, wspaniałe pomniki przeszłości – niech jedzie do

³¹ *Przewodnik po Krakowie i okolicy*, Kraków 1928, s. 6.

³² J. Hellstein, *Dwa dni w Krakowie*, Kraków 1929, s. 5.

Krakowa – jednego z najpiękniejszych miast Polski”³³. Zachęta ta pojawiła się w prasie angielskiej i skierowana była do turystów angielskich. Autor podkreślił, że Kraków nie tylko umożliwi poznanie polskiej historii i kultury (wartości poznawcze), ale również dostarczy wielu estetycznych przeżyć ze względu na swoje piękno (wartości estetyczne).

Wartości estetyczne

Wartości estetyczne – to piękno, ład, harmonia; wszystko to, co wzbudza zachwyt, poruszenie, ekscytację, dostarcza szczególnych wrażeń i wzniosłych przeżyć. Ta kategoria wartości czyni życie ludzkie pełnym radości i uroku³⁴. Maria Gołaszewska podkreślała, iż:

Wartości estetyczne mają do siebie to, że się nam „objawiają”, a nie wciąż wokół nas trwają; uderzają nas i fascynują – a nie współistnieją z nami. Obok nich istnieją jednak inne wartości, które uznajemy za donioślejsze. Nadto obcowanie z wartościami estetycznymi nie może być długotrwałe – dłuższe obcowanie zmienia jakościowo zarówno samo przeżycie, jak i jakość doznawanej wartości. Zarazem jednak należą one do niezbędnego wyposażenia naszego życia, właśnie w owych krótkich przeblaskach³⁵.

W turystyce obserwujemy szczególne nastawienie zwiedzających na kontakt z tym, co piękne, malownicze i niezwykle. Józef Lipiec wskazuje na istnienie dziedzin i poszczególnych przedmiotów, w których dochodzi do niezwyklej koncentracji walorów estetycznych. W *Powrocie do estetyki* pisze: „Wchodząc do galerii malarstwa, do filharmonii czy teatru albo wyprawiając się w znane z uroków

³³ *Prasa angielska wzywa do zwiedzania Polski*, „IKC” 1939, nr 107, s. 10.

³⁴ L. D y c z e w s k i, *op. cit.*, s. 36.

³⁵ M. G o ł a s z e w s k a, *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1990, s. 159.

miasta, góry i wodospady, nastawiamy się *a priori* na przeżycia estetyczne, których w rezultacie niepodobna nie doświadczyć³⁶. Wartości estetyczne różnego rodzaju, jakości i intensywności są uosobione w pięknie i powodują to, że podmiot nie tylko kieruje ku niemu swoją uwagę, prowadzony potężną i tajemniczą siłą, ale również to obcowanie z pięknem przynosi mu obiektywne korzyści³⁷.

Chęć doświadczenia piękna była i jest jedną z ważniejszych motywacji podejmowania podróży turystycznych. Już w starożytności ludzie podróżowali, aby zachwycić się pięknem przyrody oraz dziełami człowieka – wspaniałymi miastami, monumentalnymi świątyniami, dziełami sztuki. W relacjach z podróży pochodzących z różnych okresów historycznych bardzo często zamieszczano opisy wyrażające zachwyt nad pięknem odwiedzanych krajów, regionów i miast. Również Kraków był ośrodkiem, który fascynował przybyszów pięknem i harmonią układu urbanistycznego, malowniczością ulic i zabytków oraz bogactwem wytworów sztuki zdobiących kościoły i budowle publiczne. Toteż w przewodnikach wielokrotnie odwoływano się do wartości estetycznych miasta. Autor jednego z nich, Karol Estreicher, już we wstępie podkreślał: „Piękno wspaniałych zabytków sztuki, [...] szeroko rozślawiły miasto i sprawiły, że Kraków jest chętnie zwiedzany przez swoich i obcych”³⁸. Zresztą w całym przewodniku Estreichera, a także w innych tego typu publikacjach, jest wiele określeń wskazujących, iż zabytki miasta należą do najpiękniejszych w Polsce. Niektóre z nich odwołują się bezpośrednio w tytule do wartości estetycznych. Przykładem może być przewodnik wydany w 1939 roku pt. *Kraków najpiękniejsze miasto Polski*³⁹.

³⁶ J. Lipiec, *Powrót do estetyki. Uroda świata – piękno sztuki*, Kraków 2005, s. 155.

³⁷ Idem, *Fenomenologia wędrówki. Studia z filozofii turystyki*, Kraków 2010, s. 139.

³⁸ K. Estreicher, *Kraków. Przewodnik dla zwiedzających miasto i jego okolice*, Kraków 1938, s. 3.

³⁹ *Kraków najpiękniejsze miasto Polski*, Kraków 1939.

Także w rozmowach z mieszkańcami Krakowa i relacjach z podróży turyści poświęcali najwięcej uwagi walorom estetycznym miasta. Francuska dziennikarka, pracująca dla paryskiego pisma „Excelsior”, Suzanne Saily, która była gościem koncertu „IKC”, w 1932 roku miała powiedzieć: „Przepiękne miasto! [...] Nastrój, cała atmosfera tak bajkowa, [...] Ach, ileż w zgiełku Paryża dałabym za to, by móc się tu częściej przenieść, do tej ciszy skupionego piękna”⁴⁰. Z kolei francuska poetka Rosa Bailly, która dosyć często odwiedzała Kraków, wspominała: „W każdej z podróży mojej wydaje mi się, że oglądam Kraków po raz pierwszy, tyle bowiem świętości i blasku zawiera wiekuiste jego piękno. Nie minęły jeszcze dwa miesiące od chwili, gdy pisałam do moich przyjaciół: «Piękno Krakowa jest czymś upajającym...»”⁴¹. Gorący podziw dla podwawelskiego grodu wyraził również regent Węgier Miklós Horthy, który stwierdził: „Objechałem dwa razy świat dokoła, ale nie wiele tak pięknych i ciekawych rzeczy widziałem, jak w Krakowie”⁴².

Zdarzały się oczywiście także negatywne opinie o mieście, zwłaszcza o stanie kamienic i chodników, a także niektórych zabytków oraz całych dzielnic, np. Kazimierza. Jednakże w dwudziestoleciu międzywojennym dokonano znacznych postępów w restauracji i konserwacji wielu zabytkowych budowli (m.in. Zamku Królewskiego, kościoła Mariackiego, Barbakanu i Bramy Floriańskiej), co dodatkowo wzmocniło walory estetyczne Krakowa.

Obok urokliwych zabytków turyści mieli okazję także zetknąć się z życiem kulturalnym i artystycznym miasta, które również dostarczało wielu przeżyć i wzruszeń estetycznych. Bogata oferta muzeów⁴³, teatrów i kinoteatrów, sal koncertowych, kabaretów

⁴⁰ Paryski „Excelsior” w gościnie u „IKC”, „IKC” 1932, nr 224, s. 5.

⁴¹ „Piękno Krakowa jest czymś upajającym...” – mówi Rosa Bailly, „IKC” 1936, nr 294, s. 18.

⁴² Regent Horthy o pięknie Krakowa, „IKC” 1938, nr 38, s. 15.

⁴³ Jadwiga Puzyńska wskazuje, że: „Muzea nie zawsze stanowią zbiory dzieł sztuki. Ich pozytywne konotacje mają też związek z wartościami poznawczymi,

międzywojennego Krakowa mogła zadowolić nawet najbardziej wybrednego przybysza. Zanim jeszcze powstał nowy gmach Muzeum Narodowego przy Alejach Trzech Wieszców⁴⁴, główny oddział tej placówki znajdował się w Sukiennicach na Rynku Głównym i posiadał pięć innych oddziałów: Muzeum im. Emeryka Hutten Czapskiego (ul. Piłsudskiego 12), Dom Jana Matejki (ul. Floriańska 41), Oddział im. Feliksa Jasińskiego (ul. Szczepańska 11), Oddział im. Erazma Baręcza (ul. Karmelicka 51) oraz Wieża Ratuszowa (Rynek). Na Wawelu w dwudziestolecie międzywojennym udostępniono do zwiedzania Zamek Królewski, Skarbiec katedry, groby królewskie i dzwon Zygmunt. Ponadto na Wzgórzu Wawelskim mieściły się Muzeum Etnograficzne i Muzeum Metropolitalne. Dużą popularnością wśród turystów cieszyły się także zbiory Biblioteki Jagiellońskiej (ul. Anny 12), Muzeum Książąt Czartoryskich (ul. Pijarska 6) i Muzeum Przemysłowego (ul. Smoleńsk 9). Goście odwiedzający miasto mogli również podziwiać wystawy malarstwa w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych (plac Szczepański 4)⁴⁵.

Nieodłącznym elementem programu licznych podróży i wycieczek do Krakowa była wizyta w teatrze. Teatr krakowski w dwudziestolecie międzywojennym osiągnął wysoki poziom, nawiązując do wcześniejszych tradycji. Główną sceną miasta był Teatr Miejski im. Juliusza Słowackiego. Niewątpliwie bogaty i różnorodny repertuar dostarczał turystom wielu przeżyć estetycznych. Ponadto ciekawym rozwiązaniem były widowiska plenerowe

jednakże w potocznym myśleniu kojarzą się one przede wszystkim ze sztuką i jej kontemplacją”; J. P u z y n i a, *op. cit.*, s. 154.

⁴⁴ W dwudziestolecie międzywojennym prowadzono szeroką akcję na rzecz budowy nowego gmachu Muzeum Narodowego. Zob. *Kraków buduje Muzeum Narodowe*, Kraków 1935.

⁴⁵ K. Estreicher wymienia ponadto: Muzeum Archeologiczne PAU (ul. św. Jana 22), Muzeum Fizjograficzne PAU (ul. Sławkowska 17), Muzeum Sztuki UJ (ul. Gołębia 24) oraz Gabinet Rycin PAU (ul. Straszewskie-go 27); K. Estreicher, *op. cit.*, s. XXII-XXIII.

wykorzystujące niecodzienną scenerię zabytków miasta i jego urokliwych miejsc. Przykładem mogą być przedstawienia na dziedzińcu wawelskim, w Barbakanie, a także na Błoniach⁴⁶.

Wawel oraz niektóre place miasta (m.in. plac Szczepański) stanowiły również plenerowe sale koncertowe. Najczęściej jednak organizowano koncerty w sali Starego Teatru⁴⁷.

Wartości patriotyczne

Na to, że turystyka – jako całość podróżniczych doświadczeń – obejmuje również wartości patriotyczne wskazuje J. Lipiec⁴⁸. Z kolei M. Gołaszewska patriotyzm umieściła w szerszej grupie wartości społecznych⁴⁹. Szczególnie dogodną przestrzenią dla realizacji wartości patriotycznych są niewątpliwie miejsca związane z ważnymi wydarzeniami i postaciami historycznymi. Dodatkowym walorem są elementy materialnego dziedzictwa świadczące o wspaniałej przeszłości kraju, które urastają niekiedy do rangi symboli narodowych. Wszystkie te warunki spełnia w stopniu najwyższym Kraków, który od wieków uważany był za duchową i kulturalną stolicę Polski. W taki sposób postrzegano Kraków również w okresie międzywojennym. Odzyskanie niepodległości i zniesienie granic oddzielających dawne zabory znacznie ułatwiło odbywanie podróży do miasta traktowanego jako skarbnica narodowych pamiątek. Zachowane źródła z tego okresu wskazują, że liczne przyjazdy do Krakowa motywowane były właśnie

⁴⁶ J. Dużyk, *Nowy renesans teatru*, [w:] *Dzieje Krakowa*, t. 4, red. J. Bieniarzówna, J.M. Małecki, Kraków 1997, s. 375-388.

⁴⁷ M. Drobner, *Krakowskie Biuro Koncertowe*, [w:] *Kraków muzyczny 1918-1939*, red. M. Drobner, T. Przybylski, Kraków 1980, s. 52-53.

⁴⁸ J. Lipiec, *Filozofia...*, s. 93.

⁴⁹ M. Gołaszewska, *W poszukiwaniu porządku świata*, Warszawa 1987, s. 317, *Orientacje*.

pobudkami patriotycznymi. Trzeba zaznaczyć, że podróże, którym przyświecały wartości patriotyczne, w odróżnieniu od wartości poznawczych czy estetycznych, nie miały tak uniwersalnego charakteru, gdyż odnosiły się jedynie do polskich turystów i mieszkańców pogranicza etnicznego, jednakże bardzo często miały one dla osób przybywających z różnych regionów kraju pierwszorzędne znaczenie.

Wpojenie wartości patriotycznych miały na celu liczne wycieczki do Krakowa ludności robotniczej i chłopskiej z terenu Górnego Śląska, Śląska Cieszyńskiego, Spisza i Orawy w okresie przed plebiscytem. Angażujący się w działalność uświadamiającą tamtejszej ludności i pełniący jednocześnie funkcję przewodnika po zabytkach Krakowa Jerzy Dobrzycki pisał:

Najważniejszym był tu specjalny pokaz Krakowa, który swoimi zabytkami, muzeami i teatrami miał rozpalić serca przybyłych, złamać i zniszczyć miazmaty obcej propagandy i napełnić dumą o przynależności do narodu polskiego. [...] Pamiątki Krakowa stanowiły właściwie tylko ilustrację do jednolitego całodziennego wykładu o Polsce, jej przeszłości i znaczeniu, były elementem uświadczenia narodowego dla rzesz, które częstokroć słyszały tylko o Polsce jako o kraju nędzy i barbarzyństwa. [...] Zacieśniał się zupełnie krajoznawczy charakter tych wycieczek, a w jego miejsce przybierały one cechy jakichś podniosłych pielgrzymek⁵⁰.

Innym przykładem podróży do międzywojennego Krakowa, którym także przyświecały wartości patriotyczne, były zloty członków Sokoła. Wydarzenia te miały spektakularny charakter. Uczestnicy przybywali do miasta ubrani w specjalne stroje, kultywowano obrzędowość i symbolikę organizacji, a także popularyzowano pieśni i wiersze o tematyce sokolej. Turystyka zlotowa gromadziła liczne rzesze przyjezdnych, którzy uczestniczyli w uroczystych

⁵⁰ J. Dobrzycki, *Udział Krakowa w walce o Górny Śląsk*, „Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” 1978, nr 5, s. 17.

przemarszach, wspólnie wykonywali ćwiczenia gimnastyczne, odgrywali sceny historyczne. Małgorzata Orlewicz-Musiał podkreśla, że tym podróżom towarzyszyła atmosfera przesiąknięta patriotycznym patosem⁵¹. Ponadto w dwudziestoleciu międzywojennym przybywały do Krakowa wycieczki zorganizowane przez zagraniczne gniazda Sokoła. Miały one umożliwić poznanie ojczystego kraju rodakom mieszkającym na obczyźnie⁵². Podobny cel przyświecał licznym wycieczkom Polonii ze Stanów Zjednoczonych. Te podróże dostarczały ich uczestnikom wielu wzruszeń, ponieważ przybywali „do kraju, który jest ich matką, a Kraków sercem tej matki”⁵³.

W jeszcze większym stopniu miasto stało się obszarem realizacji wartości patriotycznych po śmierci marszałka Józefa Piłsudskiego. Przede wszystkim odwiedzano jego grób na Wawelu, a wędrówki na Sowiniec stały się zwyczajem. Wszystkie, nawet najbardziej oddalone od Krakowa miejscowości wysyłały delegacje z ziemią na kopiec, ponieważ niemal w każdym zakątku Polski znajdują się pamiętne miejsca i groby. Był to swoisty „wyścig uczucia i chluby narodowej”⁵⁴. Oprócz oficjalnych delegacji przybywały też liczne wycieczki. Najczęściej podróż do Krakowa odbywano koleją lub innymi środkami lokomocji. Wielu jednak odbywało pielgrzymkę patriotyczną, wędrując pieszo. W jednym z przewodników tak opisano to zjawisko:

Z każdym rokiem wzmaga się coraz potężniej pielgrzymstwo narodowe do Krakowa. Niby fala za falą ze wszystkich stron i rubieży ziemi polskiej napływają tu liczne rzesze, a wraz z nimi coraz

⁵¹ M. Orlewicz-Musiał, *Działalność turystyczna Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w dwudziestoleciu międzywojennym*, [w:] *Z najnowszej historii kultury fizycznej w Polsce*, t. 7, red. L. Nowak, Gorzów 2006, s. 225-226.

⁵² *Ibidem*, s. 231.

⁵³ „Polska jest matką nas wszystkich – a Kraków sercem tej matki”, „IKC” 1938, nr 184, s. 19.

⁵⁴ *Pielgrzymi z ziemią na Sowiniec*, „IKC” 1935, nr 210, s. 16.

tlumniej i ci, którym losy nakazały żyć poza granicami Ojczyzny. Przybywają odwiecznie utartymi, pielgrzymimi szlakami do Krakowa, aby tu krzepić serca, wzbogacić umysł, czerpać w dusze najszczytniejsze wzruszenia w obliczu wymownych dokumentów wielkiej przeszłości politycznej i kulturalnej państwa, by umacniać wolę ofiarnej służby Ojczyźnie u grobów największych Sygnów Polski⁵⁵.

Wartości sakralne (religijne)

Ta grupa wartości wiąże się przede wszystkim z turystyką religijną i pielgrzymkową, której głównym celem jest właśnie poszukiwanie wartości religijnych. Źródło duchowych przeżyć stanowi spotkanie z *sacrum*. Najpopularniejszą formą aktualizacji wartości religijnych jest pielgrzymowanie. Antoni Jackowski wskazuje, że pielgrzymki zaliczane są do najstarszych form migracji wynikających z przesłanek pozaekonomicznych, podobnie jak turystyka w szerokim znaczeniu tego słowa. W ciągu wieków były one nierzadko jedyną formą aktywności turystycznej uboższych grup społecznych⁵⁶. A. Jackowski wymienia ponadto trzy podstawowe komponenty migracji pielgrzymkowych. Są to: człowiek (*homo religiosus*), przestrzeń i *sacrum*⁵⁷.

Tradycyjna pielgrzymka odnosi się do pewnych aspektów społecznych i moralnych, związanych z wyrzeczeniem się wygod i udogodnień życia codziennego oraz znoszeniem zmęczenia i trudów pokonywanej drogi. Poszukiwanie *sacrum* dotyczy także pielgrzymek o charakterze patriotycznym (o których była mowa wcześniej) – do miejsc o szczególnym znaczeniu dla danej grupy

⁵⁵ J. Dobrzycki, Recenzja wklejona na początku przewodnika I. Turowskiej, *Wśród pamiątek Krakowa*, Katowice 1935.

⁵⁶ A. Jackowski, *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce*, Warszawa 1991, s. 5.

⁵⁷ Idem, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 2004, s. 7, *A To Polska Właśnie*.

bądź jednostki. „Duchowy wymiar takich wyjazdów przywołuje pojęcie rytuału, duchowej odnowy, dążenia do kontaktu z przestrzenią nasyconą sensami i wartościami”⁵⁸.

Kraków, zwany też „polskim Rzymem” ze względu na dużą liczbę kościołów i miejsc kultu, stanowił od wieków dogodną przestrzeń także do realizacji wartości religijnych. Wśród najczęściej odwiedzanych zabytków znajdowały się świątynie, przede wszystkim katedra na Wawelu i kościół Mariacki. Do miasta przybywały liczne pielgrzymki i wycieczki w związku ze świętami religijnymi obchodzonymi corocznie (np. Boże Ciało), a także aby uczestniczyć w ważnych uroczystościach rocznicowych (np. 700-lecie zgonu św. Franciszka⁵⁹). Ponadto wiele wycieczek rozpoczynało swój pobyt w Krakowie od nabożeństwa w jednym z kościołów.

Inny przykład stanowi podróż Alfreda Döblina, Niemca żydowskiego pochodzenia, która doprowadziła go do *zagubionych źródeł własnej tożsamości*. Jak sam pisał, dopiero w Krakowie zetknął się naprawdę z żydowską religią i tradycją⁶⁰.

Wartości ludyczne

Ta grupa wartości jest równie silnie, a może nawet jeszcze mocniej związana z turystyką niż wartości poznawcze czy estetyczne. Zabawa, rozrywka, przyjemność stanowią nieodłączny element udanej podróży. Mogą one dotyczyć różnych obszarów aktu turystycznego, od poznawania nowych miejsc i zabytków, poprzez uczestniczenie w lokalnych rozrywkach, po rozkoszowanie się specjałami miejscowej kuchni. Sabina Owsianowska pisze: „Poza ujmowaniem

⁵⁸ S. Owsianowska, *Wartości...*, s. 161.

⁵⁹ *Olbrzymi zjazd pielgrzymek*, „IKC” 1926, nr 181, s. 7; *700-lecie zgonu św. Franciszka z Asyżu*, „IKC” 1926, nr 182, s. 5.

⁶⁰ A. Döblin, *Podróż po Polsce*, tłum. A. Wołkiewicz, Kraków 2000, *Pisarze Języka Niemieckiego*.

samego podróżowania jako autotelicznej i hedonistycznej czynności szereg napotkanych po drodze wydarzeń i inscenizacji, spontanicznych i zorganizowanych do najdrobniejszego detalu «atrakcji» sprzyjać ma realizacji ludycznych wartości turystyki⁶¹.

W turystyce międzywojennego Krakowa również można wskazać wiele elementów hedonistycznych doświadczeń. Dobłą rozrywkę dostarczały lokalne zwyczaje i obrzędy, jak np. pochód lajkonika, ale też mecze i zawody sportowe. Przewodnik po Krakowie K. Estreichera informował turystów o następujących sportach: piłka nożna, lekka atletyka, kolarstwo, wioślarstwo, pływanie, tenis, gimnastyka, taternictwo, automobilizm oraz lotnictwo⁶². Oczywiście najpopularniejsze były mecze piłkarskie klubów Wisły i Cracovii⁶³. W organizacji innych zawodów sportowych założyły się m.in.: Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”, Akademicki Związek Sportowy oraz YMCA.

W latach 30. dostrzeżono w Krakowie potrzebę organizacji imprez masowych, m.in. Dni Krakowa, które miały zagwarantować dobrą zabawę szerszej grupie turystów. Jak zapowiadano wcześniej w lokalnej prasie: „poważny i pogrążony zazwyczaj w wiekowej zadumie Kraków przybierze w czasie nadchodzących «Dni Krakowa» charakter pełny pogody i radości»⁶⁴. Zorganizowano m.in. wielki kiermasz krakowski i wesołe miasteczko, które miały dostarczyć miłą rozrywkę gościom przybywającym do miasta. Wielki kiermasz, mieszczący się wzdłuż parku Jordana, nie tylko cieszył swą malowniczością, ale także był miejscem wyżywienia i odpoczynku, gromadził bowiem ponad sto kiosków, kramów, namiotów i bufetów, które razem tworzyły tętniący życiem bazar.

⁶¹ S. Owsianowska, *Wartości...*, s. 161.

⁶² K. Estreicher, *op. cit.*, s. 3.

⁶³ Więcej na temat sportu w międzywojennym Krakowie zob.: J. Bieniarzówna, *Krakowski sport w dobie międzywojennej*, [w:] *Dzieje...*, s. 425-436.

⁶⁴ *Wielki kiermasz krakowski i „wesołe miasteczko”*, „IKC” 1936, nr 154, s. 18.

Turyści mieli okazję skosztować tam specjałów przygotowanych przez dobre krakowskie restauracje, mleczarnie i kawiarnie, a także wziąć udział w dancingu na wolnym powietrzu. Ponadto na licznych stoiskach można było nabyć artystyczne pamiątki z Krakowa, zabawki, słodycze itp. Zadbano również o estetyczny charakter kiermaszu. Mianowicie projekty poszczególnych stoisk i pawilonów wykonali krakowscy artyści malarze i architekci na zlecenie Polskiego Związku Turystycznego. Oprócz kiermaszu wesołą zabawę miało zapewnić uczestnikom Dni Krakowa specjalnie do tego celu wybudowane wesołe miasteczko. Prasa krakowska tak opisywała tę atrakcję:

Najwięcej jednak rozrywek w tej stronie miasta dostarczy „wesołe miasteczko”, w rozmiarach dotąd w Krakowie niewidzianych, z wielu nieznanymi dotąd w Polsce atrakcjami. Wspaniały ten „luna-park” rozłoży się na wielkim terenie poza „Oleandrami”, między parkiem Jordana a M. Domem Wycieczkowym. Olbrzymia brama, ozdobiona u góry obracającą się w tańcu bez przerwy parą Krakowiaków, projektowana przez pp. Kinastowskiego i Starzyńskiego, stanowić będzie wstęp do „wesołego miasteczka” jaśniejącego w porze wieczornej tysiącami świateł⁶⁵.

Inne grupy wartości

Można wskazać ponadto na inne grupy wartości, które również mają związek z podróżami turystycznymi do międzywojennego Krakowa. Są to m.in.: wartości witalne, ekonomiczne, etyczne, utylitarne. Ta pierwsza grupa wiąże się chociażby z rekreacyjnym aspektem podróży. Międzywojenny Kraków oferował także wiele atrakcji w tej dziedzinie. Wielu turystów korzystało z zieleni i parków Krakowa. Oprócz spacerów po Plantach, Błoniach czy

⁶⁵ *Ibidem*.

parku Jordana popularne były także wycieczki do Lasu Wolskiego. O wartościach ekonomicznych możemy mówić w odniesieniu do znacznego zwiększenia ruchu turystycznego w międzywojennym Krakowie oraz większej dostępności miasta dla uboższych turystów (m.in. poprzez uruchomienie tzw. pociągów popularnych, które za przystępną cenę umożliwiły przyjazd do podwawelskiego grodu wielu wycieczkom). Jednakże te i inne grupy wartości wymagają osobnych analiz przekraczających ramy niniejszego artykułu.

Podsumowując, należy podkreślić, że Kraków w okresie międzywojennym stanowił doskonałe miejsce dla turystów do realizacji rozmaitych wartości. Zaprezentowana powyżej analiza poszczególnych kategorii aksjologicznych stanowi próbę uporządkowania tego zagadnienia. Miasto, a także poszczególne jego komponenty (w tym zwłaszcza materialne i niematerialne dziedzictwo) wiązały się z różnymi wartościami, które z jednej strony były im przypisywane m.in. przez rozmaite publikacje oraz przewodniki oprowadzające turystów, a z drugiej – odbierane, odczuwane i niekiedy w różny sposób nazywane przez samych przyjezdnych. W artykule starano się wskazać oraz naświetlić wspomniane dwa obszary generujące informacje o turystycznej aksjoserferze międzywojennego Krakowa, nie tracąc jednocześnie z pola widzenia wartości obiektywnie tkwiących w przestrzeni miasta i jego zabytkach (podejście określane w teorii wartości mianem obiektywizmu aksjologicznego).

Taka wielopłaszczyznowa analiza pozwoliła wykazać, że międzywojenny Kraków prezentował całą gamę różnych wartości, ściśle powiązanych z przestrzenią miasta i jego poszczególnymi miejscami czy obiektami, w dodatku często ze sobą powiązanych i niejako względem siebie komplementarnych. W tym zakresie nastąpiła znaczna zmiana w stosunku do okresu wcześniejszego, w którym dawna stolica odwiedzana była głównie ze względu na wartości patriotyczne i sakralne (często zresztą ze sobą zespolone, przez co nurt tych podróży nazywano „pątnictwem narodowym”).

Interpretacja źródeł z okresu międzywojennego⁶⁶ zawierających treści aksjologiczne, dobitnie pokazała, że na czoło wysunęły się wartości poznawcze związane z pojawieniem się ukierunkowanej poznawczo turystyki miejskiej stanowiącej większość przyjazdów do miasta. Oczywiście wspomniane wartości patriotyczne i sakralne nadal odgrywały ważną rolę, ale straciły swój wcześniejszy dominujący charakter. Warto dodać, że odżyły one jeszcze bardzo mocno po śmierci J. Piłsudskiego. Przez cały okres międzywojenny niezwykle ważną kategorią były natomiast wartości estetyczne, wyrażane w licznych przewodnikach, a także wspomnieniach i relacjach z podróży. W porównaniu z wcześniejszymi okresami zdecydowanie wzrosła ponadto rola wartości ludycznych, co dokonało się zwłaszcza pod koniec badanego okresu i miało związek z licznymi uroczystościami, imprezami i zawodami sportowymi organizowanymi m.in. w ramach Dni Krakowa.

Przypomniane powyżej kategorie wartości nie wyczerpują oczywiście aksjologicznej problematyki podróżowania do Krakowa w okresie międzywojennym, ale w świetle zachowanych źródeł rysują się najbardziej wyraziście, dlatego poddane zostały bardziej szczegółowej analizie. Zamieszczone w pracy informacje i wnioski stanowią swoistą kompilację wyników uzyskanych na drodze dwóch procedur badawczych: historycznej i aksjologicznej. Wydaje się jednak, że ów dualizm jest pozorny, bowiem efekty badawcze złożyły się na całościowy obraz dość jednorodnego zjawiska. Zaproponowane podejście, aksjologia turystyki w ujęciu historycznym, może być z powodzeniem zastosowane do podobnych badań dotyczących innych miast (czy też obszarów) oraz okresów historycznych. Połączenie analizy źródeł historycznych z ich interpretacją aksjologiczną może przyczynić się zarówno do poszerzenia wiedzy na temat dziejów turystyki, jak i do pełniejszego ukazania wartości, które były związane z podróżowaniem do konkretnych destynacji w różnych epokach.

⁶⁶ Więcej na ten temat zob.: J. Ziarkowska, *Turystyka w międzywojennym Krakowie*, Kraków 2018.

Bibliografia:

- 700-lecie zgonu św. Franciszka z Asyżu, „IKC” 1926, nr 182, s. 5.
- Aksjologia podróży, red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, Warszawa 2012.
- Aksjologia turystyki, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2006, *Monografie SALOS RP*.
- Bieńkowski W., *Strażnicy dziejów miasta narodowej pamięci. Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa w latach 1896-1996*, Kraków 1997.
- Człowiek w podróży, red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, Warszawa 2009.
- Dobrzycki J., Recenzja wklejona na początku przewodnika I. Turowskiej, *Wśród pamiątek Krakowa*, Katowice 1935.
- Dobrzycki J., *Udział Krakowa w walce o Górny Śląsk*, „Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” 1978, nr 5, s. 16-21.
- Döblin A., *Podróż po Polsce*, tłum. A. Wołkowicz, Kraków 2000, *Pisarze Języka Niemieckiego*.
- Drogi i bezdroża sportu i turystyki, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2007, *Monografie SALOS RP*.
- Dzieje Krakowa, t. 4, red. J. Bieniarzówna, J. M. Małecki, Kraków 1997.
- Estreicher K., *Kraków. Przewodnik dla zwiedzających miasto i jego okolice*, Kraków 1938.
- Gołaszewska M., *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1990.
- Gołaszewska M., *W poszukiwaniu porządku świata*, Warszawa 1987, *Orientacje*.
- Hellstein J., *Dwa dni w Krakowie*, Kraków 1929.
- Jackowski A., *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce*, Warszawa 1991.
- Jackowski A., *Pielgrzymowanie*, Wrocław 2004, *A To Polska Właśnie*.
- Klejnoty i sekrety Krakowa. Teksty z antropologii miasta, red. R. Godula, Kraków 1994.
- Konkurencyjność miast i regionów na globalnym rynku turystycznym, red. J. Sala, Warszawa 2010.
- Kraków buduje Muzeum Narodowe, Kraków 1935.
- Kraków muzyczny 1918-1939, red. M. Drobner, T. Przybylski, Kraków 1980, *Cracoviana. Seria II. Ludzie i Wydarzenia*.
- Kraków najpiękniejsze miasto Polski, Kraków 1939.
- Kultura w kręgu wartości, red. L. Dyczewski, Lublin 2001.
- Lipiec J., *Fenomenologia wędrówki. Studia z filozofii turystyki*, Kraków 2010.

- Lipiec J., *Powrót do estetyki. Uroda świata – piękno sztuki*, Kraków 2005.
- Lipiec J., *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001.
- Najder Z., *Wartości i oceny*, Warszawa 1971.
- Naród – kultura – osobowość. *Księga poświęcona prof. J. Chałasińskiemu*, red. A. Kłoskowska et al., Wrocław 1983.
- Nauki o turystyce*, red. R. Winiarski, cz. 1, Kraków 2003.
- O wartości dzieła sztuki. Materiały II Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Radziejowice 19-21 maja 1966*, red. A. Ryszkiewicz, Warszawa 1968, Biblioteczka Zbieracza Dziel Sztuki, nr 5.
- Olbrzymi zjazd pielgrzymek*, „IKC” 1926, nr 181, s. 7.
- Owsianowska S., *Wartości w ofercie turystycznej wybranych krajów europejskich (na przykładzie przewodników turystycznych)*, Kraków 2005.
- Paryski „Excelsior” w gościnie u „IKC”*, „IKC” 1932, nr 224, s. 5.
- Pielgrzymi z ziemią na Sowińiec*, „IKC” 1935, nr 210, s. 16.
- „Piękno Krakowa jest czymś upajającym...” – mówi Rosa Bailly*, „IKC” 1936, nr 294, s. 18.
- „Polska jest matką nas wszystkich – a Kraków sercem tej matki”*, „IKC” 1938, nr 184, s. 19.
- Prasa angielska wzywa do zwiedzania Polski*, „IKC” 1939, nr 107, s. 10.
- Przewodnik po Krakowie i okolicy*, Kraków 1928.
- Purchla J., *Matecznik Polski. Pozaekonomiczne czynniki rozwoju Krakowa w okresie autonomii galicyjskiej*, Kraków 1990.
- Purchla J., *Miasto jako dzieło sztuki*, „Międzynarodowe Centrum Kultury Kraków” R. 14, 2005, nr 22-23, s. 35-38.
- Puzynina M., *Język wartości*, Warszawa 1992.
- Regent Horthy o pięknie Krakowa*, „IKC” 1938, nr 38, s. 15.
- Turystyka w humanistycznej perspektywie*, red. M. Kazimierczak, Poznań 2004.
- Wielki kiermasz krakowski i „wesole miasteczko”*, „IKC” 1936, nr 154, s. 18.
- Z najnowszej historii kultury fizycznej w Polsce*, t. 7, red. L. Nowak, Gorzów 2006.
- Ziarkowska J., *Turystyka w międzywojennym Krakowie*, Kraków 2018.



Anna Smywińska-Pohl



Joanna Ziarkowska

Małgorzata Konarzewska

Wyższa Szkoła Społeczno-Przyrodnicza im. Wincentego Pola w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0003-1950-2564>

Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu

Słowa kluczowe: islam, język mistyczny, duchowość, wyrażalność mistyczna, doświadczenie mistyczne, język mistyczny, aspekt narracyjny, aspekt poetycki

Abstrakt: Głównym celem artykułu jest analiza terminologii mistycznej i jej symboliki w oparciu o pisma św. Jana od Krzyża, ze szczególnym uwzględnieniem *Pieśni duchowej*. Wybór tego dzieła jako przewodniego do badań nie jest przypadkowy. Po pierwsze jest to utwór szczególnie bogaty w symbole mistyczne, których bliskie konotacje można spotkać w literaturze religijnej i filozoficznej islamu (a także judaizmu). Po drugie morfologia *Pieśni duchowej* jest pokrewna *Pieśni nad Pieśniami*, będącej duchowym przewodnikiem życia religijnego św. Jana, wobec czego należy ją uznać za istotną w temacie rozważań dotyczących jego duchowości. Po trzecie *Pieśń duchowa* zawiera syntezę nauki Świętego i niewątpliwie powstała z inspiracji *Pieśni Salomona*.

Szczególne znaczenie dla badań analitycznych prowadzonych w rozprawie ma przyjęta metoda, którą można by nazwać hermeneutyczno-lingwistyczną, czyli opartą z jednej strony na definiowaniu kluczowych dla rozprawy pojęć, a z drugiej na różnorodności ich wyrażania przez autora. Zatem przedmiotem badań jest swoistego rodzaju dualizm, na który składa się zawartość pojęciowa, będąca wynikiem aspektu eksperienckiego, oraz przekaz językowy, będący niekiedy nieadekwatny, z powodu trudności w przekazaniu, cechujący się nie-

wymownością, treści mistycznej. W obszarach dotyczących opisów rzeczywistości empirycznej analizy terminologii mistycznej opierają się na porównaniu sposobów ekspresji poszczególnych przeżyć św. Jana z przeżyciami wyrażanymi w pismach mistyków muzułmańskich. To wyjaśnienie zaznaczam szczególnie, ponieważ ono tłumaczy celowość podjętej analizy mistycznego języka w aspekcie lingwistyczno-hermeneutycznym (czyli jak wcześniej wskazano eksperymentalnym i narracyjno-poetyckim), a nie fenomenologicznym czy też teologiczno-doktrynalnym.

Terminological and lexical analogies between the works of St. John and mystics of Islam

Keywords: Islam, mystical language, spirituality, mystical expressiveness, mystical experience, mystical language, narrative aspect, poetical aspect

Abstract: The main goal of the article is the analysis of mystic terminology and its symbolism in the writings of St. John of the Cross, with particular emphasis on the Song of the Soul. The choice of this work as central is not accidental coincidence. First of all, it is particularly rich in mystic symbols, the connotations of which can be found in Islamic religious and philosophical literature (as well as Jewish literature). Secondly, the morphology of the Song of the Soul is related to the Song of Songs which was St. John's spiritual leader. Thus it is essential to emphasize the importance of the Song of Songs when contemplating St. John's spirituality. Thirdly, the Song of the Soul constitutes the synthesis of the Saint's study and undoubtedly was inspired by the Song of Solomon.

What is particularly important in analytical research is the use of the hermeneutical and linguistic method which is, on the one hand, based on defining the key notions and, on the other, their variety expressed by the author. Therefore, what is of primary importance is dualism consisting of terminology content, which is the result of experiential aspect, and verbal message which may be inadequate due to the difficulties of expression caused by mystic ineffability. In areas concerning descriptions of empirical reality the analysis of mystic terminology is based on the comparison of the way St. John and Muslim mystics expressed their experiences. The author would like to emphasize this analogy, because it shows the objective of the analysis of mystic language in linguistic and hermeneutical aspect (that is experiential as well as narrative and poetic, as it was earlier stated) and not in phenomenological, theological or doctrinal one.

Badania odnośnej literatury wykazują, że św. Jan dzieli z myślicielami Orientu wiele symboli z technicznej terminologii mistycznej. Jest to na tyle ważne, że należy dokładniej przyjrzeć się

słownictwu Świętego i zbieżnościom używanych przezeń określeń z mistyczną terminologią sufi. Oto bowiem otwiera się przed nami fenomen literatury europejskiej, do której kluczem może być leksyka arabska czy nawet perska. Szczególnie poezja św. Jana przepełniona jest metaforą, symboliką i całym zakresem terminologii wyobraźniowej, które z dużą dozą prawdopodobieństwa pochodzą z Koranu.

Analityczny przegląd leksyki nazywającej uczucia, pragnienia, emocje odnosi się do opisu odczuć, wrażeń, doznań, których charakterystyka okazuje się niełatwa i niejednokrotnie wkracza poza zakres wyrażalności. Jednak napotykając tam wielowymiarowość pustki, próbuje ową pustkę wypełnić, tym samym, paradoksalnie, tworząc pełnię.

W celu porównania zbieżności semantycznej terminów stosowanych w mistycznej muzułmańskiej terminologii symbolicznej i mistycznej terminologii św. Jana przeanalizuję owe terminy pod kątem ich symbolicznego znaczenia w twórczości św. Jana (lewa strona tabeli) i w pismach muzułmańskich (prawa strona tabeli).

Mistyczne wino i upojenie duchowe **(w potocznym użyciu metafory te odnoszą się do uczucia rozkoszy)**

Mistyczne wino oraz *upojenie duchowe* są terminami bliskoznacznymi i św. Jan używał ich zamiennie. Oba te określenia zawsze oznaczają u niego ekstazę mistyczną. Koran zabrania spożywania wina. Zakaz dotyczy wszakże tylko życia doczesnego, bo wino jest napojem, który mają pić zbawieni w raju. Dla sufi wino jest symbolem samego Absolutu, a stan zamroczenia alkoholowego symbolizuje stan ekstazy mistycznej i poznanie prawdy. Jest to stan najdoskonalszej miłości do Boga i roztopienia się w Nim.

W tabelach przedstawiam dane dotyczące zbieżności terminologicznych symboliki św. Jana (kolumna 1) i mistyków Islamu (kolumna 3).

Tabela 1.

Symbolika św. Jana	Termin	Symbolika muzułmańska
ekstaza mistyczna	<i>mistyczne wino</i>	wino, napój, smak: Ibn Arabi
ekstaza mistyczna	<i>upojenie duchowe</i>	upojenie, upicie: Al-Huṣṣirī

Muzułmanie określali cztery poziomy znaczeniowe terminu *wino*:

1. „smak” lub „odczucie”; Ibn Arabi: *Szurb*, czyli słodczy, boski likier – pierwszy stopień mistycznej ekstazy,
2. „napój”,
3. „gaszenie pragnienia”,
4. „upojenie” (Al-Huṣṣirī).

Al-Huṣṣirī w traktacie *Kaṣf al-Mahyûb*¹ dzieli upojenie na dwa stadia: łagodniejsze, zwane „upojeniem afektywnym” (*mawaddat*), i intensywne, „upojenie filiżanką miłości” (*mahadbbat*). Analogią obu, mającą odzwierciedlenie u św. Jana, jest „upojenie łagodne” (*suave embriaguez*) opisywane w *Pieśni duchowej*² i „upojenie ekstatyczne” (*embriaguez extática*), będące wyraźnym odpowiednikiem drugiego stadium.

W XII i XIII wieku poeci z Persji: Dżalal Ad-Din Rumi, Szabistar i Mahmud i Szamsodin Hafiz³ poświęcili całe poematy temu napojowi, opiewanemu także przez Koran, wynosząc jego tajemniczą moc do mistycznego wymiaru, ale z całej trójki jedynie Rumi pozostaje bliski metaforyce mistycznej św. Jana. Porównajmy: „[...] palące wino rozpało moje piersi i zalało moje żyły!”⁴ –

¹ F. Valera, *Poetas y místicos del Islam, versión y estudio preliminar de F. Valera*, Mexico 1945, s. 15.

² Św. Jan od Krzyża, PD, tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2003, s. 297.

³ F. Valera, *op. cit.*, s. 15.

⁴ *Ibidem*. Dla podsumowania i uwydatnienia podobieństw rozumienia i objaśniania omawianego terminu *upojenia mistycznego* porównajmy dwa fragmenty. Pierwszy z Al Huvira: „[...] (*upojenie*) to zamknięcie oczu na

wykrzykuje Rumi. A za nim niemal dosłownie powtarza św. Jan: „[...] tak jak wino zalewa całe moje ciało i moje żyły [...], tak Bóg porusza całą moją duszę [...]”⁵. Analizując określenie *upojenie duchowe*, przytaczane zarówno za św. Janem, jak i mistykami muzułmańskimi, należy zwrócić uwagę na jego interpretację podnoszoną w pismach Al-Halladża⁶, XIII-wiecznego myśliciela, który szczegółowo opisuje stan upojenia w sposób podobny, w jaki czynił to wieki później św. Jan: „Ten napój napęlnia żyły i tkanki. Cudowne światło Boskie zalewa ciało i prowadzi do utraty świadomości wrażeniowej i inteligibilnej. Człowiek nie zdaje sobie sprawy z tego, co mówi, ani też z tego, co mówi ktoś do niego. To jest upojenie”⁷.

Żywy płomień miłości i lampy ognia

Tabela 2.

iluminacja wewnętrzna	<i>żywy płomień miłości</i>	lampy boskie: Nūrī z Bagdadu
iluminacja wewnętrzna, błysk iluminacji	<i>lampy ognia</i>	nisze światła: Algazel mistyka światła: Yahya ibn Habash Suhrawardi

Pojęcie „iluminacji wewnętrznej” św. Jan analizuje w *Żywym płomieniu miłości*. I chociaż temu poematowi nie poświęca się zwykle

rzeczy stworzone, by zobaczyć Stwórcę w swoim sercu”. I drugi, pochodzący od św. Jana: „[...] ten napój najwyższej mądrości Boskiej, który zostanie wypity pozwoli duszy zapomnieć o rzeczach świata”.

⁵ San Juan de la Cruz, VO, s. 700; w nawiasach podano skróty tytułów dzieł, do których autorka, jako iberystka, odnosi się na podstawie tłumaczenia własnego. Jeśli więc nie podano inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne tłumaczone są przez autorkę.

⁶ M.A. Palacios, *Sadiles y alumbrados*, vol. 12, Granada 1947, s. 19.

⁷ *Ibidem*, s. 22.

zbyt wiele uwagi, to dla nas jest on znaczący, ponieważ traktuje o świetle i płomieniach, które ogarniają ekstatyczną duszę, a *magiczne lampy ognia* są metaforą iluminacji. Światło jest symbolem uniwersalnym. Pisał o nim Pseudo-Dionizy w *Hierarchii Niebieskiej*. Natomiast w sufizmie to Dżafar as-Sadik był pierwszym, który użył określenia *boży ogień*, będącego synonimem światła w doświadczeniu mistycznym: „[...] boży ogień, który całkowicie pochłania człowieka [...]”⁸.

Należy jednak pamiętać, że ezoteryczny wymiar islamu był identyfikowany z sufizmem. Muzułmanin nie ośmielał się nawiązywać osobistej więzi z Allahem polegającej na miłości duchowej. Wystarczało mu bowiem zawierzenie siebie Bogu i stosowanie zasad Koranu oraz posłuszeństwo wobec Prawa i tradycji. Wyczerpujące się w przychylnym odniesieniu do pięciu filarów wiary⁹: *salat* („modlitwa”), *zaka* („jałmużna”), *saum* (trwający od świtu do zmierzchu post w miesiącu ramadan), *hadżdż* („pielgrzymka”) i *szahada* (formuła islamskiego *credo*).

Powracając do terminologii św. Jana, znajdującej ekwiwalencję w mistyce muzułmańskiej, należy wskazać, że *lampy ognia*, znane w świecie islamskim także jako *nisze światła*, oświetlają centrum duszy człowieka, który wkracza na drogę mistyczną. W Koranie opisywane są następująco: „Takowa lampa ma moc wieczną, jeśli znajdzie się w duszy. Światło płonie w sercu, a serce jest komnatą, do której wkracza Bóg”¹⁰ oraz: „Allah jest Światłem niebios i ziemi. Jego światło jest takie, jakby była jasna nisza, a w niej lampa. Lampa znajduje się w szklanej kuli. A kula jest jak błyszcząca gwiazda. Lampa płonie dzięki oliwie z błogosławionego drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu. Światło na Światło...

⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 84.

⁹ *Ibidem*, s. 56.

¹⁰ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 230, *Dzieje Orientu*.

Allah prowadzi do swego światła, kogo zapragnie”¹¹. Pojęcie *lampy ognia* pojawia się także w Piśmie Świętym w *Pieśni nad Pieśniami*. Ta pieśń, jak wiemy, była najważniejszą lekturą Świętego i znał on ją w całości bardzo dokładnie. Nie jest wiadome jedynie, czy terminologia w niej użyta została zmieniona przez św. Jana celowo, czy miał on na celu jedynie transformację leksykalną. I tak w *Pieśni nad Pieśniami* termin *żar miłości* jest ekwiwalentem „żaru ognia i płomienia Pańskiego”¹², natomiast św. Jan w celu wyrażenia miłości używa określeń *lampy miłości* oraz *lampy ognia i płomieni*, które pojawiają się w omawianej wyżej terminologii mużulmańskiej. Kwintesencją interpretacji określenia *lampy ognia* stosowanego przez św. Jana jest jednoznaczne używanie go w znaczeniu iluminacji wewnętrznej. Oto stosowny fragment: „[...] lampy ognia są żywą wodą ducha i, mimo że są lampami ognia, równocześnie są czystą, przejrzystą wodą... Wszystko, co ta pieśń wyraża, jest pomniejszone od tego, co było naprawdę, bo przekształcenie duszy w Boga jest niewyraźne [...]”¹³.

Wewnętrzne źródło miłości

Tabela 3.

iluminacja wewnętrzna	<i>wewnętrzne źródło miłości</i>	źródło płonącego serca: Koran, Ibn Arabi
-----------------------	----------------------------------	---

Aby ukazać znaczenie pojęcia *wewnętrznego źródła miłości* stosowanego w symbolice mużulmańskiej, należy odwołać się do światopoglądu religijnego i filozoficznego Ibn Arabiego. Uznaje on, że „poznanie stanów mistycznych można osiągnąć wyłącznie przez

¹¹ Koran 24,36.

¹² Pnp 8,2-9.

¹³ San Juan de la Cruz, VO, s. 875-876.

doświadczenie. Rozum ludzki nie może go określić ani dojść do niego na drodze dedukcji. Ten rodzaj poznania duchowego musi być ukryty przed większością ludzi z powodu swej wzniosłości. Trudno bowiem dotrzeć do jego głębi, a niebezpieczeństwa są wielkie¹⁴.

Św. Jan bardzo często używał słowa *fuentes*, czyli „źródło”, w przeróżnych okolicznościach. Począwszy od dwóch redakcji *Żywego płomienia miłości*¹⁵, w których tytułowy *płomień* jest symbolem wyrażającym głębię uczuć i pragnień. Emocje te napotyka dusza w swej egzystencji. Jakkolwiek Święty określał owo „źródło”, na pewno jego znaczenie wiązało się z aktem miłości i jej oddziaływania na duszę.

Koraniczne znaczenie wody (*ma*) i źródła (*ajn*) niewątpliwie także jest symbolem czystości. W symbolice sufickiej woda życia oznacza gnozę i Absolut, a źródło symbolizuje nagłe poznanie¹⁶. Ciekawą dodatkową zbieżnością ekspresji duchowości w literaturze sufi i w pismach mistyków chrześcijańskich jest powszechnie używany w odniesieniu do Boga termin *oczy duszy* (Algazel, Ibn Abbad de Ronda oraz Ibn Arabi). „Kiedy na mnie patrzyłeś, Swe piękno w moich, Twoje oczy odbijały, a czy moje zasłużyły na chwałę taką, by Cię w nich widzieć? [...]”¹⁷. „Kiedy pojawia się mój Oblubieniec, jakimi oczyma mam na Niego patrzeć? Na pewno nie moimi, bo nikt Go nie widzi, no chyba, że On sam [...]”¹⁸. Ekstazy agonizująca, będąca skutkiem wyobrażenia Boskiego spojrzenia, w pierwszym przypadku określa niepokoje św. Jana, a w drugim Ibn Arabiego.

¹⁴ Ibn Arabi, *The Bezels of Wisdom*, London 1978, s. 25.

¹⁵ San Juan de la Cruz, LDAV.

¹⁶ M.M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 106-107.

¹⁷ San Juan de la Cruz, CE, s. 142.

¹⁸ H. Corbin, *op. cit.*, s. 89.

Samotny ptak

Tabela 4.

ptak kontemplacji	<i>samotny ptak</i>	język ptaków: Koran
-------------------	---------------------	---------------------

Według tradycji muzułmańskiej dusze wiernych po śmierci zmieniają się w ptaki siedzące na drzewie życia, a dusze niewiernych zostają zmienione w ptaki drapieżne. Ptaki (*tajr*), o których wielokrotnie mówi się w Koranie, nie pełnią, jak się wydaje, szczególnie ważnych funkcji symboli religijnych, wiążą się z nimi jednak znaczenia metaforyczne i alegoryczne. I tak pojawiają się *anka*, dudek, gołębicą, kruk, *Simurgh* i sowa. *Anka* w mitologii arabsko-muzułmańskiej oznacza gatunek ptaków, które Bóg stworzył doskonałymi, ale okazały się one nieszczęściem dla ludzi, gdyż zesłały na nich kataklizmy. Tradycja wiąże *anka* z tajemniczymi ludami wspominanymi w Koranie¹⁹. Dudek (*hadhad*) jest ptakiem proroka Salomona i symbolem mądrości²⁰. Gołębicą (*hamama*) w tradycji muzułmańskiej jest znakiem dobrej nowiny²¹. Kruk (*ghurab*), mimo że pojawia się także w historii Noego, ma zdecydowanie inną konotację koraniczną. Po pierwsze symbolizuje obcość i samotnienie. Dla Persów kruk był symbolem wszelkiego zła, złej wróżby i nieszczęścia. Potwierdzeniem złowróżbnej symboliki kruka w islamie jest rola, jaką przypisuje mu Koran w opowieści

¹⁹ Koran 25,133-134.

²⁰ Koran 27,54-56.

²¹ M. Dziekan, *Symbolika...*, s. 37; Symbolika wiąże się z potopem i arką Noego. Według Ibn Ishaka (VIII w.): „Po czterdziestu dniach potopu Noe wyrzwał z arki i wypuścił kruka, aby się przekonać, czy ziemia już obeschła. Kruk jednak szybko powrócił na arkę. Potem wypuścił gołębicę, ale i ta nie znalazła miejsca, gdzie mogłaby się zatrzymać. Po siedmiu dniach wypuścił ją ponownie. Gołębicą długo nie powracała, po czym wróciła z gałązką oliwną w dziobie, co oznaczało, że ziemia jest już całkiem wolna od wód potopu”.

o Kainie i Ablu²². Z kolei *Simurgh* to symbol urodzaju, szczęścia i nieśmiertelności. Sowa (*bum*) od dawien dawna była kojarzona z zaświatami i śmiercią, nie tylko w kulturze arabskiej. Prawdopodobnie jej nocny tryb życia, głuche pohukiwania i przerażający wygląd stały się źródłem takich wierzeń i przeniknęły w takiej postaci także do ludowego islamu.

Mianem *samotnego ptaka* św. Jan określa duszę, nie zaliczając go do żadnego konkretnego gatunku. Twierdzi także, że nie ma on określonego koloru. To wyobrażenie ptaka pozbawionego koloru, ku zaskoczeniu badaczy islamu, znajduje dokładne odzwierciedlenie w charakterystyce *Simurgha* opisywanego cztery wieki wcześniej przez Suhrawardiego: „[...] wszystkie kolory są w nim, ale on jest pozbawiony koloru [...]”²³. W obu przypadkach brak koloru *samotnego ptaka* oznacza odosobnienie i pustkę wszystkiego, co mieści się w duszy.

Droga na górę Karmel

Tabela 5.

rozwój duchowy	<i>droga na górę Karmel</i>	droga na górę Cäf
----------------	-----------------------------	-------------------

Najsłynniejszym i najczęściej omawianym przez teologów, teozofów i filozofów symbolem mistycznym wykorzystywanym przez św. Jana jest *droga na górę Karmel*. W teologii duchowości określenie „wspinania się na szczyty gór” było znane i opisywane przez licznych kontemplatyków.

²² Koran 5,32; „Kiedy Kain zabił Abła, wówczas Bóg posłał kruką, który po-drapał ziemię, aby mu pokazać, jak ukryć zwłoki brata. On powiedział: białda mi. Czyż ja nie mogę być podobnym do tego kruką i ukryć zwłok mojego brata?”.

²³ D. Tarasin, *The Great Sufic Text on the Unity of Reality*, London 1974, s. 29.

Kwintesencją wizji *Góry Doskonałości*, czyli góry Karmel u św. Jana, jest jego wyobrażenie Boga i droga ku Niemu. Jednakże przed zestawieniem podobieństw interpretacyjnych i dla porównań terminologicznych niezbędne jest nakreślenie znaczenia góry, jakie przypisywali jej Arabowie. Otóż *dżabal*, czyli góra, w Koranie wiąże się z symboliką wszechmocy Bożej²⁴. Podkreśla się tam trwałość i niezmienność gór. Moc Boża znacznie je przewyższa, a jednym ze znaków końca świata będzie rozpad gór. Góry Kaf (*Al Cäf*) to w kosmografii muzułmańskiej największe wzniesienia otaczające ziemię.

Kiedy poszukuje się zbieżności w myśli św. Jana i mistyków muzułmańskich, którzy poświęcali się trudom przekazania myśli dotyczących wspinaczki na górę Karmel (św. Jan), w przypadku muzułmanów na górę Kaf lub Synaj, zdumiewające wydaje się, że w obu przypadkach ma miejsce odwołanie się do pomocniczych ilustracji, które zawierają wykaz wskazówek pokonywania *drogi doskonałości*.

Nie ma wątpliwości co do zbieżności między przekazem zawartym na rycinach a tym znajdującym się w ich opisach (zamieszczonych na rycinach przez św. Jana) i cała treść zapisana nad ilustracją *Góry Doskonałości* określa sposób dotarcia do *wszystkiego*, stanowiącego wierzchołek góry Karmel, a słowa wyrażone przez św. Jana, jedynie to potwierdzają: „Aby dojść do bycia wszystkim, nie chciej być czymś w niczym”²⁵. Sufickim odpowiednikiem anihilacji św. Jana jest *fanā* – jedyna rzecz niezbędna do osiągnięcia stanów zjednoczenia z Jedynym, „umiejętność negacji i odrzucenia wszystkiego”²⁶.

²⁴ Koran 13,32: „[...] a gdyby istniał Koran, dzięki któremu można by góry przesuwać...”; oraz Koran 13,47: Oni wypróbowali wszystkie swoje zamiary, lecz ich zamiary są w rękach Allaha. A nawet gdyby ich zamiary były takie, że mogłyby przesuwać góry, i tak im się nie powiedzie [...]”; Koran 20,106: „[...] pytają cię w sprawie gór? Powiedz im, Mój Pan je rozwali na kawałki i rozrzuci jak pył. I uczyni z nich jałowa, gładką równinę [...]”.

²⁵ San Juan de la Cruz, SDC; fragment podpisu ilustracji Góry Karmel: „Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada /-letrero del grabado”.

²⁶ Al-Ghazali, *Los Nichos de la luz*, Madrid 1974, s. 123.

Mistyczny ogród

Tabela 6.

ogród, raj podlewany boskim deszczem	<i>mistyczny ogród</i>	kwiaty, deszcz, zapachy: Nūrī z Bagdadu
--------------------------------------	------------------------	---

Innym obrazem literackim stosowanym tak w literaturze miłości mistycznej sufi, jak i w pismach św. Jana jest stan *miłosnego zjednoczenia* porównywany do kwitnącego ogrodu lub sadu. W *Tajemniczym ogrodzie* Ibn Arabiego znajdujemy jedynie wzmiankę²⁷, ale Nūrī z Bagdadu poświęca kilka rozdziałów na opis cudów takich jak: „kwiaty, deszcz, zapachy, powiew wiatru”²⁸.

Św. Jan także porównuje duszę do czarującego ogrodu i kwitnącej łąki: „[...] Zefirek, który otwiera pąki kwiatów i uwalnia zapachy, jest Duchem Świętym, który gdy tchnie to boskie powietrze do duszy, rozpala ją całą, ożywia, rozbudza wolę i apetyt na to, co pozostawało niewrażliwe na miłość Boga [...]”²⁹. A oto opis Nūriego: „To naturalne dla roślin, że są ożywiane poranną bryzą, zważywszy na to, że minerały i martwe ciała pozostają niewrażliwe na wpływ zefira. Zrozumiałe jest, że tylko te serca, które rozumieją duchową miłość, ożywają pod wpływem tchnienia inspirowanego boskością [...]”³⁰.

Także zapachy obecne w *mistycznym ogrodzie* św. Jana i w tych przedstawianych przez sufich są emanacją boskości i recepcją duszy. To sama dusza oddaje swój zapach Ukochanemu, w której On się zadomowił. Nūrī, choć uznaje zapach ogrodu i duszy w unii mistycznej za niewyraźalny, próbuje jednak go opisać: „[...] Bóg

²⁷ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, London 1975, s. 86.

²⁸ *Ibidem*, s. 203; dzieło Nūriego nosi tytuł: *Maqāmāt al-qulub*.

²⁹ San Juan de la Cruz, LDAV, s. 676.

³⁰ A. Schimmel, *op. cit.*, s. 86.

niech będzie pochwalony za stworzenie ogrodu. Kto sam pachnie, nie będzie pożywał raju. Ten ogród to serce mistyka [...]”³¹.

W ogrodzie także nie może zabraknąć świeżej wody. Dla Arabów woda ma szczególne znaczenie, ponieważ poza mistycznym wymiarem „źródła” jest znakiem łaski bożej, symbolem czystości i środkiem oczyszczenia. Rytualne oczyszczenie zapewnia jedynie woda deszczowa lub źródłana, która jest absolutnie czysta, a w wierzeniach ludowych także chroni wiernych przed dżinami. Interesująca nas metafora wody w mistycznym ogrodzie symbolizuje rajskie rozkosze. Taka właśnie, zdaniem Nūriego, „płynie w mistycznym ogrodzie”³². Deszcz natomiast w Koranie zwany jest *łzami aniołów*³³. Jan, po odkryciu mistycznego ogrodu, także czyni go „rajem nawodnionym boskim deszczem”³⁴. W *mistycznym ogrodzie* nie brakuje też kwiatów. W *Pieśni duchowej* wymienione są „lilie, jaśmin, róże”³⁵. Każdy z kwiatów zawiera inny wymiar poznania Boga, świadczący o stadium przekształcenia się duszy. Różę św. Jan nazywa „dziwnymi – i zarazem – uroczymi wiadomościami Boskimi”³⁶. Dla Ibn Arabiego³⁷ kwitnące kwiaty są symbolem boskiego objawienia. W obu *mistycznych ogrodach*, sufi i św. Jana, brakuje jedynie słowika, który upajałby się różanym nektarem. On dopełniłby obraz wyrażający w symbolice mistycznej chwałę Boga, dodatkowo spełniając koraniczną mistyczną wizję. Według legendy z kropli potu wyrosła wonna, biała róża, której zapach jest zapachem Proroka. Róża złożona z trzech rzędów płatków stała się symbolem mistycznym sufi. Pierwszy krąg płatków tej róży oznacza prawo, drugi drogę mistyczną, a trzeci – wiedzę.

³¹ *Ibidem*, s. 134.

³² *Ibidem*, s. 130.

³³ *Ibidem*, s. 134.

³⁴ San Juan de la Cruz, LDAV, s. 676.

³⁵ *Idem*, CE, s. 525.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ A. Schimmel, *op. cit.*, s. 143.

Walka ascetyczna

Tabela 7.

wewnętrzna walka eliminująca demony, grzechy, wady	<i>walka ascetyczna</i>	walka wewnętrzna: Lam Alif
--	-------------------------	-------------------------------

W drodze do doskonałości duchowej *walka ascetyczna* jest sposobem eliminacji zła, wad, demonów, pokus zmysłowych, grzechów i wszystkich uciech prowadzących do rozkoszy ciała. Wyjątkowa dbałość o przestrzeganie pełnej ascezy w zakonie karmelitańskim był warunkiem *sine qua non* na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Pseudo-Dionizy w *Hierarchii Niebieskiej*³⁸ omawia szczegóły duchowości, poświęcając wiele uwagi właśnie *walce ascetycznej*. Mają one charakter porad. Jako alegoria mistyczna walka duchowa znalazła odzwierciedlenie w pismach wielu późniejszych myślicieli, m.in. brata Ludwika z Granady, brata Alonso z Madrytu, Franciszka Osuny, św. Jana i św. Teresy oraz św. Ignacego Loyoli. Islam w tradycji mistycznej nawiązuje do *walki ascetycznej* już od wieków średnich i używa tej samej symboliki i terminologii co chrześcijańska Europa. Bracia sufi często odwoływali się do wewnętrznej walki, a wymowną tego ilustracją niech będzie fragment dzieła Al-Huŷvira, który często przywoływany jest w analizach koranicznych jako przykład zmagania duchowych mistyków muzułmańskich: „[...] wróciłem z wojny, wielkiej wojny. A cóż to za wielka wojna? To było wielkie zmaganie z samym sobą...”³⁹.

Termin *walka wewnętrzna* w słowniku mistyki muzułmańskiej zdomował się także pod pojęciem *kawalerii duchowej*. Uzasadnieniem tego tworu leksykalnego było metaforyczne określenie „walki

³⁸ M. Martins, *Alegorias y símbolos morales de literatura medieval*, Lisboa 1975, s. 175.

³⁹ Al-Huŷvirī, *The Oldest Persian Treatise of Sufism*, vol. 18, London 1976, s. 225, E.J.W. Gibb Memorial Series, nr 17.

w twierdzy duszy”, pełnej „wieżyczek”, „otoczonej wzgórzami”⁴⁰. Cytowane wyżej słowa zdają się podobne do fraz z literatury rycerskiej, którą tak fascynowały się liczne mistyczki, jak np. Hildegarda z Bingen czy św. Teresa z Ávila. Z tym że owa literatura wówczas jeszcze nie istniała, ponieważ cytowany fragment pochodzi z okresu, gdy sufi alegoryzowali termin *twierdzy wewnętrznej* w języku duchowości mistycznej od co najmniej IX wieku. W *Drodze na Górę Karmel i Pieśni duchowej* św. Jan stosuje alegorię twierdzy (*castillo*⁴¹), fortyfikacji serca (*murallas del corazón*⁴²), opisując zwycięską walkę nad demonem, duchem nie do pokonania. Owym demonem jest *Aminadab*⁴³, w sensie duchowym – przeciwnik duszy. Jego postać pojawia się także w *Pieśni nad Pieśniami*⁴⁴. *Aminadab* bowiem walczył i niepokoił duszę pociskami swej artylerii, aby nie mogła wejść do twierdzy. Jednakże mimo wszystko dusza doszła do stanu męstwa, a dzięki cnotom znalazła się w stanie doskonałości. Ów stan pokazuje, że namiętności zostały uporządkowane mocą rozumu, a dusza godnie może oglądać Boga. Spójrzmy na ujęcie islamskie Ibn Ata Allaha z Aleksandrii, wykorzystujące tę samą metaforę, co Jan w *Pieśni duchowej*: „[...] budowle obronne i światło bijące od nich ku wzgórzom otaczają miasto i wszystkie jego twierdze”⁴⁵.

Lilia porzucenia

Tabela 8

porzucenie świata i mistyczna niewymowność	<i>lilia porzucenia</i>	niewymowność mistyczna
--	-------------------------	---------------------------

⁴⁰ *Ibidem*, s. 225.

⁴¹ San Juan de la Cruz, SDC, 1.3, c. 20, s. 520.

⁴² San Juan de la Cruz, VO, s. 525.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Pnp 6,11.

⁴⁵ M.A. Palacios, *El siml de los castillos y moradas del alma mistica islamica y en santa Teresa*, vol. 2, Granada 1947, s. 263.

To kwiat, który św. Jan opiewa w poematach ze szczególnym upodobaniem. W mroku „ciemnej nocy” ostateczne „porzucenie” określa słowami: „Pozostawiając moje zmartwienia, pośród lilii zapomniane [...]”⁴⁶.

Porównując formę ekspresji św. Jana i sufi, można zauważyć, że w przypadku muzułmańskiego *grand final* opiewana lilia z pewnością naznaczona była jeszcze większą dozą artyzmu, co zdaniem krytyków może sugerować pozostawienie bez komentarza pięciu ostatnich strof poematu. Lilia zatem, wedle Jana, określa zapomnienie trosk doczesnych i ukojenie. Dla sufi natomiast jest kwiatem wyrażającym „porzucenie” kontemplacji przez mistyków, którzy osiągnęli ostatni etap mistyczny, tj. ten, w którym zawodzi język.

Warkocz duchowy

Tabela 8

Wulgata – warkocz ⁴⁷ (Luis de León) Hiszpański przekład tekstu łacińskiego św. Hieronima	<i>warkocz duchowy</i> (kosmyk, pukiel)	włosy (<i>szar</i>), wiara (<i>Imán</i>)
---	--	---

Włosy (*szar*) to muzułmański symbol całego człowieka, a przede wszystkim jego sił witalnych. Włosy przenoszą siły dobre i złe, są medium między tym, co widzialne, i tym, co niewidzialne. Arabowie przedmuzułmańscy wierzyli, iż człowiek ostrzyżony traci życiową moc – i z tym przekonaniem wiąże się zwyczaj obcinania włosów zmarłemu. Obcięte włosy, z których sił zmarły mógł

⁴⁶ San Juan de la Cruz, NO, rozdział 8, s. 406.

⁴⁷ Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares*, Madrid 2001, s. 320, *Colección Maestros*, nr 17; „Tu cabeza al Camello levantado, sobre los montes parecía, y el tu cabello rojo y encrespado, color de frina purpura tenía. El rey en sus regueras esta atado, que deshacerse de ellas no podía”.

korzystać, składano jako ofiarę na jego grobie. Noworodkom obcinano włosy w siódmym dniu życia na znak przyjęcia do społeczności ludzkiej, a z obciętych włosów zwiniętych w kłębuszek wykonywano amulety przeciwko *złemu oku*⁴⁸. W czasach staroarabskich obcinanie włosów przez kobiety symbolizowało żałobę po zmarłym członku rodziny. Po śmierci męża lub ojca kobiety obcinały włosy i rozrzucały je na grób albo oplątywały wokół kamienia nagrobnego. W ten sposób symbolicznie składały ofiarę z tego, co mają najcenniejsze, czyli niejako siebie samych. To wielki dowód ich wiary. Symbol warkocza falującego na ramionach Oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami* przypomina lasso, które służy do schwytania Oblubieńca. A św. Jan zdaje się przenosić tę symbolikę z Wulgaty, która w wersji Brata Luisa z León brzmi następująco: „[...] ukradłaś moje serce jednym z Twoich oczu i warkoczem falującym na Twej szyi [...]”⁴⁹, w przekładzie *Pieśni nad Pieśniami* z hebrajskiego: „[...] obróć ode mnie twe oczy, bo niepokoją mnie. Włosy twoje jak stado kóz falujące na górach Gileadu [...]”⁵⁰. I u św. Jana: „[...] Twojej miłości kwieciami obsypane i jednym tylko włosiem moim powiązane, jednym tylko włosiem moim, który na mojej szyi wiewem poruszony, ujrzałeś boskim wzrokiem Twoim, zostałeś obezwładniony, jednym mych oczu spojrzeniem zraniony [...]”⁵¹. Symbolicznym „włosiem” jest wola duszy i miłość. Miłość, która służy do splatania wieńca, bo tak jak nicią łączy się i wiąże kwiaty w wieńcu, tak miłością łączy się i utrzymuje cnoty w duszy. Jeden włos symbolizuje jedyną miłość, oderwaną od wszystkich innych, obcych i dalekich.

Bracia sufi wśród motywów poetyckich także stosowali pojęcia „kosmyków”, „loków” i „warkoczy”, odnosząc je do wymiaru boskiego. Wydaje się, że Święty Jan znał mistyczny symbol sufi – *zulf*,

⁴⁸ M. Dziekan, *Symbolika...*, s. 106.

⁴⁹ F.G. Lorca, *De Fray Luis a San Juan la escondida senda*, Madrid 1972, s. 113, *Lupa y el Escapelo*, nr 10.

⁵⁰ Pnp 5,5.

⁵¹ San Juan de la Cruz, CE, 30-31, s. 530.

ponieważ w używanym przez niego słowniku często przewija się termin *kosmyka* czy *warkocza duchowego*.

Okazuje się, że muzułmanie, tak samo jak św. Jan, mają problem z niewyraźnością, jeśli chcą odnieść się do rozmiaru miłości boskiej. Jednakże mistycy zarówno chrześcijańscy, jak i muzułmańscy widzą ład mądrości Boga, który dominuje nad możliwościami języka i prowadzi do poznania i doświadczania Absolutu w boskim milczeniu, w którym słowa okazują się zbyteczne.

Bibliografia:

Święte Księgi:

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallotinum, w przekładzie z języków oryginalnych pod red. naukową: red. odpowiedzialny Kazimierz Dynarski (SAC), red. naukowa: ks. Lech Stachowiak (ST), ks. Kazimierz Romaniuk (NT), O. Augustyn Jankowski (OSB), Warszawa 1982.
Święty Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1996.

Pisma św. Jana od Krzyża:

Obras de San Juan, Madrid 2006.
 San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, (CE), Madrid 1987.
 San Juan de la Cruz, *Dichos de la luz y amor*, (DDLA), Madrid 1995.
 San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, (LDAV), Madrid 1992.
 San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, (NO), Salamanca 1993.
 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, (SDC), Madrid 1993.
 San Juan de la Cruz, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, (VO), Madrid 2001.

Przekłady polskie:

Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, *Dzieje Orientu*.
 Dziekan M., *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Verbinum, Warszawa, 1997.
 Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, (DGK), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2005.
 Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. ks. H.P. Kossowski, Kraków 2003.

- Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, (NC), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2005.
 Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, (PD), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2003.
 Św. Jan od Krzyża, *Znam dobrze źródło*, (ZDŻ), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2005.
 Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, (ŻPM), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2003.

Pozostała literatura źródłowa, która nie jest tłumaczona na język polski i odnoszono się do niej w oryginale:

- Al-Ghazali, *Los Nichos de la luz*, Madrid 1974.
 Al-Huṣṭurī, *The Oldest Persian Treatise of Sufism*, vol. 18, London 1976, *E.J.W. Gibb Memorial Series*, nr 17.
 Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1979.
 Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares*, Madrid 2001, *Colección Maestros*, nr 17.
 Ibn Arabi, *The Bezels of Wisdom*, London 1978.
 Lorca F.G., *De Fray Luis a San Juan la escondida senda*, Madrid 1972, *Lupa y el Escalpelo*, nr 10.
 Martins M., *Alegorias y símbolos morales de literatura medieval*, Lisboa 1975.
 Orozco E., *Poesía y mística*, Granada 1959, *Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo*, nr 18.
 Palacios A., *El simil de los castillos y moradas del alma mística islámica y en santa Teresa*, vol. 2, Granada 1947.
 Palacios A., *Sadiles y alumbrados*, vol. 12, Granada 1947.
 San Buenaventura, *Obras*, Vol. 4, Madrid 1955.
 Schimmel A., *Mystical Dimensions of Islam*, London 1975.
 Tarasin D., *The Great Sufic Text on the Unity of Reality*, London 1974.
 Valera F., *Poetas y místicos del Islam, versión y estudio preliminar de F. Valera*, Mexico 1945.

Katarzyna Barska

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-1018-4790>

Kim jestem?

Byt ludzki w ujęciu systemowym

Słowa kluczowe: system względnie izolowany, byt ludzki, idea człowieka, strumień świadomości, proces, Ingarden

Abstrakt: Artykuł jest jedynie wprowadzeniem w tematykę dotyczącą istoty bytu ludzkiego, ale jest również w pewnym sensie nowym spojrzeniem na człowieka, próbą odpowiedzi na jedno z fundamentalnych pytań filozoficznych, a mianowicie pytanie: kim jestem? Zagadnienie szczególnego bytu, jakim jest byt ludzki jest analizowane na gruncie Ingardenowskiej ontologii. W tym ujęciu byt ludzki, jest systemem względnie izolowanym. Nie są to w filozofii Ingardena jedyne rozważania na temat człowieka, równoprawne są analizy wartości idei człowieka. Wydaje się jednak, że ujęcie systemowe jest dość oryginalne i pozwala na wydobycie tych aspektów z bytu ludzkiego, które mogą umknąć w innych znanych już stanowiskach filozoficznych.

Who am I? Human being in the systemic approach

Keywords: relatively isolated system, human being, object of a higher order, summative whole, absolute whole, process, Ingarden's ontology

Abstract: The essence of human existence is still a mystery. There is no unambiguous answer to the fundamental, philosophical question: Who am I? In this paper, the author will evaluate the answer to this question given by Ingarden's ontology and show that this proposition can be regarded

as bringing new aspects to this perennial problem of human existence. According to Ingarden's ontology, human existence is perceived as a relatively isolated system. This systematic ontological approach together with the analysis the idea of human being gives very original results important for the general human enquires. The attempt to embed Ingarden's position in the philosophical debate on human nature shows that his view on human being could be regarded as new and different from the existing ones on this subject.

W niniejszym artykule chciałabym przedstawić w ramach Ingardenowskiej ontologii ogólny zarys kwestii znanej filozofii właściwie od jej początków, kwestii podstawowej, fundamentalnej, a mianowicie będzie to w pewnym sensie nowa próba odpowiedzi na pytanie: kim jestem?

Sokratejskie zalecenie „poznaj samego siebie” nie zostało nigdy w pełni zrealizowane. Istota człowieka wciąż pozostaje zakryta przed nim samym. Problematyka bytu ludzkiego i podejście do bytu osobowego prezentowane w tym krótkim tekście, pomimo że ontologiczny język Romana Ingardena jest techniczny, a jego sposób filozofowania odbiega od współczesnej pogoni za prostotą, moim zdaniem odpowiadają w pełni duchowi filozoficznemu. Mam tu na myśli uprawianie filozofii w jej „klasycznym”, niezależnym od innych nauk, wydaniu. Takiej filozofii, której istota wyklucza zasadność zarzutów dotyczących archaiczności stawianych problemów, stosowanych metod lub zbyt zawiłej, zbyt bogatej czy nieprzystępnej treści. Te ostatnie zarzuty trudno zaliczyć zresztą do merytorycznych. Czy jest w ogóle możliwe w sposób prosty, z matematyczną niemalże elegancją i minimalistyczną terminologią odpowiadać na pytania filozoficzne, które są z gruntu fundamentalne, jak choćby pytanie o to, kim jestem?

Próbując opisać czy określić człowieka, posługujemy się różnymi terminami: byt ludzki, istota ludzka, istota rozumna, osoba itp. Techniczne ujęcie człowieka przez Ingardena – jako systemu względnie izolowanego wyższego rzędu – pozwala uchwycić człowieka w jego złożoności, różnorodnych relacjach. Systemowe podejście do człowieka nie jest w ontologii Ingardena jedynym, rów-

norzędne miejsce zajmuje analiza idei człowieka. Oba podejścia wzajemnie się nie wykluczają, raczej uzupełniają i mogą stanowić dopełnienie dla ogólnych rozważań na temat bytu ludzkiego. Podejście systemowe jest podejściem technicznym w tym sensie, że charakteryzuje się wypracowaną przez Ingardena precyzyjną terminologią ontologiczną. Pożądane więc jest na wstępie przytoczyć definicje lub dookreślenia terminów ważnych dla poruszanego zagadnienia. Pomijam tutaj szczegółowe relacje i trudności natury egzystencjalnej, formalnej i materialnej pojawiające się w poruszanej problematyce, były one omawiane w wielu innych moich artykułach, w tym miejscu nie jest konieczna aż tak dogłębna analiza tego tematu.

Najważniejsze dla zagadnienia człowieka w ujęciu systemowym są następujące terminy:

Przedmiot pierwotnie indywidualny

To przedmiot absolutnie niepodzielny w swojej radykalnej wersji. Przysługuje mu schemat formalny: podmiot własności – własności. W swojej słabszej wersji jest to całość organiczna.

Całość sumatywna

Charakter formalny takiej całości to relacja całość–części. Jest ona po prostu sumą swych części. Może być podstawą dla przedmiotu wyższego rzędu.

Całość organiczna

To graniczny przypadek całości sumatywnej. Posiada ona odmienne relacje egzystencjalne i formalne w swym własnym obrębie.

Dziedzina przedmiotowa

Jest przedmiotem wyższego rzędu, a więc całością sumatywną o efektywnych częściach, które są przedmiotami samodzielnymi, indywidualnymi.

System względnie izolowany wyższego rzędu

Omawiając całość organiczną, Ingarden odwołuje się przede wszystkim do koncepcji organizmów żywych (systemów otwartych,

konkretnych), którą wypracował Ludwig von Bertalanffy, jednak – jak nadmieniał Adam Węgrzecki¹ – główną inspiracją przemawiającą za wprowadzeniem pojęcia „system względnie izolowany” były eksperymenty przeprowadzane w niektórych naukach szczegółowych, polegające na badaniu przedmiotu w izolacji od otoczenia. Aspekt izolacyjny przedmiotu (niezmiennność), przy jednoczesnym otwarciu (zmienności), stanowił podstawę do wypracowania pojęcia systemu względnie izolowanego. Ważne zdaje się i to, że aspekt izolacyjny dotyczy „zewnętrzza” czegoś, co jest systemem względnie izolowanym, a także zarysowuje się w jego własnych granicach, gdy mowa o systemach wyższego rzędu, które są zbudowane z podsystemów będących względem siebie w zależnościach hierarchicznych lub a-hierarchicznych.

Proces

Proces jest przedmiotem czasowym, na który składa się rosnąca w czasie całość faz, ale jest to przedmiot specyficzny, którego podmiot własności nieustannie się konstytuuje.

Bytowa niesamodzielnosc

Moment egzystencjalny polegający na konieczności (wynikającej z istoty) współistnienia w obrębie jednej całości.

Bytowa samodzielność

Bytowa samodzielność ma miejsce wówczas, gdy przedmiot nie jest niesamodzielnym w żadnym typie niesamodzielnosci bytowej. Bytowa niesamodzielnosc nie jest w żadnym razie lżejszą relacją

¹ A. Węgrzecki, *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 1 (122), s. 61. „Ingarden wprowadza ponadto pojęcie «systemu względnie izolowanego». Inspirował go do tego raczej nie stan młodej, dopiero rozwijającej się ogólnej teorii systemów, lecz sytuacja w niektórych naukach szczegółowych. W fizyce eksperymentalnej (podobnie zresztą jak w chemii) coraz starannie i dokładniej izolowano badane zjawisko od wpływów otoczenia, aby w ten sposób uchwycić jego czysty, niezakłócony przebieg”.

bytowej niesamodzielnosci. Przedmiot bytowo samodzielny może być bytowo zależny.

Bytowa zależność

Warunkiem bytowej zależności jest samodzielność przedmiotów „połączonych” tego typu relacją egzystencjalną. Bytową zależność da się zdefiniować następująco: Bytowo samodzielny przedmiot X dla swego (dalszego²) istnienia domaga się (ze swej istoty) istnienia jakiegoś innego samodzielnego przedmiotu Y.

Człowiek jest zatem systemem względnie izolowanym wyższego rzędu, w którym wyróżnia się w układzie hierarchicznym następujące podsystemy: „naczelny”, tj. „ja” wraz ze strumieniem świadomości, duszę i ciało. Jeżeli jednak ujmemy od innej strony tak wyłaniającą się jedność, to wówczas można zadać pytanie, czy człowiek jest jednością trzech odmiennych przedmiotów pierwotnie indywidualnych (być może jeszcze o różnych odmianach), które stoją względem siebie w ścisłych bytowych zależnościach, ewentualnie, w takich ścisłych zależnościach stoją elementy tych przedmiotów. Czy też możliwe jest, aby kilka systemów względnie izolowanych ostatecznie odnosiło się do jakiegoś szczególnego, jednego przedmiotu pierwotnie indywidualnego? Ta ostatnia ewentualność jest mało prawdopodobna. Mniej techniczne określenie człowieka znajduje się w *Księżeczce o człowieku*: „Jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przetrasta... siłą, co chce być wolna... Trwać i być wolną może tylko wtedy, jeżeli samą siebie dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje”³.

² Ingarden zwraca uwagę na niebezpieczeństwo pomieszania momentu bytowej zależności z bytową pochodnością, gdyby istnienie zostało zinterpretowane jako zaistnienie. Niemniej jednak nie jest wykluczona sytuacja, że przedmiot X bytowo zależny od przedmiotu Y jest również względem niego bytowo pochodny.

³ R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 73.

Centralną rolę w bycie ludzkim odgrywa „ja” wraz ze strumieniem świadomości⁴. Pozostaje ono w ścisłym związku z ciałem i jeszcze ściślej z duszą. „Dusza może dopiero przejawiać się w przeżyciach, może znaleźć wyraz w «ja», które stanowi jej «centrum organizacyjne», «uosabia» ją i «reprezentuje», jest tym, co «przemawia» w imieniu duszy ludzkiej, spełnia różne akty, bierze odpowiedzialność, przyjmuje zobowiązania itd.”⁵.

Pokrewne zależności dają się zapewne wykryć w stosunku ciała zarówno do „ja”, jak i do duszy (np. kwestia dziedziczenia pewnych zdolności⁶). Przedmioty te wykazują także niezależność względem siebie czy też niewrażliwość, która manifestuje się posiadaniem miejsc izolujących. Nie jest moim celem ukazanie pełni tych relacji, a tym bardziej zaprezentowanie zadowalającego ontologicznego obrazu bytu ludzkiego. Inną jeszcze jest rzeczą, czy pełnię takiego obrazu można uzyskać poprzez systemowe ujęcie, czy może poprzez analizę idei człowieka. Zapewne jedno i drugie należałoby brać pod rozwagę. Dodatkowo nie wiadomo, czy wyniki uzyskane na obu drogach będą spójne. W analizach tego szczególnego przedmiotu pierwotnie indywidualnego (systemu względnie izolowanego), jakim jest „ja” wraz ze strumieniem świadomości, pojawia się wiele interesujących relacji egzystencjalnych, stwierdzeń. Samo wyobrażenie świadomości jako strumienia – zdaniem Ingardena – akcentuje jedynie dynamiczną, procesualną (teraźniejszą i prostą) stronę świadomości, pomijając jej statyczny aspekt zbliżający ją do całości organicznej, złożonej również z przeżyć będących jednostkami odgraniczonymi, całościami, ustatiecznionymi w przeszłości lub

⁴ Nie jest to „czyste ja”, spełniacz aktów świadomości ani abstrakt z jakiegoś „ja osobowego”, ale właśnie samo to „osobowe ja”.

⁵ A. Węgrzecki, *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, s. 65, za: R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] i d e m, *Książeczka...*, s. 156.

⁶ Podobne wzajemne relacje psycho-duszo-organiczne, jak i warstwową strukturę istoty ludzkiej prezentuje Hartmann; zob. N. H a r t m a n n, *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. K a p c i u c h, A. M o r d k a, Toruń 1998, s. 98-99, *Klasyka Filozofii Niemieckiej*.

składowymi złożonej terażniejszości, podczas gdy w tej samej jednostce terażniejszości pojawia się mnogość odmiennych przeżyć.

Te i tym podobne, czasem jeszcze bardziej skomplikowane stany przeżywamy równocześnie. In concreto stanowią one pewną całość, której z chwilą, gdy raz doszło do utworzenia jej, nie można – że się tak wyrażę – rozerwać na kawałki. Ale w której obrębie wyróżnia się przeżycia składowe. Te przeżycia składowe stanowią ze swej strony pewne całości, pewne szczególnego rodzaju podmioty własności, wyraźnie różniące się od swego otoczenia (współczesnego i różnoczesnego). [...] Są one więc na ogół względem siebie samodzielne, ale ta ich samodzielność płynąca z ich istoty (a przynajmniej z ich natury konstytutywnej lub z momentu gatunkowego) nie jest na ogół tego rodzaju, żeby w całej pełni swej konkretności mogły się rozgrywać czy to zupełnie bez żadnego otoczenia świadomościowego, czy też przy radykalnie zmienionym lub całkiem dowolnym otoczeniu⁷.

Następnie pojawia się stwierdzenie dość zaskakujące, a jednocześnie ważne dla podjętych analiz, mianowicie teza o samodzielności ograniczonej bytową zależnością: „Jest to więc samodzielność w szczególny sposób ograniczona bytową zależnością i trzeba by dopiero osobnych badań materialno-ontologicznych, żeby wykryć ważne dla poszczególnych rodzajów przeżyć prawa tego ograniczenia samodzielności”⁸.

Ta sama relacja egzystencjalna – samodzielność ograniczona bytową zależnością – łączy podmiot, „ja” (czyste) i strumień świadomości: „Przy tym stopień i ścisłość tego powiązania mogą jeszcze być różne w zależności od podmiotu i sposobu jego życia. Jest to więc szczególny przypadek pośredni między samodzielnością a niesamodzielnością bytową, którą nazwiemy samodzielnością materialnie ograniczoną”⁹.

⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 150-151.

⁸ *Ibidem*, s. 151.

⁹ *Ibidem*, s. 174.

Proces

Przesłanki stojące za poglądem uznającym niesamodzielną przeżyć względem siebie i względem podmiotu przeżywającego są natury formalnej, tj. przeżycia są procesami, których nosicielem jest „ja”. Jednocześnie owo „ja” jest źródłem istnienia przeżyć, są one zatem od niego pochodne bytowo¹⁰. Jednocześnie „ja” nie jest niesamodzielną względem swych przeżyć. Uznanie niesamodzielnosti przeżyć w stosunku do podmiotu stoi w sprzeczności z ustaleniami dotyczącymi typów relacji bytowych niesamodzielnosti. Ale może należałoby pójść tą samą drogą, na jakiej prowadzone były wcześniejsze analizy przedmiotu pierwotnie indywidualnego, i uznać, że podmiot świadomy swą samodzielność zawdzięcza splotom niesamodzielnym przeżyć, które są formalnie (poprzez bycie procesem) niesamodzielną względem podmiotu „ja”. Wówczas tożsamość „ja” budowałaby się na bazie treści przeżyć. Ta droga jest z wielu względów wykluczona. Jednym z nich jest wymóg, aby nosiciel procesu był już ukonstytuowany w swej naturze i dzięki temu może wyznaczać lub współwyznaczać, wraz z poszczególnymi fazami danego procesu, swoją tożsamość, a nie odwrotnie.

¹⁰ „Innymi słowy: akt świadomości jest z uwagi na właściwą mu z istoty formę z koniecznością niesamodzielną bytowo w stosunku do Ja świadomości, a także jest ściśle spleciony z przeżyciami, z którymi współwystępuje i sąsiaduje w czasie, po których występuje albo w które się przekształca, i z uwagi na swą formę jest wobec nich niesamodzielną bytowo”. *Ibidem*, s. 172. Zaraz po tym stwierdzeniu pojawia się wątpliwość wyrażająca się w słowach: „Czy jednak związek bytowy pomiędzy aktem świadomości a czystym Ja jest rzeczywiście tak ścisły, że przeżycia są koniecznością płynącą z istoty niesamodzielnego bytowo w stosunku do owego Ja? Przeżycia, resp. strumień świadomości, i Ja stanowiłby wówczas dwie istności wzajemnie wobec siebie bytowo samodzielne, a więc dwie całości w absolutnym sensie, które jednak ze swej ogólnej istoty są takie, że jedna nie mogłaby istnieć bez drugiej. Przy tym trzeba by jeszcze zapytać, czy ta zależność bytowa byłaby wzajemna, czy tylko jednostronna – a w szczególności, czy byłaby bytową zależnością przeżyć od Ja?”. *Ibidem*, s. 173.

Odwrotność nie jest możliwa, gdyż unicestwienia nosiciela, który sam musiałby stać się procesem. Nie są wykluczone procesy nawet bardzo wysokich rzędów, jednak muszą one być zawsze „zakorzenione” w jakimś przedmiocie trwającym w czasie. Stanowisko Ingarдена w tej sprawie jest następujące:

O istnieniu jakiejś granicy między przeżyciem a jego podmiotem nie można mówić, choćby już z tego względu, że wykluczona byłaby wówczas wszelka postać samowiedzy podmiotu, którą on uzyskuje w spełnianiu przeżycia (*nie mówiąc już o możliwości jego refleksyjnego wychwycenia*). Ale jeżeli podkreślam nieistnienie granicy między przeżyciem a podmiotem je spełniającym, to nie chcę wcale przez to twierdzić, że związek bytowy, jaki między nimi zachodzi – choć bardzo ścisły i płynący z jego istotnej formy, a na ogół także i z materii – jest tak ścisły, jak np. ten, który zachodzi w „stapianiu się” dwu momentów takich, jak barwność i czerwień lub barwność i rozciągłość. Przeżycie i jego podmiot tworzą zespoły momentów formalnie ujęte (uformowane) i wyodrębniające się od siebie, a co więcej różniące się od siebie swą strukturą formalną¹¹.

Różnica struktur formalnych polega na tym, że podmiot świadomy jest przedmiotem trwającym w czasie, natomiast przeżycia są przedmiotami czasowymi, a więc procesami. Strumień świadomości jest procesem wyższego rzędu, którego nosicielem jest podmiot. Co więcej, przeżycia są zjawiskami, podczas gdy sam podmiot („ja”), mimo że przejawia się w nich, w sferze „immanencji” w każdym z osobna i we wszystkich naraz (w strumieniu świadomości), to sam jest względem nich *transcendensem*: ani nie wyczerpuje się w immanentnej sferze przeżyć (nie jest ich sumą), ponieważ ją przekracza (jak się jeszcze wydaje w różnych kierunkach), ani *a fortiori* nie jest częścią tej sfery, nie jest również tylko begunem lub źródłem przeżyć. Istnieją więc znaczące

¹¹ *Ibidem*, s. 174-175.

różnice w strukturze bycia przedmiotem jako podmiotem własności a przedmiotem będącym nosicielem procesu. Przeżycia dopełniają i kształtują podmiot „ja”, ale wydaje się niedopuszczalne, aby określały go w ten sposób, w jaki własności określają przedmiot. Nie przysługują mu też formalnie, tak jak własności przysługują podmiotowi. Stosunek pomiędzy nosicielem i procesem jest stosunkiem pomiędzy dwoma przedmiotami, przy czym jeden z nich jest specyficzny, gdyż w swej konstytucji nigdy niegotowy, niespełniony: „Z jednej strony proces jest wciąż rosnącą całością faz, z drugiej zaś swoistym, wciąż stającym się i na podstawie już dokonanych faz konstytuującym się w swym uposażeniu podmiotem własności, a zarazem pewnym przedmiotem”¹². Jeśli weźmie się to pod uwagę, także relacja pomiędzy przedmiotem-nositелеm i procesem będzie odmienna od relacji pomiędzy mnogością przedmiotów (całością sumatywną) i przedmiotem wyższego rzędu. Jednak podobnie jak własności przedmiotu wyższego rzędu nie są własnościami całości sumatywnej, a tym bardziej poszczególnych jej elementów, tak własności procesu nie są własnościami nosiciela i odwrotnie.

Tym, co przede wszystkim motywowało Ingardena do odrzucenia samodzielności jednostek przeżyciowych w strumieniu świadomości, jest wynikająca z takiego rozstrzygnięcia możliwość potraktowania strumienia świadomości jako dziedziny przedmiotowej (przedmiotu wyższego rzędu) i w konsekwencji perspektywa określenia relacji egzystencjalnej – pomiędzy jednym (indywidualnym) strumieniem świadomości i światem – jako relacji pomiędzy dwoma dziedzinami przedmiotowymi¹³. To zagrożenie

¹² Idem, *Spór...*, t. 2, cz. 1, s. 462.

¹³ „Jeżeli jednak strumień świadomości stanowi jeden konkretny przedmiot, to ani ogół jednostek przeżyciowych (przeżyć) wchodzących w skład jednego strumienia, ani też on sam, nie tworzy dziedziny przedmiotowej. Nie ma bowiem w tym wypadku owej wielości przedmiotów ściśle samodzielnych, która jest niezbędna dla istnienia dziedziny. Ma to ważne znaczenie

zostaje zniwelowane dzięki ukazaniu odmiennych momentów jedności w całości organicznej, w dziedzinie (która jednocześnie nie musi być przedmiotem), w przedmiocie wyższego rzędu, którym może być świat.

Jak zatem należy rozumieć tę specyficzną postać samodzielności bytowej ograniczonej materialnie przez bytową zależność, którą przypisuje się relacjom podmiotu względem przeżyć i samym przeżyciom? Bez wątpienia istnieją tutaj ściśle związki materialne, ale jest mało prawdopodobne, żeby polegały one na bytowej niesamodzielności materialnej (wykluczone jest, aby coś było niesamodzielne materialnie i jednocześnie samodzielne formalnie). Być może dałoby się wyprowadzić na podstawie prezentowanych zależności pewien typ silnej zależności bytowej o materialnym zabarwieniu. Jakiś przedmiot ze swej istoty wymagałby istnienia innego przedmiotu, aby zaistnieć w swej pełni. Trzeba by jednak gruntownie zbadać wszystkie związki, aby precyzyjnie rzecz wyłożyć. Nie bez znaczenia wydaje się również to, że w parze z zależnością – i to zarówno potencjalnych części w całości organicznej nazywanej organizmem, jak i *mutatis mutandis* przeżyć (procesów) w całości organicznej, jaką jest strumień świadomości – idzie bytowa pochodność. Ingardenowskie ujęcie bytowej pierwotności i pochodności nie przyczynia się do lepszego zrozumienia omawianej kwestii.

Czy systemowe ujęcie bytu ludzkiego przybliży nas do odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Czy może powoduje, że człowiek jawi się jako jeszcze bardziej zagadkowy, a pytania odnośnie do

dla zagadnienia, jakie są możliwe stosunki egzystencjalne między czystą świadomością a światem realnym. Jeżelibyśmy brali pod uwagę tylko jeden strumień świadomości – jak to «przynajmniej» w pewnej fazie rozwiązania zagadnienia idealizmu – realizmu jest rzeczą konieczną! – w takim razie stosunek egzystencjalny między światem realnym a czystą świadomością nie byłby stosunkiem między dwiema dziedzinami, lecz jedynie stosunkiem między pewną dziedziną a pewnym (*indywidualnym*) przedmiotem”. I d e m, *Spór...*, t. 2, cz. 2, s. 152-153.

jego istoty ulegają zwielokrotnieniu? Obie wersje wydają się być poznawczo wartościowe.

Bibliografia:

- Bertalanffy L. von, *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, New York 1969.
- Hartmann N., *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kapciuch, A. Mordka, Toruń 1998, *Klasyka Filozofii Niemieckiej*.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, tłum. D. Gierulanka, t. 1-2, Warszawa 1987.
- Landgrebe L., *Redukcja i monadologia – podstawowe sporne pojęcia fenomenologii Husserla*, tłum. J. Garewicz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Współczesnej” 1980, t. 26, s. 5-20.
- Lipiec J., *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Karków 2001.
- Meinong A., *O teorii przedmiotu*, tłum. T. Lubowiecki, J. Mizera, „Principia” 1994, t. 8-9, s. 171-121.
- Półtawski A., *Ingardena droga do realizmu a jego koncepcja człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 1, s. 27-39.
- Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Simons P., *Parts. A Study in Ontology*, Oxford 1986.
- Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001.
- W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa-Kraków 1995.
- Węgrzecki A., *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 1 (122), s. 57-69.

Dorota Ucińska

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Edmund Husserl

Redukcja do absolutu

Słowa kluczowe: Husserl, Ja transcendentalne, absolut, Fenomenologii

Abstrakt: W artykule zostaje podjęty problem absolutnej świadomości, która według twórcy fenomenologii Edmunda Husserla jest warunkiem istnienia i pojawiania się świata i ego. Staram się w nim wykazać, że konstytucja sensu nie dotyczy osobowego ego ani ja transcendentalnego czy też transcendentalnej intersubiektywności. Mamy tu do czynienia z podwójnym rozumieniem samotożsamości. Oprócz osobowego ego, powiązanego ze wzrostem i edukacją (przez co podlega nieustannej korekcie), jest też ja transcendentalne – centrum, do którego odnoszę wszystkie swoje działania świadomości. Jedność, w której zachowuje się ja transcendentalne, jest zatem różna od jedności personalnego ego. Skończony okres mojego ja, jak i innych ja, będący już czymś ukonstytuowany nie może należeć do konstytuującego poziomu, w którym funkcjonuje absolut. Nie mogę patrzeć na innych jako nadających sens światu, ponieważ są oni dani wraz z transcendencją i horyzontalnością świata. Absolut to podstawa, która wykracza poza każde ego, przez co zawsze sugeruje innych. Warunkiem konstytucji rzeczy, jak i samych przeżyć jest absolutna świadomość, której doświadczenia są przed indywidualne i uniwersalne. Badanie problemu absolutu nie sprowadza się zatem do sposobu prezentacji rzeczy, lecz do uchwycenia czystych fenomenów jako danych absolutnych. U Husserla mamy do czynienia z opisami praw i procesów, poprzez które czysta świadomość urzeczywistnia świat i ego. Poziom pierwotnej faktyczności to poziom, na którym nie ma ego, które mogłoby być solipsystycznym punktem odniesienia. Redukcja odkrywa pewien absolutny strumień, który nie potrzebuje żadnego ukonstytuowanego wyniku swoich działań, aby istnieć. Konstytuująca

podstawa może być uważana za niezależną, bo nie ma konkretnych powiązań za swoimi ukonstytuowanymi rezultatami. To pole doświadczenia poprzedzające konstytucję rzeczy. Absolut nie jest jednak czymś poza światem, lecz jest ostateczną subiektywnością, która realizuje się w człowieczeństwie. Aby w pełni zrozumieć redukcję i odkryć absolutną świadomość, należy odkryć ją nie jako człowiek, lecz z perspektywy tego co obiektywizuje się w ludzkiej subiektywności. Redukcja musi być redukcją nie solipsystyczną, wychodzącą poza jednostkę.

Edmund Husserl. Reduction to the absolute

Keywords: Husserl, transcendental I, the Absolute, phenomenology

Abstract: The article addresses the problem of absolute consciousness, which according to the creator of phenomenology – Edmund Husserl – is a condition for the existence and emergence of the world and the ego. In the article the author will try to show that the constitution of meaning does not apply to personal ego, transcendental I, nor transcendental intersubjectivity. We are dealing here with a dual understanding of self-identity. In addition to the personal ego that is associated with growth and education (which is subject to constant correction) there is also the transcendental I, which is the center to which I refer all my actions of consciousness. The unity in which the transcendental self behaves is therefore different from the oneness of the personal ego. The finite, already constituted, period of my own self as well as other self, cannot belong to the constituting level in which the absolute functions. I cannot perceive Others as meaningful to the world because they are given with the transcendence and horizontality of the world. The Absolute is the basis that goes beyond every ego, which always suggests Others. The condition of the constitution of things as well as the experiences themselves is the absolute consciousness, the experiences of which are pre-individual and universal. Studying the problem of the absolute is not just a way to present things, but a way to capture pure phenomena as absolute data. In Husserl's works, we are dealing with descriptions of laws and processes through which pure consciousness embodies the world and the ego. The level of original factuality is the level at which there is no ego, which could be a solipsistic point of reference. The reduction reveals an absolute stream that in order to exist does not need any constituted outcome of its actions. The constitutive basis can be considered independent because there are no specific connections behind its constituted results. This is the field of experience that precedes the constitution of things. The Absolute, however, is not something outside the world, but it is the ultimate subjectivity that is realized in humanity. In order to fully understand reduction and uncover absolute consciousness, it should be discovered not by a human, but from the perspective of what is

objectivised in human subjectivity. The reduction must be a non-solipsistic reduction that goes beyond the individual.

Edmund Husserl dzięki radykalnej analizie intencjonalności dochodzi do istnienia w świadomości obszaru, który – jak twierdzi – mógłby spełniać warunki bytu absolutnego. Pozornie może się wydawać, że obszar ten jest już opisywany w *Ideach*. Jednak najlepiej daje się on zidentyfikować, kiedy Husserl dokonuje analizy doświadczenia przez świadomość czasu. Nie chodzi tu tylko o *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, ale także o manuskrypty z Bernau. Husserl zajął się badaniem czasu, ponieważ czasowość jest formą świadomości, w której przejawia się każdy obiekt. Bez analizy świadomości czasu niemożliwe byłoby zrozumienie, czym jest synteza identyczności i samo trwanie. Analiza świadomości pod kątem doświadczenia czasu umożliwia prześledzenie konstytucji danego obiektu jako transcendentnego wobec aktu i rozpoznania go jako identyczności w mnogości. Husserl w swoich badaniach skupia się nie tylko na analizie konstytucji obiektów, ale przede wszystkim aktów świadomości, ponieważ interesowała go całość życia subiektywności. Chciał dotrzeć do istoty subiektywności w ogóle.

Specyfika świadomości polega na tym, że nie jest ona obiektem danym w czasie. Możemy zatem odróżnić czas liniowy (odnoszący się do obiektów) i czas fenomenologiczny (przeżyciowy). Każdy rodzaj czasu implikuje odpowiadającą mu przestrzeń: czas liniowy geometrię euklidesową, czas fenomenologiczny geometrię riemanowską. Andrzej Leder, analizując diagramy czasu u Husserla, zauważa, że diagram, który jest rysowany w przestrzeni euklidesowej, nie byłby możliwy do narysowania, gdyby nie przemieszczające się (w ukrytym wymiarze) ja¹. Jeżeli nasze badanie skupi

¹ A. Leder, *W stronę topologii myślenia. Husserlowskie uprzestrzennienie czasu w diagramach jako model przestrzennej formy teorii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4, s. 451.

się na sposobie prezentacji przeżyć w świadomości i ich analizie w układzie retencjonalno-protencjonalnym (dzięki czemu staną się dla nas samoświadome), to badanie absolutu będzie wtedy opisem tego, w jaki sposób sama świadomość samoprezentuje się w czasie. W jaki sposób jednak może się przejawiać to, co absolutne? Aby odpowiedzieć sobie na to pytanie konieczna jest analiza subiektywności, która byłaby w stanie ująć to, co wieczne. Dlatego badając absolutne bycie, nasza analiza nie może skupiać się wyłącznie na konstytucji sensów, lecz na analizie nosicieli tych sensów. Na początku swoich badań Husserl wysuwa wniosek, że to transcendentalna intersubiektywność jest warunkiem obiektywności². Konstytucja sensu nie dotyczy bowiem indywidualnej egzystencji, lecz wspólnoty transcendentalnych ego: moje postrzeganie świata zmienia się, kiedy pojawia się inny podmiot. Husserl dokonuje w tym celu rozróżnienia na noezę (indywidualne działanie jednostki) i noemę, która zawiera całość opisywanych predykatów danego obiektu³. Kiedy postrzegamy obiekt, to mamy do czynienia z procesem myśli wraz z horyzontami doświadczenia. Obiekt nie może być więc identyfikowany za pomocą aktualnie posiadanych przez nas percepcji. To, co czyni w strumieniu doświadczenia percepcje jednego i tego samego obiektu, to uporządkowane połączenia, które go przedstawiają. Te połączenia odnajdujemy poza własnym ego. Noematy zyskują wtedy uniwersalność, dzięki

² Problem ten dokładnie przedstawiam w artykule: *Edmund Husserl i Emmanuel Levinas. Problem transcendentalnej intersubiektywności*, „Ruch Filozoficzny” 2018, nr 3.

³ Jak zauważa Quentin Lauer, noezis (subiektywna struktura aktu) jest zamiennie stosowana z noemą. Nie są to dwa odmienne komponenty aktu. Oznacza to raczej, że jeden akt posiada podwójną strukturę: jedną realną, drugą intencjonalną, przez co akt można badać na dwa sposoby. Ważne jest zatem przeprowadzenie dwóch uzupełniających się analiz: jednej odnoszącej się do typu aktów i drugiej, która analizuje odmienne obiekty. Zob. Q. Lauer, *The triumph of subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York 1978, s. 93-96.

czemu mamy do czynienia z jednym światem. Oznacza to, że konstytutywne elementy sensów, z których one wyrastają, muszą być przedindywidualne i uniwersalne. Ich uniwersalność przejawia się w tym, że sens danego noematu nie ogranicza się wyłącznie do prezentowanego obiektu. Może dotyczyć nieskończonej ilości obiektów, które będą reprezentować dany sens jakiegoś fenomenu. Aby zatem wskazać na faktyczne istnienie obiektu i odróżnić go od sensu, który prezentuje się, należy wskazać na połączenia percepcji, które ugruntowują dany sens. Wszystko to ma charakter racjonalny⁴. Chodzi tu o analizę zasad organizujących sferę, w której zachodzą pasywne syntezy. Nasza uwaga zostaje wtedy przeniesiona z rzeczy na sposoby, w jakich są one dane świadomości. Mamy tu do czynienia z przeżyciami, które rozwijają się w nieskończoność. To właśnie ten nieskończony strumień jest przedmiotem badań Husserla; analizuje on czyste fenomeny, które należą do absolutnych danych. Konstytucja rzeczy przebiega zgodnie z przebiegiem połączeń myśli. Dowód na to, że tak jest, ujawnia fakt, że logika ma zastosowanie w materialnym świecie. Jeżeli percepcje nie pasowałyby do siebie, to niemożliwa byłaby żadna obiektywna synteza. Nasze percepcje wskazują więc na pewien rodzaj bycia, dzięki któremu możemy obserwować przebieg naszych percepcji. To daje nam pewną stabilność, która jest oparta o sensy mające uniwersalne zastosowanie. Oznacza to, że każda rzecz jest przedstawieniem zestawu transcendentálnych połączeń, które pozwalają jej zaistnieć. Aktualność rzeczy jest znakiem działania tych transcendentálnych praw.

⁴ Jeśli mówimy o irrealnych fenomenach w fenomenologii, to trzeba mieć tu na uwadze, że redukcji poddawane są również obiekty należące do sfery ejdetycznej. Subiektywność transcendentálna po redukcji transcendentálnej nie różni się niczym od treści subiektywności empirycznej. Nie jest ona zmianą treści naszego empirycznego doświadczania, ale ujawnieniem nowego sposobu doświadczania tych treści. Zob. P. Ł a c i a k, *Faktyczność transcendentálnej subiektywności, a poznanie a priori*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 353.

Kiedy mówimy o ego, to mamy z reguły na myśli realne ego, które żyje w świecie pośród innych ego. Takie ego powiązane jest z faktem wzrostu i edukacji, a co za tym idzie – korekty. To sugeruje, że takie ego nie jest czymś stałym. Według Husserla ego posiada jednak habitualności, które są pewnymi stale utrzymywanymi komponentami noez (przeświadczeń). Jest to konieczne do zachowania samotożsamości. Ego zawsze w swoim wzroście dąży do zachowania jedności – świat domaga się takich doświadczeń, aby móc w nich przetrwać. Jednak realne ego posiada określoną liczbę doświadczeń, dlatego nie może być traktowane jako to, które doświadcza, i równocześnie być różne od tego doświadczenia. Aby odnaleźć prawdziwy podmiot świata, należy wyjść poza osobiste ego. Dlatego Husserl wprowadza pojęcie ja transcendentalnego, które może być uchwycone tylko w refleksji z perspektywy nieustannie płynącego strumienia *cogitationes*. Takie ja nie bierze już udziału w konstytucji świata, a jedynie ujawnia jej przebieg. Nie wymaga ono nieskończoności doświadczeń dla swojego zrozumienia; kumulacja wiedzy nie wnosi niczego nowego o nim. Jego czystość jest tu rozumiana jako wolność od zmieniających się doświadczeń. W ten sposób tożsamość podmiotu zostaje zabezpieczona. Ja transcendentalne jest centrum, do którego odnoszę wszystkie zmieniające się doświadczenia formułujące moją świadomość. Jednak obecność ego jako światowego bytu – ontycznego fenomenu – oznacza, że ja transcendentalne również konstytuuje byty (np. ego w świecie). Życie realnego ego, które jest konstytuowane, nie może należeć do konstytuującego poziomu, w którym funkcjonuje absolut. Wniosek jest taki, że osobiste ego nie jest właściwym podmiotem świata. Mamy tu do czynienia z podwójnym rozumieniem samotożsamości. Tożsamość perspektywy czystego i osobistego ego nie jest taka sama. Aby zachować siebie i świat realny, ego musi wykazywać pewne podstawowe typy połączeń, które pozwalają nam zachować określone jedności wewnątrz wielości. Świat musi być więc pradany w naszym intencjonalnym życiu. Osobiste ego, przyjmując wtedy określone stanowisko,

istnieje jako noematyczny korelat pewnego noematycznego świata. Oznacza to, że noeza i noema muszą być korelacyjnie ukonstytuowane w czasie, co wskazuje również na korelację warunków ich konstytucji.

Należy zauważyć, że osobiste i czyste ego zawierają się w akcie *ja myślę*, który jest samorozumiejącym się aktem. Można powiedzieć, że *ja jestem* to podmiot wszystkich aktów⁵. Ten czysty podmiot jest obecny w każdym osobistym ego. Jedność tego czystego podmiotu jest utworzona na podstawie indywidualnych doświadczeń poprzez konstytucję ich połączeń. Dlatego Husserl mówi o wspólnocie transcendentálnych ego, bo jest ich tyle, ile jest realnych ego. Transcendentálne ego nie stanowi jednak ukonstytuowanej jedności, ponieważ doświadczenie doświadczenia siebie jest jednością, która nie jest konstytuowana w doświadczeniach. Czyste ego nie jest doświadczone jako temporalnie rozszerzone bycie. To dlatego pozostaje ono ukryte, ponieważ jako nieukonstytuowane nie posiada podstawy dla pojawiania się jako byt. To dopiero odpowiednie połączenia doświadczeń sprawiają, że *ja* transcendentálne jest *obudzone*. Nie jest ono zatem wymagane dla funkcji syntetyzowania doświadczeń; nie jest twórcą, lecz tym, który doświadcza już ukonstytuowanego świata. Oznacza to, że zarówno czyste ego, jak i osobiste ego nie są konstytuującymi. Jeśli tak, to można powiedzieć, że doświadczenie ego jest zależne od jakiegoś transcendentálnego źródła⁶. To wprowadza rozróżnienie na

⁵ Jeżeli horyzont świata jest horyzontem mojego Ja, to analiza świadomości horyzontu nie może ograniczać się do odsłonięcia jedynie ogólnych struktur horyzontu w ich znaczeniu dla konstytucji świata. Należy pytać o historyczny horyzont „ja jestem”. Zob. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gotterloh 1963, s. 118.

⁶ Według Husserla świat zawiera pewną teologię (ontologiczny ejdos), która steruje rozwojem ludzkości. Tym procesem kieruje uniwersalna wola, motywująca wszelką transcendentálną konstytucję. Według Husserla jest to boska wola, które realizuje się poprzez transcendentálną subiektywność. Dzięki tej nieświadomej intencjonalności to, co hyletyczne, zyskuje przynależność

intencjonalne doświadczenie i indywidualne chwilowe doświadczanie, które nie jest już intencjonalne. To, że dane doświadczenia są intencjonalne, jest dowodem na przynależność ego do pewnej pradanej jedności, ponieważ doświadczenia formułują intencjonalną jedność ze względu na nośnik noematycznego sensu, który jest źródłowym doświadczaniem świadomości. Jak to się jednak dzieje, że subiektywne *cogito* i obiektywne *cogitatum* są rezultatem połączenia doświadczeń?

W *Badaniach logicznych* Husserl analizuje poziom konstytucji, który przynależy subiektywnym aktom⁷. Na gruncie fenomenologii genetycznej daje się jednak zauważyć, że subiektywne akty są już ukonstytuowanymi produktami strumienia świadomości. Oznacza to, że zarówno osobiste ego, jak i czyste ego są dwoma warstwami jednego i tego samego syntetyzującego strumienia, które nie aktualizuje się poprzez działanie ego. Jest to bezczasowy strumień, który nie powstaje i nie ginie – to absolut. To w nim egologiczne indywidualne życie jest pasywnie konstytuowane w immanentnym czasie. A zatem ani Ja, ani Inny nie konstytuują świata i jego bytów, ponieważ one wynikają z samokonstytucji tego absolutnego strumienia. Doświadczenia formujące ego są już tak ułożone, że podmiot znajduje się zawsze w *teraz*. Konstytucja świata prowadzi zatem do indywidualizacji ego jako centrum. Brak

(i tożsamość) do jednego strumienia świadomości, konstytuując się w formie czasu, jako następujące po sobie. Ta osobliwa intencjonalność oddziałuje na poziomie pasywnych doznań. L. Lee Chun, *Teologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 337.

⁷ Husserl w *Badaniach logicznych* stosował statyczny sposób opisywania struktur świadomości; analizował akty intencjonalne, które są skorelowane z danymi przedmiotami je konstytuującymi. Metoda genetyczna, którą później zaczął stosować, bada sposoby dania przedmiotu, które nie są już powiązane z czasem. Celem genetycznego badania jest zatem zrozumienie tego, w jaki sposób musi się wypełnić tworzenie konstytuującego procesu. W. Płotka, *Geneza rozumu. Nowy wymiar racjonalizmu w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 95.

uporządkowanej konstytutywnej serii doświadczeń wpływałby na rozpad mnie jako centrum doświadczenia. Temporalna struktura świata musi być zatem równoległa do mojej własnej. Świat jest obecny dzięki uporządkowanej konstytucji retencji i protencji⁸. A zatem moje istnienie zależy od konstytucji następującej przede mną. Jest to konstytucja na poziomie przedegologicznym. Sfera tej nieaktywnej temporalności funkcjonuje jako stałe continuum, którego zawartość nieustannie płynie. Zawartości tego strumienia nie mogą być więc postrzegane jako niezmiennie, lecz płynące. Przeszłość i przyszłość nie mogą być tu postrzegane jako coś stałego w odniesieniu do *teraz*. Czyste ja jest tylko stałą formą będącą w stanie odebrać zawartość tak płynącego doświadczenia. Tym, co stanowi podstawę dla świata i dla ego, jest absolutny strumień świadomości, który jest procesem pasywnym w tym sensie, że nie jest on aktualizowany przez ego w akcji. Strumień ten nie jest czymś dokonanym. Jest raczej *wykonawcą*, który zawiera w sobie wszystkie akcje⁹.

Według Husserla wszelka egologiczna aktywność zależy od nieegologicznej asocjacyjnej konstytucji retencji, dzięki której trwające jedności w pasywnej temporalności mogą być zachowane w pamięci. Dowodem na to jest fakt, że moje ego nie ma wpływu na zachowanie się intersubiektywnej harmonii; pasywna konstytucja, która jest do tego wymagana, nie należy do mnie. Podstawą

⁸ Derrida uznał, że konieczne jest tu wyjaśnienie przejścia pomiędzy spostrzeżeniem i nie-spostrzeżeniem. Wyłącznie retencja ze sfery percepcji i bezpośredniości rozbija bowiem możliwość percepcji jako takiej. Dlatego Derrida twierdzi, że spostrzeżenie nie jest źródłowe i wszystko zaczyna się od re-prezentacji. Powtórzenie i podtrzymanie bezpośredniej obecności jest możliwe dzięki aktualnej terażniejszości. Retencja powtarza owo teraz. Dlatego obecność jest niemożliwa bez owego powtórzenia. To, co pierwotne, musi być zatem konstituowane przez swoje powtórzenie. Zob. D. L i p k a, *Husserl i Derrida*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 265.

⁹ J.R. M e n s c h, *Intersubjectivity and transcendental idealism*, New York 1988, *SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy*.

do funkcjonowania intersubiektywnej harmonii jest świadomość, którą Husserl uważa za absolutną. Jego zdaniem nie ma koniecznej esencji percepcji determinującej fakt, tak jak to jest u Immanuela Kanta. Świadomość nie prezentuje określonej konieczności, a jedynie możliwość faktu. Realizacja tej możliwości zależy od faktycznego nadania przebiegu świadomości. Faktyczne dane połączenia świadomości mogą być zmienne. Jeśli tak, to oznacza to, że przebieg indywidualnej świadomości jest samookreślający się lub całkiem spontaniczny. Jak wówczas można wyjaśnić intersubiektywną harmonię? Fakt istnienia intersubiektywnej harmonii wymaga przecież pewnego podobieństwa w faktycznych przebiegach świadomości, które są obecne we mnie i w innych. Oznacza to, że konstytuująca subiektywność musi być wtedy uznana za przedobiektywną i przedindywidualną. Taka subiektywność musi być unikalną pojedynczością, której czyste akty realizowałyby się w indywidualnym podmiocie. Każde ego produkowałoby wówczas jedynie przeszły strumień źródłowej czułości absolutnego strumienia. Zrozumienie faktyczności przez jednostkę nie jest więc zasadne. Należy wyjść poza faktyczność, ponieważ poziom, na którym odbywa się pierwotna konstytucja, to poziom, na którym nie ma jeszcze ego jako centrum. Obecność ego i rzeczy zależy od uporządkowanych połączeń doświadczeń. Zdaniem Husserla świadomość może być absolutna, bo strumień ten jest niezależny od tego, co uzyskują te możliwe doświadczenia. Redukcja jest bowiem prowadzeniem wstecz obiektywnego bycia do bycia odpowiadających mu trybów świadomości (sposobów w jakich doświadczenia mogą być połączone). Prowadzi to do absolutu świadomości, tzn. niezależnego strumienia od jakiegokolwiek danego świata. Jeżeli zaprzeczylibyśmy istnieniu takiej jedności, to musielibyśmy przyjąć istnienie form *a priori* dla faktycznych percepcji. Faktyczność nie jest jednak podporządkowana żadnym zasadom *a priori*. Absolutny strumień nie potrzebuje żadnego ukonstytuowanego wyniku swoich działań, aby istnieć. Można zauważyć też, że redukcja wymaga niezależności – zawieszając same połączenia

pomiędzy doświadczeniami, możemy badać same doświadczenia. Jeżeli doświadczenia powiązane byłyby z jakimiś połączeniami, to nie mogłyby być rozważane niezależnie. Skoro jednak mamy jakieś wyniki, oznacza to, że czyste doświadczenia są niezależne od swoich połączeń – fenomeny konstytuujące są niezależne od tego, co ukonstytuowane. To dlatego konstytuująca podstawa może być uważana za niezależną, bo nie ma koniecznych powiązań za swoimi ukonstytuowanymi rezultatami. Husserl nazywa tę absolutną świadomość *seinsrede*¹⁰. Jak sugeruje James Mensch, o byciu tego typu doświadczeń należy myśleć jako *jednym w wielu*, a nie *jednym pośród wielu*. Wtedy takie doświadczenie, kiedy jest oddzielone od obiektu, może istnieć w wielu połączonych kontekstach. Absolut istnieje poprzez połączenia, które mogą powstać pomiędzy jego elementami. Podobnie uważa Eugen Fink, który podkreśla, że świat nie jest konstytuowany przez ja transcendentalne. Raczej należy on do korelacji wspólnoty konstytutywnych procesów życiowych, które są tylko realizowane przez wspólnotę monad¹¹.

W fenomenologii świat doświadczany jest horyzontalnie, tzn. do pierwszego spostrzeżenia dołączają zawsze kolejne serie doświadczeń, które są połączone i poprzez te połączenia określają przyszłe doświadczenia, dołączające się do dalszej serii. Wpasowanie się doświadczenia w perspektywiczność danego wizerunku oznacza, że nie podważa ono już utworzonych tez dotyczących obiektu. Ostateczny, absolutny horyzont wynika więc z nadanych połączeń. Sens absolutu implikuje więc pojęcie połączenia jako nieodróżnicowanego gatunku. Totalność absolutu będzie zatem funkcją braku takiego zróżnicowania. Najlepszy dowód na to, że tak jest, stanowi różnica, jaka jest w postrzeganiu rzeczy i świata,

¹⁰ *Ibidem*, s. 127.

¹¹ Określenie transcendentalnej koncepcji bycia może nastąpić poprzez kierowanie się analogią związków. Analogia pomiędzy zwykłym i transcendentalnym byciem nie jest analogią atrybutów, lecz analogią daną w „teraz”. Zob. E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington 1995, s. 73, *Studies in Continental Thought*.

który zawsze jest postrzegany jako totalność. Świat nie istnieje jako byt, ale jako pojedynczość. Różnica pomiędzy trybem bycia obiektu, a trybem bycia świata wymaga więc różnego trybu świadomości, właściwego dla każdego z nich. Absolutne bycie jako totalność nie może być rozumiane jako zbiór bytów. Aby pojmować świat jako unikalnie pojedynczy, musimy pojmować go z perspektywy doświadczeń, których rodzaj określony został jako *jeden w wielu*. Przez to myśl o rzeczy zostaje przemieniona i staje się myślą o jej horyzoncie kończącym się w ostatecznym horyzoncie¹². Husserl pisze: „[...] świat, który stale istnieje dla nas w ciągłej zmianie trybów nadania, to uniwersalne duchowe przyjmowanie. Rozwiniął się jako taki i nadal rozwija jako jedność duchowej formy, jako produkt sensu, jako produkt uniwersalnej, ostatecznie funkcjonującej subiektywności”¹³. Absolut jest więc ostateczną subiektywnością, która samoobiektywizuje się w człowieku. Dokonując wtedy redukcji totalności świata, musimy wziąć pod uwagę, że będzie się to wiązało z oddzieleniem świadomości od świata. Można zauważyć, że redukcja jest wtedy niemożliwa jako naturalna światowa aktywność. Indywidualny podmiot, dokonując redukcji, musi być więc świadomy konieczności porzucenia pewności co do swego bycia, jak i bycia świata. Fenomenolog dokonujący redukcji musi zawiesić ujęcie siebie jako jednostki w świecie. Aby zatem w pełni zrozumieć redukcję do absolutu, należy dokonywać jej nie jako człowiek-indywiduum, lecz z perspektywy tego, co obiektywizuje się w ludzkiej subiektywności. Redukcja nie może być redukcją do skończonego podmiotu. Nie może to być ograniczenie świata

¹² To, co braliśmy dotychczas za istniejące, jest tylko abstrakcyjną sferą konstytutywnego stawania się, mamy do czynienia z względnym wszechświatem, który odnosi się do transcendentalnej konstytuującej subiektywności. Jest to relacja trwająca wewnątrz transcendentalnego życia. Absolut jest jednością przeciwstawnych momentów: konstytucji świata i fenomenologizowania. To jedność, która nie może być uchwycona w kategoriach formalnej logiki, ponieważ jest to logika tego, co istnieje. Dlatego transcendentalne znaczenie absolutu jest nieontologiczne. Zob. *ibidem*, s. 141-143.

¹³ J.R. Mensch, *op. cit.*, s. 143.

do jednego z jego komponentów. Ma to być próba uchwycenia absolutnej świadomości, w której możemy wykazać totalność świata. Jest to sfera oddzielnie postrzeganych doświadczeń, które stanowią unikalne jedności w odniesieniu do pojedynczych jednostek. Według J.P. Menscha jest to „[...] alfabet czystych doświadczeń, który służy do napisania świata i indywidualnych istnień. Pisanie świata to wprowadzenie w czas liter tego alfabetu, a dokładniej jest to połączenie tych doświadczeń poprzez ich uporządkowanie zgodnie z określonymi temporalnymi miejscami. Wynikiem tego jest samoobiektywizacja lub uzewnętrznienie absolutu”¹⁴. Redukcja ma zatem prowadzić do niższych poziomów ego-strumienia, który jest pozbawiony ego. To tam tworzą się habitualności ego. Absolut samokonstytuuje się poprzez egologiczną konstytucję, w swoich obiektywnych trybach, które są konstytuującymi żywotnymi indywidualnych podmiotów. To samozachowanie jest obecne w każdej indywidualnej osobie jako niezmienna samokonstytucja. Absolut zachowujący się poprzez indywidua nie zależy jednak od ich obecności. Sam w sobie nie jest doświadczającym podmiotem. Absolutem jest płynący strumień doświadczeń, którego elementy formułują *alfabet* tego, co może być ukonstytuowane.

Jesteśmy związani ze światem jako totalnością. Noematycznie oznacza to dążenie do harmonijności doświadczeń, które pozwala zakładać świat jako jedność. Ta tendencja, czyli przewyższanie dysharmonii w jednej intencjonalności, przenika całość moich założeń¹⁵. Aby osiągnąć faktyczną pewność bycia, muszę założyć inne podmioty. To skutkuje poszerzeniem moich doświadczalnych możliwości. Takie pasywne poszerzenie świata w nieskończoność jest więc przekraczającą percepcją. Założenie innych jako będących

¹⁴ *Ibidem*, s. 144-145.

¹⁵ Przyjęcie Innego wraz z swoją konstytutywną funkcją zakłada, że nie wszystkie moje modalności świadomości należą do modułów mojej samoświadomości. To zaś oznacza, że z danych na poziomie podstawowym ego można uformować nowe typy intencjonalności z sensem bycia, który całkowicie transcenduje swoje własne bycie. Zob. *ibidem*, s. 28-29.

nosicielami ukrytej transcendentalnej jakości świata jest wtedy transcendentalnym ukryciem absolutu. Moja światowość polega jednak na tym, że jestem ucieleśnionym podmiotem wewnątrz temporalnej nieskończoności świata. Faktem jest, że horyzont mojego świata jest połączeniem moich doświadczeń. To te połączenia dają mi poczucie mojej cielesności. Oznacza to, że absolut obiektywizuje się w podmiocie, którego doświadczenia kierują się na coś, co wykracza poza faktyczność. Moja ograniczona subiektywność oraz subiektywność innych są skorelowane z horyzontalnie uporządkowaną strukturą doświadczenia. Ja i inni sugerujemy sobie nawzajem siebie poprzez swoją wykraczającą poza nie podstawę – absolut pojawia się w nieskończenie rozprzestrzeniających się horyzontach. Perspektywiczna seria manifestuje nieskończoność absolutu w procesie, który ukrywa, ujawniając go. Nieskończoność absolutu jest więc znana dzięki horyzontalności świata jako ukryta w trakcie swojego stałego ujawniania się. Ukrycie absolutu jest spowodowane ludzką skończonością, ponieważ mogę odkrywać go jedynie poprzez ukrycie się. Rozszerzona nieskończoność – tj. wielość podmiotów – nie może zatem stanowić podstawy świata. Nie można też zakładać, że świat jest ich ukonstytuowanym produktem. Transcendencja świata rozumiana z perspektywy horyzontalności doświadczenia nie może być konstytutywnym wynikiem aktualnych działań skończonego podmiotu. Podmioty są zawsze dane z perspektywy horyzontalności, a to oznacza, że totalność podmiotów jest zawsze otwarta. Natomiast horyzont świata nie jest wynikiem wielości podmiotów. Jest on wynikiem tego, co stanowi ich podstawę. Totalności podmiotów przynależy absolutny strumień doświadczeń, którego połączenia stanowią podstawę wszystkich bytów. To nieskończona iteracja potencjalności. To absolut jest dawcą bycia i ego, któremu ono jest dane¹⁶. Nie mogę

¹⁶ Nasza prawdziwa tożsamość istnieje dalej, o czym nie wie świadomość. Jest to tożsamość nieuwarunkowana obiektami zewnętrznymi i akceptacją, lecz jakościową wewnętrznością. Zob. H. Romanowska - Łakomy,

zatem patrzeć na innych jako nadających sens światu. Oni również są dani wraz z transcendencją i horyzontalnością świata. Mogę ich widzieć jako domniemanych we mnie dzięki absolutowi, który zawsze wykracza poza mnie, co ukierunkowuje mnie zawsze na innych. Nie można więc przyjmować założenia, że kryterium dla dzielenia znaczeń jest obserwowane podobieństwo naszego zachowania. Aby nie popaść w *petitio principii*, musimy przyjąć, że konstytutywne systemy generujące znaczenia są już harmonijne. Implikuje to jednak problem konstytucji jako tworzącej. Idea konstytucji zakłada bowiem niezależność konstytuującego od tego, co ukonstituowane. Trudność polega na zlokalizowaniu tej kreatywnej funkcji w podmiocie.

Jak zauważa Eugen Fink bycie jest ukonstituowane, tzn. jego sens jest wyprowadzany wstecz do niezależnej rzeczywistości¹⁷. Sugeruje to różnice pomiędzy podstawą i tym, co na niej stworzone. Mając to na uwadze, nie możemy mówić o konstytuującej podstawie w ten sam sposób, w jaki mówimy o byciu, które ona tworzy. Konstytuujące bycie nie może być zależne od jakiegoś pojedynczego bycia. Nie można też zakładać wielości numerycznie pojedynczych podmiotów tylko na podstawie numerycznie pojedynczego bycia, ponieważ takie bycie jest tylko funkcją konstytutywnej syntezy. Wielość pojedynczych podmiotów musi być więc następcza wobec syntezy, która produkuje numerycznie pojedyncze bycie. Produkcyjna synteza musi być dana, aby mogły istnieć pojedyncze ego. Na najniższym poziomie konstytucji, na którym absolut kreatywnie konstytuuje, nie ma odrębnych jednostek.

Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka, Warszawa 2003, s. 116.

¹⁷ To, co stanowi źródło konstytuowania, samo nie może być bytem. Absolut to jednak nie jest pojęcie mistyczne. Jeśli autentyczna wiedza o bycie ma być możliwa, to musi być ona ugruntowana na jakimś manifestowaniu się, na źródłowym pokazywaniu się. Zob. D. B e n, *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 193.

Samo pojęcie jedności jest ukonstytuowanym wynikiem. Moja kreatywna funkcja w ustanawianiu bycia sprowadzałaby się wtedy do zbieżności z innymi w absolicie. Absolut musi być zatem unikalną pojedynczością, która nie może być stosowana do potocznego rozumienia podmiotu. Nie może być wtedy tak, jak chce tego Husserl, żeby istniały niezależnie konstytuujące transcendentalne ego¹⁸. Obiektywne sensory zarówno jednostek, jak i rzeczy są dane poprzez połączenia. Istnieje zatem pewien wspólny korzeń sensów, których dzielenie definiuje intersubiektywną wspólnotę. Świadczy o tym horyzontalny sposób doświadczania świata. Horyzont świata nie może być ugruntowany przez mnie i innych, bo wszyscy stanowimy jedynie korelaty tego horyzontu. To uprzednie istnienie zbieżności sensów jest fundamentem dla naszego teraźniejszego dzielenia sensów. Indywidualne podmioty otrzymują pasywne sensory świata, które także definiują je same. Absolut nie może więc ograniczać się do pewnej liczby jednostek, ponieważ to zniekształciłoby jego naturę. Musi on być totalną możliwością.

Uniwersalne samozachowanie się absolutu odbywa się poprzez podmioty, od których on sam jednak nie zależy. Nieskończoność absolutu manifestuje się w ukryciu ludzkiej skończoności; jego ukrycie jest spowodowane ludzką skończonością. Dlatego ani personalne ego, ani wspólnota transcendentalnych ego nie stanowi podstawy świata, który nie może być konstytutywnym wynikiem aktualnych doświadczeń skończonych podmiotów. Jeśli wspólnota transcendentalnych ego mogłaby objąć wiecznie rozszerzający się

¹⁸ Istnieje pewien wewnętrzny związek pomiędzy teorią intersubiektywności Heideggera i Husserla. U Husserla Inny jest zależny od konstytucji ego transcendentalnego, a u Heideggera zostaje włączony w projekt podejmowany przez *Dasein*. W obu przypadkach spotkanie z innym nie jest bezpośrednie; w pierwszym przypadku dzieje się to poprzez prezentację ego transcendentalnego, w drugim poprzez narzędzie. Stosunek z innym w obu przypadkach jest relacją zapośredniczoną przez świat. Oba podejścia pozbawiają innego obecności. Zob. M. Poręba, *Teoria intersubiektywności. Husserl a Heidegger*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4, s. 233.

horyzont, to musielibyśmy o niej zacząć myśleć jak o nieskończonej, obejmującej wszystko totalności. To zmusza podmiot do wykroczenia poza własne samoekspresje i otwarcie się na nieskończone możliwości bycia świadomości.

Bibliografia:

- Bańka J., *Kategoria „teraz” w Husserla fenomenologii czasu i reentywizmie*, „Folia Philosophica” 2007, t. 25, s. 85-105.
- Bęben D., *Fink i jego dzieło*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 121-124.
- Bęben D., *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 193-209.
- Bruzina R., *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven 2004, <https://doi.org/10.12987/yale/9780300092097.001.0001>.
- Fink E., *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington 1995, *Studies in Continental Thought*.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, *Myśl Filozoficzna*.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. i wstęp B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Husserl E., *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, *Biblioteka Aletheia*.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999, *Klaszka Filozofii Niemieckiej*.
- Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, tłum. A. Wajas, Warszawa 1982, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961.

- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Edmunda Husserla*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Jasiński B., *Husserl i Heidegger dwie fenomenologie*, Warszawa 1997.
- Jeziorski M., *O możliwości poznania u Husserla*, „Edukacja Filozoficzna” 2008, vol. 45.
- Judycki J., *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentna*, „Principia” 2007, t. 47/48, s. 33-53.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, *Studia z Filozofii Teoretycznej*, nr 6, *Rozprawy Wydziału Filozoficznego*, nr 42.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. i wstęp R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, Kraków 2003.
- Kołtan J., *Martina Heideggera hermeneutyka czasu*, „Principia” 2007, t. 49, s. 213-217.
- Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher 1963.
- Landgrebe L., Welton D., *The Phenomenology of Edmund Husserl. Six Essays*, New York 1981.
- Lauer Q., *The triumph of subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York 1978.
- Lawlor L., *Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology*, Bloomington 2002, *Studies in Continental Thought*.
- Leder A., *W stronę topologii myślenia. Husserlowskie uprzedstrzennienie czasu w diagramach jako model przestrzennej formy teorii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4.
- Lee Chun L., *Teologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 337-352.
- Lipka D., *Husserl i Derrida*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 4 (72), s. 265-281.
- Łaciak P., *Faktyczność transcendentnej subiektywności, a poznanie a priori*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 353.
- Łaciak P., *Husserlowski model aprioryzmu. Ontologizacja, deformalizacja i relatywizacja a priori*, „Principia” 2007, t. 47-48, s. 53-67.
- Łaciak P., *Kant i Husserl a problem ontologizacji i deformalizacji a priori*, „Folia Philosophica” 2007, t. 25, s. 106-127.
- Łaciak P., *Status podmiotowości w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 64-75.
- Maciejczak M., *Czasowość i jedność świadomości. Kant, Husserl, Merleau Ponty*, „Principia” 2007, t. 47-48, s. 123-142.

- Maciejczak M., *Husserla teoria świadomości jako intencjonalnego systemu*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3 (39), s. 229-248.
- Maciejczak M., *Odniesienie świadomości do rzeczy według Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, t. 45, nr 2, s. 103-117.
- Malinowski G., *Husserliana XXXIX. Die Lebenswelt*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 125.
- Mensch J.R., *Intersubjectivity and transcendental idealism*, New York 1988, *SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy*.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Moryń M., *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań 1998, *Pisma Filozoficzne. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, t. 52.
- Płotka W., *Geneza rozumu. Nowy wymiar racjonalizmu w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 89-103.
- Płotka W., *Teoria intencjonalności w Badaniach logicznych Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2008, nr 1, s. 111-123.
- Poręba M., *Teoria intersubiektywności. Husserl, a Heidegger*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4, s. 233-248.
- Półtawski A., *Fenomenologia jako badanie fundamentalne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 1, s. 5-15.
- Półtawski A., *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń 2000.
- Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1974.
- Romanowska-Łakomy H., *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Warszawa 2003.
- Rosiak M., *Husserlowska koncepcja czystej świadomości – próba krytyki immanentnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, nr 2, s. 78.
- Sartre J.-P., *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. T. Gadacz, W. Starzyński, Warszawa 2006, *Wykłady Filozoficzne. Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk*, t. 9.
- Sartre J.-P., *Wyobrażenia*, tłum. A. Śpiewak, P. Mróz, Kraków 1998.
- Sipiński B., *Fenomenologiczne określenie Osoby*, „Filo-Sofija” 2006, nr 1, s. 71-90.
- Sokołowski R., *Miejsce konstytucji w fenomenologii Husserla*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 4, s. 139-167.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska, Kraków 1995.
- Stein E., *Twierdza duchowa*, tłum. J.I. Adamska, Poznań 2006, *Filozofia*.
- Strzelecki R., *Odpowiedź byciu. Dialogiczny zwrot w myśli Martina Heideggera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 1, s. 47-59.

- Tymieniecka A.T., *Logos and Life. The Three Movements of the Soul or the Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-In-The-Sacred*, Dordrecht-Boston-London 1988, *Analecta Husserliana*, v. 25. *Introduction to the Phenomenology of Life And of the Human Condition*, bk. 2, <https://doi.org/10.1007/978-94-009-2839-8>.
- Tymieniecka A.T., *Życie w pełni Logos*, Poznań 2011.
- Ucińska D., *Edmund Husserl i Emmanuel Levinas. Problem transcendentalnej intersubiektywności*, „Ruch Filozoficzny” 2018, nr 3.
- Waligóra M., *Struktura dyskursywna fenomenologii*, „Principia” 2007, t. 47-48, s. 113-122.
- Woźniak C., *Wczesnego Heideggera idea filozofii jako wiedzy primordialnej*, „Principia” 2007, t. 49, s. 125-138.



Prof. Józef Lipiec, Dorota Ucińska



Od prawej: Maciej Malski, Beata Foszczyńska, Dorota Ucińska,
Paweł Pięta, Sabina Prejsnar-Szatyńska, Jacek Romański,
Stanisław Łojek, prof. Józef Lipiec, Anna Szklarska,
Kamila Kałużna, Karolina Glazor, Tatiana Milova,
Katarzyna Homoncik, Edward Bolak

Postówie

W połowie lat 90. na Uniwersytecie Jagiellońskim rozpoczęło nieprzerwaną działalność seminarium filozoficzne, które z czasem przybrało nazwę Na Przełomie. Prowadzone przeze mnie przez 25 lat stanowiło miejsce prezentacji prac i żywych debat grona doktorantów, przygotowujących swe rozprawy, ale także wielu osób zainteresowanych filozofią i poruszaną problematyką. Trzon seminarium tworzyły osoby przygotowujące pod moją bezpośrednią opieką swe dysertacje. Nie brakło jednak wcale licznej gromady podopiecznych innych profesorów, a także ich samych od czasu do czasu uświetniających osobistym wkładem prowadzone dyskusje. Dodać wypada, że choć Na Przełomie łączyło przede wszystkim absolwentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, to chętnie, niekiedy dość regularnie uczestniczyli w nim przedstawiciele innych uczelni, w tym również pozakrakowskich ośrodków akademickich.

Skąd nazwa Na Przełomie? Pojawiła się ona przypadkiem, na marginesie roztrząsań nad fenomenem narastających w tamtej dekadzie nastrojów millenarystycznych, zawierających tyle pierwiastków katastroficznych, ile przeciwnie, przypływu historiozoficznego optymizmu. Hasło „na przełomie” stanowiło w każdym razie wyraz świadomości, że oto nam właśnie, temu oto pokoleniu, przypadł przywilej przeżycia nie tylko wieków, ale i tysiąclecia.

Na drugim planie mieściło się wyjaśnienie odwołujące się do przekory i autoironii wobec poczucia rosnących ambicji, niezrządkich w debiutanckich próbach. Sygnalizował to stały afisz seminarium, z grafiką sylwetki Immanuela Kanta jako symbolu wszelkich śmiałych „przewrotów kopernikańskich” w filozofii. Można też było odnieść wrażenie, że tworzenie dojrzałych rozpraw doktorskich, tudzież następnych w karierze, traktowane może być czysto indywidualnie jako stan samooceny przełomowego charakteru własnej twórczości, przynajmniej w perspektywie poszczególnych życiorysów.

Krótki okres przełomu przeminął wraz z nadejściem XXI wieku. Nazwa przyjęła się jednak i pozostała. Niech więc trwa do następnego przełomowego czasu.

Na Przełomie przyjęło trzy zasady. Po pierwsze, różnorodności tematycznej. Po drugie, dyscypliny formalnej. Po trzecie, swobody towarzyskiej. Zasada pierwsza wypływa z założenia, że wspólnym polem jest filozofia, nigdy zaś jej okrojony fragment, dziedzina, dział lub specjalność. Oznaczało to, że trafny wybór jest zawsze samodzielny akt decyzji każdego konkretnego doktoranta, na pewno bowiem nie mogą to być – i nie są – zainteresowania oraz wąskie kompetencje opiekuna seminarium. Zaletą filozofii jest jej wszechstronność, wadą zaś ograniczoność zarówno tematyczna, metodologiczna, jak i kategorializacji, każda zaś prowadząca do zaciemnienia i zamknięcia horyzontu, a w konsekwencji uwiadu poczucia zaciekawienia różnaitością filozoficznych wyzwań.

Na Przełomie gościło wszystkich zainteresowanych i otwierało szanse debaty specjalistom różnych kwestii i opcji, w tym również najdalszym od preferencji i poglądów prowadzącego. Zyskiwał na tym każdy, twórcy prac zarówno pokrewnych, jak i odległych problemowo. Co więcej, stosowanie tej zasady niosło pożytki zwolennikom określonych rozwiązań, ale też reprezentantom innych, miłośnikom odmiennych autorów i szkół myślenia. Inaczej rzecz ujmując, regułą seminarium była demokracja stanowisk, języków i rozstrzygnięć. Szczerze mówiąc, tak pojęta praktyka wywoływała czasem kłopoty wewnątrzgrupowe, dotyczące wszakże wszystkich po równo, także i mnie (posiadającego przecież w wielu

sprawach własne stanowisko i język opisu, bez śladów obecności w pracach moich „przełomowych” seminarzystów). Coś za coś. Monotonii treści i identycznego słownictwa przeciwstawiona zostaje inna wartość, mianowicie – forma polifoniczna.

Zasada druga to żądanie, by każde wprowadzenie w dyskusję oparte było obowiązkowo na gotowym tekście rozdziału lub jego fragmentu. Odrzuciliśmy zatem koncepcje prezentacji rzeczy niedopracowanych bądź zgoła tylko zarysowanych w konspektowo luźnych dywagacjach. Nie ma co ukrywać, że jest to zasada jawnie antysokrateska, bliska zaś autorom, którzy ośmielali się występować publicznie z dziełami kulturowo i językowo dojrzałymi. Wymóg ten został przyjęty przez uczestników z pełnym zrozumieniem, znacznie przyspieszając ich rozwój, a na pewno samodyscyplinę myślenia oraz tempo powstawania gotowych dysertacji.

Trzecia zasada miała swoisty charakter organizacyjny, odrzucający sztywność zachowań i postaw wyrosłych w brzydkich i nieprzytulnych salkach instytutowych. Po pierwszych próbach w różnych kawiarniach z okolic Instytutu (na Grodzkiej i Kanoniczej) na długie lata zagościliśmy w „Stajni” na Kazimierzu, a w ostatnim okresie w barze „Marco” na rogu Biskupiej i Łobzowskiej. Zupełnie inne rodzą się myśli w strukturze kręgu ze wspomaganiem umysłu kawą, herbatą lub małym piwem niż sztywnym układzie katedralnym, z wydzielonymi pozycjami dyrygenta, solisty i publiczności. Sokrates wybrał agorę, Arystoteles spacerował po oliwnym gaju, większość akademickich profesorów ukochała repliki ambon i szkół niedzielnych. My byliśmy bliżsi Platonowi (rzecz jasna z *Uczty*).

Seminarium – to nade wszystko ludzie, konkretni, wyposażeni w niepowtarzalne osobowości, uzdolnienia i poziom wrażliwości, tworzący własne myśli i dzieła, ujmowani w danych, wyjątkowych okolicznościach i dojrzewający w ogólnych procesach rozwojowych.

Reprezentacja Na Przełomie przedstawia się sama – wyraziście i wprost – w niniejszej książce. O innych uczestnikach wypada również wspomnieć z imienia i nazwiska, zarówno tych, którzy pomyślnie zakończyli swoją drogę doktorską, jak i wszystkich

pozostałych wpisujących się w historię Na Przełomie, a na pewno w moją pamięć.

Wcześniej, przed utworzeniem regularnego seminarium przeze mnie prowadzonego w Instytucie Filozofii UJ, dane mi było prowadzić kilka doktoratów – od Bogusława Kwarciaka (1985), Tadeusza Chrobaka (1999) i Andrzeja Niesporka (1991) po trójkę z AWF-u (Halinę Zdebską-Biziewską, Dorotę Ambroży, Mirosława Juszkiewicza, recenzowanych przez profesorów filozofii). Okres Na Przełomie zapoczątkowały doktoraty Pawła Pawłowskiego, Agaty Seweryn (po mężu Iskierdo de Paul), Magdaleny Małskiej i Stanisława Łojka. Grono uczestników uzupełniali także Agnieszka Łęczyńska, Edward Bolak, Damian Janus, Przemysław Dul i Andrzej Wilk.

W drugiej fazie nastąpił prawdziwy wysyp obronionych dySSERTACJI doktorskich: Agnieszki Smrokowskiej-Reichmann, Małgorzaty Ziąbki, Joanny Wilkońskiej, Ryszarda Philippa, Filipa Kobieli, Pawła Bankiewicza, Magdaleny Marciniak-Pinel, Jacka Romańskiego, Ewy Kurlito-Kalitowskiej i Bożeny Kalickiej-Diakon. Dopełniały ten rejestr ostatnie doktoraty: Sabiny Prejsnar-Szatyńskiej, Anny Szklarskiej, Marty Tyszki i Anny Smywińskiej-Pohl (plus finalizującej swój przewód Doroty Ucińskiej).

Wśród aktywnych uczestników seminarium odnotować wypada następujące nazwiska: Sebastian Stankiewicz, Luiza Kula, Ewa Adamczyk, Maja Pawłowska, Maciej Małski, Grażyna Rogowska, Justyna Rybińska, Krystyna Krasuska-Gil, Katarzyna Barska, Amelia Piechocka, Monika Ochman-Świątek, Mariola Frankiewicz, Karolina Glazor, Joanna Kurcz, Ryszard Śmiałek, Anna Studnicka, Marek Jeleń, Łukasz Penderecki, Joanna Roch-Ruman, Bartłomiej Chowaniec, Przemysław Hankus, Jarosław Surówka, Eliza Karczewska-Kozłowska, Joanna Pierzga, Janusz Sytnik-Czetwertyński, Eliza Segiet, ks. Remigiusz Król, Kajetan Młynarski, Łukasz Śliwa, Tatiana Miłowa.

Przez wiele lat uczestniczyła w seminarium – z reguły z ciekawymi referatami przedhabilitacyjnymi – dr Małgorzata Konarzewska z Lublina, a także dr Maria Zowisło (dziś już profesor) oraz dr Anna Kamińska i dr Bohdan Ogrodnik. Obecność swą zaznaczali

także profesorowie Beata Szymańska-Aleksandrowicz, Piotr Mróz, Wiesław Alejziak i Jan Czerniawski. Niezmiennie od ponad 20 lat obecny jest dr hab. Stanisław Łojek. W seminarium uczestniczyli też doktoranci i doktorzy z AWF-u: dr Joanna Ziarkowska, dr Beata Foszczyńska, dr Paweł Pięta, Kamila Kałużna, Katarzyna Homonik, Bogdan Koraszewski. Niektórzy z wymienionych przygotowali doktoraty pod opieką innych promotorów (Sebastian Stankiewicz, Katarzyna Barska, Luiza Kula, Andrzej Wilk, Karolina Glazor). Byli też tacy, którzy wycofali się na ostatniej prostej. Niektórzy traktowali seminarium Na Przełomie jako dalszy ciąg studiów i formę stałego ożywiania intelektualnej sprawności li tylko. Wszystkich wspominam wszelako z serdecznością i wdzięcznością, 25 lat wspólnej pracy ma swoją własną niekwestionowaną wartość.

Niestety, śmierć zabrała w rozkwicie talentu i twórczych możliwości dr Ewę Kurleto-Kalitowską i dr Małgorzatę Ziąbkę. Jedna napisała pracę zatytułowaną *Filozofia przemijania we współczesnej filozofii polskiej*, druga – *Zło i brzydota w świetle aksjologii negatywności*. Wiele lat wcześniej odszedł mój pierwszy doktor Bogusław Kwarciak, a ostatnio pierwsza doktor z kilkunastoosobowej grupy z AWF-u Halina Zdebska-Biziewska. Żegnając ich, mogę tylko powtórzyć słowa pożegnania: „Jest to wbrew naturze, gdy profesor żegna swoich uczniów – powinno być odwrotnie”.

Książka *Na Przełomie* jest niezmiennie ciekawym zbiorem prac rozmaitych. Stanowi świadectwo programowej różnorodności tematycznej, a zarazem potwierdzenie filozoficznych pasji i kompetencji indywidualnych u młodych wciąż – filozofów. Niektórzy znajdują się zapewne w pobliżu apogeum swej drogi twórczej, inni zbliżają się powoli do swej *entelechii*. Czy przemierzać dalsze etapy samotnie lub w innych konfiguracjach organizacyjnych i personalnych, czy też może nadal z zapleczem materii i ducha Na Przełomie, czynnym w następnym ćwierćwieczu? Czas pokaże.

Za inicjatywę i pracę nad tym zbiorem przekazuję gratulacje i podziękowania Jackowi Romańskiemu, Annie Szklarskiej i Sabinie Prejsnar-Szatyńskiej, a także, oczywiście, wszystkim Autorom oraz Recenzentom i Wydawcy.

Indeks osób

A

Abel 368

Abraham Karl 166

Adamczyk Ewa 414

Adler Alfred 103, 166

Adler Stefania 321-322, 324, 327, 329

Adorno Theodor W. 116

Agape 89

Al-Hakim Taufik 94

Al-Halladż 363

Al-Huŷviri 362

Alain, właśc. Émile Chartier 59

Alejsiak Wiesław 415

Aleksander III Macedoński 267

Algazel (Al-Ghazali) 363, 366

Allah Ibn Ata z Aleksandrii 373

Ambroży Dorota 414

Aminadab 373

Andersen Hans Christian 84

Anzelm z Canterbury św. 133

Arabi Ibn Al 362, 365-366, 370-371

Aragon Louis 166

Arendt Hannah 185

Arnold Thomas 306

Arystoteles 12, 242, 245, 255, 258, 271, 283, 293, 305, 413

Augustyn z Hippony św. 125-129, 131, 133-135, 181, 242

Aumer Jean-Louis 77

B

Bailly Rosa 345

Bankiewicz Paweł 414

Barska Katarzyna 379, 414-415

Barthes Roland 57

Baudelaire Charles Pierre 59, 173

Baudouin Charles 166

Beauvoir Simone de 319

Beecher Henry K. 214

Berggreen Andreas Peter 90

Bergson Henri 317

Berkeley George 320

Berlin Isaiah 285

Bertalanffy Karl Ludwig von 382

Biegańska Halina 324, 327

Bieńkowski Wiesław Józef 338

Bier-Korngold Zuzanna (Suzanne Pacaud) 318, 321, 327

Boecjusz z Dacji (Anicius Manlius Severinus Boëthius) 234

Bolak Edward 414
 Bolte Gerhard 113
 Bournonville Antoine 77
 Bournonville August 75-80, 82, 84-87, 89-90, 92, 94, 97-99
 Bovet Pierre 327
 Boznańska Olga 323
 Breton André 166
 Bruno Giordano, właśc. Philippo Bruno 234, 322
 Bukowski Jerzy 157
 Bunin Iwan A. 62
 Buxbaum Abram (Artur Rzeczyca) 325
 Buxbaum Henryka 325
 Buxbaum Melania 325, 327

C

Cackowski Zdzisław 198-201, 205-206, 209-211
 Caillois Roger 309
 Camus Albert 59
Caritas 89
 Char René 166
 Chartier Émile, zw. Alain 59
 Chesterton Gilbert Keith 57
 Chowaniec Bartłomiej 414
 Christian II Oldenburg, król Danii i Norwegii 92
 Chrobak Tadeusz 414
 Chrzanowski Ignacy 326
 Chwin Stefan 211
 Cioran Emil 197
 Cirlot Juan Eduardo 88
 Coleridge Samuel Taylor 165, 169
 Comte August 250
 Copleston Frederick Charles 282
 Coubertin Pierre de 304, 306, 313
 Cicero Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero) 292

Czerniawski Jan 415
 Czeżowski Tadeusz 177, 183-184, 186, 196, 207, 212

D

Dąmbska Izydora 207
 Decjusz Trajan (Gaius Messius Quintus Decius) 94
 Deleuze Gilles 224-229, 231-233, 235-236
 Demel Maciej 297
 Derrida Jacques 13, 399
 Desnos Robert 166
 De Tarde Jean-Gabriel 63
 Didi-Huberman Georges 185
 Dilthey Wilhelm Christian 17, 318
 Dobieszewski Janusz 334
 Döblin Alfred 351
 Dobrzycki Jerzy 348
 Dostojewski Fiodor M. 61
 Dul Przemysław 414
 Duns Szkot Jan 231
 Dybowski Janusz Teodor 57
 Dziubiński Zbigniew 334, 336

E

Eco Umberto 60
Edyp 165, 168-175
 Eliade Mircea 82
 Éluard Paul, właśc. Eugène Émile Paul Grindel 166
 Epiktet z Hierapolis 322
Eros 89
 Estreicher Karol 344, 346, 352

F

Fałat Julian 323
 Fichte Johann Gottlieb 272, 285

Fink Eugen 401, 405
 Flaubert Gustave 59
 Fliess Wilhelm 168
 Foszczyńska Beata 291, 415
 Foucault Paul-Michel 57
 Franciszek z Asyżu św. 351
 Frankiewicz Mariola 414
 Freud Sigmunt 57, 63, 165-175
 Fries Jakob Friedrich 320
 Fromm Erich 64, 218
 Frynichos 128

G

Gadamer Hans-Georg 60
 Gade Niels Wilhelm 84, 90
 Gajusz Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar) 267
 Galewicz Włodzimierz 177, 179
 Garbowski Tadeusz 317, 319-320, 32, 327-328
 Genet Jean 59, 69
 Giacometti Alberto 59
 Gide André Paul Guillaume 62, 65
 Gierasimiuk Jerzy 12
 Glazor Karolina 414-415
 Godula Róża 337
 Goethe Johann Wolfgang von 34, 165, 169, 320
 Golding William Gerald 62, 65
 Gołaszewska Maria 177, 179-182, 184, 188, 191-193, 293, 343, 347
 Grzegorz z Tours 94
 Guimet Fernand 319
 Gumowski Jan Kanty 323-324
 Gwóźdź Andrzej 302

H

Habermas Jürgen 101-117, 119-122
 Halicka Alicja 322

Hankus Przemysław 414
 Hardenberg Georg Philipp von, pseud. Novalis 206
 Hartmann Johan Peter Emilius 90
 Hartmann Nicolai 384
 Hassner Pierre 289
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13-14, 18, 150, 242, 263-289, 320-321, 325
 Heidegger Martin 9-21, 23, 25, 27-28, 30-35, 37-39, 43, 45-47, 49, 51-53, 146, 224, 406
 Heinrich Władysław 317, 319, 321
 Helsted Edvard 84
 Henry Louis 77
 Hesse Hermann Karl 62, 65
 Hieronim ze Strydonu (Eusebius Sophronius Hieronymus) św. 374
 Hildegarda z Bingen 373
 Himmler Heinrich Luitpold 71
 Hipokrates z Kos 201, 213
 Hitler Adolf 160, 209
 Hłasko Marek 62
 Hobbes Thomas 264, 270-271
 Hochenberg-Landman Ruchla 324-325, 327
 Höffe Otfried 284
 Hölderlin Johann Christian Friedrich 34
 Homoncik Katarzyna 415
 Horkheimer Max 113, 116
 Horthy Miklós 345
 Hughes Richard Arthur Warren 62, 65
 Huizinga Johan 310
 Husserl Edmund 391-402, 406

I

Ibn Ishak Abu Abd Allah Muhammad 367

Ingarden Roman 293, 379-384,
387-388

J

Jackowski Antoni 350
Jan od Krzyża św. (San Juan de la
Cruz) 359
Jan Paweł II św. (Karol Wojtyła), pa-
pież 196, 218
Jankielowska (Jankielowska-Rapo-
port) Helena 317, 320, 325, 327,
329
Janus Damian 414
Jaspers Karl Theodor 318
Jehin-Prume Franz 84
Jeleń Marek 414
Jensen Wilhelm 167
Jezus Chrystus 94, 96, 189
Jędraszewski Marek 151, 158
Jones (Alfred) Ernest 166, 168
Joyce James Augustine Aloysius 62
Józef z Arymatei 189
Jung Carl Gustav 57, 63, 95, 166
Jürgensen Knud Arne 77
Juszkiewicz Mirosław 414

K

Kain 368
Kalicińska-Korpałowa Franciszka
317, 327
Kalicka-Diakon Bożena 414
Kałużna Kamila 415
Kamińska Anna 414
Kant Immanuel 72, 114, 127, 133,
184, 187, 233, 281-282, 317,
319-321, 400, 412
Kantor Ryszard 339
Karczewska-Kozłowska Eliza 414

Kartezjusz (René Descartes) 231,
317, 329
Kay Brian 214
Kępiński Antoni 202, 218-219
Kierkegaard Søren Aabye 211
Klemperer Victor 72
Kobiela Filip 414
Kojève Alexandre 277
Kolarzowska Zofia 319-320, 327
Kołakowski Leszek 199
Kołłątaj Hugo Stumberg 316
Konarzewska Małgorzata 359, 414
Konopczyński Władysław 326
Koraszewski Bogdan 415
Korczyńska Justyna (s. Maria Igna-
cja) 320, 322, 324, 327-328
Korngold Augustyna (Augustine
Landau) 322-323, 327
Korpała Józef 317
Kowalczyk Stanisław 294, 297, 300,
307, 310
Krasuska-Gil Krystyna 414
Krawczyk Zbigniew 311
Kremmer Józef 320-321
Kronstom Henning 95
Król Remigiusz 414
Kuderowicz Zbigniew 266, 270, 273,
284
Kula Luiza 414-415
Kundera Milan 59
Kurcz Joanna 414
Kurleto-Kalitowska Ewa 195,
414-415
Kwarciak Bogusław 414-415

L

La Rochefoucauld François de 212
Lacotte Pierre 80
Lam Alif 372

- Landau Augustine zob. Korngold
Augustyna
- Landau Gizela 318, 325, 327
- Landman Abraham (Adam) 276,
325
- Lao-Tse (Lao Tsy, Laozi) 87
- Laszczka Konstanty 324
- Lauer Quentin 394
- Lawrence David Herbert 62
- Le Bon Gustave 63
- Leder Andrzej 393
- Leibniz Gottfried Wilhelm 199
- Leiris (Julien) Michel 166
- Lévinas Emmanuel 137-139, 141-
143, 145-154, 157-163
- Lewandowska-Tarasiuk Ewa 334
- Lipiec Józef 7, 177, 182, 186, 199,
204, 255, 293-294, 298, 300, 302,
304, 308, 311, 332-334, 340, 343,
347, 411
- Locke John 306
- Løvenskjold Herman Severin von
80
- Loyola Ignacy św. 372
- Ludwik XIV Burbon, król Francji 76
- Ludwik XVI Burbon, król Francji 76
- Ludwik z Granady, właśc. Louis de
Sarría św. 372
- Lumbye Hans Christian 84
- Lytard Jean-François 116, 173-174
- Ł**
- Łęczyńska Agnieszka 414
- Łojek Stanisław 9, 275, 277, 414-415
- M**
- Makota Janina 293
- Malczewski Jacek 323-324
- Mallarmé Stéphane, właśc. Étienne
173
- Malska Magdalena 75, 414
- Malski Maciej 414
- Mangel Estera 320, 327-328
- Marciniak-Pinel Magdalena 165,
414
- Marek Aureliusz Antoninus (Mar-
cus Aurelius Antoninus) 322
- Maria Magdalena (Maria z Magda-
li)* 98
- Marks Karol 242, 280
- Mauron Charles 166, 173
- Mazilier Joseph 77
- Meader Alphonse 166
- Mehoffer Józef 324
- Mensch James Richard 401, 403
- Merleau-Ponty Maurice 58, 60
- Midura Franciszek 341
- Mikołaj z Kuzy, właśc. Nicolaus
Krebs 234
- Mill John Stuart 285, 324
- Miłowa Tatiana 414
- Minerwa* 286-288
- Młynarski Kajetan 414
- Molière, właśc. Jean Baptiste Poqu-
elin 173
- Mroczkowski Mieczysław 57
- Mróz Piotr 55, 415
- Musil Robert 56, 62-66, 68-69, 72,
74
- Musset Alfred de 197
- N**
- Naganowski Egon 62
- Napoleon Bonaparte 267
- Narcyz* 98
- Nerval Gérard de 173
- Niesporek Andrzej 414

- Nietzsche Friedrich Wilhelm 9-12,
17-29, 31-38, 40-44, 46-48, 51-
53, 324, 328
- Nizan Paul-Yves 59
- Noe 367
- Nourrit Adolphe 80
- Novalis zob. Hardenberg Georg
Philipp von 206
- Noverre Jean-Georges 77
- Nowicki Światosław Florian 288
- Nūrī z Bagdadu 363, 370-371
- Nyerup Rasmus 90
- O**
- Ochman-Świątek Monika 414
- Ogrodnik Bohdan 414
- Orlewicz-Musiał Małgorzata 349
- Ostachiewicz-Bańkowska-Trzcinińska Cecylia 321
- Ostasz Lech 179
- Osuna Franciszek (Francisco de
Osuna) 372
- Owsianowska Sabina 340, 351
- P**
- Parandowski Jan 62, 65
- Parmenides z Elei 161
- Paulli Holger Simon 84
- Pawlicki Stefan 318, 320, 324
- Pawłowska Maja 414
- Pawłowski Paweł 414
- Peirce Charles 107
- Pellegrino Edmund Daniel 217
- Penderecki Łukasz 414
- Perry Ralph Barton 332
- Philipp Ryszard 125, 414
- Piechocka Amelia 414
- Pierzga Joanna 414
- Pięta Paweł 415
- Piłsudski Józef Klemens 326, 349,
355
- Pinkas Ignacy 324
- Platon 12, 15, 20, 43-46, 161-162,
225-227, 242, 293, 301, 321-322,
413
- Plotyn 322
- Polus Andrzej 309
- Popper Karl 107
- Prejsnar-Szatyńska Sabina 7, 239,
414-415
- Prus Bolesław, właśc. Aleksander
Głowacki 181, 212
- Pseudo-Dionizy Areopagita 364,
372
- Purchla Jacek 337
- Puzynina Jadwiga 345
- R**
- Racine Jean-Baptiste 173
- Rank Otto, właśc. Otto Rosenfeld
166
- Reaney Darryl 219
- Reich Wilhelm 64
- Reid Thomas 327
- Rembowski Jan 322-323
- Rilke Rainer Maria 62
- Roch-Ruman Joanna 414
- Rogowska Grażyna 414
- Romański Jacek 223, 414-415
- Ronda Ibn Abbad de 366
- Roqueplo Philippe 319
- Rorschach Hermann 322
- Rosenberg Alexander 71
- Rosenberg Zofia Antonina 328
- Rosenblatt (Fredro-Boniecka) Ma-
ria 321-323, 325, 327
- Rosenblatt Alicja 323

- Rosenblatt Karola 323
 Rosenkrantz Karol 191
 Rosenzweig (Safier) Minna 327-328
 Rosiak Marek 266, 269, 281
 Rossini Gioacchino Antonio 90
 Rubczyński Witold 317-320, 322, 325, 327-328
 Rumi Dżalal Ad-Din 362-363
 Rybakow Anatolij N. 65
 Rybicki Paweł 239-241, 245, 251, 253-258
 Rybińska Justyna 414
- S**
- Sacher-Masoch Leopold Ritter von 63
 Sadik Dżafar as 364
 Saily Suzanne 345
 Sala Józef 334
Salomon, prorok 367
 Sartre Jean-Paul 58-60, 62, 66, 69, 137-140, 142, 145-146, 148-151, 153, 155-158
 Schapirówna Henia 328
 Scheler Max 178, 187-188, 318
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 325
 Schmitt Carl 71
 Schneitzhoeffter Jean 80
 Schopenhauer Arthur 16, 317-318
 Seel Martin 117-120
 Segiet Eliza 414
 Seweryn (Iskierdo de Paul) Agata 414
 Sichulski Kazimierz 323
 Siemek Marek 276-281
 Siódmak Abraham 328
 Skarga Barbara 206
 Skłodowska-Curie Maria 318, 320, 359
 Słowacki Juliusz 324
 Smrokowska-Reichmann Agnieszka 101, 414
 Smywińska-Pohl Anna 315, 414
 Sofokles 168-169, 171-172, 287
 Sokrates 287, 293, 413
 Sonnenschein-Markowiczowa Franciszka 320, 327
 Sorel Georges Eugène 63
 Spencer Herbert 251
 Spinoza Baruch (Benedykt) 223-225, 228-229, 231-235
 Stalin Józef, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili 160
 Stankiewicz Sebastian 414-415
 Starobinski Jean 168-171, 173-174
 Steinberg Witold (Aleksander Rudziński) 317
 Steiner George 209
 Stern William 318
 Stróżewski Władysław 293
 Studnicka Anna 414
 Such Jan
 Suchorzewska Janina 317-319, 322, 325, 327-328
 Suhrawardi, właśc. Shahāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī 363, 368
 Surówka Jarosław 414
 Süsse Rudolf 111-112
 Sytnik-Czetwertyński Janusz 414
 Szabistari Mahmud 362
 Szacki Jerzy 249
 Szafer Wacław 326
 Szamsuddin (Szamsodin) Mohammad Hafez Szirazi 362
 Szczeklik Andrzej 210
 Szczepański Jan 207, 239-241, 243, 245, 252-253, 255-256, 258-259
 Szczurkiewicz Tadeusz 239-241, 243-247, 252, 256

Szekspir (Shakespeare) William
166-168, 170-172
Szkłarska Anna 263, 414-415
Szmydt Jadwiga 327
Szymańska-Aleksandrowicz Beata
415

Ś

Ślipko Tadeusz 214-215
Śliwa Łukasz 414
Śmiałek Ryszard 414
Śniadecki Jędrzej 306

T

T'o Hua 213
Taglioni Filippo 80
Taglioni Maria 80
Tatarkiewicz Władysław 203, 220,
327
Tatarówna Stefania 320, 322-328
Tatarówna Wacława 320, 325, 327
Telivuo Leo J. 214
Tenenbaum Anna (Maria Rudziń-
ska) 317-319, 327-329
Teodozjusz II (Flavius Theodosius),
cesarz bizantyjski 94
Teresa z Ávila św. 372-373
Thiele Just Mathias 90
Timur Chan (Tamerlan, Timur
Chromy) 73
Tischner Józef Stanisław 293
Tokarczyk Roman 212
Tomasz z Akwinu św. 242, 319
Tournier Michel 62, 65
Türcke Christoph 113-114, 120-121
Turczyńska Janina 317, 319, 322,
325-327
Turowska Irena 350

Turska Irena 84
Twardowski Kazimierz 320
Tyszkowski Marta 414
Tzara Tristan, właśc. Samuel Rosen-
stock 166

U

Ucińska Dorota 391, 414
Ungar Herman 322
Ungar Lea 322, 327

V

Valéry Giscard d'Estaing 173
Valéry Paul 59
Vogel Debora 320, 322-324, 327-328

W

Wagner Ryszard 15-16, 18, 25, 27-
28, 31, 33
Wahle Richard 322
Wallis Aleksander 337, 339
Wallis Mieczysław 177, 188-191
Waśkowski Antoni 323
Weber Max, właśc. Karl Emil Maxi-
milian Weber 120
Weininger Otto 63
Weiss Wojciech 323
Welsch Wolfgang 302
Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska
Maria 321, 323-324, 327
Węgrzecki Adam 382
Whewell William 107
Wilde Oscar 62, 98
Wilk Andrzej 414-415
Wilkońska Joanna 137, 414
Williams Glanville 217
Winckelmann Johann Joachim 34

- Winławski Włodzimierz 241
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 322-323
Włodek (Włodkowa) Zofia Albina
de Goetz-Okocimska 319, 323,
325-328
Wundt Wilhelm Maximilian 321
Wyspiański Stanisław 323
Zegadłowicz Emil Erwin 62, 65
Ziarkowska Joanna 331, 415
Ziąbka Małgorzata 177, 414-415
Zimmerman Robert von 318
Zimmermann Kazimierz 326
Znaniecki Florian 239-244, 246-
254, 256-257, 259
Zowisło Maria 414
Zuchora Krzysztof 298, 307

Z

- Zaderecki Tadeusz 328
Zaratustra 22
Zdebska-Biziewska Halina 414-415

Ż

- Żeromski Stefan 62
Żukowska Zofia 307

Książka *Na Przełomie* jest niezmiernie ciekawym zbiorem prac rozmaitych. Stanowi świadectwo programowej różnorodności tematycznej, a zarazem potwierdzenie filozoficznych pasji i kompetencji indywidualnych u młodych wciąż – filozofów. Niektórzy znajdują się zapewne w pobliżu apogeum swej drogi twórczej, inni zbliżają się powoli do swej entelechii. Czy przemierzać dalsze etapy samotnie lub w innych konfiguracjach organizacyjnych i personalnych, czy też może nadal z zapleczem materii i ducha *Na Przełomie*, czynnym w następnym ćwierćwieczu? Czas pokaże.

fragment Posłowa Prof. dr. hab. Józefa Lipca

Stanisław Łojek
Piotr Mróz
Magdalena Malska
Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Ryszard Philipp
Joanna Wilkońska
Magdalena Marcinak-Pinel
Małgorzata Ziąbka
Ewa Kurlęto-Kalińska
Jacek Romański

Sabina Prejsnar-Szatyńska
Anna Szklarska
Beata Foszczyńska
Anna Smywińska-Pohl
Joanna Ziarkowska
Małgorzata Konarzewska
Katarzyna Barska
Dorota Ucińska
Józef Lipiec

<https://akademicka.pl>

