Wokół filozofii kultury

redakcja naukowa tomu
Marcin Karas
Jędrzej Skibowski

seria
filozofia
kultury

Wokół filozofii kultury

Wokół filozofii kultury

Tom jubileuszowy dedykowany
Profesorowi Piotrowi Mrozowi
z okazji Jego siedemdziesiątych urodzin

redakcja naukowa tomu
Marcin Karas
Jędrzej Skibowski

Kraków
WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

seria
filozofia kultury

Marcin Karas
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-2288-9512
marcin.karas@uj.edu.pl

Jędrzej Skibowski
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-0783-1873
skibowski@agh.edu.pl

© Copyright by Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie and individual authors, 2024

RECENZENT
dr hab. Jowita Guja, prof. AGH

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Weronika Widzińska

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII
Joanna Bizior

ISBN 978-83-8368-088-0 (druk)
ISBN 978-83-8368-089-7 (PDF)
https://doi.org/10.12797/9788383680897

Publikacja sfinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Seria Filozofia Kultury jest prowadzona przez Pracownię Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
https://akademicka.pl

SPIS TREŚCI

Nota biograficzna Prof. Piotra Mroza 11

1. LESZEK AUGUSTYN
Jak prawować się z Bogiem? Doświadczenie Hioba jako wyzwanie filozoficzne 13

2. MICHAŁ BOHUN
Jedność i walka sprzeczności. W sprawie domniemanego przewrotu w życiu i światopoglądzie Lwa Tołstoja 37

3. WACŁAW BRANICKI
Milczenie i nadzieja 59

4. ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI
W poszukiwaniu straconego czasu: Brentano, Husserl i Heidegger 75

5. JACEK DĘBICKI
Pseudo-Dionizy Areopagita i jego nienapisana teoria sztuki koncepcyjnej 101

6. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Ewangelia getta *à rebours*. Paradoksy żydowskiej i kobiecej tożsamości w *Nowej Legendzie* Natalii Zylberlast-Zand (1883-1942) 137

7. JERZY GOŁOSZ
O niezbędności czynników społecznych i kulturowych dla rozwoju nauki 161

8. ARTUR GUNIA
Wpływ technologii rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej na obraz i schemat ciała w perspektywie fenomenologicznej 181

9. MACIEJ KAŁUŻA
Co mruczy w *Obcym*? Egzystencjalne i postkolonialne czytanie Camusa 207

10. MARCIN KARAS
Mikołaj Kopernik jako postać legendarna 229

11. ALICJA KOWALCZEWSKA
Dowcip egzystencji 247

12. REMIGIUSZ KRÓL
Specyfika miasta a tworzenie świadomości regionalnej 269

13. ANNA KUCHTA
Teatr pamięci, pamięć w teatrze. Kazus monodramu *Zapamiętaj* Clarka Younga i Dereka Goldmana 285

14. MARTA KUDELSKA
Joga a filozofia – schematy kształtujące człowieka doskonałego. Przyczynek do dyskusji o przekładalności kultur 303

15. KACPER KUTRZEBA
Myśli o filozofii dziejów Herdera jako antycypacja Heglowskiej chytrości rozumu 321

16. ANNA MAŁECKA
Sørena Kierkegaarda metafizyczne poczucie humoru 339

17. JĘDRZEJ SKIBOWSKI
O Jungowskich archetypach słów kilka 347

18. MACIEJ SMOLAK
Czy przyjaciele w ujęciu Arystotelesa chcą największych dóbr dla przyjaciół? Na kanwie *Etyki nikomachejskiej* VIII 7 1159a 5-12 375

19. LESZEK SOSNOWSKI
O nieprowincjonalnej przyjaźni: Ingarden i Witkacy 407

20. PRZEMYSŁAW SPRYSZAK
John Locke jako krytyk filozofii Nicolasa de Malebranche'a 423

21. RADOSŁAW STRZELECKI
Dwie drogi do innego w filozofii egzystencjalnej 465

22. IZABELA SZYROKA-ŁAGOWSKA
Takt, czyli o związkach sztuki i polityki według Helmutha Plessnera 487

23. ANNA I. WÓJCIK
Spacer filozofa 501

24. ANNA WYSOWSKA
Czy estetyczna teoria Romana Ingardena oddaje sprawiedliwość dziełom malarstwa przedstawiającego? 527

25. WOJCIECH ZALEWSKI
Między metafizyką a fenomenologią. Esej o hiperfenomenologii Gabriela Marcela 545

26. PAWEŁ JAKUB ZIĘBA
Transcendentalny realizm naiwny 567

VARIA

BEATA SZYMAŃSKA
Podróże. Wędrowanie 597

PIOTR BARTULA
Polyptychus Satyregzystencjalny 599

INDEKS OSOBOWY 637

Prof. Piotr Mróz

NOTA BIOGRAFICZNA PROF. PIOTRA MROZA

Piotr Mróz (ur. 8 kwietnia 1953 r. w Krakowie) – polski filozof, profesor nauk humanistycznych, kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

W 1977 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim obronił pracę magisterską z filologii angielskiej: *Corridors of Power. An aesthetic study of Machiavellian and Erasmian Rulers in Shakespeare*, napisaną pod kierunkiem Przemysława Mroczkowskiego (praca wydana w 1992 r.). Magisterium z zakresu filozofii na podstawie pracy *Surrealizm a filozofia. André Bretona przygoda z nadrzeczywistym* (wydana w 1998 r.) uzyskał pod opieką promotorską Marii Gołaszewskiej w 1981 r. Doktorat napisany również pod kierunkiem Marii Gołaszewskiej obronił w 1987 r. Jego praca doktorska *Drogi nierzeczywistości* została poświęcona twórczości Jeana-Paula Sartre'a, a szczególnie jego estetyce.

Specjalizuje się w fenomenologii, filozofii egzystencji, estetyce, filozofii kultury. Rozprawę habilitacyjną poświęcił myśli Merleau-Ponty'ego (*Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, 2003), a następnie zajął się estetyką Sørena Kierkegaarda (*Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, 2013). Jako nauczyciel akademicki prowadzi popularne i uczęszczane kursy, cieszące się niesłabnącym zainteresowaniem kolejnych pokoleń studentów. Kursy te są przede wszystkim poświęcone egzystencjalizmowi, głównym teoriom filozofii kultury oraz wątkom filozoficznym w literaturze pięknej.

Piotr Mróz był także profesorem wizytującym na kilku zagranicznych uczelniach, w tym m.in. na Uniwersytecie w Lagos w Nigerii, gdzie współpracował z profesorem Jimem Unahem. Ponadto od drugiej połowy lat 90. prowadzi na Uniwersytecie Jagiellońskim

i innych krakowskich uczelniach kursy po angielsku i hiszpańsku dla studentów zagranicznych.

Publikował artykuły w „Analecta Husserliana", czasopiśmie założonym przez Annę Teresę Tymieniecką, zawierającym teksty dotyczące badań fenomenologicznych. Brał również udział w organizowanych przez profesor Tymieniecką konferencjach i seminariach.

Blisko współpracował z Marią Gołaszewską, a także Beatą Szymańską, Krystyną Wilkoszewską, Januszem Mizerą, Piotrem Bartulą, Elżbietą Paczkowską-Łagowską, Kajetanem Młynarskim, Bartłomiejem Dobroczyńskim. W ciągu lat swojej pracy miał możliwość poznać wielu filozofów i artystów z różnych krajów Europy i świata, w tym m.in.: Jacquesa Derridę, Josepha Beuysa, Rogera Scrutona.

PUBLIKACJE I TŁUMACZENIA:

Książki

1990: *Sztuka a nierzeczywistość*, wyd. PWN
1992: *Drogi nierzeczywistości: poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre'a 1930–1960*, wyd. Uniwersytet Jagielloński
1992: *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, wyd. Polska Akademia Nauk, Oddział w Krakowie)
1992: *Corridors of power: An aesthetic study of the Machiavellian and Erasmian Rulers in Shakespeare*, Zakład Estetyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego
1997: *Four essays in existentialism*, Wydawnictwo Aureus
1998: *Surrealizm a filozofia: André Bretona przygoda z nadrzeczywistym*, Wydawnictwo Aureus
2002: *Sztuka jako projekt: filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Księgarnia Akademicka, rozprawa habilitacyjna
2013: *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa: poglądy estetyczne Kierkegaardowskich autorów pseudonimowych*, Wydawnictwo Libron

Przekłady

Jean-Paul Sartre, *Wyobraźnia* (1998, wraz z Anną Śpiewak)
Maria Gołaszewska, *Aesthetics in Poland* (1996)
Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość* (2007, wraz z Janem Kiełbasą, Rafałem Abracimów, Remigiuszem Ryzińskim, Pauliną Małochleb)
Daisetz Teitaro Suzuki, *Zen i kultura japońska* (2009, wraz z Beatą Szymańską i Anną Zalewską)

1.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.01

LESZEK AUGUSTYN

Jak prawować się z Bogiem?

Doświadczenie Hioba jako wyzwanie filozoficzne

„Żył mąż pewien w ziemi Uz, Hiob mu było na imię" (Hi 1,1)[1] – przynajmniej tak poświadcza księga opowiadająca jego dzieje. Jak każda postać poddana procesowi symbolizacji, również biblijny Hiob pozostaje dla nas figurą bogatą w znaczenia. Bogactwo jej treści zdaje się wręcz niewyczerpywalne. Hiob to – co oczywiste – postać wyjątkowa, ale jednocześnie reprezentuje on człowieka, każdego człowieka znajdującego się w skrajnie napiętej, żeby nie powiedzieć nadwyrężonej do ostateczności relacji religijnej. Zwłaszcza w takich sytuacjach życiowych, w których znienacka dochodzi do wzmożenia – złośliwej niczym nowotwór – obecności zła, nagle uderzającego, niepozostawiającego miejsca dla ludzkich, arcyludzkich złudzeń. Zrezygnowany i zmieszany Hiob gorzko przyznaje: „Czego lękałem się najbardziej, spotkało mnie, przed czym drżałem, przyszło na mnie" (Hi 3,25). W tym sensie nie jest on nikim wyjątkowym, zresztą sam zdaje sobie z tego sprawę i o tym mówi, zwracając się do Elifaza z Temanu, jednego z przyjaciół: „Ja też mógłbym mówić jak wy, gdybyście zamiast mnie tutaj byli. Mógłbym słowa na was układać albo kiwać nad wami głową" (Hi 16,4).

[1] *Księga Hioba*, tłum. C. Miłosz, [w:] C. Miłosz, *Księgi biblijne*, Kraków 2003.

Niemniej jednak to jemu zostało dane doświadczenie ogołocenia, przeżycie stanu upadku człowieka, ale i w końcu odzyskanie z ręki Boga, i to w dwójnasób, wszelkich dóbr utraconych. (Tylko dawnym jego dzieciom nie było dane powrócić do życia przy ojcu!). Nie wnikając w to, co było pierwsze: bohater czy opowieść, należy przyjąć, że to właśnie jego osobiste doświadczenie – jako człowieka o imieniu Hiob – złożyło się na kanwę opowieści biblijnej. Zasadniczą część *Księgi Hioba* wypełniają jednak dialogi biblijnego bohatera z „mądrymi", rezonującymi jego przyjaciółmi. Tym samym i bezpośredniość relacji (o ile wcześniej ją założymy) nieszczęsnego patriarchy do Boga została do czasu epilogu zawieszona, dosłownie zapośredniczona przez dialog międzyludzki. Na głos przemawiającego „z wichrowej burzy" Boga ten rozmijający się ze sobą dialog wreszcie został przerwany i ostatecznie porzucony. Tak hardo zaś wypowiadający się w imieniu Boga trzej przyjaciele, znalazłszy się przed Jego zagniewanym obliczem, mogli ocaleć tylko za cenę złożenia przez nich ofiary zwierzęcej i towarzyszącej jej modlitwy Hioba[2]. Uparta postawa tego ostatniego przeważyła zatem na szali i ochroniła również świadków jego niedoli przed skutkami Bożego gniewu. Zresztą cierpiący patriarcha miał pełną świadomość grożącego mu z ich strony niebezpieczeństwa: „Biada mi, gdybym wam słuszność przyznał" (Hi 27,5).

Zapytajmy o sens owej niepowtarzalnej „namiętnej walki Hioba z Bogiem o Boga" – jak to ujął Karl Jaspers[3]. Wpisując się w tę wizję, Louis Dupré podkreślił rzecz zasadniczą, której nie sposób pominąć ani zbyć milczeniem: „Historia Hioba jest całkowitą afirmacją boskiej transcendencji"[4]. Wobec tego należy przyjąć, że w wypadku

---

[2] Co godne podkreślenia, podobnego niebezpieczeństwa uniknął czwarty mówca, którego słowa bezpośrednio poprzedziły objawienie Jahwe. Był nim Elihu, syn Barachela Buzyty, z rodu Ram, który „zapłonął gniewem" na Hioba, jako że cierpiący patriarcha „sprawiedliwszym się mniemał niż sam Bóg" oraz na jego trzech przyjaciół, „dlatego że nie znaleźli odpowiedzi, choć i Hioba zganili", por. Hi 32, 1-5.

[3] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 33.

[4] L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 350. Ważne jest towarzyszące owej konstatacji zastrzeżenie: „Interpretacja Karla Jaspersa jest poprawna, póki konfrontacja Hioba z Jahwe nie jest interpretowana jako akt buntu, lecz jako akt rezygnacji, w której kryje się protest" (*tamże*).

Hioba mamy do czynienia z doświadczeniem Transcendencji. Nie jesteśmy w stanie zrozumieć Boga. Jego odpowiedź jest zawsze zaskakująca. Tego rodzaju doświadczenie wprowadza jednak w życie ludzkie – wydaje się, że z gruntu nieuleczalną – niepewność. Nawet po otrzymaniu na powrót tego, co Bóg odebrał Hiobowi, nie jest on w stanie zachować dawnej pewności, nikt nie może być niczego pewnym – jak zauważa Bolesław Miciński[5]. A mimo to Bóg domaga się od tak doświadczanego człowieka zachowania bezwarunkowej wierności i zgody na to, czego *nolens volens* przyszło mu doświadczać.

Przedstawiony w Biblii Hiob to postać szczególna, wyodrębniona. Niezrozumiałe dlań cierpienie wyrywa go ze społecznej powszechności – jego sytuacja, rozważana nawet na tle historii religii biblijnej, jest ze wszech miar wyjątkowa. Dotychczas w historii Izraela gniew Boga był bowiem skierowany przeciwko zbiorowości. Teraz jednak stało się inaczej: „W Księdze Hioba po raz pierwszy w historii biblijnej gniew Boga jest zwrócony przeciw samotnej jednostce"[6]. Co więcej, postawa biblijnego Hioba wpłynęła na sposób kształtowania się ludzkiego obrazu Boga, a nawet samoświadomości Boskiej, w jakimś stopniu danej i zapośredniczonej w świadomości religijnej ludzkości.

Spróbujmy zatem odnieść się do postaci Hioba i na wybranych przykładach ująć ją w relacji do zagadnień filozoficznych. Istnieje jakiś intrygujący rys tej – wydawałoby się, że z gruntu antyfilozoficznej – postaci biblijnej, z powodu którego tak często pojawia się ona w kręgu namysłu filozoficznego (w szerokim sensie, obejmującym także teksty z innych dziedzin humanistyki). To, co intrygujące, skłania zaś do zadania wielu pytań, na które jednak nie sposób w krótkim (a nawet dłuższym) tekście zadowalająco odpowiedzieć. Spróbujmy wobec tego wskazać przynajmniej na niektóre z tych problemów. W jaki mianowicie sposób mogą spotkać się na jednym i tym samym gruncie *Księgi Hioba* religia i filozofia, myśl religijna i filozoficzna? Jaki sens religijny, filozoficzny, a może raczej – religijno-filozoficzny, skrywa się w zagadkowej postaci męża z ziemi Uz? Jak można by ująć specyficzność, „wyjątkowość" doświadczenia religijnego Hioba?

---

5 B. Miciński, *Pisma zebrane*, t. 1, oprac. P. Kądziela, Warszawa 2011, s. 186.
6 P. Śpiewak, *Wieczny Hiob*, Warszawa 2018, s. 76.

W kontekście *stricte* filozoficznym do doświadczenia Hioba odnosi się Immanuel Kant. W swojej niezbyt obszernej rozprawie *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei* (1791) myśliciel królewiecki wprowadził ważne rozróżnienie na teodyceę doktrynalną i autentyczną. Pierwszą – doktrynalną – reprezentują towarzyszący Hiobowi „przyjaciele", natomiast druga – autentyczna – znajduje swój wyraz w postawie Hioba. Teodycea ma być wykładnią natury i praw nią rządzących, zapisanym w niej wyrazem woli Boga. Teodycea doktrynalna opiera się na spekulacji, formułuje ją „rozum rezonujący" oparty na słowach prawodawcy, a teodycea autentyczna pochodzi od samego prawodawcy, którym jest Bóg, i stanowi zarazem wykładnię „panującego rozumu praktycznego".

Przyjaciele Hioba uznają jego doświadczenie za dopust Boży oraz za czytelny wyraz sprawiedliwości boskiej – właśnie dlatego, że zakładają istnienie winy poprzedzającej karę. Tym samym przyjmują *a priori* winę Hioba. Ale ku ich zaskoczeniu Hiob, który nie zgadza się na taką interpretację trapiących go nieszczęść, „opowiada się za doktryną bezwarunkowych boskich dopustów"[7]. W stosunku do Boga nieszczęsny patriarcha pozostaje bowiem „rzetelnie szczery", natomiast jego przyjaciele mówią w imieniu Boga – tak przynajmniej mniemają – starając się w nieszczery i obłudny sposób Jemu właśnie przypodobać. Człowiekowi może być jednak dostępna co najwyżej wiedza negatywna, zaledwie wskazująca na „zależność między światem takim, jaki możemy poznać dzięki doświadczeniu, a najwyższą mądrością"[8]. W gruncie rzeczy przyjaciele mówią więc o tym, czego nie pojmują i, co gorsza, pojąć nie chcą. To dlatego Bóg uznał w końcu Hioba za godnego ukazania mu pozytywnej i negatywnej, zachwycającej i przerażającej wielkości Jego Boskiego dzieła jako całości stworzenia. Jedności obejmującej zarówno porządek fizyczny, jak i moralny, zarówno prawo natury, jak i świadomość moralną. Słowem, całości rzeczy, która przekracza zdolność do objęcia jej przez skończony rozum ludzki i dlatego też pozostającej dla niego nieprzenikalną tajemnicą[9]. „Finał opowieści

---

7 I. Kant, *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei*, [w:] tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005, s. 111.

8 *Tamże*, s. 109-110.

9 Wyważonemu stanowisku Kanta przeciwstawia się świadomość prorocka: „Jakże trywialna i prozaiczna jest sprawiedliwość i prawość, kiedy zestawi się

jest następujący. Gdy Hiob przyznał, wcale nie b l u ź n i e r c z o, jako że był świadom swej uczciwości, że brak mu było rozeznania co do rzeczy, które pozostają dla niego niedostępne i których nie rozumie, Bóg potępił jego przyjaciół, gdyż nie mówili o Bogu tak dobrze (kierując się rzetelnością), jak jego sługa Hiob"[10]. Podkreślić więc wypada dwa istotne składniki teodycei autentycznej: „świadectwo sumienia i poznanie własnej niewiedzy"[11]. Podejście Kanta do tego, jak by nie patrzeć, wyjątkowego doświadczenia, jakie stało się udziałem Hioba, jest mocno osadzone w przesłankach jego własnego stanowiska filozoficznego, na gruncie którego religia pozostaje bezpośrednio zależna od zasad moralności, staje się li tylko „dobrym sposobem życia". Powszechnym życiem rozumu, postępowaniem wedle reguł rozumu praktycznego. Nie należy jednak zapominać, że w doświadczeniu Hioba mamy do czynienia z transgresyjnym na wielu poziomach doświadczeniem religijnym i jego zróżnicowaną specyfiką. Przede wszystkim zaś – z przestrzenią zdarzeń wyjątkowych.

Uwzględniwszy tę ostatnią uwagę, uzupełnijmy zatem nasze ujęcie poprzez pespektywę religijną, egzegetyczną i teologiczną. Otóż Jean Daniélou dostrzega w Hiobie niezrównany obraz człowieka świętego. Przedstawiony w hebrajskiej księdze Hiob jest pobożnym wyznawcą religii kosmicznej, który, jako Idumejczyk, był „pobożnym poganinem" i w tym sensie poniekąd pozostawał człowiekiem „obcym" w środowisku narodu wybranego. Jedno jest pewne: „Hiob wypełnia sprawiedliwość najpierw w porządku religii kosmicznej, której jest jakby idealnym uosobieniem"[12]. Nic więc dziwnego, że jego życiowe powodzenie odbierane było jako potwierdzenie jego własnej cnoty. Jednocześnie zrodziło to niejasne podejrzenia: czy jego pobożność pozostaje bezinteresowna? Czy nie chwali Pana ze względu na przywileje, których doświadcza? Stąd też – jak się domyślamy, w zamyśle autora księgi – zrodziła

ją z transcendentnym majestatem i druzgocącą tajemnicą Stwórcy wszechświata; słaby, nikły głos wobec huku gromów", por. A.J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 361.

10 I. Kant, *dz. cyt.*, s. 112.

11 F. Ricken, *Filozofia religii*, tłum. P. Domański, Kęty 2007, s. 212.

12 J. Daniélou, *Święci „poganie" Starego Testamentu*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2013, s. 60.

się potrzeba wystawienia na próbę sprawiedliwości Hioba. Tym sposobem został postawiony – w jakże dojmujący, niezwykle sugestywny sposób – problem sensu cierpienia ludzkiego. Jak wiadomo, tajemnicę cierpienia próbowali wyjaśnić przyjaciele Hioba, niemniej jednak czynili to bezskutecznie, a nawet urągająco, bezbożnie. Nie istnieje bowiem wyjaśnienie tajemnicy cierpienia w ramach religii kosmicznej. Tymczasem doświadczane przez Hioba cierpienie było – z ludzkiego punktu widzenia – nieznośne: „Przeciwko temu cierpieniu Hiob protestuje całym sobą. Nie ma on dla niego żadnego zrozumienia"[13]. W tej odmowie skrywa się jednak również potwierdzenie jakiejś wspólnoty przeżyć. Zrodzona bowiem w takim doświadczeniu tajemnica cierpienia dotyka nie tylko człowieka, ale i Boga. Cierpienie wszakże uderza w sam rdzeń „tajemnicy egzystencji" człowieka, odsłania „radykalną biedę" stworzenia wydanego na „wszechwładną wolność" Boga. Wolność stanowiącą tajemnicę, jakiej nikt i nic nie może wysłowić. Cóż bowiem niesie w sobie uparte – zwłaszcza wobec przyjaciół – milczenie Hioba? Wyraża się w nim przede wszystkim nieznośność cierpienia, którego doświadcza osamotniony człowiek, postawiony w nieprzekraczalnej dla niego samego sytuacji.

Księga Hioba opisuje przemianę, w ramach której dotąd „sprawiedliwy doświadczony", całym swoim życiem wypełniający objawienie kosmiczne, przyjmuje postać „sprawiedliwego nieszczęśliwego". Przemianę, która – jak podkreśla teolog – wyznaczyła granicę doświadczenia kosmicznego i jednocześnie umożliwiła wyjście poza horyzont religii naturalnej. Interpretacja judeohellenistyczna (tradycja Septuaginty) dostrzegała w postawie Hioba jego wytrzymałość wobec nawału nieszczęść, ludzką cnotę cierpliwości. Pojawił się też motyw odpłaty na tamtym świecie, skoro jej otrzymanie okazało się zgoła niemożliwe za życia ziemskiego. Wreszcie, na jej gruncie Hiob mógł stać się starotestamentalną prefiguracją Chrystusa. Dostrzeżono zatem paralelność tych dwóch – łączących obydwa Testamenty – postaci: „Piłat ma rację, gdy mówi «Ecce homo». [Jezus] Jest samym człowiekiem doprowadzonym do nagości swego tragicznego położenia. I Hiob był

[13] *Tamże*, s. 63.

właśnie doskonałym wyobrażeniem tego człowieka"[14]. Tak więc Chrystus mógł odtąd nadawać sens cierpieniu Hioba, aby je ostatecznie znieść[15].

Ku naszemu zaskoczeniu w powyższym – z gruntu religijnym i teologicznym – ujęciu zagadnienia cierpiącego Hioba odnajdujemy ośrodkowe motywy charakterystyczne również dla innych myślicieli (zresztą i autor *Świętych „pogan"* zdawał się otwarty na pozabiblijne próby interpretacyjne). Zwróćmy baczniejszą uwagę na motyw obcości – spotykamy się z nim w interpretacji Girardowskiej; przywołajmy motyw Hioba jako „żywego" pytania (cierpiący człowiek zapytuje całym sobą) skierowanego do Boga – jego profil odnajdziemy w interpretacji Jungowskiej; i wreszcie wskażmy na motyw „wszechwładnej", niczym nieposkromionej wolności Boga, który dochodzi do głosu w interpretacji Kierkegaardowsko-Szestowowskiej.

Figura człowieka znajdującego się w tragicznie skrajnym położeniu, uznanie Hioba za „człowieka ogołoconego", poniekąd wręcz za wcielenie „nagiego życia"[16], skierowuje naszą uwagę na podstawową i ośrodkową figurę koncepcji ofiarniczej, teorii opracowanej i rozwijanej przez René Girarda. Otóż francuski antropolog konfrontuje postać Hioba z *sacrum* przemocy. Stąd też muszą rodzić się intrygujące i tylko pozornie heterogeniczne pytania. Czy mianowicie starotestamentalny patriarcha może uchodzić za wcielenie figury *homo religiosus*? Czy w tym wypadku mielibyśmy raczej do czynienia z ofiarą linczu społecznego? Zapewne zestawiając obydwa te pytania, należałoby po prostu przyjąć, że zakreślone w nich perspektywy spotykają się – wydarzają się – w jednym punkcie tej interpretacji.

---

14 *Tamże*, s. 67.

15 W takim ujęciu Hiob jawi się jako typ Chrystusowy, chrześcijanin *ante Christum*. „Gdyby Hiob był uczniem Jezusa Chrystusa, nie wołałby wtedy wcale inaczej" – podkreśla J.W. Bremer, por. tenże, *Hiob. Wobec sprawiedliwego i miłosiernego Boga*, Kraków 2017, s. 64.

16 Pojęcie „nagiego życia" wiąże się z koncepcją Giorgio Agambena. Otóż „nagie życie, czyli życie *homo sacer*, życie, które daje się zabić i nie daje się poświęcić" (G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 19), jest rozważane w relacji (funkcji) do nowoczesnej polityki. Jednakże w opisie postaci Hioba u René Girarda zamiast nowoczesnej polityki mamy odniesienie do „starej religii" – religii mitologicznej (społecznej), co mogłoby stanowić opis „sytuacji przesilenia", przekroczenia, wyjścia ku nowej wrażliwości religijnej.

Przy takim ujęciu Hiob jawi się jako kozioł ofiarny, a nawet – jak zobaczymy, będzie to stanowić o jego wielkości – „kozioł ofiarny kozłów ofiarnych”[17]. Wspomniana jego wielkość wynika bowiem z faktu, że jest on ofiarą niedoskonałą, „kozłem nieudanym”, gdyż uparcie przeciwstawiał się oczekiwaniom ze stronny innych, protestował całym sobą, nigdy nie zgodził się przyjąć roli ofiary. W przeciwieństwie do Edypa, który – podążając za osądem społecznym – sam na siebie wydał wyrok.

Hiob jako „człowiek religijny” został postawiony w sytuacji wzgardy tłumu, znalazł się pod nieustępliwą presją religii prześladowców, a właściwie linczowników, którzy stanęli na straży religii usankcjonowanej społecznie, reprezentantów wszystkich przekonanych i przekonujących (niedowiarków – takich jak Hiob) do wiary w winę kozła ofiarnego. Został więc on skonfrontowany z irracjonalną i – przede wszystkim – zjednoczoną wolą tłumu. Otoczony przez tzw. przyjaciół, namawiających go do tego, aby ochoczo wziął na siebie grzechy i uznał plagi za karę zesłaną przez Boga. Innymi słowy, aby wreszcie przyjął – tak przecież ważną dla porządku społecznego – rolę ofiary i stał się kolejnym kozłem ofiarnym.

Na przekór tym oczekiwaniom Hiob obstawał jednak przy swojej niewinności i jednocześnie pozostawał w dialogu z Bogiem: odrzucał boga społecznego, który jest – o, paradoksie – „[…] dla niego w dalszym ciągu jedynym bogiem, jakiego może pojąć”[18]. Chcąc nie chcąc Hiob odegrał więc rolę powoda sądowego w tej zadziwiającej rozprawie, jaka toczyła się między nim a Bogiem, a także między nim a przyjaciółmi – samozwańczymi reprezentantami Boga. To za sprawą swej wytrwałości w oporze wobec ludzi z jednej strony i dzięki szczerej postawie wobec Najwyższego z drugiej, skłonił Boga do ostatecznego opowiedzenia się po stronie ofiary, a nie stania (niczym bóg z opowieści mitologicznej) po stronie jej prześladowców; dokładnie tak, jak chcieliby to widzieć pseudoprzyjaciele, wysłannicy wzburzonego tłumu. Hiob poprzez nieprzyjęcie za własną narzucanej mu winy uniemożliwił przeprowadzenie ofiarniczego „oczyszczenia” i „uspokojenia” społeczności, w jakiej

---

17 R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 17.

18 *Tamże*, s. 120.

przyszło mu żyć i najprawdopodobniej umrzeć. Innymi słowy, odmówił udziału w rytuale ofiarniczym, tak powszechnie i – przede wszystkim – skutecznie praktykowanym na „dawnej drodze" religijnych i zarazem społecznych dziejów ludzkości. W każdej takiej sytuacji, w której społeczność przeżywa kryzys mimetyczny, a mianowicie w chwili, gdy zło zaczyna już narastać lawinowo, próbuje ona zrzucić całą swoją winę na negatywnie lub pozytywnie wyróżniającą się jednostkę. Niekiedy więc idolowi społecznemu przypadała „doniosła" rola kozła ofiarnego. W wyniku takiego nagłego rozdania ról także Hiob stał się w oczach współplemieńców upadłym idolem. O doniosłości sytuacji, w jakiej się znalazł, świadczą przygotowania do odprawienia rytuału ofiarniczego: słowa i zabiegi jego przyjaciół. W wyniku swej niezgody i odmowy Hiob dokonał jednak rzeczy dotąd niebywałej: nadwyrężył i przełamał monopol *sacrum* przemocy, a tym samym zniósł dominację mitu jako „absolutnej wiary we wszechmoc zła ofiary"[19]. Pozwolił mówić ofierze: jej głos zostanie usłyszany i zapisany na kartach Biblii.

Władza starego *sacrum* przemocy zostanie ostatecznie złamana za przyczyną wyjawienia niewinności ofiary Jezusa – rozumianej jako jawne oskarżenie przemocy religijnej połączone jednocześnie z dyskredytacją zakamuflowanej formy przemocy ludzkiej. To dopiero niewinność ofiary boskiej w pełni odsłoni zło „ludzkie, arcyludzkie", w znaczeniu zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Nic więc dziwnego, że Girard opowiada się ostatecznie za chrześcijaństwem, uznając je za religię odrzucającą krwawe roszczenia dawnego *sacrum* i zarazem pozwalającą – jakby myśliciel chciał powiedzieć, a raczej podkreślić: wreszcie (!) – na skuteczne odsłonięcie „ludzkiego, antyludzkiego" mechanizmu kozła ofiarnego. Tym samym Hiob stał się prefiguracją Chrystusa: „[…] Chrystus wypełnia właśnie to, czego Hiob dokonał jedynie w połowie, a jest to – paradoksalnie – jego własna klęska na płaszczyźnie tego świata, jest to Męka, której opis wpisze się niebawem w tekst Ewangelii"[20]. Z Hiobem wiąże się zatem postawienie pytania i pierwsza część odpowiedzi na nie, niemniej jednak oczekiwana pełna odpowiedź na najważniejsze z pytań zostanie udzielona dopiero w przyszłości.

---

[19] *Tamże*, s. 41.
[20] *Tamże*, s. 143.

Odpowiedzi na palące pytanie Hioba poszukiwał również Carl Gustav Jung, który w postaci cierpiącego patriarchy widział wręcz – jeśli można tak powiedzieć – osobistego terapeutę Boga. Co więcej, dostrzegał w opisanym w *Księdze Hioba* doświadczeniu religijnym „paradygmat przeżycia Boga, któremu w naszej epoce przysługuje wielka doniosłość"[21]. Co takiego w postawie biblijnego męża przykuło baczną uwagę Junga? Otóż wedle postawionej diagnozy sam doświadczający Hioba Bóg znalazł się w sytuacji wewnętrznej sprzeczności, albowiem okazało się – niejako przy okazji, za sprawą Hioba wyszło to na jaw – że oto On sam nie przestrzega własnych zasad moralnych. Jungowska wizja wciąż podtrzymuje zatem etyczny, jakkolwiek w swym wyrazie przybierający formy symboliczne, sposób postrzegania Boga. Dlatego też starotestamentalnemu patriarsze przypadło w udziale zadanie specjalne. Za przyczyną Hioba mogła się bowiem dokonać konfrontacja Boga z Jego własną „ciemną stroną" i ponadto – co należałoby wyraźnie podkreślić – stał się też możliwy proces „uczłowieczenia" Boga. Jeśli więc Hiob doświadczył wprost na sobie „gniewu Boga", to jednocześnie dostąpił szczególnej wiedzy: jego poznanie wzniosło się na wyżyny mądrości – Sofii, stanowiącej obraz pełni boskości. Interpretacja ta – zresztą niestroniąca od wyobrażeń gnostycznych – przyjmuje istnienie sprzeczności w samym obrazie boskości. To dopiero w obliczu niezawinionego cierpienia Hioba, do którego jednak Bóg dopuścił, mógł On dokonać autorefleksji, a to wymagało również Jego zwrócenia się w stronę mądrości:

> […] Jahwe musiał przypomnieć sobie swą wiedzę absolutną, jeśli bowiem Hiob poznawał Boga, również Bóg musiał poznać samego siebie. Nie mogło już być tak, że po całym świecie rozeszły się pogłoski o antynomicznej naturze Jahwe i tylko on sam nic o tym nie wiedział. Kto poznaje Boga, wywiera nań wpływ. Klęska próby zniszczenia Hioba sprawiła, że Jahwe się zmienił[22].

---

[21] C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, [w:] tegoż, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005, s. 368.

[22] *Tamże*, s. 395.

W ten sposób Jung próbuje opisać zadziwiającą przemianę, jaka – za przyczyną Hioba – zaszła w obrazie Boga, zarówno w Jego wymiarze archetypicznym, jak i psychologicznym. Niemniej jednak wciąż jeszcze nie udzielił on zadowalającej odpowiedzi na niepokojące pytanie Hioba. Przypomnijmy, że owym pytaniem pozostawał sam cierpiący „sługa Boży". Jakiej wobec tego odpowiedzi można by się spodziewać? Otóż zmiana poznania pociąga za sobą zmianę działania, a co więcej, wymaga też zaangażowania bezwarunkowego: taka odpowiedź musi mieć całościowy, osobowy charakter. Nic więc dziwnego, że prawdziwej odpowiedzi na skargę Hioba mógł udzielić dopiero Chrystus, Bóg uczłowieczony, Bóg cierpiący:

> Wydaje się, że tak naprawdę nigdy nie musiał się ze sobą zmierzyć. Od tej reguły znamy tylko jeden, za to ważny wyjątek – wzniesiony z krzyża rozpaczliwy okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?". W tej chwili jego człowieczeństwo wzniosło się na wyżyny boskości – stało się to wtedy, gdy Bóg doświadczył śmiertelnej doli ludzkiej i dowiedział się, czego w swoim czasie kazał doznać swemu bogobojnemu słudze Hiobowi. A zatem w tej chwili Bóg udzielił odpowiedzi Hiobowi i – jak łatwo zrozumieć – ten kulminacyjny moment stał się w równej mierze boski i ludzki, „eschatologiczny" i „psychologiczny". Również wtedy, gdy bez reszty możemy dostrzec w nim człowieka, boski mit w równej mierze stał się sugestywnie aktualny[23].

„Kto poznaje Boga, wywiera nań wpływ" – wierny Hiob nabył istotnej wiedzy na temat natury boskości. Na jego oczach dokonała się przemiana *sacrum* polegająca na scaleniu dwóch jego aspektów: tym samym sprzeczność dwóch elementów – boskiego i ludzkiego – musiała zostać w końcu przekroczona. Hiob jako *homo religiosus* doświadczył, i to dosłownie „na własnej skórze", antynomicznego działania Boga. Ostatecznie więc mógłby domagać się „powtórzenia", otrzymania w dwójnasób tego wszystkiego, co – jak czuł – zostało mu niesłusznie odebrane.

Dla Sørena Kierkegaarda Hiob to „niepraktykujący filozof". Jak zobaczymy, określenie to jest nieprzypadkowe. Otóż postać Hioba pojawia się w rozważaniach duńskiego myśliciela w bliskim,

---

23 C.G. Jung, *dz. cyt.*, s. 412-413.

bezpośrednim związku z kategorią „powtórzenia" (*Powtórzenie*, 1843)[24]. Przychodzący z zamierzchłej przeszłości biblijny patriarcha stał się bowiem „nauczycielem i przewodnikiem dla pokoleń" (*Budujące rozprawy*, 1847), który „zostawił siebie jako wzór dla następnych pokoleń, swoje życie uczynił przewodnikiem dla każdego człowieka"[25]. To, że właśnie Hiob jako „filozof bez katedry", pozbawiony jej przytłaczającej powagi, mógł zostać nauczycielem dla innych, i to dla tak wielu, wiąże się z jego postawą życiową, w której „życie" (czyny) poprzedzały „przekonania" (teorię). Innymi słowy, wcielał w sobie przesłanie mówiące o tym, że najpierw prawdę się przeżywa, a dopiero potem ubiera się ją w słowa. Nie tracąc przy tym, lecz zyskując: zarówno na autentyczności przeżycia, jak i na prawdziwości wywodu. Jest to jednocześnie postawienie na wyjątek (pojedynczość, egzystencję) przeciw powszechności (ogółowi, heglizmowi). Należy przy tym podkreślić, że egzystencjalny sens powtórzenia jako „wspomnienia zwróconego ku przyszłości", które może uszczęśliwiać, zostało przez myśliciela duńskiego przeciwstawione wspomnieniu rozumianemu jako postawa wyłącznie skierowana ku przeszłości, czyniąca z człowieka istotę nieszczęśliwą[26].

Aby ten problem unaocznić i tym samym go rozjaśnić, autor *Powtórzenia* przywołuje historię młodzieńca – kochającego i niemogącego wejść w związek z ukochaną. (Są to oczywiste odniesienia autobiograficzne do okresu narzeczeństwa Kierkegaarda z Reginą Olsen). Czy po zerwaniu, po utracie ukochanej i po ucieczce młodzieńca możliwe jest jeszcze powtórzenie? Jakkolwiek rozumiane odzyskanie tego, co zarazem najcenniejsze i utracone? Gdzie może on szukać wsparcia? W filozofii? W religii? Jego życiowa ścieżka prowadzi do rozwiązania religijno-filozoficznego, tzn. stawia go w sytuacji konfrontacji z absurdem. To dlatego zakochany młodzieniec:

---

24 O pojęciu „powtórzenia" u Kierkegaarda traktuje szerzej esej Bronisława Świderskiego, por. tenże, *Powtórzenie: kobieta czy idea?*, [w:] tegoż, *Czepiam się Kierkegaarda*, Warszawa 2015, s. 36-69.

25 P. Śpiewak, *dz. cyt.*, s. 87.

26 S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, [w:] tegoż, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świderski, Warszawa 2000, s. 17.

> […] zwraca się do niepraktykującego filozofa, który kiedyś posiadał wspaniałości tego świata, a później wycofał się z życia. Innymi słowy, chłopiec biegnie do Hioba, który nie stoi na katedrze i nie podpiera uspokajającymi gestami prawdy swoich słów, lecz siedzi przy ognisku, drapie się skorupami rozbitego garnka i nie przerywając tej czynności, rzuca tylko ulotne słowa i uwagi[27].

W lirycznym uniesieniu zakochany nieszczęśliwie młodzieniec odwołuje się wprost (a czyni to w wylewnych listach do Constantina Constantiusa – pseudonimowego autora *Powtórzenia*[28]) do starotestamentalnego patriarchy: „Ty nie zwiodłeś ludzi, gdy wszystko runęło"[29]. Widzi w nim człowieka nieskrywającego swego cierpienia. Wszak nikt na tej drodze nie poszedł dalej niż Hiob, który nie wstydził się wypowiadać swoich skarg i kierować ich przed oblicze Boga. Nie szukał zastępczych środków, które pozwoliłyby uśmierzyć jego ból, stępić ostrość rodzących się stąd pytań. W tym właśnie tkwi jego zadziwiająca siła: „[…] Hiob ma rację. Pomimo wszystko. Za pomocą tego twierdzenia protestuje on przeciw wszystkim ludzkim wyjaśnieniom, a ta wytrzymałość i siła przekonują do jego siły i wiedzy"[30]. Jego siła w niemocy, zaufanie w cierpieniu, pozwalają utwierdzić w uciekającym się do niego młodzieńcu przekonanie, „[…] że Bóg da sobie ze wszystkim radę, jeżeli tylko człowiek skłoni Go do rozmowy"[31]. Nawet jeśli Hiob nie miał racji przed Bogiem, to miał ją przed ludźmi i, co więcej, za przyczyną swojej nieugiętej postawy „wobec Boga" zyskał ją „na zawsze"[32]. Poznanie religijne, jakiego dostąpił Hiob, wybrany „nauczyciel i przewodnik" młodzieńca, jednocześnie wymagało od niego bezwzględnego oddania i wewnętrznego zaangażowania, ale i wierności sobie.

---

27 *Tamże*, s. 86-87.

28 Podobnie jak w innych swych utworach, także i w tej opowieści Kierkegaard stosuje zabieg komunikacji pośredniej.

29 S. Kierkegaard, *dz. cyt.*, s. 103. Bezimienny młodzieniec jest poetą, i z tej też racji stanowi sobą wyjątek. Jego natomiast poetyckość „[w]skazuje drogę do naprawdę arystokratycznych wyjątków: do wyjątków religijnych", por. S. Kierkegaard, *dz. cyt.*, s. 136.

30 *Tamże*, s. 114.

31 *Tamże*, s. 115.

32 *Tamże*, s. 121.

Hiob nie jest i nie może być przynoszącym uspokojenie „bohaterem wiary" – takim, jakim był, sugestywnie przedstawiony w *Bojaźni i drżeniu*, patriarcha Abraham. Można wobec tego zapytywać: kim jest Hiob? Jaka prawda w jego historii dochodzi do głosu? „Hiob jest po prostu bogatą w znaczenia wypowiedzią człowieka w jego wielkim prawowaniu się z Bogiem, w tym długim i przerażającym procesie, który się zaczął, gdy Szatan położył zło między Bogiem a Hiobem, a który zakończy się zapewnieniem: to wszystko jest próbą"[33]. Wspomniana kategoria próby ma charakter transcendentny i osobisty, co może w tym wypadku znaczyć, że – jako osobowa, ostateczna możliwość – łączy się z powtórzeniem. Hiob przeszedł próbę do końca i dopiero w jej wyniku otrzymał wszystko podwójnie. W tym momencie – dla niego – zaszło powtórzenie. Dalej jednak Kierkegaard (*alias* poszukujący siebie młodzieniec) zapytuje: „Kiedy powtórzenie spotkało Hioba? Wtedy gdy zaistniała największa, dająca się p o m y ś l e ć pewność i prawdopodobieństwo zajścia tego, co niemożliwe"[34]. A zatem – w sytuacji absurdu. Odnosząc te – wywiedzione z opowieści biblijnej – konstatacje do życiowego doświadczenia wciąż zakochanego młodzieńca należy stwierdzić: dziewczyna wyszła za mąż (Regina poślubiła Fritza Schlegla). Stając wobec tego nieodpartego faktu, młodzieniec – *contra rationem* – wyznaje: „Czyż nie jest to powtórzenie? Czyż nie dostałem podwójnie wszystkiego? Czy nie otrzymałem z powrotem siebie – w taki sposób, że odczuwam to podwójnie?". I na tym samym oddechu dodaje: „Tylko powtórzenie ducha jest możliwe, choć i on w doczesności nie będzie tak doskonały jak w wieczności, która jest prawdziwym powtórzeniem"[35]. Podkreślmy: doświadczenie „pełni" ducha, prawdziwe powtórzenie, odnosi się do wieczności, tymczasem człowiek żyjący na świecie ciągle jeszcze do niej zmierza. Hiob, co prawda, odzyskał swoje dobra w doczesności, ale chrześcijanin żyje nadzieją: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 24)[36].

Przedłużeniem perspektywy wyznaczonej przez myśl Kierkegaarda są poglądy rozwinięte przez Lwa Szestowa. Można przyjąć, że

33 *Tamże*, s. 117.
34 *Tamże*, s. 121.
35 *Tamże*, s. 129.
36 Cyt. za: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.

myśliciel ten przynajmniej w pewnym zakresie poddaje interpretacji idee filozofa duńskiego, a podkreślając ich podobieństwo do własnego stanowiska, wyznacza im wspólną płaszczyznę, przyjmuje je do własnej linii genealogicznej. Według myśliciela rosyjskiego raz już niegdyś wypowiedziane przez Hioba słowa – należy tylko wyostrzyć swój słuch, aby je usłyszeć we współczesnym świecie – wybrzmiewają głosem „wołającego na pustyni". Można śmiało rzec: pustyni filozoficznej. Starotestamentalny patriarcha jawi się jako postać „osobna" i „prywatna", przeciwstawiona wszelkim „renomowanym filozofom" i profesorom *ex cathedra*. Jeśli bowiem w poszukiwaniu prawdy należy zwrócić się do Hioba, a do tego właśnie autor *Aten i Jerozolimy* niestrudzenie namawia, to tym samym podważa się powszechne i raz na zawsze zadekretowane reguły myślenia filozoficznego. Podstawowe pytanie Kierkegaarda przyjmuje wobec tego formę alternatywną: albo Hegel, albo Hiob. W wersji natomiast bezosobowej: albo spekulacja, albo egzystencja. Pytając, odpowiada: „[…] po czyjej stronie leży prawda; po stronie «wszystkich» i «tchórzostwa wszystkich», czy też po stronie tych, którzy odważyli się spojrzeć szaleństwu i śmierci w oczy? Właśnie wyłącznie z tego powodu Kierkegaard odrzucił Hegla i zwrócił się ku Hiobowi, i wtedy określił cechy, które odróżniają filozofię egzystencjalną od filozofii spekulatywnej"[37]. Wielki filozof Hegel stoi zatem po stronie „wszystkich" i wraz z nimi uznaje powszechne prawdy rozumu za jedyne, którym warto się podporządkować. Nie inaczej ma się też sprawa z przyjaciółmi Hioba, reprezentującymi mądrość „greckiego sympozjonu". Wszak przemawiali z „bezsilnej miłości", zaofiarowali Hiobowi swoje miłosierdzie, ale gdy ten ostatni uparcie, wręcz ostentacyjnie odrzucał ich „moralność" i „pocieszenia metafizyczne", zaatakowali go, czyniąc mu ostre wymówki, dostrzegli w nim jawny „bunt" przeciwko władzy tego, co etyczne[38]. Zachowali się niczym sfrustrowani, niedoszli ofiarnicy – jak zapewne powiedziałby Girard.

---

[37] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 62. Por. również: L. Szestow, *Hegel albo Hiob. O filozofii egzystencjalnej Kierkegaarda*, [w:] tegoż, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 110-117.

[38] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna…*, s. 144.

Kierkegaard natomiast nauczył się od Hioba, że „[…] człowiek rozumuje błędnie, jeśli akceptuje to, co jest mu «dane» jako ostateczne, nieodwołalne i na zawsze niezmienne – jakkolwiek przerażające lub odrażające by to dla niego było”[39]. Nauka to gorzka, źródło lęku. Stąd też wyrasta asekurancka postawa Kierkegaarda, który – opowiadając się po stronie Hioba – pozostawił jednak w swoich odwodach arsenał myśli filozoficznej (zapożyczony od Sokratesa, Spinozy, a nawet – *horribile dictu* – od Hegla). Uświadomienie sobie, że to, co przydarzyło się Hiobowi, wcale nie jest tak „wyjątkowe”, przeraziło Kierkegaarda, i to dlatego wstrzymał się przed całkowitym i ostatecznym porzuceniem praw etyki: zaledwie je zawiesił[40]. A przecież zdawał też sobie sprawę, że: „Hiob ucieka od etyki do innego «prawa» – do Boga, dla którego nic nie jest niemożliwe […]”[41]. Tym samym „prawda” Hioba otwarcie sprzeciwia się postawie Spinozy, przeczy jego przykazaniu filozofii spekulatywnej: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Według Szestowa, siła owego przykazania była tak wielka, że swoją władzą potrafiła obejmować również działanie Boga. Dlatego też mogło dochodzić do tak gorszących sytuacji, jak te niżej przytoczone: „Kiedy Bóg słyszy wołanie swego udręczonego i wyczerpanego Syna, nie może mu nawet odpowiedzieć, tak samo jak Kierkegaard nie mógł udzielić odpowiedzi Reginie Olsen. Ponad nim stoi to, co etyczne, głuche i dlatego obojętne na wszystko, ze swoim nieprzejednanym «musisz», musisz być niezmienny”[42]. Tak więc w świecie Boga i człowieka panuje przymus niezmienności, obowiązuje nieporuszona stałość zasad i prawd rozumu; wieczne i niedopuszczające wyjątku ich trwanie. Należy jednak przyjąć, że wspólną przesłanką, a nawet więcej – nadzieją na przełamanie powstającego impasu, jest nie tyle podobieństwo, co zaskakująca wspólnota (bosko-ludzkich) doświadczeń: „Zatem Kierkegaard nie zadowala się tym, by prosić Hioba o połącznie ich wspólnych spraw. Czuje, że posiada własne prawa, aby zwrócić się ze swoją sprawą do samego Stwórcy. Bóg go zrozumie: kiedy musiał «poświęcić» swoją miłość w imię Niezmienności,

39 *Tamże*, s. 87.
40 *Tamże*, s. 72.
41 *Tamże*, s. 120.
42 *Tamże*, s. 155. W kontekście własnych doświadczeń z życia duńskiego filozofa, por. *tamże*, s. 187.

to czuł to samo, co odczuwał Kierkegaard, kiedy musiał zerwać z Reginą"[43]. Jednocześnie nie jest pobawione podstaw podejrzenie, że doświadczenie egzystencjalne myśliciela duńskiego otrzymuje u Szestowa interpretację absolutystyczną, a mianowicie: to, co znajduje się ponad etyką w doświadczeniu ludzkim utożsamia się z absolutnie wolnym Bogiem – podobnie zresztą jak miało to miejsce w przypadku Abrahama, opisywanego w „sytuacji granicznej" na górze Moria[44]. Przy takim zaś podejściu efekt wolności obróciłby się w swoje przeciwieństwo, stałby się jakąś formą przymusu ludzkiego wobec Boga[45]. Czy jest zatem do pomyślenia „moment", w którym wolność człowieka utożsamiłaby się z boską, a ta ostatnia stała się po prostu – ludzką? Kto wobec tego byłby władny do podejmowania stronniczo „ostatecznej", suwerennej decyzji? Wydaje się, że nie ma wyjścia z religijnego paradoksu, a z kolei pozostawanie w nim nie przynosi niczego obiecującego.

Powróćmy do wspomnianej „pustyni filozoficznej", na której królują „ogólne" prawdy Spinozy i Hegla. Prawdy te dominują nad każdym wyjątkiem i wchłaniają każdą prawdę poszczególną. Na podobieństwo ziaren piasku te ostatnie giną w ogromie jednorodnej pustyni prawd ogólnych i praw powszechnych. To dlatego Kierkegaard przeciwstawia Hioba, cierpiącego i jawnie skarżącego się, Boecjuszowi, poszukującemu pocieszenia w mądrości filozoficznej. Nie powinno to dziwić, jeśli tylko uznamy, że autor *De consolatione philosophiae* – w sposób emblematyczny – reprezentuje tradycję „greckiego sympozjonu". W *Księdze Hioba* współwyznawcami i współgłosicielami tej prawdy okazują się przyjaciele:

> Przyjaciele Hioba mówili dokładnie to samo, co filozofia Boecjuszowi: również oni, zdając sobie sprawę ze swojej bezsilności, proponowali mu, by pocieszył się „mądrością", to jest by podporządkował się temu,

---

43 *Tamże*, s. 191.

44 W „granicznym doświadczeniu" Abrahama i we wstrząsie, jaki musiał mu towarzyszyć, odnajdujemy podstawowe formy i egzemplifikacje doświadczenia granicznego, a mianowicie: „nieuchronność walki, cierpienia, śmierci, przypadku (por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 407).

45 Por. I.I. Jewłampijew, *Istorija russkoj mietafiziki w XIX-XX wiekach. Russkaja fiłosofija w poiskach Absoliuta*, cz. 1, Sankt-Pietierburg 2000, s. 291.

> co nieuchronne. Filozofia przekonała Boecjusza – przyjął jej „pocieszenie". Hiob zaś zatrzymał muzy przy sobie, przepędził przyjaciół – „smutnych pocieszycieli" – i zdecydował się przeciwstawić swoje *lugere et detestari* proponowanemu mu przez filozofię *intelligere*[46].

Zauważmy, że w takim właśnie kontekście Szestow przywołuje Kierkegaardowskie rozważania zawarte w *Powtórzeniu*. Daje tym samym do zrozumienia, że – życiowe, myślowe – podążanie drogą od Hegla do Hioba zrodziło filozofię egzystencjalną:

> Kiedy Kierkegaard natknął się na problem granic Boskiej wszechmocy, porzucił wielkiego filozofa Hegla, również *maestro di coloro chi sanno* i skierował swą uwagę na „prywatnego myśliciela" – Hioba. Sama gotowość zaliczenia Hioba w poczet myślicieli wydaje się nam niedopuszczalną zuchwałością. Lecz dzięki Hiobowi Kierkegaard doszedł do swego „Absurdu" i do podstawowego twierdzenia filozofii egzystencjalnej: Bóg oznacza, że wszystko jest możliwe[47].

Co zatem Szestow przeciwstawia dominującej tradycji filozoficznej? Postawę egzystencjalną? Postawę człowieka religijnego? Zanim poszukamy odpowiedzi na te pytania, przywołajmy wpierw innego myśliciela. Otóż egzystencjalnie rozumiany *homo religiosus*, który wraz z *homo philosophus* stanowi tę samą osobę, to istota wydana na niepewność – *insecuritas humana*. Zatem tak rozumiany człowiek religijny mimo to i właśnie dlatego podejmuje ryzyko wiary. Niemniej jednak – w przekonaniu Petera Wusta – zarówno ujmowana pod kątem intelektualnym „niepewność" wiary, jak i podejmowane przez wolę ludzką „ryzyko" wiary należy rozważać w kontekście *certitudo fidei*: „Wyższy porządek tego, co nieobliczalne, stanowi zgorszenie dla rozumu, jest granicą, nad którą ten zatraca się w spekulacji na śmierć. Tego zgorszenia w ogóle nie doświadczają ludzie prostoduszni, ludzie prości. Albowiem dla wielkiej miłości wszystko jest możliwe"[48]. Inaczej mówiąc, Szestow stawia – jeśli można tak powiedzieć – na wysokie rejestry doświadczenia religijnego

---

46 L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 336.
47 *Tamże*, przypis na s. 337.
48 P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1995, s. 131.

i symboliczną nieoznaczoność jego ostatecznych odniesień. Dla obu myślicieli kwestia religijna jest problemem filozoficznym. W dodatku, dla rozumu filozoficznego jest ona wyzwaniem niezwykle wymagającym. Na ile to możliwe Szestow zbliża myśl filozoficzną i religijną, przeplatając nawzajem ich wątki. Jednakże cel tych rozmyślań jest jeden i jest to problem filozoficzny *par excellence*. Sprawa dotyczy bowiem wyzwolenia człowieka od więzi, jakie sam na siebie nałożył. Nawet za cenę wystawienia losu ludzkiego na nieprzezwyciężalny tragizm. Czym zatem są wspomniane więzi?

Otóż w swoim ostatnim artykule *Pamięci wielkiego filozofa (Edmund Husserl)* rosyjski filozof przywołał niegdysiejszą rozmowę z zaprzyjaźnionym myślicielem, twórcą filozofii fenomenologicznej, w trakcie której pojawił się fundamentalny dla nich p r o b l e m r o z u m i e n i a f i l o z o f i i. Otóż w krótkiej i stanowczej wymianie zdań zarysował się nieprzekraczalny podział: „Powiedziałem, że filozofia jest wielką i ostateczną walką, na co dopowiedział ostro: *Nein, Philosophie ist Besinnung*"[49]. Przywołana sytuacja doskonale charakteryzuje „opozycyjny" i „zrewoltowany" sposób pojmowania filozofii przez Szestowa: „jęczący i wadzący się" z Bogiem Hiob jest przezeń przeciwstawiany beznamiętnemu badaniu, myśleniu teoretycznemu, czyli Husserlowi, który w obliczu zdiagnozowanego kryzysu kultury europejskiej, jej relatywizmu i nihilizmu, szukał schronienia w granicach rozumu. Filozofia jest jednak – namiętnie obstawał przy tym Szestow – walką o wolność, o przekroczenie, o transcendencję (co też może dokonać się tylko w obliczu absurdu), prowadzoną przeciwko racjonalizmowi, koniecznościom, prawom immanencji, takim jak prawa natury i zasady etyczne. I dokładnie w tym jej troska pokrywa się z troską religijną. (Oczywiście, tą niezdegenerowaną i niesprowadzoną do kwestii „urządzenia się w świecie"). Dopiero filozofia religijna może ująć egzystencję ludzką w jej newralgicznym punkcie, czyli tak, jak postrzegał to Kierkegaard. Podważając zatem niezmienność swoich własnych zasad, rozum ludzki może otworzyć się na wiarę i ostatecznie przyjąć „tylko wiarę". Podkreślmy, że nie

---

[49] L. Szestow, *Spekulacja i objawienie...*, s. 248-249. Por. również: L. Szestow, *Memento mori (O teorii poznania Edmunda Husserla)*, [w:] tegoż, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 153-200; L. Szestow, *Czym jest prawda? (O etyce i ontologii)*, [w:] tegoż, *Na szalach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 417-461.

chodzi o prostą negację ani o wezwanie do porzucenia rozumu, lecz raczej o pracę (a nawet o walkę) rozumu na rzecz odsłonięcia, objawienia tego, co – wedle zasad tegoż rozumu – jest z gruntu niemożliwe. Inaczej mówiąc: wiara posiada zdolność „otwierania" rozumu, pozwalając mu przekroczyć jego własne ograniczenia. Albowiem taka wiara – *credo quia absurdum* – domaga się tego, co niemożliwe, zatracenia się wyłącznie po to, aby odzyskać i tym samym dostąpić powtórzenia.

Stawia to przed nami – w perspektywie zakreślonej przez Mirceę Eliadego – problem autentyczności doświadczenia religijnego Hioba, rozważany w bezpośredniej relacji do figury *homo religiosus*. Zamysł autora, a najprawdopodobniej autorów *Księgi Hioba* da się ująć w sposób przejrzysty tylko na poziomie ogólnym: „Jest to historia niezwykle w swym tragizmie prosta: chodzi o cierpienie sprawiedliwego, z którego Jahwe był niezmiernie dumny"[50]. Jeśliby jednak przesunąć akcent na inny aspekt opowieści biblijnej, i zarazem próbować pozostać w zgodzie ze stanowiskiem Eliadego, to najprawdopodobniej w osobie biblijnego męża z Uz dostrzeżemy – przede wszystkim – niezrównany opis człowieka religijnego, „walczącego" o zachowanie autentyczności swej relacji z Bogiem. Co więcej, okrutnie doświadczanego przez los człowieka, który – mimo to i dzięki temu – stara się pozostać wiernym nie tylko Najwyższemu (Transcendencji), ale również samemu sobie. W tym więc celu spróbujmy wskazać na specyfikę doświadczenia religijnego Hioba, a także na bezpośrednio łączącą się z nim problematykę autentyczności egzystencjalnej. W *Traktacie o historii religii* czytamy:

> Ambiwalentna postawa człowieka wobec *sacrum*, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające, dobroczynne i niebezpieczne, ma swoje uzasadnienie nie tylko w ambiwalentnej strukturze samego *sacrum*, ale i w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która jednocześnie pociąga go i odpycha z jednakową siłą. Opór ten jest jeszcze bardziej widoczny, gdy człowiek znajduje się w sytuacji, w której *sacrum* domaga się od niego *totalnego oddania*, i gdy musi podjąć najwyższą decyzję:

[50] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 2007, s. 323.

> *całkowicie i bez możliwości odwrotu* wybrać wartości sakralne albo też zachować wobec nich ambiwalentne stanowisko.
>
> Opór stawiany *sacrum* ma – w perspektywie metafizyki egzystencjalnej – swój odpowiednik w ucieczce od autentyczności. W tej samej perspektywie temu, co świeckie, iluzoryczne, bez znaczenia odpowiada płaszczyzna „powszechności"[51].

Zapewne można, niewiele zarazem ryzykując, pokusić się o odniesienie tych uwag do – ujmowanej jako egzemplifikacja figury *homo religiosus* – postaci Hioba, a zatem kogoś, kto nagle został postawiony (przez Boga) w sytuacji granicznej, wymagającej od niego szczerej i totalnej odpowiedzi (dla Boga). Biblijnego męża, stojącego wobec niezrozumiałego (dla niego), ale zarazem wymagającego (od niego) wyzwania religijnego, któremu ostatecznie – jak zgodnie się przyjmuje – zdołał on sprostać. W tym jednak sensie postać starotestamentalnego patriarchy stanowi też spore wyzwanie dla myśli filozoficznej. Wymownie świadczą o tym „spierający się o Hioba" przywoływani myśliciele: począwszy od interpretacji Kanta, a kończąc na propozycji Szestowa.

Wydaje się, że wspomniane podobieństwo, tworzące wspólną płaszczyznę, da się wskazać za przyczyną Eliadowskiej (nawiązującej do ustaleń Rudolfa Otto) myśli o sakralnej i egzystencjalnej ambiwalencji, z jaką spotykamy się na gruncie doświadczenia religijnego, a także dzięki towarzyszącej jej wzmiance o wymogu „totalnego oddania", „całkowitego i bez odwrotu" opowiedzenia się za wartościami sakralnymi. Co wobec tego stanowi o specyfice doświadczenia Hioba? Co wyróżnia właściwą mu postawę wobec *sacrum*? Otóż jego duch protestu (przypomnijmy: w rezygnacji kryje się protest)[52] stał się uwewnętrznionym momentem oporu wobec wypaczonych, fałszywych i „opresyjnych" form *sacrum*, i odtąd mógł on już zostać – w dużej mierze za przyczyną Hioba – wpisany w samą strukturę ludzkiego zawierzenia Bogu. Zawiązująca się w tej nowej relacji egzystencjalna dialektyka „wobec Boga", „wbrew Bogu" i „dla Boga" umożliwia bardziej dynamiczne, oczyszczające,

---

[51] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 482-483.

[52] Por. przyp. 4.

a nawet uczłowieczające, rozumienie wyzwania religijnego. Innymi słowy, pozwala lepiej uwzględnić w zawiązanej i podtrzymywanej relacji także ludzki, a nawet czysto ludzki czynnik, albowiem otwierającemu się na (bosko-ludzki) dialog człowiekowi umożliwia mówienie w jego własnym, indywidualnym imieniu. Na gruncie religijnym (religijno-filozoficznym) pomaga zaś głębiej wniknąć w zagadnienie „opresji" sakralnej. Jak widzieliśmy, przejawiające się w wielu różnych odmianach i nieoczywistych powiązaniach: dogmatyzmu doktrynalnego (Kant); naturalizmu religijnego – religii kosmicznej (Daniélou); *sacrum* przemocy – religii społecznej (Girard); sprzeczności na poziomie nieświadomości (Jung); władzy powszechności – świata chrześcijańskiego (Kierkegaard); władzy absolutnej prawd rozumu i praw natury (Szestow).

O doniosłości i nieprzemijającej aktualności „przesłania" Hioba świadczy wewnętrzna, „opozycyjna" prawda jego postawy religijnej, a nie moc racjonalizacji przekonań religijnych (i szerzej: zewnętrznych ich form przejawiania się, powszechności obowiązywania w świecie). Jak czytamy w księdze: „A człowiekowi rzekł: «Oto bojaźń Pańska jest mądrością, i wystrzegać się zła rozumieniem»" (Hi 28,28). Zgodnie z tym także krytyczna i demaskująca rola filozofii w walce o autentyczność, wymierzona w powszechność i oczywistość wyobrażeń, przekonań i mniemań religijnych, jest nie do przecenienia. Czyż boska „intryga" przeciw Hiobowi nie stała się zarazem „intrygującym" wyzwaniem dla rozumu ludzkiego? Na przekór owej intrydze – uknutej przez Szatana, dopuszczonej przez Boga, doświadczonej przez człowieka – Hiob zdaje się przecież mówić całym sobą: *sacrum* nie pochłania, ale dopełnia, może ono stanowić otwarcie, a nie kres człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.

Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

Bremer J.W., *Hiob. Wobec sprawiedliwego i miłosiernego Boga*, Kraków 2017.

Daniélou J., *Święci „poganie" Starego Testamentu*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2013.

Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 2007.
Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992.
Heschel A.J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Toruń 1995.
Jewłampijew I.I., *Istorija russkoj mietafiziki w XIX-XX wiekach. Russkaja fiłosofija w poiskach Absoliuta*, cz. 1, Sankt-Pietierburg 2000.
Jung C.G., *Odpowiedź Hiobowi*, [w:] C.G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005, s. 363-476.
Kant I., *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005.
Kierkegaard S., *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, [w:] S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świderski, Warszawa 2000, s. 103-116.
Księga Hioba, tłum. C. Miłosz, [w:] C. Miłosz, *Księgi biblijne*, Kraków 2003, s. 295-372.
Miciński B., *Pisma zebrane*, t. 1, oprac. P. Kądziela, Warszawa 2011.
Ricken F., *Filozofia religii*, tłum. P. Domański, Kęty 2007.
Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
Szestow L., *Czym jest prawda? (O etyce i ontologii)*, [w:] L. Szestow, *Na szalach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 417-461.
Szestow L., *Hegel albo Hiob. O filozofii egzystencjalnej Kierkegaarda*, [w:] L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 110-117.
Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003.
Szestow L., *Memento mori (O teorii poznania Edmunda Husserla)*, [w:] L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 153-200.
Szestow L., *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2007.
Śpiewak P., *Wieczny Hiob*, Warszawa 2018.
Świderski B., *Powtórzenie: kobieta czy idea?*, [w:] B. Świderski, *Czepiam się Kierkegaarda*, Warszawa 2015, s. 36-69.
Wust P., *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1995.

ABSTRACT

How to Lay Claim to God?
Job's Experience as a Philosophical Challenge

This article discusses issues related to religious experience and its importance in philosophical considerations. It primarily refers to those theoretical concepts and interpretative perspectives which are directly related to philosophical (humanistic) interpretations of the Biblical *Book of Job*. The emergence of the figure of Job pondered from the viewpoint of various philosophical (humanistic) approaches, provided a stimulus for the development of important concepts related to the presence of the sacred element in the specifically human world. Referring to the selected interpretations of this biblical figure (I. Kant, J. Danielou, R. Girard, C. G. Jung, S. Kierkegaard, L. Shestov), the reflections presented here emphasise the enduring relevance of 'Job's experience' and its importance for a deeper and more extensive understanding of the specificity of religious experience as a dimension of human experience explained in philosophical terms.

KEYWORDS: philosophy of religion, Job, religious experience, sacred element

O AUTORZE

Leszek Augustyn – dr hab., profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii UJ, filozof i religioznawca. Autor książek i artykułów naukowych z zakresu historii idei, historii filozofii XIX i XX wieku, w tym zwłaszcza filozofii rosyjskiej i polskiej oraz filozofii religii.

2.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.02

MICHAŁ BOHUN

Jedność i walka sprzeczności

W sprawie domniemanego przewrotu w życiu i światopoglądzie Lwa Tołstoja

I

Pragnę rozważyć problem wielokrotnie omawiany przez kolejne pokolenia badaczy i komentatorów twórczości Lwa Tołstoja. Nie oznacza to jednak, że jest to temat wyświechtany ani tym bardziej jednoznacznie rozstrzygnięty. Bynajmniej. W historii idei, podobnie jak w historiografii filozofii, istnieją problemy i pytania, do których trzeba powracać, tworzą one bowiem węzły hermeneutyczne, spajające obszerne kompleksy zagadnień i jednocześnie określające podstawowe kierunki namysłu oraz stosowne dla nich narzędzia. W przypadku Tołstoja mamy do czynienia z twórczością, której zasadniczym tematem jest człowiek pojmowany jako byt moralny, to znaczy działający i oceniający swoje i innych postępowanie, nastawione na osiągnięcie zasadniczego celu, czyli szczęścia. Przeważa tu więc perspektywa etyczna, która przeradza się w stanowisko faktycznie panmoralistyczne. Co więcej, w tym konkretnym przypadku nie chodzi wyłącznie o interpretację pewnych abstrakcyjnych konceptów, ale też, a może przede wszystkim, o ich biograficzne umocowanie, o faktyczne stany i przeżycia prowadzące do pewnych decyzji życiowych oraz wyborów światopoglądowych, a przez to oddziałujące na treść i kształt twórczości danego myśliciela

czy artysty. W wypadku Tołstoja mamy do czynienia z jednym i drugim, ale nie znaczy to, że istnieje tu jakiś stan harmonijnej homeostazy pomiędzy moralistą-reformatorem, którym pragnął być hrabia z Jasnej Polany, a jego twórczością literacką, czy szerzej sztuką, którą zamierzał porzucić, składając na ołtarzu swoich społeczno-religijnych zaangażowań. To napięcie, a raczej dialektyczne sprzeczności, których synteza nie może się ziścić – jak nauczał Pierre Joseph Proudhon, jeden z mistrzów Tołstoja i inspiratorów tołstoizmu – określają pełną dramatyzmu dynamikę światopoglądu rosyjskiego pisarza.

Przyjmuje się zazwyczaj, że tzw. kryzys światopoglądowy i przełom w życiu Tołstoja ponoć nastąpiły po opublikowaniu *Anny Kareniny* (1878), a jego pierwszym świadectwem miała być *Spowiedź*, nad którą pracował w latach 1879-1880, a opublikował w 1882 r. Uważam jednak, że więcej racji mają komentatorzy wskazujący na swoistą ciągłość i rozwój stanowiska Tołstoja, które zaczęło się kształtować już połowie lat 50. i było sukcesywnie uzupełniane i pogłębiane, często też rewidowane, zarówno w kolejnych dziełach literackich z *Wojną i pokojem* oraz *Anną Kareniną* na czele, jak też – *last but not least* – w podejmowanych przezeń nie zawsze udanych próbach działalności społecznej, takich jak reforma agrarna we własnym majątku czy praca pedagogiczna w Jasnej Polanie i poza nią. Twierdzę jednak, że nie było to stanowisko jednolite i trwale niezmienne. Przeciwnie. Światopogląd Tołstoja od początku naznaczony był dynamicznym splotem wykluczających się idei i wartości, których dramatyczna rozbieżność kulminowała w tym, co nazwać można osobistą tragedią, polegającą na nieumiejętności praktykowania własnej wizji dobra, na niezdolności do życia zgodnie z przykazaniami, jakie Tołstoj formułował dla siebie i dla innych. Znakomicie ujął i opisał to zjawisko Radosław Romaniuk, więc nie będę rozwijał tego wątku[1].

Chciałbym zwrócić uwagę na inny aspekt. Ta rozbieżność, wielorakość, niemożność sprowadzenia różnorodnych przejawów życia do jednej organizującej, wymarzonej przez Tołstoja zasady była jednak zakorzeniona zarówno w jego wizji historii, przedstawionej genialnie, acz dla wielu czytelników rozwlekle i niepotrzebnie, w epopei o wojnie 1812 r., jak też w Tołstojowskiej koncepcji

[1] Zob. R. Romaniuk, *Dramat religijny Tołstoja*, Warszawa 2004.

antropologicznej, którą posługiwał się w twórczości prozatorskiej. Opierała się ona na przekonaniu o występowaniu w świecie realnym niedostępnej dla ludzkiego rozumu ilości przyczyn i wpływów determinujących indywidualne i zbiorowe zachowania. To samo odnieść trzeba do zagadkowego życia Tołstoja, zwłaszcza, że mamy w tym przypadku do czynienia z niezwykłym bogactwem nierzadko sprzecznych ze sobą elementów. W dodatku sam pisarz, czy to w swoim nauczaniu, czy w próbach zrozumienia własnego postępowania i kierujących nim wartości, wykazywał skłonność do „ideologicznego wyostrzania wszystkich swoich, w różnych okresach całkiem różnych, uczuć, wglądów i intuicji”[2].

II

Mogłoby się wydawać, że proponuję tutaj podjęcie tematu ostatecznie rozstrzygniętego, co do którego nie ma żadnych wątpliwości, wszak już ukochana córka Tołstoja, powierniczka i współpracowniczka Tatiana twierdziła, że o przełomie czy przewrocie w życiu ojca można mówić jedynie w sensie daleko metaforycznym: „nie uważam bowiem, żeby w sercu ojca rodziło się coś nowego, czego przedtem nie było. Wszystko, co następnie wyraził w swoich dziełach religijno-filozoficznych, żyło w nim zawsze i często znajdowało odbicie w jego dziennikach, utworach literackich i w życiu”[3]. Badacze twórczości Tołstoja także skłaniają się często ku takiemu przekonaniu. I mam tutaj na myśli tych najbardziej kompetentnych, których dorobek wykracza daleko poza sporządzanie not na temat prozy bądź filozofii autora *Zmartwychwstania*. Przywołam tylko dwa przykłady z obszernego katalogu autorytatywnych wypowiedzi. Mikołaj Bierdiajew, postać kluczowa dla rosyjskiej filozofii XX w., niezmiennie twierdził, że przełom w świadomości religijnej Tołstoja, od którego zaczynać się miała jego „działalność kaznodziejska”, jest zazwyczaj przeceniany, bo fundamentalne idee tołstoizmu można odnaleźć w *Wojnie i pokoju* i *Annie Kareninie*. „W istocie Tołstoj

---

[2] F.A. Stiepun, *Soczynienija*, Moskwa 2000, s. 661.

[3] T. Suchotina-Tołstoj, *Wspomnienia*, tłum. M. Okołów-Podhorska, E. Wassongowa, Warszawa 1983, s. 439.

z pierwszego okresu, do przewrotu, i Tołstoj z drugiego okresu, po przewrocie – to jeden i ten sam Tołstoj"[4]. Takiego samego zdania był Wiktor Szkłowski, który w rosyjskim literaturoznawstwie ubiegłego stulecia zajmuje pozycję porównywalną do pozycji Bierdiajewa w filozofii. Najwybitniejszy, jak dotąd, biograf pisarza zauważa w podsumowaniu swego monumentalnego dzieła: „Życie i twórczość Tołstoja mają charakter ciągły. Nad tym, co mówił na starość, rozmyślał za młodu, jeszcze w okresie pisania *Poranku ziemianina*. Między *Kozakami* a *Wojną i pokojem* nie ma przerwy. Lewina w *Annie Kareninie* dręczą te same wątpliwości, o jakich Tołstoj opowiada w swojej *Spowiedzi*"[5]. Wydaje się więc, że problem domniemanego przełomu jest raczej rozstrzygnięty, a fałszywe przekonanie co do jego głębi i następstw opiera się raczej na moralnej histerii *Spowiedzi*, której dramatyczny ton miał jedynie wyostrzać kwestie, z jakimi Tołstoj zmagał się od lat. Niewykluczone, że był to po prostu wybieg literacki, który miał sprawić, aby przesłanie pisarza-moralisty rozbrzmiało dostatecznie głośno i zostało wysłuchane, ale o żadnym załamaniu dotychczasowego obrazu świata i o żadnej transformacji moralnej mówić nie można.

Moim zdaniem kwestię tę należy ująć nieco inaczej. Kryzysu i przełomu nie było, bo w Tołstoju dokonywał się on permanentnie. Nie w formie jakiejś dogłębnej i rzucającej się w oczy zmiany, lecz ciągłego trwania w postaci szczególnego rozdarcia, pęknięcia w osobowości twórczej pisarza, której niezwykła moc i wyrazistość brały swój początek właśnie z niedających się usunąć wahań, rozterek i sprzeczności, jakie towarzyszyły mu przez całe życie. Dobrze uchwycił to Jarosław Iwaszkiewicz: „Żadnego przełomu nie było. Tołstoj od samego początku do końca swego długiego żywota był tym samym pisarzem i tym samym myślicielem. Zasadnicza sprzeczność, zasadnicze pęknięcie istniało w nim od początku. I może nawet dość wcześnie uświadomione. Jedność intelektualna całej twórczości Tołstoja mimo to jest chyba równie zdumiewającym fenomenem, jak owo nagromadzenie sprzeczności"[6].

---

4 N.A. Bierdiajew, *Fiłosofija tworczestwa, kul'tury i isskustwa*, t. 2, Moskwa 1994, s. 463, 457.

5 W. Szkłowski, *Lew Tołstoj*, tłum. R. Granas, Warszawa 1982, s. 617.

6 J. Iwaszkiewicz, *Lew Tołstoj*, [w:] *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, wyb. P. Hertz, Warszawa 1972, s. 554.

Wobec tego stoją przede mną dwa zadania. Po pierwsze, uchwycić i rozwinąć tę podstawową sprzeczność w osobowości i światopoglądzie Tołstoja, która jednocześnie pełniła funkcję scalającą oraz różnicującą jego myślenie i postępowanie, a następnie pokazać, jak ta „jedność i walka przeciwieństw" działa w ramach zasadniczego przesłania tołstoizmu. Będzie to zatem próba swoistego badania genealogicznego. Po drugie, wskazać możliwe wydarzenia z życia Tołstoja, które były katalizatorem jego ewolucji ideowej, a może nawet stanowiły coś w rodzaju doświadczeń formujących, prowadzących do krystalizacji światopoglądowej. Od razu dodam, że w tym przypadku odrzucam tezę o kryzysie egzystencjalnym z końca lat 70. i wskazuję na dziesięciolecie 1855-1865 – czyli od decyzji o wystąpieniu z armii po pierwsze lata pracy nad (anty)napoleońską epopeją – jako na czas kluczowych doświadczeń i przemyśleń związanych często z konkretnymi wydarzeniami, czasami o wstrząsającym charakterze.

III

Tołstoj jako stosunkowo młody człowiek, jeszcze przed ukończeniem 20 roku życia, podjął decyzję, której trzymać się będzie aż do ostatnich chwil, kiedy w trakcie słynnej ucieczki utraci przytomność w efekcie ciężkiego zapalenia płuc. Było to postanowienie o życiu świadomie moralnym, przybierającym formę całościowego *Bildung* – kształtowania charakteru i osobowości poprzez wnikliwą analizę i praktykowanie etycznego intelektualizmu. Zaczął prowadzić dziennik, aby konsekwentne zapiski pomagały mu w duchowym i moralnym rozwoju. Zadanie, jakie przed sobą postawił, miało charakter intelektualno-dialektyczny, za którym krył się raczej duch Spinozy niż Hegla. Racjonalna samokontrola umożliwić miała zharmonizowanie tego, co poszczególne i indywidualne, z tym, co całościowe, wszechobejmujące i będące zasadą rzeczywistości. Zjednoczenie rozumu z całością nie miało jednak służyć celom wyłącznie poznawczym, czysto teoretycznym. Przeciwnie, zasadniczym celem była tutaj moralna samodyscyplina, samodoskonalenie i przezwyciężenie „wczesnej rozpusty duszy". Tołstoj notował:

> Pozwólmy działać rozumowi, a wskaże nam nasze przeznaczenie, da nam reguły, z którymi będziemy mogli śmiało wejść w społeczeństwo. Wszystko, co jest zgodne z naczelną zdolnością człowieka – rozumem – będzie również zgodne ze wszystkim, co istnieje; rozum poszczególnego człowieka jest częścią wszystkiego, co istnieje, a część nie może zburzyć porządku całości. Całość zaś może zabić część. Dlatego kształtuj swój rozum tak, aby był zgodny z całością, źródłem wszystkiego, a nie z częścią, ze społecznością ludzi; wtedy twój rozum zjednoczy się z tą całością i wtedy społeczeństwo jako część nie będzie miało wpływu na ciebie. Łatwiej napisać dziesięć tomów filozofii niż zastosować jedną zasadę w praktyce[7].

To napięcie pomiędzy poszukiwaną i postulowaną całością, o której Tołstoj błędnie mniemał, że ją uchwycił jako uniwersalnie organizującą wizję rzeczywistości, a złożoną i niejednorodną strukturą świata i ludzkiego życia, które rozpada się każdorazowo na dynamiczne kompleksy partykularnych cząstek, stanie się trwałym elementem jego światopoglądu[8]. Podobnie rzecz się ma z samowiednym praktycyzmem Tołstoja, czyli inspirowanym intelektualizmem etycznym procesem nieustannej pracy nad samym sobą. Ujawnia się tu przekonanie, że moralność (czyli religia, bo dla pisarza są one tym samym) nie jest czymś danym czy zastanym, ale wynikiem ludzkich świadomych decyzji, rezultatem racjonalnego kształtowania własnego życia, co znajduje swój wyraz nie tylko w formie abstrakcyjnych przekonań moralnych, ale powinno też wiązać się z codziennym praktykowaniem dobrego życia w formie określonych decyzji i postępków.

W liście do ciotki Aleksandry z maja 1859 r. Tołstoj próbował zrekapitulować swoją dotychczasową edukację moralno-religijną, czy raczej ustawiczny proces samokształcenia. Przyznaje, że utracił wiarę w tradycyjnym sensie jako 14-latek, kiedy tylko zaczął samodzielnie i na poważnie myśleć o życiu. Dopiero po 10 latach, już jako żołnierz walczący na Kaukazie przeciwko czeczeńskim powstańcom, powrócił do problematyki religijnej:

---

7 L. Tołstoj, *Dzienniki*, t. 1, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1973, s. 31.

8 Znakomicie uchwycił to Izajasz Berlin, którego rozważania dalece wykraczają poza rekonstrukcję historiozofii *Wojny i pokoju*, zob. I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, Warszawa 1993.

> W ciągu tych dwóch lat pracy umysłowej odkryłem prostą, starą rzecz, ale którą znam, tak jak nikt nie zna: odkryłem, że istnieje nieśmiertelność, że istnieje miłość, i że żyć trzeba dla bliźnich, dla wiecznej szczęśliwości. Odkrycia te zadziwiły mnie podobieństwem do religii chrześcijańskiej, więc zamiast odkrywać samemu, zacząłem ich szukać w Ewangelii, ale znalazłem mało. […] Pozostałem więc ze swą religią i dobrze mi z nią było. […] Poza tym, życie mi tworzy religię, a nie religia życie. Kiedy żyję dobrze, jestem jej bliższy, zdaje mi się tylko patrzeć, jak wejdę w ten błogi świat, a kiedy żyję źle, wydaje mi się w ogóle niepotrzebna[9].

Zwłaszcza te dwa ostatnie zdania stanowią swoistą esencję tołstoizmu.

Pamiętać przy tym trzeba, że Tołstoj jest wyrazistym przedstawicielem racjonalizmu etycznego i myślicielem głęboko pod tym względem osadzonym w tradycji europejskiego oświecenia. Dobro jest dla niego tożsame z wiedzą, religię sprowadza do kodeksu postępowania moralnego, a Boga utożsamia z prawem Bożym. Jako zwolennik prostego życia wzywa do „uproszczenia się" kosztem wyalienowanej i alienującej cywilizacji, tak samo dokonuje radykalnego uproszczenia w swojej doktrynie. Odrzuca Boga osobowego, uznając, że Bóg to nic innego jak Boskie prawo życia, które w wersji chrześcijańskiej przyjmuje formułę przykazania miłości: kochaj bliźniego swego, jak siebie samego. Z kolei Chrystus – nauczyciel dobrego życia, może najdoskonalszy spośród ludzi, ale tylko człowiek – w *Kazaniu na górze* wszystkie przykazania sprowadza w ich praktycznej funkcji do jednej złotej zasady działania: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby ludzie wam czynili, i wy im czyńcie!" (Mt 7,12), co z kolei mądrość ludowa wyraża w formie negatywnej w oczywistej przestrodze: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe".

To jest, jak twierdzi Tołstoj, prosta, intuicyjnie uchwytna i samooczywista podstawa moralności, która w praktyce życiowej przejawia się w konkretnym postępowaniu. Przede wszystkim takim, które nie wyrządza nikomu krzywdy, wyrzeka się przemocy nawet w obronie własnej i konsekwentnie odrzuca wszystkie oparte na przemocy instytucje. Jednocześnie racjonalizm etyczny Tołstoja jest źródłem napięć i sprzeczności ujawniających się na styku głoszonej przezeń wizji i rzeczywistości, której wielorakość nie odpowiadała

9 L. Tołstoj, *Listy*, t. 1, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976, s. 131.

syntetyzującym obrazom. To był zasadniczy powód permanentnego kryzysu duchowego, który w życiu prywatnym przejawiał się jako nieustępujące poczucie niezadowolenia z własnego życia i świadomość własnej niedoskonałości, a zwłaszcza niezgodności pomiędzy codzienną praktyką a wzniosłym programem moralnej reedukacji.

Racjonalistyczna etyka Tołstoja posiada co najmniej dwa wyraziste, historyczne układy odniesienia, wielokrotnie omawiane przez badaczy jego spuścizny. Pierwszy to Sokrates, zarówno z jego moralistycznym maksymalizmem, jak i z naiwnym intelektualizmem, prowadzącym do tego, że wielki pisarz nie jest w stanie dostrzec realności zła. Intelektualizm sprawia także, że chrześcijaństwo Tołstoja jest religią bezosobową, bliższą buddyzmowi. Dla niego istnieje jedynie nauczanie Jezusa z Nazaretu, tylko doktryna moralna, zawieszona w powietrzu, bo Chrystus jako osoba jest mu nieznany. Jednocześnie jest Tołstoj nominalistą i indywidualistą – wcielonym paradoksem: indywidualistą apersonalistycznym, całkowicie pogrążonym w „żywiole gatunku", bez świadomości osobowej[10].

Drugi układ odniesienia to oświeceniowy racjonalizm, którego Tołstoj ma być – tak przynajmniej twierdzi Sergiusz Bułgakow – niekwestionowanym przedstawicielem. Myśl religijna autora z Jasnej Polany jest bezpośrednią kontynuacją racjonalistycznego chrześcijaństwa bezwyznaniowego z XVII i XVIII stulecia. Tak samo jak ówcześni nonkonformiści i dysydenci z Europy Zachodniej, a zwłaszcza Nowej Anglii, pragnie on oczyścić chrystianizm z cudów, z ponadnaturalnego objawienia, ze sprzecznej z rozsądkiem dogmatyki. Głosi religię naturalną, która za sprawą rozumu ujawnić się może w każdym człowieku[11]. Parę lat przed Bułgakowem w podobnym duchu na łamach warszawskiej „Prawdy" wypowiadał się Aleksander Świętochowski. Pisał:

> […] główne zasady tołstoizmu wygłosili nasi socynianie przed 300 laty. W ich dziełach znaleźć można zakaz „sprzeciwiania się złemu złem", przysięgi, noszenia broni, zabójstwa itd., wraz z żądaniem powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa. Naturalnie autor *Zmartwychwstania* jest olbrzymim talentem i żyje w XX wieku, jego zatem

[10] N.A. Bierdiajew, *dz. cyt.*, s. 467.
[11] S.N. Bułgakow, *Tichije dumy*, Moskwa 1996, s. 240.

> wywody mają dla nas większą siłę i zrozumiałość niż socyniańskie. Ale rdzeń obu jest wspólny, jak on zresztą wspólny jest wszystkim religijno-etycznym teoriom, opartym na „czystej Ewangelii”[12].

Religia Tołstoja byłaby zatem pewną wersją racjonalistycznej etyki, opartej na dążeniu do wnikliwego zrozumienia życia. Rosyjski pisarz wierzył, że jest to wiedza wspólna wszystkim ludziom i przekazywana w różnych czasach i różnych kulturach przez najwybitniejsze jednostki, takie jak Sokrates, Budda, Konfucjusz czy Mahomet. Być może Cieśla z Nazaretu był tym, który naukę tę przedstawił najbardziej przekonująco i najdobitniej, oddając za nią życie. Etyka Tołstojowska opiera się na przekonaniu, że osobowy Bóg transcendentny nie istnieje, za to każdy człowiek nosi w sobie, w swoim rozumie i sumieniu, cząstkę boskiej prawdy dotyczącej dobrego życia. Tak właśnie rozumieć trzeba ewangeliczną formułę „w was jest królestwo Boże”. Bogiem jest miłość, czy ściślej przykazanie miłości. Oznacza to również, że zło musi być pokonane miłością, a nie przemocą. Z przemocy trzeba zrezygnować, bo nie ma ona autentycznie odradzającej mocy, lecz rozpędza i wzmaga tylko łańcuch bezlitosnej zemsty. Należy wyrzec się przemocy we wszystkich jej formach, także tych sankcjonowanych przez ludzkie prawo, jak wojna, sądownictwo, aparat represji, wyzysk czy niewolnictwo. Prowadziło to Tołstoja do anarchistycznej konkluzji mówiącej o konieczności porzucenia państwa jako machiny legalnej przemocy. Legalnej, rzec jasna, na mocy legislacyjnych systemów depczących ludzką wolność i poczucie braterstwa. Tołstoj wierzył przy tym, że poznanie prawdy, czyli zrozumienie prawa miłości, może wywołać realne zmiany, bo prawda ta jest jasna i nieodparta oraz nie wymaga od ludzi nadzwyczajnych wysiłków, tylko życia w prawdzie i konsekwentnej odmowy udziału w kościelno-państwowym kłamstwie i przymusie. Była to swoista Tołstojowska „siła bezsilnych” – umiejętność mówienia „nie” zakłamanemu światu.

Podstawowe elementy tołstoizmu były obecne w światopoglądzie i twórczości pisarza, jeszcze zanim wypowiedział je głośno i z niezwykłą mocą, najpierw w liście do Aleksandra III, wstępującego na tron po ojcu zamordowanym przez terrorystów z Woli Ludu, a potem

---

12 [A. Świętochowski] Poseł Prawdy, *Tołstoj i tołstoizm*, „Prawda” 1904, nr 43, s. 510.

w *Spowiedzi*. Negacja kultury i historii, krytyka państwa, kościołów instytucjonalnych, protest przeciwko niesprawiedliwej gospodarce, czy masowej indoktrynacji pod pozorem państwowej edukacji, tak samo jak idea rozmywająca osobowość w bycie przyrodniczym czy odrzucenie przemocy w walce ze złem – pojawiają się przed nastaniem lat 80., nie tylko w dokumentach osobistych, ale i w dziełach literackich czy pedagogicznych. Jeśli nastąpił wtedy jakiś „przełom", to był on związany nie tyle z nowymi treściami światopoglądu, co ze świadomością dramatycznej rozbieżności pomiędzy wyznawanymi wartościami a codziennym życiem. Można powiedzieć tak: Tołstoj znał już odpowiedź na pytanie o sens życia, ale nie był w stanie udzielić odpowiedzi na równie „przeklęte pytanie" – co robić? Wiedział, jak żyć, ale żyć tak nie potrafił, dlatego postanowił dokonać aktu radykalnego zerwania, albo przynajmniej go wykrzyczeć.

Ta niesymetryczność pomiędzy teorią a praktyką, pomiędzy prawdą a życiem przenika zresztą całą jego twórczość, pociągając za sobą kolejne akty coraz bardziej drastycznych zerwań. Trafnie ujmuje to Fiodor Stiepun:

> Tragiczna rozbieżność pomiędzy etyką, tzn. nauką o dobru, a możliwością jej praktycznego urzeczywistnienia powtarza się u Tołstoja we wszystkich sferach kultury. Prawda (*istina*) Tołstoja okazuje się niewspółmierna ani z filozofią, ani z nauką, piękno duchowe – jest tak samo niewspółmierne z twórczością artystyczną, do której odrzucenia Tołstoj koniec końców, jak wiadomo, doszedł[13].

Na tym właśnie polegał Tołstojowski kryzys i nieustanny przełom, a jego źródłem była niemożność praktykowania własnej teorii dobrego życia.

IV

Światopogląd Tołstoja nie został jednak ukształtowany przez sam tylko namysł i przeżycia nadwrażliwego i wybitnie uzdolnionego młodzieńca, który usilnie szukał swojego miejsca w świecie i, jak na

[13] F.A. Stiepun, *dz. cyt.*, s. 674.

swój wiek, nadzwyczaj się tym przejmował. Wystąpienie Tołstoja jako moralisty i działacza społecznego na początku lat 80. zostało poprzedzone nie tylko wytężoną pracą intelektualną i twórczą, ale także konkretnymi wydarzeniami i doznaniami. To właśnie im chciałbym poświęcić nieco uwagi.

Przede wszystkim trzeba podkreślić stosunkowo krótki, lecz nader intensywny wojenno-wojskowy epizod w życiu młodego Lwa Tołstoja. Wojenne doświadczenia, wrażenia i przemyślenia wykorzystywał on na bieżąco w opowiadaniach z cyklu kaukaskiego i w opowiadaniach sewastopolskich oraz po 10 latach w *Wojnie i pokoju*, trzeba bowiem pamiętać, że wielkie dzieło o czasach napoleońskich wyszło spod pióra weterana, oficera frontowego, który zanim podał się do dymisji, walczył w wojnie krymskiej przeciwko francusko-brytyjskim interwentom. W tym dziele, podsumowującym niejako „przełomowe" dziesięciolecie, można odnaleźć szereg idei i intuicji, zapowiadających dojrzałą formę tołstoizmu jako w miarę spójnej doktryny społeczno-moralnej, choć nieprzystającej do samego życia i wymagań wobec siebie jasnopolańskiego hrabiego. *Wojna i pokój* jest utworem, jak wiadomo, wielowymiarowym, którego podstawowy zabieg literacki polega na nałożeniu na siebie równoległych narracji dotyczących dwóch porządków: historycznego (obejmującego dzieje militarne i swoistą historiozofię) oraz obyczajowo-rodzinnego. Jest to jednocześnie wielkie dzieło o wojnie samej w sobie, o jej sensie i bezsensie, o konflikcie, w którym ścierają się nie tyle narody, co dwie formy ducha, czy raczej dwie postawy wobec życia i historii. Pierwsza, nazwijmy ją instrumentalnie-rozsądkową, symbolizowana jest przez zachodniego pseudogeniusza Napoleona, który uosabia pychę europejskiego rozumu i zwodniczą doskonałość cywilizacji. Druga, naturalnie-religijna, chrześcijańsko-stoicka, pełna pokory wobec nadludzkich sił losu i przyrody, ucieleśniona została w dwóch komplementarnych postaciach: głównodowodzącego Michała Kutuzowa oraz prostego żołnierza z warstwy chłopskiej Platona Karatajewa. Pozornie bierna postawa, jaką obaj przyjmują wobec świata, była w pewnym sensie zapowiedzią Tołstojowskiej strategii emancypacyjnej ekspiacji i niesprzeciwiania się złu siłą. Hiperkrytycznie nakreślona postać Napoleona i jego sztabowców sygnalizuje natomiast późniejszy radykalny pacyfizm Tołstoja i potwierdza przekonanie, że wojna jest bezmyślną rzezią, wynikiem

głupoty, obłudy i dumy tych, którzy roją sobie, że stoją wyżej niż inni oraz domagają się posłuchu w imię fantomów narodu, państwa czy cesarza. Tołstojowska niechęć wobec dowodzących, naiwnie wyobrażających sobie, że to oni kierują biegiem zdarzeń, ale też nieufność wobec zawodowych historyków, powielających kłamstwa z raportów armijnych, zapowiadają późniejszy Tołstojowski antymilitaryzm oraz antyelitaryzm. Dokładnie tak samo jak skłonność do apoteozowania ludu jako grupy moralnie lepszej od wyższych warstw społeczeństwa oraz podziw dla chłopskiego praktycyzmu i bezimiennego heroizmu, wcielone w osobę Karatajewa, który stał się bezwiednym nauczycielem dla poszukującego swego miejsca na ziemi Pierre'a Bezuchowa. A ten, jak wiadomo, był *porte-parole* autora.

Tołstoj konsekwentnie pisał o szlachetnej prostocie chłopskiej egzystencji, pełnej wyrzeczeń, ale pracowitej i moralnej, która skontrastowana jest z fałszem, nudą i pustką szlacheckich dworów, mieszczańskich salonów czy uniwersyteckich auli, o takich gniazdach występku jak sale rozpraw czy świątynie nie wspominając. W *Wojnie i pokoju* jeszcze jeden wątek wydaje się istotny dla późniejszej koncepcji tołstoizmu. W pewnym sensie jest nawet kluczowy dla adogmatycznego wymiaru religii Tołstoja. Warto zwrócić uwagę, że umierający książę Andrzej Bołkoński utożsamia miłość z życiem i z Bogiem, ale nie na sposób modlitewnie-rytualny („Bóg jest miłością"), lecz w duchu bezosobowego teizmu, w którym to miłość jest Bogiem, a śmierć oznacza powrót do wspólnego, wiecznego źródła życia[14].

Twierdzę zatem, że służba w armii rosyjskiej w pierwszej połowie lat 50. najpierw na Kaukazie, potem na Bałkanach i Krymie, udział w pacyfikacji insurekcji Szamila, a następnie w kampanii naddunajskiej i wojnie krymskiej wpłynęły formująco zarówno na twórczość literacką, jak i na ideową zawartość tołstoizmu[15]. Pragnę jednak przypomnieć jeden, ale niezmiernie ważny fakt. To właśnie w czasie walk na Krymie, Tołstoj, w przerwie pomiędzy grą w karty

---

14 L.N. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. 3-4, tłum. A. Stawar, Warszawa 1987, s. 464.

15 Ponieważ pisałem o tym obszernie nie tak dawno, nie będę tutaj się powtarzał. Zob. M. Bohun, *Straszna wojna zwykłych ludzi*, „Przegląd Polityczny" 2022, nr 175/176, s. 166-176.

a ostrzeliwaniem Francuzów z baterii, którą dowodził, nakreślił w kilku zdaniach projekt reformy religijnej, który będzie następnie konsekwentnie rozwijał i uzasadniał przez resztę życia. Odwilż polityczna po śmierci Mikołaja II wzbudziła nastroje reformatorskie w całym społeczeństwie, nawet w z reguły konserwatywnych i lojalistycznych kręgach elity armijnej. Młody oficer artylerii zaczął więc spisywać tezy i pomysły reformy ustroju wojskowego w Rosji. Pamiętajmy, że miał do tej pracy niejakie przygotowanie jako były student prawa, niewypaczony przez wojskowy dryl i marzenia o awansie. Warto też dodać, że w czasie studiów w Petersburgu (wcześniej studiował orientalistykę w Kazaniu) głównym zajęciem akademickim Tołstoja była praca nad przygotowanym przez Katarzynę II projektem reform legislacyjnych, który analizował w świetle Monteskiuszowej rozprawy *O duchu praw*. Wspominam o tym, żeby podkreślić, iż oświeceniowa formacja Tołstoja nie jest wyłącznym wynikiem nieustannych lektur Jeana-Jacques'a Rousseau.

W zapiskach z początku marca 1855 roku czytamy:

> Przez te dni dwa razy po kilka godzin pisałem swój projekt o zreformowaniu armii. Posuwa się opornie, ale nie porzucam tej myśli. Dziś spowiadałem się i przyjąłem komunię. Wczoraj pod wpływem rozmowy o sprawach boskich i o wierze przyszedł mi do głowy wielki, ogromny pomysł, którego realizacji – czuję to – potrafię poświęcić całe życie. Pomysł ten – to założenie nowej religii, odpowiadającej rozwojowi ludzkości – religii Chrystusa, lecz oczyszczonej z wiary i mistycyzmu, religii praktycznej, nie obiecującej przyszłej szczęśliwości, lecz dającej szczęście na ziemi. […] Dążyć do powiązania ludzi z religią – to podstawa tego pomysłu, który – spodziewam się – porwie mnie[16].

Tak oto z młodego Lowki, uzdolnionego literacko oficera artylerii, rodzi się Lew – reformator, kaznodzieja i moralista – który w imię wolności i szczęścia odrzuci cywilizację i jej najpotworniejsze wytwory: państwo, prawo, instytucje, hierarchiczne podziały, przemysł, technikę i sztukę, zabawiającą zdeprawowaną socjetę. Przeciwstawi im prawdę odkrywaną przez rozum, będącą nie gabinetowym wytworem, lecz przejawiającą się w naturalnym życiu prostego

[16] L. Tołstoj, *Dzienniki*, s. 139.

człowieka, świadomego swego związku z innymi ludźmi i z naturą, żyjącego skromnie, lecz uczciwie z pracy własnych rąk; człowieka, który aby zachować niezależność i naturalność egzystencji, potrafi ograniczyć swoje konsumpcyjne aspiracje i zrezygnować z wielkomiejskich, deprawujących bawidełek. W konsekwencji doprowadzi to go do surowego potępienia i zanegowania zwyrodniałej nowoczesności, a także całej dotychczasowej historii i kultury, wszystkiego, z czego tak bardzo dumni są ludzie żyjący kosztem innych i chcący nad innymi panować.

Aby praktykować dobre życie i po prostu być szczęśliwym, trzeba nie tylko zrezygnować z pogoni za tym, żeby mieć więcej niż inni i innymi władać, ale też uwolnić się z poniżającej zależności od władzy rządu, Kościoła czy opinii publicznej. Drogą do urzeczywistnienia tego celu będzie nie rewolucyjna walka, do której wzywają socjaliści i anarchiści, lecz czysto duchowa, pozbawiona przemocy insurekcja, coś na kształt Stirnerowskiej rebelii przeciwko upiorom, pozbawionej rzecz jasna egotycznego fundamentu oryginału. Nie chodzi tu o bezpośredni atak na państwo i cywilizację, ani tym bardziej o zdobycie władzy, lecz o ich delegitymizację przez autonomiczne życie – emancypujące odwrócenie się od nich, funkcjonowanie poza strukturami, działanie tak, jakby rząd nie istniał. Tołstoj wierzył, że taki zbiorowy akt krańcowego obywatelskiego nieposłuszeństwa będzie faktycznym końcem wszelkich zinstytucjonalizowanych form przemocy. Pierwszym do tego krokiem miała być reformacja religijna: odnowa, która uczyni z chrześcijaństwa to, czym pierwotnie było, czyli nauką o dobrym i szczęśliwym życiu tu, na ziemi; nauką, która obywa się bez teologicznych sofizmatów, bez bezsensownych rytuałów, bez kościelnych funkcjonariuszy. Aby powiedzieć władzy „nie!", aby żyć bez państwa i poza państwem, człowiek potrzebuje niewzruszonego moralnego oparcia, które dać może nauczanie Chrystusa. Trzeba tylko zrozumieć, że chrześcijaństwo nie powinno być represyjną pałką w rękach rządu i hierarchii kościelnej ani też zbiorem teologicznych fantasmagorii, czym stało się za sprawą fałszującej interpretacji, będącej dziełem Szawła z Tarsu. Zauważmy, że pod tym względem Tołstoj i Nietzsche są zadziwiająco zgodni: nauka cieśli z Nazaretu uległa deprawacji za sprawą kapłańskiej zmowy.

Po zakończeniu wojny i powrocie do Petersburga Tołstoj postanowił wystąpić z armii i poświęcić się całkowicie pracy literackiej.

Wszedł do zespołu redakcyjnego najważniejszego wtedy pisma społeczno-kulturalnego „Sowriemiennik", by rychło udać się w podróż na zachód Europy. Uważam, że z wielu względów miała ona dla niego ważne, formujące znaczenie. Podobnie jak druga wyprawa, kiedy zawarł znajomość z postaciami ważnymi dla kształtowania się jego światopoglądu, takimi jak Pierre Joseph Proudhon, Aleksander Hercen, Julius Fröbel czy Joachim Lelewel.

Jednak moim zdaniem peregrynacja z roku 1857 wydaje się ważniejsza. Przede wszystkim chciałbym zwrócić uwagę na dwa wydarzenia, które były dlań wstrząsem na tyle silnym, że pozwoliłyby obronić tezę o kryzysie i przemianie, prowadzących, jeśli nie do głębokiej duchowej zmiany, to na pewno do wykrystalizowania i wyostrzonego przedstawienia pewnych kwestii. Jeśli zatem jakiś przełom w życiu Tołstoja miał miejsce, to wydarzył się wiosną 1857 r.

Zacznę od zdarzenia mniej istotnego, ale mającego niejako dwie odsłony. Sprowokowały one wyrazistą przemianę stosunku Tołstoja do armii i wojny, w pewnym sensie niezwykłą w przypadku człowieka, który dwa lata wcześniej nosił z dumą oficerski mundur, podzielał patriotyczne uczucia, nie ukrywał fascynacji ponadludzką potęgą wojny, fascynował się atmosferą bitwy, w dodatku odczuwał żołnierską solidarność wobec wrogów. Ale czas pokoju i obraz armii jako elementu przemocowej propagandy państwa zmieniły to kompletnie. Pierwsza odsłona to wizyta w paryskim Pałacu Inwalidów i tamtejszym kościele, gdzie znajduje się grobowiec Napoleona Bonaparte. W marcu 1857 r. Tołstoj notował w dzienniku: „Pojechałem do Hôtel des Invalides. Kult zbrodniarza, okropne. Żołnierze: zwierzęta tresowane, żeby wszystkich gryźć. Powinni umierać z głodu. Nogi urwane – dobrze im tak"[17]. Skąd ta moralna repulsja i nieskrywana niechęć, okrucieństwo wręcz, tak odległe od Tołstojowskiego pacyfizmu i wezwania do nadstawiania drugiego policzka, o rycerskim stosunku do niegdysiejszych przeciwników już nie mówiąc? Otóż wytłumaczenie prawdopodobnie odnaleźć można we fragmentach dziennika z wędrówki Tołstoja po górach Szwajcarii, którą odbył dwa i pół miesiąca później (maj 1857). Ćwiczenia pospolitego ruszenia zrobiły na nim zdecydowanie negatywne wrażenie. Pijaństwo, chamstwo, próżna duma

17 *Tamże*, s. 198.

związana z chęcią wyróżnienia się, mundury i dystynkcje, które stawiają jednych ponad drugimi – to rzucające się w oczy składniki sytuacji, która okazała się dla świeżo dymisjowanego oficera nie do przyjęcia. Jednak źródła tej niechęci i oburzenia były głębsze. Tołstoj uznał, że armia to maszyna w rękach państwa, która służy łamaniu charakterów, ogłupianiu i tresurze posłusznych niewolników. Jednym słowem, wojsko czyni z człowieka bestialski automat: „Rzeczywiście, cała atmosfera wojskowa jest jakby wymyślona po to, żeby z rozumnego, dobrego stworzenia – człowieka – uczynić bezmyślne, złe zwierzę”[18]. Armia stanowi najbardziej uchwytny, najmocniej odczuwalny przejaw państwa, ponieważ tak jak wojna jest trwale związana z jego źródłem. Państwo jest strukturą genetycznie i funkcjonalnie militarną, której sens wyraża się w zmonopolizowanym używaniu legalnej przemocy.

Pisarz podkreślał, że właśnie w demokratycznej Szwajcarii ten deprawujący wpływ armii staje się najlepiej widoczny. Powszechna, obowiązkowa służba wojskowa jest potężną machiną represji i indoktrynacji, tak samo jak powszechne, obowiązkowe nauczanie, którym steruje państwo, czy wybory powszechne, które sprawiają, że ludzie pozostając niewolnikami rządu, nie zauważają własnego zniewolenia, a nawet są z niego dumni, tak jak niewolnik dumny jest z potęgi swego pana. Być może właśnie tutaj – w destrukcji mitu narodu u broni – zaczynała się Tołstojowska krytyka parlamentaryzmu, konstytucji i demokracji. Przede wszystkim jednak wykrystalizowały się antymilitarystyczne i antybonapartystyczne poglądy, które po 10 latach stały się istotnym wątkiem *Wojny i pokoju*, a następnie trwałym elementem tołstoizmu.

Nade wszystko był to jednak ważny przejaw coraz głębszej niechęci Tołstoja wobec instytucji państwa jako aparatu zalegalizowanej przemocy, ucisku i wyzysku ludzi, którym w imię patriotycznych mitów odmawia się prawa do spokojnego i szczęśliwego życia. Pobyt w Paryżu wiosną 1857 r. przyniósł Tołstojowi jeszcze cięższe do zniesienia przeżycie, które skłoniło go do krytycznych rozmyślań o istocie państwa. Trzy tygodnie po wizycie w Pałacu Inwalidów Tołstoj zafundował sobie kolejne wrażenia, które okazały się dlań dużo większym wstrząsem i zmusiły do sformułowania ostrych myśli na

18 *Tamże*, s. 228.

temat państwa i prawa jako aparatów represji. Warto przytoczyć fragmenty listu do Wasilija Botkina z 24-25 marca (4-5 kwietnia):

> Byłem na tyle głupi i okrutny, że pojechałem dziś rano obejrzeć egzekucję. […] Widziałem dużo okropności na wojnie i na Kaukazie, ale gdyby przy mnie rozszarpało człowieka na strzępy, nie byłoby to takie wstrząsające jak ta sprawna i elegancka maszyna, przy której pomocy w mgnieniu oka zabito silnego, zdrowego człowieka. Tam mamy do czynienia nie z rozumną wolą, lecz z ludzką namiętnością, tutaj – z doprowadzoną do perfekcji dokładnością i wygodą w mordowaniu, w czym nie ma nic z majestatu. Bezczelna zuchwała chęć wymierzania sprawiedliwości, egzekwowania Bożego prawa. Sprawiedliwość, o której decydują adwokaci, z których każdy, powołując się na honor religię i prawdę, mówi coś odwrotnego niż inni. […] Prawo ludzkie – to bzdura![19]

Jeśli *Wojnę i pokój* można łączyć z wycieczką do Pałacu Inwalidów, tak wrażenia z paryskiej kaźni François Richeta bezpośrednio odsyłają do *Anny Kareniny*. Powieść ta nie jest wyłącznie melodramatem z życia rosyjskich wyższych sfer, ale przede wszystkim stanowi próbę podjęcia fundamentalnego tematu ludzkiej sprawiedliwości, prawa i chrześcijańskiego uzasadnienia państwa. Stanowisko Tołstoja jednoznacznie zdradza wykorzystane przezeń motto („Mnie pomsta, ja oddam – mówi Pan"), które mimo biblijnego źródła (Rz 12,19) w tym przypadku odsyła także do Schopenhauera, którego cenił i z uwagą czytał[20]. Szafot i kara śmierci stały się dlań odtąd metonimią państwa, które w imię kodeksów i regulaminów zdolne jest do popełniania wszelkich nieprawości, przykrywanych fantomem sprawiedliwości i prawa.

Wniosek był jeden. Chrześcijańskie sumienie nie jest w stanie przyjąć państwa, w którego osnowie znajduje się przymus i które związane jest z takimi potwornościami jak osądzanie ludzi, kara śmierci, tortury czy podatki. Ale jest to zarazem bardziej fundamentalny problem zasady i sensu prawa, dopuszczalności przemocy,

---

19 L. Tołstoj, *Listy*, s. 101.

20 Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 527 i nast. Tołstoj czytał Schopenhauera w oryginale. Rosyjski przekład Atanazego Feta (bliskiego przyjaciela pisarza) ukazał się już po publikacji *Anny Kareniny*.

kościelnej sankcji dla wojny, sądów, policji. Państwo, prawo i przemoc okazują się istotowo związane, a chrześcijańskie sumienie – głosi Tołstoj – nie może ich zaakceptować. Kara śmierci jest tutaj ostatecznym, najdobitniejszym przejawem roszczeń prawa do absolutnej, suwerennej władzy nad człowiekiem. Zresztą to nie jest kara w sensie zadośćuczynienia czy naprawy naruszonego porządku, tak jak nie jest to narzędzie reedukacji. Nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością. W karze śmierci nie chodzi o ukaranie łamiących prawo ani tym bardziej o ochronę ofiar – to zemsta, a zarazem symbol terroru państwa, które jawić ma się jako życiowe fatum. Prawo i państwo zawsze urzeczywistniają się poprzez przemoc, dlatego należy się przed nimi chronić.

Tołstoj po raz kolejny wypowiada swoje stanowcze „nie!". W liście do Botkina kontynuuje:

> To prawda, że państwo jest spiskiem służącym nie tylko do eksploatacji, lecz przede wszystkim do deprawowania obywateli. A jednak państwa istnieją i to w tak niedoskonałej postaci. […] Ale ja w całym tym wstrętnym kłamstwie widzę samą ohydę, zło i nie chcę i nie mogę roztrząsać, gdzie go jest mniej, a gdzie więcej. Rozumiem prawa moralne, prawa etyki i religii, nie wiążące nikogo, prowadzące naprzód i obiecujące harmonijną przyszłość, czuję prawa sztuki, dające szczęście zawsze; natomiast prawa polityczne są dla mnie tak strasznym kłamstwem, że nie rozróżniam wśród lepszych i gorszych. Poczułem to, zrozumiałem i uświadomiłem sobie dzisiaj. A świadomość ta choć trochę wynagradza mi potworność wrażenia[21].

Religia i moralność, które mają moc odnowienia życia, opierają się na bezwzględnym imperatywie zaniechania zemsty. Paryska egzekucja prowadzi Tołstoja do myśli, które staną się ideową osnową *Anny Kareniny*. W tej właśnie powieści odnaleźć można nie tylko wstępny zarys etyki nieużywania przemocy (niesprzeciwiania się złu siłą), ale też pierwociny programu przebudowy społecznej z wykorzystaniem postulatu samodoskonalenia moralnego, pracy własnych rąk i wyrzeczenia się luksusu autorstwa Konstantego Lewina, kolejnego literackiego wcielenia pisarza. W jego rozmyślaniach i prowadzonych rozmowach znajdziemy obszerny katalog

[21] L. Tołstoj, *Listy*, s. 101.

tematów i problemów, które poruszać będzie Tołstoj w publicystyce i dziełach literackich po roku 1880: nędza warstw niższych, wyzysk, głód ziemi, fałsz mieszczańskiej rodziny, demaskowanie zakłamania urzędowej Cerkwi, krytyka wymiaru sprawiedliwości i ludzkiej chęci osądzania innych, egoizm i pasożytnictwo socjety, ludowe ideały i praca na rzecz ludu… Znakomitą interpretację myśli społecznej Lwa-Lewina jako rosyjskiej wersji socjalizmu przedstawił jako pierwszy Fiodor Dostojewski w lutowym numerze „Dziennika pisarza" z roku 1877, czyli niemal natychmiast po opublikowaniu odpowiednich fragmentów powieści[22].

A zatem nie jest możliwe wskazanie jakiegoś dramatycznego przełomu. *Spowiedź* podejmuje wątki wcześniejsze, aczkolwiek bez literackiej stylizacji, niemniej jednak jest, jak zauważył to Walentin Asmus, „relacją toku myśli i niepokoju uczuć, składających się na dramatyczne rozwinięcie postaci Konstantego Lewina w *Annie Kareninie*"[23].

V

Podsumujmy. Od debiutu literackiego w czasie służby na Kaukazie, a może nawet jeszcze wcześniej, aż do listu do Aleksandra III z marca 1881 r. myśl Tołstoja kształtowała się w sposób konsekwentny i ewolucyjny. Jeśli dochodziło do kryzysów i przełomów, to miały one charakter „immanentny", dokonywały się jako swoiste akty przebudzenia w ramach w miarę spójnego światopoglądu. Dwa najważniejsze, moim zdaniem, wydarzenia z paryskiej wiosny 1857 r. omówiłem powyżej. Towarzyszyły im inne, mniej intensywne i mniej znaczące momenty, jak np. decyzja pisarza o wycofaniu się z redakcji „Sowriemiennika" w ramach protestu przeciwko społecznej reorientacji programu miesięcznika, a następnie postanowienie samego Tołstoja o próbie przeprowadzenia reformy we własnym gospodarstwie w duchu bliskim socjalnym, a nawet socjalistycznym skłonnościom nowej redakcji. Inny przykład, wart oddzielnej analizy,

---

[22] Zob. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 50-63.

[23] W.F. Asmus, *Lew Tołstoj*, tłum. J. Walicka, Warszawa 1964, s. 15.

to zainteresowania pedagogiczne hrabiego z Jasnej Polany i zamiar wypracowania alternatywnych, wolnościowych metod edukacji, a zwłaszcza uwolnienia szkół od nadzoru państwa.

Swoje doświadczenia i przeżycia wykorzystywał Tołstoj w twórczości prozatorskiej, a postaci Bezuchowa i Lewina z dwóch jego największych powieści można traktować, jeśli nie jako literackie sobowtóry autora, to na pewno jako wyrazicieli ważnych dla Tołstoja myśli i ideałów. Twórczość artystyczna jest w przypadku tego pisarza wyjątkowo spójna i harmonijna, przynajmniej do momentu podjęcia decyzji o całkowitym porzuceniu sztuki. Na szczęście, tak jak wiele postanowień Tołstoja, nie zostało ono dotrzymane.

Kryzys i zwrot światopoglądowy z przełomu lat 70. i 80. nie miał tak dramatycznego i głębokiego przebiegu, jak sugerować to mogła powierzchowna i niepoprzedzona zapoznaniem się z innymi dziełami lektura *Spowiedzi*. Sam utwór miał być raczej sygnałem do podjęcia ostatecznej decyzji i przystąpienia do urzeczywistniania głoszonych ideałów niż sprawozdaniem z tego, co się stało. A pojawiający się tutaj rozdźwięk – pomiędzy wyznawanym systemem wartości a życiową praktyką, postawą moralisty a nieumiejętnością życia zgodnie z własnym przesłaniem – był swoistą formą permanentnego kryzysu światopoglądowego. Kryzys ten, w formie wewnętrznego rozdarcia, decydował o głębi i dynamice myśli i twórczości Lwa Tołstoja. Pisarz wierząc, że wyraża spójną wizję człowieka i świata, miotał się nieustannie w sprzecznościach i rozterkach.

BIBLIOGRAFIA

Asmus W.F., *Lew Tołstoj*, tłum. J. Walicka, Warszawa 1964.

Berlin I., *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, Warszawa 1993.

Bierdiajew N.A., *Fiłosofija tworczestwa, kul'tury i isskustwa*, t. 2, Moskwa 1994.

Bohun M., *Straszna wojna zwykłych ludzi*, „Przegląd Polityczny" 2022, nr 175/176, s. 166-176.

Bułgakow S.N., *Tichije dumy*, Moskwa 1996.

Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982.

Iwaszkiewicz J., *Lew Tołstoj*, [w:] *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, wyb. P. Hertz, Warszawa 1972, s. 551-584.

Romaniuk R., *Dramat religijny Tołstoja*, Warszawa 2004.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994.
Stiepun F.A., *Soczynienija*, Moskwa 2000.
Suchotina-Tołstoj T., *Wspomnienia*, tłum. M. Okołów-Podhorska, E. Wassongowa, Warszawa 1983.
Szkłowski W., *Lew Tołstoj*, tłum. R. Granas, Warszawa 1982.
[Świętochowski A.] Poseł Prawdy, *Tołstoj i tołstoizm*, „Prawda" 1904, nr 43, s. 510-511.
Tołstoj L., *Dzienniki*, t. 1, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1973.
Tołstoj L., *Listy*, t. 1, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976.
Tołstoj L.N., *Wojna i pokój*, t. 3-4, tłum. A. Stawar, Warszawa 1987.

ABSTRACT

Unity and Conflict of Contradictions: On the So-Called Reversion in the Leo Tolstoy's Life and Worldview

This article concerns the sources and formation of the moral doctrine of Leo Tolstoy (1828-1910). The author rejects the thesis of a spiritual revolution between 1870-1880s, i.e., a crisis after the publication of *Anna Karenina*. The article shows that Tolstoy's thought processes developed gradually over ten years (1855-1865). The groundbreaking events took place at the beginning of this decade during the writer's first trip to the West. It was then that the basic foundations of Tolstoyism were formed: pacifism, antimilitarism, anarchism, ethics of nonviolence and Christianity limited to moral doctrine. The spiritual crisis, which was the cause and background of the new worldview, was related to the contradictions within Tolstoy's doctrine and especially to the discrepancy between its theoretical postulates and practical life.

KEYWORDS: Leo Tolstoy, literature, religion, ethics, anarchism

O AUTORZE

Michał Bohun – historyk filozofii, myśli społecznej i politycznej, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz. Specjalizuje się w historii polskiej i rosyjskiej myśli filozoficznej i społecznej XIX-XX wieku, zwłaszcza zagadnieniami z pogranicza filozofii polityki, filozofii dziejów i filozofii kultury.

3.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.03

WACŁAW BRANICKI

Milczenie i nadzieja

1. Wprowadzenie

Milczenie jest świadomym aktem niemówienia. Izydora Dąmbska wyróżnia milczenie, którego funkcją jest wyrażanie określonych przeżyć, głównie emocjonalnych. Jeżeli są one bardzo silne, wówczas zatrzymanie mowy może mieć charakter mimowolny. Zostają natomiast utrzymane świadomość oraz ekspresywna funkcja takiego milczenia. Drugi rodzaj niemówienia jest również aktem świadomym, ale zarazem intencjonalnym i celowym[1]. Może mieć m.in. charakter komunikacyjny, interpersonalny, a także moralny.

Termin „milczenie" dotyczy także pozawerbalnych form komunikacji, takich jak mimika twarzy czy postawa ciała. Milczenie oznacza tu próbę przybrania maski, która niczego nie wyraża. Jest to jednak dążenie mające charakter niespełnialnej idealizacji. Maska, która ma wszystko zasłaniać, wskazuje bowiem na sam fakt ukrycia, choćby skrywała tylko intelektualną, emocjonalną i egzystencjalną pustkę. W tym znaczeniu absolutne milczenie człowieka

[1] I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne" 1963, t. 11, nr 1, s. 73-79.

nie jest możliwe. Mowa rozumiana jako ekspresja jest elementem istotnie związanym z życiem. Można natomiast w ten sposób przemilczeć określone treści.

Granicznym fenomenem milczenia jest stan całkowitego wygaszenia mowy wewnętrznej, rozumianej jako myślenie dyskursywne za pomocą słów i pojęć. Dąmbska wskazuje w tym kontekście na specyfikę mistyki i intuicjonizmu. Wedle tych ujęć: „wszelkie poznanie pojęciowe (słowne) deformuje przedmiot dany w bezpośrednim doświadczeniu"[2]. Wydaje się jednak, że kategoria „bezpośrednie doświadczenie" jest również pewną idealizacją, ponieważ myśli, emocje i szeroko rozumiane przeżycia są także środkami, za pomocą których poznajemy własne wnętrze i środowisko zewnętrzne.

Głównym celem tego tekstu jest głębsze zrozumienie milczenia jako zjawiska istotnie i funkcjonalnie złączonego z nadzieją. Problemem badawczym jest pytanie: w jakim rodzaju milczenia dochodzi do konstytucji w świadomości człowieka fenomenu nadziei? Dodatkowo będą prowadzone poszukiwania odpowiedzi na pytanie, na czym polega związek milczenia i nadziei ze zjawiskami wolności, twórczości oraz życia.

Przedmiotem analizy jest niezwykłe doświadczenie życiowe wyrażone w wypowiedziach i twórczości Zofii Posmysz.

2. Milczenie dialogiczne

Milczenie dialogiczne może wydawać się pojęciem paradoksalnym. Sprzeczność mogłaby wynikać ze znaczenia tego terminu jako braku komunikacji. Tutaj jednak chodzi o milczenie wymowne, które jest aktem komunikacyjnym, choć nie jest mową. Wypowiadanie słów jest bowiem tylko jednym ze sposobów wyrażania myśli. W poniższej analizie pojęciem określającym sytuację braku komunikacji jest cisza. Milczenie natomiast ma charakter międzyosobowy, to znaczy, że jest ono możliwe tylko wobec kogoś. Ta intencjonalność stanowi istotny element fenomenu milczenia. Specyficznym, granicznym

[2] I. Dąmbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, [w:] tejże, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975, s. 94.

zjawiskiem są solilokwia, czyli rozmowy z samym sobą. Milczenie wobec samego siebie również może mieć głęboki sens.

Ekspresja poprzez powstrzymanie mowy jest jednak specyficznym medium. Antoni Kępiński pisze: „Milczenie co prawda nie jest mową, ale spośród wszystkich pozasłownych środków wyrazu człowieka jest jej genetycznie najbliższe. Jest nie tylko jej brakiem, lecz nawet może ją zastępować. Zwykle nie jest ono puste, ale coś znaczy, jest wypełnione treścią"[3]. Nie tylko milczenie, ale także mowa może być semantycznie pusta. Wydaje się, że mowa i milczenie są istotnie i funkcjonalnie ze sobą połączone. Słowa, które nie dojrzewały w milczeniu wewnętrznym, zanim zostały wypowiedziane, są mową przedwczesną. Zachodzi również zależność odwrotna: kiedy podmiot nie może czegoś sensownego powiedzieć, wówczas nie ma także o czym milczeć. Słowa poczęte, dojrzewające i rodzące się w milczeniu, a zarazem milczenie otaczające, ochraniające – takie słowa stają się znaczące.

Izydora Dąmbska milczenie znaczące nazywała sygnitywnym. Tego typu zjawisko zostaje ukonstytuowane ze szczególną intensywnością wówczas, gdy dana sytuacja przewiduje mówienie lub gdy człowiek jest wprost zobowiązany do mówienia, a jednak podmiot świadomie hamuje wszelkie akty mowy[4]. Jeżeli ekspresja werbalna jest tylko zablokowana, np. przez strach, stres, złość, radość lub inne stany psychofizyczne o wysokim stopniu natężenia, wówczas mamy do czynienia z milczeniem symptomatycznym, ale nie sygnitywnym. Jest to zatem objaw określonego stanu psychofizycznego. Nie jest to natomiast znak, który rozumiem jako wynik aktu intencjonalnego.

Warto również zauważyć w wypowiedzi Kępińskiego myśl, że milczenie może zastępować mowę. Wobec tego powstają pytania, w jakich okolicznościach i z jakiego powodu podmiot może się komunikować w taki sposób? Dlaczego ludzie czasami rezygnują z wypowiadania słów na rzecz milczenia? W jednej z odpowiedzi na te pytania kluczowe są pojęcia władzy i alienacji. Doświadczenia związane z funkcjonowaniem w państwie totalitarnym uświadomiły wielu osobom, jak łatwo język werbalny może się stać narzędziem manipulacji, przemocy i ostatecznie wyobcowania. Ewa Wąchocka

---

3 A. Kępiński, *Schizofrenia*, Kraków 2001, s. 67.

4 I. Dąmbska, *O funkcjach…*, s. 95.

pisze: „Oczywiście, wraz z utratą poczucia zadomowienia w języku następuje dezintegracja podmiotu, któremu odebrane zostaje w ten sposób jego podstawowe źródło znaczenia, jego indywidualność”[5]. Milczenie może być próbą uwolnienia się od słów, które nie korespondują już z rzeczywistością, ani nie wyrażają autentycznych doświadczeń, lecz mają charakter ideologiczny. Język werbalny w takich okolicznościach staje się wyłącznie narzędziem, za pomocą którego władza dąży do zapanowania nad tym, co indywidualne i idiomatyczne. Wąchocka zauważa, że w takich okolicznościach „[…] wypowiedź traci walor semantyczny na rzecz anonimowego sloganu, stereotypu, niemej paplaniny”[6]. Oznacza to, że gdy człowiek jest pozbawiony wolności wypowiedzi, wzrasta ryzyko, że przestanie on być podmiotem mowy i będzie jedynie powtarzał obowiązujące w danym systemie formuły. W takich okolicznościach milczenie może być pomocne w obronie lub odzyskaniu podmiotowości.

Kępiński pisze: „Dzięki metabolizmowi informacyjnemu ustroje żywe są jakby oddzielone od otaczającej je rzeczywistości warstwą ochronną, warstwą sygnałów czy symboli, tą swoistą sferą «duchową», dzięki czemu żyją one w świecie jakby stworzonym przez siebie, we własnej czasoprzestrzeni”[7]. Na bardziej podstawowym poziomie słowa zapośredniczają także nasze wewnętrzne doświadczenie. Warstwa symboli oddziela podmiot od środowiska wewnętrznego. Od momentu, gdy człowiek zaczyna rozumieć i posługiwać się językiem werbalnym, traci zdolność do bezpośredniego doświadczenia siebie. W ten sposób przejawia się paradoks znaków, które umożliwiają dostęp, a zarazem zniekształcają, a czasami odcinają od rzeczywistości. Praktyka świadomego milczenia pozwala na uzyskanie innej perspektywy. Podmiot może rozpoznać wówczas instrumentalną rolę słów, a także w pewnym sensie zobaczyć różnicę pomiędzy sferą pierwotnego doświadczenia a jej werbalnym wyrazem. Wydaje się, że pomiędzy zakresami tych terminów zachodzi relacja krzyżowania. Oznacza to, że istnieje taki fragment sfery werbalnej, który koresponduje z doświadczeniem. Zarazem istnieje

5 E. Wąchocka, *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie*, Kraków 2005, s. 120.

6 *Tamże*, s. 121.

7 A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2002, s. 70.

również taki fragment sfery werbalnej, który nie koresponduje z doświadczeniem, lecz z wytworzoną przez język iluzją. Istnieje wreszcie taki fragment pierwotnego doświadczenia, które pozostaje niewyrażone, a być może jest także niewyrażalne w słowach.

Maria Kalinowska, pisząc o ograniczeniach sfery werbalnej dostrzeganych w tradycji romantycznej, zauważa swoistą „bezradność" mowy, która jest „[…] niemożliwością osiągnięcia w słowie pełni jednostkowej egzystencji"[8]. Wedle tego ujęcia słowo posiada moc kreacyjną, ale sama werbalność nie wystarcza do ukształtowania i wyrażenia jednostkowej egzystencji. Jest to możliwe dopiero w połączeniu z milczeniem i obrazem. Swoista konwergencja tych trzech mediów: milczenia, słowa i obrazu stwarza możliwość ukształtowania, poznania, doświadczenia i wyrażenia niepowtarzalnej tożsamości osobowej.

3. Fenomen nadziei

Nadzieja jest stanem egzystencjalnym, który przejawia się m.in. jako uczucie. Kępiński pisze: „Czasoprzestrzeń jest otwarta, można w nią śmiało rzutować swe plany i projekty. Uczucie nadziei wiąże się z poczuciem swobody poruszania się w tej «czasoprzestrzeni»"[9]. Krakowski uczony wskazuje na funkcjonalny związek nadziei i wolności. Wydaje się, że związek ten ma także charakter ejdetyczny. Czy można bowiem mieć poczucie wewnętrznej wolności, będąc pozbawionym nadziei? Z drugiej strony, czy nadzieja może ukonstytuować się w świadomości człowieka, który jest całkowicie pozbawiony poczucia wolności? Jeżeli określimy wolność jako swobodę działania, to odpowiedzi na te pytania są negatywne. Oznacza to, że wolność i nadzieja stanowią jeden fenomen[10]. Kępiński wskazuje na jeszcze jeden aspekt należący do istoty tego zjawiska. Jest nim życie, którego utrzymanie jest uzależnione od nadziei: „Przez

---

8 M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989, s. 42.

9 A. Kępiński, *Lęk*, s. 87.

10 Por. P. Ricoeur, *Wolność na miarę nadziei*, [w:] tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa 1991.

«biologiczną nadzieję» można rozumieć tkwiącą w każdym żywym układzie zaprogramowaną przyszłość"[11]. Nie oznacza to, że życie jest zdeterminowane, ponieważ aktualizacja tej potencjalności jest uzależniona od wielu czynników. W przypadku bytu osobowego jednym z nich jest wola.

Utrata nadziei według autora *Melancholii* jest związana z „zapadnięciem się struktury czasowo-przestrzennej" w świadomości podmiotu. Dochodzi wówczas do poczucia „zagęszczenia", zatrzymania czasu w „martwym punkcie". Tego typu doświadczenie bywa ujmowane w metaforze zamknięcia w „ciemnym lochu". Kępiński wskazuje na dwie zasadnicze przyczyny takiego stanu. Jedna z nich ma swoje źródło w urazach i konfliktach wewnętrznych, które osłabiają osobowość człowieka. Druga natomiast ma charakter zewnętrzny: „[…] współczesna cywilizacja, która przez skomplikowanie się stosunków ekonomiczno-społecznych utrudnia człowiekowi realizację planów i zmusza do przyjęcia postawy konsumpcyjnej zamiast twórczej […]"[12]. Postawa konsumpcyjna oznacza bierność i zgodę na to, aby rzeczywistość była kształtowana wyłącznie przez czynniki zewnętrzne. Warunkiem umożliwiającym twórczość już na poziomie myśli i wyobraźni jest nadzieja. Twórczość jest zatem także znakiem istnienia nadziei w podmiocie. Istotą procesu twórczego jest bowiem dialogiczność i dialektyczność, a sam proces może się rozpocząć wówczas, gdy podmiot ma nadzieję na autentyczny dialog z dziełem, które powstaje.

Źródłem napięcia twórczego jest oczekiwanie naznaczone nadzieją. Tak opisuje to zjawisko Władysław Stróżewski:

> Jest to równocześnie stan nie tylko aktywnego oddziaływania, ale i pasywnie aktywnego (kontemplacyjnego) odbioru: wpatrywania, wsłuchiwania się, wręcz wczuwania się w to, co właśnie powstaje. I jeśli nawet powstające milczy, to dzięki kształtowaniu go przez artystę odsłania się samo, za każdym razem na nowo, za każdym razem inaczej. Każda, najkrótsza nawet faza procesu twórczego wyznacza ów nowy kształt, sprawiając, by milczące nie było przecież nieme[13].

---

[11] A. Kępiński, *Lęk*, s. 88.
[12] A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 159.
[13] W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007, s. 250-251.

Nadzieja wiąże się zatem nie tylko z możliwością przekształcania rzeczywistości, ale także przejawia się w postawie nasłuchiwania, wypatrywania. Podmiot będący w procesie twórczym ma nadzieję na otrzymanie pewnej wiadomości o wyłaniającym się dziele, o sobie samym lub o głębszej rzeczywistości, którą owo dzieło wyraża.

Gdy dzieło „dojrzewa" dialog pomiędzy nim a jego twórcą może stawać się coraz bardziej partnerski. Nie zawsze tak się dzieje, ponieważ: „[…] podmiot twórczy do końca tworzenia pozostaje przecież wolny i może ostatecznie uczynić, co zechce. Chodzi o to, by owo «zechce» nie było jedynie arbitralne, lecz zdolne odwołać się do wyższego rzędu konieczności, zakotwiczonej ostatecznie w świecie wartości. A także o to, by w wyniku dialogu zaktualizowana została właśnie ta wartość, która powinna tu zatriumfować"[14]. Stróżewski podkreśla, że aspekt deontologiczny nie likwiduje dialektyczności procesu twórczego. Dialog tego rodzaju może przybierać charakter sporu, czasami zasadniczego i dramatycznego. W taki sposób określił jego istotę Józef Tischner: „Idzie o to, by ukonstytuować istnienie usprawiedliwione, w świetle którego cały tak zwany realny świat mógłby okazać się jedynie pozorem prawdziwego bytu, prawdą cząstkową, metaforą prawdy"[15]. Nie chodzi o pozorność świata w sensie fizycznym, lecz aksjologicznym. W tym znaczeniu dane zjawisko może istnieć w wymiarze fizycznym, ale jako nieusprawiedliwione nie posiada aksjologicznej racji bytu.

Nadzieja, która jest źródłem procesu twórczego, dotyczy nie tylko samego aktu kreacji czegoś nowego, ale także usprawiedliwienia własnego istnienia. Jednak podmiot aktu twórczego „może ostatecznie uczynić, co zechce", nie zważając na wymiar aksjologiczny. Może zatem stworzyć dzieło, które pozostaje nieusprawiedliwione. Wydaje się, że w takiej sytuacji milczenie dzieła pozostaje milczeniem niemym. Jego istnienie jest w wymiarze aksjologicznym nieznaczące. Nie oznacza zatem, a tym bardziej nie uobecnia wartości. Ewa Wąchocka zapytuje o możliwość wyrazu doświadczenia absurdalności: „Jak w świecie pozbawionym znaczenia artysta posługujący się językiem może wyrazić tę bezznaczeniowość

---

14 *Tamże*, s. 261.

15 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 98.

za pomocą słów, które z konieczności niosą znaczenie”[16]. Polska uczona w nawiązaniu do dramaturgii Samuela Becketta wskazuje na trzy środki ekspresji możliwe do zastosowania w takiej sytuacji. Są to: zupełne zaniemówienie, cisza oraz „eksplozja mowy”. Zupełne zaniemówienie oznacza milczenie, które nie jest wymowne, sygnitywne. Jest ono semantycznie puste, ponieważ właśnie tę pustkę oraz bezsens ma wyrażać. Eksplozja mowy jako wielokrotne, mechaniczne powtórzenia wybranych zdań lub ich wykrzyczenie oraz krzyk bezsłowny mogą być innym sposobem na wyrażenie, że słowa utraciły związek z jakkolwiek rozumianą rzeczywistością. Tego rodzaju egzystencjalne milczenie lub blisko z nim spokrewniony krzyk mogą także wyrażać stan bezradności i rozpaczy. Pytanie: czy w takiej sytuacji jest jeszcze możliwy dialog, pozostaje otwarte.

Edyta Stein w liście do Romana Ingardena z 14 grudnia 1924 r. pisze: „chciałabym wytłumaczyć się Panu z mojego długiego milczenia. Nie chodziło naturalnie jedynie o brak czasu. Tam, gdzie jest to absolutnie konieczne, zawsze przecież udaje mi się znaleźć czas na pisanie. Miałabym go również zawsze dla Pana, gdybym wiedziała, że mógłby Pan wynieść z tego jakąś korzyść dla siebie. W to jednak zaczęłam właśnie wątpić”[17]. Nadzieja rodzi się w oczekiwaniu na odpowiedź. Milczenie Stein było sygnitywne, a jego treścią było zwątpienie. Miało ono jednak wyraźnie charakter metodyczny, skoro korespondencja została wznowiona. Być może jego celem było wzbudzenie nadziei w świadomości Ingardena. Gdyby Stein utraciła przekonanie o sensowności swoich słów, wówczas najprawdopodobniej w tej relacji nastałaby cisza, którą możemy także określić jako milczenie beznadziejne.

4. Milczenie i nadzieja

Zofia Posmysz (1923-2022) była więźniarką obozów koncentracyjnych Auschwitz, Ravensbrück i Neustadt-Glewe. W rozmowie opublikowanej w 2017 r. stwierdziła, że jedną z największych zbrodni

---

16 E. Wąchocka, *dz. cyt.*, s. 141.

17 *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994, s. 152.

lagrowych było „zabijanie na naszych oczach". Tak autorka *Pasażerki* wspomina jedno z takich doświadczeń:

> Bo co się dzieje, gdy na ofiarę spadają pierwsze ciosy? Czy ktokolwiek… […] Stało się bowiem coś równie niewyobrażalnego. Bo gdy zaczął się mord, czy ktokolwiek rzucił się na pomoc ofierze? Skąd! Stoimy i milczymy. Ja stoję i milczę. Nikt nikogo o nic nie błaga. Przeciwnie. Wreszcie mamy chwilę wytchnienia, możemy odpocząć. Ten mord trwał i trwał. Przeciągał się, słychać było reakcję katowanej, ale dla nas – przede wszystkim – przedłużała się przerwa w pracy. Bezcenne sekundy, kolejne minuty odpoczynku[18].

W tym wydarzeniu ujawnia się ejdetyczny związek milczenia i wolności. Milczenie traci moc wyrazu wówczas, gdy człowiek jest całkowicie pozbawiony możliwości swobodnego działania. Milczenie w sytuacji opisanej przez Zofię Posmysz jest jedynie przejawem bezsilności, bezradności wobec konkretnego i zorganizowanego zła. Milczenie w tej sytuacji jest aktem świadomym, a przecież niedobrowolnym. Z tego powodu jest to raczej symptom niż znak. Z drugiej strony, to właśnie w tym wymuszonym milczeniu zrodziła się myśl i świadomość przemocy fizycznej, ale także moralnej, której ofiarami są bezbronni świadkowie. W tym milczeniu, pomimo krańcowego wycieńczenia organizmu, konstytuuje się doświadczenie moralne.

Poza samą zbrodnią czymś „niewyobrażalnym" był właśnie brak reakcji w tej sytuacji. Kluczowa jest jednak zdolność do spojrzenia na to wydarzenie w sposób refleksyjny, do którego uzdalnia milczenie. Dzięki świadomości wyrażonej w zdaniu „Ja stoję i milczę" może rozwinąć się doświadczenie moralne. Nie tylko zatem sam akt milczenia, ale także świadomość jego znaczenia w tej sytuacji jest twórcza. W opowiadaniu *Zengerin* Zofia Posmysz pisze: „Za każdym razem, kiedy któraś z oprawczyń pojawiała się na łące, mówiłyśmy sobie «koniec», z nadzieją, że będzie już cicho w olszynie, że ptasi harmider nad nami będzie znów tym, czym był z natury, to jest śpiewem ptaków, nie zaś akompaniamentem do morderstwa"[19]. Kontekst,

---

[18] Z. Posmysz, *Królestwo za mgłą. Z autorką „Pasażerki" rozmawia Michał Wójcik*, Kraków 2017, s. 101-102.

[19] *Tamże*, s. 103.

w którym pojawia się tutaj nadzieja, jest znaczący. Jest to po pierwsze wyczekiwanie końca przemocy, po drugie ciszy, po trzecie wreszcie czystego dźwięku przyrody. Ten „ptasi akompaniament", sam w sobie piękny, w tej sytuacji jest czymś wysoce niestosownym. W tym doświadczeniu pokazuje się także istotny związek piękna i ciszy. Śpiew ptaków nie niszczy ciszy, lecz uwydatnia jej głębię. Zarazem cisza jest przestrzenią, w której piękno może w pełni zaistnieć. Odgłosy zbrodni natomiast w sposób radyklany niszczą zarówno piękno, jak również związaną z nim ciszę. Jednak życie przejawiające się w przyrodzie jest w pewnym sensie poza zasięgiem radykalnego zła. Życie i wolność wyrażające się w śpiewie ptaków tworzą przestrzeń, w której rodzi się w człowieku tęsknota za ciszą i pięknem. W tym środowisku rozbudza się także tęsknota za nadzieją. Śpiew ptaków w tej sytuacji jest przejawem piękna, które nie usprawiedliwia, ale poprzez kontrast, który tworzy wobec zła, demaskuje jego brzydotę. W tym tylko sensie można powiedzieć, że ten przejaw piękna jest usprawiedliwiony. Chociaż bowiem „ptasi akompaniament" nie uobecnia wartości, to jednak odsłania zakres działania zła. Myśl, że istnieje rzeczywistość znajdująca się poza domeną tej władzy, jest warunkiem umożliwiającym konstytucję fenomenu nadziei.

Zewnętrzna władza może narzucić to, o czym podmiot ma mówić, ale nie może sprawdzić treści, o której człowiek milczy. Nawet jeżeli milczenie jest wymuszone, jego treść pozostaje poza zakresem kontroli zewnętrznej władzy. Zamiarem oprawców, którzy dokonywali swoich czynów na oczach bezbronnych świadków, zapewne było wywołanie paraliżującego strachu. W ich odbiorze milczenie świadków stanowiło przejaw tego strachu i utraty nadziei na własną sprawczość. Jednak podmiot może milczeć w sposób znaczący, a treść tego milczenia może być zupełnie nieczytelna dla przestępców. Taki bierny opór nie powstrzyma wprawdzie w tej sytuacji przemocy fizycznej, ale jest w stanie ocalić człowieka przed przemocą moralną, gdyż nawet w takiej sytuacji osoba może milczeć o czym chce i w tym zakresie pozostaje wolna. Milczenie jest wówczas rodzajem działania. Oznacza to, że ma charakter nie tylko ekspresywny, ale także pragmatyczny. Jest rzutowaniem potencjalnych struktur czynnościowych w rzeczywistość zewnętrzną, a dzięki temu może wywoływać reakcję innych osób. W ten sposób podmiot ustanawia przestrzeń, w której nadzieja ma szansę się rozwinąć.

W rozmowie z Anną Goc Zofia Posmysz wspomina wydarzenia i przeżycia, które stały się jej udziałem niedługo po wyjściu z niewoli: „Kilka tygodni po powrocie z Auschwitz moja mama koniecznie chciała tam ze mną pojechać. Prosiła, bym jej pokazała «jak tam mieszkałam». Użyła słowa mieszkałam. Przecież ono zupełnie nie oddawało tamtej rzeczywistości”[20]. Wspominając to wydarzenie, po ponad 70 latach autorka *Wakacji nad Adriatykiem* odtwarza wrażenie związane z nieadekwatnością słowa. Mieszkanie kojarzy się z domem, rodziną, poczuciem szczęścia i bezpieczeństwa. To słowo jest tutaj całkowicie niestosowne. Może być także groźne, ponieważ zakłamuje rzeczywistość, która nie powinna zostać oswojona. Anna Goc zapytuje, czy jest jakieś inne słowo, które koresponduje z rzeczywistością obozową. Zofia Posmysz odpowiada: „Nie wiem, nigdy o tym nie myślałam. Chyba powiedziałabym, że chcę zobaczyć, jak się tam żyło”[21]. Przez ponad 70 lat autorka *Pasażerki* otaczała to doświadczenie milczeniem. Pisała dzieła literackie, w których starała się oddać rzeczywistość obozową, a jednak tego kluczowego słowa tam zabrakło. Słowa, które mogłoby wyrazić sposób istnienia w tej sytuacji. Milczenie pozwala zmierzyć się z tym doświadczeniem, a zarazem utrzymuje jego obcość. Dzięki temu człowiek zyskuje dystans pozwalający na podtrzymanie odmowy uznania rzeczywistości obozowej. Taka aprobata, która byłaby moralną kapitulacją, może się ukonstytuować nawet po wyjściu na wolność. Bierze się ona z przeświadczenia, że „prawdziwa rzeczywistość jest tam”, a szlachetność, czy nawet zwyczajna życzliwość jest tylko kulturową grą wykreowaną przez literaturę. W pierwszym etapie nadzieja może zostać ocalona nie poprzez poszukiwanie najbardziej adekwatnych słów, ale poprzez milczenie o tym doświadczeniu. Dopiero później, czasem po wielu latach, otoczone wątpliwościami pojawiają się wreszcie słowa: „w obozie się żyło”. Biorąc pod uwagę istotny związek fenomenów życia i nadziei, możemy także zapytać: jak można było w tamtych okolicznościach mieć nadzieję?

---

[20] Zofia Posmysz w rozmowie z Anną Goc, *Nigdy nie wyszłam z Auschwitz*, „Tygodnik Powszechny” Kraków, 9.04.2017 nr 15 (3535), [on-line:] https://www.tygodnikpowszechny.pl/nie-wyszlam-z-auschwitz-147423 – 29 III 2024.

[21] *Tamże*.

5. Nadzieja i twórczość

Zofia Posmysz przyznaje, że nie istnieją takie frazy, które mogłyby wyrazić rzeczywistość obozową. Na pytanie Anny Goc, czy poszukiwała takich słów, odpowiada: „Raczej unikałam tego, co prezentował w swoich pierwszych książkach Tadeusz Borowski. Podziwiając jego naturalistyczne opisy, czułam, że idzie za daleko". Rozmówczyni dopytuje dlaczego. „Bo w jego opowieściach nie ma iskry nadziei"[22]. Opisy, które wywołują konkretne obrazy w umyśle odbiorcy, mogą zgasić w nim nadzieję. Nie dlatego, że są zbyt realistyczne, ale dlatego, że medium obrazu odsłania tylko pewien wymiar rzeczywistości. Obraz może łatwo zawładnąć wyobraźnią, a przez to szybko wywołać silne emocje. Innymi słowy, przedmiot wizualny może na tyle zdominować umysł, że pozostałe dwa media: milczenie i słowo zostają funkcjonalnie zmarginalizowane. Podmiot znajduje się wówczas w stanie idolatrii. Tak opisuje ten sposób bycia Vilem Flusser: „Obrazy są mediacjami między światem a człowiekiem. Człowiek «ek-sistuje», tj. świat nie jest mu bezpośrednio dostępny, a obrazy mają czynić świat przedstawialnym człowiekowi. Ledwie jednak zaczną to robić, ustawiają się między światem a człowiekiem. Miały być mapami, a stają się ekranami: zamiast świat przedstawiać, zastawiają go, aż w końcu człowiek zaczyna żyć jako funkcja stworzonych przez siebie obrazów"[23]. W ten sposób początkowy realizm obrazu prowadzi podmiot do imaginacji, która oddala go od rzeczywistości. Wywołane wówczas emocje mają tak duże natężenie, że powodują uruchomienie mechanizmu obronnego wytwarzającego iluzję, która dla podmiotu stanowi rodzaj kryjówki. W przypadku doświadczenia radyklanego zła istotna jest zatem równowaga, a także kolejność, w jakiej poszczególne media są angażowane do jego ujęcia i wyrażenia. Pierwszym jest milczenie, drugim słowo, a obraz może być zastosowany niekiedy dopiero po wielu latach. Tak przynajmniej przedstawia się ten proces w życiu Zofii Posmysz. Po wyjściu z niewoli artystka nie rozmawia o przeżyciach obozowych nawet z osobami najbliższymi, takimi jak

---

[22] *Tamże*.

[23] V. Flusser, *Ku filozofii fotografii*, J. Maniecki, przedmowa P. Zawojski, Warszawa 2015, s. 43.

matka i mąż. W pierwszej dotyczącej tego tematu powieści zatytułowanej *Pasażerka* starannie unika epatowania obrazami oddającymi rzeczywistość obozową. Pojawiają się one dopiero w *Wakacjach nad Adriatykiem*. Zaangażowanie w szlachetną działalność społeczną, które trwało niemal do końca życia Zofii Posmysz, jest potwierdzeniem trafności tej drogi.

Innym problemem pozostają obrazy, które nie oddają przeszłej rzeczywistości, lecz aktualną. Była więźniarka, opisując metody przetrwania w warunkach obozowych, stwierdza: „Trzeba było nauczyć się pewnych rzeczy nie dostrzegać”[24]. Jednak ucieczka od tej rzeczywistości była niemożliwa, dlatego niezwykle ważny element stanowiła również fikcja literacka. Interpretacja słowna, która poprzez symbolizację wprowadza dystans, chroni podmiot przed wpływem brutalnych obrazów. Autorka *Pasażerki* wspomina, że jej koleżanka z obozu Zofia Jachimczak określiła to miejsce za pomocą metafory: „Pewnego dnia wypowiedziała słowo: Królestwo. Że obóz to królestwo z baśni. Z baśni strasznej i dziwnej, nie z naszego świata”[25]. Autorka tego pomysłu zginęła, ale Zofia Posmysz rozwinęła ten koncept i wyraziła go w powieści *Wakacje nad Adriatykiem*. Literatura jako mechanizm obronny wprowadza tu równowagę w zakresie medialności podmiotowej. Słowa służą do dekonstrukcji zła zawartego w tych obrazach. W pewnym sensie werbalność rozbraja brutalną siłę zakodowaną za pomocą modalności wizualnej. Pisarka stwierdza, że klasyczne opowieści często zawierają wiele opisów przemocy „Mimo to baśnie rozbrajają grozę życia. To jest ich funkcja”[26].

Istotnym aspektem obronnej funkcji słowa jest również to, że literatura także w takich okolicznościach jest twórczością. Świadczy to o istnieniu w podmiocie podstawowej nadziei, bez której wszelkie kreatywne myślenie zamiera. Zarazem jednak narracja, która może ocalić, powinna być odpowiednio skonstruowana. Ta funkcja literatury może zaistnieć wówczas, gdy słowa nie mają tylko charakteru sprawozdawczego, nie są tylko innym sposobem zakodowania obrazu. Wydaje się, że kluczowe jest to, że literatura może

---

[24] Z. Posmysz, *Królestwo za mgłą*, s. 121.
[25] *Tamże*, s. 144.
[26] *Tamże*, s. 146.

podtrzymywać nadzieję wówczas, gdy pozwala pamiętać o istnieniu innej rzeczywistości niż obozowa. Spojrzenie na tę sytuację przez pryzmat narracyjnego schematu walki dobra ze złem umożliwia pewną konceptualizację wydarzeń, które bez tej interpretacji uderzają swoją brutalnością i absurdalnością.

Zofia Jachimczak mogła przeżyć obóz dzięki sztuce, ponieważ była skrzypaczką, absolwentką konserwatorium. Miała możliwość dołączenia do orkiestry lagrowej. Zofia Posmysz, która starała się pomóc koleżance, tak zinterpretowała sens jej odmowy: „[…] bo «nie chce grać dla tych tam», czyli idących na rampie do gazu. Bo to oszustwo, a ona nie chce przykładać do tego ręki. Nie chce, aby sztuka była jeszcze jednym narzędziem kłamstwa. Jeszcze jednym narzędziem zabijania”[27]. Sama Zofia Jachimczak nigdy nie zdradziła motywów swojej decyzji. Na ten temat milczała. Być może chodziło także o niechęć do występów przed władzami obozowymi[28]. Autorka *Pasażerki* przyznaje, że długo po wojnie nie mogła słuchać muzyki i nawet po ponad 70 latach niektóre utwory wciąż były dla niej nie do zniesienia. To doświadczenie potwierdza trafność Platońskiej intuicji polskiej skrzypaczki mówiącej o istotnym związku piękna i dobra. Z tej perspektywy w okolicznościach obozowych dzieło sztuki może zaistnieć, ale pozostaje aksjologicznie nieusprawiedliwione. Zostaje bowiem skojarzone z radyklanym złem.

6. Wnioski końcowe

W dziele *Wakacje nad Adriatykiem* Zofia Posmysz pisze: „[…] boję się nadziei, to wróg jeden z najniebezpieczniejszych, działający od wewnątrz, rozhartowujący i rozkładający […]”[29]. Chodzi tutaj o nadzieję, której źródłem jest złudzenie. W sytuacji, gdy nadzieja zawodziła, osoby, które nią żyły, łatwo ulegały załamaniu. Dalej stwierdza: „Tutaj trzeba się było skupić na przeżyciu

---

27 *Tamże*, s. 262-263.

28 Zofia Posmysz w rozmowie z Katarzyną Kubisiowską, *Jeszcze jeden dzień życia*, „Tygodnik Powszechny” 24.10.2010, nr 43(3198), [on-line:] https://www.tygodnikpowszechny.pl/jeszcze-jeden-dzien-zycia-143923 – 29 III 2024.

29 Z. Posmysz, *Wakacje nad Adriatykiem*, Oświęcim 2004, s. 57.

następnej godziny, następnego dnia"[30]. Zofia Jachimczak była bezbronna wobec rzeczywistości obozowej, a jednak wydawała się nie tracić nadziei. Jej wewnętrzna siła objawiła się niespodziewanie i stanowiła duże zaskoczenie dla pisarki: „[…] mówi tym samym nieznanym mi, pewnym i dobitnym głosem: «Zostaw te starania o orkiestrę». […] «Ale dlaczego, dlaczego?» Nie odpowiada […]"[31]. Być może to właśnie ta zdumiewająca siła głosu i siła milczenia była jedną z głównych inspiracji dla twórczości Zofii Posmysz. Zdziwienie, że ktoś widzi pewien wymiar rzeczywistości, którego inna osoba nie dostrzega, kolejny raz okazało się początkiem filozofowania w sensie Platońskim. Zofia Jachimczak odegrała rolę Sokratesa wobec Zofii Posmysz. Stała się akuszerką jej twórczości.

Na podstawie przedstawionego materiału można stwierdzić, że milczenie konstytuuje nadzieję wówczas, gdy jest sygnitywne, a jego treścią jest dobro. Znakiem rozpoznawczym dobra jest wolność, którą wyraził Emmanuel Levinas: „Twarzy nie daje się posiąść, wymyka się mojej władzy"[32]. Treść milczenia jest poza zewnętrzną kontrolą. Jednocześnie milczenie nie musi być tylko aktem wewnętrznym, lecz może być twórczą ekspresją, która rozwija nadzieję.

BIBLIOGRAFIA

Dąmbska I., *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne" 1963, t. 11, nr 1, s. 73-79.

Dąmbska I., *O funkcjach semiotycznych milczenia*, [w:] I. Dąmbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975.

Flusser V., *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, przedmowa P. Zawojski, Warszawa 2015.

Kalinowska M., *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.

Kępiński A., *Lęk*, Kraków 2002.

Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1979.

Kępiński A., *Schizofrenia*, Kraków 2001.

Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 1998.

---

30 Zofia Posmysz w rozmowie z Katarzyną Kubisiowską, *Jeszcze jeden dzień…*

31 Z. Posmysz, *Wakacje nad Adriatykiem*, s. 59.

32 E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 1998, s. 232.

Posmysz Z., *Królestwo za mgłą. Z autorką „Pasażerki" rozmawia Michał Wójcik*, Kraków 2017.
Posmysz Z., *Wakacje nad Adriatykiem*, Oświęcim 2004.
Posmysz Zofia w rozmowie z Anną Goc, *Nigdy nie wyszłam z Auschwitz*, „Tygodnik Powszechny" Kraków, 9.04.2017 nr 15 (3535), [on-line:] https://www.tygodnikpowszechny.pl/nie-wyszlam-z-auschwitz-147423.
Posmysz Zofia w rozmowie z Katarzyną Kubisiowską, *Jeszcze jeden dzień życia*, „Tygodnik Powszechny" 24.10.2010, nr 43(3198), [on-line:] https://www.tygodnikpowszechny.pl/jeszcze-jeden-dzien-zycia-143923.
Ricoeur P., *Wolność na miarę nadziei*, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa 1991.
Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wijas, Kraków 1994.
Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007.
Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
Wąchocka E., *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie*, Kraków 2005.

ABSTRACT

Silence and Hope

The main purpose of this article is to describe the essential and functional relationships of silence, hope, life, freedom and creativity. The subject of the analysis is the life experience of Zofia Posmysz. In the first part, the concept of dialogic silence is presented. Silence is understood here as an act of interpersonal communication. The second part describes the phenomenon of hope. The main point of reference here is the work of Antoni Kępiński. The following sections reveal the essential and functional relationship between silence, hope, life, freedom and creativity based on Zofia Posmysz's statements. I conclude that silence creates hope when its content is the world of values.

KEYWORDS: silence, hope, dialogue, creativity

O AUTORZE

Wacław Branicki – dr hab., pracuje w AGH Akademii Górniczo-Hutniczej na Wydziale Humanistycznym w Katedrze Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej. Jego zainteresowania naukowe dotyczą kultury i filozofii mediów, a zwłaszcza tożsamości i autentyczności osobowej kształtowanych w środowiskach nowych mediów. Jest autorem książek: *Tożsamość a wirtualność* (2009) oraz *Autentyczność osobowa a medialność* (2016).

4.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.04

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI

W poszukiwaniu straconego czasu: Brentano, Husserl i Heidegger

Popkulturowa wersja poglądów Freuda nauczyła nas, że prawdziwe dochodzenie do jakiejkolwiek dojrzałości nie może się obyć bez symbolicznego mordu na własnym ojcu. Zwłaszcza gdy interpretujemy dziś rozwój twórczy bądź naukowy, akt taki jawi się nam jako absolutnie nieunikniony, a przy tym osobliwie malowniczy. Nie inaczej rzecz się miała w początkach rozwoju sposobu uprawiania filozofii nazywanego dziś fenomenologią. Wiemy doskonale, że praojciec tego ruchu, Franz Brentano, został spektakularnie ukatrupiony przez Husserla, ten zaś otrzymał cios od Heideggera. O ile egzekucja dokonana przez Husserla była iście rytualnym, wieloetapowym widowiskiem, zawierającym takie fazy, jak: krytykę domniemanego psychologizmu, restaurację ontologii platońskiej, odrzucenie przedmiotów immanentnych, a w końcu przejście na pozycje idealizmu transcendentalnego, o tyle skrytobójstwo Heideggera dokonało się w jednej chwili, poprzez raptowne i kompletne odwrócenie perspektywy. Nie będę się tu jednak zajmował wymienionymi wyżej transformacjami w ich ogólnym i fundamentalnym wymiarze, lecz skupię się zamiast tego na pewnych szczegółowych rozstrzygnięciach, które znaleźć można w pismach dotyczących teorii czasu pióra wymienionych filozofów.

1. Brentano

Ważnym tematem psychologii opisowej, jaką rozwijał Brentano[1], była percepcja przedmiotów rozciągłych czasowo. Wystarczy wspomnieć, że jednym z paradygmatycznych przykładów jakości postaciowych, które później zrobiły taką karierę w psychologii, stał się obiekt rozciągły czasowo, jakim jest melodia[2]. Aby usłyszeć melodię, trzeba zatrzymać w polu percepcyjnym nie tylko aktualnie brzmiący ton, ale też tony, które już wybrzmiały, a być może – jako że przecież zwykle oczekujemy jakiejś kontynuacji następstwa dźwięków – również i to, co zdarzy się później. Wydaje się to znaczyć, że aby usłyszeć melodię, musimy mieć ową wielość tonów daną równocześnie. Jeśli jednak jest tak w istocie, to pojawia

---

[1] Idea psychologii opisowej sformułowana została przez Brentana dopiero 10 lat po opublikowaniu *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* (1874). Wilhelm Baumgartner cytuje list Brentana do Antona Marty'ego z 24 marca 1885 r., gdzie idea psychologii opisowej jest już wyraźnie wykrystalizowana. Brentano pisze tam o dyscyplinie, która miałaby być rodzajem „mikroskopowej analizy rzeczywistości psychicznej" i która „odkrywa nam ostateczne elementy, z których zjawiska psychiczne się składają", por. W. Baumgartner, *On the Origins of Phenomenology: Franz Brentano*, [w:] *Handbook: Phenomenology and Cognitive Science*, eds E. Baumgartner i in., Dettelbach 1996, s. 26. Wyraźnie pojawia się ona w wydanych jako *Deskriptive Psychologie* wykładach z 1891 r., gdzie nazywana jest psychognozją, por. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Hrsg. R.M. Chisholm, W. Baumgartner, Hamburg 1891/1982, s. 1-6. Nazwa psychologia opisowa pojawia się równolegle, chociażby we wcześniejszej wersji wykładów z roku 1888/89, por. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, s. 229). Większa część tego przypisu pochodzi z artykułu A. Chrudzimskiego, por. tenże, *Husserl i Brentano*, „Przegląd Filozoficzny" 2009, t. 18, nr 4, s. 115-130.

[2] Sama nazwa „jakość postaciowa" (*Gestaltqualität*) pochodzi naturalnie od Christiana von Ehrenfelsa (por. tenże, *Über Gestaltqualitäten*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1890, vol. 14, s. 249-292), warto jednak podkreślić, że podobne idee rozwijali w szkole Brentana również Carl Stumpf czy Edmund Husserl. Stumpf w przypadku percepcji akordów pisał o „fenomenach stopienia" (*Verschmelzungsphänomene*, por. tenże, *Tonpsychologie*, Bd. 2, Leipzig 1890, s. 126, 128 i nast.), Husserl zaś w swej *Philosophie der Arithmetik*, w której usiłował dać psychologiczną analizę pojęcia liczby, mówił o jakościach wyższego rzędu, konstytuujących wielości percepcyjne, takie jak grupa drzew, które nazywał też „momentami figuralnymi" (por. tenże, *Philosophie der Arithmetik*, Halle 1891, s. 201). Por. na ten temat B. Smith, *Gestalt Theory: An Essay in Philosophy*, [w:] *Foundations of Gestalt Theory*, ed. B. Smith, Vienna 1988, s. 11-81.

się pytanie, czym taka percepcja melodii różniłaby się od percepcji akordu, w której przecież zachodzi dokładnie to, co przed chwilą opisano – kilka tonów danych jest nam równocześnie.

Rozwiązanie, które się tu narzuca, polega na tym, że fazy przebiegu czasowego, takiego jak melodia czy ruch ciała, potraktowane być powinny jako dane nam wprawdzie j e d n o c z e ś n i e, ale nie j a k o j e d n o c z e s n e, percypujemy je bowiem właśnie nie jako współobecne, lecz jako następujące po sobie. Aby wyjaśnić, jaki, zdaniem Brentana, mógłby być mechanizm takiej prezentacji, powiedzieć trzeba parę słów o teorii intencjonalności, którą akceptował.

Klasyczny wykład tej teorii znaleźć możemy w opublikowanej w 1874 r. *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, gdzie Brentano definiuje fenomeny psychiczne jako takie, które – w odróżnieniu od fenomenów fizycznych – zawierają specyficzne skierowanie na przedmiot. Często cytowany fragment *Psychologii*, eksponujący to stanowisko, brzmi następująco:

> Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. […]
>
> Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. […] A zatem fenomeny psychiczne możemy zdefiniować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot[3].

Słowa te mogą być różnie interpretowane – zwłaszcza jeśli chodzi o ontologiczny charakter owej „immanentnej przedmiotowości" – i trzeba powiedzieć, że nawet sam Brentano w różnych okresach swej twórczości interpretował je na różne sposoby[4]. W artykule tym

---

3 F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa 1874/1999, s. 126.

4 Por. A. Chrudzimski, *Die Theorie der Intentionalität bei Franz Brentano*, „Grazer Philosophische Studien" 1999, vol. 57, s. 45-66. Brentano przy różnych okazjach przedstawiał się jako wierny arystotelik. Również przy prezentacji swej teorii intencjonalności próbuje nieraz przekonać czytelnika, że jest

nie będę jednak wnikać w metafizyczne subtelności Brentanowskich przedmiotów immanentnych. To, co nas tu interesuje, to jedynie główne strukturalne rysy zaproponowanego ujęcia.

Na podstawie przywołanego cytatu widzimy, że skierowanie na przedmiot traktowane jest przez Brentana jako definicyjna cecha tego, co psychiczne. Co więcej, najbardziej podstawowa warstwa rzeczywistości psychicznej w takim skierowaniu się wyczerpuje. Warstwę tę nazywa Brentano p r z e d s t a w i e n i e m (*Vorstellung*). Posiadać Brentanowskie przedstawienie, to tyle, co mieć pewien obiekt przed swoim okiem umysłu. Co bardzo istotne, przedstawienie takie pozostaje neutralne w kwestii istnienia bądź nieistnienia tego obiektu.

Aby neutralność tę przekroczyć, potrzebny jest s ą d (*Urteil*). Brentanowski sąd zakłada przedstawienie i polega na skierowaniu na obiekt tego przedstawienia nowego promienia odniesienia intencjonalnego. Ten nowy sposób odniesienia opisuje Brentano jako p r z y j ę c i e bądź o d r z u c e n i e przedstawionego przedmiotu[5]. O ile zatem przedstawienie Świętego Mikołaja polegać będzie po prostu na „postawieniu" go przed swoim okiem umysłu, to sąd dołączający się do takiego przedstawienia będzie ów przedmiot przyjmował (jako istniejący) lub odrzucał (jako nieistniejący), naturalnie w zależności od tego, czy wierzymy w istnienie Świętego Mikołaja czy też nie[6].

Warto zwrócić przy tym uwagę, że Brentano podkreśla wielokrotnie i z wielkim naciskiem, iż sąd nie polega w żadnym razie na orzekaniu o przedstawionym przedmiocie jakichś tajemniczych własności istnienia bądź nieistnienia. Sąd w ogóle nie polega – jak

---

ona w zasadzie arystotelesowska. Jednak pomimo pewnych podobieństw pomiędzy ujęciami Arystotelesa i Brentana faktycznie występują poważne różnice. Szczegółowiej o tej kwestii – por. A. Chrudzimski, *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, [w:] *Themes from Brentano*, eds D. Fisette, G. Fréchette, Amsterdam 2013, s. 121-137. O innych aspektach skomplikowanej relacji pomiędzy Brentanem a Arystotelesem por. S. Kamińska, *Brentano i jego Arystoteles. Szkic o relacji Bóstwo-człowiek*, Kraków 2019.

5 F. Brentano, *Psychologia…*, s. 347.

6 Brentano usiłował pokazać, że wszystkie formy sądów dadzą się zredukować do tego rodzaju „sądów egzystencjalnych". Por. F. Brentano, *Psychologia…*, s. 314-315. Przekład taki rodzi naturalnie pewne problemy, którymi jednak nie będę się tu zajmować.

to wyobrażał sobie Arystoteles – na łączeniu bądź rozdzielaniu treści[7]. Sąd jest specjalnym psychicznym aktem, który w swoisty sposób kieruje się na przedstawiony obiekt. Przedmiot sądu jest zatem dokładnie tym samym, co przedmiot leżącego u podstaw przedstawienia (w rozważanym powyżej przypadku byłby to po prostu Święty Mikołaj), różnica tkwi jedynie w psychicznym sposobie, w jaki przedmiot ten jest ujmowany[8]. Zgodnie z referowaną doktryną sąd nie jest więc jakimś bardziej skomplikowanym przedstawieniem, lecz raczej całkiem nowym gatunkiem stanu psychicznego, kierującym się na ten sam przedmiot. Z tego powodu Franz Hillebrand w swej, rozwijającej Brentanowską logikę, książce *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse* nazwał tę teorię i d i o g e n i c z n ą teorią sądu[9].

Gdy już naszkicowaliśmy sobie ten podstawowy schemat Brentanowskiej intencjonalności, jasne staje się, że czasową modyfikację (musi się pojawić, jeśli idea jednoczesnej prezentacji kompleksu treści, w którym treści te jawią się jako niejednoczesne, ma nabrać jakiegoś konkretnego kształtu) wprowadzić można w jednym z trzech miejsc: (A) w przedmiocie przedstawienia, (B) w akcie przedstawiania, lub też (C) w akcie sądu. O dociekliwości i intelektualnej rzetelności Brentana niech świadczy fakt, że przetestował on w swych badaniach wszystkie te podejścia.

Na podstawie niepublikowanych wykładów z logiki można stwierdzić, że najwcześniejsza teoria Brentana należała do typu (C), a zatem sytuowała modyfikacje czasowe w *modi* sądu[10]. Jak widzieliśmy, sąd polegać ma na mentalnym przyjęciu bądź odrzuceniu przedstawionego przedmiotu. Teraz wystarczy jedynie uznać, że te przyjęcia bądź odrzucenia mogą mieć różne odmiany, które gramatycznie wyrażamy, mówiąc: „jest", „było", „będzie" oraz „nie ma", „nie było", „nie będzie".

---

7 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, IX. 10, 1051 b3.

8 Emocje analizuje Brentano bardzo podobnie do sądów, co ma kapitalne znaczenie zwłaszcza dla jego filozofii moralności, por. tenże, *O źródle poznania moralnego*, Warszawa 1889/1989.

9 F. Hillebrand, *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*, Wien 1891, s. 26.

10 F. Brentano, *Logik*, manuskrypt wykładów z logiki z drugiej połowy lat 80. XIX w, noszący sygnaturę EL 80.

Ujęcie to przypomina koncepcję Johna Stuarta Milla[11], który pisze, że różnice gramatycznych czasów nie dotyczą materii sądu, lecz jego formy. W zdaniach „Słońce wstaje" oraz „Słońce wstawało" – twierdzi Mill – modyfikacje czasowe nie dotyczą ani słońca, ani jego ruchu (czyli tego, co Mill chciał tu nazywać „materią"). W obu zdaniach chodzi bowiem o to samo ciało niebieskie i o ten sam proces. Modyfikacja czasowa musi zatem dotyczyć – argumentuje Mill – s ą d u w z i ę t e g o j a k o c a ł o ś ć. Najlepsze syntaktyczne miejsce, jakie można sobie wyobrazić dla odróżnienia gramatycznych czasów, znajduje się zatem w s p ó j c e, i tam też rozważane cechy dystynktywne bardzo często są zlokalizowane[12]. We wspomnianych *Wykładach z logiki* Brentana czytamy:

> Cieszyłem się bardzo, że znalazłem to miejsce u [Johna] Stuarta Milla, bo to, co głosi, było w istotnych rysach również i moim poglądem. Sądziłem wówczas, że sądy uznające coś jako coś przeszłego lub coś przyszłego, uznają to samo, co sądy, które uznają to coś jako coś teraźniejszego. Przedstawienie byłoby zatem to samo, [a jedynie] akt uznania [byłby] inny[13].

---

[11] Ten ustęp tekstu oraz następujące cytaty z Brentana oraz Milla pochodzą z artykułu A. Chrudzimskiego, por. tenże, *Brentana teoria świadomości czasu*, „Roczniki Filozoficzne" 2000, t. 48, nr 1, s. 127-145.

[12] Mill pisze: „Czas przeszły, teraźniejszy i przyszły nie tworzą tyluż rodzajów wschodzenia; są to oznaczenia, które odnoszą się do wskazanego zdarzenia, do tego, że słońce wschodzi dzisiaj. Dotyczą one nie samego orzecznika, lecz stosowalności tego orzecznika do danego poszczególnego przedmiotu. To, o czym powiadamy, że należy do przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości, nie jest tym, co oznacza podmiot, ani też tym, co oznacza orzecznik, lecz właśnie i wyraźnie tym, co oznacza cała wypowiedź, czego wyrazem jest tylko zdanie jako takie, nie zaś jeden z jego terminów czy też oba. Stąd też słusznie się uważa, że okoliczność czasu wiąże się ze spójką, która jest znakiem orzekania, nie zaś z orzecznikiem", por. tenże, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1846/1962, s. 126.

[13] „Da ich diese Stelle bei [John] Stuart Mill fand, freute ich mich sehr, denn es war das, was er hier sagt, im wesentlichen auch meine Ansicht. Ich dachte damals, daß die Bejahungen, die etwas als vergangen oder zukünftig bejahten, dasselbe bejahten, wie die, welche es als gegenwärtig bejahten. Die Vorstellung sei dieselbe, der Akt der Bejahung ein anderer" – F. Brentano, *Logik*, s. 157.

Jednak w tych samych wykładach z logiki następuje przejście do innej teorii, która głosi, że determinacja czasowa powinna być w idealnym filozoficznym języku przeniesiona z czasownika do grupy nominalnej. Brentano pisze:

> Z drugiej strony przekonałem się jednak, że w istocie u podstawy sądów, które przyjmują coś jako przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe, nie leży to samo przedstawienie, jak sądził [John] Stuart Mill, a także ja sam. U podstaw sądu „[pewien] człowiek był" tkwi przedstawienie przeszłego człowieka; u podstaw sądu „[pewien] człowiek będzie" tkwi przedstawienie przyszłego człowieka, i oba [przedstawienia] różnią się zarówno między sobą, jak i od przedstawienia teraźniejszego człowieka […][14].

W takim ujęciu sytuującym się w grupie (A) w percepcji przedmiotów rozciągłych czasowo różne fazy obiektu należą do różnych epok i, co należy podkreślić, również do różnych kategorii ontologicznych. Zdaniem Brentana, o ile bowiem punktowa faza teraz zawiera przedmioty r e a l n e, o tyle w fazie przeszłości i przyszłości natykamy się na i r r e a l i a, a zatem przedmioty zasadniczo odmiennego typu.

Później Brentano porzucił zarówno teorię modyfikacji czasowych przedmiotów (A), jak i koncepcję czasowych *modi* sądu (C), a w zamian za to próbował rozwijać doktrynę czasowych *modi* przedstawienia (B), w różnych zresztą wersjach. Zgodnie z tym ujęciem czasowo niezmodyfikowany przedmiot jest uznawany bądź odrzucany w czasowo niezmodyfikowanym sądzie, jest jednak prezentowany w przedstawieniach, które charakteryzują się czasowymi modyfikacjami. Przedmiot może być zatem przedstawiony w modus teraźniejszości, przeszłości czy też przyszłości[15].

---

[14] „Auf der anderen Seite habe ich mich aber überzeugt, daß in der Tat nicht dieselbe Vorstellung den Urteilen, die etwas als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig bejahen, zu Grunde liegt, wie [John] Stuart Mill und ich selbst meinten. Die Vorstellung eines gewesenen Menschen liegt dem Urteil 'ein Mensch ist gewesen'; die Vorstellung eines zukünftigen Menschen liegt dem Urteil 'ein Mensch ist zukünftig' zu Grunde, und beide sind unter sich und von der des gegenwärtigen Menschen verschieden […]" – F. Brentano, *Logik*, s. 158.

[15] Ewolucję poglądów Brentana na prezentację przedmiotów czasowych opisano szerzej w: A. Chrudzimski, *Die Theorie des Zeitbewußtseins Franz Brentanos*

2. Punktualność t e r a z i wyobrażeniowy charakter świadomości czasu

Niezależnie od wersji, jaką przyjmuje teoria Brentana, charakteryzują ją dwa ważne elementy. Po pierwsze, przyjmuje się tu założenie, które Husserl, za Williamem Sternem, nazywa „dogmatem momentalności uświadamianej całości"[16]. Założenie to głosi, że wszystko, co jest nam percepcyjnie dostępne, dostępne być nam musi w punktowym teraz, stanowiącym niejako bezwymiarową granicę pomiędzy tym, czego już nie ma, a tym, co dopiero będzie. Założenie to wydaje się mieć zresztą podłoże metafizyczne, a mianowicie intuicję, że to, co „tak naprawdę" istnieje, rozgrywa się w punktowym teraz, wszystko inne zaś albo już nie istnieje albo dopiero będzie istnieć. Jeśli intuicja ta jest prawdziwa, to również nasza świadomość istnieje autentycznie jedynie w punktowej granicy pomiędzy już niebyłą przeszłością a dopiero mającą zaistnieć przyszłością, a zatem wszystko, co jest obecne dla tej świadomości, musi być obecne w owym punktowym teraz, gdyż poza nim po prostu nie ma niczego, w czym cokolwiek mogłoby być obecne bądź nieobecne. Klasycznym miejscem, gdzie rozważania te doszły do głosu, jest naturalnie XI księga *Wyznań* Augustyna[17].

Drugim aspektem – wiążącym się z tym pierwszym, ale mającym częściowo charakter konwencji terminologicznej, a częściowo fragmentu teorii epistemicznej – jest teza, że przedmiotem autentycznego spostrzeżenia są jedynie treści usytuowane w owej bezwymiarowej granicy teraźniejszości, a wszystko, co już było lub dopiero będzie, niezależnie od tego, jak blisko ostrza teraźniejszości mogłoby się znajdować, jest już przedmiotem prezentacji o charakterze innym niż spostrzeżenie. Brentano traktował te inne sposoby prezentacji jako dzieło w y o b r a ź n i.

---

aufgrund der unpublizierten Manuskripte, „Brentano Studien" 1998, vol. 8, s. 149-161; tenże, *Brentana teoria świadomości…*, s. 127-145.

16 W. Stern, *Psychische Präsenzzeit*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1897, vol. 13, s. 325-349; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1928/1989, s. 383.

17 Augustyn, *Wyznania*, wyd. 3, Warszawa 1987, księga XI, 15.

We wcześniejszej wersji *Logikkolleg 1878/79*, pochodzących z końca lat 70. XIX w. i noszących sygnaturę EL 72, Brentano pisze:

> W świetle tego, co dotąd omówiliśmy, czas okazuje się w wielu aspektach pokrewny przestrzeni. Są jednak inne aspekty, w których odróżnia się on zarówno od niej, jak i od jakości i intensywności, a zatem od wszystkich wcześniej omówionych elementów przedstawień zmysłowych.
>
> [Odróżnia się on] przede wszystkim przez to, że, jak [już] często zauważano, w swych różnych *species* nie znajduje się on w żadnym przedstawieniu spostrzeżeniowym (*Wahrnehmungsvorstellung*) jako takim, lecz jedynie w wyobraźni (*Phantasie*).
>
> Pierwsze zjawiska przeszłości pojawiają się dzięki pewnemu szczególnemu rodzajowi asocjacji […], którą w odróżnieniu od innych (nabytych) asocjacji możemy nazwać *asocjacją pierwotną*. Możemy nazwać te pierwsze zjawiska [przeszłości] zjawiskami „momentalnej pamięci" […][18].

A zatem obraz proponowany przez Brentana jest taki, że żadne przedmioty rozciągłe czasowo, a zatem praktycznie żadne typowe przedmioty życia codziennego, nie są nam dane czysto spostrzeżeniowo. Aby je percypować, potrzebna jest zawsze praca w y o b r a ź n i. Do autentycznego spostrzeżenia, które obejmuje jedynie punktowe t e r a z, niepostrzeżenie dołącza się warkocz pierwotnych asocjacji, które prezentują nam inne niż teraźniejsza fazy prezentowanego przedmiotu.

---

[18] „In den bisher Behandelten zeigt sich die Zeit vielfach dem Ort verwandt. Es ist aber Anderes, wodurch sie sich ebenso von ihm, wie von der Qualität und Intensität, also von allen früher behandelten Elementen unserer sinnlichen Vorstellungen unterscheidet.
So vor allem dadurch, daß sie sich, wie öfters erwähnt, in ihren verschiedenen Spezies in keiner Wahrnehmungsvorstellung als solcher, sondern nur in der Phantasie findet.
Durch eine besondere Art Assoziation […] die wir im Unterschied von anderen (den erworbenen) Assoziationen, *ursprüngliche Assoziation* nennen können, treten die ersten Erscheinungen der Vergangenheit auf. Man könnte diese Erscheinungen 'momentane Gedächtniserscheinungen' nennen […]" – F. Brentano, *Logikkolleg 1878/79*, niepublikowany manuskrypt wykładów z logiki, s. 124 i nast. Ten cytat Brentana pochodzi z A. Chrudzimski, *Brentana teoria świadomości…*

3. Husserl

Jednym z celów, które stawia sobie Husserl w swych wydanych w 1928 r. *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, jest dekonstrukcja owego „dogmatu momentalności uświadamianej całości", który naszkicowany został w poprzednim rozdziale. Aby przedstawić w szczegółach Husserlowską analizę, należałoby nieco dokładniej omówić jego teorię intencjonalności. Różni się ona od ujęcia Brentana w wielu aspektach. Analizy zebrane w omawianych wykładach pochodzą już z okresu (a z pewnością były wówczas edytowane), w którym Husserl w pełni rozwinął swoją koncepcję noezy i noematu[19]. Było to końcowe stadium ewolucji jego teorii intencjonalności prowadzącej od koncepcji w zasadzie Brentanowskiej, przy której obstawał jeszcze w swojej *Philosophie der Arithmetik* (1891), poprzez jej radykalną krytykę z *Badań logicznych* (1901), aż do teorii wprowadzającej specjalne przedmiotowe korelaty stanów świadomych i powracającej pod tym względem w dużym stopniu do intuicji Brentanowskich, charakterystycznej dla jego poglądów z *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913).

W okresie *Badań logicznych* Husserl – częściowo pod wpływem argumentów przedstawionych w rozprawie Twardowskiego[20] – uznaje, że Brentanowskie przedmioty immanentne są filozoficzną fikcją, ich rolę zaś przejąć mogą mentalne treści, a mówiąc

---

19 Te Husserlowskie wykłady były redagowane przez Edytę Stein. Oficjalnie jako redaktor figuruje wprawdzie Martin Heidegger, ale prawda jest taka, że najprawdopodobniej nie wstawił on do tekstu nawet jednego przecinka. Wyjaśnienie tej edytorskiej zagadki jest typowe dla epoki. Edyta Stein długi czas sumiennie pracowała nad redakcją wykładów Husserla, ale Husserl wciąż był z niej niezadowolony. Łatwo mu było zapewne strofować pannę Stein, że powinna się jeszcze przyłożyć do pracy. Doprowadziło to do sytuacji, w której długoletnia redaktorka zwątpiła w wykonalność przedsięwzięcia i porzuciła pracę. W konsekwencji niemal gotowy tekst przekazany został Heideggerowi. W stosunku do obiecującego mężczyzny Husserl nie był już tak asertywny i tekst ukazał się wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w formie nieodbiegającej istotnie od tego, co wyszło spod pióra poprzedniej redaktorki. Na stronie tytułowej widnieje jednak nazwisko Martina Heideggera.

20 K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien 1894.

dokładniej, idealne gatunki (*species*) tych treści, które zresztą w ówczesnym systemie Husserla funkcjonują również jako znaczenia językowe[21].

W późniejszych latach Husserl odchodzi jednak od tej teorii. Proces ten zaczyna się prawdopodobnie ok. 1905 r.[22] W *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (1908) mamy już wyraźnie wyartykułowaną teorię wprowadzającą obok zapośredniczających odniesienie intencjonalne treści mentalnych również specjalne przedmioty odniesienia[23]. Występują tam jeszcze pod inną nazwą[24], ale już niedługo nazwane zostaną noematami. Są to korelaty przedmiotowe stanów świadomych, które są od tych stanów ontologicznie zależne i usytuowane zostają w pozycji celu intencji. Zgodnie ze słowami Husserla noemat to przedmiot, na który skierowany jest akt świadomości, wzięty dokładnie tak, jak jest on w tym akcie domniemany[25].

Pod tym względem teoria Husserla przypomina więc omówioną teorię Brentana, jednak pod innymi względami różni się od niej

---

21 E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1-2, Warszawa 1901/2000, badanie I, § 30/31.

22 U. Melle, *Einleitung des Herausgebers*, [w:] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Husserliana XXIV, Hrsg. von U. Melle), Dordrecht–Boston–Lancaster 1984, s. XXInn.

23 E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (Husserliana XXVI, Hrsg. von U. Panzer), Dordrecht–Boston–Lancaster 1986.

24 Husserl nazywa je tam znaczeniami fenomenologicznymi albo ontycznymi (*phänomenologische Bedeutung*, *ontische Bedeutung*). Por. E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (Husserliana XXVI, Hrsg. von U. Panzer), Dordrecht–Boston–Lancaster 1986, s. 36.

25 „Spostrzeżenie na przykład ma swój noemat, a u samego [jego] podłoża swój sens spostrzeżeniowy, tzn. to, co spostrzeżone, jako takie. Również dowolne przypomnienie posiada swoje to, co przypomniane, jako takie, właśnie jako swe coś dokładnie takiego, jak w nim jest 'domniemane', 'uświadamiane'; sądzenie znów to, co się sądzi, jako takie, upodobanie – podobające się, jako takie itd. Wszędzie noematyczny odpowiednik, który tutaj (w znaczeniu bardzo rozszerzonym) nazywa się 'sensem', należy brać *dokładnie tak*, jak tkwi ono 'immanentnie' w przeżyciu spostrzeżenie, sądzenia, podobania się itd., to znaczy tak, jak jest on nam przez nie dany, gdy wysłuchujemy jedynie samego tego przeżycia" – E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1913/1967, s. 182.

znacznie. Wewnętrzna artykulacja stanów psychicznych, wyróżniająca w nich w szczególności treść w rozumieniu Twardowskiego, zostaje zachowana. Oprócz tego Husserl przyjmuje, że wszelkie operacje mentalne na poziomie stanów mentalnych (a zatem w jego obecnym języku wszelkie struktury noetyczne) mają swe odpowiedniki na poziomie korelatów przedmiotowych (na poziomie noematu). Komentatorzy Husserla nazywają często to założenie tezą równoległości noetyczno-noematycznej. I tak np. jako noematyczny korelat operacji sądzenia pojawia się stan rzeczy, jako korelat operacji zbierania – wielość (kolektyw), jako korelat skomplikowanych operacji matematycznego abstrahowania przeprowadzonych na takich kolektywach – zbiór, rozumiany tak, jak się to dzieje w ramach teorii mnogości etc. Warto zauważyć, że u Brentana nic takiego nie miało miejsca. W szczególności przedmiotem Brentanowskiego sądu było dokładnie to samo, co stanowiło przedmiot leżącego u jego podstaw przedstawienia. W ramach teorii Brentana przedmiot przyporządkowany jest tylko przedstawieniu. Inne operacje mentalne nie indukują po stronie przedmiotowej żadnych nowych struktur.

Gdy tę tezę noetyczno-noematycznej równoległości powiążemy z tezą definiującą istnienie przedmiotu w kategoriach epistemicznego uzasadnienia, jakie posiadamy dla aktów świadomościowych prezentujących nam ów przedmiot, którą to tezę Husserl otwarcie głosił w okresie następującym po *Badaniach logicznych*[26], otrzymujemy doktrynę, którą nazywa się zwykle Husserlowskim idealizmem transcendentalnym. Zgodnie z nią stopniowo nawarstwiające się operacje świadomościowe konstytuują hierarchicznie ustrukturowane warstwy noematyczne, te zaś – przy założeniu, że świadomościowa konstytucja będzie odpowiednio systematyczna

[26] Husserl pisze: „Zasadniczo (w *a priori* bezwarunkowej ogólności należącej do istoty) każdemu 'naprawdę istniejącemu' przedmiotowi odpowiada idea możliwej świadomości, w której ten przedmiot da się ująć źródłowo i przy tym w pełni adekwatnie. Odwrotnie, gdy zapewniona jest ta możliwość, *eo ipso* przedmiot jest naprawdę istniejącym", E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii…*, s. 296. Pozycja idealistyczna wiąże się z epistemizacją pojęcia prawdy, co jest charakterystyczne nie tylko dla Husserla. Por. na ten temat A. Chrudzimski, *Kazimierz Ajdukiewicz on Transcendental Idealism from a Semantic Point of View*, „Studies in East European Thought" 2016, vol. 68, no. 1, s. 63-74.

i spójna – w ostatecznym rachunku stanowią nadbudowujące się nad sobą warstwy otaczającego nas świata.

Poziom, na którym pojawia się świadomość czasu, a zatem, zgodnie z naszkicowaną wyżej idealistyczną doktryną, poziom, na którym konstytuują się również przedmioty czasowo rozciągłe, to w ujęciu Husserla najniższe piętro konstytucji, będące niejako warunkiem wstępnym konstytucji czegokolwiek innego.

Husserl omawia naturę świadomości czasu, odwołując się głównie do konstytucji obiektów immanentnych, czyli takich jak (nie)sławne dane wrażeniowe, które, wedle doktryny klasycznej fenomenologii, znaleźć można np. w warstwie noetycznej spostrzeżenia zewnętrznego lub podobnych aktów. Ograniczenie się do takich obiektów pozwala Husserlowi pominąć – nieistotne w tym kontekście – zagadnienia nieadekwatności i złudzeń dotyczących obiektów świata zewnętrznego.

Aspekt, który odróżnia ujęcie Husserla od wcześniej przedstawionej koncepcji Brentana, polega przede wszystkim na tym, że wymiary czasowe nie są tu interpretowane jako elementy „zewnętrzne" w stosunku do treści percepcyjnych – tj. jako elementy, które muszą być dopiero „dodane" przez jakąś dodatkową władzę, omawianą przez Brentana pod zbiorową etykietką wyobraźni – lecz są potraktowane jako inherentny element samego spostrzeżenia. Zdaniem Husserla aspekt czasowy jest istotnie zawarty w samej percepcji. Dane wrażeniowe „takie już są", że podlegają czasowej modyfikacji. Do każdego „teraz" wypełnionego określoną treścią wrażeniową dołącza się modyfikacja czasowa. Husserl pisze, że „do istoty przeżyć należy to, że muszą się one w ten sposób rozpościerać, że faza punktualna nigdy nie może istnieć sama dla siebie"[27].

Na czym w takim razie polega to rozciąganie się immanentnych przedmiotów czasowych? Jeśli pójdziemy za sugestią Husserla, to mamy tu do czynienia z bardzo podstawowym rodzajem intencjonalności. Tak jak spostrzeżenie stołu kieruje się na stół, tak też kieruje się ono również na swą przeszłą fazę. Do percepcji momentalnego „teraz" z konieczności dołącza się retencja, która prezentuje nam poprzednią fazę trwania spostrzeganego przedmiotu. Co więcej, sposób dania tej przeszłej fazy odróżnia się istotnie od

[27] E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii…*, s. 406.

tego, z czym mamy do czynienia w przypadku przypomnienia. Jeśli przypominamy sobie wczorajszy koncert, to mamy przed oczyma pewien proces spostrzegany w jego czasowej rozciągłości, jednak wiemy doskonale, że spostrzeganie tej czasowej rozciągłości nie opierało się (wówczas) na przypomnieniu. Pamiętamy, że Brentano zarówno przypomnienie, jak i żywą percepcję następstwa czasowego złożyć chciał na karb wyobraźni. Husserlowi wydaje się to jednak błędem. Czas wyobrażony (w tym przypomniany) odsyła z konieczności do czasu danego źródłowo, a zatem ten ostatni nie może być, pod groźbą nieskończonego regresu, znowu wyobrażony. Musi być więc dany inaczej – przez coś, co człowiek niezepsuty filozoficznie nazwałby spostrzeganiem[28].

Można by sądzić, że mamy tu do czynienia z odróżnieniem czysto terminologicznym. Być może Husserl chce po prostu nazywać „percepcyjnymi" te procesy psychiczne, które Brentano nazwałby już „wyobrażeniowymi". Sprawa wydaje się jednak znacznie poważniejsza. Husserl twierdzi mianowicie, że retencja należy do aktów percepcyjnych również i w tym sensie, że jest oczywista w bardzo mocnym – chciałoby się wręcz powiedzieć „kartezjańskim" – znaczeniu. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* czytamy, że retencja, podobnie jak autentyczne spostrzeżenie, gwarantuje istnienie swojego obiektu, wprawdzie „[…] nie uznajemy tu za oczywiste, że gdy mamy retencję *A* (zakładając, że *A* jest obiektem transcendentnym), to *A* musiało przedtem istnieć, uznajemy natomiast za oczywiste, że *A* musiało przedtem być spostrzeżone"[29]. A zatem sam wcześniejszy akt, dany nam w świadomości retencjonalnej, ma być czymś należącym do sfery kartezjańskiej pewności. Obszar dostępny retencji może być niezwykle wąski – i jako taki należy go zapewne interpretować – a jednak wystarcza to, aby sfera ta definitywnie przekroczyła ostrze momentalnego teraz. Gdyby ktoś miał wątpliwości, Husserl podkreśla jeszcze raz: „To, co uświadamiam sobie retencjonalnie, jest, jak widzieliśmy, absolutnie pewne"[30]. Przytoczmy jeszcze nieco dłuższy fragment:

---

28 *Tamże*, s. 404.
29 *Tamże*, s. 394.
30 *Tamże*, s. 407.

> Gdy mówi się o oczywistej prezentacji treści immanentnej, to zrozumiałe jest samo przez się, że oczywistość ta nie może oznaczać niepowątpiewalnej pewności w odniesieniu do punktualnego czasowego istnienia (*Dasein*) dźwięku; oczywistość tak ujętą (jak przyjmował to np. jeszcze Brentano) skłonny jestem uważać za fikcję. Jeżeli do istoty treści, która może być dana w spostrzeżeniu, należy to, że rozciąga się ona w czasie, to niepowątpiewalność spostrzeżenia nie może oznaczać nic innego niż niepowątpiewalność co do istnienia czasowo rozciągłego[31].

Zgodnie z tym ujęciem spostrzegane jest zatem nie tylko momentalne teraz, ale i najbliższa przeszłość[32].

Musimy sobie uświadomić, że – zwłaszcza w kontekście Husserlowskiego transcendentalnego idealizmu – jest to niezwykle mocne twierdzenie. Otóż zgodnie z tą koncepcją to, co jest dane z absolutną pewnością, istnieje też w najmocniejszym z możliwych sensów. W ramach ujęcia Husserla nie może być więc mowy o tym, że rzeczywistość to tylko bezwymiarowa granica pomiędzy „już nieistniejącą" przeszłością a „jeszcze niezaistniałą" przyszłością. Doktryna, która tak rozpalała wyobraźnię Augustyna i Brentana, jawi się jako jawnie absurdalna.

Warto przy tym podkreślić, że to, co dotychczas powiedziano o percepcji przedmiotów czasowych, może być w większej części potraktowane jako analizy należące do psychologii opisowej i przez to interesujące niezależnie od tego, czy akceptujemy tezy idealizmu transcendentalnego, czy też nie. Jednak jeden aspekt Husserlowskiej nauki o wewnętrznej świadomości czasu jest bezpośrednio zależny od tej doktryny. Chodzi o tezę, że najpierwotniejszy strumień świadomości – strumień konstytuujący czasowość przedmiotów immanentnych, takich jak dotychczas omawiane dane wrażeniowe – musi być warstwą samokonstytuującą się oraz, co jest tu właściwie równoważne, epistemicznie przejrzystą dla samej siebie.

Mamy tu przed sobą aspekt idealistycznej doktryny, który – raz uświadomiony – wydaje się całkiem oczywisty, a mimo to zadziwiająco rzadko bywa wyraźnie tematyzowany przez idealistów. Jeśli wszystko, co jest, musi być korelatem jakiejś konstytuującej

---

31 *Tamże*, s. 438.
32 *Tamże*, s. 398.

świadomości, wówczas ta świadomość, aby być, musi być również uchwycona przez coś. Jeśli owo c o ś będziemy zawsze interpretować jako c o ś i n n e g o, jako jakąś i n n ą ś w i a d o m o ś ć, wyższy stopień refleksji, wówczas otrzymamy nieskończony regres. Podkreślmy, że dla realisty nie jest to żaden fundamentalny problem, rozumowanie takie doprowadzi go po prostu do wniosku, że nie wszystko, co zawarte w uniwersum, jest przez nas kognitywnie uchwycone – tezy, która nie powinna nas nawet specjalnie zaskakiwać. Dla idealisty jest to jednak problem zasadniczy. Zgodnie z doktryną idealizmu coś, co nie jest korelatem uchwytującej świadomości, po prostu n i e i s t n i e j e. Jeśli zatem regres refleksji nie dochodzi do swojego kresu, wówczas konsekwencja jest taka, że żaden z jego członów nie został „ustanowiony w bycie", a zatem – ściśle biorąc – żaden z nich nie istnieje i w konsekwencji, jakkolwiek dziwnie mogłoby to brzmieć, okazuje się, że w naszym uniwersum literalnie nie ma niczego.

W zasadzie zadziwiające jest, że Husserl był jednym z niewielu idealistów, który jasno i wyraźnie zobaczył ten problem oraz zaproponował jego rozwiązanie. Rozwiązanie to sytuuje się właśnie na poziomie konstytucji wewnętrznej świadomości czasu. O ile dla wszelkich innych struktur świadomościowych wydaje się on uważać, że dla ich autentycznego uchwycenia potrzebny jest dodatkowy akt r e f l e k s j i, o tyle w przypadku najgłębszej warstwy wewnętrznej świadomości czasu przyjmuje świadomość autoreferencyjną, samouchwytującą i samokonstytuującą[33].

---

[33] Ze względu na wagę zagadnienia przywołam tu dłuższy fragment: „Zgodnie z tym, w jednym jedynym przepływie świadomości splecione są ze sobą *dwie intencjonalności*, stanowiące nierozerwalną jedność i wzajemnie domagające się siebie, tak jak dwie strony jednej i tej samej rzeczy. Dzięki jednej konstytuuje się immanentny czas, czas obiektywny, rzetelny, w którym jest (*es gibt*) trwanie i zmiana tego, co trwa; w drugiej – *quasi*-czasowe uporządkowanie faz przepływu, mające zawsze i z konieczności płynący punkt 'teraz', fazę aktualności, oraz serię faz przedaktualnych i poaktualnych (jeszcze nie aktualnych), ta czasowość profenomenalna, preimmanentna konstytuuje się intencjonalnie jako forma świadomości konstytuującej czas i w niej samej. Przepływ immanentnej świadomości konstytuującej czas nie tylko *jest*, lecz nadto jest ukształtowany w sposób tak osobliwy, a przecież zrozumiały, że koniecznie musi w nim zachodzić samoprzejawianie się przepływu, stąd zaś przepływ sam koniecznie musi dawać się uchwycić w [swym] płynięciu. Samoprzejawianie się przepływu nie wymaga jakiegoś drugiego przepływu,

U Husserla czasowość wchodzi zatem do najbardziej podstawowej struktury doświadczenia. Nie jest, jak u Brentana, wytworem dodatkowej władzy, nazwanej wyobraźnią. Każde spostrzeżenie zawiera przeszłość, ciągnie za sobą „ogon komety", złożony z retencji. Spostrzeżeniowa teraźniejszość przestaje więc być punktowa. Staje się wychylonym w przeszłość półodcinkiem o nieostrej granicy przeszłości[34]. Niejasne jest natomiast, jak rzecz się ma z przyszłością. Husserl mówi wprawdzie o protencji – analogicznej do retencji intencji skierowanej na to, co za chwilę nastąpi – jej kognitywny status nie jest jednak precyzyjnie określony. Z jednej strony ma ona podobny do retencji „percepcyjny" charakter. Fenomenologicznie rzecz biorąc, nie jest ona typowym oczekiwaniem, podobnie jak retencja nie jest typowym przypomnieniem. Z drugiej jednak strony jasne jest, że jej status epistemiczny nie może być porównywalny ze statusem, który Husserl chce przypisywać retencji. W przypadku intencji skierowanej na najbliższą przyszłość z pewnością nie możemy utrzymywać, że istnienie jej obiektu (nawet jeśli miałby być to przedmiot efektywnie zawarty w strumieniu świadomości) jest w jakikolwiek sposób zagwarantowane.

4. Heidegger

W okresie, który nas tu interesuje, a zatem w okolicach publikacji *Bycia i czasu* (1927) Heidegger deklarował się jako filozof akceptujący metodę fenomenologiczną[35]. Sposób podejścia, jaki faktycznie stosuje w swoich badaniach, różni się jednak diametralnie od tego, co robił Husserl. Fenomenologię Husserla możemy zasadniczo traktować jako odmianę psychologii opisowej, która odróżnia się od podejścia Brentanowskiego właściwie głównie tym, że swe analizy interpretuje jako dotyczące nie rzeczywistości psychicznej realnego podmiotu, lecz procesów konstytucji rozgrywających się w obrębie „czystego ja" czy też „transcendentalnego ego". Z filozoficznego

---

lecz konstytuuje się jako fenomen w sobie samym. To, co konstytuujące, i to, co konstytuowane, pokrywają się, choć naturalnie nie mogą się pokrywać pod każdym względem." – E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii…*, s. 436 i nast.

34 E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii…*, s. 437.

35 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1927/1994, s. 27 i nast.

punktu widzenia nie jest to wprawdzie różnica banalna, jeśli jednak spojrzelibyśmy na samą treść analiz, to mogłoby się okazać, że filozof uprawiający fenomenologiczną psychologię w ostatecznym rachunku powie nam dokładnie to samo, co jego kolega pochłonięty transcendentalną analizą konstytutywną.

Jeśli jednak chodzi o Heideggera, to mimo swych deklaracji o byciu fenomenologiem zmienia on perspektywę badawczą na taką, która w istotnych aspektach przypomina raczej sposób filozofowania Kanta. Sam Heidegger dość wyczerpująco przyznaje się zresztą do tego pokrewieństwa w wydanej dwa lata po *Byciu i czasie* książce *Kant a problem metafizyki*.

Na czym polega ta zmiana perspektywy? Otóż Heidegger twierdził, że Husserl w swych analizach systematycznie przeocza pewien fundamentalny poziom filozoficznych pytań. Jak powiedzieliśmy, fenomenologia Husserla jest – strukturalnie rzecz ujmując – rodzajem psychologii opisowej, rozkładającej rzeczywistość psychiczną (bądź obszar transcendentalnej podmiotowości) na najbardziej podstawowe elementy i pokazującej, jak elementy te współpracują za sobą w generowaniu bardziej skomplikowanych struktur. I tak dowiadujemy się, że to, co nazywamy rzeczami świata zewnętrznego, jest produktem syntezy składającej w jedną całość dane nam wyglądy tych rzeczy, że same te wyglądy powstają dzięki ujęciom kompleksów danych zmysłowych, a dane zmysłowe jako obiekty rozciągłe czasowo konstytuują się w mrocznych głębiach wewnętrznej świadomości czasu, o czym zostało powiedziane w poprzedniej części tego artykułu. Obserwacja Heideggera jest taka, że w ramach Husserlowskiej fenomenologii o wszystkich tych elementach zakłada się, że s ą one w ten czy inny sposób. Fenomenologa interesuje ich natura oraz sposoby kombinacji, sama kwestia b y c i a pozostaje zaś poza polem widzenia. Heidegger postanowił położyć kres temu zaniedbaniu i przesunąć pytanie o b y c i e do centrum rozważań.

Heidegger nawiązuje tu do szacownej tradycji, w pierwszym rzędzie oczywiście do Arystotelesa i jego słynnego *dictum*, że byt orzekany jest wielorako[36], a jako bezpośrednie źródło swych inspiracji arystotelesowskich wymienia często dysertację Brentana

36 Arystoteles, *dz. cyt.*, 1028 a 10-13.

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arystoteles[37]. Trzeba jednak powiedzieć, że sposób, w jaki usiłuje on ostatecznie rozplątać kwestię bycia, jest niezbyt arystotelesowski. Otóż Heidegger zamiast skupić się na analizie przedmiotów, które są na te różnorakie sposoby, proponuje zająć się analizą tego miejsca, w którym owo bycie jest rozumiane, tym miejscem ma być zaś szczególnego rodzaju byt, który ma to do siebie, że właśnie owo bycie rozumie. Takie wstępne rozumienie jest, zdaniem Heideggera, niezbędne, aby otworzyć przestrzeń, w której dopiero mogą pojawić się przedmioty, którym owo bycie będzie mogło być w tym czy innym znaczeniu przypisane. Byt ten nazywa Heidegger *Dasein*, co zostało przełożone na język polski jako Jestestwo. Sytuacja jest zresztą o tyle dogodna, że jestestwa owego nie musimy w żaden szczególny sposób poszukiwać, gdyż daje się ono znaleźć wszędzie tam, gdzie jesteśmy. Szczęśliwie dla Heideggera i jego kontynuatorów „Bytem, którego analiza stanowi tu nasze zadanie, jesteśmy zawsze my sami"[38].

Wydaje się zatem, że mamy tu coś w rodzaju perspektywy Kantowskiej. Aby rozumieć najbardziej fundamentalne rysy otaczających nas przedmiotów – aby uchwycić to, na czym polega ich bycie – przeanalizować musimy to, w jaki sposób podmiot otwiera przestrzeń możliwego pojawiania się takich przedmiotów. Kantysta nazwałby to eksplikowaniem transcendentalnych warunków możliwości pojawienia się przedmiotów, będących zarazem transcendentalnymi warunkami przedmiotów samych. W takim ujęciu filozofia Heideggera z okresu *Bycia i czasu* byłaby odmianą filozofii transcendentalnej w sensie Kantowskim, filozofią postulującą istnienie wyższego poziomu analizy niż ten, na którym porusza się tradycyjnie rozumiana metafizyka i epistemologia, a także – jak sądził Heidegger – niż ten, na którym operuje Husserlowska fenomenologia. Na tym wyższym poziomie odbywa się identyfikacja transcendentalnych warunków pojawienia się przedmiotu (co dopiero konstytuuje obszar badania metafizyki), a następnie przeciwstawienie tak wyodrębnionego przedmiotu podmiotowi

---

37 Por. F. Volpi, *Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden*, „Zeitschrift für philosophische Forschung" 1978, vol. 32, no. 2, s. 254-265.

38 M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 42.

(co umożliwia pracę epistemologa). Pamiętać zatem należy, że gdy przy omawianiu tak rozumianego stanowiska transcendentalnego wspomina się o „podmiocie transcendentalnym", wówczas nie może chodzić o podmiot w „normalnym" tego słowa znaczeniu, w jakim przeciwstawia się on przedmiotowi. Podmiot transcendentalny to takie miejsce, w którym przeciwstawienie podmiot–przedmiot dopiero się formuje[39].

W pismach Heideggera widzimy to bardzo wyraźnie, gdy przy różnych okazjach czytamy, że *Dasein* nie jest bynajmniej podmiotem, który ma naprzeciwko siebie świat przedmiotów, lecz jest strukturą obejmującą, w sposób na razie niewyartykułowany, oba człony tego przeciwstawienia – jest, jak to ujmuje Heidegger, b y c i e m - - w - ś w i e c i e[40]. Sposób artykulacji dychotomii podmiot–przedmiot – a zatem ostatecznie to, jaki rodzaj bycia zostanie owym przedmiotom przyporządkowany – zależy zresztą od sposobów, na jakie owo b y c i e - w - ś w i e c i e się realizuje. Jeśli będzie to życie praktyczne, polegające na manipulacji narzędziami i zapewnianiu sobie dogodnego miejsca, wówczas przedmioty nabywają charakteru „poręczności", jeśli jest to życie teoretyczne naukowca bądź filozofa, jawić się one będą jako „obecne" i gotowe, aby stać się obiektem badań dla „mędrca szkiełka i oka". W tym sensie powiedzieć można, że transcendentalizm Heideggera, ma – w odróżnieniu od klasycznego stanowiska Kanta – charakter „pragmatystyczny". Kantowska forma przedmiotu, czy też sposób jego bycia, jak by to nazwał Heidegger, kształtuje się w zależności od sposobu działania, jakie podejmuje

---

39 W polskiej literaturze najlepszą eksplikację tak rozumianej idei transcendentalizmu znaleźć można u Marka Siemka. Por. przede wszystkim tenże, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977. Uważny czytelnik zauważy też z pewnością, że nie jest bynajmniej jasne, czy analizy Husserla z jego okresu idealistycznego nie poruszają się, wbrew temu, co suponuje Heidegger, właśnie na tego rodzaju transcendentalnym poziomie. Jeśli miałbym wyrazić własne zdanie, to powiedziałbym, że wiele przemawia za tym, iż jest tak w istocie. Jest zatem dość prawdopodobne, że zarzuty Heideggera co do niedostatecznej głębi analiz Husserla są w ostatecznym rachunku chybione. Sprawa ta nie ma jednak większego znaczenia dla tematyki tego artykułu.

40 Ten sposób widzenia e g z y s t e n c j i był, jak wiadomo, niezwykle inspirujący dla francuskiego egzystencjalizmu. Stał się chociażby przyczyną modyfikacji, jakie do założeń fenomenologii wprowadzić chciał Jean-Paul Sartre. Por. P. Mróz, *Drogi nierzeczywistości. Poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre'a 1930-1960*, Kraków 1992, s. 18.

Dasein. Pamiętać tylko musimy, że mówienie o „działaniu" ma tu charakter wysoce metaforyczny, co zresztą jest losem, który dzieli ono z wszystkimi wyrażeniami, jakie zechcielibyśmy zastosować do opisu poziomu transcendentalnego. Nasz język powstał bowiem do opisu gotowych przedmiotów. Zastosowanie go do opisu transcendentalnych warunków ich możliwości z istoty swej nie może być proste i bezbolesne.

Cóż ma to wszystko wspólnego z zagadnieniem czasu, któremu poświęcony jest ten artykuł? Otóż okazuje się, że czasowość stanowi zdaniem Heideggera podstawową i absolutnie niezbywalną strukturę omawianego b y c i a - w - ś w i e c i e. Ze względu na pragmatystyczny charakter transcendentalizmu Heideggera, o którym wspomniałem przed chwilą, czasowość nabiera tu dodatkowo szczególnego charakteru, który odbiega od wizji zdroworozsądkowej.

Heidegger opisuje proces otwierania przestrzeni spotkania z przedmiotem poprzez różnego rodzaju metafory. Jedną z nich jest mówienie o nastroju (*Befindlichkeit*), który występuje tu w roli wstępnego rozumienia bycia, oraz jego eksplikacji, która dokonuje się dzięki rozumieniu (*Verstehen*)[41]. Te metafory mają w pewnym stopniu charakter statyczny, ale napotykamy też inne. Przykładowo czytamy, że sposób istnienia *Dasein* tym się różni od sposobu istnienia „gotowych" przedmiotów, z jakimi mamy np. do czynienia w obiektywizującym nastawieniu naukowym, że nie polega na posiadaniu istoty, lecz na rozwijaniu możliwości, projektowaniu siebie, co ostatecznie polega na realizowaniu tego bądź owego sposobu bycia w świecie. W myśl tej metafory otwieranie przestrzeni możliwego pojawiania się jest skojarzone z obrazem realizacji projektu, a takie urzeczywistnienie wymaga niezagospodarowanego jeszcze obszaru, perspektywy, w jakiej projekt będzie wykonany, która jest tu perspektywą c z a s o w ą, a mówiąc jeszcze dokładniej perspektywą p r z y s z ł o ś c i.

To jest właśnie szczególnie zaskakujący aspekt Heideggerowskiej wykładni czasu, mianowicie: że podstawowym i, że tak powiem, początkowym jego segmentem jest właśnie przyszłość. Intuicja towarzysząca myśleniu potocznemu a, jak widzieliśmy, również wielu znamienitym filozofom, jest taka, że tym segmentem czasowości,

41 M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 29 i § 31.

który jest nam dany w sposób najoczywistszy i istnieje najmocniej, jest teraźniejszość – teraźniejszość, która w rękach filozofów redukuje się czasem do bezwymiarowej granicy pomiędzy już nie byłą przeszłością, a jeszcze nie zaistniałą przyszłością. Jeśli idea takiego bezwymiarowego teraz razi jako fenomenologicznie niewiarygodna, można próbować dołączyć do niej drobne okruszki przeszłości, jak to zrobił Husserl. Heidegger proponuje jednak w rekonstrukcji czasowości zaczynać od przyszłości. Czy można sobie wyobrazić pomysł bardziej zwariowany?

Początkowe osłupienie rozprasza się jednak, gdy uświadomimy sobie, że to, co przedstawia Heidegger, nie jest żadną rekonstrukcją czasowości lub jej wewnętrznej świadomości, z którą mieliśmy do czynienia u poprzednio omawianych filozofów. Heidegger nie uprawia tu psychologii opisowej, która wyjaśniałaby nam, jak czasowa ciągłość buduje się z drobniejszych atomów. Czasowość pojawia się tu jako z a ł o ż e n i e, które jego zdaniem jest konieczne, jeśli mamy zrozumieć to, że przedmioty w ogóle pojawiają się przed naszym – teoretycznie bądź praktycznie nastawionym – okiem. Jest ona warunkiem transcendentalnym przedmiotów doświadczenia. Wymiarem czasowości, który jest kluczowy dla wizji otwierania pola przedmiotowego jako realizacji projektu, jest zaś właśnie przyszłość. Z tego też powodu pojawia się ona jako pierwsza i absolutnie niezbywalna, a teraźniejszość i przeszłość zostają niejako „dokonstruowane" jako *modi* niezbędne dla realizacji pewnych typów bycia szczególnie autentycznego, wyjątkowo nieautentycznego (teraźniejszość w różnych jej odmianach) bądź historycznego (przeszłość)[42].

[42] Nie trzeba chyba dodawać, że wizja taka nie jest niepodważalna. Z filozofów skądinąd doceniających intuicje Heideggera wymienić można chociażby Merleau-Ponty'ego, który sądził, że sama wewnętrzna logika myśli Heideggera powinna go zmusić do wniosku, że to nie przyszłość, a jednak teraźniejszość jest pierwotna. Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 1945/2001, s. 449. Ma to oczywiście związek z wyróżnionym statusem, jaki Merleau-Ponty przyznaje ciału, traktując je jako podstawowy wehikuł naszego bycia w świecie, por. tenże, *dz. cyt.*, s. 100. Analizy tego zagadnienia, zwłaszcza w kontekście estetycznego stosunku do świata, znaleźć można w: P. Mróz, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Kraków 2002.

5. Podsumowanie

Przykłady poglądów Brentana, Husserla i Heideggera pokazały różne możliwości spojrzenia na problematykę czasu. Dla analiz Brentana kluczowe było, metafizyczne w swej istocie, założenie momentalności spostrzeżeniowego *teraz*. Husserl podważył to założenie popchnięty, jak się wydaje, argumentami natury opisowej. W efekcie sfera przeżywanego t e r a z, a ze względu na idealizm Husserla także aktualnego bytu, nabrała pewnej r o z c i ą g ł o ś c i w kierunku, który Brentano określiłby jako przeszłość. Wreszcie Heidegger zmienił radykalnie perspektywę, gdy potraktował czas nie jako pojawiającą się nam daną opisową, lecz raczej jako w a r u n e k t r a n s c e n d e n t a l n y pojawiania się czegokolwiek. Pierwotnym i kluczowym wymiarem czasu staje się w związku z tym p r z y s z ł o ś ć.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

Augustyn, *Wyznania*, wyd. 3, Warszawa 1987.

Baumgartner W., *On the Origins of Phenomenology: Franz Brentano*, [w:] *Handbook: Phenomenology and Cognitive Science*, eds E. Baumgartner, W. Baumgartner, B. Borstner, M. Potrc, J. Shawe-Taylor, E. Valentine, Dettelbach 1996, s. 25-35.

Brentano F., *Deskriptive Psychologie*, Hrsg. R.M. Chisholm, W. Baumgartner, Hamburg 1982.

Brentano F., *Logik*, manuskrypt wykładów z logiki z drugiej połowy lat 80. XIX wieku.

Brentano F., *Logikkolleg 1878/79*, niepublikowany manuskrypt wykładów z logiki.

Brentano F., *O źródle poznania moralnego*, Warszawa 1889/1989.

Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa 1999.

Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hrsg. T. Binder, A. Chrudzimski, Berlin–Boston 2014.

Chrudzimski A., *Brentana teoria świadomości czasu*, „Roczniki Filozoficzne" 2000, t. 48, nr 1, s. 127-145.

Chrudzimski A., *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, [w:] *Themes from Brentano*, eds D. Fisette, G. Fréchette, Amsterdam 2013, s. 121-137, https://doi.org/10.1163/9789401209939_009.

Chrudzimski A., *Die Theorie der Intentionalität bei Franz Brentano*, „Grazer Philosophische Studien" 1999, vol. 57, s. 45-66, https://doi.org/10.5840/gps1999574.

Chrudzimski A., *Die Theorie des Zeitbewußtseins Franz Brentanos aufgrund der unpublizierten Manuskripte*, „Brentano Studien" 1998, vol. 8, s. 149-161, https://doi.org/10.5840/gps1999574.

Chrudzimski A., *Husserl i Brentano*, „Przegląd Filozoficzny" 2009, t. 18, nr 4, s. 115-130.

Chrudzimski A., *Kazimierz Ajdukiewicz on Transcendental Idealism from a Semantic Point of View*, „Studies in East European Thought" 2016, vol. 68, no. 1, s. 63-74, https://doi.org/10.1007/s11212-016-9248-7.

Ehrenfels von Ch., *Philosophische Schriften*, Bd. 2, *Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie*, Hrsg. R. Fabian, München–Wien 1988.

Ehrenfels von Ch., *Über Gestaltqualitäten*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1890, vol. 14, s. 249-292. Przedruk w Ehrenfels 1988, s. 128-155.

Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1927/1994. Cytowane według paginacji pierwszego wydania z 1927 r.

Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1929/1989.

Hillebrand F., *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*, Wien 1891.

Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1-2, Warszawa 1901/2000.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1913/1967. Cytowane według paginacji pierwszego wydania niemieckiego z 1913 r.

Husserl E., *Philosophie der Arithmetik*, Halle 1891 (Husserliana XII, Hrsg. L. von Eley, Den Haag 1970). Cytowane zgodnie z edycją Husserliana.

Husserl E., *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (Husserliana XXVI, Hrsg. von U. Panzer), Dordrecht–Boston–Lancaster 1986.

Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1928/1989. Cytowane według paginacji pierwszego wydania niemieckiego.

Kamińska S., *Brentano i jego Arystoteles. Szkic o relacji Bóstwo-człowiek*, Kraków 2019.

Melle U., *Einleitung des Herausgebers*, [w:] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Husserliana XXIV, Hrsg. von U. Melle), Dordrecht–Boston–Lancaster 1984.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 1945/2001.

Mill J.S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1-2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1846/1962.

Mróz P., *Drogi nierzeczywistości. Poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre'a 1930-1960*, Kraków 1992.

Mróz P., *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Kraków 2002.

Siemek M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.

Smith B., *Gestalt Theory: An Essay in Philosophy*, [w:] *Foundations of Gestalt Theory*, ed. B. Smith, Vienna 1988, s. 11-81, https://doi.org/10.2307/j.ctv2x8v91j.4.

Stern W., *Psychische Präsenzzeit*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1897, vol. 13, s. 325-349.

Stumpf C., *Tonpsychologie*, Bd. 2, Leipzig 1890.

Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien 1894.

Volpi F., *Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden*, „Zeitschrift für philosophische Forschung" 1978, vol. 32, no. 2, s. 254-265.

ABSTRACT

In Search of Lost Time: Brentano, Husserl, and Heidegger

The three philosophers mentioned in the title found the philosophical analysis of time crucial for various reasons. Brentano, in his descriptive psychology, tried to reconcile the metaphysical thesis assuming momentary character of the present with the undeniable phenomenon of presentation of temporally extended objects. Husserl rejected this assumption and interpreted the presentation of temporally extended objects as a genuine perception. Finally, Heidegger started to construe temporality as a basic structure of *Dasein*, understood as a projection.

KEYWORDS: Franz Brentano, Edmund Husserl, Martin Heidegger, time, descriptive psychology, phenomenology, transcendental philosophy

O AUTORZE

Arkadiusz Chrudzimski – prof. dr hab., pracownik Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się ontologią, epistemologią, teorią intencjonalności oraz historią szeroko rozumianej tradycji brentanowskiej. Jest autorem książek: *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden* (1999); *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (2001); *Die Ontologie Franz Brentanos* (2004); I*ntentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität* (2005) oraz *Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong* (2007).

5.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.05

JACEK DĘBICKI

Pseudo-Dionizy Areopagita i jego nienapisana teoria sztuki koncepcyjnej

Pseudo-Dionizy Areopagita jest postacią anonimową, ale sam zamieścił w swoich pismach informacje, które miałyby wskazywać na to, iż był uczniem św. Pawła, dzięki któremu stał się chrześcijaninem, gdy wysłuchiwał jego mowy na ateńskim areopagu, o czym wspominają *Dzieje Apostolskie* (Dz 17,34 n). Z kolei Euzebiusz z Cezarei pisał w *Historii kościelnej* o naszym Pseudo-Dionizym jako o pierwszym biskupie Aten. W średniowiecznej literaturze francuskiej powtarzano natomiast informację, że autor *Corpus Dionysiacum* miałby być nie tylko apostołem Galów, ale także pierwszym biskupem Paryża, który zginął męczeńską śmiercią na paryskim wzgórzu Montmartre. Chcąc przekonać czytelnika o tym, iż jest on występującym w *Dziejach Apostolskich* Dionizym Areopagitą, starał się nawet operować naukową nomenklaturą typową dla tamtego okresu i unikać stosowania terminologii, która nie pojawiła się jeszcze w czasach, kiedy żył prawdziwy Dionizy Areopagita. Pseudo-Dionizego Areopagitę identyfikowano z różnymi historycznymi postaciami, takimi jak Ammoniusz Saccas, Dionizy Wielki, Piotr Folusznik, Dionizy Scholastyk, Sewer z Antiochii, czy też Sergiusz z Reshain, lecz najczęściej sugerowano, że był on Grekiem, być może mnichem piszącym w Syrii na przełomie V i VI wieku. Uważam,

że w tych dociekaniach nie rozpatrzono dogłębnie zwłaszcza jednego ważnego problemu, tzn. jaki był mianowicie cel napisania kilku gruntownie przemyślanych traktatów, z których wyłania się bardzo zwarty system teologiczny, pomijając fakt, jaki ostatecznie jest jego charakter ideowy, co szczególnie zajmowało uwagę uczonych. Stawiając takie pytanie, Ernesto Mainoldi udzielił na nie odpowiedzi, która, moim zdaniem, rzuca nowe światło na to zagadnienie. Przekonująco sugerował, że *Corpus Dionysiacum* powstał w kręgach teologicznych skupionych wokół cesarza Justyniana (483-565), ponieważ tekst ten może odzwierciedlać polityczno-teologiczny program, który Justynian nakreślił we wczesnych latach swoich rządów[1]. Nie ulega przecież wątpliwości, że *Corpus Dionysiacum* pojawił się we wczesnych latach rządów Justyniana i że wywarł on znaczny wpływ na niemal wszystkie aktualne wówczas zagadnienia teologiczne, co pozwala również zauważyć, że myśl pseudo-dionizyjska pojawiła się w czasie, gdy obrazy sakralne były już postrzegane jako nośniki idei teologicznych. Mainoldi ma również rację, kiedy zauważa, że symboliczna i egzegetyczna teologia Pseudo-Dionizego była skierowana do rzeczywistych rozmówców, mających konkretne cele, których zamiarem było podjęcie próby zintegrowania domeny obrazowania i teologii[2], a autor *Corpus Dionysiacum* chciał zasadniczo wzmocnić propagowane przez siebie idee, pisząc, że jest uczniem św. Pawła.

W teorii obrazu i teorii symbolu zapisanych na kartach *Corpus Dionysiacum* pojawiają się zarówno tradycyjne problemy, jak i ujęcia nowe, szczególnie ważne ze względu na ich chrześcijańskie determinacje, inspirujące bowiem do ponownego rozpatrzenia tych zagadnień, co implikowało szereg nowych rozwiązań teoretycznych, poczynając od tego, że teoria obrazu i symbolu zaproponowana w *Corpusie* w sposób fundamentalny wiązała się z egzegezą biblijną. To nowe ujęcie tej problematyki było podstawą do zbudowania systemu, który miał istotny wkład w rozwój teologii mistycznej, filozofii języka, soteriologii oraz średniowiecznej estetyki, w tym zwłaszcza teorii symbolu i teorii obrazu. Obraz, zgodnie z wykładnią

---

1 E.S. Mainoldi, *Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory*, [w:] *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.* 500–900, eds F. Dell'Acqua, E.S. Mainoldi, London 2020, s. 3-4.

2 *Tamże*, s. 4-5.

Pseudo-Dionizego, nie jest zwykłą imitacją pierwowzoru, ale, jak będziemy mogli zobaczyć, ma wyraźnie wartość ontologiczną, gdyż, mówiąc językiem Areopagity, odsłania i zasłania ideał, będąc jednocześnie jego realną obecnością. Z tego względu w *Corpus Dionysiacum* nie znajdziemy rozważań poświęconych artystycznym aspektom obrazów czy ich estetycznym walorom. Celem obrazów, symboli i przedmiotów estetycznych nie jest przeżycie estetyczne, lecz anagogia, czyli kierowanie się naszego intelektu ku górze:

> Bo przecież nie możemy, jak czyni to nieokrzesane pospólstwo, bezbożnie wyobrażać sobie, że niebiańskie i boskie intelekty posiadają liczne nogi i liczne twarze, są ukształtowane na wzór bezrozumnych wołów lub dzikich lwów i mają, jak orły, zagięte dzioby lub, jak ptaki, skrzydła i pióra. Nie możemy też przedstawiać ich sobie jako jakieś płonące koła wirujące po niebie i jako materialne trony przeznaczone do spoczynku Boskiej Zwierzchności, i jako wielobarwne konie, i jako najwyższych wodzów niosących włócznie, i ponad wieloma jeszcze innymi obrazami przekazanymi nam nabożnie przez Pismo w rozmaitości ekspresywnych symboli. I rzeczywiście, jeżeli teologia ucieka się do poetyckich fikcji w prezentacji tych niefiguralnych intelektów, to czyni to po prostu, jak już wspomniałem, ze względu na właściwości naszego intelektu i z troski o wskazanie mu stosownej i zgodnej z naturą drogi wznoszenia się w górę za pomocą anagogicznych świętych symboli w ten sposób zarysowanych[3].

Status obrazu, jaki wyłania się z *Corpus Dionysiacum*, jeśli odniesiemy go do tego, co niewidzialne, jawi się jako rodzaj pseudoobrazu, obala on bowiem 32 model podobieństwa wizualnego, skoro ma sprawić, że zobaczymy Boga, którego nie można pokazać, gdyż nie posiada on formy, ale jednocześnie ćwiczymy i przyzwyczajamy nasze oczy do tego, ażeby poznawać to, co jest niewidzialne. Jeżeli jednak mielibyśmy formułować teorię obrazu Areopagity tylko na podstawie tego, co *explicite* wypowiada on w swoich pismach, to należałoby stwierdzić, że związek jego myśli z problematyką estetyczną jest szczególnie luźny. Jak to się więc stało, że przez wiele wieków jego pisma wywierały głęboki wpływ na teorię dzieł sztuki,

---

3 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, II, 1.

w tym zwłaszcza sztuk wizualnych, a wśród nich zwłaszcza na teorię malarstwa, co szczególnie może dziwić, jeśli przypomnę, że Pseudo-Dionizy Areopagita nigdy właściwie nie zwrócił swojej uwagi na malarstwo, gdyż sztuce nie poświęcił on ani jednego traktatu, ani jednego rozdziału w swoich traktatach, a tam, gdzie posługuje się przykładami z obszaru sztuki, używa ich jako metafor mających wyjaśniać problemy teologiczne. Właśnie teologia dionizyjska, która w istotny sposób determinowała jego teorię sztuki, a tym samym jego ikonologię, nie problematyzowała zasadniczo nowych zagadnień z obszaru wizualizacji idei, ponieważ rozważano je przynajmniej od III wieku. Pseudo-Dionizy Areopagita nadał jednakże tym problemom nowy wymiar, tworząc podstawy filozofii sztuki sakralnej[4]. Istota rozważanych problemów zawierała się tak w świecie inteligibilnym, jak i w świecie zmysłowym, Pseudo-Dionizy omawiał bowiem był zagadnienie teofanii, objawianie się Boga w zmysłowo poznawalnych rzeczach, stawiając pytanie, w jaki sposób Bóg, bytujący poza materią i niewidzialny z istoty swej natury, mógłby być postrzegany przy pomocy zmysłów. Koncepcje Pseudo-Dionizego odnoszące się do metafizyki rzeczy zmysłowych, zwłaszcza przedmiotów materialnych egzemplifikujących Boże objawienie i wiążący się z tym problem pozytywnego wartościowania materii, wywarły ogromny wpływ na późniejszą filozofię i teologię chrześcijańską. Autor *Corpus Dionysiacum* podjął się próby opisu tego, w jaki sposób owe materialne przedmioty mają nas prowadzić ku górze:

> Mając ten fakt na względzie, ta doskonała Zasada świętych obrzędów słusznie uznała, że nasza najświętsza hierarchia ma być ponadświatowym naśladownictwem hierarchii niebiańskich, i przyoblekła owe niematerialne hierarchie, ażeby nam je przybliżyć, w różnorodne materialne figury i kompozycje postaci, dając nam możność, w sposób dla nas stosowny, wzniesienia się od tych najbardziej zbożnych symboli do wyniosłości i upodobnień, które są już zupełnie proste i nie dają się przedstawić figuralnie. Jest bowiem rzeczą zupełnie niemożliwą, by nasz intelekt w jakiś ponadmaterialny sposób podniósł się do naśladowania i oglądania hierarchii niebiańskich bez oparcia się na tego rodzaju materialnych rękojmiach, odpowiadających jego naturze,

4 M. Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York–London 1992, s. 160.

> i zrozumiał, że widzialne piękności są znakiem niewidzialnego piękna, że przyjemne zapachy, cieszące zmysły, symbolizują roztaczanie się inteligibilności, materialne światła wskazują na dar niematerialnej światłości, głęboka znajomość świętych nauk odpowiada nasyceniu intelektu kontemplacją, struktura porządków ziemskich wyraża trwałość uporządkowań właściwą rzeczom boskim, że przyjmowanie najbardziej boskiej Eucharystii obrazuje zjednoczenie z Jezusem – i to samo dotyczy wszystkich innych darów, które substancje niebiańskie otrzymują sposobem wykraczającym poza to, co światowe, a my tylko za pomocą symboli[5].

Jak wynika z tego cytatu, autor *Corpus Dionysiacum* operował szerokim pojęciem obrazu, ponieważ można wyróżnić jego trzy znaczenia: obraz jako symbol, obraz jako odcisk oraz obraz jako boska figura[6]. Obraz sakralny, dzięki któremu jesteśmy w stanie odnajdywać w tym, co widzialne, to, co niewidzialne, został mianowicie ukazany przez Pseudo-Dionizego na trzech płaszczyznach, opisanych zgodnie z neoplatońską ontologią, to znaczy pochodzenia (*πρόοδος*), bytowania (*μονή*) i powrotu (*ἐπιστροφή*), zinterpretowanych przez Areopagitę zgodnie z przyjętą przez niego perspektywą ontyczną[7]. W tym ujęciu symbol (*σύμβολον*) koresponduje z pochodzeniem świata z bożego pierwowzoru, akt symbolizowania jest bowiem procesem ukazywania obecności Boga w różnych przedmiotach zmysłowo ujmowanej rzeczywistości, powołanej przez Niego z niczego do istnienia. Odcisk (*τύπος*), ukazujący relację pomiędzy Bogiem a jego obrazami, należy również rozumieć jako obecność Boga w stworzonych przedmiotach, ponieważ z jednej strony byty te są postrzegane jako znaki odciśnięte przez Boga

5 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*…, I, 3.

6 M. Vlad, *Denys l'Aréopagite et l'image divine : symbole, empreinte, statue*, [w:] *L'icône dans la pensée et dans l`art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, eds K. Mitalaitė, A. Vasiliu, Turnhout 2017, s. 67.

7 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*…, I, 1: „Wszelkie dobre uposażenie i każdy dar doskonały jest z wysoka, zstępuje od Ojca Światłości. A jednak każde wychodzenie świetlistej jasności, zstępujące na nas w darze dobroci, z poruszenia Ojca, wznosi nas zarazem w swojej jednoczącej mocy na powrót w górę i zwraca do jedności i boskostwórczej prostoty Ojca, skupiającego w sobie wszystko. Bo przecież, jak mówią święte słowa Pisma: Z Niego i dla Niego jest wszystko" (Rz 11,36).

w stworzonym świecie, a z drugiej strony są ujmowane jako rzeczy odnoszone do Boga, który się sam manifestuje dzięki uczynionym odciskom. Trzecie znaczenie obrazu, czyli boski posąg (*ἄγαλμα*), jest niczym innym jak aktem wstępowania, to znaczy aktem powrotu do Boga. Zwróćmy uwagę na to, że w tym potrójnym sensie boski obraz powinien nam ukazać symboliczną złożoność rzeczywistości, dzięki czemu możemy odnaleźć boskie odciski, aby następnie zniwelować jej pluralizm, robiąc z siebie boski posąg. Należałoby jeszcze dodać, że z jednej strony boski obraz zapożycza w pewnym sensie całą różnorodność świata rzeczy, ale z drugiej strony nie pozostaje w tej różnorodności[8].

Zdaniem Pseudo-Dionizego musimy się nauczyć właściwie pojmować powszechne wyobrażenia po to, abyśmy mogli poznać to, co jest istotne, czyli samo wnętrze świętych symboli[9], będących podobieństwem wizerunku Boga, gdyż są one widzialnymi obrazami tego, co jawi się nam jako niewyrażalne i niepojęte, ponieważ „jak powiada święty Paweł i prawda rozumu: w całej potędze widzialnego świata kryje się Bóg niewidzialny"[10]. Dla tego neoplatońskiego myśliciela „prawdziwe rzeczy widzialne są wizerunkami (rzeczy) niewidzialnych"[11], każdy zmysłowo postrzegany przedmiot, czyli widzialny konkret, sugeruje, że przysłania on jednocześnie coś, co jest niedostępne dla naszych zmysłów, a mówiąc jeszcze inaczej, obraz ten powinien nam uświadomić istnienie czegoś, do czego się

---

8 M. Vlad, *dz. cyt.*, s. 68.

9 Symbolon dionizyjski (*σύμβολον*) nie da się w pełni przetłumaczyć na współczesne języki, ponieważ miał on pewne niepodtrzymywane już dzisiaj konotacje, we współczesnym pojęciu symbolu mamy bowiem tendencję do podkreślania rozdźwięku między przedmiotem (lub formą), która służy jako symbol, a ideą (lub inną treścią), która ma być symbolizowana. W myśli dionizyjskiej, która bynajmniej nie neguje różnicy pomiędzy symbolem a tym, co jest symbolizowane, symbolon reprezentuje przede wszystkim to, co jest im wspólne. Symbolon nie jest zatem tylko znakiem, ale jest rzeczą samą w sobie. W teologii dionizyjskiej funkcja symbolu polega zatem na przezwyciężeniu kontrastu pomiędzy transcendencją Boga a hierarchią, która łączy Boga ze światem materialnym – por. R. Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, s. 10 i uwaga 10; M. Barasch, *dz. cyt.*, s. 165.

10 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Listy* [list IX: do Tytusa biskupa, 2], [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021.

11 *Tamże*, [list IX: do Jana Teologa, Apostoła i Ewangelisty].

on bezpośrednio nie odnosi, ponieważ owa rzecz nie została uobecniona w tym wizerunku. Nasuwa się pytanie: co mianowicie reprezentuje obraz, skoro jego sens wizualny nie jest konstytuowany przez mimetycznie ustrukturyzowaną rzeczywistość? Odpowiedź może być tylko taka, że znaczenie obrazu nie jest tożsame z jego wizualizacją, z realnym uprzedmiotowieniem, a zatem z tym, co jest zmysłowo postrzegane, ponieważ zawiera się ono nie w tym, co ujmują nasze zmysły, lecz w tym, czego one nie ujmują. Widać wyraźnie, że tym, do czego odnoszą się obrazy, spośród których każdy ma taką samą relację ze swoim modelem, nie jest świat fizyczny, lecz świat inteligibilny. Zdaniem Pseudo-Dionizego każdy obraz reprezentuje model, który pojęty jako sam w sobie nie został wyobrażony w obrazie, nie można go więc poznać przy pomocy zmysłów. Prowadzi to niewątpliwie do wniosku, który częściowo już wyżej sformułowałem, że wizerunek ten nie jest tożsamy z przedmiotową wizualizacją, ponieważ nadbudowane nad nim treści są o wiele bardziej złożone, niż wynikałoby to z bezpośrednich mimetycznych identyfikacji. Gdyby było inaczej, nie można byłoby go uważać za obraz czegoś, lecz pojmować jedynie jako rzecz wizualną, niemającą poza zmysłowymi skojarzeniami żadnego innego znaczenia, a więc niebędącą obrazem czegoś, czyli niemającą związku z inteligibilnym modelem, widocznym dzięki swojej naturze, niewidocznym jednakże na poziomie obrazu. Obraz widzialny reprezentuje więc to, czego nie można poznać za pomocą zmysłów, i mimo że z jednej strony wskazuje na ową inteligibilną rzeczywistość, posługując się znakami, symbolami czy alegoriami, to z drugiej strony staje się gwarantem tego, że sugerowany inteligibilny świat pozostaje niewidoczny, ponieważ jest on nieobecny w samym obrazie[12].

Tym, co budzi szczególne zainteresowanie Pseudo-Dionizego, jest przejście od obrazów, czyli od każdej widzialnej rzeczy, do modelu, który, jak już zostało podkreślone, nie tyko pozostaje sam w sobie zawsze niewidzialny, ale nie pojawia się nigdy w przestrzeni poznawanej zmysłowo ani w przestrzeni inteligibilnej. A zatem według tego teologa przejście od świata rzeczy realnych do niewidzialnego absolutu, niemającego już swojego obrazu, ma charakter szczególnie radykalny, ponieważ oznacza przejście od rzeczy,

[12] M. Vlad, *dz. cyt.*, s. 68.

które będąc obrazami, oczywiście pokazują lub też wskazują na to, co istnieje poza światem dostępnym zmysłom:

> Nie ma więc nic niedorzecznego w tym, że posługujemy się najbardziej niejasnymi obrazami, aby wznieść się do Przyczyny wszystkiego i kontemplować ponadświatowym okiem w Przyczynie wszystkiego i całość, i to, co przeciwstawne jedno drugiemu, w sposób jednolity i zjednoczony. Ponieważ to Ona jest zasadą bytów, z Niej pochodzi i samo bycie, i każdy rodzaj bytów, wszelki początek i wszelki kres, wszelkie życie, wszelka nieśmiertelność […][13].

Jak też widać, obraz, pojmowany jako symbol i znak boskości, nie jest bynajmniej ograniczony do samego siebie, wskazuje on bowiem na coś innego, toteż wszystkie rzeczy należy postrzegać jako obrazy czegoś innego, tego mianowicie, co jest niewidzialne, a zatem należy zapytać, w jaki sposób rzeczy mogą pokazywać to coś, czego nie można zobaczyć. Wyjaśnienie tego problemu jest kluczowe dla zrozumienia tak teorii obrazu, jak i teorii sztuki nigdy nierozważanej bezpośrednio przez Pseudo-Dionizego, który napisał:

> Jeżeli ktoś mówi o podobieństwie i Bogu jako o tym samym, mając na myśli całość, która jest pełnią, jednolicie i niepodzielnie podobną do siebie, to nie powinniśmy lekceważyć boskiego imienia podobieństwa. A jednak święci autorzy twierdzą, że Bóg wznoszący się ponad wszystko jako taki nie jest podobny do niczego i tylko daje boskie podobieństwo tym, którzy się do Niego zwracają, naśladując, jak dalece jest to możliwe, boską doskonałość, przekraczającą wszelką definicję i rozum. Taka jest moc boskiego podobieństwa, że skłania wszystko, co zostało stworzone, z powrotem ku przyczynie. Należy więc opisywać wszystkie byty jako podobne Bogu, stworzone na obraz i podobieństwo Boga, a nie Boga jako podobnego do nich, ponieważ nawet i człowiek nie jest podobny do własnej podobizny. Chociaż jest oczywiście możliwe, że rzeczy tego samego porządku są podobne jedne do drugich i ich podobieństwo może być w każdej z nich odwzajemnione, i każda z nich może być podobna do innej ze względu na podobieństwo przedistniejącej w nich formy. W tym natomiast, co dotyczy związków wzajemności między przyczyną a tym, co

[13] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, V, 7.

> ona wywołuje, to możemy ich wykazać, ponieważ to nie tylko bycie w podobny sposób jest dane przez Boga tym lub tamtym bytom, lecz On jest także przyczyną podobieństwa we wszystkich bytach, które uczestniczą w byciu podobieństwa, i On jest subsystencją samego podobieństwa. Tak przeto podobieństwo we wszystkich bytach jest jakby śladem podobieństwa boskiego i stanowi o ich wzajemnej jedności[14].

Pseudo-Dionizy Areopagita zauważył ponadto, że z Pisma Świętego wyłania się obraz Boga, który jako taki jest niepodobny do niczego i którego nie można z niczym porównać, nie istnieje bowiem jakakolwiek rzecz, o której można byłoby powiedzieć, że jest do Niego podobna. Jak zatem należy rozumieć owe niepodobne podobieństwo, skoro autor *Corpus Dionysiacum* wyraźnie podkreślał, że rzeczy są jednakże podobne do Boga, gdyż naśladują Go tak dalece, jak to jest możliwe, tak więc naśladują byt, który nie daje się naśladować. Teolog ten dostrzegał bowiem niepodobieństwo między rzeczą a modelem w tym, że „skutki są zawsze gorsze od swej przyczyny" i nigdy w żaden sposób nie mogą się one do niej zbliżyć[15]. Wynika z tego, że między Bogiem a stworzonym światem nie zachodzi relacja doskonałego podobieństwa, ponieważ tego typu podobieństwo nie występuje między przyczyną i skutkami tej przyczyny, o ile rzeczy są na obraz Boga, to Bóg, niemający przecież własnego obrazu, nie może być na obraz rzeczy. Bycie na obraz Boga odnosi się zatem wyłącznie do świata przedmiotów:

> Jeżeli komuś by się wydawało, że sam Bóg, bez żadnych pośredników, ukazał się niektórym spośród świętych, to może się dowiedzieć jednoznacznie z najświętszych Pism, że Boga w samej jego nieodgadnionej naturze, jakakolwiek by ona była, „nikt nigdy nie widział i nigdy nie zobaczy" (Wj 33,20; J 1,18; 1 J 4,12; 1 Tm 6,16). Ale oczywiście Bóg w pewnych tajemnych widzeniach pokazywał się niekiedy osobom świętym w sposób, który jest właściwy jego boskości, i współmiernie

---

14 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona…*, IX, 6.

15 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona…*, IX, 7; por. również tenże, *Imiona…*, II, 7: „Nie ma wszakże dokładnego podobieństwa między skutkami i tym, co je wywołuje; wprawdzie skutki mają w sobie pewne podobieństwo do przyczyn, ale przyczyny same w sobie istnieją oddzielnie i dalece wykraczają poza skutki z tej racji, że stanowią ich właściwą zasadę".

> do zdolności istot doświadczających tych wizji. I właśnie ten rodzaj widzenia, w którym podobieństwo boskie objawia się tak, że nieposiadający formy Bóg opisywany jest przez podobizny, święta teologia w swej najgłębszej mądrości słusznie nazywa teofanią, mając na uwadze to, że ten, który jej doznaje, wznosi się na wyżyny Boskości, napełnia się boskim światłem i świętym sposobem zostaje wprowadzony w tajemniczą rzeczywistość samej Boskości[16].

Omawiana tu teoria obrazu dalece wykracza poza klasyczną relację model–obraz, ponieważ zazwyczaj obraz wykazuje takie lub inne podobieństwo do modela, który z kolei odznacza się pewnym podobieństwem do własnego obrazu. To podwójne podobieństwo umożliwia rozpoznanie modela, na który wskazuje jego obraz, ale, jak już było wspomniane, Pseudo-Dionizy przyjmował, że podobieństwo pojawia się tylko w relacji obraz–model, nigdy odwrotnie, toteż, jak można było zauważyć w wyżej zamieszczonym cytacie, człowiek nie jest podobny do swojego obrazu, gdyż, zgodnie z logiką rozumowania autora *Corpus Dionysiacum*, właśnie człowiek jest przyczyną swojego własnego wizerunku. Dlatego chociaż wszystko jest na obraz i podobieństwo Boga, sam Bóg nie wykazuje podobieństwa do niczego zawsze z tego samego powodu, jest on bowiem jedynym dawcą podobieństwa, ale nigdy jego odbiorcą[17].

Jak w takim razie powinniśmy rozumieć tę logiczną sprzeczność, zasadzającą się na stwierdzeniu, że świat stworzony jest jednocześnie podobny i niepodobny do Boga? Zdaniem Areopagity, Boga nie można naśladować, ponieważ nie posiada On formy, nie ma więc określonego dającego się zmysłowo ująć bytu, do którego mógłby się odnosić Jego naśladowca, jeśli chodziłoby tutaj o relację typu mimetycznego. Mimo to nie ulega wątpliwości, że wszystkie przedmioty zwracają się ku Niemu w poszukiwaniu swojej przyczyny, z którą pragną się zjednoczyć. Naśladowanie Boga jest zatem niczym innym aniżeli powrotem wszystkich rzeczy do Boga, jest to bowiem naśladowanie bez obrazu jako takiego, gdyż Bóg zawsze pozostaje niepowtarzalny i to determinuje niepodobieństwo rzeczy do Niego, co wynika z przyjętej przesłanki, że rzeczy są nieadekwatne

16 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia*…, IV, 3.
17 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona*…, IX, 6.

względem swojego modelu. Wiemy już jednakże, zgodnie z preferowaną przez Pseudo-Dionizego tezą o niepodobnym podobieństwie, o którym wkrótce powiem nieco więcej, że rzeczy są także podobne do Boga, gdyż otrzymują od Niego naśladowanie, dzięki czemu możliwy jest ich powrót do Stwórcy, nie mogą natomiast one tak naprawdę Go naśladować, a tym bardziej pokazywać przez własny obraz[18]. Boskie obrazy, podobne do Boga ze względu na skłonność do naśladowania Go i będące ze swej natury radykalnie doń niepodobnymi i nieadekwatnymi, ujawniają zatem wyraźną słabość, sprawiającą, że prowadzą nas do ich modelu, ponieważ naszemu intelektowi nie jest dane, aby bezpośrednio poznać światło inteligibilne, toteż może on to czynić tylko pośrednio, to znaczy przy pomocy materialnego obrazu:

> Skoro więc przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie, podczas gdy twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyrażalne, jest zatem znacznie stosowniej, jeśli objawia się rzeczy niewidzialne poprzez symbole, które są do nich niepodobne. Wobec tego Pismo w swoich świętych obrazach nie zniesławia, lecz przeciwnie – głosi chwałę niebiańskich zastępów, gdy ukazuje je pod niepodobnymi do nich postaciami i tym samym dowodzi, że one ponadświatowo wykraczają ponad wszystko to, co należy do rzeczywistości materialnej. Nie sądzę więc, by ktokolwiek z ludzi prawdziwie rozważających te sprawy nie zgodził się z tym, że te mało zaszczytne podobizny wielce pomagają naszemu umysłowi w jego wędrówce w górę. Jest bowiem rzeczą prawdopodobną, że bardziej wzniosłe symbole mogłyby wytworzyć u niektórych błędne mniemanie, że substancje niebiańskie są jakimiś istotami ze złota i świetlistymi mężami, promieniejącymi blaskiem i urodą, odzianymi w przebogate szaty i pałającymi ogniem, nieczyniącym szkody, lub że posiadają różne inne podobnie piękne kształty i atrybuty, którymi posługuje się teologia dla zilustrowania niebiańskich intelektów[19].

Zdaniem Pseudo-Dionizego, nawet te, które wydają się najbardziej adekwatnymi atrybutami, są *summa summarum* nieodpowiednie w stosunku do opisywanej przez nich przyczyny, ze swej

---

18 M. Vlad, *dz. cyt.*, s. 72.

19 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia…*, II, 3.

istoty przewyższającej wszystko, co inteligibilne i materialne. Toteż nie dziwi nas stwierdzenie, że tak naprawdę nie istnieją adekwatne do boskiej istoty atrybuty, a nawet można powiedzieć, że zachodzi tutaj pewnego rodzaju dekonstrukcja hierarchii atrybutów, ponieważ te, które są uważane za najbardziej adekwatne i tym samym najbardziej zdolne do tego, aby poprowadzić nas do samego Boga, należy uznać za najniższe w hierarchii. Autor *Corpus Dionysiacum* wyraził taki pogląd, ponieważ był przekonany, że najistotniejsze atrybuty mogą stać się dysfunkcyjne, gdyż mogą nas doprowadzić do fałszywych wniosków. Polegałyby one na tym, że moglibyśmy uwierzyć w to, iż adekwatność rzeczy w stosunku do Boga prawidłowo kreśli relację model–przedmiot, co oznaczałoby, że istnieją rzeczy, które można by bezpośrednio odnosić do ich modelu, a skoro je rozpoznamy, iż takie są, to mogłoby wskazywać na to, że mamy już jakąś wiedzę o Bogu, co, jak wiadomo, jest fałszywą przesłanką, gdyż Bóg pozostaje poza wszelką możliwą wiedzą. Z tego względu należy zwrócić uwagę na atrybuty nieadekwatne, nieoferujące bezpośredniego opisu modelu, będące niewątpliwie prowokacją wobec naszego umysłu, właśnie dlatego, że w sposób oczywisty są nieadekwatne w stosunku do Stwórcy. Nietrudno tu zauważyć, że Pseudo-Dionizy odwrócił właściwie logikę podobieństwa, gdyż obraz podobny reprezentuje pewną rzeczywistość inteligibilną, co raczej nie może mieć miejsca w przypadku obrazu niepodobnego, który tej rzeczywistości nie reprezentuje, a więc nie pokazuje nam bezpośrednio Boga jako takiego. Taki niepodobny i nieadekwatny obraz ma spełnić szczególnie istotną rolę, ponieważ musi on wyprowadzić nas poza ten właśnie obraz, ponieważ jego funkcja nie polega na tym, aby zatrzymać na sobie nasze spojrzenie i skoncentrować naszą kontemplację na kojarzonych podobieństwach, ale wręcz odwrotnie, ma on zwrócić naszą uwagę na Tego, którego nie można zobaczyć, nie posiada on bowiem adekwatnego obrazu:

> Mnóstwo jest także różnych innych teurgicznych świateł, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane w sekrecie tradycyjnego nauczania przez naszych natchnionych mistrzów. Również i teraz wnikamy w te tajemnice, w sposób dla nas dostępny i tak, jak się one nam ukazują, schowane pod świętymi zasłonami. Z miłości bowiem do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryły

> to, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, to, co nadsubstancjalne, w bytach, a w postaciach i kształtach to, co bezpostaciowe i bezkształtne, czyniąc za pomocą obfitych i różnorodnych symboli mnogim i złożonym to, co jest nadnaturalną i niefiguratywną prostotą[20].

Wprawdzie teologia negatywna (apofatyczna) jawi się jako centrum i klucz do wszelkiej symboliki, dodajmy, bez której straciłaby ona cały swój sens, ponieważ musiałaby wyrzec się tego wszystkiego, co stanowi jej podstawę[21], nie zmienia to jednakże istoty problemu w przypadku tekstów Pseudo-Dionizego, trzeba bowiem odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób obiektywny stan rzeczy przemienia się w stan symboliczny. Zarówno Plotyn[22], jak i Pseudo-Dionizy opisali teologię negatywną, posługując się metaforą zaczerpniętą ze sztuki rzeźbiarza:

> Modlimy się, aby wejść do tej wyższej nad wszelkie światło ciemności i przez nasz brak widzenia i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać, nie widząc i nie poznając Tego, który znajduje się ponad wszelkim widzeniem i wiedzą. Tylko bowiem zaprzeczając wszystkiemu, co jest, można prawdziwie zobaczyć i poznać, i nadsubstancjalnie uwielbić tego, który jest nadsubstancjalny. Musimy postępować podobnie jak ci, którzy – tworząc z naturalnego tworzywa jakiś posąg – usuwają najpierw to wszystko, co zasłania czystość widzenia ukrytej formy, i odsłaniają samym tym jednym, nagłym aktem odrzucenia piękno samo, które było zakryte[23].

Czwarty i piąty rozdział *Teologii mistycznej* zawiera wystarczająco dużo wypowiedzi, abyśmy mogli stwierdzić, że formuły przeczące odnoszą się tak do świata zmysłów, jak i do świata inteligibilnego. Zgodnie z gnoseologicznym punktem widzenia, pierwszeństwo tego, co symboliczne i niepodobne do ikonicznego i mimetycznego, jest odpowiedniejsze dla teologii apofatycznej, której kulminacją jest

---

20 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona…*, I, 4.

21 R. Roques, *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé" 1957, vol. 1, s. 105.

22 *Tamże*, s. 105-106.

23 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, II.

agnosía, czyli niepoznawalność. Z kolei uwzględniając perspektywę hierarchiczną i eklezjalną, należy zauważyć, że rzeczy są odwrócone, a znaczenie ikoniczne przeważa nad symbolicznym[24]. Chcąc odczytać symbol, musimy skoncentrować naszą uwagę na tym, co jest poza symbolem, ale ażeby to zobaczyć, należy pominąć symbol, mając świadomość jego nieadekwatności, jak i zasadniczą odmienność. A zatem interpretacja to nic innego aniżeli desymbolizacja, czyli przekraczanie granicy symbolu, każdy obraz symboliczny natomiast musi być jednocześnie rozpatrywany, wyjaśniany i interpretowany. Łatwo zauważyć, że idee Pseudo-Dionizego odnoszące się do obrazów, symboli, wizualnego i pozawizualnego znaczenia materii wykraczają w sposób widoczny poza dyskurs teologiczny i filozoficzny i tworzą zwarty kompleks problemów estetycznych, spośród których wiele było przedmiotem wnikliwych analiz, co nie oznacza bynajmniej, że w pełni ukazano znaczenie myśli dionizyjskiej dla średniowiecznej, chrześcijańskiej kultury wizualnej, gdy skoncentrowano się przede wszystkim na teologii bizantyjskiej ikony. Aby można było wykazać tę istotną lukę w badaniach myśli autora *Corpus Dionysiacum*, należy odpowiedzieć na pytanie o to, jaki jest indywidualny wkład Pseudo-Dionizego w powstanie zapisanych w *Corpusie* teorii obrazu i symbolu czy teorii rzeczy zmysłowych pojmowanych jako boskie teofanie.

Nie ulega wątpliwości, że Pseudo-Dionizy Areopagita wielokrotnie nawiązywał do myśli teologicznej ojców kapadockich, zwłaszcza do tak zwanych myślicieli większych, mianowicie św. Grzegorza z Nyssy (ok. 335-ok. 395), św. Grzegorza z Nazjanzu (zm. 329-389) i św. Bazylego Wielkiego (330-379), czerpiąc od nich kilka podstawowych elementów swojej teologii, takich jak teologia apofatyczna, doktryna trynitarna, teoria imion boskich czy struktura porządków anielskich, a nawet niektóre założenia teologii symbolicznej. Autor *Corpus Dionysiacum* znalazł u ojców kapadockich zaawansowaną intelektualnie i teologicznie teorię obrazu, chcąc bowiem obalić argument ariańskiego subordynacjonizmu trynitarnego, odwołali się oni byli do myśli św. Atanazego Wielkiego. Bazyli Wielki w traktacie *O Duch Świętym*[25], ważnej rozprawie poświęconej m.in. współczesnej myśli ikonicznej, stwierdził, że cześć oddawana obrazowi przechodzi

[24] E.S. Mainoldi, *dz. cyt.*, s. 23.
[25] Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.

na jego prototyp, utrzymując, że w przypadku obrazu artystycznego związek pomiędzy kopią a modelem polega na naśladownictwie, jednak w przypadku Boga Ojca i Syna związek ten należy uznać za relację o charakterze naturalnym. Zwracano już uwagę na to, że powiązanie ze sobą terminów *eikōn* i *prōtótypon* ma genezę platońską, myśl ojców kapadockich przekracza jednakże platoński paradygmat, zgodnie z wymową którego między inteligibilnym prototypem a jego zmysłową kopią istnieje ontologiczna degradacja[26].

Ojcowie kapadoccy skoncentrowali swoją uwagę na problematyce trynitarnej, żywo dyskutowanej od czasu pierwszego soboru powszechnego (Sobór Nicejski I, 325 r.), przez co doprowadzili do istotnych zmian w teologii Trójcy Świętej. Święty Bazyli, który w teologii trynitarnej rozwijał poglądy szkoły Aleksandryjskiej, w tym zwłaszcza jej głównych teoretyków Orygenesa i św. Atanazego Wielkiego, wprowadził rozróżnienie między istotą a hipostazą, podkreślając, że różnica ta jest taka sama, jak między tym, co ma charakter ogólny, a tym, co jawi się jako jednostkowe[27]. Święty Bazyli jako pierwszy ojciec Kościoła przyjął, że Trójca Święta posiada jedną istotę oraz trzy hipostazy, co stało się podstawą dla jego dalszych rozważań trynitarnych[28]. Istota, która zdaniem Bazylego Wielkiego, jest sama w sobie niepoznawalna, odznacza się wspólnotowym charakterem i jest w jego systemie odpowiednikiem pojęcia natury[29]. Hipostaza, którą ujmował zgodnie z wykładnią Plotyna, łączy się nierozerwalnie z osobą, ukazując relacje między ogólnością a jednostkowością: „Hipostazę natomiast należy upatrywać bądź w swoistości ojcostwa, bądź synostwa, bądź też mocy uświęcającej […] możliwość rozróżnienia Ojca i Syna, i Ducha, na jakie pozwala wyobrażenie Boga, można orzekać w doskonałej i jednej hipostazie każdej z wymienionych Osób”[30]. Plotyn sformułował pojęcie

---

26 E.S. Mainoldi, *dz. cyt.*, s. 12.

27 Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 287.

28 J. Quasten, *Patrologia*, vol. 2, *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Torino 1969, s. 206-238, zwł. s. 231-232; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 224.

29 Ch. Erismann, *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, „Traditio” 2008, vol. 63, s. 277-305.

30 Bazyli Wielki, *Listy*, s. 232; por. J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego Wielkiego na trynitologię*, „Rocznik Teologiczny” 2017, t. 59, nr 2, s. 249-261.

trzech hipostaz, ponieważ pisał o trzech hipostazach, mianowicie o jednym, umyśle i duszy. Określał je jako współistotne, ponieważ uważał, że każda miała swoje indywidualne cechy, będąc związaną z pozostałymi[31]. Myśl trynitarna Bazylego Wielkiego miała natomiast istotne znaczenie dla teorii obrazu jako kontrpropozycja względem poglądów neoplatończyków:

> Jest natomiast rzeczą oczywistą, że podczas gdy jedni przeczyli temu, iż Syn jest z istoty Ojca, a inni głosili, że nie jest z Jego istoty, ale z jakiejś hipostazy, to Ojcowie odrzucili oba te poglądy jako sprzeczne z rozumieniem Kościoła. Kiedy bowiem wyjaśniali swój sposób rozumienia, orzekli, że Syn jest z istoty Ojca, już nie dodając, że jest on również z Jego hipostazy. […] Należy zatem uznać, że Syn jest z Ojcem współistotny, tak jak to jest napisane. Uznać należy przecież, że Ojciec jest odrębny co do hipostazy, Syn odrębny i odrębny też co do hipostazy Duch Święty, jak to Ojcowie wyraźnie wyłożyli[32].

Rozróżnienie pomiędzy istotą a hipostazą było zasadniczą zmianą paradygmatu, spowodowało bowiem nie tylko dogmatyczne rozwiązanie problemu trynitarnego, ale otworzyło również możliwość sformułowania nowej teorii obrazu. Jeśli chcielibyśmy opisać relację między Bogiem Ojcem a Synem, którzy z natury są współistotni, jako relację między modelem a obrazem, to musimy mówić o zależności hipostatycznej, odrzucając teoretyczną różnicę w naturze, co ma zasadnicze konsekwencje ontologiczne, gdyż determinowane tym paradygmatem pojęcie obrazu nie zakłada jakiejkolwiek bytowej degradacji swojego archetypu, ponieważ istota nie może wytwarzać obrazów samej siebie, inaczej zatem niż hipostaza, która jest w stanie wytworzyć własny obraz[33]. Wschodnia myśl patrystyczna nie przyznawała istotom odrębnego metafizycznego istnienia – jak było w przypadku platońskich archetypów – ale widziała je jako bytujące uprzednio w Mądrości Bożej, zanim utworzyły formy bytowe, mogły jednakże tworzyć te formy tylko dzięki hipostazie[34]. Istnienie

---

31 J. Kupryjaniuk, *dz. cyt.*, s. 255.

32 Bazyli Wielki, *Listy*, s. 155.

33 E.S. Mainoldi, *dz. cyt.*, s. 11-12.

34 Ch. Erismann, *Immanent Realism: A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals*, „Documenti e Studi Sulla Tradizione

istoty jest zatem nierozerwalnie związane z istnieniem jej hipostazy, a jej subsystencja w Mądrości Bożej nie może być inna niż meontologiczna[35]. Ojcowie kapadoccy wprowadzili do swoich teologicznych rozważań rozpatrywane w myśli filozoficznej jeszcze jedno ważne rozróżnienie ontologiczne oraz gnoseologiczne, mianowicie dystynkcję pomiędzy istotą a energiami, istota jest bowiem niewysłowiona, toteż może być poznana jedynie poprzez jej energię, tzn. przez działania lub akty, a ponieważ energie istoty nie mają innego sposobu przejawiania się w działaniu niż w hipostazie, toteż obraz, będący środkiem relacji hipostatycznej, staje się podłożem dla działania energii istoty. Jak zatem widać, zgodnie z wymową tej teorii, komunikacja energii między różnymi istotami może mieć jedynie miejsce w obrazie, gdyż materialne ikony stają się miejscem komunikowania się hipostaz poprzez energie ich właściwych natur, przekazywane z prototypu do jego zwizualizowanego obrazu.

Z zacytowanego wyżej fragmentu *Imion boskich* jednoznacznie wynika, że Pseudo-Dionizy nie zaliczał boskiej natury do sfery wiedzy, którą świat stworzony mógłby uzyskać o Bogu. A to w dość istotny sposób determinowało istniejące w Mądrości Bożej archetypy przedmiotów, które dopiero mają zostać stworzone. Archetypy te jawią się jako rodzaj absolutnych hipostaz, o charakterze meontologicznym i bezwładnym, ponieważ, jak zostało już powiedziane, pozbawionych

---

Filosofica Medievale" 2007, vol. 18, s. 211-230; tenże, *A World of Hypostases: John of Damascus Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, „Studia Patristica" 2011, vol. 50, s. 269-287; tenże, *Non Est Natura Sine Persona: The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, [w:] *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West*, 500–1500, eds M. Cameron, J. Marenbon, Leiden 2011, s. 75-91.

35 E.S. Mainoldi, *dz. cyt.*, s. 12-13; por. do tego Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona…*, VII, 2: „Ten boski intelekt zawiera wszystko w wiedzy, która przerasta wszystko i, jako przyczyna wszystkiego, poprzedza w sobie wiedzę o wszystkim; On znał Aniołów wcześniej, nim powstały, i stworzył Aniołów, i zna z siebie wszystkie inne byty, z wnętrza, że tak powiem, samej ich zasady, i dlatego sprawia, że wszystkie stają się substancją. Wierzę, że Pismo uczy właśnie tego, kiedy mówi: On znał wszystko, zanim się stało (Dn 13,42). Boski intelekt bowiem nie otrzymuje wiedzy o bytach, badając je, lecz raczej z siebie i w sobie, jako przyczyna, przedposiada i uprzednio obejmuje ideę i wiedzę, i substancję wszystkich rzeczy, nie rozpatrując każdej rzeczy wedle jej rodzaju, lecz znając i ogarniając wszystko, zgodnie z zakresem jego jednej, wszechobejmującej przyczynowości".

energii, których, jak już wiemy, nie posiadają istoty, a które pojawią się dopiero wtedy, kiedy hipostaza archetypowa stanie się swoim własnym gatunkiem ontologicznym, archetyp jest bowiem pozbawionym formy obrazem istniejącym w Mądrości Bożej[36]. W tym momencie należałoby powrócić do problemu niepodobnego podobieństwa.

Pseudo-Dionizy, kreśląc szerokie ramy teologii symbolicznej, miał zwłaszcza na uwadze interpretację symboli w ramach egzegezy biblijnej i nie mógł pominąć problemu epistemologicznego statusu symboli, do czego odnosili się już ojcowie kapadoccy. W swoich rozważaniach oparł się nie tylko na neoplatońskiej terminologii, ale z tej szkoły filozoficznej zaczerpnął również niejedną ideę, zwłaszcza od przedstawicieli neoplatońskiej szkoły ateńskiej, w tym od Proklosa i jego nauczyciela Syrianosa, od których przejął on oksymoroniczne wyrażenie „niepodobne podobieństwa" (*ἀνόμοιοι ὁμοιότητες*). Opisywał je następująco:

> W ten sposób wszyscy teologowie i natchnieni egzegeci świętych tajemnic, dbając o to, żeby Święte Świętych nie zostało pokalane, oddzielają Je od czegokolwiek z dziedziny rzeczy niedoskonałych i świeckich i chętnie posługują się świętymi analogiami niepodobnymi do tego, co objawiają, z obawy, by boskie prawdy nie stały się dostępne dla profanów, jak również by ci, którzy podziwiają te święte wizerunki, nie przypisywali tym symbolom dosłownego znaczenia. W końcu chodzi im o to, by rzeczy boskie były należnie wysławione zarówno przez prawdziwe zaprzeczenia, jak i przez niepodobne do nich podobizny, zaczerpnięte z istnień noszących w sobie nawet najbardziej odległe ślady Boskości. Nie ma zatem ani niczego śmiesznego, ani osobliwego, z racji wyżej wspomnianych, w przedstawianiu substancji niebiańskich przez podobieństwa, które są do nich niepodobne i z nimi niezgodne. W rzeczy samej i my prawdopodobnie nie podjęlibyśmy tych studiów i nie wznieślibyśmy się, w pieczołowitych badaniach, do wysokości prawd Bożych, gdyby nie ponudziła nas do tego pokraczność figuralnych wyobrażeń Aniołów, która nie dozwoliła, by nasz intelekt mógł poprzestać na obcowaniu z tymi niekształtnymi wizerunkami, i zarazem zachęciła go do odrzucenia wszelkich materialnych upodobań i religijnego przywyknięcia do idei duchowego wznoszenia się poprzez rzeczy widzialne aż do pozaświatowych wyniosłości[37].

---

36 E.S. Mainoldi, *dz. cyt.*, s. 18.

37 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia…*, II, 5.

Proklos był autorem ponad 40 prac filozoficznych, spośród których większość jest znana tylko z tytułu, jednakże zachowały się jego niektóre komentarze do pism Platona, w tym *Komentarz do Parmenidesa*, *Komentarz do Timajosa* i *Komentarz do Państwa*[38]. W *Komentarzu do Timajosa* Proklos zamieścił uwagę, że pitagorejczycy przed rozpoczęciem swoich naukowych dysput mieli zwyczaj umieszczania wskazówek dotyczących badanych tematów w postaci różnorodnych symboli oraz obrazów, wprowadzając niewyrażalną (*inexpressible*) ilustrację tych samych rzeczy poprzez ich symbole[39]. Przejście od ilustracji do symboli miało zatem sugerować odejście od wizualizacji nakierowanych na zmysły i zwrócenie się ku formom inteligibilnym. Boskie objawienie, tzn. mit, nie może być bezpośrednio manifestowane, toteż należałoby je najpierw ukazać przy pomocy figuratywnego obrazu (*εἰκών*), a dopiero potem tę samą prawdę powinno się prezentować przy pomocy symboli (*σύμβολα*). Zdaniem Proklosa odczytanie obrazów, ze względu na ich bezpośrednią strukturę przedmiotową, nie nastręcza z reguły jakichś szczególnych problemów, tym bardziej że ich istota zasadza się na podobieństwie[40], w przeciwieństwie do symboli, które są kojarzone z tajemnymi objawieniami, a formalnie rzecz biorąc, z przeciwieństwami i niepodobieństwami, jawiąc się jako znaki sakralne operujące formami ukrytymi, a więc trudnymi do interpretacji. Toteż mity ikoniczne (mimetyczne) są niewątpliwie łatwiejsze do zrozumienia, ponieważ są kojarzone z artystycznym i demiurgicznym działaniem[41] – zarówno w obszarze materialnym,

---

38 M. Komorowski, *Proklos jako komentator Platona*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica" 2004, t. 16, s. 23-42.

39 Proclus, *Commentary on Plato's* Timaeus, vol. 1, Book 1: *Proklus on the Socratic State and Atlantis*, ed. and transl. H. Tarrant, Cambrige 2006, s. 124.

40 Proclus, *Commentary on Plato's* Parmenides, transl. G.R. Morrow and J.M. Dillon, intro. and notes by J.M. Dillon, Princeton 1987, s. 212: „But we might also say that the products of participation are somewhat like the images (eikones) made by the art of painting, or sculpture, or some other technique. For it is by divine craftsmanship that things here arc shaped into likenesses of the divine Ideas, and this is why the whole sensible cosmos is called a likeness (eikon) of the intelligible (Tim. 92c). This analogy is superior to the former kinds in that it distinguishes the maker from the pattern, whereas they take these two factors as one".

41 Proclus, *Commentary on Plato's* Parmenides, s. 217-218: „And the animated statue, for example, participates by way of impression in the art which turns

jak i wizualnym – mity symboliczne natomiast związane są z mistycznymi obrzędami i ceremoniami, teurgią i tajemnymi misteriami. Warto zwrócić uwagę jeszcze i na to, że tylko obrazy (*εἰκόνες*) mogą naśladować model, ponieważ go kopiują, symbole zaś nie wykazują bezpośredniej relacji formalnej do swojego wzorca odniesienia, dlatego też nie wykazują z nimi żadnego podobieństwa[42]. Jak zatem widać, Proklos stosuje metodę egzegetyczną – symboliczną i ikoniczną (lub mimetyczną) – opartą na rozróżnieniu między prostszymi i bardziej złożonymi mitami.

Analizując problem odrzucenia poezji przez Platona, Proklos doszedł do wniosku, że cała poezja jest mimetyczna, poeci natomiast popełniają dwojakiego rodzaju błędy, gdy tworzą niepodobne do siebie imitacje rzeczy (*ἀνομοίως μιμούμενοι*) lub kreują dokładne imitacje rzeczy. Grecki neoplatonik zauważył następnie, że dzieło poety musi być ściśle mimetyczne, ale dopuszczał możliwość, aby semiotyczny zakres poezji wykraczał poza mimesis i obejmował także sposoby reprezentacji umożliwiające poezji oznaczanie rzeczy i istot niemożliwych do wyrażenia w trybie mimetycznym[43]. Zdaniem Proklosa naśladowca (*μιμητής*) musi dostarczyć nie tylko właściwych pojęć (*ἔννοιαι*) odpowiednich do rzeczy, które reprezentują, ponieważ pojęcia te mają być obrazami (*εἰκόνες*) tych rzeczy, ale musi również wybrać język odpowiedni do tych pojęć. Z tego właśnie powodu Platon mówił często o poezji boskiego mitu, że (nie)pięknie kłamie[44] – nazywając „pięknym kłamstwem" to, co kryje prawdę

---

it on a lathe and polishes and shapes it in such and such a fashion; while from the universe it has received reflections of vitality which even cause us to say that it is alive; and as a whole it has been made like the god whose image it is. For a theurgist who sets up a statue as a likeness of a certain divine order fabricates the tokens of its identity with reference to that order, acting as does the craftsman when he makes a likeness by looking to its proper model".

42 A. Tavolaro, *Eikon and Symbolon in the Corpus Dionysiacum: Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories*, [w:] *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture*…, s. 44.

43 R. Lamberton, *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of His* Commentary on the Republic of Plato, text, transl., notes, and intro. by R. Lamberton, Atlanta 2012, s. XVII.

44 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Toruń 2019, s. 48: „A fałszu istotnego nie tylko bogowie nienawidzą, ale i ludzie też. — Zdaje mi się. — Więc cóż? Fałsz zawarty w słowach, kiedy i w stosunku do kogo jest użyteczny? Tak że nie zasługuje na nienawiść? Czy nie w stosunku do wrogów i w stosunku do

w pięknym języku – ale odnośnie do przedstawiania tego, co heroiczne, nie mówił, że nie brzmi pięknie, lecz po prostu, że kłamie, gdy przedstawia bohaterów jako identycznych ludziom. I tak, tam gdzie poezja powinna mówić prawdę, kłamie z powodu niestosowności namiętności, które poeci przypisują bohaterom, a tam, gdzie powinna kłamać, nie robi tego pięknie z powodu nieodpowiedniego dla bogów języka, którym poeci posługiwali się w mitach traktujących o sprawach bogów[45]. A zatem Proklos wyraźnie powiedział, że odmienność opisywana za pomocą słów poetyckich jest nierealna i nie odpowiada prawdzie, ponieważ poeta jest naśladowcą, a każdy naśladowca ma za cel uczynienie czegoś podobnego do swojego modelu (niezależnie od tego, czy będzie się to podobało ludziom, czy nie), nie chce on bowiem tylko tak działać, aby sprawiać przyjemność[46].

---

tak zwanych przyjaciół, kiedy skutkiem obłąkania albo jakiejś głupoty gotowi są robić coś złego? Wtedy, żeby to odwrócić, kłamstwo staje się użyteczne. Jak lekarstwo. Tak i w tych opowiadaniach mitologicznych, o których się mówiło przed chwilą, ponieważ my nie wiemy, jak to było naprawdę w najdawniejszych czasach, więc upodobniamy, ile możności, fałsze do prawdy i tak je robimy użytecznymi? — To zupełnie tak jest — powiada. — Zatem z którego z tych względów mógłby się bogu fałsz przydawać? Czy Bóg, Prawda, Wiedza, mógłby kłamać obrazami, dlatego że nie zna zamierzchłej przeszłości? Fałsz, Kłamstwo — To by było doprawdy śmieszne — powiada. — Zatem poety, który kłamie, w bogu nie ma. — Nie zdaje mi się. — A może kłamie dlatego, że się boi wrogów? — Daleko do tego. — A może dlatego, że jego bliscy są głupi albo obłąkani? — Ależ żaden — powiada — człowiek głupi ani obłąkany nie jest bogu miły. — Więc nie ma powodu, dla którego bóg mógłby kłamać? — Nie ma. — Zatem całkowicie wolne jest od fałszu to, co nadprzyrodzone, i to, co boskie?".

45 R. Lamberton, *dz. cyt.*, s. 9: „The imitator (μιμητής) must provide not only concepts (ἔννοιαι) appropriate to the things he represents (since these concepts are intended to be images (εἰκόνες) of those things), but he must also select the language appropriate to the concepts. For this reason, [Plato] always said regarding the poetry of divine myth that it (does not) lie beautifully – calling a «beautiful lie» whatever conceals the truth in beautiful language – but concerning representation of the heroic, he said not that it does not lie beautifully but simply that it lies, in representing the heroes as the same as humans. And so, where it should tell the truth, (poetry) lies on account of the inappropriateness of the passions that the poets attribute to the heroes, and where it should lie, it does not do so beautifully on account of the inappropriateness to the gods of the language the poets incorporate in the myths about divinity".

46 *Tamże*, s. 51.

Proklos przedstawił również nową klasyfikację mitów. Wyróżnił te, które są inspirujące, i te, które są edukacyjne. Mity inspirujące są początkowo opisywane jako dalekie od dobra, piękna i porządku, brzydkie i potworne, wyrażane poprzez słowa diametralnie różne od rzeczy, o których jest mowa[47], są zatem mniej atrakcyjne od mitów edukacyjnych, w swej istocie realistycznych, łączących się z boskością poprzez podobieństwo ich symboli do boskości[48]. W przeciwieństwie do tego mit inspirujący jest tworzony przez symbole absurdalne, niedające podobieństwa portretu boskiego. W rezultacie Proklos wyraźnie zasugerował, że funkcją brzydoty w poezji symbolicznej jest nie tylko trzymanie profanów z dala od prawdy[49], ale przede wszystkim zachęcenie nas do poszukiwania tajemnej prawdy, ażeby się nie zadowalać powierzchownym poziomem widzenia symboli:

> To jednak należy do innej dyskusji. Zauważono powyżej, że Sokrates również stał na stanowisku, że istnieją dwie klasy mitów, jedna edukacyjna, a druga inspirująca. Jedne przygotowują do cnoty moralnej; drugie oferują kontakt z boskością. Jedna z nich jest w stanie być w jakimś stopniu korzystna dla większości z nas, ale druga nadaje się tylko dla bardzo niewielkiej liczby ludzi. Pierwsza jest wspólna i ogólnie zrozumiała dla ludzkości, ale druga jest tajemnicza i nie nadaje się dla tych, którzy nie chcą być doskonale zakorzenionymi w boskości. Jedna odpowiada stanowi młodości; druga ujawnia się tylko poprzez ofiarę i przez tradycję mistyczną[50].

---

47 *Tamże*, s. 63-64.

48 *Tamże*, s. 85-86.

49 *Tamże*, s. 91: „Thus, since myths of this sort arouse in those of the best natural disposition a longing for the doctrine hidden within them, and through their superficial monstrosity inspire the pursuit of the truth rooted in their deepest recesses, and at the same time prevent the profane who have no business with that truth from reaching it, how can we say that they do not exceptionally well fit the gods themselves, whose being they interpret? Indeed, many classes of beings are projected in front of the gods, some in the daemonic ranks and some in the angelic, that fascinate those awakened to participation and trained to receive the light and that lift them up to the highest, to union with the gods".

50 *Tamże*, s. 79-81: „That, however, belongs to another discussion. It has been observed above that it was Socrates' position as well that there are two classes of myths, the one educational and the other initiatory. The one prepares for moral virtue; the other offers contact with the divine. The one is able to be of

Podsumujmy zatem poglądy Proklosa. Otóż pierwszy mit, ikoniczny lub mimetyczny, jest niewątpliwie ściśle związany z działaniem natury i powiela noetyczne wzory w materialnych formach – co upodabnia poetę mimetycznego do demiurga i do artysty[51]. Proklos nieustannie podkreślał konieczność reprezentowania modelu inteligibilnego w zmysłowych dziełach sztuki (artystycznych, poetyckich czy demiurgicznych). Poeta posługujący się natomiast opozycjami i zasłonami wciela się w postać teurga, który odprawia rytuały, operując symbolami obejmującymi zarówno przedmioty materialne, jak i formuły wokalne.

Rozróżnienie, jakie grecki neoplatonik przedstawił, interpretując istotę metody mimetycznej oraz symbolicznej, zostało przejęte przez Pseudo-Dionizego Areopagitę. Chrześcijański neoplatonik nadał jednakże temu rozróżnieniu nieco inne znaczenie. Według Proklosa problem epistemologiczny dotyczący symboli wiąże się z faktem, że są one adekwatne do prawdy inteligibilnej, co jego zdaniem oznacza, że w konsekwencji niepodobne symbole wydają się bardziej adekwatne niż mimetyczne obrazy, kiedy chcemy wyrazić boską rzeczywistość i ukryć ją przed profanami. Według Pseudo-Dionizego problem transcendentnej prawdy symboli musi być ujęty na gruncie teologii Zbawienia, ponieważ po Wcieleniu i tym

---

some advantage to most of us, but the other is suited to a very small number. The first is shared in common and generally intelligible to humanity, but the other is secret and unsuited to those who are not eager to be perfectly rooted in the divine. The one corresponds to the condition of youth; the other is only revealed through sacrifice and through the mystical tradition".

51 H. Tarrant, *Proclus: On Plato's* Cratylus, ed. H. Tarrant, transl. B. Duvick, London 2007, s. 31 (23, 10-15): „You see, then, how these are imitations of the demiurgic art and the intellectual Forms. For it is in virtue of the fact that the latter always exist in the same manner and circumstances that the perishable objects in the cosmos are preserved and renewed through the stable identity of those Forms. For corruption belongs to matter, but stable identity comes through the eternal Form, just as also in the case of the shuttles here below corruption is proper to their matter, but regeneration occurs through the formula residing in the artisan. Therefore, what the shuttle is to the carpenter, names are to the lawgiver and all the encosmic things are to the Demiurge. Thus, the Forms exist at three levels: that of intellect, that of knowledge and that of opinion. All perceptible forms are imitations of the intellectual Forms, names of those at the level of knowledge, and shuttles of those of opinion".

samym ustanowieniu nowego porządku symboli, które naśladują bosko-ludzkie działania Jezusa, stosowanie metody symbolicznej Proklosa nie jest już odpowiednie, mimo iż wiernie powtarza poglądy greckiego neoplatonika:

> Nie należy więc sądzić, że te widzialne przedstawienia zostały stworzone same dla siebie, ponieważ w rzeczywistości służą one jako ochronna zasłona dla tej wiedzy, która jest niewypowiadalna i niewidzialna, i zakryta dla większości ludzi. Tajemnice boskie bowiem nie objawiają się łatwo niewtajemniczonym; one ukazują się tylko prawdziwie miłującym Boskość. Ci bowiem rzeczywiście wiedzą, jak oczyścić święte symbole z tych dziecięcych fantasmagorii i prostotą intelektu, a także mocą kontemplatywnych zdolności dochodzą do prostej i nadprzyrodzonej, i wyżej osadzonej prawdy symboli. Z drugiej strony, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na to, że święci autorzy posługują się dwiema metodami w swoim wykładzie Pisma: jedną – sekretną i mistyczną, drugą – przejrzystą i zrozumiałą, a więc jedną – symboliczną i wymagającą wtajemniczenia, i drugą – filozoficzną i dającą się udowodnić. Przeplata się tu również to, co niewyrażalne, z tym, co daje się wyrazić: jedno przekonuje i dowodzi prawdy swoich argumentów, drugie jest obrzędowym aktem i przez wtajemniczenie, którego nie da się wyjaśnić, łączy dusze z Bogiem[52].

W zacytowanym tutaj fragmencie *Listu IX* wybrzmiewa syntetyczny wykład teologii symbolicznej Pseudo-Dionizego. Autor zasugerował, by pozbyć się dziecinnych obrazów, tzn. zewnętrznego wyglądu symboli, przez co należałoby rozumieć, że w swej istocie są one nieistotne, ponieważ powinno się przede wszystkim wznieść umysł do prostej, cudownej i transcendentnej prawdy symboli. Tym samym zbliżam się do momentu sformułowania zasadniczej tezy tego artykułu, ale nim zostanie ona przedstawiona, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na te elementy teologii symbolicznej, które szczególnie się łączą z wizualizacją, teorią obrazu oraz teorią sztuki.

Przejęcie od Proklosa przez Pseudo-Dionizego Areopagitę dwóch metod egzegetycznych zaowocowało zbudowaniem teorii o istnieniu dwóch różnych rodzajów symboli: tych z hierarchii niebieskiej, tzn. obrazów biblijnych, które cechuje niepodobieństwo i brzydota,

---

52 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Listy* [list IX: do Tytusa biskupa, IX,1].

oraz tych z hierarchii kościelnej, czyli symboli liturgicznych, w których znika każde niepodobieństwo, zastąpiono je bowiem formami, znakami czy gestami mimetycznymi. Jak już wyżej podkreślałem, z gnoseologicznego punktu widzenia teologia apofatyczna przyznawała pierwszeństwo temu, co symboliczne i niepodobne, a nie temu, co ikoniczne i mimetyczne, szczególnie preferując niepoznawalność (*αγνωσία*). Z kolei przyjęcie perspektywy hierarchicznej i eklezjalnej wiązało się z tym, że znaczenie ikoniczne przeważa nad symbolicznym. Należy jednak pamiętać o tym, że nawet niepodobne symbole są ostatecznie nieadekwatne do przedstawienia absolutnej transcendencji Boga w odniesieniu do Jego stworzeń:

> Samo Pismo Święte zapewnia, że Bóg jest niepodobny i że nie należy go z niczym porównywać, że jest różny od wszystkiego, a co dziwniejsze, że nie ma nikogo takiego jak On. Niemniej jednak słowa tego rodzaju nie zaprzeczają podobieństwu rzeczy do Niego, gdyż te same rzeczy są zarówno podobne i niepodobne do Boga. Są one do Niego podobne w takim stopniu, że naśladują, na ile to możliwe, to, co nie może być naśladowane. Są niepodobne do Niego w tym, że jako skutki tak bardzo odbiegają od swojej Przyczyny i są nieskończenie i nieporównywalnie Mu podporządkowane[53].

Pseudo-Dionizy przyjął zatem, że Kościół i jego struktura hierarchiczna są sferą mimesis, podobnie jak cała liturgia, w tym zwłaszcza wizualizacja sakramentów, co wynika z faktu, że wzory inteligibilne zostały sprowadzone do świata materialnego, czego Proklos z pewnością nie mógłby zaakceptować. Celem hierarchii kościelnej jest przekazanie i wyjaśnienie świętych symboli tym, którzy są wtajemniczeni. Słowo s y m b o l pojawia się w *Hierarchii kościelnej* stosunkowo często. Jednakże termin ten był już dobrze znany w leksykonie liturgicznym tradycji chrześcijańskiej, ale używano tam również słowa ikona. O tym, jak dużą wagę przywiązywał Pseudo-Dionizy do metody mimetycznej, świadczą zamieszczone w *Hierarchii kościelnej* opisy każdego z sześciu sakramentów, wśród których nie ma już odniesień do jakichkolwiek brzydkich, potwornych, absurdalnych czy też oburzających wyglądów. Mimesis

53 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona…*, IX, 7.

i podobieństwo, o których Pseudo-Dionizy pisał w *Hierarchii Niebiańskiej* i w *Liście IX* jako o właściwych elementach metody mimetycznej, mają szczególne znaczenie dla liturgicznego obszaru Kościoła. Nie dziwi więc, że główną cechą hierarchii kościelnej stało się właśnie naśladownictwo. Tę zmianę, jaka się dokonała w pismach Areopagity, a która polegała na odejściu od niepodobieństwa i zwróceniu się do mimesis, czyli przejściu od sfery niebiańskiej do kościelnej, można najlepiej wyjaśnić, analizując przedstawione przez Pseudo-Dionizego opisy archetypów i boskich malarzy. Jego zdaniem obraz i archetyp są zawsze zjednoczone w liturgii i nie da się ich w żaden sposób rozdzielić. Co więcej, to właśnie rola symboli liturgicznych, a nie obrazów biblijnych, polega na budzeniu duszy i prowadzeniu jej do poznania. Jest rzeczą znamienną, że autor *Corpus Dionysiacum* podjąwszy próbę opisania sposobu działania sakramentu, odwołał się do świata sztuki:

> Podobnie w przestrzeni rzeczy zmysłowych artysta, który – wpatrując się nieustannie w swój prototyp – nigdy nie pozwala sobie na to, by pociągnęła go i zajęła jego uwagę jakaś inna rzecz widzialna, wykona, jeżeli można tak powiedzieć, prawdziwy duplikat oryginału, który zamierzał odtworzyć, jakikolwiek by on był, tak że przedstawi prawdę w podobieństwie i pierwowzór w obrazie i, pomijając substancjalne zróżnicowanie, odzwierciedli jedno w drugim. Tak też, przez niezwykle usilne i wytrwałe kontemplowanie owego woniejącego i sekretnego Piękna, ci artyści, którzy kochają piękno intelektualne i tworzą jego wizerunek w swoich intelektach, dostępują daru upodobnienia do Boga z nadprzyrodzoną dokładnością. […] Oto dlaczego, naśladując i kształtując siebie na obraz Boga, oni także nabożnie ukrywają swoje święte i najbardziej boskie cnoty w głębinach swojego intelektu. Ich oczy wpatrują się tylko w inteligibilny archetyp, gdyż oni w ogóle nie patrzą na rzeczy do niego niepodobne i odrzucają nawet samą pokusę ich oglądania[54].

Boscy malarze (*θεῖοι γραφεῖς*), tzn. osoby sprawujące sakramenty, posługują się przedmiotami i gestami będącymi doskonałą imitacją Boga. Celebransi obrzędów są tak metaforycznie określani,

---

54 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, IV, cz. III, 1.

ponieważ transponują oni modele, które najpierw kontemplują intelektem, aby potem przetworzyć je w wyobrażeniowe figury, tak jak malarze patrzą najpierw na zmysłowy model tego, co mają zamiar namalować. A zatem obrazy mentalne są modelowymi formami gestów i wyobrażeń liturgicznych. Biskup staje się kimś w rodzaju nowego demiurga, kształtuje on przecież nowy świat, w tym przypadku jest to świat hierarchii kościelnej, wpatrując się w inteligibilny archetyp i tworząc świat jako obraz boskiego piękna i cnoty[55]. Naśladując Boga, potrafi on odróżnić prawdziwe piękno od prawdziwego zła i staje się tym samym prawdziwym posągiem Boga (*ἀγάλματα θεῖα*). Ten neoplatoński termin, który Pseudo-Dionizy zaczerpnął od Proklosa, uzyskał w jego rozważaniach nowe, niewątpliwie chrześcijańskie znaczenie. Posągi są uprzywilejowanymi obrazami boskimi, ponieważ Pseudo-Dionizy w pierwszej kolejności określał właśnie imiona inteligibilne jako boskie posągi, które uzyskały charakter teonimiczny (*θεωνυμικῶν*), ukazują one bowiem Boga przez Jego nazwanie[56]. Boga powinno się chwalić poprzez tłumienie (*ἀφαίρεσις*) każdej możliwej nazwy, a więc postępować podobnie jak rzeźbiarz, który odkrywa piękno ukryte w kamieniu, usuwając materiał zasłaniający widok formy, co oznacza, że obraz jest tworzony przez odejmowanie materii, a nie przez dodanie czegoś. Tak jak posąg jest wynikiem usunięcia materii, tak znaczenie boskich imion uzyskuje się raczej przez skreślenie, ponieważ prawdziwe poznanie Boga uzyskuje się przez przezwyciężenie symbolu, przez wyparcie Jego imienia, gdyż każdy symbol oraz każde imię pozostaje zasadniczo niepodobne i nieadekwatne w stosunku do Boga[57]. Kapłan poprzez stanie się boskim posągiem ukrywa w sobie to, co święte, w taki właśnie sposób, w jaki sposób sam Bóg pozostaje ukryty. Kiedy Pseudo-Dionizy nazwał celebransa malarzem, nie chodziło mu bynajmniej o to, że naśladuje on zmysłowe piękno, lecz miał na myśli ponadistotowe i ukryte piękno Boga.

Wyłania się z tych rozważań dość oczywista teza, że Pseudo-Dionizy konsekwentnie budował koncepcję obrazu, który wprawdzie wizualizuje dany przedmiot, ale nie ma bezpośredniej relacji

---

55 A. Tavolaro, *dz. cyt.*, s. 58.
56 M. Vlad, *dz. cyt.*, s. 85-86.
57 *Tamże*, s. 87.

z tym przedmiotem. Nie można zatem powiedzieć, że da się Boga pokazać, gdyż posiada on określony obraz, jakąś formę, ponieważ gdy uwzględnimy to, co obraz faktycznie reprezentuje, to musimy stwierdzić, że Bóg pokazuje się poza obrazem, a zatem nie wiemy, jak wygląda to, na co patrzymy. Te wszystkie meandry logiczno-pojęciowe, którymi jest przepełniony *Corpus Dionysiacum*, mają nas przekonać do tego, że jest możliwe osiągnięcie stanu intelektu bez wzroku. Patrząc, nic nie widzimy, ale ostatecznie ujmujemy obraz absolutny, nieograniczony bynajmniej do tego, co widzialne, będący zaś obrazem tego, co niewidzialne. Prawdziwe widzenie nie polega zatem na kontemplacji widzialnego, przez to bowiem, co widzialne, można właśnie patrzeć poza to, co jest wizualizowane, a więc w kierunku czegoś niewidzialnego, pomijając rzeczywistą przedmiotowość. Toteż prawdziwy wzrok jest tym, co musi zostać stłumione, aby go można było zastąpić nie-widokiem nie-widzialnego[58].

Uwagi końcowe

W tekstach Pseudo-Dionizego Areopagity obraz jest znakiem obecności nieobecności, immanentnym śladem transcendencji, nie wyraża on jednakże osobistych emocji artysty, ale manifestuje rzeczywistość, a ponieważ byt jest teofanią, wszelkie postrzeganie zmysłowe jest pojmowaniem symboli Boga. Teologia symboliczna traktuje przede wszystkim o tym, jak należy odrzucać materialności i wydobywać znaczenia, i staje się w ten sposób pierwszym etapem teologii apofatycznej, operującej metodą negacji[59]. Objawienie święte, jak wynika z wielu zamieszczonych wyżej cytatów, może być wizualizowane tak poprzez święte obrazy, w których podobne reprezentuje podobne, ale także poprzez formy, które są niepodobne, a nawet zupełnie nieadekwatne. Zdaniem autora *Corpus Dionysiacum*, w przypadku pierwszego typu symboli, zasadzających się na podobieństwie, pojawia się szczególne niebezpieczeństwo

58 *Tamże*, s. 90.

59 I.P. Sheldon-Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, [w:] *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A.H. Armstrong, Cambridge 2008, s. 463.

będące wynikiem bezpośredniej percepcji przedmiotów, ponieważ formie symboli, mającej prowadzić widza do tego, co ona reprezentuje, nadaje się rzekomo właściwe znaczenia, co może prowadzić do istotnych nieporozumień, skoro na przykład mielibyśmy dosłownie ujmować metafory antropomorficzne, których tak wiele zamieszczono w Piśmie Świętym. Ostrzegając przed bałwochwalstwem, Pseudo-Dionizy podtrzymywał popularną myśl wśród pierwszych ojców Kościoła, że obrazy realistyczne są dysfunkcyjne religijnie, gdyż mogą sprzyjać czysto estetycznemu podejściu do symboli widzialnych[60]. Uważał bowiem, że percepcja estetyczna nie będzie pozwalała odróżnić wizualizacji od znaczenia tej wizualizacji, czyli nie będzie inspirowała do wykraczania poza to, co jest postrzegane, toteż należy preferować symbole niepodobne.

Wielką wartością niepodobnego symbolu jest m.in. to, że inspiruje on widza do aktywnej percepcji, która, co jest niewątpliwie jedną z przewodnich myśli autora *Corpus Dionysiacum*, ułatwia wznoszenie się duszy do Boga, czyli to, co Pseudo-Dionizy nazywa anagogią, a więc nie tylko przestrzenny ruch w górę, ale także przejście z fizycznego do metafizycznego sposobu bytowania. Kiedy umysł wzniósł się do poziomu boskich tajemnic, pozostawił on za sobą wszystkie swoje pierwotne wyobrażenia o tym, co boskie:

> Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że nie jest ani duszą, ani intelektem, ani nie posiada wyobraźni i mniemania, ani rozumu, ani pojmowania; nie jest też rozumem ani pojmowaniem, nie daje się nazwać ani pojąć; nie jest ani liczbą, ani porządkiem, ani wielkością, ani małością, ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem […]. Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezwiązana ze wszystkim i przekraczająca wszystko[61].

Moshe Barasch słusznie zwraca uwagę, że niezależnie od tego, jaką metaforą posługuje się Pseudo-Dionizy, kiedy mówi o niebiańskim świecie, zawsze pojawia się kontekst negacji formy, anulowanie

---

60 M. Barasch, *dz. cyt.*, s. 177.

61 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia*…, V.

rozróżnień i artykulacji, które mają być postrzegane przez oko[62], a więc rezultatem anagogii, wznoszenia się i bycia wyniesionym jest negacja widzialnej formy, ponieważ świat, do którego prowadzi nas anagogia, jest pozbawiony formy ze względu na prostą naturę Transcendencji, będącą bezobrazową i ponadnaturalną prostotą. I na koniec jeszcze tylko krótko o problemie, którego nie dostrzegli historycy estetyki, a który zasygnalizowałem w tytule tego artykułu, zbudowanego tak, aby w kilku zdaniach przedstawić jego istotę.

Mimo nie zawsze jasnego języka, a także celowego rozmydlania zasadniczych problemów teologicznych i filozoficznych przez autora *Corpus Dionysiacum*, względem których stosował różnego typu zasłony i świadomie rozbudowywane literackie „barokowe" wywody, jego poglądy o teorii obrazu i teorii sztuki są nad wyraz jasne, co nie oznacza, że nie były przedmiotem istotnych kontrowersji. Na podstawie jego tekstów zbudowano przecież dwie różne teorie. Zwolennicy jednej dowodzili, że jego teologia uzasadnia ikonoklazm[63], inni stali z kolei na stanowisku, iż była ona zapleczem ideowym dla ikonofilów[64]. Nietrudno zauważyć, że w pierwszym przypadku odwołano się do teorii symbolu podobnego, właściwie u Pseudo-Dionizego dysfunkcyjnego religijnie, a w drugim do teorii symbolu niepodobnego, istotnego elementu w dionizyjskiej anagogii, co zresztą do dzisiaj stwarza problemy interpretacyjne, skoro na przykład Moshe Barasch uważał, że obraz jest punktem wyjścia do powrotu do nieba („The image, then, is the starting point

---

62 M. Barasch, *dz. cyt.*, s. 177.

63 J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood 1975, s. 183 i n., który uważał, że Pseudo-Dionizy ukształtował stosunek ikonoklastów do symbolu i ikony; por. również H.G. Thümmel, *Der byzantinische Bilderstreit: Stand und Perspektiven der Forschung*, [w:] *Der byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen*, ed. J. Irmscher, Leipzig 1980, s. 9-40, zwł. s. 28; G.B. Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, „Mediaeval Studies" 1940, vol. 2, no. 1, s. 127-149.

64 V.V. Byčkov, *Die philosophisch- äesthetischen Aspekte des byzantinischen Bilderstreites*, [w:] *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen*, ed. H.G. Thümmel, Leipzig 1980, s. 58-72, zwł. s. 63 i n.; por. także E. Alloa, *Bildwissenschaft in Byzanz. Ein iconic turn avant la lettre?*, „Studia Philosophica" 2010, vol. 69, s. 11-36.

of the flight to heaven")[65], to nie określając go jednoznacznie jako niepodobny obraz-symbol, badacz ten zamazuje istotę wywodu autora *Corpus Dionysiacum*.

„Musimy postępować podobnie jak ci, którzy – tworząc z naturalnego tworzywa jakiś posąg – usuwają najpierw to wszystko, co zasłania czystość widzenia ukrytej formy, i odsłaniają samym tym jednym, nagłym aktem odrzucenia piękno samo, które było zakryte"[66]. Ten fragment z *Teologii mistycznej*, o ile mi wiadomo, jest rozważany wyłącznie w odniesieniu do problemów natury teologicznej. Uważna analiza pozwala dostrzec tutaj niezwykle doniosłą wypowiedź o charakterze estetycznym, skoro bowiem powinno się postępować podobnie jak artyści, to oznacza to, że poznanie i tworzenie mają ten sam charakter, ponieważ intelektualny proces dochodzenia do poznania ukrytego piękna – co doskonale zostało wykazane w przeprowadzonych wyżej rozważaniach – polega na deprecjacji i w końcu na odrzuceniu zmysłowej formy, aby można było przejść do świata inteligibilnego. Z perspektywy artysty usuwającego materię, aby dotrzeć do ukrytej formy, którą należy rozumieć jako ideę (istotę), ukazuje się jasna dionizyjska teoria sztuki, ponieważ wynika z tej wypowiedzi Pseudo-Dionizego, że sztuka rzeźbiarza reprezentuje określone idee, jest bowiem sztuką koncepcyjną (bo przecież trzeba usunąć dekonstrukcyjną formę), sztuką mimetyczną, lecz nie dlatego, że naśladuje naturę, ale dlatego, że naśladuje świat inteligibilny. Jak wyżej napisałem, Pseudo-Dionizy przyjął, że Kościół i jego struktura hierarchiczna są sferą mimesis, podobnie jak cała liturgia, w tym zwłaszcza wizualizacja sakramentów, co wynika z faktu, że wzory inteligibilne zostały sprowadzone do świata zmysłowego. To samo dotyczy dzieł sztuki, nie tylko bizantyńskich ikon, ale również średniowiecznej sztuki zachodniej Europy.

---

65 M. Barasch, *dz. cyt.*, s. 178-179: "Dionysius Areopagita goes even further; he explicitly attributes to the sort of images we would now classify as works of art the ability to lift us up. The Bible (The Word of God, as he says) «attributes to the heavenly beings the form of bronze, of electrum, of multicolored stones.» Pondering these descriptions, he looks for symbolic meanings hidden in them, and concludes, «Indeed you will find that each form carries an uplifting explanation of the representational images.» The image, then, is the starting point of the flight to heaven".

66 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia*…, II.

Zwrócę jeszcze uwagę na to, że pseudodionizyjską koncepcyjną teorię sztuki rozwinął zwłaszcza Hugo ze św. Wiktora w Paryżu, autor *Didascalicon*, który podkreślał, że do kogo innego należy teoria dzieła sztuki, a do kogo innego realizacja tej teorii, skoro teoria uprawy roli należy do filozofa, a jej urzeczywistnienie do wieśniaka. Zawarł tę tezę w pojęciach *ratio et administratio*. *Ratio* nie jest zatem niczym innym jak teoretycznym rozważaniem nad jakąś czynnością, *administratio* oznacza natomiast praktyczne wdrażanie teoretycznych przesłanek. Hugo część konceptualną dzieła sztuki (*ratio*) umieszczał pośród nauk, a jego wykonanie pośród sztuk mechanicznych. Paryski teolog napisał rozległy komentarz do *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizego: *Commentatorium in hierarchiam coelestem s. Dionysii Areopagitae secundum interpretionem Joannis Scoti as Ludovicum, regem francorum, filium Ludovici Grossi* (PL 175, 923A-1154C), będący właściwie komentarzem do całego *Corpus Dionysiacum*, z którego niewątpliwie zaczerpnął teorię sztuki koncepcyjnej[67].

BIBLIOGRAFIA

Alloa E., *Bildwissenschaft in Byzanz. Ein iconic turn avant la lettre?*, „Studia Philosophica" 2010, vol. 69, s. 11-36, https://doi.org/10.24894/StPh-de.2010.69003.

Barasch M., *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York–London 1992, https://doi.org/10.18574/nyu/9780814723340.001.0001.

Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.

Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.

Byčkov V.V., *Die philosophisch- äesthetischen Aspekte des byzantinischen Bilderstreites*, [w:] *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen*, ed. H.G. Thümmel, Leipzig 1980, s. 58-72.

Dębicki J., *Drogi i bezdroża teorii sztuki. Od okresu średniowiecza do upadku semiologii obrazu*, [w:] *XX wiek*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, J. Skibowski, Kraków 2022, s. 503-571.

Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998.

67 Problematykę średniowiecznej sztuki koncepcyjnej omówiono szeroko w: J. Dębicki, *Drogi i bezdroża teorii sztuki. Od okresu średniowiecza do upadku semiologii obrazu*, [w:] *XX wiek*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, J. Skibowski, Kraków 2022, s. 503-571.

Erismann Ch., *A World of Hypostases: John of Damascus Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, „Studia Patristica" 2011, vol. 50, s. 269-287.

Erismann Ch., *Immanent Realism: A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals*, „Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale" 2007, vol. 18, s. 211-230.

Erismann Ch., *Non Est Natura Sine Persona: The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, [w:] *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, eds M. Cameron, J. Marenbon, Leiden 2011, s. 75-91, https://doi.org/10.1163/ej.9789004188853.i-246.23.

Erismann Ch., *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, „Traditio" 2008, vol. 63, s. 277-305, https://doi.org/10.1353/trd.2008.0006.

Komorowski M., *Proklos jako komentator Platona*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica" 2004, t. 16, s. 23-42, https://doi.org/10.18778/0208-6107.16.02.

Kupryjaniuk J., *Wpływ św. Bazylego Wielkiego na trynitologię*, „Rocznik Teologiczny" 2017, t. 59, nr 2, s. 249-261.

Ladner G.B., *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, „Mediaeval Studies" 1940, vol. 2, no. 1, s. 127-149, https://doi.org/10.1484/j.ms.2.306525.

Lamberton R., *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of His* Commentary on the Republic of Plato, text, transl., notes, and intro. by R. Lamberton, Atlanta 2012.

Mainoldi E.S., *Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory*, [w:] *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500–900*, eds F. Dell'Acqua, E.S. Mainoldi, London 2020, s. 1-39, https://doi.org/10.1007/978-3-030-24769-0_1.

Meyendorff J., *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood 1975.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Toruń 2019.

Proclus, *Commentary on Plato's* Parmenides, transl. G.R. Morrow and J.M. Dillon, intro. and notes by J.M. Dillon, Princeton 1987.

Proclus, *Commentary on Plato's* Timaeus, vol. 1, *Book 1: Proklus on the Socratic State and Atlanti*s, ed. and transl. H. Tarrant, Cambrige 2006, https://doi.org/10.1017/CBO9780511482656.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, s. 83-180.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, s. 3-82.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, s. 181-310.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Listy*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, s. 321-366.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, [w:] *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Warszawa 2021, s. 311-320.

Quasten J., *Patrologia*, vol. 2, *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Torino 1969.

Roques R., *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983.

Roques R., *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé" 1957, vol. 1, s. 97-112, https://doi.org/10.3406/bude.1957.3768.

Sheldon-Williams I.P., *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, [w:] *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A.H. Armstrong, Cambridge 2008, s. 421-534, https://doi.org/10.1017/CHOL9780521040549.

Tarrant H., *Proclus: On Plato's* Cratylus, ed. H. Tarrant, transl. B. Duvick, London 2007.

Tavolaro A., Eikon *and* Symbolon *in the* Corpus Dionysiacum: *Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories*, [w:] *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500–900*, eds F. Dell'Acqua, E.S. Mainoldi, London 2020, s. 41-75, https://doi.org/10.1007/978-3-030-24769-0_2.

Thümmel H.G., *Der byzantinische Bilderstreit: Stand und Perspektiven der Forschung*, [w:] *Der byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen*, ed. J. Irmscher, Leipzig 1980, s. 9-40.

Vlad M., *Denys l'Aréopagite et l'image divine : symbole, empreinte, statue*, [w:] *L'icône dans la pensée et dans l`art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, eds K. Mitalaitė, A. Vasiliu, Turnhout 2017, s. 67-92, https://doi.org/10.1484/M.SBHC-EB.5.111927.

ABSTRACT

Pseudo-Dionysius the Areopagite and His Unscripted Theory of Conceptual Art

Despite many attempts to identify the author of the *Corpus Dionysiacum*, Pseudo-Dionysius the Areopagite still remains an anonymous figure, being a particularly important thinker for both the medieval East and West. The new approach of the theory of the image and the theory of the symbol that appeared in the *Corpus Dionysiacum* became the basis for the building of a system that was not only an important contribution to the development of mystical theology, soteriology, but also to medieval aesthetics,

especially the theory of religious painting. Pseudo-Dionysius the Areopagite never dealt directly with art and, in the manner typical of medieval thinkers, did not turn his attention to painting. So extensively dissecting the theory of the image and the theory of the image-symbol, namely where he used examples from the field of art, he would use them only as metaphors intended to explain theological problems. The purpose of my article is to try to answer the question of whether it is possible to read his theory of art from the content of Pseudo-Dionysius the Areopagite's treatises. I pose this problem as an antithesis to classical aesthetics, because I believe it is not possible in any way to link Pseudo-Dionysius' mystical theology determining his theory of image and image-symbol with the theory of art understood as a skill, and therefore with nothing more than medieval craftsmanship, as constantly postulated by medieval aesthetics.

KEYWORDS: mystical theology, image, symbol, icon, art theory

O AUTORZE

Jacek Dębicki – dr hab., historyk sztuki i kulturoznawca, jest zatrudniony na stanowisku profesora uczelni w Katedrze Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej. Kontynuuje i rozwija szkołę metodologiczną profesora Lecha Kalinowskiego, którego jest uczniem, stosując metody poznawcze wiedeńskiej Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na relacjach rzeźby średniowiecznej z antropologią filozoficzną i teologiczną, filozofii i teologii sztuki Wita Stwosza oraz teorii sztuki, w tym sztuki średniowiecznej, którą uważa za sztukę koncepcyjną, modyfikując ustalenia klasycznej estetyki.

6.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.06

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI

Ewangelia getta *à rebours*

Paradoksy żydowskiej i kobiecej tożsamości w *Nowej Legendzie* Natalii Zylberlast-Zand (1883-1942)

Pod wpływem niewinnej pieszczoty rozprężyło się w niej pożądanie. Przywarła do nóg ukochanych i zaczęła się tulić kurczowo, boleśnie, jakby pragnęła przelać w niego całą mękę swego istnienia, zespolić się z nim całkowicie, aby już nic nie pozostało z istoty jej przeklętej i marnej, aby wcielić się w zupełności w Przeczystego, Świetlanego. Zmysłowa, niepohamowana jej natura wyraziła się cała w tym ruchu namiętnym.

Maria Quieta (Natalia Zylberlast-Zandowa)[1]

W trakcie intrygującego posiedzenia Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, które odbyło się 19 marca 1910 r.[2], znany psycholog, neurolog i psychiatra Tadeusz Jaroszyński zaprezentował trzy przykłady prowadzonej przez siebie psychoanalizy, co, jak się zdaje, było pierwszym tego rodzaju wydarzeniem opisanym w rodzimym czasopiśmie medycznym. Wszystkie omówione przez niego przypadki dotyczyły kwestii związanych z popędem seksualnym,

1 M. Quieta, *Nowa legenda. O tem jak być mogło, a może i było*, Warszawa 1933, s. 78.

2 Patrz: S. Kopczyński, *Z Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego. Posiedzenie neurologiczno-psychiatryczne z dnia 19 marca 1910 r.*, „Medycyna i Kronika Lekarska" 1910, t. 30, s. 684-686. Było to zasłużone „czasopismo tygodniowe dla lekarzy praktyków" ukazujące się w pierwszych dekadach XX wieku.

a ściślej, z religijnie umotywowanymi restrykcjami nałożonymi na jego zaspokojenie i wynikłymi z tego cierpieniami, takie zaś relacje nie miały w tamtym czasie zbyt wielu precedensów[3]. Referent podzielił się swoimi doświadczeniami w otoczeniu bardzo wpływowych później lekarzy – podczas prelekcji na sali znajdowali się m.in. jedna z największych rodzimych sław medycznych tamtych czasów Henryk Higier i dwoje młodych neurologów związanych ze Szpitalem Starozakonnych na Czystem: Władysław Sterling oraz mająca zaledwie dwadzieścia siedem lat Natalia Zandowa, od 1907 r. asystentka w tymże szpitalu – określona w sprawozdaniu jako „Zylberlastówna". Być może zresztą właśnie wtedy młoda lekarka po raz pierwszy zetknęła się z fenomenem freudyzmu i nabrała do niego trwałej sympatii, która ćwierć wieku później zaowocowała opublikowanym przez nią sprawozdaniem z na wpół amatorskiej psychoanalizy przeprowadzonej przez siebie na starszej kobiecie. Z pewnością jednak to nie prezentacja Jaroszyńskiego zaważyła na tym, że dalsze losy Zandowej ułożyły się w pouczającą opowieść o charakterze smutnego *memento*, w której przeplatające się wątki polskości, żydowskości, kobiecości i seksualności splotły się w *sui generis* egzystencjalny węzeł gordyjski nie do rozsupłania. Ale zacznijmy od początku.

Natalia Zandowa, która studia medyczne ukończyła w Genewie w 1906 r., pochodziła z zasymilowanej rodziny żydowskiej i od początku swojej kariery była bliską współpracownicą znanego z pracowitości i sumienności ojca polskiej neurologii Edwarda Flataua – „jego wiernym druhem i towarzyszem w pracy"[4]. Fakt ten w niemałym stopniu zaważył na jej późniejszej wytężonej aktywności naukowej i społecznej. Na tematy poświęcone problematyce medycznej i neurologicznej, samodzielnie bądź we współautorstwie, opublikowała blisko 100 artykułów, cenionych w kraju i czytanych za granicą. Eufemiusz Herman w swojej monografii podkreśla, że była ona „wspaniałym przykładem tego, co zdziałać może lekarz, który zjawiskom chorobowym nie tylko przygląda się i je obserwuje, lecz stara się je także zrozumieć, poznać i zgłębić"[5]. Zandowa

3 *Tamże*, s. 685-686.
4 E. Herman, *Neurolodzy polscy*, Warszawa 1958, s. 448.
5 *Tamże*, s. 451-452.

znana była również z rozległych zainteresowań psychologiczno-pedagogicznych[6], udzielała porad wychowawczych w ramach założonego przez postępową inteligencję w 1905 r. Uniwersytetu dla Wszystkich, a przez pewien czas współpracowała z Januszem Korczakiem w Głównym Domu Schronienia zwanym potocznie „domem podrzutków"[7]. Należała do Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, a w 1925 r. została jedną z założycielek Zrzeszenia Lekarek Polskich oraz korespondentką na Polskę z Międzynarodowego Zrzeszenia Lekarzy Kobiet w Paryżu. Wiele razy dawała wyraz głębokiej wierze w przewagę pracy zespołowej na wysiłkami indywidualnymi, a swoją prospołeczną orientację i pasję pomagania innym uzasadniała feministyczne, stwierdzając, że: „Troska o dobro ludzkości wykwita z uczuć macierzyńskich, tkwiących na dnie duszy kobiecej"[8].

W kontekście całego życia Zandowej niesłychanie interesująco przedstawiają się jej związki z psychoanalizą. Wydają się one dwojakiego rodzaju. Po pierwsze więc, można tę badaczkę uznać za osobę sympatyzującą z freudyzmem, czego dowodzą trzy niewielkie artykuły pełne pochwał dla twórcy psychoanalizy oraz teoretycznego i praktycznego znaczenia jego metody[9]. Uważna lektura jej wypowiedzi prowadzi jednak do refleksji, że ta sympatia była przepojona sporą ambiwalencją, a do tego obwarowana obyczajowymi zastrzeżeniami. W jej wypowiedziach na ten temat niczym refren powraca bowiem przekonanie, że z powodu specyficznych uwarunkowań kulturowych niektóre interpretacje psychoanalityczne mogłyby się okazać na rodzimym gruncie przedwczesne i przez to nieskuteczne, wręcz szkodliwe. Zastrzeżenia podnoszone przez Zandową obracały się przede wszystkim wokół kwestii seksualnych, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet, ponieważ,

---

6 O naukowym dorobku Zandowej można więcej przeczytać w opracowaniu Eufemiusza Hermana, zob. tenże, *dz. cyt*., a także w antologii *Polskie zmory. Psychoanaliza w międzywojniu. Wybór tekstów*, wstęp, biogramy i redakcja B. Dobroczyński, Kraków 2021.

7 Natalia Zylberlast-Zand, Muzeum Getta Warszawskiego, [online:] https://1943.pl/artykul/natalia-zylberlast-zand/ – 8 VI 2021.

8 N. Zandowa, *Ze świata lekarek*, „Kobieta Współczesna" 1930, t. 16, s. 2.

9 Patrz: N. Zandowa, *Histerja ze stanowiska teorji Freuda*, „Lekarz Wojskowy" 1927, t. 9, nr 2, s. 118-127; taż, *Znaczenie praktyczne teorji Freuda*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1935, t. 12, nr 14 (odbitka); taż, *Nowe pojęcia o histerii*, „Wiedza Lekarska" 1939, t. 13, nr 3, s. 57-64.

jak podkreślała badaczka, polskie realia obyczajowe nie pozwalały w tym względzie na zbyt wiele. Chociaż więc zgodnie z duchem psychoanalizy wydobycie na powierzchnię i uświadomienie sobie ukrytych dotychczas motywów własnego postępowania powinno mieć walor wyzwalający i uzdrawiający, to jednak lekarka zachęcała do sporej ostrożności w tym zakresie[10]. Zalecała, aby niekiedy wręcz powściągać „uświadamiające" zapędy, gdyż w efekcie mogłyby one zwiększyć cierpienie, zamiast je uśmierzyć. W kategorii wymagających ostrożności „osób, które nie dadzą sobie rady z ogromem swej płciowości, choćby nawet uświadomionej", badaczka w specjalny sposób wyeksponowała „kobietę". Ostrzegała, że kiedy ona:

> nie może wyżyć się płciowo na drodze legalnej, a ma skrupuły moralne, nie pozwalające jej wyżywać się na drodze nielegalnej, to wykazanie jej, że cały stan chorobowy płynie ze źródła niezaspokojonej płciowości niewiele pomoże w sytuacji życiowej, „ucieczka do choroby" może nadal pozostawać dla niej wyjściem z ram trudnej rzeczywistości[11].

Stanowisko to Zandowa realizowała w praktyce, na co wskazuje przeprowadzona przez nią tzw. „dzika" psychoanaliza starszej kobiety, którą badaczka zreferowała następnie w krótkim artykule[12]. Jej pacjentką był 64-letnia kobieta z enigmatycznym rozpoznaniem „przygnębienie wieku starczego", którą trapił codzienny przymus płaczu o stałej porze. Po przeprowadzonym postępowaniu, które w rezultacie „dało chorej uczucie ulgi i wyzwolenie z pęt dziwnej dla niej samej choroby"[13], Zandowa stwierdziła, że w prowadzonej psychoanalizie mogłaby się posunąć dalej, ponieważ w trakcie wywiadu dowiedziała się i zrozumiała znacznie więcej, niż objawiła swej pacjentce. Jednak lekarka nie podjęła żadnych działań, a jej wyjaśnienie skomponowane jest w jawnie minorowej tonacji:

---

10 Taż, *Nowe pojęcia*…, s. 57-64.

11 *Tamże*, s. 63.

12 N. Zandowa, *Znaczenie praktyczne*… Dokładny opis całego postępowania Zandowej patrz: B. Dobroczyński, M. Marcinów, *Niezabliźniona rana Narcyza. Dyptyk o nieświadomości i początkach polskiej psychoanalizy*, Kraków 2018, s. 179-181.

13 N. Zandowa, *Znaczenie praktyczne*…, s. 2-3.

> Przyznam się, iż nie miałabym chęci przeorywać sposobem klasycznym duszy 64-letniej histeryczki i wydobywać na powierzchnię zastarzałe kompleksy jej niezaspokojonej erotyki. Nie tłumaczyłam jej również, iż posiada kompleks „ojca". Zresztą, dowiedziałam się, że tkwiły w niej i inne kompleksy. Pożycie małżeńskie było bardzo smutne, męża nie kochała, natomiast nie mogła zapomnieć swej nieszczęśliwej miłości z czasów młodości. Z rozmów z pacjentką łatwo było wywnioskować, że cały niezużyty zapas uczuć przelała obecnie na syna, który odjechał daleko i niewiele pisuje do niej. Kompleks ojca zbiegł się z kompleksem syna i wytworzył chaos w jej duszy, z którego ujście znalazła w chorobie[14].

Ostrożność i powściągliwość Zandowej wobec eksponowania wątków seksualności kobiecej (czy też seksualności w ogóle) wydaje się zresztą rysem charakterystycznym i nietrudnym do zidentyfikowania w innych jej tekstach, nie tylko naukowych[15]. Można przypuszczać, że oprócz oczywistych kwestii obyczajowych i kulturowych pewną rolę mógł tu odgrywać fakt, że na naszym gruncie psychoanaliza bardzo chętnie uznawana była za naukę o żydowskim pochodzeniu i charakterze, zaangażowaną w promowanie seksualnej rozwiązłości i hedonizmu[16]. Trudno przy tym powstrzymać się przed przypuszczeniem, że spory udział w utrwalaniu takich poglądów miał na naszym gruncie Antoni Feliks Mikulski[17], który był powszechnie uznawanym autorytetem w obszarze zagadnień

---

14 *Tamże*, s. 3.

15 Ze sprawozdania Zandowej z kongresu poświęconego wychowaniu seksualnemu przebija ton napominający i surowy. Zdaniem lekarki „samo uświadomienie płciowe, nawet najidealniej poprowadzone, nie wystarcza, by odpowiednio pokierować swem życiem erotycznem", zatem szkoła winna dostarczyć „wychowankom swym normy etyczne i społeczne, hamujące instynkt płciowy i podporządkowujące go wyższym ideałom duchowym". Edukację seksualną „należy postawić na odpowiednio wysokim poziomie i dać jej podkład etyczno-społeczny, tak bardzo ważny dla ujęcia w karby nadmiernie wybujałego instynktu płciowego". Patrz: N. Zandowa, *Ze świata lekarek*, s. 3.

16 Ksiądz Józef Pastuszka pisał w okresie międzywojnia, że psychoanaliza obala istniejącą hierarchię wartości, niszczy moralne i religijne ideały, przekreśla w człowieku pierwiastki duchowe, hołduje liberalizmowi seksualnemu i etyce używania, a w rezultacie „godzi w podstawy światopoglądu chrześcijańskiego". J. Pastuszka, *Psychoanaliza*, „Ateneum Kapłańskie" 1933, t. 31, s. 120-121.

17 Więcej o postaci i dorobku Mikulskiego, patrz: M. Marcinów, B. Dobroczyński, *Antoni Feliks Mikulski – zapomniany pionier psychologii klinicznej*,

z pogranicza psychologii klinicznej oraz psychiatrii i z którym Zandowa przez pewien czas ściśle współpracowała. Zarówno ceniony podręcznik psychologii jego autorstwa[18], jak i inne pisma dowodzą niezbicie, że Mikulski psychoanalizy nie akceptował również z pozamerytorycznych powodów i robił wiele, aby powstrzymać jej „inwazję" na polskie tereny[19]. Psychoanaliza była bowiem w jego rozumieniu wykwitem „żydowskiego mistycyzmu" szkodliwego dla rzekomo racjonalnej kultury łacińskiej i zagrażała jej nie tylko intelektualnie, ale i moralnie, przede wszystkim zaś dlatego, że cechować ją miało specjalne upodobanie do wątków i motywów o charakterze seksualnym. Mikulski – który wcale nie był w tym czasie w swojej opinii odosobniony – nie tylko zatem mniej lub bardziej otwarcie głosił, że za rozpowszechnianie psychoanalizy odpowiedzialni są Żydzi, ale dodatkowo sugerował, iż jej panseksualizm jest pochodną etnicznych i kulturowych uwarunkowań, którym mieliby oni rzekomo podlegać jako cała rasa. W liście do Tadeusza Boya-Żeleńskiego argumentował, że „dojrzewają płciowo wcześniej niż my, więc też ich lata dziecięce są niewątpliwie bardziej owiane seksualizmem niż u nas", następnie skarżył się w tonie ewokującym wręcz moralną panikę, że w Starym Testamencie „zboczenia, incesty" są „na porządku dziennym, traktowane z wielką pobłażliwością" i sugerował niedwuznacznie, że: „te okropności są wymyślone wprost z pewnego amatorstwa", by w końcu podsumować: „Jeśli się doda, że Freud jest żydem i jako taki oczywiście wzbudza sympatię wśród współwyznawców, to nie zdziwi nikogo, że propagatorami «nowej psychologii» są przede wszystkim żydzi"[20].

[w:] *Na drogach i bezdrożach historii psychologii*, red. T. Rzepa, C.W. Domański, Lublin 2011, s. 123-134.

18 A. Mikulski, *Podręcznik psychologji. Dla użytku studentów medycyny i lekarzy*, Wilno 1925.

19 Lena Magnone przytacza fragment listu Mikulskiego, w którym przyznaje on sobie nawet specjalną zasługę z tego tytułu: „W 1912 rozpoczęto [freudowską] ofensywę na Polskę. Umieściłem wówczas ocenę we «Lwowskim Tygodniku Lekarskim» i mam wrażenie, że się trochę przyczyniłem do powstrzymania pierwszego rozpędu"; taż, *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową*, t. 2, Kraków 2016, s. 326.

20 Fragmenty listu Mikulskiego przytaczam za: L. Magnone, *dz. cyt.*, s. 326-327. Pisownia oryginalna.

Chociaż oburzony Henryk Higier – a więc jeden z lekarzy wspólnie z Zandową wysłuchujący w 1910 r. rewelacji Jaroszyńskiego – który nieraz mierzył się z kwestią rodzimego i światowego antysemityzmu w swoich artykułach[21], uznawał stosowanie argumentów mówiących o propagowaniu psychoanalizy „wyłącznie przez rasę semicką", za „metodę walki nauce nieprzystojną", a przy tym „z powagą przedmiotu nie licującą"[22], to trudno zaprzeczyć, że poglądy tego rodzaju miały w rodzimych kręgach kulturalnych niemało zwolenników. Ówcześni endeccy autorzy z kręgu „Myśli Narodowej" zgodnie uznawali Freudowską teorię za „element rozkładowy" oraz zaplanowaną „zemstę żydowską", której efektem miało być „poniżenie, zbezczeszczenie, zdemaskowanie, rozbicie ideałów gojów", a ostatecznie unicestwienie fundamentów europejskiej, chrześcijańskiej cywilizacji[23].

Tutaj pojawia się szczególnie fascynujący dodatkowy kontekst dla związków Zandowej z freudyzmem, a mianowicie kwestia bycia aktywną naukowo i społecznie kobietą-Żydówką, w antysemickim otoczeniu i patriarchalno-katolickiej kulturze Polski pierwszych dekad XX w. Podobnie jak wiele innych znaczących postaci z kręgu pierwszego pokolenia rodzimych lekarek i badaczek zainteresowanych psychoanalizą – m.in. Franciszka Baumgarten, Jeanette (Janina) Fraenklowa, Henryka Gottliebowa, Helena Renata Katzówna czy Estera Markinówna[24] – musiała w swoim czasie mierzyć się z wieloma nowymi i bezprecedensowymi wyzwaniami. Trudności wiązały się z tym, że w ówczesnym świecie nie istniały, ponieważ istnieć nie mogły, powszechnie aprobowane wzorce, którymi wyemancypowana, aktywna zawodowo i dobrze wykształcona kobieta mogłaby się kierować w odniesieniu do własnej seksualności, macierzyństwa czy relacji w związkach. Kobiety te były pionierkami i musiały się niejako wymyślić i dookreślić na nowo. Nie można też

---

21 Zob. np.: H. Higier, *Lekarz a rasa i wychowanie*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1938, t. 15, nr 3, s. 53-55; tenże, *Psychoterapia a rasizm*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1938, t. 1, nr 36, s. 623-625.

22 Tenże, *Bieg i rozwój myśli zasadniczych w medycynie wewnętrznej ostatniej doby*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1926, t. 3, nr 9, s. 404.

23 Patrz: L. Magnone, *dz. cyt.*, s. 393. Takie poglądy można znaleźć w tekstach Adolfa Nowaczyńskiego, Władysława Jabłonowskiego czy Michała Wiśniewskiego.

24 Życia i dokonania tych „Amazonek Freuda" omawiamy szerzej w: B. Dobroczyński, M. Marcinów, *dz. cyt.*

zapomnieć o trudnościach w znalezieniu sobie zawodowego miejsca w otoczeniu zdominowanym przez mężczyzn, mających w tamtych czasach przeważnie nie najlepsze mniemanie o intelektualnej sprawności kobiet i z reguły niechętnych feminizacji nauki, zwłaszcza medycyny[25]. Równie istotną kwestią było to, że z racji swojego żydowskiego pochodzenia doświadczały na swojej drodze życiowej licznych utrudnień i upokorzeń, a także przejawów wykluczania, co musiało stanowić dodatkowe i dotkliwe obciążenie[26]. Lena Magnone w swoim opracowaniu sugeruje, że w efekcie takiej opresyjnej i bezprecedensowej sytuacji wiele psychoanalityczek „pierwszego rzutu" w mniej lub bardziej zawoalowany sposób przedstawiało w swoich książkach i artykułach nie tyle i nie tylko trudności swoich pacjentek, co pseudonimowane własne psychiczne i egzystencjalne problemy, aby w ten przynajmniej sposób znaleźć dla nich ujście. Wydawałoby się jednak, że w przypadku Zandowej nie mamy do czynienia z analogiczną sytuacją, ponieważ w jej tekstach wątki osobiste są niemal całkowicie nieobecne; wręcz przeciwnie – emanuje z nich swoista pryncypialność, formalny zazwyczaj ton, atmosfera powagi i etycznej odpowiedzialności. Ale czy na pewno?

Nader interesujące światło rzuca na tę kwestię dość zagadkowa pozycja z pisarskiego dorobku lekarki, a mianowicie opublikowana przez nią (pod nasuwającym liczne interpretacje pseudonimem Maria Quieta[27]) apokryficzna opowieść zatytułowana enigmatycznie *Nowa Legenda o tem jak być mogło, a może i było*[28]. Jest to w swej

---

25 Zagadnienia na styku psychoanalizy i kobiecości w pouczający sposób omawia w licznych miejscach swojej książki Lena Magnone, patrz: taż, *dz. cyt.*, *passim*.

26 O tym, jak zapalna atmosfera panowała wtedy wokół kwestii etnicznych i wyznaniowych, świadczyć może łatwość ich przywoływania nawet w neutralnych z pozoru sytuacjach. Wystarczy wspomnieć, że w notatkach Wawrzyńca Berezeckiego, redaktora „Kroniki Nadbużańskiej", dotyczących reportażu na temat oddziału psychiatrycznego w Chełmie, gdzie pracowała jedna z wymienionych nieco wcześniej rodzimych lekarek sympatyzujących z psychoanalizą, została ona określona jako „szwajcarska wychowanka szkoły freudowskiej – dr Renata Katz – również wychrzta". Patrz: J. Skwarczewska, *Wspomnienia z przedwojennego Chełma. Z notatek redaktora „Kroniki Nadbużańskiej"*, „Rocznik Chełmski" 2013, t. 17, s. 335.

27 *Quieta* znaczy po włosku cichy, a odnosi się do stanu bez zakłóceń, jak spokojna woda czy niebo bez powiewów wiatru.

28 M. Quieta, *dz. cyt.*

treści kameralna wariacja na tematy ewangeliczne, o charakterze pedagogiczno-moralizatorskim, składająca się z dość luźno powiązanych ze sobą scen, istotnym zaś motywem przewijającym się przez całą narrację są sprawozdania z introspekcyjnie zabarwionych monologów wewnętrznych jej anonimowych protagonistów. Ich prawdziwej tożsamości możemy się jednak trafnie domyślać na podstawie znajomości Nowego Testamentu oraz pozostawionych przez autorkę tropów, które rozwiewają ewentualne wątpliwości. Sposób ujęcia i proponowane rozstrzygnięcia podstawowych dylematów, z którymi zmagają się główne postaci, sugeruje, że Zandowa w swojej książce w bezprecedensowy na naszym gruncie sposób ujawniła nieświadomy kompleks odnoszący się zarówno do jej żydowskiego pochodzenia, jak i bycia kobietą, zwłaszcza w kontekście negatywnej oceny kobiecej zmysłowości i seksualności[29]. Przy czym, co warto podkreślić z całą mocą, nawet jeśli tak jest w istocie, to jednak czytać tę prozę należy nie tyle jako klucz do duszy wybitnej lekarki, ile raczej jako pośrednie oskarżenie czasów, w których przyszło jej żyć, a nawet mowę oskarżycielską wobec całej europejskiej kultury tamtego okresu, z jej mniej lub bardziej otwartym antysemityzmem i mizoginizmem.

Trudno z pewnością orzec, na ile na genezie i treści *Nowej legendy* zaważyła spora popularność książki Ottona Weiningera *Płeć i charakter*[30], której pierwsze polskie wydanie ukazało się w roku 1921, w przekładzie Ostapa Ortwina. Sander L. Gilman w swoich pracach[31] dowodzi, że utożsamienie żydowskości z kobiecością, męskości zaś z aryjskością, które stanowiło jeden z centralnych motywów niesławnej publikacji Weiningera, było rozpowszechnione już w okresie *fin de siècle'u*. W popularnej wykładni tamtych czasów zarówno kobiety, jak i Żydzi cechować się mieli niskim poziomem rozwoju duchowego, interesownością i amoralnością, brakiem prawdziwego

---

29 Wątek ten podejmuje napisana pod moim kierunkiem nieopublikowana praca magisterska Kingi Czulak, patrz: taż, *Żydowska i kobieca tożsamość jako nieświadomy kompleks. „Nowa Legenda" Natalii Zylberlast-Zand (1883-1942)*, Kraków 2019.

30 O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien–Leipzig 1903; w tym samym roku Weininger popełnił samobójstwo.

31 Zob. S.L. Gilman, *Freud, Race, and Gender*, Princeton 1993 oraz tenże, *Jew's Body*, New York 1991, zwłaszcza rozdział *The Jewish Murderer: Jack the Ripper, Race, and Gender*, s. 104-127.

indywidualizmu, tchórzostwem i zmysłowością, która swój główny wyraz znajdować miała w nadmiernej i prymitywnej seksualności, skupionej na wątkach hedonistycznych i zmysłowych, a przy tym odbiegającej swym kształtem od rzekomo uduchowionej „aryjskiej normy". Ten stereotyp w szczególnym stopniu obejmował Żydów pochodzących ze wschodniej części kontynentu (*Ostjuden*) i kulminował w negatywnych figurach Kuby Rozpruwacza, Żyda-spiskowca i kryminalisty oraz rozwiązłej seksualnie kobiety, a nawet prostytutki. Takie identyfikacje musiały w oczywisty sposób przyczyniać się do niemałej ambiwalencji w odniesieniu do własnej tożsamości wśród osób pochodzenia żydowskiego, zwłaszcza wykształconych i aktywnych zawodowo kobiet, jak Zandowa. Szczególnie mocno wątki te ujawniały się na gruncie polskim, gdzie z jednej strony mieliśmy do czynienia z niezwykle wpływowym, dzierżącym rząd dusz katolicyzmem, który był ostentacyjnie niechętny zarówno Żydom, jak i erotyce, z drugiej zaś strony rodzima elita intelektualna była w ogromnej mierze pochodzenia żydowskiego, co musiało w tym świetle stwarzać u jej przedstawicieli liczne problemy o tożsamościowym i egzystencjalnym charakterze.

Nie sposób dzisiaj rozstrzygnąć, czy Zandowa kiedykolwiek zapoznała się z książką Weiningera lub czy choćby powierzchownie poznała zawarte w niej poglądy, na przykład z obiegowych opinii i omówień w prasie. Zawartość jej powieści pozwala jednak na wysnucie smutnego przypuszczenia, że wybitna neurolożka, podobnie zresztą jak autor *Płci i charakteru*, stała się nieświadomą ofiarą fenomenu tzw. „żydowskiej samonienawiści", który lata później opisywali m.in. Sander L. Gilman i Paul Reitter[32]. Zjawisko to, jak stwierdza Joanna Tokarska-Bakir[33], dochodzi do głosu w sytuacji, gdy Żydzi, jako walcząca o społeczne uznanie grupa mniejszościowa, zaczynają „akceptować fantastyczny, zrodzony z projekcji większości wizerunek, z jakim się ich konfrontuje"[34]. W efekcie dochodzi do

32 Patrz: S.L. Gilman, *Jewish Self-Hatred*: *Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore–London 1986 oraz P. Reitter, *On the Origins of Jewish Self-Hatred*, Princeton–Oxford 2012.

33 J. Tokarska-Bakir, *Hassliebe. Żydowska samonienawiść w ujęciu Sandera L. Gilmana (część pierwsza: od Hermana z Moguncji do Johannesa Pfefferkorna*), „Studia Litteraria et Historica" 2013, t. 2, s. 27-59.

34 *Tamże*, s. 28.

mniej lub bardziej nieświadomej identyfikacji „z tym, co uważają w nim za dobre", a przypisywane im złe cechy zostają rzutowane „na przedstawicieli własnej grupy – wewnętrznych Innych"[35]. W tym świetle *Nowa legenda* jawi się jako swoiste przyznanie się Zandowej do „winy" – bycia Żydówką i kobietą posiadającą pragnienia seksualne – ponieważ „fantazje grupy dominującej" (a więc polskich mężczyzn, chrześcijan, ale też oddanych żeńskich strażniczek patriarchatu, a do pewnego stopnia i uczonych lekarzy, jak choćby Mikulski i jemu podobni) na temat Żydów i kobiet (co w postweiningerowskiej narracji często się pokrywało), zostają w jej książce niejako uprawomocnione, przyjmując formę oskarżenia własnej „złej części", która w ten sposób zostaje zdemaskowana i następnie na skutek podjętych wysiłków przezwyciężona albo ukarana[36].

Warto w tym świetle przyjrzeć się treści książki nieco dokładniej. Jest to nie tylko opowieść o charakterze apokryficznym, ale równocześnie do pewnego stopnia odwrotność *Pieśni nad pieśniami*, gdyż głównym jej wątkiem jest opis stopniowego upadku, a następnie „cudownego" odrodzenia kobiety, która próbuje zdobyć miłość wyjątkowego mężczyzny określanego mianem Mistrza, w jednoznaczny sposób kojarzącego się z osobą Jezusa. Bohaterka, przedstawiona jako kobieta piękna i frywolna, a zarazem „pusta", jest w punkcie wyjścia jego towarzyszką, miłością, ukochaną niczym z *Pieśni nad pieśniami*, jednak ich związek z jej winy, polegającej przede wszystkim na wybujałej zmysłowości i rozmijaniu się ze wzniosłymi intencjami Mistrza, zostaje wystawiony na próbę i zerwany. Rozgoryczona tym, że sprawy nie poszły po jej myśli, najpierw opuszcza swego ukochanego, a następnie zdradza go na wiele sposobów, starając się przy tym na zmianę odzyskać jego przychylność bądź pomieszać mu szyki. W dramatycznym finale kobieta prowokuje Judasza – jego eksprzyjaciela – żeby pozbył się Mistrza, za co miałby uzyskać od niej seksualną gratyfikację. W końcu jednak anonimowa bohaterka pojmuje bezmiar swej winy i choć okazuje się, że ukochany nie żyje, ponieważ umarł na krzyżu, to w tajemniczy sposób, z udziałem aniołów,

---

35 *Tamże*. Odwołując się do Gilmana, autorka dodaje: „Samonienawiść wynika z przyjęcia za prawdziwy fantastycznego obrazu, jaki na temat grupy outsiderów wytworzyła dominująca nad nimi grupa odniesienia". *Tamże*, s. 31.

36 *Tamże*, s. 29; por. także S.L. Gilman, *Jewish Self-Hatred…*, s. 19.

zaznaje jednak ostatecznego pojednania z nim i wybaczenia. Sam Mistrz, zwłaszcza w pierwszej części książki, niczym aryjski mężczyzna pod dyktando rewelacji Weiningera toczy pojedynek ze swoją cielesnością i seksualnością, aby w końcu z nich się wyzwolić[37]. Pomijając nawet fakt, że już sam pomysł, aby przedstawić rozterki Mistrza/Jezusa odnoszące się do jego własnej seksualności wydaje się w tamtych czasach dość zaskakujący[38], to zwraca uwagę, że zmaganie się z nią ma dla niego posmak na tyle poniżający[39], że w rezultacie woli wybrać większe cierpienie, a więc wypić kielich wypełniony goryczą po brzegi, co pozwoliłoby mu poczuć się bliższym Bogu: „Nie chciał być podobny rannemu jeleniowi, który uległ w walce o samicę, pragnął wznieść się do sfery anielskiej"[40].

O wiele jednak ważniejszy od postaci Mistrza i jego losów jest wątek głównej bohaterki, tajemniczej kobiety, niebędącej ani Marią, ani Martą, ani Marią Magdaleną, nieposiadającej, jak się zdaje, prototypu w Nowym Testamencie. W opowieści Zandowej jawi się ona jako swego rodzaju anty-Sulamitka, aksjologicznie pomniejszona i zniekształcona wersja bohaterki *Pieśni nad Pieśniami*. Choć z pozoru wydaje się, że kocha i podziwia swego Mistrza, to jednak co chwila zdradza się z pragnieniami i marzeniami, które upewniają czytelnika, że z pewnością nie jest ona w stanie przeniknąć jego wielkości oraz szlachetnych motywów. Jest grzeszną i niepanującą nad sobą kobietą pełną złych myśli, nic dziwnego zatem,

---

37 „Posiąść ciało dziewczyny tej, czy innej łatwo jest, ale urobić ducha jej, by drgał wspólnie z moim i z nim razem wzniósł się, by, czerpiąc ze źródła rozkoszy cielesnych, nie upadł, oto było tajemne me pragnienie, tego dopiąć nie potrafiłem, za tem tęsknię i wiem, że zdobyć nie zdołam. Płaczę, że serce me pozostanie samotnem, że gorące uczucie, rwące się nazewnątrz, stłumić muszę w sobie, płaczę, że jestem sam i sam pozostanę na zawsze". M. Quieta, *dz. cyt.*, s. 26-27.

38 Warto dodać w tym miejscu, że Jezus jako istota na wskroś seksualna pojawia się w mniej znanej książce dysydenta psychoanalizy Wilhelma Reicha, patrz: tenże, *The Murder of Christ: The Emotional Plague of Mankind*, New York 1953. Jej polskie wydanie ukazało się w połowie lat 90. – jednak przeszło wtedy bez większego echa. Patrz: tenże, *Mordercy Chrystusa*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 1995.

39 Czytamy, iż „duch jego padał tak nisko, że żałował tego co był uczynił, śmiał się ze siebie śmiechem złym, pogardliwym za to, że odepchnął dziewczynę" (M. Quieta, *dz. cyt.*, s. 25).

40 *Tamże*, s. 27.

że na podświadomym poziomie złości ją „spokój, pogoda i dobroć" Mistrza, a zwłaszcza drażni ją jego powściągliwość w sprawach seksualnych. Bohaterka gorączkowo wręcz pragnie go sprowadzić do swego poziomu i kiedy jej się to na moment udaje, odczuwa chorobliwą wręcz satysfakcję, a jej zachowania i emocjonalność przepełnione są histerycznością oraz resentymentem:

> Poczuła jego żądzę, zadrżała wewnętrznie i triumfujący uśmiech wypłynął na jej twarz, a lubieżnym wzrokiem rozpalić chciała mężczyznę do reszty. Jej zły szatan święcił już zwycięstwo, patrzał oto na pokonanego przeciwnika i aż się zanosił od śmiechu brutalnego, prostackiego. „Zwyciężony, kala się w tem samem ciepłem błocie, które jest moim żywiołem, nie będzie mnie kłuł więcej spojrzeniem wyższości, anielskiej czystości!"[41].

Czytając kolejne charakterystyki bohaterki, trudno oprzeć się wrażeniu, że została ona stworzona na modłę od niepamiętnych czasów kultywowanego w środowiskach chrześcijańskich stereotypu niemoralnie prowadzącej się Żydówki, stanowiącej odpowiednik demonic-sukkubów uwodzących mężczyzn i pozbawiających ich spermy i mocy płodzenia[42]. Zandowa wyposażyła ją jednak w swego rodzaju metaperspektywę, także i moralną, więc kiedy okazuje się, że Mistrz porzucił ją na zawsze i że nie zamierza już być więcej jej ukochanym, to odpowiedzialnością za ten stan rzeczy obarcza samą siebie i uznaje, iż zawiniła „jej dusza obca, pełzająca po ziemi, nietęskniąca do prawdy"[43]. Nie potrafi jednak zapomnieć mu ani frustracji, jaką odczuwa z powodu zakończenia związku, ani tego, że ukochany „zawstydził ją, jak nikt przed nim i nikt po nim, wypalił jej niższość duchową piętnem niezatartem"[44]. Zresztą i sam Mistrz ze smutkiem komentuje próbę cielesnego połączenia z nim zainicjowaną przez bohaterkę:

> Poznał demona przeszłości. Dojrzał, iż nie wygasła chuć nieszczęśliwej. Nie mogła już jednak zbudzić w nim nic prócz politowania

41 *Tamże*, s. 18.
42 J. Tokarska-Bakir, *dz. cyt.*, s. 50-51.
43 M. Quieta, *dz. cyt.*, s. 61.
44 *Tamże*, s. 62.

> i współczucia. Kochał ją, to prawda, pragnąłby dopomóc nieszczęsnej i wciągnąć ją w sferę, w której sam przebywał, ale snać jeszcze nie dojrzała jej dusza, nie umiała wyrzec się uciech cielesnych[45].

W miarę uświadomienia sobie swojej sytuacji w sercu bohaterki narasta coraz większa ambiwalencja, która, jak wiadomo, w oczach psychiatrów od zawsze uchodziła za kluczowy objaw osiowy schizofrenii. Z jednej bowiem strony zraniona do głębi kobieta cieszy się, że ludzie śledzący poczynania Mistrza „wierzą, że jest fałszywym prorokiem", ba, jak mówi – kocha ich za to. Z drugiej jednak strony z tego samego powodu ich (a więc zapewne Żydów)

> nienawidzi z całej duszy, najchętniej plunęłaby im w twarz za ich kłamliwe wieści, za ich brud duchowy. Przecież ona wie ponad wszelką wątpliwość, że co ludzie mówią o Nim wzniosłego – prawdą jest, że wszystko niskie nie z Niego jest, lecz z ich plugawych wyobraźni". […] Wszystko to wie, a cieszy się, że inni nie wierzą Mu, bo Go nienawidzi tak namiętnie, jak namiętnie miłować pragnęła[46].

W rezultacie prowadzonych rozważań bohaterka wznosi się na wyższy poziom refleksji, wychodzi niejako poza czas i przestrzeń prowadzonej narracji i objawia samorozumienie siebie jako osoby, która jest rozdarta pomiędzy dwie kultury, dwie społeczności, kobiecą i żydowską z jednej strony oraz męską i aryjską (uosobioną przez Mistrza) z drugiej, lecz w żadnej nie ma dla niej miejsca. Jeśli czytać te słowa nie tylko jako wyznania bohaterki literackiej, ale do pewnego stopnia i opis bezwiednie ujawnionego stanu świadomości samej Zandowej, to jawią się one jako świadectwo odrzucenia, upokorzenia i bezkresnego bólu, ucieleśnienie swoistej duchowej i egzystencjalnej bezdomności:

> Przyszłam oto do końca swej drogi, przed śmiercią własną stoję i ukryć się przed nią nie mogę: do dawnego życia nie powrócę, bo mnie zmierziło, a i wracać nie ma do kogo: nie wybaczyliby mi ci, których porzuciłam dla hodowania cnoty, pamiętać muszą, że cisnęłam

45 *Tamże*, s. 79.
46 *Tamże*, s. 65.

> im w twarz pogardę, a po chwili powróciłam jak równy do równego. Mścić się zechcieliby, szarpać duszę, oplwać i precz odpędzić. A i za Nim pójść nie mogę, bo wspomnienie tej chwili, kiedy wzgardził mną po raz nie wiem już który, jak suką nieczystą, poiłoby mnie goryczą tak wielką, że nie zmieściłaby się w duszy i rozsadziłaby ją nienawiścią, jak wino skwaśniałe zbyt ciasne naczynie rozsadza[47].

W tym momencie dochodzi do swoistej kulminacji napięcia, na scenie pojawia się bowiem Judasz. Nie sposób przeoczyć, że cała jego charakterystyka jest tak odstręczająca i pełna stereotypowych wyobrażeń na temat rzekomych negatywnych cech żydowskich, iż interpretowana w tym kontekście *Nowa legenda* może być odczytana nie tylko jako potwierdzenie nowotestamentowej charakterystyki tej postaci, ale wręcz jako swoiste zadośćuczynienie za cieszący się popularnością w swoim czasie fragment Talmudu (wykluczony jednak z niego), znany jako *Toledot Jeszu* (przez głównego rabina Rzymu w znamienny sposób nazwany ewangelią getta[48]). Podobnie jak w przypadku książki Weiningera trudno powiedzieć, czy Zandowa znała tę opowieść. Z drugiej strony wydaje się, że w kręgach aszkenazyjskich jej znajomość była w tamtych czasach dość powszechna[49]. Dokument ten, jak pisze Zuzanna Radzik, jest polemiczną z chrześcijańską historią życia Jezusa, która w swych kluczowych motywach „przeinacza ją, parodiuje i wyśmiewa"[50]. Wątki i osoby znane z Nowego Testamentu są w tej opowieści niejako odwrócone i poddane nowej interpretacji, co w szczególny sposób dotyczy właśnie postaci Judasza, który pełni w niej funkcję wielce pozytywną, ponieważ podejmuje się zadania zdemaskowania Jezusa jako fałszywego mesjasza. Stacza z nim również bezpośredni zwycięski pojedynek, a także ujawnia, gdzie znajdują się

---

47 *Tamże*, s. 80.

48 R. Di Segni, *Il Vangelo del Ghetto. Le storie di Gesù: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma 1985.

49 „Nasze matki znały jego treść ze słyszenia – oczywiście z całą gamą przeinaczeń, zmian, pominięć i twórczych uzupełnień – i przekazały je swoim dzieciom". Patrz: J. Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, transl. H. Danby, New York 1927, s. 48.

50 Z. Radzik, *Złudzenie symetrii. Na marginesie polskiego tłumaczenia żydowskiej antyewangelii* Toledot Jeszu, „Studia Litteraria et Historica" 2013, t. 2, s. 186.

jego zwłoki (które sam wcześniej ukrywa), żeby zademonstrować, iż pogłoska o zmartwychwstaniu nie jest prawdziwa. W ten sposób jego obiegowa w chrześcijaństwie rola zdrajcy i bogobójcy zostaje odwrócona, on sam zaś staje się bohaterem i reprezentantem narodu żydowskiego[51].

W ujęciu Zandowej jednak Judasz nie tylko powraca do roli bohatera negatywnego, ale na domiar złego do zwyczajowo przypisywanych mu przyziemnych, ekonomicznych motywów zdrady, zostają dodane te, które najmocniej kojarzono z negatywnym obrazem żydowskości, a mianowicie rozbuchane motywy seksualne. Znamienne, że postać Judasza pojawia się momencie, gdy główna bohaterka snuje marzenia o macierzyństwie, które niejako przy okazji odgrywa tutaj rolę aprobowanej formy zmysłowości. Kobieta mogłaby narodzone „dzieciątko" tulić i pieścić, „a całunków wstydzić by się nie musiała, jak się wstydziła tych wszystkich, co już w życiu rozdała", co więcej, „nie popłynąłby stąd grzech żaden, na kolana by przed niem upadła, a nie poniżyłaby się tem"[52]. W trakcie rozwijania tej wizji anty-Sulamitka pozwala sobie nawet na wielkościowe urojenie, że urodziłaby syna, który byłby Mesjaszem „wyczekiwanym przez naród, ukochanym przez wszystkich, czczonym na równi z Bogiem"[53]. Niemal natychmiast jednak okazuje się to iluzją, ów żydowski Mesjasz bowiem zostaje zdemaskowany i przedstawiony jako dziecko diabła, a w dodatku nosi wyraźne cechy rasy i seksualności, które na Żydów projektuje grupa dominująca. Nieznany Głos przywraca więc niezwłocznie rojącą nieszczęśnicę do porządku, a przed czytelnikiem roztacza się następujący obraz:

> Drogą szedł pośpiesznie mąż wielki, łuczywem rozświetlając ciemności. W migocącem świetle zdawał się być duchem piekła: rósł do rozmiarów olbrzyma, to znów ginął z oczu, rozpływał się w czarnej nocy. Wreszcie dojrzeć już można było dokładnie rude włosy rozwichrzone, płonące jakby własnym złowrogim czerwono-krwawym płomieniem, oczy chciwe, trawione niepokojem wewnętrznym, szukające czegoś pożądliwie[54].

51 *Tamże*, s. 202.
52 M. Quieta, *dz. cyt.*, s. 81.
53 *Tamże*, s. 82.
54 *Tamże*, s. 82-83.

Na widok bohaterki ów piekielny emisariusz, najzupełniej w zgodzie ze stereotypem, od razu „zapłonął pożądaniem i poczuł, że nic nie zdoła powstrzymać jego porywu”[55]. Objawiające się pragnienie seksualnego spełnienia nosi w jego wydaniu wyraźnie przemocowy charakter, pozbawione jest jakiegokolwiek duchowego, a nawet osobistego aspektu, nie ma w nim miejsca na czułość czy admirację. Jego dominantę stanowią fizjologia, gwałtowność i niezdolność do zapanowania nad sobą. Judasz szarpie więc szaty bohaterki i zdziera je z niej „brutalnie, bezwstydnie, nie mówiąc ni słowa, nie troszcząc się o nią, jakby była drzewem martwem, z którego należy co prędzej zerwać listowie i obnażyć pień biały”[56]. Choć ona zrazu się broni, to jednak napastnik przezwycięża jej opór i dochodzi między nimi do stosunku. Po wszystkim, Judasz, który roztaczał w tym momencie „grozę zwierzęcia i smutek upadłego anioła”, leżał, dysząc ciężko „wyczerpany nieukojoną żądzą i walką z niewiastą”, jego zapadłe oczy zaś „spoglądały na nią upiornie, z wyrzutem i smutkiem. Łuczywo, tlejące tuż przy nim, nadawało mu niesamowity wyraz”[57].

Ku zaskoczeniu intruza, po akcie seksualnej przemocy, kobieta nie tylko go nie odtrąca, ale wręcz przeciwnie dąży do większego zbliżenia i zaczyna szeptać do ucha „słowa dziwne, nie wiadomo z jakich głębin jej chaotycznej jaźni zrodzone”:

> Podobasz mi się, chcę cię, ale On stoi na naszej drodze, czuję go wszędzie, grozi mi mieczem płomiennym za to, co już było i za to, co być ma z woli naszego szczęścia. Zasłoń oblicze jego płachtą śmiertelną, a wtedy nie spłoszy nam tańca miłosnego twarzą swą bladą. Zatrzymaj bicie serca jego, a wtedy grać będzie harfa pod memi palcami. Idź, zniwecz go, a wtedy my żyć będziemy[58].

Słysząc to zaproszenie do zbrodni, Judasz uświadamia sobie, że znajduje się całkowicie we władzy tej kobiety, spełni każde jej żądanie, a wręcz „duszę djabłu zaprzeda, byle poczuć ją w swym uścisku, bo cóż jest potężniejsze, niż jego pragnienie, aby zawirować

55 *Tamże*, s. 83.
56 *Tamże*, s. 84.
57 *Tamże*.
58 *Tamże*.

z nią w kręgach rozkoszy i zapaść w niebyt dosytu". W ten sposób rudowłosy stał się seksualnym opętańcem, który gotów jest zabić „ojca i matkę, jeżeli mu na drodze staną. Żyło w nim tylko zwierzę jurne, co pędzi przed się bez pamięci, kiedy wiosną samicę poczuje"[59].

Kiedy jednak Judasz w końcu zdradza Mistrza, swego jedynego na świecie przyjaciela, „za obietnicę jej wszetecznego" ciała, niezwłocznie dochodzi do wniosku, że ona w istocie nie była prawdziwą kobietą, lecz duchem nieczystym, który „przybrać musiał na siebie postać urodziwej niewiasty, by przywieźć go do zbrodni"[60]. I po spełnieniu swego niegodziwego zamysłu, ów nieczysty duch (sukkub) kobietę opuszcza, ona zaś osuwa się na ziemię i pozornie umiera. Judasz w bezsilnej wściekłości dokonuje pomsty na jej zwłokach, zdziera z nich suknię i bije trupa „gęsto, nieprzerwanie, jakby kto zboże młócił"[61]. Jednak pod wpływem straszliwych razów kobieta odzyskuje przytomność i rozbudza się, a jej spojrzenie przyprawia Judasza o grozę i niewypowiedziany smutek. Mężczyzna umyka więc chyłkiem, żeby dopełnić swego marnego żywota. Nadchodzi finał powieści, w którym bohaterka pojmuje bezmiar swej winy i pospiesznie udaje się na miejsce kaźni, licząc, że może ukochany Mistrz nie umarł, albo ona jakimś sposobem zdoła jeszcze wyrwać go z rąk oprawców. A przynajmniej „legnie Mu u stóp, patrzeć będzie tak długo w oblicze najdroższe, modlić się będzie tak gorąco o łaskę zmiłowania, aż «On» spojrzy na nią z miłością, a Bóg ześle śmierć upragnioną"[62]. Ostatnie zdania książki są opisem pojednania i wybaczenia, skonstruowanym na modłę *deus ex machina*:

> Aż zatoczyła się ze szczęścia. Wreszcie doczekała się chwili upragnionej, wreszcie spocznie na Jego piersi najdroższej. W uniesieniu biec poczęła, żeby jak najprędzej paść w Jego objęcia, aby poczuć, jak te ręce umiłowane zamykają ją w krąg ciszy i szczęścia. Z krzykiem radości padła u stóp krzyża i śpiewny jęk rozniósł wokoło hymn „Hosanna". Wszystkie anioły powtórzyły za nią „Hosanna"[63].

---

59 *Tamże*, s. 85-86.
60 *Tamże*, s. 90.
61 *Tamże*, s. 91.
62 *Tamże*, s. 93.
63 *Tamże*, s. 93-94.

Powstaje pytanie, czy Natalia Zandowa utożsamiała się z główną bohaterką? Wydaje się, że raczej nie, że miała być ona swoistą antytezą figury Judasza, po to, aby wspólnie z nim stanowić obraz żydowskiej tożsamości rozdzielonej na część „zapamiętałą w złu", odrzuconą przez grupę dominującą, oraz tę zaakceptowaną – wprawdzie w punkcie wyjścia grzeszną, zmysłową i pełną wad, ale aspirującą do pełnej asymilacji – i tę funkcję pełni w opowieści nawrócona w finale anty-Sulamitka. Jak pisze Tokarska-Bakir, proces wytwarzania samonienawiści, polega na swoistej fragmentacji tożsamości, wyodrębnieniu w sobie części dobrej i części złej. Można w nim wyróżnić trzy etapy czy też fazy: projekcję niepokoju grupy dominującej „którą grupa podporządkowana odbiera jako odrzucenie", następnie projekcję wtórną, w której grupa podporządkowana (Żydzi) rzutuje przypisywane jej cechy negatywne na wewnętrznych Innych (tu: Judasza), aby w ten sposób „poświadczyć", „że stereotypowy opis opracowany przez grupę dominującą jest zgodny rzeczywistością, za co nagrodą jest warunkowa akceptacja"[64]. Dzięki temu anty-Sulamitka może w finale stać się zaakceptowaną przez nie-Żydów „prawdziwą chrześcijanką", czego dowodzi budząca przerażenie u Judasza transformacja bohaterki, która po pozornym uśmierceniu „zmartwychwstaje", a jej oczy przybierają kolor oczu zbawiciela. Co ciekawe, okazuje się, że tęczówki anty-Sulamitki są oryginalnie ciemnoniebieskie, a więc z pewnością niepasujące do społeczności żydowskiej czasów Jezusa. Być może bezwiednie, Zandowa w ten sposób chciała dać do zrozumienia, że bohaterka jako posiadająca charakterystyczne „aryjskie cechy" może łatwiej aspirować do grupy dominującej: „Struchlał jej oprawca. Boże miłosierny, co się z nim dzieje, kto sprawił, że trup patrzy, kto dał mu oczy Tamtego, konającego w męce na krzyżu. Bo to nie są jej oczy fiołkowe, ale Jego czarne źrenice. Wszak to «On» umęczony patrzy nań z krzyża ponownie. Czy można po dwakroć wytrzymać taką próbę?"[65].

Jeśli już Zandowa w jakikolwiek sposób pojawia się na kartach książki, to raczej jako Marta, kobieta „dobra", pracowita, spokojna i harmonijna, przewyższająca innych ludzi siłami i zdolnościami („mężczyzna nie dorównałby jej w pracy"), postać szczodra, ale pełna

64 J. Tokarska-Bakir, *dz. cyt.*, s. 32.
65 M. Quieta, *dz. cyt.*, s. 91.

żalu[66]. Jest ona przedstawiona jako osoba, która na co dzień stosuje się do surowych zasad moralnych, jednak nie liczy, że z tego tytułu spotka ją akceptacja, a tym bardziej uznanie i spełnienie. Chociaż Mistrz jawi się jej jako ideał mężczyzny, z którym pragnęłaby spędzić swe życie, to ona ukrywa przed światem „tajemnicę jedynej swej miłości", usuwa się z drogi zbawiciela „owiana majestatem rezygnacji ze szczęścia osobistego". Rozpoczyna nowy etap swej egzystencji: „odtąd bezcielesny oblubieniec miał towarzyszyć każdej jej czynności, odtąd stała się wykonawczynią jego świętej woli, odtąd miała nigdy nie myśleć więcej o sobie, cała oddana służbie ziemi i braciom"[67].

Wydaje się, że ten ideał autorka *Nowej Legendy* realizowała w swoim codziennym pełnym wyrzeczeń życiu, za które jednak nie spotkały jej uznanie i akceptacja otoczenia. Mimo licznych osiągnięć Zandowa – podobnie zresztą jak i wielu innych wybitnych lekarzy i lekarek pochodzenia żydowskiego, choćby wspomniany na wstępie Henryk Higier – nie posiadała „własnej placówki naukowej i lekarskiej, mimo, że do roli kierowniczej w całej pełni dojrzała już w pierwszym okresie swej działalności"[68]. Z dzisiejszej perspektywy wydaje się też, że zbytnio uwierzyła w zapewnienia grupy dominującej, Polaków, czy nawet więcej jeszcze – Europejczyków: „bądź jak my, przestań być sobą, a staniesz się jednym z nas", jakby nie zauważając, że zapewnieniom takim towarzyszył zawsze nieubłagany komunikat przeciwny, który ostrzegał: obojętnie jak bardzo się będziesz starać, zawsze w końcu okaże się, że jesteś tylko „marną podróbką, outsiderem"[69]. Gorzkie zrozumienie tego stanu rzeczy stało się udziałem wielu znanych postaci pochodzenia żydowskiego, w swoim czasie robiących wiele, aby zyskać pełnoprawne obywatelstwo w społecznościach, których kulturę wzbogacały i rozwijały. Mimo to ci wybitni twórcy nie zostali nigdy w pełni zaakceptowani przez swoje środowiska kulturowe i zawodowe, które też często i z pasją pomniejszały ich osiągnięcia, o czym pisali choćby Gustav Mahler, Arnold Schönberg, Sigmund Freud czy Alfred Adler. Na polskim gruncie z tego staniu rzeczy zdawali

66 M. Quieta, *dz. cyt.*, s. 40-41.
67 *Tamże*, s. 58.
68 E. Herman, *dz. cyt.*, s. 452.
69 S.L. Gilman, *Jewish Self-Hatred*, za: J. Tokarska-Bakir, *dz. cyt.*, s. 31.

sobie sprawę nie tylko liczni polscy Żydzi, ale też wykształceni a wnikliwi obserwatorzy życia, jak choćby Jan Baudouin de Courtenay, który niewiele później od dnia, w którym młoda Zylberlastówna wysłuchiwała psychoanalitycznych rewelacji Jaroszyńskiego, pisał w sarkastycznym tonie:

> Przybyszu i zaledwie cierpiany gościu! Ochrzcij się, bo tego wymaga „pan i odwieczny dziedzic" tej ziemi. Ale pamiętaj, że ci nigdy nie zapomną twego pochodzenia, i że ci je wypomną w najdalszem pokoleniu. Choćbyś nawet ukochał tę ziemię miłością chorobliwą, przeczuloną, choćbyś poświęcił wszystkie swe siły, czas i środki pracy społecznej polskiej, choćbyś niósł wszystko w ofierze społeczeństwu polskiemu, choćbyś brał wybitny udział w fundowaniu instytucji narodowych polskich... nic ci to nie pomoże. Zawsze będziesz tylko żydem, ale nigdy Polakiem[70].

Ostatecznie okazało się, że Zandowa nie zasłużyła sobie nie tylko na bycie Polką, ale też Europejką czy przedstawicielką rodzaju ludzkiego. Podczas II wojny światowej przebywała w getcie warszawskim, gdzie kontynuowała pracę lekarza i kierowała lecznicą przy ulicy Elektoralnej 32. Zginęła zamordowana przez hitlerowców, lecz źródła różnią się od siebie co do czasu, miejsca i okoliczności, w jakich to nastąpiło[71]. Biorąc to pod uwagę, warto jednak przywołać słowa Stanisława Jankowskiego, „cichociemnego" oficera wywiadu Armii Krajowej, który we wspomnieniach z tamtego okresu zamieścił własną wersję ostatnich dni życia wybitnej neurolożki[72]. Relacja ta wydaje się o tyle wiarygodna, że Zandowa, która po „ucieczce z getta ledwie wymknęła się tropiącym ją szmalcownikom, szantażystom handlującym ludzkim życiem"[73], schroniła się w domu swojej przyjaciółki znanej lekarki Zofii Garlickiej, prywatnie teściowej Jankowskiego. Ten wprawdzie sporządził dla uciekinierki

---

70 J. Baudouin de Courtenay, *W „Kwestji żydowskiej"*, Warszawa 1913, s. 108-109. Pisownia oryginalna.

71 J.B. Gliński, *Słownik biograficzny lekarzy i farmaceutów – ofiar drugiej wojny światowej*, Wrocław 1997, s. 495-496.

72 S. Jankowski (Agaton), *Z fałszywym ausweisem w prawdziwej Warszawie*, t. 1, Warszawa 1980.

73 *Tamże*, s. 464.

fałszywe dokumenty, jednak nie na wiele się to zdało, ponieważ gestapo aresztowało ją wraz z pozostałymi mieszkańcami domu 11 sierpnia 1942 r. i rozstrzelało kilka dni później, nie interesując się zgoła niczym innym, jak tylko faktem, że była Żydówką. Garlicka bardzo przeżyła wiadomość o śmierci koleżanki i robiła sobie wyrzuty z powodu ściągnięcia jej do swego domu, zagrożonego z racji działań konspiracyjnych, które w nim były prowadzone. Jednak, jak zaznacza Jankowski, „nie było wyboru. W getcie czekała ją niechybna śmierć, a znalezienie całkowicie pewnego «czystego» mieszkania było w tym okresie już bardzo trudne lub wręcz niemożliwe"[74].

BIBLIOGRAFIA

Baudouin de Courtenay J., *W „Kwestji żydowskiej"*, Warszawa 1913.

Czulak K., *Żydowska i kobieca tożsamość jako nieświadomy kompleks. „Nowa Legenda" Natalii Zylberlast-Zand (1883-1942)*, Kraków 2019 (niepublikowana praca magisterska).

Dobroczyński B., Marcinów M., *Niezabliźniona rana Narcyza. Dyptyk o nieświadomości i początkach polskiej psychoanalizy*, Kraków 2018.

Gilman S.L., *Freud, Race, and Gender*, Princeton 1993, https://doi.org/10.56021/9780801832765.

Gilman S.L., *Jew's Body*, New York 1991.

Gilman S.L., *Jewish Self-Hatred*: *Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore–London 1986.

Gliński J.B., *Słownik biograficzny lekarzy i farmaceutów – ofiar drugiej wojny światowej*, Wrocław 1997.

Herman E., *Neurolodzy polscy*, Warszawa 1958.

Higier H., *Bieg i rozwój myśli zasadniczych w medycynie wewnętrznej ostatniej doby*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1925, t. 2, nr 7, s. 238-248; 1925, t. 2, nr 8, s. 327-332; 1925, t. 2, nr 9, s. 367-370; 1925, t. 2, nr 10, s. 411-415; 1926, t. 3, nr 7, s. 309-314, 1926, t. 3, nr 9, s. 397-404.

Higier H., *Lekarz a rasa i wychowanie*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1938, t. 15, nr 3, s. 53-55.

Higier H., *Psychoterapia a rasizm*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1938, t. 1, nr 36, s. 623-625.

Jankowski S. (Agaton), *Z fałszywym ausweisem w prawdziwej Warszawie*, t. 1, Warszawa 1980.

Klausner J., *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, transl. H. Danby, New York 1927.

74 *Tamże*, s. 480.

Kopczyński S., *Z Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego. Posiedzenie neurologiczno-psychiatryczne z dnia 19 marca 1910 r.*, „Medycyna i Kronika Lekarska" 1910, t. 30, s. 684-686.

Magnone L., *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową*, t. 2, Kraków 2016.

Marcinów M., Dobroczyński B., *Antoni Feliks Mikulski – zapomniany pionier psychologii klinicznej*, [w:] *Na drogach i bezdrożach historii psychologii*, red. T. Rzepa, C.W. Domański, Lublin 2011, s. 123-134.

Mikulski A., *Podręcznik psychologji. Dla użytku studentów medycyny i lekarzy*, Wilno 1925.

Natalia Zylberlast-Zand, Muzeum Getta Warszawskiego, [online:] https://1943.pl/artykul/natalia-zylberlast-zand/.

Pastuszka J., *Psychoanaliza*, „Ateneum Kapłańskie" 1933, t. 31, s. 120-121.

Polskie zmory. Psychoanaliza w międzywojniu. Wybór tekstów, wstęp, biogramy i redakcja B. Dobroczyński, Kraków 2021.

Quieta M., *Nowa legenda. O tem jak być mogło, a może i było*, Warszawa 1933.

Radzik Z., *Złudzenie symetrii. Na marginesie polskiego tłumaczenia żydowskiej antyewangelii* Toledot Jeszu, „Studia Litteraria et Historica" 2013, t. 2, s. 186-210, https://doi.org/10.11649/slh.2013.008.

Reich W., *The Murder of Christ: The Emotional Plague of Mankind*, New York 1953.

Reich W., *Mordercy Chrystusa*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 1995.

Reitter P., *On the Origins of Jewish Self-Hatred*, Princeton–Oxford 2012, https://doi.org/10.1515/9781400841882.

Segni Di R., *Il Vangelo del Ghetto. Le storie di Gesù: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma 1985.

Skwarczewska J., *Wspomnienia z przedwojennego Chełma. Z notatek redaktora „Kroniki Nadbużańskiej"*, „Rocznik Chełmski" 2013, t. 17, s. 333-344.

Tokarska-Bakir J., *Hassliebe. Żydowska samonienawiść w ujęciu Sandera L. Gilmana (część pierwsza: od Hermana z Moguncji do Johannesa Pfefferkorna*), „Studia Litteraria et Historica" 2013, t. 2, s. 27-59, https://doi.org/10.11649/slh.2013.003.

Weininger O., *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien–Leipzig 1903.

Zandowa N., *Histerja ze stanowiska teorji Freuda*, „Lekarz Wojskowy" 1927, t. 9, nr 2, s. 118-127.

Zandowa N., *Nowe pojęcia o histerii*, „Wiedza Lekarska" 1939, t. 13, nr 3, s. 57-64.

Zandowa N., *Ze świata lekarek*, „Kobieta Współczesna" 1930, t. 16, s. 4-5.

Zandowa N., *Znaczenie praktyczne teorji Freuda*, „Warszawskie Czasopismo Lekarskie" 1935, t. 12, nr 14 (odbitka).

ABSTRACT

Ghetto Gospel *à Rebours*. The Paradoxes of Jewish and Female Identity in the New Legend by Natalia Zylberlast-Zand (1883-1942)

Natalia Zandowa (1883-1942) was an outstanding Polish doctor, neurologist and social activist of Jewish origin, murdered by the Gestapo. Despite numerous achievements and suitable predispositions, this researcher, who sympathised with psychoanalysis, never held a managerial position or had her own clinical facility. Her articles, published in many languages, were characterised by high substantive quality and an almost complete lack of personal threads. In 1933, however, Zandowa published an apocryphal story of a pedagogical and moralising nature, entitled *New Legend*. The content of this pseudonymous book suggests that the doctor became an unwitting victim of the phenomenon of the so-called 'Jewish self-hatred' described by Sander L. Gilman. The new legend appears as Zandowa's admission of 'guilt' - being a Jew and a woman bearing stereotypical features attributed to both groups in Otto Weininger's controversial book *Sex and Character*. This prose, however, should be read not so much as a key to the soul of the exceptional doctor, but rather as an indictment of the times in which she happened to live, and even as an accusatory speech against the entire European culture of that period, with its more or less open anti-Semitism and misogyny.

KEYWORDS: Polish psychoanalysis, racism, Jewish self-hatred

O AUTORZE

Bartłomiej Dobroczyński – psycholog, dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Psychologii UJ. Przewodniczący Rady Instytutu i kierownik Zakładu Psychologii Ogólnej. Członek Kolegium Interdyscyplinarnego Centrum Etyki Wydziału Filozoficznego UJ oraz zespołu miesięcznika „Znak". Zajmuje się historią psychologii, psychopatologii i psychoanalizy, irracjonalizmem, a także sztuką i alternatywnymi ruchami kulturowymi. Autor i współautor m.in. książek: *New Age. Il pensiero di una 'nuova era'* (1997), *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem* (2005), *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii* (2009), *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900–1918. Wybór tekstów* (2016, z Pawłem Dyblem), *Niezabliźniona rana Narcyza. Dyptyk o nieświadomości i początkach polskiej psychoanalizy* (2018, z Mirą Marcinów) oraz *Historia polskiej myśli psychologicznej. Wydanie nowe* (2019, z Teresą Rzepą).

7.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.07

JERZY GOŁOSZ

O niezbędności czynników społecznych i kulturowych dla rozwoju nauki

1. Wprowadzenie

Nauka rozwija się z pewnym rytmem, według swoistej logiki, którą można oddać Popperowskim schematem: problem – próbne rozwiązanie – krytyka – nowy problem[1]. Nie oznacza to jednak, że nie zależy ona od czynników społecznych i kulturowych. Konieczność wprowadzenia i rozróżniania intelektualnej historii wewnętrznej, skupionej głównie na treści nauki jako wiedzy, oraz zewnętrznej, socjopsychologicznej historii, i tym samym konieczność uwzględniania czynników kulturowych i społecznych są

[1] Zob. np. K.R. Popper, *Logika, fizyka i historia – pogląd realistyczny*, [w:] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 365-366; M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Chicago 2009, s. 21-22. Popper pisał również, że „celem nauki jest poszukiwanie dobrych wyjaśnień dla wszystkiego, co według nas potrzebuje wyjaśnienia" – tenże, *Cel nauki*, [w:] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 249. Twierdzenie, że jednym z celów nauki jest rozwiązywanie problemów, nie jest specyficznie związane z realizmem Poppera czy Polanyiego; opinię taką podziela również np. antyrealista Larry Laudan – zob. tenże, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley 1977.

dobrze znane[2]. Kwestią sporną pozostaje natomiast ich waga oraz wzajemna relacja.

Rozróżnić tu można dwa skrajne podejścia. Pierwsze z nich, eksternalistyczne, reprezentowane m.in. przez Flecka i mocny program socjologii wiedzy Szkoły Edynburskiej, daje się ująć prostymi deklaracjami prowadzącymi wprost do relatywizmu kulturowego: „W przyrodoznawstwie tak, jak w sztuce i w życiu, nie ma żadnej innej wierności naturze niż wierność kulturze"[3] i „Wiedza zatem bardziej równa się Kulturze niż Doświadczeniu"[4]. Autor ostatniego stwierdzenia David Bloor uważa, iż nie potrzebujemy niczego więcej niż prawda relatywna: „Nie istnieje potrzeba żadnej takiej rzeczy jak Prawda inna niż prawda hipotetyczna i relatywna, nie więcej niż istnieje potrzeba raczej absolutnych standardów moralnych niż standardów lokalnie akceptowanych. Jeśli możemy żyć z relatywizmem moralnym, możemy [też] żyć z relatywizmem poznawczym"[5]. Teorie naukowe są dla niego tylko konwencjonalnymi instrumentami służącymi do skutecznego radzenia sobie i adaptacji w środowisku, w którym żyjemy[6].

Na drugim biegunie znajduje się Popper ze swoim bezkompromisowym internalistycznym realizmem naukowym opartym na korespondencyjnej teorii prawdy: teorie naukowe, podobnie jak cała nasza wiedza, są dla niego jedynie domysłami (hipotezami), które powinniśmy krytykować. Ale robimy to tylko po to, aby przybliżać się do prawdy o świecie. Nie ma tu miejsca na żaden relatywizm poznawczy, kulturowy, społeczny czy jakikolwiek inny: teoria, która koresponduje z faktami, będzie nie tylko użyteczna, ale też na pewno bardziej użyteczna niż teoria, która nie koresponduje z faktami[7].

---

2 Zob. np. T. Kuhn, *Historia nauki*, [w:] *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.

3 L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin 1986, s. 64.

4 D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago 1991, s. 16. Tłumaczenie w całym artykule za: A. Szahaj, *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna" 1995, vol. 1-2, s. 53-67. W swoim artykule Szahaj analizuje krytycznie mocny program socjologii wiedzy Szkoły Edynburskiej.

5 D. Bloor, *dz. cyt.*, s. 159.

6 *Tamże*, s. 40.

7 Zob. np. K.R. Popper, *Logika, fizyka i historia*…, s. 392.

Pragmatyczna teoria prawdy jest natomiast dla Poppera nie tylko błędna, ale też niebezpieczna. Popper posuwa się aż do tego, że powtarza za Russellem, iż relatywizm epistemologiczny i pragmatyzm są ściśle związane z poglądami autorytarnymi i totalitarnymi: „Moim zdaniem miał on [Russell] rację, kiedy wskazywał praktyczne konsekwencje epistemologii dla nauki, etyki, a nawet polityki. Powiadał bowiem, iż relatywizm epistemologiczny, czyli przekonanie, że nie ma niczego takiego jak prawda obiektywna, oraz epistemologiczny pragmatyzm utożsamiający prawdę z użytecznością są ściśle związane z poglądami autorytarnymi i totalitarnymi"[8]. Ocena ta wydaje się zbyt skrajna i trudna do obrony, dlatego że pragmatyzm jest związany nie tylko z tymi dwoma poglądami. Jednak nie zmienia to faktu, iż nawet bez tej tezy dla Poppera nie ma miejsca w dojrzałej nauce na kontekst społeczny.

Jest rzeczą dobrze znaną, iż falsyfikacjonistyczna metodologia Poppera została skrytykowana przez Kuhna[9], który zainspirowany m.in. Fleckiem[10] zwrócił uwagę na niezgodność metodologii Poppera z rzeczywistym postępowaniem naukowców oraz konieczność uwzględniania uwarunkowań społecznych w rozwoju nauki. Te zewnętrzne czynniki społeczne i kulturowe – jak twierdził w swoim eseju[11] – stają się dominujące w okresie niedojrzałości nauki oraz w okresie konfliktu konkurencyjnych paradygmatów. Kuhn przy tym konsekwentnie w kolejnych swoich pracach stał na stanowisku antyrealizmu naukowego. Uważał, że prawda nie jest celem nauki i nie jest ona osiągalna. Co więcej, zdaniem autora *Struktury rewolucji naukowych* kolejne paradygmaty są niewspółmierne, co oznacza, że nie ma żadnej możliwości porównania ich na podstawie logiki i eksperymentu, a wyborów dokonujemy na podstawie racji psychologicznych i społecznych.

Wspomnianej najbardziej znanej książce Kuhna zarzucano irracjonalność ze względu na zminimalizowanie wewnętrznych, racjonalnych czynników wpływających na rozwój nauki wówczas,

---

8 K.R. Popper, *O źródłach wiedzy i niewiedzy*, [w:] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 14.

9 T. Kuhn, *Historia nauki*; tenże, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2009.

10 L. Fleck, *Powstanie i rozwój…*

11 T. Kuhn, *Historia nauki*.

kiedy w trakcie rewolucji naukowych dochodzi do konfliktu paradygmatów i naukowcy stają przed zadaniem wyboru jednego z nich. W *Postscriptum* do drugiego wydania oraz w późniejszych pracach, m.in. w *Obiektywność, sądy wartościujące i wybór teorii*[12], Kuhn złagodził swoje stanowisko, twierdząc tym razem, iż wartości takie jak dokładność, spójność, ogólność, prostota, owocność i użyteczność nie są co prawda dokładnie tak samo rozumiane przez zwolenników konkurencyjnych paradygmatów, niemniej jednak mogą stanowić wspólną podstawę dokonywanych wyborów. Zmodyfikowana w ten sposób koncepcja Kuhna staje się poważnym wyzwaniem dla falsyfikacjonizmu Poppera, czego sam Popper niestety nie zaakceptował.

Popper nie przyjął, co prawda, krytyki Kuhna, ale zrobił to jego uczeń Imre Lakatos w swojej metodologii naukowych programów badawczych. Lakatos broni nauki racjonalnej, określonej przez przyjętą metodologię w e w n ę t r z n e j racjonalności: naukowe programy badawcze, aby zasłużyć na pozytywną ocenę, muszą prowadzić do nowych przewidywań, które – przynajmniej od czasu do czasu – powinny być empirycznie potwierdzone. Programy, które nie spełniają tych warunków, określał jako degenerujące się i – mówiąc najogólniej – zalecał dużą ostrożność w zajmowaniu się nimi[13].

Lakatos zwracał uwagę na to, iż metodologia naukowych programów badawczych – jak każda inna teoria racjonalności naukowej – musi być uzupełniona przez historię empiryczno-zewnętrzną, dlatego że np. „żadna teoria racjonalności nie rozwiąże problemów w rodzaju, dlaczego genetyka Mendla znikła w Związku Radzieckim w latach pięćdziesiątych”[14] oraz: „Racjonalne rekonstrukcje nauki […] nie mogą ogarnąć całości, bowiem istoty ludzkie nie są zwierzętami w pełni racjonalnymi; a nawet gdy działają racjonalnie,

---

12 Tenże, *Obiektywność, sądy wartościujące i wybór teorii*, [w:] *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 442.

13 Pamiętając o zarzuconym na okres około 100 lat programie optyki korpuskularnej, który potem odżył wraz z mechaniką kwantową, I. Lakatos (tenże, *Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 190, 196) zezwalał w ramach swojej metodologii na zajmowanie się degenerującymi się programami badawczymi pod warunkiem przyznania, że są degenerujące.

14 *Tamże*, s. 191.

mogą mieć fałszywą teorię swych własnych racjonalnych działań"[15]. Niemniej jednak, jak podkreślał, historia wewnętrzna jest pierwotna, a historia zewnętrzna jedynie wtórna. Co więcej, ze względu na autonomię historii wewnętrznej, historia zewnętrzna jest nieistotna dla zrozumienia nauki[16].

Do tej krótkiej prezentacji poglądów Lakatosa dodać należy, iż w sporze realizm – antyrealizm zajmuje on postawę agnostyka. To znaczy: nie jest zdeklarowanym antyrealistą jak Kuhn, ale też twierdzi, że nie mamy podstaw – wbrew temu, co głosił Popper – aby uznawać, że zbliżamy się w nauce do prawdy rozumianej w sensie klasycznym[17].

Nie jest zamiarem autora niniejszej pracy polemika z którymś z przedstawionych powyżej stanowisk Poppera, Kuhna, Lakatosa czy mocnego programu socjologii wiedzy, a raczej zaproponowanie stanowiska pośredniego pomiędzy eksternalizmem i internalizmem, które ma ambicję w sposób istotny uzupełnić spektrum możliwości teoretycznych w sporze o wkład czynników społecznych i kulturowych w rozwój nauki. Autor chciałby mianowicie bronić poglądu, iż można – a nawet należy – podkreślać niemożność tworzenia nauki poza społeczeństwem, ale bynajmniej nie musi to prowadzić do relatywizmu kulturowego czy społecznego, lecz wprost przeciwnie, jest to możliwe do pogodzenia z realizmem naukowym. Czyli – jak twierdzę – można, tak jak np. Ludwik Fleck, bronić niezbywalności społecznych interakcji dla powstania i rozwoju nauki, ale jednocześnie znaleźć tam miejsce dla jednostek oraz – co najważniejsze – realizmu naukowego i prawdy rozumianej w sensie klasycznym[18]. W kolejnych paragrafach będę starał się to wykazać, odwołując się do języka, praktyki naukowej oraz

---

15 *Tamże*.

16 *Tamże*, s. 170-171.

17 Tenże, *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 168-169.

18 Pod pewnymi względami przedstawione tu podejście bliskie jest podejściu Michaela Polanyiego, który czerpiąc z własnego doświadczenia naukowca, zwracał uwagę na społeczne mechanizmy działające w nauce, a jednocześnie podkreślał rolę jednostek i opowiadał się zdecydowanie za realizmem naukowym, zob. M. Polanyi, *Science, Faith and Society*, Oxford 1946; tenże, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, London 2005; tenże, *The Tacit…*

konieczności krytyki w nauce i wskazując w każdym przypadku społeczno-kulturowy kontekst, w którym funkcjonują.

2. Język

Wiedza nasza wyrażona jest w pewnym języku, który wyrasta z języka potocznego i jest tworzony poprzez kolejne precyzacje i kreowanie (lub odkrywanie) nowych pojęć, a sam język to niewątpliwie twór społeczny. Język, zarówno ten potoczny, jak i naukowy, nie mógłby powstać bez interakcji społecznych i to jest właśnie ten pierwszy konieczny czynnik społeczny, bez którego wiedza nie mogłaby powstać ani też się rozwijać. Ludwik Fleck opisywał to społeczne tworzenie poznania i języka – rozwijanie pojęć i teorii – w niezwykle obrazowy sposób:

> Poznawanie jest najsilniej uwarunkowaną społecznie działalnością człowieka; jest ona przede wszystkim tworem społecznym. Już w strukturze języka zawarta jest zniewalająca wspólnotę filozofia, już w pojedynczym słowie dane są zawiłe teorie. Czyje są te filozofie, te teorie?
>
> Myśli krążą od jednostki do jednostki, za każdym razem nieco przekształcone, ponieważ inne jednostki tworzą z nich odmienne asocjacje. Ściśle biorąc, odbiorca nigdy nie rozumie całkowicie myśli w taki sposób, w jaki nadawca chciał, aby była zrozumiana. Po szeregu takich wędrówek praktycznie nie ma już niczego z oryginalnej treści. Czyja to jest myśl, która nadal krąży? Jest to właśnie myśl kolektywna, myśl, która nie należy do żadnej jednostki. Bez względu na to, czy ze stanowiska indywidualnego odkrycia są prawdami, czy pomyłkami, czy wydają się słuszne, czy niesłuszne, krążą one w społeczeństwie, są szlifowane, przetwarzane, wzmacniane lub osłabiane, wywierają wpływ na inne odkrycia, pojęcia, poglądy i zwyczaje myślowe. Po szeregu okrążeń w obrębie wspólnoty odkrycie często wraca zasadniczo zmienione do pierwszego swego twórcy i on także patrzy na nie inaczej, nie uznaje go za swoje własne lub – co się często zdarza – wydaje mu się, że widział je od początku w obecnej postaci. […]
>
> Każda teoria poznania, która nie uwzględnia tego socjologicznego uwarunkowania każdego poznania – jest tylko igraszką[19].

[19] L. Fleck, *dz. cyt.*, s. 71-72.

Fleck, gdy opisuje społeczne z natury tworzenie poznania i języka, odwołuje się w swojej pracy do przykładu odczynu Wassermanna i przyjmuje szerokie rozumienie kolektywu myślowego i stylu myślowego obejmujące różne kręgi społeczne, poczynając od społeczności religijnych, poprzez grupy polityczne, aż po grupy naukowców. Przedstawioną genezę poznania i języka można odnieść nie tylko do nauki, ale również do wiedzy codziennej i języka potocznego.

Przeciwko powyższemu argumentowi za społecznym charakterem poznania odwołującemu się do społecznej genezy języka można by podnieść zarzut mówiący, iż nasze poznanie – a przynajmniej jego znaczna, jeśli nie najważniejsza część – ma charakter intuicyjny i niezwerbalizowany, jak głosili np. intuicjoniści w rodzaju Brouwera i Heytinga, lub w ogóle niewerbalizowalny, jak ma to miejsce w przypadku wiedzy milczącej (*tacit knowledge*) Michaela Polanyiego.

Brouwer i Heyting uważali, iż matematyka jest wolną życiową aktywnością rozumu i że w związku z tym wszelkie konstrukcje matematyczne dokonywane są w świadomości i jako takie są niezależne od jakiegokolwiek języka, ten ostatni zaś służy jedynie komunikowaniu sobie nawzajem myśli; język jest – jak to ujmował Heyting – jedynie „akompaniamentem lingwistycznym”[20]. Nie deprecjonując w żaden sposób znaczącej roli intuicji w poznaniu, można jednak powtórzyć za Henrim Poincarém, intuicjonistą podkreślającym rolę podświadomości w poznaniu, że poznanie intuicyjne powinno zawsze zostać uzupełnione zwerbalizowanym poznaniem dyskursywnym[21]; jest ono konieczne dlatego, że poznanie intuicyjne powinno zostać sprawdzone, i to zarówno przez jego twórcę, jak i innych naukowców. A żeby mogło być sprawdzone, musi być w sposób jasny i adekwatny przedstawione. Innymi słowy, powinno być intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne. Sam Poincaré, wysoce ceniący intuicję, zwracał np. uwagę na fakt, że w żywych rozumowaniach, w których

---

[20] Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Poznań 1986, s. 263; tenże, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995, s. 106.

[21] To poznanie dyskursywne konieczne jest według Poincarégo zarówno na etapie poprzedzającym poznanie intuicyjne, jak i na etapie sprawdzania. Zob. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia…*, s. 241; tenże, *Filozofia matematyki. Zarys…*, s. 74.

nasz umysł jest aktywny, w tych rozumowaniach, w których intuicja odgrywa jakąś rolę, trudno jest nie wprowadzić jakiegoś pewnika lub postulatu, które pozostałyby niezauważone. Jeżeli chcemy je sprawdzić, musimy je wyrazić precyzyjnym językiem, wyrażając w szczególności w jawny sposób założenia, na których są oparte[22].

Dowód tzw. wielkiego twierdzenia Fermata nie mógł wejść do kanonu naszej wiedzy matematycznej, nawet jeżeli Fermat rzeczywiście go znał, dlatego że autor nie przedstawił go w postaci jawnej i dyskursywnej, poddającej się pod dyskusję[23]. Albo żeby dać jeszcze inny przykład: fizycy nie zaakceptują wyników żadnego eksperymentu, którego nie da się na podstawie jego opisu zweryfikować i powtórzyć. Liczne przykłady dobitnie pokazują, że nie może wejść do kanonu wiedzy poznanie intuicyjne czy, mówiąc ogólniej, jednostkowe, które nie zostało możliwie precyzyjnie przedstawione językowo i w ten czy inny sposób sprawdzone przez uczestników życia naukowego. Jak zwracał uwagę Polanyi, intuicja – chociaż nieodzowna w procesie okrywania prawdy jako narzędzie pozwalające nam na podstawie obserwacji dotrzeć do ukrytej rzeczywistości – jest jednak niedoskonała. Może nam dawać różne obrazy rzeczywistości „które będą niejednakowej wartości, a większość z nich będzie zawierała prawdę jedynie w mglistej i nazbyt zniekształconej postaci"[24]. Dlatego też intuicja zawsze wymaga sprawdzenia.

Drugi wspomniany wcześniej możliwy kontrargument przeciwko konieczności użycia języka w nauce odwołuje się do pojęcia niewerbalizowalnej wiedzy milczącej (*tacit knowledge*) autorstwa Michaela Polanyiego[25]. Wiedza milcząca – w opozycji do wiedzy dającej się wyrazić przy użyciu języka – jest to niedająca się zwerbalizować wiedza dotycząca tego, jak należy wykonywać pewne czynności, takie jak np. pływanie, jazda na rowerze lub granie na fortepianie. Są to przykłady prostych czynności, które potrafimy wykonywać, chociaż instrukcje ich dotyczące nie dają się zwerbalizować; uczymy się ich przez naśladownictwo i w kontakcie

---

22 H. Poincaré, *Science and Method*, transl. F. Maitland, London 1914, s. 148.

23 Zob. np. N. Bourbaki, *Elementy historii matematyki*, tłum. S. Dobrzycki, Warszawa 1980, s. 120.

24 M. Polanyi, *Science…*, s. 23. Tłumaczenie za: *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, red. I.S. Fiut, A. Grobler, Kraków 1989.

25 M. Polanyi, *Personal Knowledge…*; tenże, *The Tacit…*

z mentorem, co w każdym wypadku wymaga zaufania i kontaktów społecznych.

Podane wyżej przykłady prostych czynności wchodzących w skład wiedzy milczącej mogłyby same w sobie nie oddawać jej rzeczywistego znaczenia dla naszego myślenia, również tego obecnego w nauce. Polanyi wskazywał jednak na znacznie bardziej wyrafinowane przykłady stosowania wiedzy milczącej w naszym działaniu i poznaniu, takie, jakie mają miejsce np. wtedy, gdy musimy rozpoznawać kształty (tak jak w psychologii postaci), kategoryzować obiekty na podstawie pewnych cech podobieństwa, rozpoznawać jakieś wzorce czy interpretować dane statystyczne, bez których – jak pokazywał nie tylko Polanyi, ale również m.in. Kuhn[26] – nie dałoby się uprawiać nauki. Wiedza milcząca odpowiedzialna jest również, według Polanyiego[27], za stawianie pytań, czyli wysuwanie wspomnianych wcześniej problemów, od których zaczynają się badania naukowe, dążenie do ich rozwiązywania i umiejętność ich rozwiązywania. To wyjaśnia, dlaczego Polanyi uważał, że wszelka wiedza jest zakorzeniona w wiedzy milczącej[28].

Odpowiedzieć na ten zarzut można w podobny sposób jak na wcześniejszy związany z intuicyjnym poznaniem, co nie powinno być niczym zaskakującym, biorąc pod uwagę, że wiedza milcząca jest ściśle związana z naszą intuicją. Mianowicie można się zgodzić z Polanyim, że cała nasza wiedza jest rzeczywiście zakorzeniona w wiedzy milczącej, ale nie zmienia to faktu, że teorie naukowe, które są końcowym efektem badań również tych opartych na wiedzy milczącej, powinny być możliwie precyzyjnie sformułowane, aby mogły wejść do kanonu naszej wiedzy. Nawet jeżeli wiedza jawna wyrasta z naszych głębokich przekonań i niewerbalizowalnych działań, tylko wtedy może być przekazywana dalej, sprawdzona i rozwijana, kiedy zostanie w zrozumiały sposób wyartykułowana w języku.

Jak wspomniałem wcześniej, wiedza milcząca nabywana jest w trakcie społecznych kontaktów, w związku z czym jej istnienie

---

[26] T. Kuhn, *Raz jeszcze o paradygmatach*, [w:] *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.

[27] M. Polanyi, *The Tacit…*, s. 24.

[28] Zob. np. M. Polanyi, *Personal Knowledge…*, s. 105; tenże, *The Tacit…*, rozdz. 1 oraz s. 55.

należy potraktować raczej jako argument za społecznym charakterem poznania niż przeciwko niemu. To w naturalny sposób prowadzi do kolejnego punktu w przedstawianej argumentacji.

3. Praktyka

Naukę rozwijają jednostki, szczególnie te najwybitniejsze, pokroju Newtona, Darwina czy Einsteina, ale nie zmienia to faktu, że robią to zawsze w pewnym otoczeniu społecznym i bazują na dorobku poprzednich pokoleń. Jak zaświadczył Newton w liście do Roberta Hooke'a: „Jeśli widziałem dalej, to dlatego że stałem na ramionach gigantów". Nietrudno domyślić się, że Newton miał tu na myśli m.in. Galileusza z jego prawem bezwładności i prawem spadku swobodnego, Johannesa Keplera z jego trzema prawami oraz Isaaca Barrowa z osiągnięciami w dziedzinie matematyki (podstawy rachunku różniczkowego i całkowego). Podobnie w przypadku Einsteina – jego osiągnięcia nie byłyby możliwe bez wcześniejszych prac Newtona (optyka, prawo grawitacji i trzy prawa mechaniki), Maxwella (równania Maxwella), Boltzmanna (termodynamika statystyczna) czy Plancka (idea kwantowania energii).

Społeczny kontekst nauki jest jednak głębszy i znacznie bardziej podstawowy: każdy młody człowiek chcący zostać adeptem nauki musi przejść proces kształcenia, który pozwoli mu wejść w pewien styl myślowy[29] lub – mówiąc językiem Kuhna[30] – opanować paradygmat pozwalający przyswoić sobie język danej dyscypliny naukowej z jej specyficznymi pojęciami, przyjęte w jej ramach prawa, poznać jej ontologię, cele i wartości (takie jak np. prostota, precyzja, ogólność, spójność, owocność, użyteczność), uprawnione pytania wraz z akceptowalnymi sposobami odpowiadania na nie, metody stosowane w danej dyscyplinie oraz akceptowalne instrumentarium pomiarowe wraz z dopuszczonymi sposobami używania go. Wszystko to jest możliwe tylko w pewnym otoczeniu społecznym, w którym szczególną rolę odgrywają szkoły, uniwersytety oraz – na co zwracał

29 L. Fleck, *dz. cyt.*

30 T. Kuhn, *Historia nauki*; tenże, *Obiektywność…*; tenże, *Raz jeszcze…*; tenże, *Struktura rewolucji…*

uwagę zwłaszcza Polanyi – mistrz, nauczyciel czy mentor: w szkołach i na uniwersytetach na zajęciach praktycznych wielki wysiłek wkłada się w to, aby nauczyć studentów rozpoznawać klasy podobieństwa dla różnych zjawisk, przypadków choroby czy okazów biologicznych. Polanyi[31] podkreślał, że efektywne nauczanie musi się opierać na rozumiejącym współdziałaniu studenta z nauczycielem. Z kolei Kuhn[32] pokazywał, iż praktyczne opanowanie podstawowej części matrycy dyscyplinarnej (paradygmatu w szerokim znaczeniu tego słowa) w postaci wzorców (*exemplars*) ma postać praktycznej nauki rozpoznawania p o d o b i e ń s t w w różnych zjawiskach opisywanych danym prawem fizycznym i jest niezbędne dla opanowania teorii fizycznej. Kuhn wskazywał na przykładzie drugiego prawa Newtona, iż aby zrozumieć to prawo i przypisać mu treść empiryczną, student musi w trakcie zajęć praktycznych nauczyć się stosować je w różnych, aczkolwiek podobnych sytuacjach, np. dla przypadku spadku swobodnego, równi pochyłej, wahadła czy ruchów sprężystych. Nauka fizyki wymaga rozumnego współdziałania uczącego się z uczącym, tak samo jak badanie różnych okazów biologicznych i przypadków medycznych.

Przeciwko argumentom o konieczności interakcji społecznej w trakcie wchodzenia w naukę i rozwijania jej można by próbować wysunąć zarzuty powołujące się na rzekomą nieciągłość nauki: wybitne jednostki rozwijają się niezależnie od istniejących instytucji i wzorców naukowych oraz radykalnie zrywają z przeszłością w trakcie swoich rewolucji naukowych. Takie spojrzenie nie byłoby jednak trafne. W każdym ze wskazanych wcześniej przypadków wybitnych jednostek zapoczątkowane rewolucje nie byłyby możliwe bez wcześniejszych odkryć Keplera, Galileusza i Barrowa (Newton), Newtona, Maxwella, Boltzmanna i Plancka (Einstein) oraz Augustina de Candolle'a (Darwin). Newton szukał teorii, która będzie mogła wyjaśnić prawa Keplera, prawo spadku swobodnego Galileusza oraz zachowanie wahadła opisane przez Barrowa. Planck wprowadził ideę kwantowania energii, kiedy próbował wyjaśnić rozkład natężenia promieniowania termicznego ciała doskonale czarnego w zależności od częstotliwości promieniowania. Einstein,

---

31 M. Polanyi, *The Tacit…*, s. 5.

32 T. Kuhn, *Raz jeszcze…*; tenże, *Struktura rewolucji…*

rozwijając teorię względności, szukał teorii, która poprawi dynamikę Newtona w taki sposób, aby była zgodna z symetriami elektrodynamiki Maxwella, a z kolei przy wyjaśnianiu efektu fotoelektrycznego zewnętrznego wziął pod uwagę korpuskularną teorię światła Newtona oraz zasadę kwantowania energii Plancka. W czasie pracy nad zasadą doboru naturalnego Darwin inspirował się m.in. ideą „wojny natury" Augustina de Candolle'a. Przykłady takie można mnożyć w nieskończoność, ale nie przypadkiem zostały tu przywołane przykłady naukowców, którzy zapoczątkowali największe przewroty w nauce; to właśnie w ich historiach, jeżeli w ogóle gdziekolwiek, należałoby doszukiwać się nieciągłości w nauce. Jednakże są oni dowodem, że broniona m.in. przez Kuhna[33] oraz Laudana[34] idea nieciągłości w nauce jest błędna, gdyż nowe teorie, nawet te najbardziej rewolucyjne, budowane są na dorobku poprzednich pokoleń, a żaden ze wspomnianych wybitnych odkrywców nie wymyślał swoich teorii od zera.

Dodać jeszcze można, że każdy z nich musiał być odpowiednio wyposażony w wiedzę czerpaną z dorobku poprzednich pokoleń bez względu na to, jak konkretnie przebiegał proces edukacji, bardziej indywidualnie – opierając się na własnej pracy i odpowiednich źródłach, wśród których nie brakowało prac filozoficznych, tak jak w przypadku Einsteina – czy mniej indywidualnie. To wszystko pokazuje, że odkrywanie teorii naukowych opisujących świat – a każdy ze wspomnianych naukowców miał ambicje wyjaśniania konkretnych zjawisk w świecie – jest procesem uwarunkowanym społecznie.

4. Krytyka

Rozwój nauki nie jest możliwy bez krytyki; jest ona, jak zauważył Popper, podstawą racjonalności: „krytyka jest jedynym sposobem zbliżania się do prawdy"[35]. Pierwszym surowym krytykiem nowo-

33 Tenże, *Struktura rewolucji*…

34 L. Laudan, *A Confutation of Convergent Realism*, „Philosophy of Science" 1981, vol. 48, no. 1, s. 19-49.

35 K.R. Popper, *Z powrotem do presokratyków*, [w:] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 257.

powstającej teorii powinien być sam jej twórca[36], choć, jak zwracał uwagę Polanyi, nie ma dla niego przygotowanych żadnych gotowych reguł. Naukowiec jest zobowiązany do uniknięcia dwóch skrajności: nadmiernego krytycyzmu, który mógłby paraliżować jego działania, oraz zbytniego pobłażania, które z kolei mogłoby doprowadzić do życzeniowego myślenia i lekkomyślnych wniosków. Jest tu miejsce na moralny sąd, sumienie naukowe przekraczające zarówno twórcze impulsy, jak i krytyczną ostrożność[37].

Jednakże sumienie naukowe zaangażowane jest w największym stopniu w ocenę wyników osiąganych przez innych ludzi i tu również konieczne jest unikanie zarówno nadmiernej, jak i niedostatecznej ostrożności[38]. Mający swój moralny wymiar krytycyzm, o którym pisze tu Polanyi, niezbędny jest do rozwoju nauki i ma swój wymiar społeczny wówczas, kiedy związany jest właśnie z krytyką teorii stworzonych przez innych. Jest on tak ważny, dlatego że bez niego nie mogłyby powstawać nowe teorie. I tak gdyby nie krytycyzm Einsteina wobec najlepiej potwierdzonej teorii w dziejach, czyli mechaniki i teorii grawitacji Newtona, nie powstałaby teoria względności. Z kolei gdyby Planck nie był wystarczająco krytyczny wobec idei ciągłości energii, nie doszedłby do swojej idei kwantowania energii i nie powstałaby mechanika kwantowa. Darwin, aby stworzyć teorię ewolucji, musiał być krytyczny wobec dominującej w jego czasach i cieszącej się wciąż dużą popularnością teorii kreacjonizmu.

Na ciekawe przykłady efektywności krytycznego myślenia w przeplatającej się historii filozofii i kosmologii zwraca uwagę Popper w swoim eseju *Z powrotem do presokratyków*[39]. Tradycja ta, jego zdaniem, narodziła się w szkole jońskiej, a jej prawdopodobnym twórcą był jej założyciel Tales. Niepewny prawdziwości swoich poglądów, miał on zachęcać swoich uczniów, przede wszystkim Anaksymandra, do ich krytyki i proponowania własnych teorii i w ten sposób zapoczątkować istnienie pewnej tradycji krytycznego racjonalizmu. To, według Poppera, umożliwiło szybki rozwój filozofii i kosmologii greckiej, a w szczególności rozwinięcie

36 M. Polanyi, *Science…*, s. 24-27.
37 *Tamże*, s. 27.
38 *Tamże*, s. 26.
39 K.R. Popper, *Z powrotem…*

podstawowych filozoficznych koncepcji zmiany Heraklita, Parmenidesa i atomistów, a w astronomii szybkie dojście do teorii geocentrycznych Eudoksosa i Arystotelesa oraz heliocentrycznej Arystarcha.

Tradycja krytycznej analizy rozwinięta w Grecji i charakterystyczna dla cywilizacji Zachodu nie jest wcale ani powszechna, ani tym bardziej konieczna. Alternatywną możliwością szeroko rozpowszechnioną w świecie w różnych kulturach jest sztywne trzymanie się tradycji:

> We wszystkich lub niemal wszystkich cywilizacjach wyznawane były jakieś doktryny religijne i kosmologiczne, a w wielu społeczeństwach istniały szkoły. Otóż szkoły, zwłaszcza w społeczeństwach pierwotnych, odznaczały się pewną szczególną strukturą i pełniły swoiste funkcje. Nie będąc bynajmniej miejscem krytycznej dyskusji, miały na celu narzucanie określonej doktryny oraz strzeżenie jej czystości. Kiedy zadaniem szkoły jest przekazywanie następnym pokoleniom tradycji, doktryny jej założyciela, rzeczą najważniejszą jest niedopuszczanie do jej zniekształcania. Tego rodzaju szkoły nigdy nie akceptują nowych idei, traktują je jako herezje wiodące do schizmy. Kiedy członek szkoły usiłuje zmienić doktrynę, zostaje zeń usunięty jako heretyk[40].

Jak zauważa Popper, w społeczeństwie sztywno trzymającym się tradycji trudno jest oczekiwać nowatorskiego myślenia i pojawiania się akceptowalnych idei; trudno w nim o racjonalną dyskusję. Bardziej dla niego charakterystyczne będą obrona dogmatów i odrzucanie nowych idei.

Szczegółowym analizom Poppera zarzucić można zbytnią spekulatywność, kiedy np. bez dostatecznych do tego podstaw czyni Talesa pierwszym myślicielem, który miał zachęcać do krytyki[41], czy też wygłasza zbyt surową i jednostronną ocenę pitagorejczyków, którzy mieli z kolei tworzyć dogmatyczną sektę religijną[42]. Krytyka pitagorejczyków byłaby na miejscu, ale tylko w odniesieniu do tej części, która nazwana była *akuzmatykami*, czyli słuchającymi,

40 *Tamże*, s. 254.
41 *Tamże*, s. 257.
42 *Tamże*, s. 255.

a zupełnie nieuzasadniona w przypadku najważniejszej grupy uczonych pitagorejskich zwanych *matematykami*, czyli tymi, którzy badają. Podział na te dwie grupy, jak piszą Porfiriusz i Jamblich[43], nastąpił jeszcze za życia Pitagorasa. Neoplatonik Jamblich, żyjący na przełomie III i IV w. n.e. i nawiązujący do tradycji pitagorejskich, pisał: „Filozofia akuzmatyków jest oparta na tym, co usłyszeli i nie podlega racjom rozumu i dowodom, […] akuzmatycy dążą do tego, by wszystkich pouczeń przekazanych przez [Pitagorasa] strzec jak boskich dogmatów"[44]. Jednakże matematykom pitagorejskim zawdzięczamy tak ważne, wręcz fundamentalne odkrycia, jak np. twierdzenie Pitagorasa, odkrycie liczb niewspółmiernych (czyli, jak je nazywamy dzisiaj, niewymiernych)[45], czy koncepcja ruchu Ziemi[46]. Nie byłyby one możliwe bez zaproponowania nowych teorii i krytyki dotychczasowych założeń. W wymienionych wyżej przypadkach były to założenia mówiące o tym, iż jedynymi liczbami są liczby naturalne i ich stosunki, Ziemia zaś zajmuje wyróżnione, centralne miejsce we Wszechświecie.

---

43 Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, s. 16, 55-56.

44 Tamże, s. 55. Rozstrzelenie pochodzi od autora niniejszej pracy.

45 Według świadectwa Platona, Teodor z Cyreny – uznawany za pitagorejczyka nauczyciel Teajteta – wykazał, iż boki kwadratów, których pola wynoszą 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, są niewspółmierne z bokiem kwadratu o polu równym jedności, por. Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, fragment 147d. Z kolei Arystoteles pisze w *Analitykach pierwszych*, że jeżeli założymy współmierność przekątnej i boku kwadratu, to liczba nieparzysta byłaby równa liczbie parzystej, por. tenże, *Analityki pierwsze*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, fragment 41a. Zob. również K.R. Popper, *Natura problemów filozoficznych i ich korzenie w nauce*, [w:] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999; J. Gołosz, *Platońska apoteoza geometrii*, [w:] *Historia filozofii. Meandry kultury*, red. M. Karas, Kraków 2014, s. 113-114; tenże, *Pitagorejczycy, albo pochwała metafizyki*, „Filozofia i Nauka" 2021, t. 9, nr 1, s. 259.

46 W centrum wszechświata pitagorejczycy umieścili centralny ogień – Hestię, która bardziej, ich zdaniem, niż Ziemia zasługiwała na najważniejsze miejsce we wszechświecie. Według tej koncepcji Ziemia jest tylko jedną z gwiazd i swoim ruchem dokoła środka powoduje dzień i noc – Arystoteles, *O niebie*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003, fragment 293a. Za twórcę tej idei uchodzi Filolaos. Z kolei pitagorejczykowi Hiketasowi przypisywana bywa najczęściej koncepcja ruchu wirowego Ziemi.

Niezależnie od tych omówionych w artykule wątpliwych tez Poppera docenić należy zwrócenie przez niego uwagi na niezbędność krytycyzmu dla rozwoju nauki oraz na to, że akceptacja krytycznego myślenia nie jest powszechna w różnych kręgach cywilizacyjnych. Te społeczno-kulturowe czynniki wyjaśniają, dlaczego nauka rozwija się w różny sposób w różnych kulturach.

5. Uwagi końcowe

W swojej pracy autor starał się zwrócić uwagę na nieodzowność czynników społecznych dla powstania i rozwoju nauki. Ten postęp byłby niemożliwy bez społecznie rozwijanego języka umożliwiającego formułowanie naszych idei i ich wymianę, praktyki społecznej wdrażającej nas do badań naukowych i umożliwiającej ich kontynuację oraz krytyki pozwalającej na rozwijanie teorii naukowych.

Ktoś mógłby twierdzić, że wspomniane wyżej czynniki prowadzą do relatywizmu językowego i kulturowego. Autor chciałby jednak zwrócić uwagę na to, że bynajmniej tak nie jest i że żaden ze wspomnianych wyżej czynników nie prowadzi z konieczności do antyrealizmu. Języka i używanych przez nas pojęć nie wybieramy w sposób dowolny, lecz tak, aby oddawały – mówąc językiem Polanyiego[47] – „ukrytą rzeczywistość", która nie jest dostępna naszym zmysłom. Praktyka społeczna oraz krytyka służą temu samemu celowi, a oszałamiający rozwój nauki graniczyłby z cudem, gdyby nasze teorie naukowe były tylko instrumentami służącymi do zastosowań praktycznych i predykcji[48]. Warto rozwijać i porównywać różne punkty widzenia dlatego, że świat jest bytem złożonym, a prawda nie jest łatwo osiągalna, niemniej jednak ta prawda ostatecznie jest tylko jedna, tak jak jeden jest świat, w którym żyjemy.

---

47 M. Polanyi, *Science…*, s. 18; tenże, *Personal Knowledge…*, s. 327-328; tenże, *The Tacit…*, s. 24-25.

48 H. Putnam, *Mathematics, Matter and Method*: *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1975, s. 73.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Analityki pierwsze*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 127-251.

Arystoteles, *O niebie*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003, s. 232-338.

Bloor D., *Knowledge and Social Imagery*, Chicago 1991.

Bourbaki N., *Elementy historii matematyki*, tłum. S. Dobrzycki, Warszawa 1980.

Einstein A., *Autobiografia*, [w:] *Albert Einstein. Pisma filozoficzne*, red. S. Butryn, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1999, s. 1-30.

Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin 1986.

Gołosz J., *Pitagorejczycy, albo pochwała metafizyki*, „Filozofia i Nauka" 2021, t. 9, nr 1, s. 251-276, https://doi.org/10.37240/FiN.2021.9.1.14.

Gołosz J., *Platońska apoteoza geometrii*, [w:] *Historia filozofii. Meandry kultury*, red. M. Karas, Kraków 2014, s. 107-120.

Gołosz J., *Science, Metaphysics, and Scientific Realism*, „Polish Journal of Philosophy" 2011, vol. 5, no. 2, s. 27-45, https://doi.org/10.5840/pjphil20115217.

Heath T., *A History of Greek Mathematics*, vol. 1, Oxford 1921.

Heinrich W., *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1925.

Juszkiewicz A.P., *Historia matematyki*, t. 1, red. A.P. Juszkiewicz, tłum. S. Dobrzycki, Warszawa 1975.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.

Kuhn T., *Historia nauki*, [w:] *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 162-190.

Kuhn T., *Obiektywność, sądy wartościujące i wybór teorii*, [w:] *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 440-446.

Kuhn T., *Raz jeszcze o paradygmatach*, [w:] *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 406-439.

Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2009.

Lakatos I., *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 3-169.

Lakatos I., *Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 170-234.

Laudan L., *A Confutation of Convergent Realism*, „Philosophy of Science" 1981, vol. 48, no. 1, s. 19-49, https://doi.org/10.1086/288975.

Laudan L., *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley 1977, https://doi.org/10.2307/2184465.

Metodologia nauk. Wybór tekstów, red. I. S. Fiut, A. Grobler, Kraków 1989.

Murawski R., *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Poznań 1986.

Murawski R., *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995.

North J., *Historia astronomii i kosmologii*, tłum. T. Dworak, T. Dworak, Katowice 1997.

Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.

Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.

Poincaré H., *Science and Method*, transl. F. Maitland, London 1914.

Polanyi M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, London 2005.

Polanyi M., *Science, Faith and Society*, Oxford 1946.

Polanyi M., *The Tacit Dimension*, Chicago 2009, https://doi.org/10.1007/s11016-010-9328-0.

Popper K.R., *Cel nauki*, [w:] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 249-264.

Popper K.R., *Logika, fizyka i historia – pogląd realistyczny*, [w:] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 363-406.

Popper K.R., *Natura problemów filozoficznych i ich korzenie w nauce*, [w:] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 117-169.

Popper K.R., *O źródłach wiedzy i niewiedzy*, [w:] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 11-57.

Popper K.R., *Z powrotem do presokratyków*, [w:] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 233-281.

Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993.

Putnam H., *Mathematics, Matter and Method*: *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1975.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993.

Szahaj A., *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna" 1995, t. 1-2, s. 53-67.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1998.

ABSTRACT

On the Indispensability of Social and Cultural Factors for the Development of Science

The aim of this paper is to defend the view that social and cultural factors are indispensable for the development of science. The author maintains that it is possible to emphasise the impossibility of creating science outside society, but this does not necessarily lead to cultural or social relativism; on the contrary, it is possible to reconcile such a view with scientific realism and truth understood in the classical sense. This view is defended in the following paragraphs by referring to the language, scientific practice and the necessity of criticism in science, and by pointing in each case to the socio-cultural context in which they function. It is claimed that without the socially developed language necessary for the formulation of our ideas and their exchange, the social practice that introduces us to scientific research and enables it, and the criticism necessary for the development of scientific theories, the emergence and development of a science describing our world would be impossible.

KEYWORDS: externalism, internalism, scientific realism, scientific anti-realism, development of science

O AUTORZE

Jerzy Gołosz – profesor filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania oraz badania naukowe dotyczą głównie filozofii nauki oraz filozofii czasu. Jest autorem trzech monografii oraz kilkudziesięciu artykułów poświęconych tej tematyce.

8.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.08

ARTUR GUNIA

Wpływ technologii rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej na obraz i schemat ciała w perspektywie fenomenologicznej

1. Wprowadzenie

Neil Harbisson[1] urodził się z bardzo rzadką odmianą ślepoty barwnej, zwanej achromatopsją. Objawia się ona dużą lub całkowitą niemożnością rozpoznawania barw. Schorzenie to spowodowane jest niską liczbą lub zupełnym brakiem czopków, to jest światłoczułych fotoreceptorów w siatkówce oka odpowiedzialnych m.in. za widzenie w kolorze. Neil Harbisson, jak i inne osoby z achromatopsją widzą świat jedynie w odcieniach szarości, tym samym nie uświadamiają kolorów i nie potrafią rozróżnić poszczególnych barw. Wraz z nadejściem XXI w. kolory u Neila Harbissona pojawiły się nie w percepcji wzrokowej, lecz słuchowej. Dzięki specjalnej antenie (nazwanej Eyeborg) wyposażonej w kamerę oraz oprogramowanie do analizy barw możliwa była konwersja różnych odcieni kolorów na skalę dźwiękową (długość fali światła została przekształcona

[1] Neil Harbisson, ur. 1982, kataloński artysta nowych mediów i sztuki współczesnej oraz cyborg, założyciel organizacji Cyborg Foundation mającej na celu wspieranie ludzi wchodzących w symbiozę z technologią, czyli chcących stawać się cyborgami. Zob. Neil Harbisson, Cyborg Arts, [online:] https://www.cyborgarts.com/neil-harbisson.

na fale dźwiękowe o różnej częstotliwości). Dzięki tej technologii u Harbissona pojawiła się percepcja kolorów, jednak nie na zasadzie rozszerzenia percepcji wzrokowej, lecz percepcji słuchowej. Ma on możliwość słyszenia kolorów, przy czym rozróżnia ponad 360 barw, w tym „kolory" niedostępne dla oczu ludzi, jak podczerwień czy ultrafiolet[2]. Harbisson twierdzi, że Eyeborg poszerzył jego percepcję oraz jego świadomość zmysłów, co też spowodowało zmiany w osobistym postrzeganiu świata. Jeśli chodzi o sposób wdrożenia tej technologii, to przeprowadzono u niego zabieg osseointegracji[3], polegający na wczepieniu anteny Eyeborg w kość tylnej części czaszki. Aktualna wersja Eyeborg jest całkowicie bezprzewodowa, sygnał dźwiękowy (z przetworzonych kolorów) oparty jest na przewodnictwie kostnym, które przenosi dźwięki przez kości czaszki do ucha wewnętrznego, z kolei zasilanie pochodzi bezpośrednio z energii wytwarzanej dla całego organizmu. Harbisson uważa, że nastąpiła unia umysł-ciało-technologia, tym samym antena stała się pełnoprawną częścią jego ciała. To stwierdzenie miało również swoje konsekwencje społeczne i prawne, ponieważ Neil Harbisson mógł widnieć na swoim zdjęciu paszportowym z anteną. Została ona uznana za jego ciało, mimo iż powszechnie obowiązuje zakaz wydawania zdjęć paszportowych, na których osoba ma jakiekolwiek urządzenia elektroniczne w pobliżu głowy[4].

Współczesna neuroprotetyka ma możliwość przywracania zdolności zarówno motorycznych, związanych z pewnym automatyzmem ciała, jak również doznań sensorycznych, które wiążą się

---

2 Ludzki wzrok umożliwia odbiór świat widzialnego, czyli części promieniowania elektromagnetycznego w zakresie długości fal 380-750 nm, promieniowanie ultrafioletowe natomiast jest w zakresie długości fali od 10 do 400 nm, a promieniowanie podczerwone w zakresie 780-1000 nm.

3 Osseointegracja, czyli zespolenie (bezpośrednie strukturalne i czynnościowe połączenie pomiędzy uporządkowaną, żywą kością i powierzchnią obciążonego wszczepu) z protezą. Zob. T. Albrektsson, C. Johansson, *Osteoinduction, Osteoconduction and Osseointegration*, „European Spine Journal" 2001, vol. 10, no. 2, s. 96-101.

4 N. Harbisson, *A Cyborg Artist*, Barcelona 2013; tenże, *Słyszę kolory*, Ted, [online:] https://www.ted.com/talks/neil_harbisson_i_listen_to_color?language=pl – VI 2012; tenże, *Hearing Colors: My Life Experience as a Cyborg*, [w:] *Creativity, Imagination and Innovation: Perspectives and Inspirational Stories*, ed. X. Pavie, Singapore 2019, s. 117-125.

z poznaniem i uświadamianiem swojej cielesności. Dennis Aabo Sørensen stracił lewą rękę w 2005 r. w wyniku obrażeń spowodowanych wybuchem petardy. Dzięki nowoczesnej neuroprotezie stał się pierwszym na świecie pacjentem, który odzyskał zmysł czucia, w dodatku czucia w czasie rzeczywistym. Mężczyzna nie musi widzieć przedmiotu, aby móc określić, co trzyma w swojej bionicznej ręce i jaką to coś ma fakturę. Kierujący zespołem naukowców profesor Silvestro Micera wyposażył sztuczną rękę, a w zasadzie dłoń, w zestaw specjalnych czujników, które są w stanie wykrywać moment dotyku. Jest to możliwe dzięki rejestrowaniu zmian napięcia sztucznych ścięgien sterujących ruchami sztucznych palców. Informacje te są następnie przekształcane w sygnał elektryczny mający naśladować naturalne pobudzenie włókien nerwowych. Przy pomocy specjalnych algorytmów komputerowych sygnały elektryczne przekształcono w impuls „zrozumiały" dla układu nerwowego. Ten obrobiony cyfrowo impuls jest przesyłany do czterech elektrod wszczepionych w ocalałe nerwy znajdujące się w górnej części ramienia Sørensena. Nowa kończyna doskonale oddaje podstawowe właściwości swojego biologicznego odpowiednika. Co więcej, naukowcy mają nadzieję, że kolejne jej wersje będą w stanie wiernie odwzorować naturalną kończynę, a nawet ją przekroczyć, np. poprzez uzyskanie możliwości podniesienia znacznie większych obciążeń[5].

Dwie powyższe historie to tylko wybrane przypadki osób przekonanych, że technologia stała się ciałem. Technologiczne artefakty uzupełniają ich biologiczne braki i ograniczenia. Przedstawione sytuacje i związany z nimi postęp technologiczny każą pytać, jakie są konstytutywne warunki pozwalające stwierdzić, że technologia przestała być jedynie narzędziem, a stała się elementem lub częścią ciała, zwłaszcza ciała zdolnego do percypowania. To problem z pogranicza filozofii, nauk medycznych i nauk o poznaniu, konsekwencje tych zjawisk natomiast pociągać będą za sobą zmiany społeczne i prawne. W pierwszej kolejności wiąże się to z pytaniem o koncepcje i granice ciała. Następnie o stosunek ciało–narzędzie, a współcześnie ciało–technologia. Ostatecznie o to, w jaki sposób ciało i umysł adaptują

5 S. Raspopovic i in., *Restoring Natural Sensory Feedback in Real-Time Bidirectional Hand Prostheses*, „Science Translational Medicine" 2014, vol. 6, no. 222, s. 1-10.

narzędzia i technologię, jak są one uświadamiane, jak oddziałują na funkcje wykonawcze i jak wpływają na funkcje intelektualne. Ponadto pojawiają się pytania o charakter technologii, o to, czy fizyczny artefakt (jak proteza) jest kontinuum biologicznego ciała. A jeszcze bardziej sprawa się komplikuje w przypadku technologii wirtualnych, które całościowo mają wpływ na percepcję ciała.

W pracy przedstawię, w jaki sposób technologie informatyczne, takie jak rzeczywistość wirtualna i rzeczywistość rozszerzona, mogą wpływać, zmieniać i rozszerzać ludzkie poczucie schematu i obrazu ciała. Analizę problemu zacznę od przedstawienia koncepcji poznania ucieleśnionego i tego, jak artefakty oddziałują na możliwości poznawcze człowieka. Następnie powołam się na koncepcję zaproponowaną przez Shauna Gallaghera i przeanalizuję, jak technologia wchodzi w struktury cielesne, z uwzględnieniem podziału na automatyczny i motoryczny schemat ciała oraz refleksyjny obraz ciała. Opiszę również techniczny aspekt technologii rzeczywistości wirtualnej oraz rzeczywistości rozszerzonej. Ostatecznie rozważę czy percepcja ciała ulega zmianie, rozszerza się, wzmacnia w wyniku zastosowania technologii wirtualnych. Intuicje te chciałbym wzmocnić trzema hipotezami, na podstawie których obecnie bądź w niedalekiej przyszłości będzie możliwe przeprowadzenie odpowiednich eksperymentów.

2. Koncepcje ciała i ucieleśnienia

Na przestrzeni wieków, zwłaszcza w antyku i średniowieczu, ciało w koncepcjach filozoficznych często było bardzo marginalizowane. Platońskie więzienie duszy utrzymywało się przez setki lat. I choć ciało było poddawane badaniom, to w kontekście poznawczym obowiązywał kartezjański dualizm psychofizyczny. Zgodnie z nim ciało pozostawało w sferze *rex extensa* i mogło działać jedynie na zasadach mechanicznych lub co najwyżej mogło być sterowane przez umysł. Dopiero fenomenologia, a później kognitywistyka i nauki empiryczne zaczęły w inny sposób badać relację ciało–umysł, gdzie ciało może nierozdzielnie i bezpośrednio wpływać na poznanie. Z tej perspektywy zaczęto postulować, że ciało odgrywa ważną rolę w procesach poznawczych. Jedną z koncepcji stała się teoria

poznania ucieleśnionego, wedle której w procesach poznawczych biorą udział liczne elementy pozaneuronalne, których charakter jest zarówno cielesny, jak i pozacielesny.

> Nurt ucieleśnionego poznania (*embodied cognition*, *embodiment*) przyjmuje, że umysł jest nierozerwalnie powiązany z ciałem (*embodied mind thesis*), które wpływa na każdy etap przetwarzania informacji. Zwolennicy tego ujęcia uważają, że opis umysłu nie może być kompletny, jeżeli nie przyjmiemy, że ciało poznającego pełni istotną, przyczynową funkcję w poznaniu rzeczywistości[6].

Poznanie jest ucieleśnione, gdy jest znacząco uzależnione od fizycznych cech ciała agenta oraz gdy ciało agenta (poza mózgiem) odgrywa ważną rolę przyczynową lub fizycznie konstytutywną w procesie poznawczym, gdzie przez agenta należy rozumieć obiekt mający zdolność poznawania[7].

W kontekście poznania ucieleśnionego pojawia się koncepcja zewnętrznych korelatów poznania, wedle której nie tylko ciało biologiczne miałoby udział w poznaniu. Koncepcję tę zarysowuje David Kirsh[8]. W tym wypadku (1) interakcja z narzędziami zmienia sposób naszego myślenia oraz percepcji – gdy manipulujemy narzędziami, szybko zostają one wchłonięte w schemat naszego ciała, a to zasadniczo zmienia sposób postrzegania oraz pojmowania środowiska; (2) myślimy za pomocą naszych ciał, a nie tylko mózgów; (3) niekiedy dosłownie myślimy za pomocą rzeczy.

Koncepcje, wedle których ciało bierze udział w poznaniu, zostały mocno zaakcentowane znacznie wcześniej, w fenomenologii Maurice Merleau-Ponty'ego[9]. Ważny jest sposób, w jaki ciało jest

---

6 M. Wierzchoń, M. Łukowska, *Ucieleśnione poznanie*, [w:] *Przewodnik po kognitywistyce*, red. J. Bremer, Kraków 2016, s. 605.

7 R.A. Wilson, L. Foglia, L. Shapiro, S. Spaulding, *Embodied Cognition*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, ed. E.N. Zalta, [online:] https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/embodied-cognition/.

8 D. Kirsh, *Poznanie ucieleśnione i magiczna przyszłość projektowania interakcji*, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej" 2013, t. 4, nr 2, s. 281-331.

9 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. J. Migasiński, M. Kowalska, Warszawa 2001.

uświadamiane, gdyż dla wspomnianego autora niekoniecznie ma ono charakter fizykalny, nie jest zewnętrzne wobec człowieka, ani też człowiek nie znajduje się w ciele, lecz uznaje, że człowiek jest swoim ciałem. Jak zauważa Maria Gołębiewska, analizując myśl Merleau-Ponty'ego, relacja pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania jest możliwa dzięki pośrednictwu ludzkiego ciała[10].

Obraz tego ciała to nie tylko ciało biologiczne czy zbiór materii, lecz także sposób odnajdywania związku ze światem. Gdy odnajduje się ten związek za pomocą innych przedmiotów i czuje się z nimi ścisły związek, może to być np. laska, to wchodzą one w skład obrazu ciała. Stąd Merleau-Ponty zauważa:

> Laska ślepca przestała być dla niego jedynie przedmiotem i wcale nie jest postrzegana przezeń jedynie jako przedmiot; jej końcówka stała się ośrodkiem wrażliwości, rozszerzając zakres i aktywny promień dotyku i stanowiąc niejako odpowiednik wzroku. W procesie eksploracji rzeczy długość laski jest czymś więcej niż tylko pośrednikiem; człowiek niewidomy wyczuwa ową długość raczej poprzez pozycję rzeczy niż pozycję rzeczy poprzez długość laski. Pozycja rzeczy jest mu bezpośrednio dana w zasięgu ręki. Ale zasięg ów definiowany jest jako suma zasięgu ręki oraz zakresu i możliwości działania laski. Jeśli pragnę oswoić się z laską, czynię to, dotykając kolejno paru rzeczy, by w końcu „poczuć ją w ręku"; widzę wówczas rzeczy »w zasięgu« lub poza zasięgiem mojej laski[11].

Innymi słowy, przyzwyczajamy się do kapelusza, samochodu czy laski niejako na zasadzie transplantacji nas samych w te przedmioty i na odwrót transplantujemy je w masę i przestrzeń całości naszego ciała. Niemniej w tym miejscu należy zapytać, jakie to ciało jest.

Sam Merleau-Ponty wprowadza ciekawe rozróżnienie na ciało własne (fr. *corps propre*), które właśnie odnajduje związek ze światem, oraz schemat ciała (fr. *schéma corporel*). „Ciało własne jest źródłem wszystkich innych przestrzeni, samym ruchem ekspresji, tym, co rzutuje znaczenia na zewnątrz, udzielając im miejsca, tym, co sprawia, że zaczynają one istnieć jak rzeczy, pod naszymi

---

[10] M. Gołębiewska, *Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu według Maurica Merleau-Ponty'ego*, „Teksty Drugie" 2004, t. 1-2, s. 237-251.

[11] M. Merleau-Ponty, *dz. cyt.*, s. 117.

rękami, naszymi oczami. […] Ciało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata”[12]. Schemat ciała rozumiany jest natomiast jako „streszczenie naszego cielesnego doświadczenia, które może wyjaśniać i nadawać znaczenie percepcji wewnętrznej oraz percepcji samego siebie w danej chwili”[13], tzn. jako postrzeżenie własnej pozycji ciała, układu kończyn, lokalizacja bodźców, kinestezja[14]. Tak rozumiany schemat ciała wyraża „przestrzenną i czasową jedność ciała, jego jedność międzyzmysłową lub sensomotoryczną”[15], czyli jedność percepcji i ruchu definiującą mój aktualny stan w świecie. Schemat ciała ma też ujęcie dynamiczne, ujmuje moją cielesność jako postawę funkcjonalnie odniesioną do pewnego aktualnego lub możliwego zadania[16]. Istotne jest podkreślenie tego, że ciało w obydwóch ujęciach jest nastawione na działanie w środowisku oraz że jego aktywność w coraz większym stopniu bazuje na wykorzystaniu narzędzi, które dokonują rekonfiguracji w schemacie ciała. Narzędzia stają się przedłużeniem ciała, przedłużeniem interakcji w środowisku, a co za tym idzie przedłużeniem poznania[17].

3. Schemat i obraz ciała w ujęciu Shauna Gallaghera

Koncepcje dotyczące różnych kategorii ciała pojawiały się wcześniej na gruncie myśli fenomenologicznej. U Edmunda Husserla, a później u Helmutha Plessnera i innych niemieckich filozofów nurtu fenomenologicznego pojawia się podział na *Körper* i *Leib*[18]. *Körper* to ciało organiczne, wyjaśniające jego konstrukcyjne aspekty, mogące być przedmiotem badań naukowych. Jest to ciało jako przedmiot, więc może się tyczyć zarówno żywego, jak i martwego ciała, jest to ciało mechaniczne. Jako przeciwieństwo *Körper* przedstawia

---

12 *Tamże*, s. 166.

13 *Tamże*, s. 117.

14 Odczucie bodźców zewnętrznych przez mięśnie, ścięgna i stawy.

15 M. Merleau-Ponty, *dz. cyt.*, s. 118.

16 M. Pokropski, *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, t. 4, nr 32, s. 119-137.

17 T. Walczyk, *Poznanie ucieleśnione w rzeczywistości wirtualnej*, „Kultura i Wartości” 2017, t. 21, s. 99-115.

18 Terminy te nie mają dokładnych odpowiedników w języku polskim.

się duszę bądź świadomość. Z kolei *Leib* rozumiane jest jako ciało, które pojawia się bezpośrednio w samoświadomości, to ciało żywe, ciało odczuć, doznań, percepcji oraz emocji. *Leib* posiada wymiar indywidualny, pełni funkcję pośrednika między świadomością a światem zewnętrznym[19].

W późniejszych studiach fenomenologicznych, a następnie w badaniach kognitywistycznych, założenia *Körper* i *Leib* ujęte zostają w obrazie i schemacie ciała. Terminy te odnoszą się do doświadczenia ciała oraz osobowości, a więc wyobrażenia, jakie człowiek posiada o własnym ciele. Pojęcia obrazu i schematu ciała są używane w różnorodnych dziedzinach. Często w takich przypadkach termin może zmieniać znaczenie w zależności od obszarów zainteresowań i dziedzin. Nawet wewnątrz jednej dyscypliny można znaleźć subtelne przesunięcia. Istotne w dyskursie fenomenologicznym jest, że rozróżnienie między obrazem ciała i schematem ciała przecina wiele innych rozróżnień, takich jak: świadome/nieświadome, personalne/subpersonalne, jawne/ukryte, wolicjonalne/automatyczne. Na gruncie współczesnej fenomenologii szczegółowej analizy dokonał amerykański filozof Shaun Gallagher[20], dla którego:

- obraz ciała jest (niekiedy świadomym) systemem percepcji, postaw i przekonań dotyczących własnego ciała;
- schemat ciała jest systemem procesów, które stale regulują postawę ciała i zdolność poruszania się – procesy senso-motoryczne, które funkcjonują bez refleksyjnej świadomości lub konieczności percepcyjnego monitorowania.

Obraz ciała składa się ze złożonego zbioru stanów intencjonalnych – percepcji, przekonań i postaw – w których obiektem intencjonalnym jest własne ciało, wymaga formy refleksyjnej lub samo-odnoszącej się intencjonalności. W obrazie ciała często rozróżnia się trzy elementy intencjonalne:

---

19 T. Ots, *The Silenced Body–The Expressive Leib: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing*, [w:] *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, ed. T.J. Csordas, New York 1994, s. 116-136.

20 S. Gallagher, *Phenomenological and Experimental Contributions to Understanding Embodied Experience*, [w:] *Body, Language, and Mind*, vol. 1, *Embodiment*, eds T. Ziemke, J. Zlatev, R.M. Frank, Berlin 2007.

- p e r c e p c y j n e doświadczenie własnego ciała przez podmiot;
- k o n c e p t u a l n e rozumienie podmiotu (zawierające potoczną i naukową wiedzę);
- e m o c j o n a l n ą postawę podmiotu wobec własnego ciała.

Mimo że elementy konceptualne i emocjonalne nie muszą być na bieżąco uświadamiane, są one utrzymywane jako zbiory przekonań i postaw i w tym sensie stanowią część systemu intencjonalnego. Bez wątpienia wpływ na konceptualne i emocjonalne aspekty obrazu ciała mają różnorodne czynniki kulturowe i interpersonalne.

W przeciwieństwie do obrazu ciała schemat ciała nie jest percepcją, przekonaniem czy postawą. To raczej system funkcji motorycznych lub programów motorycznych, które działają poniżej poziomu samo-odnoszącej się intencjonalności. Wiąże się to ze zbiorem milczących działań – przedświadomych, subpersonalnych procesów, odgrywających dynamiczną rolę w kierowaniu postawą ciała i ruchem. W większości przypadków ruch i utrzymywanie postawy są realizowane przez niemal automatyczne działania schematu ciała i z tego właśnie powodu pełnosprawny, dorosły podmiot, aby poruszać się w świecie, ani nie potrzebuje, ani nie posiada nieustannej percepcji ciała. System schematu ciała ocenia środowisko w pragmatyczny, a nie obiektywny sposób. Pozwala to np. osobie pochłoniętej rozmową na przejście pod nisko zwisającą gałęzią bez uderzenia się w głowę. Obraz ciała jest natomiast subiektywnym doświadczaniem ciała jako całości lub jego części. Gdyby opierać ruchy na obrazie ciała – co zdarza się w rzadkich wypadkach – nasze ruchy byłyby nieprecyzyjne i niezdarne[21].

Można więc odnieść wrażenie, że artefakty technologiczne stosowane na zasadzie protez będą wpływać zarówno na obraz, jak i schemat ciała. Przykładowo bioniczne protezy mają zapewnić automatyczną motoryczność sztucznej kończyny, a to będzie oddziaływać na schemat ciała. Tym samym ludzie bez zbędnego uświadamiania schematu będą operować tymi kończynami. Jednak takie zmiany poprzedzi proces adaptacji danej technologii, co wymaga wprowadzenia artefaktu w obraz ludzkiego ciała, dzięki czemu dana osoba przywiąże się do artefaktu. Świadczy o tym m.in. emocjonalny

[21] *Tamże*; tenże, *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification*, „The Journal of Mind and Behavior" 1986, vol. 7, no. 4, s. 541-554.

stosunek Neila Harbissona do jego anteny. Jednak jeśli spojrzymy na technologie wirtualne, to ich wpływ na naszą cielesność może być jeszcze bardziej złożony.

4. Technologie rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej

Nim jednak przejdziemy do omówienia perspektywy oddziaływania technologii na ciało, należy je właściwie zdefiniować. Technologie wirtualne przede wszystkim definiuje wysoki stopień immersji: człowiek utożsamia się ze wspomaganą technologią w taki sposób, że jest ona nieodłączną całością jego bytowości[22]. Zjawisko immersji oznacza zatem stan świadomości, w którym fizyczna jaźń osoby jest zmniejszona lub wchłonięta przez otaczające daną osobę sztuczne środowisko, np. sztukę teatralną, film czy grę komputerową. Szczególnie systemy komputerowe nadają zjawisku immersyjności nowego wymiaru, wzbogacając je o wielokanałowe strumienie sygnałów, responsywność, interaktywność dostarczaną przez coraz to doskonalszą technologię teleobecności, a więc wykorzystanie technologii w celu stworzenia efektu przebywania w innym lub wyimaginowanym miejscu[23].

Najwyższy stopień immersyjności występuje w odniesieniu do rzeczywistości wirtualnej (ang. *Virtual Reality*, VR). Rzeczywistość wirtualna definiowana jest jako środowisko obsługiwane przez użytkownika oraz wchodzące z nim w interakcję w czasie rzeczywistym, gdzie obraz i inne doznania sensoryczne w całości wygenerowane są za pomocą komputera[24]. Warto w tym miejscu odnieść się do aktualnie proponowanych rozwiązań, jak symulatory (np. w lotnictwie czy astronautyce), gry komputerowe, a także dedykowane systemy wirtualne, np. Horizon Worlds, Second Life czy Google Earth, które aktualnie są dostępne na komputery stacjonarne bądź smartfony. O ile w takim odniesieniu możemy mówić o oddelegowaniu pewnych funkcji ludzkich do świata wirtualnego, o tyle nie wydaje

---

22 S. Myoo (M. Ostrowicki), *Ontoelektronika*, Kraków 2015.

23 R. Held, *Telepresence*, „The Journal of the Acoustical Society of America" 1992, vol. 92, no. 4, s. 2458.

24 D.R. Pratt, M. Zyda, K. Kelleher, *Virtual Reality: In the Mind of the Beholder*, „Computer" 1995, vol. 28, no. 7, s. 17-19.

się, by ta forma przedłużała czy wzbogacała cielesność. Nie da się zaprzeczyć, że wirtualne awatary (np. w Second Life) posiadają formę składającą się z ciała, o którą ich użytkownicy, podobnie jak w świecie realnym, dbają, aby zachować estetyczny wygląd. Podobnie jak w świecie realnym preferowana jest symetryczność, spójność oraz także co jakiś czas pojawia się chęć dokonania zmian. Jednak forma ucieleśnienia w tym wypadku zdaje się niewystarczająca, zwłaszcza ze względu na ubogą motoryczność, ponieważ postać jest sterowana na ekranie komputera z perspektywy pierwszej lub trzeciej osoby za pomocą myszki i klawiatury. Większą swobodę ruchów, a zarazem większą ich naturalność ma zapewnić rozwiązanie sprzętowe wyświetlaczy zamontowanych bezpośrednio do głowy (ang. *head-mounted display*), nazywanymi również potocznie hełmami lub okularami wirtualnej rzeczywistości, a w przyszłości oczekuje się, że wirtualna wizja będzie możliwa do wyświetlania na soczewkach kontaktowych lub w bionicznych oczach.

Z punktu widzenia technicznego, jak i również w kontekście oddziaływania technologii na społeczeństwo, a przede wszystkim na indywidualne możliwości poznawcze, duży wpływ wywiera technologia rzeczywistości rozszerzonej, która jest subtelnym przenikaniem się bytów realnych z bytami wirtualnymi. Rzeczywistość rozszerzona (ang. *Augmented Reality*, AR) to system łączący świat rzeczywisty z generowanym komputerowo. Zazwyczaj wykorzystuje się obraz z kamery, na który nałożona jest generowana w czasie rzeczywistym grafika 3D. Rzeczywistość rozszerzoną definiuje się jako system: 1) łączący w sobie świat realny oraz rzeczywistość wirtualną, 2) interaktywny w czasie rzeczywistym, 3) umożliwiający swobodę ruchów w trzech wymiarach[25].

Rzeczywistość rozszerzoną opisuje się także następująco:

> Rzeczywistość rozszerzona to obszar informatyki zajmujący się łączeniem świata realnego z elementami wirtualnymi, wygenerowanymi przy użyciu grafiki komputerowej […]. Rzeczywistość rozszerzona nie tworzy nowego, w pełni wirtualnego trójwymiarowego świata, lecz „uzupełnia" świat rzeczywisty […] o nowe obrazy lub informacje […]. Może to być uzupełnienie w formie prostej informacji

[25] R.T. Azuma, *A Survey of Augmented Reality*, „Presence: Teleoperators and Virtual Environments" 1997, vol. 6, no. 4, s. 355-385.

> (nazwy ulic, informacje nawigacyjne) lub rozszerzenie oparte na skomplikowanych obiektach fotorealistycznych, które wtapiają się w świat realny i tworzą z nim całość (np. w przypadku rekonstrukcji zniszczonych historycznych budynków, symulacji militarnych).
>
> Rzeczywistość rozszerzona nie jest tożsama z wirtualną rzeczywistością (VR), która tworzy nowy świat, wygenerowany komputerowo przy użyciu techniki 3D. AR nie tworzy „wirtualnych światów", lecz rozpoznaje obiekty świata rzeczywistego, a następnie nakłada na nie wirtualne informacje[26].

Rzeczywistość rozszerzona przede wszystkim ma wspomagać percepcję wzrokową. Pozwala dostarczać szczegółowych informacji o przedmiotach, które aktualnie możemy postrzegać, w postaci dodatkowych komunikatów. Umożliwia również odbieranie przetworzonych bodźców, które nie są rejestrowane przez ludzkie oko (np. kamery/czujniki termowizyjne rejestrują informacje o temperaturze pobliskich przedmiotów), a następnie przekazuje je w formie komunikatów zrozumiałych dla odbiorcy. Technologia ta może być połączona z globalną siecią, dlatego na bieżąco mogłaby powiadamiać o zdarzeniach lub dostarczać adekwatne informacje, tym samym staje się wsparciem dla pamięci czy procesów rozumowania.

Aktualnie rzeczywistość rozszerzona jest dostępna głównie w aplikacjach na smartfony. Istnieją także specjalnie okulary rzeczywistości rozszerzonej, lecz ciągle stwarzają one wiele problemów technicznych i ergonomicznych związanych z ich użytkowaniem. Przewiduje się natomiast, że niedługo technologia rzeczywistości rozszerzonej będzie dostępna w niewielkich okularach, soczewkach kontaktowych czy bionicznych oczach.

5. Wpływ technologii na zmiany w obrazie i schemacie własnego ciała

Przedstawione wcześniej kategorie cielesności automatycznego schematu ciała i refleksyjnego obrazu ciała dopuszczają możliwość postawienia pytania, czy kategorie te są w pewien sposób stałe

[26] A. Dejnaka, *Rzeczywistość rozszerzona i jej zastosowanie w edukacji*, „E-mentor" 2012, t. 2, nr 44, s. 30-36.

i niezmienne dla jednostki ukształtowanej w drodze rozwoju osobniczego, czy też mogą się kształtować cały czas w ciągu ludzkiego życia. Ale można także zapytać, czy schemat i obraz ciała należy uznawać tylko w kontekście ciała biologicznego, czy też wraz z użyciem narzędzi, a przede wszystkim nowoczesnych technologii, te doświadczenia ulegają zmianie.

Warto więc rozważyć hipotetycznie, a w przyszłości być może nawet przetestować empirycznie, jak artefakty technologiczne mogą oddziaływać na obraz i schemat ciała oraz je zmieniać. W kontekście schematu ciała aspekt wykorzystania narzędzi i technologii jako elementów rozszerzających ów schemat wydaje się znacznie łatwiejszy do analizy. Przez działanie ciało nabywa pewnej organizacji w swoich relacjach ze środowiskiem. Ciało przywłaszcza sobie pewne nawykowe postawy i ruchy, włącza różne znaczące części środowiska do własnego schematu, np. młotek stolarza staje się skutecznym przedłużeniem jego ręki. Schemat umożliwia ciału aktywne integrowanie własnych położeń oraz odpowiada i zajmuje się swoim środowiskiem bez potrzeby refleksyjnego, świadomego monitorowania skierowanego na ciało[27]. Toteż np. protezy idealnie wpasowują się w schemat ciała, gdyż z czasem pewne czynności są wykonywane równie naturalnie, jak przy użyciu biologicznej ręki.

W kontekście fenomenologicznej perspektywy na schemat i obraz ciała zaproponowanej przez Shauna Gallaghera można podstawić szczegółowe pytania, jak technologie zmieniają cielesność. Zarówno w kontekście schematu ciała, jak i obrazu ciała można badać zależność ciała od wpływu technologii. Odnośnie do wpływu na schemat ciała pojawiają się następujące kwestie:

- Czy schemat ciała dotyczy tylko ciała biologicznego?
- Czy technologia jest wchłaniana w schemat ciała?
- Czy w sposób automatyczny i bezrefleksyjny jesteśmy w stanie określić przestrzeń przedmiotu?

W przypadku schematu ciała przede wszystkim nasuwa się pytanie: czy artefakty technologiczne rozszerzają ludzką motorykę? Nieco inną kwestią jest natomiast to, czy użycie technologii również wpłynie na odczucie obrazu ciała.

---

27 S. Gallagher, *Phenomenological and Experimental…*

W związku z oddziaływaniem artefaktów technologicznych można w kontekście obrazu ciała postawić następujące pytania:

- Czy w świadomości podmiotu technologia przejawia się jako część jego ciała?
- Czy pojawia się więź emocjonalna z technologią?
- Jaki jest udział technologii w procesie poznawczym?

Oczywiście pojawi się tutaj problem z możliwością jednoznacznej ewaluacji, czy dane zjawisko wynika z doświadczenia obrazu i schematu ciała. Aby wyjaśniać te zjawiska na drodze eksperymentalnej, weryfikacja tych zagadnień w głównej mierze powinna bazować na intuicjach badanych osób i ich interpretacji, ale równie istotne wydaje się tutaj wykorzystanie metod empirycznych. Również w kontekście innych technologii jesteśmy dopiero u progu cyborgizacji. Wiele z nich nie jest wystarczająco zminiaturyzowanych lub dostosowanych do ciała, by w pełni wykorzystać ich funkcjonalność. Jednak już teraz warto postawić pewne hipotezy i pytania.

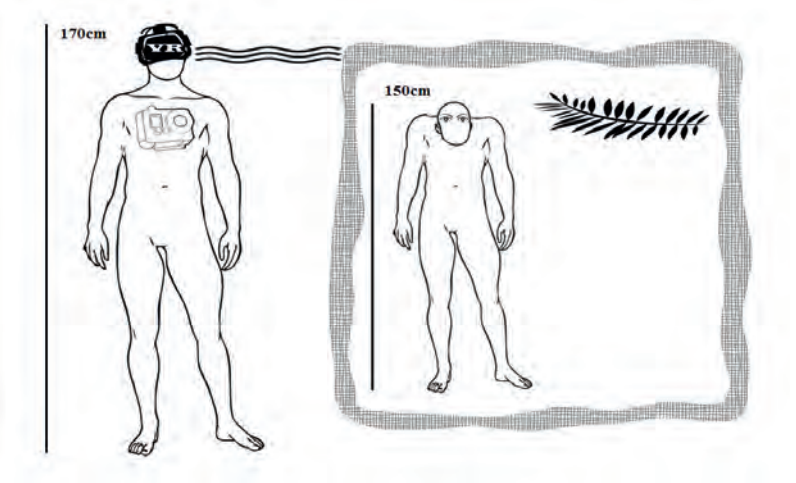
W tej części przedstawiam hipotezy oraz dołączone do nich propozycje eksperymentów, które mają ukazywać istotne zmiany i przekształcenia w schemacie i obrazie ciała zachodzące pod wpływem działania technologii, a przede wszystkim rozwiązań z zakresu rzeczywistości rozszerzonej i wirtualnej. Przedstawione hipotezy podparte są opisem zjawisk, które się w nie wpisują. Następnie przedstawiam przebieg eksperymentu możliwego do przeprowadzenia oraz jego ocenę i szersze znaczenie.

Hipoteza 1.: doświadczenie rozmiaru ciała, a tym samym obraz i schemat naszego ciała zależą od wizualnego pola percepcyjnego i są one zależne od środowiska, w którym człowiek się znajduje.

Problem: to, jaki jest obraz i schemat naszego ciała, zależy od naszego wzroku. Mózg w głównej mierze bazuje na percepcji wzrokowej, gdy wytwarza jego obraz, a zachowania automatyczne, czyli wpisujące się w schemat ciała, dostosowują się do pola widzenia. Proprioceptywne ułożenie ciała oraz dotyk niewątpliwie oddziałują na schemat i obraz, nie są jednak tak znaczące jak wzrok (dotyczy to wyłącznie osób z pełnosprawnym zmysłem wzroku).

Eksperyment: wymagałby wykorzystania okularów rzeczywistości wirtualnej wysokiej rozdzielczości, o zakresie pola widzenia

w okularach zbliżonym do dwuocznego pola widzenia człowieka[28] i kompaktowym rozmiarze, w których osoba miałaby swobodę poruszania głową, a wizja dopasowywałaby się do pozycji głowy. Drugim urządzeniem byłaby umieszczona na klatce piersiowej niewielka kamera stereoskopowa, która poruszałaby się wraz z głową (rys 1.). Obraz docierający w czasie rzeczywistym do okularów rzeczywistości wirtualnej pochodziłby z tej właśnie kamery.



Rys. 1. Projekcja obrazu z wysokości klatki piersiowej. Osoba ma poczucie jakby jej obraz ciała był znacznie mniejszy. Źródło: opracowanie własne

Ocena: Prawdopodobnie po pewnym czasie umysł wytworzy nowy mniejszy obraz tego ciała, a motoryczne funkcje, które byłyby nieintencjonalne i nieuświadomione, zostaną dostosowane do pomniejszonego ciała. Ewaluacją tego eksperymentu byłoby pytanie o sposób postrzegania swojego ciała. Dodatkowo metodą obserwacji byłoby wychwycenie zachowań osób, gdy zostaną puszczone na tor przeszkód (niski sufit, przejście pod gałęziami zwisającymi na różnej wysokości itp.), a następnie ocena, czy omijały one

[28] Aktualne rozwiązania mają znacznie węższe pola widzenia, zob. J.E. Hopper, H. Finney, J.A. Jones, *Field of View and Forward Motion Discrimination in Virtual Reality*, [w:] *2019 IEEE Conference on Virtual Reality and 3D User Interfaces (VR)*, Osaka 2019, s. 1663-1666.

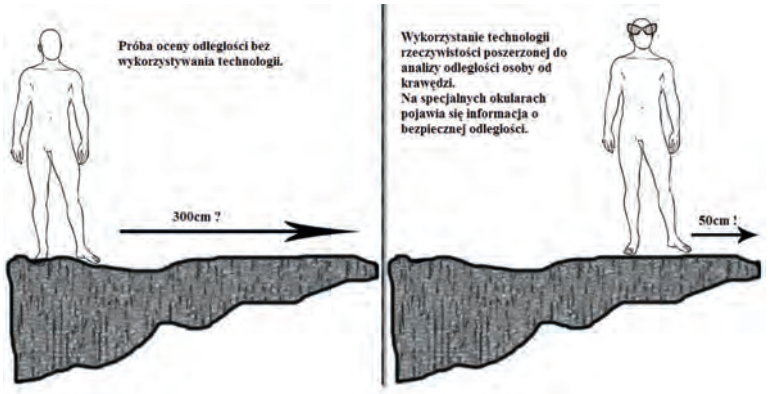
przeszkody w sposób naturalny. Schemat i obraz ciała kreowane są przez percepcję wizualną. Schemat ciała adaptuje się do widzialnego środowiska. Umysł wytwarza obraz ciała, lecz nie musi on dotyczyć ciała biologicznego, równie dobrze może dotyczyć ciała wirtualnego. Można więc przypuszczać, że technologie rzeczywistości rozszerzonej i wirtualnej dadzą możliwość zmiany schematu i obrazu ciała i dostrojenie ich do nowej wizji. Alternatywna hipoteza zakładałaby, że zmiana położenia „oczu" całkowicie zaburzy schemat ciała i utrudni automatyczną motorykę, a poruszanie się będzie uzależnione od obrazu ciała, gdzie każdy ruch będzie musiał być ujmowany w świadomości przez podmiot. Gdyby jednak potwierdzona została hipoteza główna, to jej w konsekwencji człowiek mógłby posiadać wiele fizycznych i wirtualnych ciał o różnej budowie.

Hipoteza 2.: obraz i schemat naszego ciała bywają czasem niekompletne, a technologie rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej miałyby uzupełniać tę niekompletność.

Problem: obraz ciała to system przekonań o naszym ciele, który zależy od doświadczania. W przypadku zastosowania różnych substancji psychoaktywnych (np. alkoholu, psychodelików itp.) zostaje zaburzona nie tylko percepcja wizualna, ale także obraz ciała. Człowiek jest mniej pewny swoich ruchów, dlatego próbuje ustabilizować swój obraz. Również w chwili wielkiego stresu obraz ciała zostaje zaburzony, co oddziałuje na jego schemat. Przykładowo wiele osób ma problem z poruszaniem się po prostej drodze, jeśli znajdują się w pobliżu przepaści, a tym samym pojawia się zmiana względem poruszania się np. w zamkniętym pomieszczeniu. Można więc powiedzieć, że przekonania wobec własnego ciała są niekompletne. Gdy nie jesteśmy pewni naszego ciała, tego, jak się ono zachowa i czy zachowa się w sposób bezpieczny, automatyzm schematu ciała zostaje ograniczony, a ruch bazuje raczej na jego obrazie.

Eksperyment: wymagałby zaaranżowania sytuacji, w której osoba poczułaby cielesną niekompletność według powyższego znaczenia. Taką sytuacją dla wielu osób jest zbliżanie się do przepaści i odczuwana w związku z tym niepewność ruchów. Wówczas należałoby zaangażować ludzi cierpiących na akrofobię (lęk wysokości). Od strony technicznej eksperyment wymagałby wykorzystania urządzeń pozwalających na monitorowanie otaczającej przestrzeni oraz

urządzeń monitorujących ruch. Główną technologią natomiast byłyby okulary (soczewki) rzeczywistości rozszerzonej, w których pojawiałaby się informacja (wizualna, dźwiękowa, somatyczna) o zmianach położenia w przestrzeni osoby biorącej udział w badaniu. Eksperyment oceniałby zachowania ciała poprzez porównanie analogicznych sytuacji z wykorzystaniem technologii oraz bez niej. W przypadku bez użycia technologii prosiłoby się osoby o podejście do krawędzi nad przepaścią lub przejście wzdłuż niej. W przypadku z użyciem technologii proszono by o to samo, technologia jednak informowałaby o stopniu zagrożenia, bezpiecznej odległości itp. (patrz rys. 2.). Ewaluacja tego eksperymentu polegałaby na obserwacji ruchów, badaniu fizykalnym procesów fizjologicznych czy kwestionariuszu z pytaniami o emocje, w tym o lęk.



Rys. 2. Technologia rzeczywistości rozszerzonej pomaga w ocenie odległości osoby względem krawędzi. Źródło: opracowanie własne

Ocena: pewne wcześniejsze badania[29] wskazują, że użycie technologii rzeczywistości wirtualnej lub rozszerzonej może działać terapeutycznie w przypadku lęku wysokości. Należy mieć na uwadze, że fobie społeczne, wpływ pewnych substancji lub ogólniej stany

[29] Np. P.M.G. Emmelkamp i in., *Virtual Reality Treatment in Acrophobia: A Comparison with Exposure in Vivo*, „CyberPsychology & Behavior" 2001, vol. 4, no. 3, s. 335-339; M.C. Juan i in., *An Augmented Reality System for the Treatment of Acrophobia*, [w:] *The 8th Annual International Workshop on Presence*, ed. M. Slater, London 2005, s. 315-318.

mentalne, zwłaszcza te o podłożu stresogennym, potrafią zaburzać obraz ciała. Tworzą o nim błędne i niepełne przekonanie. Zaburzenie obrazu ciała będzie oddziaływać na jego schemat, zmniejszając przy tym automatyzację ruchów. Można przypuszczać, że wykorzystanie technologii pozwoliłoby w pewnym stopniu przywracać pożądany stan co do przekonania o swoim ciele. Technologie mogłyby więc korygować irracjonalne lęki czy przywracać pewność siebie. Niepełność obrazu ciała wynika z braku wystarczającej wiedzy o jego położeniu, którą technologia w szybki sposób mogłaby uzupełnić. Tym samym technologia pozwala (w pewnych sytuacjach) lepiej i dokładniej tworzyć obraz swojego ciała. Jednak w dłuższej perspektywie czasu ta sama technologia mogłaby pozbawić człowieka pierwotnego instynktu samozachowawczego. Choć akrofobia może wydawać się irracjonalna, to badania pokazują, że u wielu ssaków jest ona instynktownym mechanizmem chroniącym je przed potencjalnym niebezpieczeństwem[30], nawet jeśli przyczynia się do cielesnej niepełności. Z kolei bezrefleksyjne stosowanie technologii, zwłaszcza informatycznych, sprawia, że ufamy bezgranicznie narzędziom, bądź korzystamy z nich bez szerszej perspektywy[31].

Hipoteza 3.: istnieje emocjonalna więź podmiotu z obrazem ciała biologicznego, niebiologicznego i wirtualnego.

Problem: człowiek odczuwa bardzo mocną więź emocjonalną ze swoim ciałem. Zazwyczaj, gdy z ciałem dzieje się coś niepokojącego, towarzyszą człowiekowi negatywne emocje, które w skrajnych przypadkach mogą prowadzić do pojawienia się stanów depresyjnych. I odwrotnie, pielęgnacja swojego ciała pozytywnie wpływa na samopoczucie i wyzwala przyjemne emocje. Pojawia się pytanie,

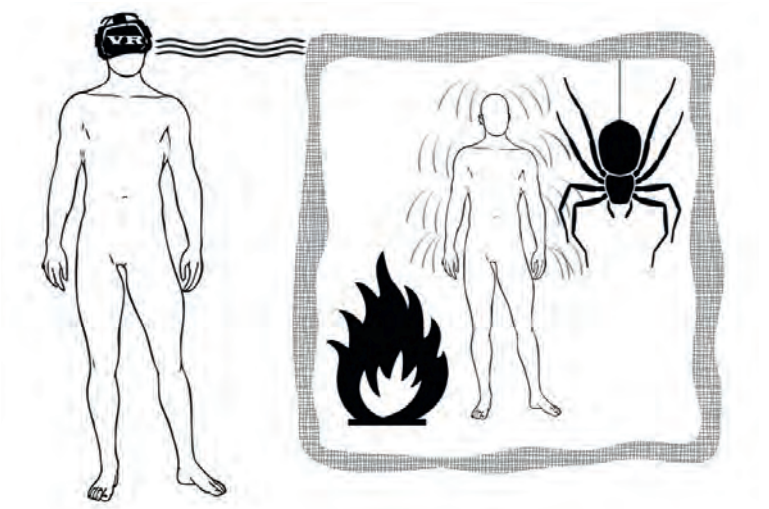
---

30 E.J. Gibson, R.D. Walk, *The „Visual Cliff"*, „Scientific American" 1960, vol. 202, s. 67-71.

31 Przykładowo korzystanie z nawigacji GPS przyczynia się do mniejszego zwracania uwagi na znaki i warunki drogowe, a nadmierne korzystanie z technologii (np. rozrywkowych aplikacji na smartfony w miejscach niewłaściwych, jak choćby biblioteki czy kościoły) pozbawia człowieka poczucia dobrego gustu, zob.: A. Gunia, B. Indurkhya, *A Prototype to Study Cognitive and Aesthetic Aspects of Mixed Reality Technologies*, [w:] *2017 3rd IEEE International Conference on Cybernetics (CYBCONF)*, Exeter 2017, s. 1-6.

czy taka sama więź towarzyszy elementom bliskim ciału człowieka jednak z biologicznego punktu niebędących jego integralną częścią. Osoby posiadające dodatkowe protezy czy czujniki mówią wprost, że jest to część ich ciała. Tym samym utrata technologicznego komponentu prawdopodobnie byłaby równie traumatyczna jak utrata kończyny biologicznej. W końcu nie są to elementy, które służą jako narzędzie, lecz są to rozwiązania, które bezpośrednio wpływają na ludzką motorykę czy percepcję. Wydaje się, że emocje towarzyszą ciału niezależnie od tego, jakie ono jest.

Eksperyment: wymagałby wykorzystania technologii rzeczywistości wirtualnej (takiej jak w eksperymencie 1.), w której zamodelowano by zachowania oddziałujące w sposób emocjonalny na ciało. Przykładem takich zachowań mogłaby być symulacja stanów lękowych, np. pojawianie się przestrzeni powodującej lęk wysokości (rys. 2.), czy wywołanie sytuacji silnie oddziałujących na ciało, symulacja ognia oraz możliwości poparzenia się, pająków chodzących po ciele itp. Ewaluacja tego eksperymentu polegałaby na obserwacji ruchów, badaniu fizykalnym procesów fizjologicznych, kwestionariuszu z pytaniami o emocje, a także na porównaniu analogicznych zachowań w środowisku naturalnym oraz wytworzonych w symulacji wirtualnej.



Rys. 3. Projekcja przedstawia ciało osoby w sytuacji, gdy oddziałują na nią negatywne czynniki zewnętrzne. Źródło: opracowanie własne

Ocena: wiele dotychczasowych badań wskazuje na silne oddziaływanie wirtualnych środowisk na emocje[32]. A więc analogiczne sytuacje, w których pojawia się oddziaływanie na ciało, niezależnie od tego, czy jest ono biologiczne, niebiologiczne czy wirtualne, może prowadzić do wystąpienia tych samych emocji. Możemy więc czuć zadowolenie z ciała wirtualnego, jak również obrzydzenie, np. gdy na wirtualnym ciele będą się pojawiać wirtualne insekty. W tym kontekście wirtualne ciało staje się rozszerzeniem obrazu ciała. Podobnie jak w kontekście ciała biologicznego człowiek nie pozostawałby obojętny wobec ciała wirtualnego.

Przeprowadzenie powyższych eksperymentów, gdy technologie rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej staną się bardziej kompaktowe, pozwoliłyby odpowiedzieć na wcześniej postawione pytania.

- Czy schemat ciała dotyczy tylko ciała biologicznego? Operowanie wieloma artefaktami sprawia, że są one blisko człowieka, wpływają na jego motorykę i poruszanie się w świecie. Technologie wirtualne sprawiają, że ciało jest całkowicie zanurzone w przestrzeni wirtualnej i automatyzacja ruchu dostosowuje się do tego środowiska.
- Czy technologia jest wchłaniana w schemat ciała? Korzystanie z wielu artefaktów bywa bezrefleksyjne, a jednak sposób ich użytkowania jest nad wyraz precyzyjny. Przykładowo elementy przyczyniające się do cyborgizacji sprawiają, że pozabiologiczne elementy (np. robotyczne ramiona) mogą być poruszane na równi efektywnie co kończyny biologiczne.
- Czy w sposób automatyczny i bezrefleksyjny jesteśmy w stanie określić przestrzeń przedmiotu? Przestrzeń przedmiotu to sposób odbierania obiektów z zewnątrz, automatyczna zdolność określania ich wielkości, kształtu, odległości, w jakiej się od nas znajdują. Schemat ciała pozwala prawidłowo określać te zależności, przez co precyzyjnie można posługiwać się tymi obiektami. Wraz z przyswojeniem technologii dają one możliwość intensywniejszego odbioru świata zewnętrznego, pozwalają

[32] J. Marín-Morales i in., *Affective Computing in Virtual Reality: Emotion Recognition from Brain and Heartbeat Dynamics Using Wearable Sensors*, „Scientific Reports" 2018, vol. 8, no. 1, s. 1-15; J. Marín-Morales i in., *Emotion Recognition in Immersive Virtual Reality: From Statistics to Affective Computing*, „Sensors" 2020, vol. 20, no. 18, s. 1-26.

na doznawanie nowych własności obiektów bez konieczności uświadamiania czynności, które stają się automatyczne, by nowa własność obiektu została dostrzeżona. Przykładowo technologie rzeczywistości rozszerzonej dzięki adekwatnemu informowaniu pozwalają lepiej określać przedmiot bądź przestrzeń, wobec czego nasze ruchy (czynności) mogą być mniej refleksyjne, a przy tym jeszcze dokładniejsze.

A na pytania dotyczące obrazu ciała można zaproponować następujące odpowiedzi:

- Czy w świadomości podmiotu technologia przejawia się jako część jego ciała? Ten aspekt można odnieść do zjawisk cyborgizacji. Szczególnie w przypadku osób, które utraciły biologiczną kończynę, możliwość zastąpienia jej protezą traktowaną jako uzupełnienie ciała wywołuje poczucie kompletności. Tym samym mając w świadomości pewne braki, czy to cielesne, czy poznawcze, poprzez wykorzystanie technologii, można uznać za uzupełnienie ludzkich niedoskonałości, tym samym traktując te technologiczne artefakty w sposób naturalny dla ludzkiego bytu.
- Czy pojawia się więź emocjonalna z technologią? Technologiczne rozwiązania mogą wpływać afektywnie na człowieka, również ich dodanie czy utrata może szczególnie wpływać na stany emocjonalne. Wymienione technologie rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej będą silnie oddziaływać na dobre samopoczucie, pewność poruszania się w świecie, zdecydowanie i optymalność własnych decyzji, dlatego jeśli te technologie są tak blisko ciała, to utrata ich samych bądź ich funkcjonalności stałaby się dla danej osoby doświadczeniem traumatycznym. Można zatem wysnuć wniosek, że wraz z adaptacją następuje zacieśnianie więzi emocjonalnej z danym rozwiązaniem technologicznym.
- Jaki jest udział technologii w procesie poznawczym? Artefakty stają się przedłużeniem biologicznych kończyn i organów. Pozwala to na rejestrowanie większej liczby zjawisk występujących w świecie zewnętrznym, ale nie jest to tylko pośrednia analiza rzeczywistości dzięki wykorzystaniu technologii, lecz bezpośrednie doznawanie wielu zjawisk, np. poszerzonej percepcji, czy lepsze doinformowanie.

6. Konkluzja

Dowodzenie tego, czy dane elementy technologiczne należą do naszego schematu, a zwłaszcza do obrazu, będzie pociągać za sobą daleko idące konsekwencje społeczne. Gdyby przyjąć, że obraz ciała dzięki technologii zmienia się, w pewien sposób się rozszerza, a osoba ma silny stosunek emocjonalny do danego elementu, rodzi to pytanie, czy element jest jeszcze narzędziem, czy stał się czymś więcej, jednolitą, aktywną, korzystną lub wręcz niezbędną częścią ciała. Będzie to także miało daleko idące skutki prawne – pierwsze przejawy traktowania technologii jako części siebie już wystąpiły, czego dowodzi możliwość widnienia z technologiczną anteną na zdjęciu paszportowym. Dalej można pytać, czy uszkodzenie technologii będzie traktowane jako występek przeciwko mieniu czy przeciwko zdrowiu i życiu człowieka.

Przedstawiona w tekście analiza aprobuje zjawisko cyborgizacji, które rozumiane jest jako zastępowanie bądź uzupełnienia naturalnych części ciała technologicznymi elementami. Każe pytać, czy ciało jest swojego rodzaju interfejsem dla świadomości, gdyż pod wpływem niezwykle immersyjnej rzeczywistości wirtualnej ciało wirtualne mogłoby być trudne do odróżnienia od ciała biologicznego. Pozwala zadać pytanie, czy technologia jest nośnikiem nie tyle poszerzania sensorycznego, co poszerzania cielesności.

Podsumowując, warto zapytać, czy należy uznać, że technologia staje się częścią ciała nie tylko mechanicznego, ale samo-świadomego i zdolnego do udziału w procesach poznawczych? Jeśli tak, zmusza to do rozpatrywania technologii w nowych perspektywach etycznych, społecznych i antropologicznych.

BIBLIOGRAFIA

Albrektsson T., Johansson C., *Osteoinduction, Osteoconduction and Osseointegration*, „European Spine Journal" 2001, vol. 10, no. 2, s. 96-101, https://doi.org/10.1007/s005860100282.

Azuma R.T., *A Survey of Augmented Reality*, „Presence: Teleoperators and Virtual Environments" 1997, vol. 6, no. 4, s. 355-385, https://doi.org/10.1162/pres.1997.6.4.355.

Dejnaka A., *Rzeczywistość rozszerzona i jej zastosowanie w edukacji*, „E-mentor" 2012, t. 2, nr 44, s. 30-36.

Emmelkamp P.M.G., Bruynzeel M., Drost L., van der Mast C.P.A.G., *Virtual Reality Treatment in Acrophobia: A Comparison with Exposure in Vivo*, „CyberPsychology & Behavior" 2001, vol. 4, no. 3, s. 335-339, https://doi.org/10.1089/109493101300210222.

Gallagher S., *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification*, „The Journal of Mind and Behavior" 1986, vol. 7, no. 4, s. 541-554.

Gallagher S., *Phenomenological and Experimental Contributions to Understanding Embodied Experience*, [w:] *Body, Language, and Mind*, vol. 1, *Embodiment*, eds T. Ziemke, J. Zlatev, R.M. Frank, Berlin 2007, s. 271-294, https://doi.org/10.1515/9783110207507.2.271.

Gibson E.J., Walk R.D., *The „Visual Cliff"*, „Scientific American" 1960, vol. 202, s. 67-71, https://doi.org/10.1038/scientificamerican0460-64.

Gołębiewska M., *Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu według Maurica Merleau-Ponty'ego*, „Teksty Drugie" 2004, t. 1-2, s. 237-251.

Gunia A., Indurkhya B., *A Prototype to Study Cognitive and Aesthetic Aspects of Mixed Reality Technologies*, [w:] *2017 3rd IEEE International Conference on Cybernetics (CYBCONF)*, Exeter 2017, s. 1-6, https://doi.org/10.1109/CYBConf.2017.7985749.

Harbisson N., *A Cyborg Artist*, Barcelona 2013.

Harbisson N., *Cyborg Arts*, [online:] https://www.cyborgarts.com/neil-harbisson.

Harbisson N., *Hearing Colors: My Life Experience as a Cyborg*, [w:] *Creativity, Imagination and Innovation: Perspectives and Inspirational Stories*, ed. X. Pavie, Singapore 2019, s. 117-125, https://doi.org/10.1142/9789813273009_0015.

Harbisson N., *Słyszę kolory*, Ted, [online:] https://www.ted.com/talks/neil_harbisson_i_listen_to_color?language=pl.

Held R., *Telepresence*, „The Journal of the Acoustical Society of America" 1992, vol. 92, no. 4, s. 2458, https://doi.org/10.1121/1.404500.

Hopper J.E., Finney H., Jones J.A., *Field of View and Forward Motion Discrimination in Virtual Reality*, [w:] *2019 IEEE Conference on Virtual Reality and 3D User Interfaces (VR)*, Osaka 2019, s. 1663-1666, https://doi.org/10.1109/VR.2019.8797756.

Juan M.C., Pérez D., Tomás D., Rey B., Alcañiz M., Botella C., Baños R., *An Augmented Reality System for the Treatment of Acrophobia*, [w:] *The 8th Annual International Workshop on Presence*, ed. M. Slater, London 2005, s. 315-318.

Kipper G., Rampolla J., *Augmented Reality: An Emerging Technologies Guide to AR*, Amsterdam 2012.

Kirsh D., *Poznanie ucieleśnione i magiczna przyszłość projektowania interakcji*, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej" 2013, t. 4, nr 2, s. 124-166.

Marín-Morales J., Higuera-Trujillo J.L., Greco A., Guixeres J., Llinares C., Scilingo E.P., Alcañiz M., Valenza G., *Affective Computing in Virtual Reality: Emotion Recognition from Brain and Heartbeat Dynamics Using Wearable Sensors*, „Scientific Reports" 2018, vol. 8, no. 1, s. 1-15, https://doi.org/10.1038/s41598-018-32063-4.

Marín-Morales J.C., Llinares C., Guixeres J., Alcañiz M., *Emotion Recognition in Immersive Virtual Reality: From Statistics to Affective Computing*, „Sensors" 2020, vol. 20, no. 18, s. 1-26, https://doi.org/10.3390/s20185163.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. J. Migasiński, M. Kowalska, Warszawa 2001.

Myoo S. (Ostrowicki M.), *Ontoelektronika*, Kraków 2015.

Ots T., *The Silenced Body–The Expressive Leib: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing*, [w:] *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, ed. T.J. Csordas, New York 1994, s. 116-136.

Pokropski M., *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2011, t. 4, nr 32, s. 119-137.

Pratt D.R., Zyda M., Kelleher K., *Virtual Reality: In the Mind of the Beholder*, „Computer" 1995, vol. 28, no. 7, s. 17-19.

Raspopovic S., Capogrosso M., Petrini F.M., Bonizzato M., Rigosa J., Di Pino G., Carpaneto J., Controzzi M., Boretius T., Fernandez E., Granata G., Oddo C.M., Citi L., Ciancio A.L., Cipriani Ch., Carrozza M.C., Jensen W., Guglielmelli E., Stieglitz T., Rossini P.M., Micera S., *Restoring Natural Sensory Feedback in Real-Time Bidirectional Hand Prostheses*, „Science Translational Medicine" 2014, vol. 6, no. 222, s. 1-10, https://doi.org/10.1126/scitranslmed.3006820.

Walczyk T., *Poznanie ucieleśnione w rzeczywistości wirtualnej*, „Kultura i Wartości" 2017, t. 21, s. 99-115.

Wierzchoń M., Łukowska M., *Ucieleśnione poznanie*, [w:] *Przewodnik po kognitywistyce*, red. J. Bremer, Kraków 2016, s. 605-622.

Wilson R.A., L. Foglia, L. Shapiro, S. Spaulding, *Embodied Cognition*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, ed. E.N. Zalta, [online:] https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/embodied-cognition/.

ABSTRACT

The Impact of Virtual and Augmented Reality Technology on the Body Image and Schema from a Phenomenological Perspective

The human body plays a significant and even crucial role in cognition. This aspect was emphasised by Maurice Merleau-Ponty in his phenomenology. He showed that cognition is possible through the human body. However,

it does not have to be limited to the biological body, thus many external objects can be inscribed in corporeality, thanks to which cognition is also possible, consisting in finding a relationship with the physical world.

His intuitions presented in *Phenomenology of Perception* resulted in numerous concepts in the cognitive sciences, such as embodied cognition. Many years later, an analysis of the body's functionality is presented by Shaun Gallagher, who makes a phenomenological distinction between body schema and body image. The body schema refers to the processes that constantly regulate body posture and the ability to move, i.e. sensory-motor processes, functioning without reflective awareness or the need for perceptual monitoring, while the body image concerns the subject's perceptual experience of his own body, conceptual understanding of corporeality and the subject's emotional attitude towards his own body.

The division proposed by Gallagher is interesting because it allows us to ask whether, under the impact of various technological solutions, the body schema and image change themselves. In this chapter, an analysis will be shown of how the impact of technologies such as virtual reality and augmented reality expands the subject's sense of corporeality, thus affecting and changing human cognition.

KEYWORDS: body schema, body image, embodied cognition, virtual reality, augmented reality, phenomenology

O AUTORZE

Artur Gunia – adiunkt w Katedrze Kognitywistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Doktor filozofii, magister informatyki, kognitywista. W swoich badaniach zajmuje się tematyką filozoficzną, kognitywną i społeczną w kontekście rozwoju narzędzi informatycznych, przede wszystkim rzeczywistości wirtualnej, rzeczywistości rozszerzonej oraz sztucznej inteligencji. Badacz myśli transhumanistycznej.

9.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.09

MACIEJ KAŁUŻA

Co mruczy w *Obcym*?

Egzystencjalne i postkolonialne czytanie Camusa

Na prowadzony przez Piotra Mroza kurs z egzystencjalizmu zapisałem się na pierwszym roku moich studiów z filozofii, ponieważ już wtedy miał status kultowego. Jedną z lektur, które omawialiśmy na ćwiczeniach, był *Obcy* Camusa. Książkę pochłonąłem w czytelni przed zajęciami. Był bardzo ciepły początek lata, więc Mróz – miał to w zwyczaju – zabrał nas na dyskusję o *Obcym* do kawiarnianego ogródka. Dwadzieścia lat po tym wydarzeniu nadal pamiętam ożywioną dyskusję, jaką z Piotrem prowadziliśmy nad kawą, broniąc i oskarżając Meursaulta. W pewnym momencie Mróz spoważniał i zadał pytanie, które brzmiało mniej więcej tak: „Czy wy myślicie, że w kolonialnej Algierii francuski sąd skazałby obywatela francuskiego za zamordowanie Araba?". Byłem zaskoczony tym pytaniem, gdyż w analizie powieści kompletnie nie wziąłem pod uwagę faktu, że świat przedstawiony w *Obcym* to świat kolonialny. I tak, dzięki Piotrowi, rozpocząłem moją przygodę z Camusem. A dokładniej z Camusem w jednym z licznych kontekstów – który właśnie wskazał mi Mróz – kolonialnym.

Do wspomnienia tego nie wracam przypadkiem. Całkiem niedawno trafiło do mnie nowe, znakomite tłumaczenie *Obcego* w przekładzie Marka Bieńczyka. Państwowy Instytut Wydawniczy wydał

ten tekst z obszernym, wnikliwym posłowiem tłumacza. Właśnie ono sprawiło, że przypomniały mi się zajęcia z Mrozem. Bieńczyk wskazuje m.in., jak ważny w czytaniu *Obcego* jest wątek kolonialny oraz postkolonialna krytyka Camusa. Po rzetelnym wprowadzeniu czytelnika w kontekst związku pomiędzy powieścią (*Obcy*) a esejem filozoficznym (*Mit Syzyfa*) (te dwa teksty wraz z dramatem *Kaligula* Camus uznawał za swoisty tryptyk poświęcony problematyce absurdu) Bieńczyk zwraca uwagę na niebezpieczeństwo zatrzymania się na tym poziomie. Powieść uwikłana w obrazowanie absurdu, Meursault jako bohater doświadczający absurdu – jak prawie natychmiast „czytał" Camusa Jean-Paul Sartre – to w zasadzie kanoniczne postrzeganie *Obcego*. Bieńczyk doskonale zdaje sobie sprawę, że czytelnikowi potrzebne jest obrazowanie innego kontekstu, innego pryzmatu interpretacyjnego, który wyrwał mnie w trakcie zajęć Mroza z przekonania, że powieść jest tylko obrazem doświadczenia absurdalnego i można ją bez wahania położyć obok Sartre'owskich *Mdłości*.

I tak dochodzę do kluczowego wątku, którym chciałbym szerzej zająć się w tym tekście. Posłowie Bieńczyka dociera do postkolonialnej lektury *Obcego*. Z ogromną erudycją autor przekazuje czytelnikowi zarys oskarżenia. Kiedy bowiem książki Camusa nie postrzegamy jako ilustracji do filozoficznego eseju o absurdzie, wybrzmiewa z niej mroczna historia kolonialnej Francji, z którą przez zdecydowaną większość swojego życia związany był Albert Camus. O ile bowiem w tym filozoficznym czytaniu kontekst można śmiało brać w nawias (czy ma znaczenie, do jakiej mieściny trafia znudzony Roquentin Sartre'a, by snuć swoje egzystencjalne rozważania?), o tyle jeśli poważnie weźmiemy go pod uwagę w *Obcym*, rzuca on zupełnie inne światło na zawarte w powieści wątki i motywy. Meursault zabija bowiem Araba, co w świecie kolonialnym oznacza, że kolonista zabija skolonizowanego. W realiach francuskiej kolonii z lat 30. XX w. to człowiek uprzywilejowany, posiadający pełnię praw i przywilejów, pozbawia życia kogoś, kogo prawa obywatelskie są ograniczone do minimum. I gdy z tła zrobimy pierwszy plan, może się zdarzyć, że czytelnika ogarnie trwoga. Meursault, raczej nieaspirujący do roli intelektualisty urzędnik skupiony na praktykowaniu obojętności, pomaga sąsiadowi napisać list, wiedząc, że jego celem jest upokorzenie Mauretanki. Gdy ze strony Raymonda dochodzi do

aktów przemocy fizycznej wobec kobiety, Meursault nie reaguje, a zapytany *post factum* o opinię, odpowiada: „Na moje oko poniosła karę i powinien być zadowolony". W kluczowym momencie powieści Meursault po sporze z Arabami wraca na plażę i morduje z zimną krwią jednego z nich. W mordzie tym nie ma nic przypadkowego, bez względu na literacki opis zdarzenia i rolę Słońca; bohater oddaje pięć strzałów. Gdy popatrzymy na te sytuacje nie ze względu na ich absurdalność, ale historyczność, postkolonialne odczytanie powieści Camusa wydaje się niewątpliwie i potrzebne, i istotne.

Tak samo uważał Pierre Nora. Bieńczyk dość lakoniczne konkluduje wywód Nory, stwierdzając, iż: „dopatruje się, doceniając świetność Camusowskiej prozy, oznak postawy kolonialnej". Gdy jednak przeczytamy książkę Nory z 1961, *Les Français d'Algérie*, zobaczymy obraz, który – co postaram się tu unaocznić – niepokoi podwójnie. Nora w swoim studium analizuje francuską społeczność kolonialną zamieszkującą Algierię. W jego mniemaniu społeczność ta nacechowana jest głęboką, rasistowską i pełną przemocy nienawiścią wobec Arabów, która jest obecna w każdym z kolonizatorów. Gdy więc *pieds-noirs* przejawiają jakąkolwiek inną, chociażby życzliwą czy otwartą postawę, jest to zdaniem Nory wyłącznie maska:

> Gotowi są udusić cię w swoich ramionach; serdeczność na każdym kroku, agresywna gościnność i szczerość, do dzielenia się którymi jesteście zapraszani, nie są ani śródziemnomorskimi specjałami, ani zapożyczeniami z Islamu, do czego pragnęliby was przekonać. Są pierwszymi filtrami algierskiego nacjonalizmu. I jeśli choć trochę poddasz się jego gorącym życzliwościom, natychmiast zostaniesz w nie włączony, wtajemniczony niewielkim kosztem, pochłonięty i wkrótce strawiony (tłum. M.K.)[1].

Pieds-noirs wedle diagnozy Nory żyją w ciągłym napięciu pomiędzy wypartą żądzą przemocy a pozorną i powierzchowną uprzejmością. Autor kategorycznie uznaje jednak, że w opisie społeczności francuskiej nie ma nikogo, kto nie nosiłby pod skórą rasowej nienawiści:

---

[1] P. Nora, *Les Français d'Algérie*, Paris 1961, s. 44.

> Nie ma [w Algierii] Francuza, który nie pieściłby w cieniu swojej nieświadomości tej idei [ludobójstwa] jako najwyższego punktu sadystycznej perwersji. Ale nie mają odwagi przyznać się do swojego pragnienia […]. Realizacja tego marzenia jest niemożliwa. Gdy tylko owa koncepcja zarysuje powierzchnię świadomości, natychmiast szacunek dla metropolitalnych wartości wolności, równości i braterstwa przejmuje ster. Francuska misja cywilizacyjna i francuska wzniosłość cenzurują pragnienie ludobójstwa, które zachowuje się tylko jako absurdalna i zabawna hipoteza (tłum. M.K.)[2].

Warto zauważyć, że argument Nory jest doskonały i z dużą skutecznością można go zastosować właściwie wobec każdej społeczności żyjącej w kontakcie z inną społecznością kulturową. Kiedy w polskim kontekście ktoś oskarży mnie o antysemityzm, gwałtownie zaprzeczę, tłumacząc się otwartością, szacunkiem dla kultury żydowskiej i tolerancją. Ale jak mam zbić przekonanie sędziego, którego zdaniem to nadal może znaczyć, że podświadomie nienawidzę wszystkich Żydów i że pod pozorną tolerancją skrywam nienawiść? Nie mam jak się bronić, gdy ktoś wie lepiej ode mnie, co mruczy pod powierzchnią tolerancji religijnej, etnicznej i rasowej. Akcentuję tę trudność, ponieważ werdykt Nory, totalizujący rasizm kolonistów francuskich, nie bierze pod uwagę wyjątków. Staje się jednakże, przy całym swoim radykalizmie, punktem wyjścia do interpretacji *Obcego*. Takim, który w dwuwymiarowej przestrzeni zawiera i wygładza wszystko. Wedle Sartre'a bieguny zarysowane przez kolonializm nie pozwalają bowiem na zajęcie innej pozycji, gdy jest się Francuzem w Algierii: „Kolonializm nie jest myślącą maszyną ani ciałem obdarzonym zdolnościami rozumowania. Jest to przemoc w naturalnym stanie i ustąpi tylko w konfrontacji z większą przemocą" (tłum. M.K.)[3].

Nora interpretuje powieść Camusa w świetle swojego osądu dotyczącego utajonej, przemocowej i nienawistnej natury kolonizatorów. *Obcy* – powieść, w której kolonista francuski morduje Araba – jest niczym innym, jak tylko wyrazem tej wypieranej i podświadomej żądzy mordowania rdzennej ludności algierskiej. Udaje

---

2 *Tamże*, s. 187.

3 J.-P. Sartre, *Preface to Frantz Fanon's "Wretched of the Earth"*, [w:] F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York 2007, s. XI.

się te pragnienia wyrazić, kiedy owa żądza przybiera postać literacką, postać fikcyjną, co sprawia, że autor unika kontrolującego, cenzorującego działania świadomości. Tylko poprzez twórczość literacką można więc, zdaniem Nory, wyrazić to, co czuje *pied-noir*. Wypuszczenie na światło dzienne skrywanej żądzy ma jego zdaniem aspekt terapeutyczny i staje się jednocześnie zbiorowym, „kłopotliwym wyznaniem historycznej winy"[4]. Kiedy więc Nora – jak zauważa Bieńczyk – „docenia świetność camusowskiej prozy"[5], dzieje się tak, ponieważ Nora docenia w Camusie szczerość w literackim wyznaniu wypartych przez innych kolonistów morderczych żądz oraz ich głębokiej winy. W tym odczytaniu, jak i w nawiązującej do niego późniejszej krytyce O'Briena[6], Camus jest pisarzem o kolonialnej świadomości, używającym swojego literackiego talentu do wyrzucenia z siebie utajonej, kolonialnej nienawiści wobec obcych. Zdaniem O'Briena, który wykazuje, jak bardzo symptomatyczny jest fakt, że Arab i Mauretanka w powieści nie mają imion, pod maską postępowego humanisty skrywa się prawdziwa twarz Camusa, zwolennika kolonialnej, opresyjnej rzeczywistości przedwojennej Algierii. Bieńczyk wskazuje w nurcie postkolonialnej krytyki, że wskazany powyżej mroczny rys nie jest aberracją. Inaugurując Festiwal Conrada, Paweł Markowski idzie tropami Conora Cruise'a O'Briena, Edwarda Saida i Pierra Nory, zauważając: „Jawnie demokratyczne poglądy Camusa trzeba wziąć w nawias i raczej przyglądnąć się temu, co mruczy podejrzanie pod powierzchnią jego tekstów"[7]. Dalej kontynuuje myśl Nory, odrzucając rzekome, filozoficzne didaskalia i koncentrując się na historycznym, kolonialnym aspekcie mordu na plaży:

> U źródeł zabójstwa na plaży tkwi seria zdarzeń, które nie należą do znanej sekwencji zatargu miłosnego, gdzie namiętności gładko przechodzą w rękoczyny. W tym rasistowskim spektaklu władzy to „Mauretanka" jest bita do krwi przez białego alfonsa, który ją znieważył. Meursault wraca na plaże z rewolwerem Raymonda z tego

4 P. Nora, *dz. cyt.*, s. 191.
5 M. Bieńczyk, *Obok wszystkich, przeciw wszystkim*, [w:] *Obcy*, A. Camus, Warszawa 2021, s. 195.
6 C.C. O'Brien, *Albert Camus*, New York 1970.
7 M. Bieńczyk, *dz. cyt.*, s. 197.

> właśnie nieuświadomionego powodu. Zabił Araba, zanim jeszcze pociągnął za spust. Zabił w momencie, w którym uznał, że Francuz może bezkarnie dręczyć Arabkę i że należy go usprawiedliwić przed wymiarem sprawiedliwości. Pierre Nora miał w takim razie rację: *Obcy* jest symptomem francuskiego kolonialnego rasizmu[8].

Argumenty krytyki nie byłyby kompletne, gdyby ocena postawy Camusa nie odniosła się do problemu, jakim jest jawnie antykolonialna publicystyka pisarza. Ponieważ jego *Kroniki algierskie*[9] pełne są treści wskazujących na fałszywość hipotez Nory i nierzetelność oceny postawy politycznej pisarza na podstawie tworzonych przez niego fikcji literackich, należy osłabić argumenty obrony. Zadaniem tym – jak wskazuje Bieńczyk – zajął się Yves Ansel[10]. Według niego to właśnie fikcje są źródłem prawdy, publicystyka zaś opatrzona jest już autocenzurą związaną z faktem, że autor wypowiada się w swoim imieniu.

Krytyka postkolonialna w ogóle dość rzadko sięga po publicystykę Camusa. Gdy to się dzieje, niefortunnie ma już gotową (z literatury) tezę o uprzedzeniu autora, tropi więc ślady owego uprzedzenia wyrażone (rzekomo) tak otwarcie, jak i domniemanie. Poszukiwania te, jak zaznaczyłem, o wiele mniej owocne[11] niż w przypadku sądu nad mordercą Meursaultem czy całkowitym brakiem Arabów w Dżumie, są jednak obarczone sporą trudnością. Z lektury biografii i publicystki Camusa wyłania się inny obraz. „Świadomy", polityczne zaangażowany Camus jest bowiem moralnym, humanitarnym lewicowcem, później zaś wrażliwym redaktorem lewicowej gazety w Algierze, widzącym krzywdę ludności arabskiej. Jeszcze zanim Camus został dziennikarzem, został usunięty z algierskiego oddziału partii komunistycznej (PC). Wedle biografa Oliviera Todda Ouzegane, który pracował z pisarzem w PC, zauważył, że Camus zainteresowany był muzułmanami i ich

---

8 P. Nora, *dz. cyt.*, s. 198.

9 Rzecz znamienna: pierwsze anglojęzyczne tłumaczenie zebranych tekstów Camusa poświęconych problemowi kolonializmu w Algierii zostało wydane w 2014 roku, por. A. Camus, *Algerian Chronicles*, transl. A. Goldhammer, Cambridge 2014.

10 Y. Ansel, *Albert Camus, totem et tabou*, Rennes 2012.

11 A. Haddour, *Colonial Myths: History and Narrative*, Manchester 2000; O. Gloag, *Albert Camus: A Very Short Introduction*, Oxford 2020.

fatalnymi warunkami życia w kolonii[12]. Ouzegane zachęcił zatem Camusa do rekrutowania reformistycznie myślących młodych Arabów. W tym czasie w PC dochodzi jednak – na skutek pojawienia się rosnącego niepokoju związanego z rozwojem europejskiego faszyzmu – do rozłamu wśród lewicy algierskiej i algierskich komunistów. Ouzegane odkrywa, że wraz ze zmianą wyraźnie słabnie wola komunistów do artykułowania przemocy kolonialnej. Informacje o aktach przemocy dokonywanych przez kolonistów wobec Arabów znikają z pierwszej strony gazety „La Lutte Sociale", której jest redaktorem, a on sam składa rezygnację. PC nie reaguje, gdy zaangażowani polityczne młodzi Arabowie są wtrącani do więzienia. Jean Grenier relacjonował, że Camus był tym głęboko wstrząśnięty. Komuniści przekonani, że realnym motorem działań Arabów jest nacjonalizm, zaczynają czystki w swoich szeregach. Camus nie akceptuje jednak nowej, antynacjonalistycznej linii partii i uznaje, że działania poddanych opresji kolonialnej Arabów w niczym nie przypominają faszyzmu. Wezwany na przesłuchanie komórki komunistycznej Camus stanowczo stwierdza, że partia postępowała słusznie, gdy wspierała nacjonalistów arabskich, więc nie powinna się teraz od nich odwracać ani ich oczerniać, ponieważ to tylko komplikuje ich fatalną sytuację w rzeczywistości kolonialnej. Za niezgodę na korektę stanowiska Camus zostaje usunięty z partii. Biograf Camusa Herbert R. Lottman, który jako jeden z pierwszych badał te wydarzenia, zauważa dość intrygujący fakt, mianowicie Camus konsekwentnie milczał później o faktycznych powodach jego konfliktu z PC i wspomnianym tu antykolonialnym wątku związanym ze wsparciem i rekrutacją Arabów do PC[13].

Postkolonialny konstrukt wybudowany na ramionach Meursaulta milczy o świecie, w którym autor celowo zatrudnia się do najbardziej lewicowej gazety w Algierze i pisze o niesprawiedliwościach systemu kolonialnego. Jeśli krytyka ma rację, Camus w międzyczasie „sączy" swoją nieświadomą nienawiść do Arabów

---

12 Wedle O. Todda, Ouzegane był zaskoczony faktem, że młody Camus nie przejawiał typowych cech zachodniego etnocentryzmu. Wskazuję na tę informację w kontekście wspomnianego wcześniej przekonania Nory, jakoby świadomość kolonialna obejmowała wszystkich Francuzów w kolonii, por. tenże, *Albert Camus: Une vie*, Paris 1999.

13 Por. H.R. Lottman, *Albert Camus. Biografia*, Warszawa 1996.

w literaturze, a jednocześnie zwalcza ją w prasie algierskiej. Teoria postkolonialna wydaje się w tym miejscu budowlą niesamowicie misterną i złowrogą. Camusowi udało się oszukać wszystkich świadków zdarzeń: czytelników Alger républicain, członków PC, współpracujących z nim lewicujących Algierczyków. Nie udało się jednak oszukać postkolonialnych krytyków, którzy o większości wspomnianych tu faktów nie mieli pojęcia lub przedstawiali je w wybiórczy sposób pod gotową już tezę o kolonializmie Camusa. Kiedy więc w ostatnio wydanym wprowadzeniu do twórczości nieprzychylnie nastawiony do Camusa Oliver Gloag analizuje przedwojenne zdarzenia, w następujący sposób relacjonuje czas obecności autora *Obcego* w PC: „Camus okazywał niezadowolenie, gdy krytycy przypominali mu jego członkostwo w PC […], być może także dlatego, że okres działalności politycznej był odległym wspomnieniem nieprzekraczalnej przepaści pomiędzy Algierczykami i *pieds-noirs*"[14]. Gloag ani słowem nie wspomina o tym, że w działalności tej Camus starał się ową przepaść przekroczyć. Co ciekawe, fakt zajmowania się filozoficznym absurdem dla krytyków staje się jednocześnie wyjaśnieniem odwrotu Camusa od polityki: „Jego teoria absurdu – że świat nie ma sensu i jest niewyjaśnialny – jest z pewnością widoczna w jego postawie wobec politycznych reform w Algierii; przestał starać się zmieniać rzeczywistość czy w ogóle nadawać jej sens"[15]. Wobec politycznego zaangażowania Camusa w czasie wojny w Algierii, jego słynnego apelu o pokój z 1955 r., licznych pism o ułaskawienie bojowników Front de libération nationale (FLN) czy poparcia asymilacyjnych oraz federacyjnych planów Francji uwaga ta wydaje się jednak zupełnie nie do obronienia. Dodatkowo w żadnym momencie swojego filozoficznego rozwoju Camus nie uznawał za wniosek konstatacji o tym, że świat nie ma sensu; traktował ją jako punkt wyjścia do dalszych rozważań, w których sens działań człowieka realizuje się poprzez bunt i rozpoznaną w nim wartość i solidarność ludzką. W postkolonialnych krytykach nie znalazłem jednak cytatu z reakcji Camusa na powstanie Malagasów (1947). Dlaczego? Bo nie pasuje ona do werdyktu. Gdy bowiem Camus oskarża kolonialną politykę Francji i porównuje tłumienie powstania

[14] O. Gloag, *dz. cyt.* Wszystkie tłumaczenia przełożył autor artykułu.
[15] *Tamże.*

z nazizmem, wydaje się zbyt odległy od rzeczywistości, którą na osi kolonialiści–skolonializowani starają się konstruować krytycy. Nie oznacza to, że postawa, którą proponował Camus – federacja zamiast niepodległości – nie powinna być krytycznie analizowana. Jego wiary w pokojową pokolonialną koegzystencję Algierczyków i Francuzów nie podzielał prawie nikt. W ostatnich latach życia czuł się więc coraz bardziej outsiderem stojącym pomiędzy wspierającą niepodległościowe żądania FLN lewicą francuską i aprobującą wojskową interwencję prawicą. Trwał nieustępliwie przy swojej wizji świata, w której dialog jest możliwy, jeśli tylko strony będą gotowe go prowadzić zamiast wzajemnie się mordować. W moim głębokim przekonaniu, nie jest to jednak postawa kolonialna. Pod powierzchnią jego tekstów mruczy humanizm. Można oczywiście Camusa za ten humanizm, za momentami pateranilistyczne stanowisko wobec Arabów krytykować. Ale jeśli Meursault pociągnął za spust z pobudek rasistowskich, były to wyłącznie jego własne przekonania, nie zaś symptom uprzedzenia jego twórcy.

Kiedy w krytyce *Człowieka zbuntowanego* Francis Jeanson próbował odizolować Camusa od jakiejkolwiek skutecznej działalności politycznej, tworząc obraz artysty oderwanego od rzeczywistości, wrogiego procesom historycznym, w których istnieje przemoc i terror, Camus zareagował gwałtownie: „Twój współpracownik musi zdawać sobie sprawę z tego, że problemy kolonialne, które rzekomo nie dają mu spać, już 20 lat temu uniemożliwiły mi poddaniu się oszałamiającej mocy słońca. Ci Algierczycy, których traktuje tak lekko, byli do wojny moimi towarzyszami w raczej nieprzyjemnych zmaganiach”[16]. Pomimo licznych zarzutów, jakie wobec Camusa – m.in. za odpowiedź Jeansonowi – będzie miał Sartre (podobnie jak Jeanson jednoznaczny zwolennik niepodległości Algierii), przyzna on jednak, że autor *Obcego* wielokrotnie „potępiał tyranię Franco i kolonialną politykę naszego rządu, walcząc z nimi z całej mocy”[17].

Kiedy wspomniane konteksty historyczny, biograficzny i publicystyczny odłożymy na bok, powieść Camusa może być oczywiście

---

16 Polemika Jeansona, Sartre'a i Camusa tłumaczona jest przeze mnie za przekładem z: J.-P. Satre, A. Camus, *Sartre and Camus: A Historic Confrontation*, eds D. Sprintzen, A. Van den Hoven, Amherst, MA 2004.

17 *Tamże*.

czytana jako kłopotliwe wyznanie historycznej winy, jako symptom francuskiego kolonialnego rasizmu. Warto jednak zastanowić się nad funkcją owego pomijania poglądów autora. Ulegają one bowiem zawieszeniu wtedy, gdy nie pasują do tezy głoszonej przez Norę, Azzedine Haddoura, Saida czy O'Briena. Narracja ta wyraźnie zdominowała podejście do Camusa. Jak zauważyła w jednym z wywiadów jego córka Catherine „Camus traktowany jest jak kolonialista i taka wersja uczona jest w szkołach"[18]. Gdy więc Camus jako jeden z niewielu francuskich intelektualistów z oburzeniem relacjonuje masakry ludności w Setif w 1945 r., Haddour, trzymając się tezy postkolonialnej, argumentuje: „Ślepota [Camusa] na opresywność i niesprawiedliwość francuskiego kolonializmu prowadzi go do zignorowania politycznego wymiaru kryzysu z 1945"[19]. Paradoksalnie konstatacja krytyka dotyczy właśnie w zasadzie jedynego obecnego w 1945 r. w prasie francuskiej politycznego odczytania konfliktu algierskiego jako pokłosia sztywnej kolonialnej polityki francuskiej! Kiedy Kamel Daoud wydaje *Sprawę Meursaulta* (2014), w której głównym bohaterem jest Harun, młodszy brat zamorodowanego na plaży Araba z *Obcego*, powieść natychmiast uznana zostaje za „śmiałą ripostę na egzystencjalny klasyk Alberta Camusa"[20]. W tym odczytaniu powieści Daouda skolonizowani odzyskują imiona, odzyskują głos oraz piszą swoją opowieść, piętnując zawoalowaną pod egzystencjalnymi tezami kolonialną rzeczywistość *Obcego*. W tym odczytaniu zaprezentowane w powieści Daouda scalenie Meursaulta-bohatera z autorem powieści traktowane jest całkowicie serio. Przeoczona czy przemilczana zostaje jednak ironia Daouda. Jak celnie zauważa bowiem jeden z recenzentów powieści: „Sposób, w jaki Harun traktuje Camusa, jak gdyby był on dosłownie Meursaultem jest tak rażąco i oczywiście błędny, że kwestionuje jakiekolwiek roszczenie, jakie powieść mogłaby mieć do funkcji naprawczej"[21]. Nie jest to odosobniona

---

18 Cyt. za: A. Camus, *Algerian Chronicles*.

19 A. Haddour, *Colonial Myths…*, s. 81.

20 E. Battersby, *The Meursault Investigation by Kamel Daoud Review: L'Etranger danger*, "The Irish Times", [online:] https://www.irishtimes.com/culture/books/the-meursault-investigation-by-kamel-daoud-review-l-etranger-danger-1.2264129 – 27 VI 2015.

21 A. Bady, *"A Sort of Postcolonial Studies Joke": Kamel Daoud's The Meursault Investigation*, „The New Inquiry" 29.07.2015.

opinia. Znakomita badaczka Camusa Alice Kaplan także zwróciła uwagę na fakt, iż Daoud „chciał wyszydzić klimat literacki, w którym ludzie nieustannie mylą Meursaulta, który zabił Araba w powieści, z autorem tej książki, Albertem Camusem, uznanym za winnego, ponieważ nie wspierał on FLN w latach 50."[22]. Pamiętam, że podczas mojego wywiadu z Daoudem w Krakowie autor *Sprawy Meursaulta* bardzo się ożywił, gdy zamiast pytać go o związki jego powieści z *Obcym*, zapytałem o *Upadek*. Daoud powiedział wtedy:

> Bardzo wielu czytelników skoncentrowało się na *Obcym* Alberta Camusa, podczas gdy Sprawa Meursaulta, powieść, którą napisałem, to przede wszystkim bezpośrednie odniesienie i hołd złożony właśnie *Upadkowi*. Co już jest bardzo dziwne. Świadczy to o tym, że ciągle czytamy Camusa bardziej poprzez historię niż poprzez literaturę. Upadek to moim zdaniem najlepsza powieść Alberta Camusa. Jest to powieść o poczuciu winy, jak również o współczuciu. Jest to najbardziej religijna powieść Alberta Camusa, a także, jak mi się wydaje, powieść najbardziej szczera. Bardzo przypomina chrześcijańską praktykę spowiedzi, ale w ramach Kościoła, który już nie istnieje. Idea religii, poczucia winy, współczucia, zbrodni w *Upadku* bardzo przypomina mój świat. Jestem kimś, dla kogo kwestia religii i wolności jest bardzo ważna. Nie można opuścić religii bez poczucia winy. Nie można opuścić religii, nie zastępując jednego boga innym bogiem. W przeciwieństwie do tego, co można sądzić, powieść, którą napisałem, nie jest powieścią polityczną. Dopatrywano się w niej powieści post-kolonizacyjnej. Jednak nie. Moja powieść jest powieścią przede wszystkim religijną. Czasami mnie to martwi, bo niewiele osób tak to odczytało. Natomiast odniesienie do *Upadku* Camusa nie mogłoby być bardziej czytelne[23].

Rzecz znamienna: bohater powieści Daouda zabija Francuza. Popycha go do tego jego świat, matka, upokorzona kultura i jej przepełniony wrogim do kolonistów nastawieniem. Ale po wydaniu *Sprawy Meursaulta* nie pojawia się żaden współczesny Nora oskarżający autora o nienawiść i podświadomą żądzę mordu żywioną przez Algierczyka wobec byłych kolonizatorów jego kraju. Camus

---

[22] A. Kaplan, *Looking for* The Stranger: *Albert Camus and the Life of a Literary Classic*, Chicago 2016, s. 207.

[23] M. Kałuża, *Ludzie, którzy wychodzą od absurdu, kreują sens. Wywiad Macieja Kałuży z algierskim pisarzem Kamelem Daoudem*, „Estetyka i Krytyka" 2016, vol. 40, no. 1, s. 128.

piętnował każdą formę przemocy, szczególnie instytucjonalną. Był zagorzałym przeciwnikiem rzekomego komunizmu sowieckiego, odkąd dowiedział się prawdy o stalinowskich łagrach. Był też demaskatorem przemocy kolonialnej. Czytać *Obcego* bez przekonania, że to, co zdarzyło się w powieści na plaży, stoi w diametralnej opozycji do światopoglądu Camusa, to nie czytać Camusa w ogóle. Bohater Daouda, Harun mówi, że jego opowieść „To historia Kaina i Abla, ale u końca ludzkości, nie na jej początku". Na tym końcu brat znowu morduje brata. „Gniewna" odpowiedź na mord z *Obcego* znowu kończy się mordem, a ten nie przynosi – w tym widzę ogromną wartość prozy Daouda – żadnego odkupienia, żadnego wyzwolenia, żadnej wolności.

Co jednak z Meursaultem? W przypadku samego bohatera, trudno się dziwić tendencji postkolonialnej do poszukiwania w nim samym uprzedzeń:

1. Meursault pomaga Raymondowi napisać list do kochanki (siostry Araba z plaży), wiedząc, że jego zamiarem jest upokorzenie kobiety i że stosował już wobec niej przemoc fizyczną[24].
2. Gdy Raymond bije kobietę, Meursault nie reaguje, nie chce też wezwać policji[25].
3. Meursault zgadza się zostać świadkiem i skłamać, że dziewczyna ubliżyła Raymondowi, co sprowokowało go do przemocy[26], w efekcie Raymond unika kary[27].
4. Meursault zauważa grupkę Arabów i konstatuje: „Patrzyli na nas w milczeniu, jak to oni, zupełnie jakbyśmy byli kamieniami albo martwymi drzewami"[28].
5. Opisując Arabów, Meursault zauważa, że ich kombinezony są „Zatłuszczone", a jeden z nich grający na flecie „wygrywał […] te same trzy nuty"[29].
6. Po pierwszym strzale Meursault nie myśli, że właśnie postrzelił człowieka, ale że „zburzył równowagę dnia"[30].

---

24 A. Camus, *Obcy*, s. 45-46.
25 *Tamże*, s. 50.
26 *Tamże*, s. 53.
27 *Tamże*, s. 66.
28 *Tamże*, s. 66-67.
29 *Tamże*, s. 76.
30 *Tamże*, s. 82.

To wszystko przemawia oczywiście za występowaniem w bohaterze powieści niepokojących objawów kolonialnej świadomości. Czy z powodu tego uprzedzenia Meursault morduje Araba? Nie wiem. W moim przekonaniu jest to nierozstrzygalne. Nie można bowiem odrzucić wszystkich innych interpretacji i skupić się wyłącznie na tej, w której podłożem całego zdarzenia są napięcia między kolonistami i skolonizowanymi. Niewątpliwie jednak można uznać – jeśli przyjmiemy, że Meursault morduje Araba w wyniku kombinacji wielu elementów, tj. pragnienia, upału, niedawnej śmierci matki, napięcia wywołanego starciem z Arabami, w wyniku którego ucierpiał Raymond – że te uwidocznione w powieści uprzedzenia powinny być brane pod uwagę i rozpatrywane w kontekście interpretacji i analizy motywacji głównego bohatera. Niemniej jednak między akcentowaniem w interpretacji kolonialnej wątku etnicznego i politycznego a lekturą powieści istnieje pewien warty namysłu dysonans: Meursault jest człowiekiem ogromnie zobojętniałym i jego zachowanie budzi zdziwienie innych, jeszcze przed oskarżeniem o morderstwo. Nie reaguje emocjonalnie na śmierć matki, nie chce zmieniać posady na lepszą, jest mu obojętne, czy weźmie ślub z kochanką Marie. W tym wytłumieniu i zobojętnieniu trudno uzasadnić czy zrozumieć, by wobec Arabów miał żywić jakiekolwiek intensywniejsze uczucia. Z drugiej strony można jednak sądzić, że argument ten działa przeciwko bohaterowi. Arabów traktuje bowiem ze zobojętnieniem: nie jest dla niego ważne, czy żyją, czy nie. Jest mu wszystko jedno, czy Arab z plaży przeżyje konfrontację, czy nie. Mało tego, po pierwszym strzale, który można by jeszcze uznać za efekt działania słońca, upału, chwilowego oszołomienia, całkiem świadomie strzela jeszcze cztery razy.

W kontekście filozoficznej analizy warto tu wskazać ogromne znaczenie dalszego zachowania Meursaulta w trakcie procesu. Akcentowana przed morderstwem obojętność mogłaby sugerować, że wyrazi zgodę na dowolne narracje dotyczące motywów zbrodni. Tak się jednak nie dzieje. Ten upór, by nie poddać się oferowanym przez prokuraturę, sędziów, księży wyjaśnieniom, staje się wyraźnie czymś niezwykle istotnym. Odczuwa on wyraźną ulgę, gdy udaje mu się odeprzeć wszystkie próby nadania jego działaniom sensu, obudowania zdarzeń w logikę. Ale proces ten bynajmniej nie łączy się w całość z koncepcją filozoficzną Camusa. W moim przekonaniu

jest wręcz przeciwnie: Camus bada na bazie działań Meursaulta konsekwencje radykalnego oderwania się od potrzeby sensu, od potrzeby znaczenia, od potrzeby nadziei i od potrzeby nadawania wartości czynom. Jeśli istnieje związek między *Obcym* a *Mitem Syzyfa*, to powieść jest studium klęski oparcia filozofii na niczym i dopiero, gdy Meursault zdaje sobie z tego sprawę, zaczyna rozumieć swój ogromny błąd oderwania się od emocji, od przeżywania świata ze wszystkimi jego zaletami i wadami.

Zasadniczym problemem interpretacji, w której na znaczenie powieści nakładany jest rzekomy kolonializm Camusa, jest fakt, że w drodze do obarczenia pisarza odpowiedzialnością za świat przedstawiony w fikcji literackiej zakłada się *a priori* prawdziwość przekonania Nory dotyczącego rasizmu niejako „wyssanego z mlekiem matki" przez kolonistów francuskich w Algierii. Sytuacji przedstawionej w utworze literackim, gdzie Francuz zabija Araba, nie można w tym kontekście uwolnić od zarzutu wobec autora, jakoby poprzez fikcyjne przedstawienia swojej nienawiści, dał jej choć iluzoryczny, terapeutyczny upust. Warto jednakże w tym miejscu zastanowić się, czy na tym kończy się powieść Camusa? Gdyby zgodnie z założonymi przez Norę hipotezami celem autora było wyrzucenie z siebie rasistowskich, kolonialnych skłonności, utwór powinna cechować większa śmiałość w przedstawianiu owego podzielonego przez uprzedzenia świata. Obserwujemy również – zachowując ten psychoanalityczny klucz – dużo przejawów świadomej kontroli pisarza we wszystkim, co pisane jest poza tekstem *Obcego*. Dlaczego zatem Camus, pracujący nad filozoficzną koncepcją absurdu, mający od dawna zaplanowany cykl obejmujący dramat, powieść i esej, miałby tylko na kartach powieści być nieskrywanym sobą, artykułującym wypierane wcześniej i gdzie indziej skłonności i uprzedzenia? Sytuacja jest wysoce kłopotliwa i przypomina nieco znany skądinąd dylemat jajka i kury. Postkolonialni krytycy uważają, że pierwszy jest kolonializm, a wtórny wobec niego humanizm jest grą, świadomą formą ułudy, życzliwego zakłamania. Obrońcy Camusa wskazują na zbyt liczną reprezentację przejawów jego humanizmu oraz zaangażowania politycznego i kontrują, że pierwotny i prawdziwy jest tu humanizm i egalitaryzm, rasizm zaś, rzekomo reprezentowany przez bohatera, jest grą, potrzebną do stworzenia pewnej literackiej formy, w której obcość innego człowieka rozpatrywana jest na wielu

płaszczyznach. Zabieg postkolonialny dokonywany na twórczości Camusa ma sens tylko wtedy, gdy wyartykułowany w interpretacji powieści sens daje się przekonująco sprowadzić do potrzeby wyrażania wskazanej przez Norę niebezpiecznej żądzy i namiętności autora, która raz uwolniona daje się wreszcie zrozumieć i poznać. Krytycy postkolonialni nie analizują jednak innej możliwości, wskazanej przez Davida Carrolla[31], tj. by pójść dalej, by zamiast skupiać się na samym morderstwie, określić sens dalszych wydarzeń w powieści, gdy Meursault zostaje oskarżony i skazany. O ile bowiem można uznać, że w chwili zabójstwa bohater poddaje się owej – rzekomo nabytej wraz z pochodzeniem kolonialnym – nienawiści kolonialisty, o tyle sprawa jego zachowania podczas procesu wydaje się bardziej skomplikowana. Dlaczego po zamordowaniu Araba Meursault tak bardzo chce stać się Obcym, znienawidzonym, skazanym za zupełnie inne winy, bez potrzeby bycia zrozumianym, ratowanym czy zbawionym? Czy przypadkiem nie uznaje on, że jedyną konsekwencją terapii opartej na zbrodni jest jego własne unicestwienie? Czy nie uświadamia sobie, jak Kaligula, inny bohater Camusa, że trwanie w absurdzie – który czyni zbrodnię możliwą – wymaga reakcji, przeciwdziałania?

W przedmowie do amerykańskiego wydania *Obcego* Camus dodatkowo skomplikował kwestię interpretacji swojej powieści, zaznaczając, że Meursault zostaje skazany, gdyż „odmawia uczestnictwa w grze". Na czym polega owa odmowa? Zdaniem Camusa bohater odmawia kłamstwa „nie chce maskować uczuć, i to sprawia, że społeczeństwo natychmiast czuje się zagrożone"[32]. Napisałem „komplikuje", bo przecież Meursault kłamie: składa fałszywe zeznanie, gdy zgodził się być świadkiem w sprawie Raymonda i powiedział, że to dziewczyna ubliżyła jego sąsiadowi. Wątpliwość stara się rozwiać Camus, wskazując: „Kłamać nie znaczy tylko twierdzić, że jest coś, czego nie ma. To także, przede wszystkim powiedzieć więcej niż jest […] powiedzieć więcej, niż się czuje"[33]. O ile zatem Meursault jest winny i kłamie, mówiąc coś, czego nie było (stwierdzając, że

31 D. Carroll, *Albert Camus the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*, New York 2007.

32 A. Camus, *The Stranger*, transl. M. Ward, New York 1989.

33 *Tamże*.

kobieta ubliżyła Raymondowi), robi to, ponieważ kłamstwo to go nie dotyczy. Gdy jednak ma mówić o sobie, o swoich uczuciach, stara się – wedle wspomnianej definicji Camusa – nie mówić więcej niż jest. Załóżmy zatem, że Meursault nie będzie „mówić więcej niż jest", i wróćmy w tym miejscu do interpretacji postkolonialnej.

Interpretacja kolonialna, wedle której Meursault zabija Araba dlatego, że jest on Arabem, *de facto* czyni z powieści Camusa historię o przemocy w kolonializmie. Ale gdy świadomie zgadzamy się w tym miejscu na tryumf kolonialnego i postkolonialnego czytania, zabijamy powieść, zabijamy ogromną problematyczność pytania, dlaczego Meursault zabił Araba. Prezentując tak jednowymiarowy obraz powieści Camusa, w zasadzie bez rozstrzygającego dowodu, możemy podejrzewać, że za morderstwem stoją uprzedzenia kolonialne. Możemy. Co jednak z innymi uprzedzeniami, jakie wobec świata żywił Meursault? Czy nie może być tak, że zabójstwo było (również) reakcją na śmierć matki? Że – jak twierdzi Meursault – to przez słońce, że zadziałał tu absurd? Że jego decyzja, o ile można ją nazwać decyzją, była niezrozumiała i niedająca się wyjaśnić? Że ta nieprzejrzystość Meursaulta, trudność w określeniu, czemu to zrobił, jest ważnym aspektem w dalszej lekturze powieści?

W koncepcji absurdu Camusa świat doświadczany przez człowieka nie jest jasny i zrozumiały. Częścią tego świata są ludzie. Camus, jak sądzę, chciał na kanwie literackiej ukazać problem tej nieprzejrzystości, obcości innego człowieka. Obcy był dla Meursaulta Arab z plaży. Obcy jest dla wszystkich Meursault. Dla niego samego – jak się zdaje – pewną trudnością jest określenie, kim jest. Na wspomnianych na początku tekstu zajęciach z Mrozem staraliśmy się Meursaulta zrozumieć, wyjaśnić tak, jak wyjaśnia się zagadki logiczne i detektywistyczne. Odpowiedź: „Meursault zabija, bo jest uprzedzonym do Arabów francuskim kolonialistą" jest logicznym wyjaśnieniem dzieła. Logicznym nie oznacza jednak kluczowym czy wiodącym, usuwającym potrzebę egzystencjalnej interpretacji w świetle koncepcji absurdu czy innych tropów. Kim zatem jest Meursault? Ofiarą absurdu, uprzedzeń oskarżycieli, mordercą z pobudek rasowych, ofiarą choroby psychicznej, udaru słonecznego? Wolałbym pozostawić te pytania otwarte. Wolałbym, by posłowia do dzieł literackich tak niejednoznacznych jak *Obcy* nie stawały się „powieściami z kluczem", dostarczonym niejako do

zrozumienia ich znaczenia. O kolonialnym charakterze zdarzenia nie będę jednak oczywiście milczeć, bo to intrygujący wątek, inspirujący czytelników, studentów, badaczy do prób ujęcia powieści z szerszej perspektywy. Dzięki potrzebie ujęcia *Obcego* powstało głębokie, obszerne i wnikliwe studium Bieńczyka. Zainspirowało ono Girarda do analizy scalającej sens powieści z refleksją Camusa z *Upadku* – uważam, że to chyba najciekawszy ze znanych mi tekstów na temat *Obcego*[34]. Gdy jednak (czego ironicznie dokonał Daoud) scala się autora i bohatera fikcyjnego, rodzą się we mnie ogromne wątpliwości. Nie dlatego, że sam autor uważał doszukiwanie się wątków autobiograficznych w powieści za infantylne, ale dlatego, że był on przeciwnikiem i krytykiem kolonializmu. Wątpiącym, popełniającym błędy, niepotrafiącym przewidzieć politycznych konsekwencji trwania Republiki Francuskiej w Algierii, niemniej jednak przeciwnikiem wierzącym w możliwość reform społecznych. Sprzeciwiał się w zasadzie wszystkim stronom konfliktu. Lewicy francuskiej, otwarcie wspierającej FLN, prawicy francuskiej, pragnącej powrotu imperialnej Francji po porażce w Indochinach, Algierczykom z FLN, występującym zbrojnie przeciwko Francji z zastosowaniem terroryzmu, i rządowi Francuskiemu, odpowiadającemu represjami.

Catherine Camus, wspominając ojca, wyznała, że jego marzeniem było przystąpienie do partii politycznej osób, które mają skrupuły, osób, które nie są pewne, czy mają rację. Sympatyzuję z takim marzeniem. Partia ludzi wątpiących w słuszność swoich decyzji wydaje się na tyle abstrakcyjna i utopijna, że warta jest być może realizacji. Każdy historyk – w tym historyk filozofii – posiada pewien określony materiał badawczy i zawsze, tak sądzę, powinno mu towarzyszyć przekonanie, że być może nie ma racji. Wolę jednak wątpić i mylić się na bazie wiedzy, którą można zebrać z całości dostępnego materiału, jaki do oceny pozostawił po sobie Camus, nie biorąc niczego w nawias. Bo w wielu kwestiach krytyka postkolonialna ma sens wtedy i tylko wtedy, kiedy bierze w nawias, zamiast analizować całość. Często też, niestety, zamiast analizować, przeinacza, czego klasycznym już przykładem jest historia słów Camusa wypowiedzianych w Sztokholmie. Wersja, wedle której Camus rzekomo powiedział podczas konferencji: „wierzę w sprawiedliwość, ale przed

34 R. Girard, *Camus's stranger retired*, „PMLA" vol. 79, 1964, no. 5, s. 519-533.

sprawiedliwością będę chronił matkę", interpretowana była jako polityczna deklaracja. W interpretacji postkolonialnej[35] odpowiedź Camusa jest uznana za dziwną, a badacz zastanawia się, czy w ten sposób Camus nie przyznaje, że system kolonialny nie był jednak niesprawiedliwy. Ale Camus nie musiał się nad tym zastanawiać w 1957 r., ponieważ od ponad 20 lat uważał system kolonialny za niesprawiedliwy. Co ważniejsze, nie powiedział jednak tego, co w usta włożyli mu dziennikarze, a jego deklaracja miała zupełnie inny sens. Na oskarżenia ze strony zwolennika FLN Camus odpowiedział: „W tej chwili, w Algierze, ludzie podkładają w tramwajach bomby. Moja matka może być w jednym z tych tramwajów. Jeśli to jest sprawiedliwość, to ja wolę moją matkę"[36]. Wypowiedź ta jest całkowicie spójna ze wszystkimi postulatami i apelami, jakie Camus głosił od 1955 r. w kwestii przemocy w wojnie kolonialnej: Francja ma zaprzestać represji wobec cywilów, FLN ma zaprzestać działań terrorystycznych. Nie wierzył, że sprawiedliwość można osiągnąć wszelkimi dostępnymi środkami, poświęcił tej kwestii znaczną część swojej analizy buntu i rewolucji w *Człowieku zbuntowanym*. Uważał, że każdej wizji politycznej powinny towarzyszyć skrupuły. Wedle Markowskiego, „filozofia i literatura absurdu, którą uparcie szkicował Camus […] jest próbą przekładu politycznego dyskursu kolonialnego na humanistyczny dyskurs egzystencjalny. *Obcy* to zatem zawoalowany, przebrany w humanizm konflikt etniczny, rasowy i kolonialny pomiędzy Meursaultem i Arabem, symptom kolonialnego rasizmu"[37]. Jeśli jednak tak jest, to Camus wykazał na tych samych kartach powieści jego głęboki absurd. Arab ginie z ręki Francuza, który zostaje skazany na śmierć za coś, co wydaje się nie mieć niemal żadnego związku z morderstwem. W rzeczywistości kolonialnej, pełnej przemocy i uprzedzeń, ważniejszą kwestią staje się to, czy Meursault płakał na pogrzebie, niż to, co spotkało Araba. Bo to, że zabił, w zasadzie nikogo nie dziwi ani nie frapuje. W żadnym momencie bohater nie daje pretekstu do sądzenia, że to, co zrobił, miało sens, że jako przekonany kolonista „oczyścił" ziemię z bezimiennych, podległych Francji tubylców. Bo on zdaje sobie

35 Zob. O. Gloag, *dz. cyt.*
36 Zob. A. Camus, *Algerian Chronicles*.
37 Cyt. za: M. Bieńczyk, *Obok wszystkich…*, s. 198.

sprawę, że przez to, co zrobił, stracił wszystko, że zabijając, odebrał sobie prawo do powrotu do świata, w którym dotychczas stronił od życia. Bohater *Obcego* nie osiągnął niczego, być może z wyjątkiem świadomości swojej klęski. Filozofia absurdu, która odbiera człowiekowi potrzebę wartościowania – zauważa Camus – to ślepy zaułek, niebezpieczna aberracja, moralna katastrofa. Jeśli ufundowany na niej jest rasizm, to *Obcy* jest nie tylko symptomem jego kolonialnej wersji, ale i studium jego klęski. Wbrew temu, co sugeruje Bieńczyk, i wbrew temu, co sugerował Girard, nie trzeba było wcale czekać do refleksji z *Upadku*, by taka wizja świata doczekała się (samo) krytyki. Camus krytykował system kolonialny, uprzedzenia rasowe i nierówności społeczne, jeszcze zanim napisał *Obcego*. Działania rządu francuskiego przeciwko skolonializowanym jednoznacznie krytykował, potępiał i porównywał do nazizmu. Był też jednak przekonany, że walka z niesprawiedliwością kolonialną powinna posługiwać się środkami, które nie będą – w warstwie normatywnej – kwestionować czy naruszać potrzebę życia w sprawiedliwym społeczeństwie poprzez zakwestionowanie prawa innych do życia; że Sartre'owska wiara w odkupienie i odzyskanie wolności poprzez przemoc jest całkowicie błędna i nieakceptowalna.

* * *

Kiedy piszę te słowa, w marcu 2021 r., Piotr Mróz nadal omawia *Obcego* ze studentami. Mam nadzieję, że dziś są dzięki niemu o wiele bardziej świadomi kontekstów pierwszej opublikowanej powieści Camusa, uwrażliwieni na czytanie dzieła w odniesieniu do filozofii, ale i historii. Mam też jednak nadzieję, że dzięki jego zajęciom nie będą brali niczego w nawias, bo wierzę, że uczyni to dyskusję ciekawszą i owocniejszą.

BIBLIOGRAFIA

Ansel Y., *Albert Camus, totem et tabou*, Rennes 2012.

Bady A., *"A Sort of Postcolonial Studies Joke": Kamel Daoud's The Meursault Investigation.* „The New Inquiry" 29.07.2015.

Battersby E., *The Meursault Investigation by Kamel Daoud Review: L'Etranger danger*, „The Irish Times", [online:] https://www.irishtimes.com/culture/books/the-meursault-investigation-by-kamel-daoud-review-l-etranger-danger-1.2264129.

Bieńczyk M., *Obok wszystkich, przeciw wszystkim*, [w:] *Obcy*, A. Camus, Warszawa 2021, s. 209-210.
Camus A., *Algerian Chronicles*, transl. A. Goldhammer, Cambridge 2014, https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9xg8.
Camus A., *Obcy*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2021.
Camus A., *The Stranger*, transl. M. Ward, New York 1989.
Carroll D., *Albert Camus the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*, New York 2007, https://doi.org/10.7312/carr14086.
Fanon F., *The Wretched of the Earth*, New York 2007.
Girard R., *Camus's stranger retired*, „PMLA" vol. 79, 1964, no. 5, s. 519-533, https://doi.org/10.2307/461137.
Gloag O., *Albert Camus: A Very Short Introduction*, Oxford 2020, https://doi.org/10.1093/actrade/9780198792970.001.0001.
Haddour A., *Colonial Myths: History and Narrative*, Manchester 2000.
Kałuża M., *Buntownik, ewolucja i kryzys w poglądach Alberta Camusa*, Kraków 2017.
Kałuża M., *Ludzie, którzy wychodzą od absurdu, kreują sens. Wywiad Macieja Kałuży z algierskim pisarzem Kamelem Daoudem*, „Estetyka i Krytyka" 2016, t. 40, nr 1, s. 127-137.
Kaplan A., *Looking for* The Stranger: *Albert Camus and the Life of a Literary Classic*, Chicago 2016, https://doi.org/10.7208/chicago/9780226-241708.001.0001.
Lottman H.R., *Albert Camus. Biografia*, Warszawa 1996.
Nora P., *Les Français d'Algérie*, Paris 1961.
O'Brien C.C., *Albert Camus*, New York 1970.
Sartre J.-P., *Preface to Frantz Fanon's "Wretched of the Earth"*, [w:] Fanon F., *The Wretched of the Earth*, New York 2007.
Satre J.-P., Camus A., *Sartre and Camus: A Historic Confrontation*, eds D. Sprintzen, A. Van den Hoven, Amherst, MA 2004.
Todd O., *Albert Camus: Une vie*, Paris 1999.

ABSTRACT

What Murmurs in *The Stranger*? An Existential and Postcolonial Reading of Camus

Państwowy Instytut Wydawniczy has recently published a new translation of *Outsider*, enriched with a wonderful and extensive afterword written by Marek Bieńczyk. One of the themes analysed there is the problem of colonialism and the way in which the plot of Camus's novel relates to the racial, ethnic and cultural prejudices of the colonists. In opposition to the proposal that Camus's democratic views in the analysis of this thread

should be bracketed out, my text is an appeal that in the case of examining Camus's work, brackets should not be applied.

KEYWORDS: Camus, Outsider, colonialism, existentialism

O AUTORZE

Maciej Kałuża – dr, absolwent filozofii i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorat na temat koncepcji absurdu Alberta Camusa pisał pod opieką prof. dr. hab. Piotra Mroza. Realizował projekt badawczy NCN, badając we Francji rękopisy Camusa, związane z jego filozofią buntu. Obecnie pracuje jako adiunkt na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie. Jest założycielem Polskiego Stowarzyszenia Alberta Camusa.

10.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.10

MARCIN KARAS

Mikołaj Kopernik jako postać legendarna

Wśród licznych tekstów poświęconych postaci sławnego polskiego astronoma Mikołaja Kopernika (1473-1543) wydaje się brakować takich, które bardziej dotyczą ról, w jakich Kopernik nieświadomie występuje w świecie za sprawą rozlicznych interpretacji, niż samego dorobku tego uczonego. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie za pomocą kilku dobitnych przykładów, na kogo i jak bywa kreowany sławny astronom wbrew faktom z jego życia i wbrew jego dokonaniom naukowym dostępnym w jego dziełach (odczytanych w ich rzeczywistym kontekście). W ten sposób z badań z zakresu historii kosmologii albo dziejów filozofii przechodzimy na obszar filozofii kultury, w której Kopernik nieświadomie odgrywa od dawna ważną rolę jako jeden z najwybitniejszych przedstawicieli nauk przyrodniczych i odnowiciel astronomii. Będąc postacią symboliczną, wiodącą i charakterystyczną, uczony ten łatwo staje się aktorem w nieswojej sztuce, instrumentem rozmaitych ideologii.

Tytuł artykułu jest dwuznaczny: nie chodzi oczywiście o to, jakoby Kopernik nie istniał i był postacią legendarną, ale o to, że w rozmaitych ujęciach nie widać prawie wcale prawdziwego Kopernika, dominuje zaś jego legendarny obraz, powstaje „Kopernik mniemany", wykreowany w jakimś konkretnym celu – aby posłużyć

się jego autorytetem, twarzą sławnego uczonego z motywów, które nie były jego motywami.

Kilka słów wprowadzenia

Jako owe „legendy kopernikańskie" będziemy traktować opowieści obecne w literaturze naukowej, popularnej i w publicystyce, w książkach, albo filmach, dotyczące kopernikanizmu jako pewnej całości, czyli nowego obrazu świata, wykreowanego przez astronoma i istniejącego na tle epoki, czyli w kulturze późnośredniowiecznej i renesansowej. Nie będą natomiast przedmiotem zainteresowania rozmaite drobne, drugorzędne spekulacje dotyczące pojedynczych faktów z życia Kopernika albo błędne, specjalistyczne interpretacje niektórych szczegółów jego wizji świata, dyskutowane mniej lub bardziej kompetentnie w literaturze naukowej (np. czy heliocentryzm był degradacją czy raczej awansem dla Ziemi).

Omawiane w toku tego artykułu legendy możemy podzielić na kilka kategorii. Najbardziej znane i sugestywne są opowieści utrzymane w duchu refleksji oświeceniowej, w których tytułowy uczony uchodzi za radykalnego szermierza postępowej, laickiej, egalitarnej wizji świata, występuje wbrew chrześcijaństwu i przeciwko kulturze średniowiecznej. Dla uproszczenia nazwijmy te legendy oświeceniowymi, nawet jeżeli rozwijają się współcześnie. Nie chodzi tu bowiem o teksty powstałe tylko w XVIII w. we Francji, ale szerzej o materiały, które nawiązują do typowych aspektów dyskursu filozofii albo nawet do publicystyki z ducha oświeceniowej.

Następnie zwrócimy uwagę na fakt, że w XX w. rozwinęły się narracje totalitarne na temat astronoma: niemiecka narodowo-socjalistyczna w pismach autorów z okresu III Rzeszy Niemieckiej oraz opowieść charakterystyczna dla komunistycznej literatury naukowej w Związku Sowieckim i oczywiście w Polsce, ojczyźnie Mikołaja Kopernika. Te dwie legendy nazwijmy odpowiednio hitlerowską i komunistyczną legendą Kopernika.

W formie złagodzonej można też spotkać elementy tych legend (głównie oświeceniowej) w rozmaitych publikacjach, np. w powieściach, filmach i rozmaitych artykułach rocznicowych. Nazwijmy

zatem ten obszar filozofii kultury „nawiązaniami legendarnymi", obecnymi w opracowaniach zasadniczo zbudowanych poprawnie pod względem merytorycznym. Znaczna część przeprowadzonych badań nad ogólnym tłem poglądów Mikołaja Kopernika polegała na pokazaniu i zdemaskowaniu legend należących do wszystkich wyróżnionych powyżej kategorii[1].

Pomimo cech wspólnych poszczególne legendy są nierzadko sprzeczne ze sobą albo w ujęciu całościowym, albo w szczegółach. Radykalne sprzeczności pojawiające się w wypowiedziach o poglądach i działaniach tej samej postaci, twierdzeniach wywodzonych z istniejącego przecież jawnie, ustalonego i dostępnego zasobu źródeł historycznych, zdradzają, że twórcy tych legend dokonywali manipulacji na bazie źródeł częściowo pomijanych albo odczytywanych poza właściwym kontekstem, w sposób stronniczy, wybiórczy, często emocjonalny. Te cechy utrudniają polemiki z ujęciami legendarnymi – legenda jest zawsze prosta, sugestywna, perswazyjna, skierowana do masowego odbiorcy, szerzona za pomocą mediów o dużym nakładzie i niemałym obszarze oddziaływania. Inaczej jest z polemiką antylegendarną: literatura naukowa, zwłaszcza ta z zakresu historii astronomii, kosmologii, filozofii czy też filozofii kultury, zwykle ma charakter elitarny, zarówno z powodu małych nakładów, jak również użytych narzędzi – metodologii naukowej – oraz z racji na fachowy język i wielość precyzyjnych rozróżnień, niełatwych do hasłowego, zwięzłego przedstawienia.

Niektóre podobne do siebie elementy legend są przejmowane z jednego ujęcia do drugiego, np. różne twierdzenia legendy oświeceniowej stanowią również pokaźną część późniejszej legendy komunistycznej. Cytowane w tym artykule wypowiedzi są fałszywe, ale nie będziemy każdej z osobna opatrywać komentarzem dementującym błędy, ponieważ zajęłoby to zbyt wiele miejsca i zrodziło wrażenie ciągłego powtarzania identycznych uwag krytycznych. Wydaje się, że błędy i nieścisłości legendarnych opinii o Koperniku i o jego epoce same świadczą o swojej treści.

---

[1] Por. M. Karas, *Poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*, Kraków 2018.

Legenda oświeceniowa

Oświeceniowa legenda kopernikańska stanowi szczególny przypadek szerszego opisu, jakim jest (należący do oświeceniowej historiozofii) nurt jednostronnej refleksji nad kulturą średniowieczną, wartościowaną negatywnie, a nawet niekiedy demonizowaną. W antytezie do czarnego obrazu religijnej epoki średniowiecza stawiana jest pozytywna, humanistyczna, optymistyczna wizja antyku, renesansu i oświecenia. Jako reformator nauki Kopernik jest jednoznacznie klasyfikowany na tym drugim obszarze – to rzekomy przeciwnik średniowiecza i współtwórca polemicznie nastawionego renesansu.

Podajmy kilka charakterystycznych przykładów. W popularnym opracowaniu, francuskim wprowadzeniu do dziejów astronomii, nauka średniowieczna, na gruncie której działał Kopernik, została pogardliwie przedstawiona jako „średniowieczna ciemna noc": „Po upadku kultury greckiej, po zapomnieniu jej zdobyczy intelektualnych i jej metody naukowej, oraz jej ideałów nad ludzkością rozciągnęła się średniowieczna ciemna noc"[2]. W podobny legendarny sposób wartościowana bywa filozofia scholastyczna jako całość, traktowana jako „jedna z największych klęsk ludzkiego ducha w dziejach". Na kartach słynnej *Encyklopedii Francuskiej* z doby oświecenia czytamy: „Co do logiki mamy tam samą tylko próżną sofistykę, co do fizyki – wiązankę bredni, co do metafizyki – niepojmowalny zamęt. Jej teologia naturalna albo objawiona, zasady moralności i prawa, reguły polityki to mieszanka dobrych i złych idei. Jednym słowem, cała ta filozofia jest jedną z największych plag, jakie kiedykolwiek dotknęły ludzką kulturę"[3]. Lektura pism Kopernika

---

2 „Après le declin des Grecs, après l'oubli de leurs conquêtes spirituelles, de leurs méthodes, de leur idéal, s'étend sur le pensée humaine l'immense nuit du Moyen Age" (P. Couderc, *Les étapes de l'astronomie*, Paris 1948, s. 74). Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie cytatów w artykule pochodzi od autora.

3 „Que leur logique n'est qu'une sophisticaillerie puérile. Leur physique un tissu d'impertinences. Leur métaphysique un galimathias inintelligible. Leur théologie naturelle ou révélée; leur morale, leur jurisprudence, leur politique, un fatras d'idées bonnes et mauvaises. En un mot, que cette philosophie a été une des plus grandes plaies de l'esprit humain" (*Scholastiques*, [w:] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, eds D. Diderot, J. d'Alembert, t. 14, Paris 1765).

pokazuje, że zasadniczo jako filozof należał do jednego z nurtów scholastycznego arystotelizmu, który wywodził się z nauki uprawianej na Akademii Krakowskiej w XV w.

Odpowiedzialnością za rzekomy upadek kultury obarczany jest Kościół rzymskokatolicki. Jak pisał np. pochodzący z Galicji pisarz Hermann Kesten (1900-1996), „Kościół hodował troskliwie zabobony i prześladował badania naukowe”[4]. Autor w złym świetle przedstawił także Polskę za czasów Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta oraz filozofię scholastyczną. Podobnie w pierwszych rozdziałach książki innego pisarza, Ludwika Hieronima Morstina (1886-1966), pt. *Kłos Panny*, wydanej po raz pierwszy w 1930 r., tkwi czarna legenda kultury średniowiecznej[5]. Tytuł powieści został zaczerpnięty od potocznej nazwy jasnej gwiazdy Spica, która stanowiła dla Kopernika obserwacyjny punkt odniesienia w systemie współrzędnych na niebie.

Na tle domniemanego upadku kultury w czasach poprzedzających badania astronoma wprowadza się do narracji postać Kopernika jako odnowiciela nauki i ludzkości. Polski historyk, profesor Uniwersytetu Warszawskiego Andrzej Nowicki (1919-2011) powiadał, że: „Kopernik był w pełnym znaczeniu tego słowa człowiekiem Odrodzenia […] pogodnym myślicielem wolnym od średniowiecznego lęku przed piekłem”[6]. Podobne przekonania wyrażał Morstin w *Kłosie Panny*: „Kopernik w tej godzinie rozmyślań na pół świadomie uczuł, że jest powołany, by skończyć epokę ciemnoty i średniowiecza, chaosu pojęć, oderwać myśl rodu ludzkiego od ziemi i rzucić ją w środek kosmosu”[7].

Wysoka wartość filozofii renesansowej jest zakładana (w historiozofii motywowanej argumentami oświeceniowymi) bez względu na to, że

> […] pod przykrywką odrodzenia myśli starożytnej [w okresie renesansu – M.K.] zaprawiono filozofię dawnymi formami okultyzmu, kabalistycznymi spekulacjami judaistycznymi, magiczną sztuką Arabów oraz alchemicznymi mistyfikacjami. Wszystko to przyczyniło się do

4 H. Kesten, *Kopernik i jego czasy*, tłum. K. Radziwiłł, J. Zeltzer, Warszawa 1961, s. 73.
5 H. Morstin, *Kłos Panny*, wyd. 3, Warszawa 1947.
6 A. Nowicki, *Kopernik – człowiek Odrodzenia*, Warszawa 1953, s. 7.
7 H. Morstin, *dz. cyt.*, s. 12.

> odrodzenia poglądów na wszechświat starszych od Arystotelesowego, poglądów, które możemy określić mianem panpsychizmu, astrobiologii i animizmu. […] magia […] należała też do intelektualnej mody wieku[8].

Propagandowe, legendarne zwalczanie filozofii średniowiecznej polega przede wszystkim na dezawuowaniu osiągnięć arystotelizmu i tomizmu, który sporo zaczerpnął z filozofii greckiego uczonego. Zdaniem klasycznego autora, historyka idei Artura Koestlera (1905-1983) wypowiedzi Arystotelesa „w dziedzinie nauk fizycznych był to stek bzdur", a koncepcja aktu i możności należy do „przerażających akrobacji słownych"[9]. Twórcy legendy poszli dalej niż te insynuacje, twierdząc: „Sfałszowany przez Tomasza [z Akwinu – M.K.] «arystotelizm» stał się oficjalną filozofią Kościoła, przeszkodą hamującą rozwój nauk"[10].

Negatywne wartościowanie kultury i nauki średniowiecznej pozwala na zbudowanie kontrastowego obrazu postaci Kopernika, który miał być radykalnym przeciwnikiem tego obszaru kultury – przeciwnikiem tej epoki i reprezentowanych w niej wartości. Andrzej Nowicki pisał: „Kopernik nie taił swego oburzenia na obskurantów, którzy pogrążyli Europę na przeciąg wielu stuleci w mrok barbarzyństwa"[11]. Warto zwrócić uwagę na hasłowy i ogólnikowy charakter większości z tych oskarżeń, ponieważ z reguły brakuje bliższej charakterystyki opisującej, na czym miałoby polegać wspomniane barbarzyństwo i inne bolączki omawianej epoki.

Dzieło Kopernika wyraża jakoby nie tylko niechęć do istniejącego porządku, ale niezawodnie prowadzi – zdaniem zwolenników tej narracji – do jego przezwyciężenia i zbudowania trwałej antytezy, wręcz do stworzenia człowieka nowego typu. W 1953 r. na sesji jubileuszowej Polskiej Akademii Nauk poświęconej Kopernikowi padły słowa: „Człowiek kopernikański, oczyściwszy wszechświat z koszmarnych obrazów, a umysł z męczących mitów, odzyskał zaufanie do rzeczywistości i do siebie samego, a z wiedzy uczynił

---

8 H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1963, s. 36-37.

9 A. Koestler, *Lunatycy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 109.

10 A. Nowicki, *dz. cyt.*, przypis na s. 29.

11 *Tamże*, s. 101.

nie światło abstrakcyjnej kontemplacji, lecz ciepło świadomości, która kieruje działaniem"[12].

Legenda kopernikańska utrzymana w duchu historiozofii oświeceniowej jest obecna w wielu opracowaniach naukowych i popularnych. Jej atrakcyjność bierze się z perswazyjnego charakteru odpowiadającego celom pedagogicznym, w których kontrasty są łatwe do przekazania i do utrwalenia dydaktycznego. W związku z tym pokazanie w dziele Kopernika (naszym zdaniem dominującego) dorobku nauki średniowiecznej jest bardzo trudnym zadaniem badawczym.

Legenda nazistowska

Zachowało się niewiele materiałów tworzących legendę nazistowską. Pierwszym elementem, niejako fundamentem, hitlerowskiej wizji dokonań naukowych Mikołaja Kopernika jest głoszone już wcześniej (i trwające później) przekonanie o jego niemieckim pochodzeniu i tożsamości narodowej, wyrażane bez wahania przez różnych autorów. Niemieckość Kopernika jest podstawą szczegółowszej wizji narodowosocjalistycznej.

Sanktuarium sławnych Niemców wzniesione w XIX w. w Bawarii służy promowaniu germańskiego pochodzenia polskiego uczonego. Jak podaje historyk ks. Ignacy Polkowski (1833-1888):

> W Niemczech, w Bawarii na wzgórzu otoczonym dębami, na pochyłości góry Brauberg pod Donaustauf blisko Regensburga nad Dunajem, na wzór Parthenonu Ateńskiego wznosi się w stylu greckim, a porządku przeważnie doryckim, pyszny gmach nazwany jednym wyrazem wziętym z dawnej mitologii niemieckiej „Walhalla". Świątynia ta, niby Panteon dla ludzi sławnych z narodowości niemieckiej, wzniesiony przez króla Bawarskiego Ludwika I[13].

Warto dodać, że popiersie Kopernika umieszczone pod numerem 52 w tym gmachu, otwartym w 1842 r., wyrzeźbił w 1807 r.

---

[12] A. Banfi, *Kopernik a kultura włoska*, [w:] *Sesja kopernikowska Polskiej Akademii Nauk, 15-16 IX 1953*, [red. J. Witkowski], Warszawa 1955, s. 211.

[13] I. Polkowski, *Żywot Mikołaja Kopernika*, Gniezno 1873, s. 272.

niemiecki artysta Johann G. Schadow (1764-1850). Bawarski panteon był najdroższą inicjatywą budowlaną (cztery miliony guldenów) króla bawarskiego Ludwika I Wittelsbacha (1786-1848).

Łagodniejszą formą zaprzeczania polskości Kopernika jest kreowanie astronoma na kosmopolitycznego „człowieka wolnego ducha": „W nauce występuje pewien człowiek, który nie należy do żadnego narodu, gdyż jego dzieła i wysiłki są dziedzictwem całej ludzkości. Czcimy zatem w Koperniku nie Polaka czy Niemca, ale człowieka wolnego ducha, wielkiego astronoma, ojca nowoczesnej nauki, twórcę prawdziwego poglądu na świat"[14]. Wbrew temu świadczy sam Kopernik, np. gdy w kwietniu 1517 r. odnotował nadanie ziemi dla rolnika na Warmii z następującą datacją: „W dniu świętego Wojciecha, ojca i apostoła Ojczyzny"[15].

Również w powojennym podręczniku historii filozofii *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* czytamy: „wielkie dzieło Niemca, Mikołaja Kopernika"[16]. Poza Niemcami tego typu narracja zdarza się rzadko. Wystarczy przytoczyć słowa rosyjskiego emigracyjnego filozofa nauki, działającego w Paryżu Aleksandra Koyrégo (1892-1964): „w istocie nie ma powodu, aby przypuszczać, że Kopernik nie był Polakiem. Ponadto, aż do połowy XIX stulecia nie było co do tego wątpliwości. Dopiero narastający w Europie nacjonalizm i prace historyczne niektórych autorów niemieckich, gotowych do służby planom niemieckiego imperializmu, zaczęły przypisywać Kopernika kulturze niemieckiej"[17].

---

14 „In der Wissenschaft ist er ein Mann, der nicht einer Nation angehört, sein Wirken, sein Streben gehört der ganzen Welt, und wir ehren in Copernicus nicht den Polen, nicht den Deutschen, sondern den Mann freien Geistes, den großen Astronomen, den Vater der neuen Astronomie, den Urheber der wahren Weltanschauung" (*Allgemeine Deutsche Biographie*, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 4, Lipsk 1876, s. 465, autor hasła K. H. Bruhns).

15 „Actum die sancti Adalberti patriae patris et apostoli" (*Regesta Copernicana*, Wrocław 1973, nr 134) Zob. J. Wasiutyński, *Kopernik. Twórca nowego nieba*, wyd. 2, Toruń 2007, s. 265; J. Sikorski, *Prywatne życie Mikołaja Kopernika*, Warszawa 1997, s. 121.

16 „Die Grosstat des Deutschen Nikolaus Copernicus" (H.J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 6 Aufl., Stuttgart 1958, s. 235).

17 „[…] there is in fact no reason to suppose that Copernicus was not Polish. Furthermore, until the middle of the nineteenth century hardly anyone doubted it. Only with the increasing growth of nationalism in European

Podobnie jak w przypadku legendy oświeceniowej, gdzie przygotowaniem do ataku na astronomię średniowieczną i na scholastykę jest dezawuowanie kultury chrześcijańskiej w Europie, tak w legendzie hitlerowskiej przygotowaniem do przywłaszczenia Kopernika przez myśl niemiecką czy wręcz narodowosocjalistyczną jest pozbawienie go polskiej tożsamości społecznej i germanizacja ziem polskich, a zwłaszcza miast: „Kraków był od samego początku swojej historii miastem niemieckim […] Kopernik był Niemcem z pochodzenia, z języka i wykształcenia, jak również pod względem swojego sposobu myślenia”[18].

Zdaniem niemieckiego autora piszącego w okupowanym Krakowie, „Kopernik żył […] na niemieckiej Warmii, urodził się z niemieckich rodziców, w niemieckim mieście Toruniu […] i nigdy nie napisał ani jednego słowa po polsku”[19]. Na podstawie tej niemieckiej identyfikacji kulturowej buduje się drugi element legendy, tj. przekonanie, że Kopernik w swym dziele wyrażał „ducha germańskiego” i był przeciwnikiem mechanistycznego, naturalistycznego światopoglądu: „[…] Kopernik był więc daleki od czysto mechanistycznego pojmowania Wszechświata”[20]. Badacze nazistowscy starali się wykazać, że jako Aryjczyk i Germanin Kopernik miał wrodzone predyspozycje do uprawiania nauki na wysokim poziomie, a jego działalność na terenach słowiańskich miała charakter gruntujący germańską ekspansję i dominację na Wschodzie. Zadanie kreowania takiego obrazu Niemiec stawiała sobie m.in. hitlerowska uczelnia

---

thought and historical writing have certain German historians, ready to serve the aims of German Imperialism, made claims to Copernicus” (A. Koyré, *The Astronomical Revolution: Copernicus-Kepler-Borelli*, transl. R. Maddison, Paris 1973, s. 20).

18 „Krakau [war] der ursprünglich von Deutschen gegründeten Stadt […]. Deutsch war Nicolaus Coppernicus nach Abstammung, Sprache und Erziehung wie auch in seinem Denken” (R. Ramsauer, *Nicolaus Coppernicus. Wandler des Weltbildes*, Berlin 1943, s. 6-7).

19 „Kopernikus lebte […] im deutschen Ermland, war geboren von deutschen Eltern im deutschen Thorn […] hat nie ein einziges Wort polnisch geschrieben” (E. Hoff, *Zur geistesgeschichtlichen Beurteilung und Bedeutung des kopernikanischen Gedankens in Vergangenheit und Gegewart*, [w:] *Mikolaus Kopernikus. Zum 400. Todestag am 24. Mai 1943*, „Die Burg. Vierteljahresschrift des Instituts für Deutsche Ostarbeit Krakau” 1943, Jg. 4, Heft 2, s. 101).

20 „[…] Kopernikus war also weit entfernt von einem rein mechanistischen Weltbild” (*tamże*, s. 133).

Institut für Deutsche Ostarbeit (IDO) działająca w okupowanej Polsce na terenie Krakowa w latach 1940-1945 w zawłaszczonych budynkach Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Upadek III Rzeszy w roku 1945 oraz powojenna denazyfikacja, przeprowadzona na terenie podzielonych na strefy okupacyjne Niemiec przez mocarstwa, które zwyciężyły w II wojnie światowej, wyeliminowały z szerszego obiegu hitlerowską wersję legendy kopernikańskiej, jednak przekonanie o niemieckiej tożsamości astronoma często powraca w różnych opracowaniach, ponieważ ma korzenie jeszcze w XIX w.

Legenda komunistyczna

Legenda promowana w literaturze naukowej i popularnej w okresie komunizmu ma dużo większą moc niż ukazana wcześniej legenda nazistowska, ponieważ była rozwijana przez znacznie dłuższy czas na szerszym obszarze, a wiele książek i artykułów wówczas wydawanych do dziś można znaleźć w bibliotekach i na rynku antykwarycznym. Zasadniczo nie budzą one wątpliwości czytelników co do ich merytorycznej poprawności.

Omawiana legenda ma strukturę wielopiętrową. Przedmiotem walki i zafałszowania są dzieje i doktryna Kościoła katolickiego, nauka średniowieczna (scholastyka), struktura i warunki życia społecznego (tzw. walka klas), a także istota odkrycia kopernikańskiego. Na każdym poziomie informacje podawane są w sposób skrajny.

O filozofii średniowiecznej np. pisano, że:

> „scholastyką" nazywa się wszelkie oderwane od życia, bezpłodne mędrkowanie, talmudyzm, formalizm, operowanie samymi tylko ogólnymi pojęciami i abstrakcyjnymi wnioskami, bez brania pod uwagę faktów i praktyki. Wczesna filozofia burżuazyjna wyrosła w walce ze scholastyką. Współczesna filozofia burżuazyjna wskrzesza średniowieczną scholastykę w celu „teoretycznego uzasadnienia" polityki imperialistycznej[21].

[21] *Scholastyka*, [w:] *Krótki słownik filozoficzny*, red. M. Rozental, P. Judin, Warszawa 1955, s. 612.

Marksistowskie moralizatorstwo zmierza tutaj do powiązania wrogów z przeszłości i z aktualną sytuacją polityczną.

Zgodnie z regułami historiozofii marksistowskiej dzieło Kopernika odczytywano jako przejaw walki klasowej burżuazji z feudałami: „interesy burżuazji […] były ściśle związane ze swobodnym rozwojem nauki i jej nowymi osiągnięciami, wykorzystywanymi do walki z ciemnym feudalizmem”[22].

Zdaniem profesora Nowickiego walka ta trwa nieustannie, gdyż w jego opinii: „Współczesna walka Kościoła z nauką ma głębokie korzenie społeczne w sojuszu Kościoła z najbardziej reakcyjnymi klasami i grupami społecznymi […]. Ale sprawa wrogów Kopernika, wrogów nauki, wrogów postępu skazana jest na przegraną”[23]. Polski uczony dodawał, że „interesy Kościoła wymagają utrwalenia ciemnoty i sprzymierzają go z tymi warstwami społecznymi, które do nauki i wszelkiego postępu odnoszą się z nienawiścią”[24].

Wysoki poziom kultury materialnej i intelektualnej późnego średniowiecza w monarchii Jagiellonów jest znany w literaturze[25]. Oczywiście wartości te są w ujęciu legendarnym przypisywane wyłącznie kulturze renesansu, bo jak twierdził astronom Włodzimierz Zonn (1905-1975), „ludzie Odrodzenia zrozumieli, że nauka […] jest daleka od dogmatyczności, w którą ją zakuto w czasach średniowiecznych”[26].

Mimo że Kopernik uprawiał filozofię jako zreformowany arystotelizm chrześcijański, który pozwolił zmodyfikować główne kategorie fizyki, oraz mimo że korzystał z łacińskich dzieł scholastycznych oraz astronomicznych, to twórcy legendy nie wahają się twierdzić jakoby: „Upadła również astronomia. Średniowieczni feudałowie nie chcieli nauki o gwiazdach; potrzebne im były nie traktaty naukowe, ale mity biblijne dla umacniania ciemnoty w społeczeństwie, które miało na nich pracować”[27].

W kontraście do przedstawicieli religijnej kultury średniowiecznej polskiego astronoma kreuje się na materialistę i naturalistę, pomijając

---

22 T. Przypkowski, *Dzieje myśli kopernikowskiej*, Warszawa 1972, s. 92.
23 A. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 172.
24 *Tamże*, s. 64.
25 Zob. np. H. Samsonowicz, *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Warszawa 1971.
26 W. Zonn, *Rewolucja kopernikańska*, Warszawa 1972, s. 19.
27 A. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 101-102.

jego odwołania do Boga w kluczowych miejscach traktatu *O obrotach*[28]. Na posiedzeniu Polskiej Akademii Nauk, które odbyło się w 1953 r., powiedziano, iż „wygłasza Kopernik entuzjastyczną pochwałę powstającego przyrodoznawstwa, a w nim najwspanialszej z nauk, astronomii, która dzięki przybraniu racjonalistycznej postawy badawczej zapewnia materialistyczne w swej istocie poznanie świata"[29].

Ten motyw często powraca, np. gdy czytamy, że: „Myśl kopernikowska w nowożytnym pojęciu nauk przyrodniczych z astronomią na czele pozwoliła na naukowe rozwinięcie materialistycznego poglądu na świat i dlatego też spotkała się z tak zawziętym jej zwalczaniem ze strony opierającego się na dogmatach i metafizyce wstecznictwa"[30]. W ten sposób „Uwolniwszy naukę astronomiczną od spekulacji, Kopernik wystąpił jako jeden z największych ówczesnych materialistów przyrodniczych"[31].

Marksistowscy twórcy legendy nie zawahali się wyciągnąć ostatecznych konsekwencji z tej narracji. Głosili bowiem, że Kopernik był w nauce poprzednikiem Lenina i Stalina. Polski fizyk z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu Roman Stanisław Ingarden (1920-2011), syn sławnego filozofa, pisał:

> Metoda Kopernika została rozwinięta i ugruntowana przez dalszy rozwój nauki […] zasady tej metody – podobnie jak nowe zasady fizyczne […] tkwiły już wyraźnie w tekście Kopernika, jednak w postaci „uwikłanej". *Explicite* zostały one sformułowane w ostatnich stu latach przez czołowych teoretyków marksizmu. Każdy z czterech wielkich klasyków marksizmu-leninizmu przyczynił się do coraz jaśniejszego ujęcia tych zasad, przy czym szczególne zasługi pod tym względem położyli Lenin […] i Stalin[32].

---

28 Por. : „[…] ne hujusce difficultatis praetextu ignaviam videor contegisse, tentabo favente Deo, sine quo nihil possumus; latius de his requirere, cum tanto plura habeamus adminicula, quae nostrae subveniant institutioni, quanto majori temporis intervallo hujus artis auctores praecesserunt, quorum inventis, quae a nobis quoque de novo sunt reperta, comparare licebit" (M. Kopernik, *De revolutionibus*, Norimbergae 1543, lib. I, praefatio).

29 B. Leśnodorski, *Kopernik humanista*, [w:] *Sesja kopernikowska…*, s. 148.

30 T. Przypkowski, *dz. cyt.*, s. 68.

31 *Kopernik Mikołaj*, [w:] *Krótki słownik filozoficzny*, s. 298.

32 R.S. Ingarden, *Mikołaj Kopernik i zagadnienie obiektywności praw naukowych*, Warszawa 1953, s. 58.

Zdaniem innego autora piszącego w okresie stalinowskim „współcześni burżuazyjni fałszerze Kopernika […] chcieliby w nim widzieć kontynuatora Pitagorasa i Platona”[33]. Ten motyw wydawał się zagrożeniem dla legendy o materializmie Kopernika, który w istocie „jako przekonany pitagorejczyk szukał harmonii matematycznej w zjawiskach, ponieważ wierzył, że jest ona tam rzeczywiście”[34]. Dla autorów z lat 50. XX w. polski uczony stawał się bronią w starciu ze światem zachodnim, reprezentującym mityczny imperializm walczący ze Związkiem Sowieckim. W swym antyśredniowiecznym i antychrześcijańskim duchu legenda komunistyczna, której przykłady zostały przedstawione, jest zbieżna z legendą oświeceniową. Specyfika tej pierwszej polega na akcentowaniu walki klasowej i antagonizmów międzynarodowych, skutkujących zaciekłą walką imperialistów z socjalistycznym „obozem pokoju i postępu”. Najbardziej radykalne tezy były głoszone pod koniec rządów Józefa Stalina. Później ideologiczne zacietrzewienie autorów marksistowskich nieco osłabło, chociaż nadal podtrzymywano te same wątki legendy kopernikańskiej.

Nawiązania legendarne

Ogólnikowe legendarne nawiązania do postaci Kopernika są powszechne w kulturze do dziś, zwłaszcza w kontekście niechęci do nauki średniowiecznej. W książce jubileuszowej napisanej przez znanych astronomów czytamy, że „średniowiecze nie wniosło do astronomii żadnej nowej myśli”[35]. Nie jest to prawdą – w nauce nie brakuje dobrze uzasadnionych dowodów przeciwnych, np. przekazanych przez filozofa nauki Thomasa Kuhna (1922-1996), który wprost powiada, iż: „Prace Kopernika i współczesnych mu astronomów wywodzą się bowiem właśnie z tej [średniowiecznej – M.K.] tradycji uniwersyteckiej, z której humaniści tak drwili”[36].

---

33 G. Klaus, *Dyskusja*, [w:] *Sesja kopernikowska…*, s. 249.

34 J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. T. Bigaj, Warszawa 2001, s. 56.

35 E. Rybka, P. Rybka, *Kopernik. Człowiek i myśl*, Warszawa 1972, s. 63.

36 T. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966, s. 154.

Ogólna niechęć do średniowiecza przybiera różne formy. Z jednej strony w pracach o Koperniku możemy przeczytać, że w XIV w. „w zakresie zaś samej astronomii przeważały rozważania pseudofilozoficzne w duchu czysto religijnym"[37], a z drugiej strony dowiadujemy się, iż „studiowanie prawa kościelnego na uniwersytecie w Bolonii było śmiertelnie nudne […] nic nie mogło Kopernikowi osłodzić goryczy studiów sprzecznych z innymi, żywymi zamiłowaniami"[38]. Nagromadzenie takich i podobnych opinii i złośliwości składa się na potoczną legendę Kopernika.

Przejdziemy teraz do niezwykle popularnego mitu. Znanym, silnie sugestywnym, ale legendarnym symbolem kultury i nauki średniowiecznej jest anonimowa ilustracja, reprodukowana bez podania miejsca i daty wykonania, zwana „drzeworytem Flammariona" (*Gravure sur bois de Flammarion*), traktowana jako autentyczny, średniowieczny obraz płaskiej Ziemi przykrytej sferą niebieską, której brzeg przekracza wędrowiec[39]. Jest to fikcyjny, stylizowany drzeworyt sporządzony w 1888 r. na zlecenie francuskiego astronoma Camille'a Flammariona (1842-1925) do jego książki *L'Atmosphère: météorologie populaire*[40]. Rysunek został wydrukowany z fałszywym opisem sugerującym autentyczność grafiki. Obraz ten bywa powielany jako rzekomy „naiwny, średniowieczny obraz świata", mimo że jest sprzeczny z zasadami kosmologii scholastycznej (sfera eteryczna nie może dotykać Ziemi, która nie jest płaska, sfera nie może przecinać innych sfer, ani nie da się jej przekroczyć), nie mógł powstać w tamtych czasach i ma charakter propagandowy.

Eugeniusz Rybka (1898-1988) mimo wszystko przeprowadził poważną analizę tego fałszywego rysunku, jakby był on prawdziwym świadectwem z epoki: „Powszechnie znany jest naiwny średniowieczny rysunek świata, wyobrażający płaską Ziemię przykrytą półkolistą sferą niebieską. Z lewej strony widać wędrowca, który dotarł do «krańca świata», tam, gdzie «Ziemia styka się z niebem», i wytknąwszy głowę przez dziurę w firmamencie, podziwia zawiłą

37 T. Przypkowski, *dz. cyt.*, s. 54.

38 A. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 37-38.

39 Por. R. Kolb, *Ślepi obserwatorzy nieba. Ludzie, których idee ukształtowały nasz obraz wszechświata*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa [2006], s. 25; E. Rybka, P. Rybka, *dz. cyt.*, s. 97.

40 C. Flammarion, *L'Atmosphère: météorologie populaire*, Paris 1888, s. 163.

i tajemniczą maszynerię sfer niebieskich"[41]. Jak i gdzie płaska Ziemia miałaby się stykać i przecinać z kulistą sferą, która musiałaby ją przecież otaczać, ani jak zrobić ową „dziurę w firmamencie", tego polski astronom nie wyjaśnia. Rybka był przez sześć lat wiceprezydentem Międzynarodowej Unii Astronomicznej w Paryżu.

Niemiecki badacz Rembert Ramsauer (1910-1955) zamieścił w swojej książce drzeworyt Flammariona z opisem: „Obraz świata Mikołaja z Kuzy na współczesnym drzeworycie"[42]. Oczywiście przedstawiony rysunek nie ma nic wspólnego z poglądami kardynała Kuzańczyka, XV-wiecznego kosmologa niemieckiego. Wspomniany już Eugeniusz Rybka natomiast potraktował w swym podręczniku do astronomii ogólnej ów fikcyjny drzeworyt jako ilustrację „naiwnej kosmologii starożytnej"[43]. Kolorowana wersja części tej ilustracji zamieszczona została (bez wyjaśnień) na okładce krakowskiego konserwatywnego kwartalnika „Pressje"[44]. Tom nosi tytuł *Witajcie w nowym średniowieczu*. Tym samym okazuje się, że XIX-wieczna legenda żyje do dziś w różnych środowiskach. Na tle tak wyobrażanego średniowiecza Kopernik jawi się jako pierwszy prawdziwy astronom, twórca nowej nauki i pierwszy od stuleci człowiek, który potraktował Ziemię jako kulę. Nie trzeba dodawać, że wbrew tej legendzie w nauce średniowiecznej kulistość Ziemi była oczywista[45].

Wnioski

Po przedstawieniu tych kilku charakterystycznych legend można nadmienić, że rzetelna analiza dzieła Kopernika jasno pokazuje naturę jego odkrycia, które nie polegało oczywiście na tym, jakoby „[Kopernik – M.K.] zbuntował się przeciwko trwającemu dwa tysiące lat nabożnemu nonsensowi"[46], ale na rozwijaniu osiągnięć

41 E. Rybka, P. Rybka, *dz. cyt.*, s. 96.
42 „Das Weltbild des Nikolaus von Kues, Zeitgenössicher Holzschnit" (R. Ramsauer, *dz. cyt.*, s. 52).
43 E. Rybka, *Astronomia ogólna*, wyd. 7, Warszawa 1983, s. 79.
44 „Pressje" 2010, teka XX.
45 *The* Sphere *of Sacrobosco and its Commentators*, ed. L. Thorndike, Chicago 1949.
46 H. Kesten, *dz. cyt.*, s. 20.

nauki scholastycznej. Źródłowa analiza kopernikańskiej reformy astronomii wykazuje w dużej mierze tradycyjny charakter filozofii i badań polskiego uczonego, który do nowego obrazu świata doszedł za pomocą sprawdzonych źródeł i narzędzi, głównie antycznych i średniowiecznych, znanych od wieków. Pracował w duchu reformy nauk, nie zaś w celu zasadniczej rewolucji, walki klas i buntu wobec autorytetów. Legendy kopernikańskie mają naturę manichejską, wyrażają retoryczny motyw walki światła z ciemnością, postępu z zacofaniem, wolności z niewolą, humanizmu z porządkiem teocentrycznym. Można przypuszczać, że gdyby Kopernik zapoznał się z nimi, to nie tylko nie poznałby w nich sam siebie, ale także nie widziałby w tych emocjonalnych narracjach ani Polski, ani nauki, ani Kościoła, jakie znał z własnego doświadczenia. Namawianie twórców i wyznawców legend do czytania i analizy źródeł oraz do zapoznania się z opracowaniami ma ograniczony sens – podczas trwania debaty dyskusja z emocjami rzadko przynosi pozytywne, a przynajmniej widoczne od razu efekty. Nie trzeba dodawać, że ewentualna publiczna polemika z legendami nazistowskimi albo komunistycznymi mogłaby się zakończyć w obozie koncentracyjnym albo w łagrze na dalekiej północy Rosji.

Mówiąc żartem, każdy wpływowy autor chce przypisać Kopernika do swojego obozu, środowiska, grupy, narodu: duński uczony pracujący w Irlandii John Dreyer widział w Koperniku Duńczyka – prekursora duńskiego astronoma Tychona de Brahe, dla Anglików byłby poprzednikiem angielskiego heliocentrysty Thomasa Diggesa (ok. 1546-1595), a dla Francuzów – kontynuatorem idei bp. Mikołaja z Oresme, zwolennika tezy o ruchu dobowym Ziemi. Dla Włochów może być tylko skromnym asystentem i uczniem wielkiego astronoma Dominika Marii Novary, badacza Słońca. Dla Greków zaś wiernym następcą idei kardynała Bessariona i jego postulatu pojednania Platona z Arystotelesem. Istnieje też abstrakcyjna tendencja traktowania Kopernika jako bliżej nieokreślonego „obywatela świata" (den Mann freien Geistes), bez przynależności narodowej i bez jasnych przekonań politycznych. Zabieg ten zniekształca wizerunek uczonego należącego do późnośredniowiecznej tradycji scholastycznej, wiernego syna Kościoła katolickiego, kanonika kapituły warmińskiej, siostrzeńca biskupa Łukasza Watzenrode, autora listu dedykacyjnego do papieża Pawła III, polskiego patrioty,

zwolennika politycznego, gospodarczego i społecznego skonsolidowania odzyskanych w walkach z Krzyżakami obszarów tzw. Prus Królewskich na północy Polski Jagiellonów.

BIBLIOGRAFIA

Allgemeine Deutsche Biographie, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 4, Lipsk 1876.
Biskup M., *Regesta Copernicana*, Wrocław 1973.
Butterfield H., *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1963.
Couderc P., *Les étapes de l'astronomie*, Paris 1948.
Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, eds D. Diderot, J. d'Alembert, t. 14, Paris 1765.
Flammarion C., *L'Atmosphère. Météorologie populaire*, Paris 1888.
Ingarden R.S., *Mikołaj Kopernik i zagadnienie obiektywności praw naukowych*, Warszawa 1953.
Karas M., *Poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*, Kraków 2018.
Kesten H., *Kopernik i jego czasy*, tłum. K. Radziwiłł, J. Zeltzer, Warszawa 1961.
Koestler A., *Lunatycy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.
Kolb R., *Ślepi obserwatorzy nieba. Ludzie, których idee ukształtowały nasz obraz wszechświata*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa [2006].
Kopernik M., *De revolutionibus*, Norimbergae 1543.
Koyré A., *The Astronomical Revolution: Copernicus-Kepler-Borelli*, transl. R. Maddison, Paris 1973, https://doi.org/10.4324/9780203706312.
Krótki słownik filozoficzny, red. M. Rozental, P. Judin, Warszawa 1955.
Kuhn T., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1966.
Losee J., *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. T. Bigaj, Warszawa 2001.
Mikolaus Kopernikus. Zum 400. Todestag am 24. Mai 1943, „Die Burg. Vierteljahresschrift des Instituts für Deutsche Ostarbeit Krakau" 1943, Jg. 4, Heft 2.
Morstin H., *Kłos Panny*, wyd. 3, Warszawa 1947.
Nowicki A., *Kopernik – człowiek Odrodzenia*, Warszawa 1953.
Polkowski I., *Żywot Mikołaja Kopernika*, Gniezno 1873.
„Pressje" 2010, teka XX.
Przypkowski T., *Dzieje myśli kopernikowskiej*, Warszawa 1972.
Ramsauer R., *Nicolaus Coppernicus. Wandler des Weltbildes*, Berlin 1943.
Rybka E., *Astronomia ogólna*, wyd. 7, Warszawa 1983.
Rybka E., Rybka P., *Kopernik. Człowiek i myśl*, Warszawa 1972.
Samsonowicz H., *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Warszawa 1971.

Sesja kopernikowska Polskiej Akademii Nauk, 15-16 IX 1953, [red. J. Witkowski], Warszawa 1955.
Sikorski J., *Prywatne życie Mikołaja Kopernika*, Warszawa 1997.
Störig H.J., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 6 Aufl., Stuttgart 1958.
The Sphere *of Sacrobosco and its Commentators*, ed. L. Thorndike, Chicago 1949.
Wasiutyński J., *Kopernik. Twórca nowego nieba*, wyd. 2, Toruń 2007.
Zonn W., *Rewolucja kopernikańska*, Warszawa 1972.

ABSTRACT

Nicolaus Copernicus in Legends

This article discusses several legendary ways of writing about the history of medieval culture and the figure of the famous astronomer Nicolaus Copernicus. The author divided the legends into Enlightenment, Nazi, Communist and general ones. They are all simple but false ways of writing about history by contrast. They come from emotions and prejudices. In the source literature, there is no basis for the legendary image of Copernicus and his era.

KEYWORDS: Copernicus, history of science, history of Poland, historical propaganda, medieval history

O AUTORZE

Marcin Karas – prof. dr hab., zatrudniony w Pracowni Filozofii Polskiej w Instytucie Filozofii UJ w Krakowie. Zajmuje się historią filozofii średniowiecznej (wydał książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama*, Kraków 2003; *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007), filozofią Teilharda de Chardina (*Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Kraków 2012) i historią idei (*Filozofia i kultura w czasach przełomu. Studia i materiały z badań historiozoficznych*, Kraków 2021). Opublikował także monografię z filozofii nauki pt. *Poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika* (Kraków 2018). Analizuje wątki filozoficzne w historii najnowszej. Autor licznych przekładów pism filozoficznych i teologicznych, gł. z języka łacińskiego, oraz podręcznika z zakresu warsztatu historyka filozofii (2021).

11.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.11

ALICJA KOWALCZEWSKA

Dowcip egzystencji

Profesora Piotra Mroza spotkałam po raz pierwszy pewnego ciepłego wrześniowego popołudnia w 2010 r. Kiedy zaczynałam studia filozoficzne w ramach MISH, jednym z moich pierwszych zadań było wybranie opiekuna naukowego. Było to zadanie niezwykle ważkie, ale też i trudne. Skąd bowiem młoda osoba tuż przed rozpoczęciem studiów mogłaby wiedzieć, jak pokierować swoim dalszym życiem naukowym? Ze względu na moje zainteresowanie egzystencjalizmem oraz literaturą polecono mi udanie się do profesora Mroza, uprzedziwszy, że jest on postacią jedyną w swoim rodzaju. Kwadrans później stałam w mrocznym korytarzu przed drzwiami gabinetu nr 44 i układałam w głowie okrągłe zdania, które mogłabym wypowiedzieć w trakcie rozmowy z potencjalnym opiekunem naukowym. Okazało się jednak, że przygotowanie scenariusza do spotkania z profesorem Mrozem jest niemożliwe. A dla mnie ten moment stał się swoistą sytuacją graniczną, która zaważyła o moich dalszych losach.

Zapukałam. Gdy Profesor z impetem otworzył drzwi do gabinetu i od razu wprost zapytał, jaką mam do niego sprawę, z głowy wyleciały mi wszelkie potencjalności, dyskusje, rozmowy. Spanikowana wypaliłam: „Czy zostanie Pan moim opiekunem naukowym?”.

Profesor spojrzał na mnie przenikliwie i stwierdził, że zada mi trzy pytania. „Jakie znam języki" było relatywnie prostym pytaniem. Odpowiedź na pytanie „skąd jestem" doczekała się frapującego komentarza na temat fabryk taśm magnetofonowych w Gorzowie Wielkopolskim. Po czym nadszedł czas na pytanie trzecie i ostatnie, żeby nie rzec ostateczne: „Czy jest jakiś powód, dla którego zapukałam dzisiaj akurat do tych drzwi, a nie tych obok". Zamilkłam, żeby rozważyć odpowiedź. Czy faktycznie istniał taki powód? Kilka dni później zdałam sobie sprawę, że jeszcze w liceum czytałam książkę Profesora, *Filozofię sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, która wzbudziła moje wielkie zainteresowanie – to mogłoby być dobrą odpowiedzią. Jednak w tamtej chwili myślałam tylko o tym, że nie, że dopiero zaczynam studia, nie mam pojęcia, jak będą wyglądały, a Profesora jeszcze nie znam. W swojej wolności absolutnej mam odpowiedzialność podjęcia wyboru, ale jest on zawsze ślepym trafem. Odpowiedziałam więc, że nie, nie ma takiego powodu. Tym razem to Profesor zamilkł. Popatrzył na mnie, podumał, po czym odpowiedział, że dobrze, zostanie moim opiekunem naukowym, aczkolwiek muszę być świadoma, że jest to decyzja wiążąca, w której zdaję się na absurd egzystencji. Zdałam się więc na niego na kolejne 13 lat, i niczego nie żałuję.

W opowiadaniu Jorge Luisa Borgesa zatytułowanym *Pierre Menard, autor Don Kichota* narrator opisuje „widzialne" dzieło fikcyjnej postaci Menarda – serię publikacji, monografii, rękopisów, listów, tłumaczeń etc. – po czym przechodzi dalej, do „tego drugiego, ukrytego, nieskończenie bohaterskiego, niemającego równych sobie. Również – ograniczone są możliwości ludzkie! – nieukończonego"[1]. Kiedy myślę o Profesorze, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że i na jego działalność akademicką składa się dzieło „widzialne" oraz „niewidzialne". O ile to „widzialne" łatwe jest do zweryfikowania, czymże jest owo „niewidzialne" dzieło? W przypadku Menarda dziełem tym jest napisanie na nowo – acz słowo w słowo – *Don Kichota*. W innym wieku, przez innego autora, identycznie, a jednak zupełnie inaczej. O ile *Pierre Menard* może być czytany jako metafora znaczenia i możliwości interpretacji – zarówno w kontekście twórczości, jak i analizy akademickiej – o tyle uważam, że

[1] J.L. Borges, *Pierre Menard, autor Don Kichota*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] *Fikcje*, tłum. K. Piekarec i in., Warszawa 1972, s. 39.

równie interesującym podejściem jest spojrzenie na ten tekst w kategoriach opowieści o przekraczaniu granic dyskursu podkreślającej istotny aspekt egzystencjalnego wymiaru i roli poczucia humoru.

Dlatego po rozważeniu, jakiemu tematowi mogłabym poświęcić artykuł dedykowany Profesorowi, postanowiłam napisać o tym, z czym postać Profesora najsilniej się dla mnie wiąże – o literaturze oraz o przezwyciężaniu absurdu egzystencji, a dokładniej o tym, w jaki sposób jedną z odpowiedzi na rozpacz i znużenie wiążące się z absurdem egzystencji może być poczucie humoru. Nie mam tu jednak na myśli jedynie dowcipów, dystansu bądź ironii, ale specyficzną egzystencjalną kondycję *Sein-zum-Unfug*, bycia-ku--psocie (choć adekwatniejszym terminem byłoby tu angielskie słowo *mischief*); wyjątkowe nastrojenie, nakierowanie; postawę, w której transgresja mogąca wyzwolić z oków bezsensu dokonuje się poprzez podważanie reguł gry; grę z konwencją. Ale po kolei.

Oczywiście zagadnienie rozpaczy płynącej z samego faktu egzystencji jest niezwykle szerokie, a echa rozważań na ten temat pojawiają się też w wielu dziełach kultury. Na potrzeby niniejszego artykułu instrumentalnie posłużę się skrótową interpretacją kilku filozoficznych podejść odnoszących się do tego zagadnienia, jak i możliwych prób wyjścia z impasu, przy czym stosownie do dedykacji pozostanę w szeroko pojętej domenie myśli egzystencjalnej. Aby przejść do dalszych rozważań nad *Sein-zum-Unfug*, konieczne jest najpierw podjęcie próby przedstawienia tego, jak rozumiany może być absurd egzystencji, wolność absolutna, skąd bierze się wspominana rozpacz, która wymaga przezwyciężenia, i jakie postawy wobec niej można przyjąć.

Jean-Paul Sartre pisze, że „pierwszym krokiem egzystencjalizmu będzie uświadomienie człowiekowi, czym jest on sam, i złożenie na niego całkowitej odpowiedzialności za własne istnienie”[2]. I właśnie owo skazanie na wolność – tzw. wolność absolutna, w której na jednostce kładzie się odpowiedzialność za budowanie jakiegokolwiek sensu – może być częstokroć źródłem zarówno niepokoju, jak i rozpaczy. Poprzez niepokój filozof rozumie, iż „człowiek angażując się i zdając sobie sprawę, że jest nie tylko tym, którego istotę wybrał,

[2] J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 28.

lecz ponadto prawodawcą wybierającym jednocześnie i siebie, i całą ludzkość, nie może uciec od poczucia swojej całkowitej i głębokiej odpowiedzialności"[3]. Dalej pisze:

> […] nie mamy, ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. To chciałbym wyrazić mówiąc, że człowiek skazany jest na wolność. Skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi[4].

W zamyśle Sartre'a przyjęcie takiej odpowiedzialności paradoksalnie może być również źródłem nadziei – „egzystencjalizm jest optymizmem"[5]. W praktyce jednak wymaga to od jednostki zdolności do czynu i samowładnej sprawczości. To z kolei rodzi dwa problemy: nie tylko brak wyżej wymienionych determinacji wiąże się z trudnym do przezwyciężenia poczuciem beznadziejności i niepokojem; problematyczne jest również samo odnalezienie sensu świata oraz egzystencji. Jeśli bowiem za nadanie sensu odpowiedzialni jesteśmy my sami, skąd mamy wiedzieć, czym on będzie? Oczywiście nie oznacza to, że egzystencjalizm jest esencjalistyczny; kieruje się raczej ku problematyce niemożności nadania stałego sensu egzystencji. Próba odpowiedzi na ten dylemat może rodzić zarówno nadzieję – jak być może chciałby szerzej widzieć to Sartre – jak i rozpacz i poczucie absurdu. W swoim dziele literackim, które w dużej mierze stanowi egzemplifikację własnych filozoficznych konceptów, Sartre przedstawia zresztą wielu bohaterów stojących dokładnie przed dylematem wiążącym się z próbą nadania sensu egzystencji. Należy do nich także Roquentin, protagonista *Mdłości*.

Jednym z najbardziej frapujących konceptów Sartre'a wydawały mi się zawsze nieuchwytne „chwile doskonałe" przedstawione w *Mdłościach*. I być może to one mogą być odpowiedzią na pytanie o sens, w zależności od interpretacji albo przywracającą nadzieję, albo ją odbierającą. Chwile doskonałe przedstawione są

---

3 *Tamże*, s. 31-32.
4 *Tamże*, s. 39.
5 *Tamże*, s. 83.

przez Anny, byłą kochankę Roquentina, uznaną przez Iris Murdoch za jego alter ego[6]. Tenże trawiony jest przez tytułowe mdłości, będące reakcją na świadomość istnienia, która okazuje się nieznośna. Sposobem Anny na nadanie sensu istnieniu jest odtwarzanie „momentów uprzywilejowanych", będących swoistym wzniesieniem się w wyzwalający obręb sacrum, oraz kreowanie „chwil doskonałych", niezwykle kruchych i drobiazgowo konstruowanych. Konstrukty te mają nie tylko ustanawiać porządek świata, w którym wszystko jest na swoim miejscu, lecz również być swoistą ucieczką. Gdy kochankowie spotykają się po latach, Anny tłumaczy, że „najpierw chodziło o pogrążenie się w czymś nadzwyczajnym i odczuwanie, że wprowadza się tam ład. Gdyby zrealizować te wszystkie warunki, chwila byłaby doskonała"[7], a dalej mówi o kreowaniu chwili doskonałej w kategoriach obowiązku moralnego i zobowiązania[8]. Z perspektywy czasu okazuje się, że próby tworzenia chwil doskonałych nigdy tak naprawdę się nie powiodły; zawsze istniało coś, co rujnowało moment, możliwość jego zbudowania była złudzeniem[9].

Istotnie wydaje się, iż tak przedstawione chwile doskonałe skazane są na porażkę. O ile bowiem Anny deklaruje, że chodziło jej o czyn, o działanie[10], to jednak owo budowanie miało na celu stworzenie pewnej fikcji, zrealizowanie idealnego scenariusza, w którym płynność egzystencji zostanie usensowniona. Do pewnego stopnia przypomina to nierealizowalny projekt bycia jednocześnie *en-soi-pour-soi*, który Sartre przypisywał Baudelaire'owi[11], z tą różnicą, że w projekcie Anny nie chodzi o uzyskanie tożsamości, świadomości, która będzie zachowywała wszelkie znamiona niezmiennego dzieła sztuki, a o wydestylowanie, bodaj na moment, stałego i czystego obrazu egzystencji, bycia. Próba ta zaiste wydaje się echem poszukiwań Roquentina, wyrażonych najklarowniej w słowach:

> I ja także chciałem b y ć. A nawet nie chciałem niczego więcej; oto przewodnie słowo mego życia: w głębi tych wszystkich usiłowań,

6 I. Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, London 1974, s. 16.
7 J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Kraków 2005, s. 170.
8 *Tamże*, s. 171-172.
9 *Tamże*, s. 172.
10 *Tamże*, s. 173.
11 Zob. J.-P. Sartre, *Baudelaire*, tłum. K. Jarosz, Kraków 2007.

> które wydawały się bez związku, odnajduję to samo pragnienie – wypędzić istnienie poza mnie, obrać chwile z tłuszczu, aby wydać wreszcie czysty i precyzyjny ton nuty saksofonu[12].

Pod znakiem zapytania staje samo znaczenie zakończenia powieści – czy w istocie udziela nam ono odpowiedzi na pytanie o możliwość nadania sensu egzystencji? Murdoch sugeruje, że *Mdłości* „pokazują nam pustą formę ludzkiego projektu"[13], a o Roquentinie pisze, że „widzi on rzeczywistość jako upadłą, egzystencję zaś jako niedoskonałość. Pragnie w porządku świata logicznej konieczności. Chciałby rozumieć rzeczy całkowicie i doświadczać ich jako koniecznie istniejących. Sam chciałby istnieć koniecznie"[14]. W zakończeniu powieści jedną z form takiego istnienia – ale czy na pewno? – staje się muzyka, a dokładniej wielokrotnie powracający na kartach powieści utwór jazzowy *Some of These Days*. Dla Murdoch zakończenie powieści – w którym Roquentin słucha owego utworu i zaczyna z nowo odnalezioną nadzieją kontemplować napisanie powieści – jest ledwie szkicem, który nie proponuje prawdziwego rozwiązania problemów poruszanych w powieści[15]. Piotr Mróz zwraca z kolei uwagę na być może głębszy wymiar zakończenia *Mdłości*:

Ta kondycja absurdalnego istnienia-w-świecie, w który zostaliśmy bezprzyczynowo wplątani, rodzi sprzeciw przybierający (u jednostek wrażliwych i samodzielnych, egzystujących autentycznie, powie „późniejszy" Sartre) formę pytania o konkretne sposoby, możliwości usprawiedliwienia siebie samych, lub, jak w finalnej scenie powieści nazwie to w wyraźnie eschatologicznym tonie Antoine, „obmycia się z grzechu istnienia", tzn.: nadania swojemu życiu pewnej konieczności[16].

---

12 J.-P. Sartre, *Mdłości*, s. 199.

13 „[…] in *La Nausée* we are shown abstractly the empty form of the human project […]" – I. Murdoch, *dz. cyt.*, s. 24. Jeśli nie zaznaczono inaczej, ten i kolejne przekłady stanowią tłumaczenie własne – A.K.

14 „He sees reality as fallen and existence as an imperfection. He yearns for logical necessity in the order of the world. He wishes that he could know things through and through and experience them as existing necessarily. He wishes that he himself existed necessarily" – I. Murdoch, *dz. cyt.*, s. 15.

15 *Tamże*, s. 22.

16 P. Mróz, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992, s. 63.

Być może Murdoch ma rację, jako że na gruncie filozofii Sartre'a zakończenie zdające się niejako powrotem do estetycznego złudzenia nie powinno być traktowane jako wiążące; być może – idąc tropem przedstawionym przez Piotra Mroza – zakończenie *Mdłości* nie tyle przedstawia prawdziwe rozwiązanie opisywanego dylematu, co życzenie jego rozwiązania.

Przyznam jednak, że zawsze odczytywałam zakończenie powieści jeszcze inaczej, w odniesieniu do Williama Blake'a i jego *Auguries of Innocence*. Blake rozpoczyna ów wiersz wersami mówiącymi o widzeniu świata w ziarnku piasku, nieba w dzikim kwiecie, trzymaniu nieskończoności w dłoni i wieczności w godzinie[17]. Życzenie w nich zawarte wydaje się dokładnie tym, czego poszukuje Roquentin: możliwością pochwycenia czegoś płynnego, zatrzymania sensu, materialnej wręcz możności dzierżenia go w dłoni. To tylko życzenie, Roquentin wie bowiem, że jest to nieosiągalne w egzystencji. Daje temu wyraz, np. mówiąc:

> W tej chwili słychać jazz; nie ma melodii, tylko nuty, miriady małych wstrząsów. Nie ma dla nich żadnej przerwy, rodzi je i niszczy nieubłagany porządek, nie pozwalając nigdy skupić się, istnieć dla siebie. Biegną, spieszą się, w locie spadają na mnie czystym uderzeniem i giną. Dobrze byłoby je zatrzymać, ale wiem, że jeśli udałoby mi się zatrzymać jedną, pomiędzy palcami zostałby mi tylko wulgarny i omdlewający ton. Należy przyjąć ich śmierć; powinienem nawet pragnąć tej śmierci: niewiele znam wrażeń bardziej cierpkich i mocnych. Rozgrzewam się, zaczynam czuć się szczęśliwy. […] A jednak jestem niespokojny. Wystarczyłoby tak niewiele, aby zatrzymać płytę: pęknięcie sprężyny, kaprys kuzyna Adolfa. Jakie to dziwne, jakie przejmujące, że to trwanie jest tak kruche. Nic nie może go przerwać i wszystko może je złamać[18].

Mimo to Roquentin odkrywa pocieszenie w ulotności idealnego istnienia muzyki i być może właśnie ową konieczność, której ostatecznie decyduje się poszukiwać w twórczości. Jednak tak, jak Blake kończy swój wiersz kontrastem „sweet delight" oraz „endless night"[19],

---

17 „To see a world in a grain of sand / And a heaven in a wild flower, / Hold infinity in the palm of your hand / And eternity in an hour" – W. Blake, *Blake: The Complete Poems*, ed. W.H. Stevenson, London 2007, s. 612.

18 J.-P. Sartre, *Mdłości*, s. 30-31.

19 W j. polskim kolejno: „słodka rozkosz" oraz „wieczna noc".

gdy zauważa, iż to dopiero w cierpieniu, a nie idealnych formach możliwe jest pojęcie egzystencji, tak też Roquentin słyszy ostatecznie melodię *Some of These Days* przerywaną zgrzytaniem igły po płycie. Sartre każe swojemu bohaterowi zachwycić się trwaniem melodii p o m i m o „kaszelku igły na płycie"[20] i kieruje się ku wspomnianemu złudzeniu estetycznemu bądź też pragnieniu konieczności. Niemniej jednak chciałabym wskazać, że być może to w tym właśnie dysonansie, w tej akceptacji tego, że w ludzkiej egzystencji nie dojdziemy nigdy do odnalezienia idealnego sensu, w akceptacji absurdu naszego istnienia oraz absurdu naszych starań moglibyśmy dopatrywać się takiego podejścia do egzystencji, w którym rozpacz zostanie choć częściowo zażegnana. Jeśli to, co rujnowało chwile doskonałe Anny – to wybijanie z rytmu, jeśli trzymać się muzycznych metafor – zostanie zaakceptowane, zinternalizowane w *Sein-zum-Unfug*, może stać się prawdziwą ucieczką od poczucia bezsensu, grą z nim.

Wartym podkreślenia aspektem myśli egzystencjalnej jest zwrócenie uwagi na istotność refleksyjności, będącą swoistym warunkiem możliwości dostrzeżenia *Unheimlichkeitu*[21]. Dopiero owa „autentyczna egzystencja" kieruje jednostkę ku zadawaniu pytań o sens i własną rolę w świecie. Intuicja ta wyrażona została być może najlepiej przez Alberta Camusa:

> Czasem rozsypuje się dekoracja. Poranne wstanie, tramwaj, cztery godziny w biurze albo fabryce, posiłek, tramwaj, cztery godziny pracy, sen, i poniedziałek wtorek środa czwartek piątek i sobota w tym samym rymie: najczęściej tą drogą idzie się łatwo. Tylko ze pewnego dnia pojawia się „dlaczego" i wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem. „Rozpoczyna się", to ważne. Znużenie jest u końca czynów machinalnego życia, ale inauguruje zarazem ruch świadomości. Budzi ją i prowokuje ciąg dalszy[22].

---

[20] J.-P. Sartre, *Mdłości*, s. 200.

[21] O ile termin ten pochodzi od Martina Heideggera, używam go tutaj jako terminu paradygmatycznego dla filozofii egzystencjalnej, którego znaczenie nie pokrywa się całkowicie ze znaczeniem, jakie nadaje mu Heidegger w egzystencjalnej analityce *Dasein*, za to wychodzi naprzeciw wyraźnej inspiracji Heideggerem u Sartre'a i Camusa. Za inspirującą dyskusję na ten temat chciałabym serdecznie podziękować Radosławowi Strzeleckiemu.

[22] A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, tłum. J. Guze, wstęp J. Kossak, Warszawa 1971, s. 100.

Słowa Camusa wskazują na sztuczność form nadawanych codziennemu funkcjonowaniu w społeczeństwie. Jest to postawa wyrażona także przez Sartre'a w *Mdłościach*, gdy Roquentin zaczyna podważać prawdziwość burżuazyjnych prób porządkowania świata. Murdoch pisze, że „te oznaki, te idee prawa i słuszności, ukrywają nagość rzeczywistości, egzystencji"[23]. Z kolei Piotr Mróz pisząc o galerii portretów oficjeli w Bouville, w którym przebywa Roquentin, zauważa, iż bohater powieści odkrywa, że „to jedynie pieniądze i władza tych, którzy decydują o każdym aspekcie życia danej społeczności, nadała im glorię nieprzemijalności"[24].

Taka świadomość jest jednak zaledwie początkiem. Dopiero po jej rozbudzeniu, po odrzuceniu tradycyjnych form, człowiek zostaje uderzony dojmującym brakiem punktu odniesienia, który umożliwiałby nadanie egzystencji sensu. Dla Camusa: „Absurdalna jest konfrontacja tego, co irracjonalne, i oszalałego pragnienia jasności, którego wołanie rozlega się w najgłębszej istocie człowieka. Absurd zależy tyle od człowieka, ile od świata"[25]. Jeśli owo „oszalałe pragnienie jasności" jest niemożliwe do zaspokojenia po odrzuceniu fałszywych form porządkujących świat, trzeba powrócić do pytania o to, w jaki sposób człowiek może ustosunkować się do własnej, pozbawionej odgórnie nadanego sensu egzystencji. Zatem zdaniem Camusa właściwą postawą będzie bunt, swoisty heroizm. Pisarz w swojej myśli – używam tego słowa, gdyż być może niewłaściwe byłoby mówienie o usystematyzowanej wykładni filozoficznej – wydaje się pełen powagi. Trafnie podsumowuje to Piotr Mróz: „Człowiek Absurdu nie może więc traktować sztuki jako przyziemnej zabawy, gry form, ludycznej odskoczni od świata, wreszcie jako źródła upiększania, estetyzacji rzeczywistości"[26]. Wydaje mi się, że jest to charakterystyka adekwatna nie tylko do sztuki, choć to jej – w wymiarze literatury oraz szerzej pojętego aktu twórczego – poświęcona jest dalsza część tego artykułu. Owszem, teksty Camusa pełne są ironii, ta jednak jest w większym stopniu wyrazem pewnego

---

[23] „These trappings, these ideas of law and right, hide the nakedness of reality, of existence" – I. Murdoch, *dz. cyt.*, s. 16.

[24] P. Mróz, *Filozofia sztuki…*, s. 66.

[25] A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 106-107.

[26] P. Mróz, *Filozofia sztuki…*, s. 78.

rozgoryczenia czy rozpaczy, nie zaś radości płynącej z gry z konwencją. Syzyf może odnaleźć szczęście, lecz nie dobrą zabawę.

Teraz więc, gdy został już zarysowany pewien kontekst konceptualny, pewne tło, powrócę do *Sein-zum-Unfug*. Czym ma być proponowana przeze mnie postawa? Nie będzie ona równoznaczna po prostu z poczuciem humoru, jest z nim jednak silnie związana. Samo poczucie humoru zresztą nie jest pojęciem precyzyjnym, gdyż kryją się pod nim humor, satyra, komizm, ironia etc. Na gruncie rozważań filozoficznych to tej ostatniej poświęca się zazwyczaj najwięcej uwagi – od rozprawy Kierkegaarda[27] po refleksje Deleuze'a na temat mechanizmu przynależności humoru do masochisty oraz ironii do sadysty[28]. W niektórych ujęciach ironia może być postrzegana jako do pewnego stopnia niebezpieczna. Ironia niekoniecznie sprzyja autentycznej egzystencji – właściwa będzie raczej estecie poszukującemu wszelakich form ucieczki. Kierkegaardowski esteta, opisany przez Toeplitza jako pielęgnujący w sobie „zdolność deprecjonowania znaczenia zdarzeń do tego stopnia, by nie miały one większego znaczenia"[29], zawsze skazany będzie na rozpacz. Jak pisze Piotr Mróz, stadium estetyczne prowadzi „nieuniknienie do różnych form nicości, bo przecież tak znakomicie rozpoznane przez Duńczyka rozpacz, lęk, trwoga czy nuda to aspekty unicestwienia autentycznych możliwości człowieczych"[30]. Don Giovanni, jeden z ulubieńców Kierkegaarda, w operze Mozarta ściągnięty zostaje do piekła przez pomnik ironicznie czy szyderczo zaproszony na kolację. Camus pisze o Kierkegaardzie:

> Ten Don Juan poznania mnoży pseudonimy i sprzeczności […]. Odrzuca pociechy, moralność, kojące zasady. Nie chce złagodzić bólu od ciernia, który czuje w sercu. Przeciwnie, rozbudza ten ból i w rozpaczliwej radości ukrzyżowanego, który zadowolenie czerpie z ukrzyżowania, konstruuje kolejno jasność widzenia, odmowę, komedię, kategorię opętania. Ta twarz czuła i szydercza, te piruety,

[27] Zob. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Djakowska, Warszawa 1999.

[28] Zob. G. Deleuze, *Présentation De Sacher-Masoch: Le Froid Et Le Cruel*, Paris 1967.

[29] K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006, s. 20.

[30] P. Mróz, *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, Kraków 2013, s. 298.

> po których przychodzi krzyk z głębi serca, to sam duch absurdu w walce z realnością, która go przekracza. I przygoda duchowa, która prowadzi Kierkegaarda do drogich mu zgorszeń, zaczyna się również w chaosie doświadczenia uwolnionego od dekoracji i przywróconego swej pierwszej niespójności[31].

Jednak dzieło samego Kierkegaarda, u którego wszystko, jak trafnie zauważa Piotr Mróz, jawi się jako „dialektycznie niejednoznaczne"[32], nie powinno zostać sprowadzone do wąskich kategorii. Stadium estetyczne jest tylko jednym aspektem jego myśli, a pseudonimowa twórczość filozofa sama w sobie jest niezwykle płodnym tematem analizy. O ile zgadzam się z diagnozą rozpaczy egzystencjalnej, tak świetnie przedstawianej przez Kierkegaarda, o tyle nie chciałabym kłaść na nią tak dużego nacisku, jak robi to Camus. Co istotne w kontekście tego tekstu, Kierkegaard znakomicie operuje również humorem. Michael Weston zauważa, że pseudonimowa twórczość Kierkegaarda wykorzystuje jego talent do przedstawiania szczerej komedii[33]. Podobnie John Lippitt, gdy analizuje znaczącą rolę humoru i komedii w myśli i twórczości Kierkegaarda, pisze m.in., że „ironista i humorysta Climacusa nie są jedynie opowiadaczami żartów. […] Są postaciami, których zmysł ironii i humoru odgrywa kluczową rolę w ich fundamentalnych postawach życiowych i sposobach bycia w świecie"[34]. Lippitt zwraca również uwagę na ustęp z *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, który wydaje mi się niezwykle istotny: „Ogólnie rzecz biorąc, komizm obecny jest wszędzie i każda egzystencja może być od razu zdefiniowana i przypisana do swojego konkretnego obszaru dzięki wiedzy, w jaki sposób związana jest z komizmem… im kompetentniej egzystuje dana osoba, tym głębiej odkrywać będzie komizm"[35].

---

31 A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 110.

32 P. Mróz, *Søren Kierkegaard…*, s. 299.

33 M. Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London 1994, s. VIII.

34 „Climacus's ironist and humorist are not merely tellers of jokes. […] They are figures whose sense of irony and humour play crucial roles in their fundamental attitudes to life and modes of being in the world" – J. Lippitt, *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*, London 2000, s. 119.

35 „On the whole, the comic is present everywhere, and every existence can at once be defined and assigned to its particular sphere by knowing how it is

W tym duchu chciałabym wyróżnić jeszcze jeden rodzaj humoru – częstokroć mogący zawierać w sobie i inne, zwłaszcza komizm postrzegany przez Kierkegaarda jako niezwykle istotny dla pogłębiania egzystencjalnej świadomości – czyli psotę. Ta definiowana jest zwyczajowo jako coś zrobionego dla żartu lub zabawy. Szczególnie ów element zabawy jest tu znamienny. Dla Johana Huizingi zabawa ujawnia się „jako specyficzna jakość działania różniąca się od «zwyczajnego» życia"[36]. Za „pierwszą, główną cechę" zabawy uznaje to, że „jest ona swobodna, jest wolnością", dalej zaś pisze: „zabawa nie jest «zwykłym» czy też «właściwym» życiem. Jest to raczej wykraczanie z takiego życia w sferę tymczasowej aktywności o swoistych tendencjach"[37]. Moja propozycja traktowania psoty jako swoistego nastrojenia, propozycja *Sein-zum-Unfug*, ma na celu przyjęcie w egzystencji takiej postawy, w której owa zabawa pozwoli zarazem na zakłócenie porządku, jak i jeśli nie ucieczkę od rozpaczy, to jej – przynajmniej częściowe – unieważnienie. O ile sama aktywność burzenia zastanych form może być okazjonalna, o tyle samo nakierowanie na nią będzie już stałą postawą. W tej postawie, jeśli wrócić do punktu wyjścia kondycji egzystencjalnej, wolność absolutna nie będzie musiała być opresyjna, lecz stanie się swobodą umożliwiającą także twórczość; uzyskanie świadomości i dostrzeżenie „dekoracji" życia codziennego nie będzie kierowało ku poczuciu bezsensu i znużeniu, ale ku przydającej *élan vital* grze z konwencją; wreszcie sama rozpacz, nawet jeśli niemożliwa do unicestwienia, będzie mogła być zredukowana do absurdu.

Gdzie jednak szukać przykładów takiej postawy? O ile moja propozycja odnosi się również do postulatu pewnej postawy egzystencjalnej możliwej do przyjęcia przez jednostki, przykłady *Sein-zum-Unfug*, widzianego jako postawa ze wszech miar subwersywna, mogą być również odnalezione w literaturze. Przede wszystkim będą się one wiązały z przyjmowanymi przez autorów

---

related to the comic… the more competently a person exists, the more he will discover the comic"; cyt. za: *tamże*, s. 72. Źródło cytowane przez Lippitta: S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1-2, transl. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton, NJ, 1992, s. 462.

36 J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007, s. 15-16.

37 *Tamże*, s. 21.

strategiami twórczymi podważającymi tradycyjną narrację. Poza wspomnianą już filozoficzną twórczością pseudonimową Kierkegaarda chciałabym wyróżnić tutaj szczególnie dwa dzieła: *Pierra Menarda, autora Don Kichota* Jorge Luisa Borgesa, wspomnianego już we wstępie, oraz *Fałszerzy* André Gide'a. Niemniej jednak zanim przejdę do przestawienia kilku krótkich uwag na ich temat, odniosę się do jeszcze jednego istotnego przykładu. *Sein-zum-Unfug* do pewnego stopnia egzemplifikowane może być także przez postać trickstera, którego doskonałym przykładem jest Puk ze *Snu nocy letniej* Williama Shakespeare'a.

Omawiając archetyp trickstera, Carl Gustav Jung pisze, że jest on postacią:

> […] antycypującą postać zbawiciela i, jak on, boga, człowieka i zwierzęcia w jednej osobie. Jest to istota podludzka i nadludzka, istota bosko-zwierzęca, której stałą i najbardziej sugestywną cechą jest cecha nieświadomości. To właśnie ze względu na nią został opuszczony przez swych (ludzkich) towarzyszy – miałaby to być aluzja do porzucenia tego etapu rozwoju świadomości. Trickster jest nieświadomy samego siebie[38].

Rozważając zaś późniejszą ewolucję tego archetypu, zauważa, iż:

> […] proces rozwoju cywilizacji zaczyna się już w samym cyklu o tricksterze, a w ten sposób wyraźnie pokazane zostało przezwyciężenie stanu pierwotnego. W każdym razie odpadają od tej postaci oznaki przynajmniej najgłębszej nieświadomości; miast działać brutalnie, okrutnie, głupio i nonsensownie, pod koniec cyklu trickster zaczyna robić rzeczy pozytywne i sensowne. W ten sposób zdradza się już w obrębie samego mitu deprecjonowanie wcześniejszej nieświadomości[39].

Sądzę, że spostrzeżenia Junga mogą być wartościowe w kontekście rozważań nad rolą Szekspirowskiego Puka jako personifikacji archetypu trickstera. Wskazanie Junga na związek postaci trickstera

---

38 C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011, s. 275.

39 *Tamże*, s. 278-279.

z nieświadomym ma tutaj dwa etapy: ukazanie nieświadomości jako wcześniejszego, niepożądanego już stanu rozwoju oraz dalsze przekształcenie mitu trickstera, w którym jego działania nabierają sensu i w którym może się przerodzić w postać zbawiciela. Uważam, że Puk bardziej niż pierwotnemu mitowi odpowiadać będzie właśnie późniejszemu, kulturowemu przepracowaniu mitu trickstera. Istotnie, w odniesieniu do prób ustosunkowania się człowieka do beznadziejnej sytuacji, w której się znajduje, Puk może być interpretowany pozytywnie, także jako zbawiciel.

W *Śnie nocy letniej* mamy do czynienia z dwoma płaszczyznami świata przedstawionego: Atenami i magicznym lasem. Jak podsumowuje Catherine Belsey, w tradycyjnych ujęciach

> […] dwór ateński symbolizuje świat pojednania i racjonalności, instytucji społecznych i wspólnotowego porządku, podczas gdy las poza granicami Aten jest miejscem nocy i zadziwiających pasji, miejscem anarchii i niepokoju, w którym zachowanie staje się nieprzewidywalne, a indywidualna tożsamość zostaje przekształcona[40].

Ważniejszy wydaje mi się tu jednak jeden, konkretny aspekt tej opowieści, mianowicie to Oberon, król elfów, widząc nieszczęście Heleny, prosi Puka, żeby jej pomógł[41]. Dopiero w owym pełnym nieprzewidywalności lesie, pozornie domenie nieświadomego, może dojść do uporządkowania sytuacji, która wcześniej w świecie racjonalności i świadomości wydawała się niemożliwa do rozwiązania.

Jung pisze o tym, że zacieranie się negatywnych cech trickstera jest *de facto* procesem pozornym, i dodaje:

> Gdy jednak świadomość zostanie wstrząśnięta na skutek sytuacji krytycznych i wątpliwych, okazuje się, że cień bynajmniej nie rozwiał się w powietrzu, lecz jedynie czeka na wygodną okazję, by pojawić się jako

40 „The Athenian court represents the world of reconciliation and rationality, of social institutions and communal order, while the wood outside Athens is the location of night and bewildering passions, a place of anarchy and anxiety where behaviour becomes unpredictable and individual identity is transformed" – C. Belsey, A Midsummer Night's Dream*: A Modern Perspective*, [w:] W. Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, New York 2009, s. 189.

41 W. Shakespeare, *A Midsummer Night's…*, s. 53.

> projekcja – przynajmniej u sąsiada. Jeśli sztuczka ta mu się uda, między jednym i drugim znów pojawia się ów prymitywny, ciemny świat, w którym znowu może się zdarzyć to wszystko – nawet na najwyższym poziomie cywilizacji – czego symbolem jest postać trickstera[42].

W przypadku *Snu nocy letniej* to ów najwyższy poziom cywilizacji z całą swoją racjonalnością, ze wszystkimi „dekoracjami", by nawiązać do Camusa, okazuje się opresyjny, ponieważ nie pozwala na pozytywne rozwiązanie sytuacji nieszczęśliwych kochanków. Dopiero ingerencja „nieświadomego" świata magicznego, czyli zburzenie racjonalnego porządku, bycie-ku-psocie, pozwala na zażegnanie rozpaczy i stwarza warunki do ponownego odnalezienia się w świecie.

Mimo zachowań charakterystycznych dla trickstera – roztargnienia, pomyłek czy psot, które wpływają na losy innych etc. – Puk nie jest postacią pozbawioną świadomości. Wręcz przeciwnie. W ostatnim akcie jasno wyraża przynależność swego gatunku do nocy, mroku, psot, mówiąc: „My, co od słońca spojrzenia / Uciekamy przy Hekacie, / Ciągle w cieniów skryte szacie, / Wierne nocy jak marzenia / Czas nasz teraz"[43]. Nawet komediowa konwencja sztuki Shakespeare'a nie ucieka od pokazywania tego mroczniejszego obrazu psoty. Niektórzy badacze wskazują wręcz, że „Puk […] wydaje się bliższy Wiedźmom z Makbeta"[44] – w ich zaś przypadku brak świadomości jest ostatnim, co można by im zarzucić.

Jeszcze istotniejszy jest końcowy monolog Puka, w którym zwraca się już bezpośrednio do publiczności: „Jeśli was nasze obraziły cienie, / Pomyślcie tylko (łatwe przypuszczenie), / Że was sen zmorzył, że wszystko, co było, / Tylko uśpionym we śnie się

---

42 C.G. Jung, *dz. cyt.*, s. 278-279.

43 W. Shakespeare, *Sen nocy letniej*, tłum. L. Ulrich, s. 65, Fundacja Nowoczesna Polska, [on-line:] http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sen-nocy-letniej – 6 IV 2024. W oryginale: „And we fairies, that do run / By the triple Hecate's team / From the presence of the sun, / Now are frolic" – W. Shakespeare, *A Midsummer Night's…*, s. 169. Wers „now are frolic" w dosłownym tłumaczeniu oznacza „teraz psocimy".

44 „Puck, for example, seems to be spiritually closer to the Witches in Macbeth […]" – M. Taylor, *The Darker Purpose of* A Midsummer Night's Dream, „Studies in English Literature, 1500-1900" 1969, vol. 9, no. 2, s. 261.

marzyło”[45]. Monolog Puka wskazuje na znamienny element przekształcenia, jakie dokonuje się w *Śnie nocy letniej* – to dopiero w odwróconym porządku rzeczywistości tej jednej nocy w magicznym lesie bohaterowie sztuki mogli odnaleźć rozwiązanie swoich problemów. Pozorna absurdalność sytuacji przedstawionych w sztuce obnaża absurdalność właściwą – bycia-w-świecie. Deklaracja Puka, że widzowie uznać mogą tę opowieść za zwykły sen, daje się odczytać jako ukłon w stronę tego, że podążanie utartymi ścieżkami nieautentycznej egzystencji niedostrzegającej absurdu jest rozwiązaniem zwyczajnie prostszym, ale niekoniecznie najlepszym.

Pytanie Puka o rolę snu kieruje nas ku zakończeniu tego tekstu – pytaniu o rolę rzeczywistości w twórczości i o wyzwalający potencjał gry z konwencją, psoty. W przypadku *Fałszerzy* Gide'a kluczowym będzie zwrócenie uwagi na metapoziom tworzenia narracji w powieści. W dziele tym przeplatają się historie kilkunastu bohaterów poszukujących swojego miejsca w świecie, ale jednocześnie manipulujących rzeczywistością, w którą są wrzuceni. Forma narracji zmienia się jednak wielokrotnie w obrębie powieści: przeskakuje m.in. od narracji trzecioosobowej do intymnych fragmentów dziennika jednego z bohaterów, z wszechwiedzącym narratorem powracającym regularnie, by łamać czwartą ścianę. Co kluczowe, jednym z głównych bohaterów, ale także narratorów, jest pisarz Edward. Planuje on napisanie powieści o tytule… *Fałszerze*, która ma opowiadać o… pisarzu. Osoby czytające dzieło mają tu do czynienia z wielopiętrową, szkatułkową strukturą narracyjną, w której zaciera się granica między rzeczywistością a światem przedstawionym. Gide konstruuje swoją powieść tak, aby to jeden z bohaterów stał się jej autorem, choć do końca nie jest jasne, czy czytamy powieść Gide'a o Edwardzie, szkic Edwarda poświęcony planom napisania *Fałszerzy* czy samych już gotowych *Fałszerzy* Edwarda.

Na tym tle szczególnie interesująco wyglądają zawarte w *Fałszerzach* przemyślenia Edwarda na temat tworzonej przez niego powieści. W jednym z fragmentów dziennika pisze:

---

45 W. Shakespeare, *Sen nocy letniej*, s. 66. W oryginale: „If we shadows have offended, / Think but this and all is mended: / That you have but slumbered here / While these visions did appear” – W. Shakespeare, *A Midsummer Night's*, s. 171.

> Ze wszystkiego, co tutaj wczoraj napisałem, nic nie jest prawdą. Pozostaje tylko to: rzeczywistość mnie interesuje jako materia plastyczna; i mam więcej względów dla tego, co mogłoby być, niż dla tego, co jest, a najwięcej dla tego, co już było. W nieskończoność rozważam możliwość każdej istoty i opłakuję wszystko, co obumiera pod pokrywą obyczajów[46].

Gdy zaś później chce wytłumaczyć koncept swojej powieści innym postaciom, wyjaśnia:

> To, co chcę przedstawić, to z jednej strony rzeczywistość, a z drugiej wysiłek zmierzający do jej wystylizowania […]. Aby osiągnąć mój cel, wymyślam osobę powieściopisarza, którego czynię postacią centralną; a treścią książki jest, jeżeli już tego trzeba koniecznie, walka tego, co mu daje rzeczywistość, z tym, co on chce z niej zrobić[47].

Fałszerze zadają pytania o uwięzienie jednostki w opisywanych już „dekoracjach" życia codziennego i nieautentycznej egzystencji, o możliwość odnalezienia istoty bycia, o granice twórczości, o sprawczość. Nie dają jednak odpowiedzi na żadne z tych pytań – w powieści rzeczywistość staje się materią plastyczną, próba ustosunkowania się do egzystencji zmienia się w niekończącą się, zapętloną grę z konwencją. Dobrze pokazują to dwa fragmenty opisujące Edwarda. O samym sobie pisze on: „niebezpieczeństwo polega na tym, że każde niespodziewane zdarzenie bawi mnie do tego stopnia, że tracę z oczu mój cel ostateczny"[48], a z kolei o nim czytamy: „mózg jego, pozostawiony sam na pochyłości, wpadał prędko w abstrakcję, gdzie swawolił, jak mu się podobało"[49]. Gdy w jednej ze scen Edward odwiedza La Pérouse'a, swojego niegdysiejszego nauczyciela muzyki, ten wypowiada znamienne słowa, które mogą zwrócić na powrót ku pytaniom zadawanym w *Mdłościach* Sartre'a: „ciągły akord doskonały; tak, to jest to: ciągły akord doskonały… Ale cały nasz świat jest ofiarą stałych

---

46 A. Gide, *Fałszerze*, tłum. H. Iwaszkiewiczówna, J. Iwaszkiewicz, Warszawa 2007, s. 114.

47 *Tamże*, s. 185.

48 *Tamże*, s. 157.

49 *Tamże*, s. 189.

dysonansów"[50]. *Fałszerze* – zarówno w świecie czy też światach przedstawionych w powieści, jak i na meta poziomie samej twórczości – przedstawiają właśnie domenę tych „stałych dysonansów", czyniąc je jednak niejako sensem działań twórczych i człowieczych. Są psotą obnażającą *Unheimlichkeit*, ale też pozwalającą ustosunkować się do tego poczucia w sposób kreatywny[51].

Na koniec powrócę do *Pierre'a Menarda, autora Don Kichota*. Jak zauważyłam na początku tego artykułu, opowiadanie to może być odczytywane jako metafora granic i możliwości dyskursu, interpretacji. Borges pisze, że „teksty Cervantesa i Menarda są pod względem słownym identyczne, ale ten drugi jest niemal nieskończenie bogatszy"[52]. I oczywiście w osłabionej formie może to być manifest choćby myślenia hermeneutycznego bądź wędrujących pojęć Mieke Bal, czyli idei mówiącej, że zawsze będziemy zdolni nadawać nowe znaczenia starym koncepcjom[53]. Mimo to uważam, że opowiadanie Borgesa jest czymś więcej, jest przykładem bycia-ku-psocie. Najlepiej oddaje to poniższy fragment:

> […] Postanowił wyprzedzić tę bezużyteczność, jaka oczekuje wszelkie trudy ludzkie; podjął się przedsięwzięcia niezwykle skomplikowanego i od początku bezsensownego. Poświęcił swe skrupuły i swe bezsenne noce na powtórzenie w obcym języku istniejącej już książki. Mnożył bruliony, poprawiał zawzięcie i darł tysiące stronic rękopisu.* Nie pozwolił, aby zostały one przez kogokolwiek przeczytane i zatroszczył się o to, aby go nie przeżyły. Na próżno usiłowałem je odtworzyć.
>
> *Pamiętam jego kratkowane zeszyty, jego czarne skreślenia, jego osobliwe znaki korektorskie i jego mrówcze pismo. Wieczorami lubił spacerować po przedmieściach Nîmes; zazwyczaj miał ze sobą jeden z tych zeszytów i robił z niego wesołe ognisko[54].

---

50 *Tamże*, s. 164.

51 Jedną z rzeczy, których żałuję do dziś, jest to, że na zajęciach profesora Mroza, kiedy omawiani byli właśnie *Fałszerze*, nie zdecydowaliśmy się zrealizować pięknego planu dopisania jeszcze jednego rozdziału i udawania, że jest on oryginalną częścią powieści.

52 J.L. Borges, *dz. cyt.*, s. 43.

53 Zob. M. Bal, *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*, Toronto 2002.

54 J.L. Borges, *dz. cyt.*, s. 44-45.

Opowiadanie Borgesa napisane jest z wystudiowaną powagą i akademickim zacięciem. Gdy narrator opisuje „widzialne" dzieło Menarda, wylicza poważne prace, także filozoficzne. Jego dzieło „niewidzialne", owa próba napisania *Don Kichota*, w swojej istocie odnosi nas jednak do zupełnie innego sposobu bycia, deklaratywna zaś powaga jest niczym innym jak figlem samego Borgesa. W słowach „Postanowił wyprzedzić tę bezużyteczność, jaka oczekuje wszelkie trudy ludzkie; podjął się przedsięwzięcia niezwykle skomplikowanego i od początku bezsensownego" zawiera się istota *Sein-zum-Unfug*. Jednostka postawiona przed *Unheimlichkeitem* – obarczona wytwarzaniem sensu, podatna na rozpacz i znużenie – może wyzwolić się właśnie poprzez zabawę, humor, grę z konwencją; nakierowanie swojej egzystencji na owo wspaniałe *mischief*, psotę. Czy życie Menarda nie było pełniejsze od życia Roquentina? Czy nie prowokowało do większych rozważań i dyskusji? Czy „robienie wesołego ogniska" z zeszytów zapełnionych mrówczym pismem nie jest pozwalaniem dźwiękom, by przemijały, ale też śmianiem się z „kaszelku igły po płycie"?

W ostatnich już słowach chciałabym, aby koncepcja *Sein-zum-Unfug* była ukłonem w stronę profesora Mroza i jego dzieła „niewidzialnego". Nie wiem, czy ma w zwyczaju palić swoje rękopisy, czasem przypominające fascynujący palimpsest, składające się z ręcznie zapisanych, połączonych ze sobą kartek, z wyciętymi i przeklejonymi w inne miejsce akapitami, dziesiątkami dopisków i zmian. To jednak nie słowo pisane jest jego dziełem „niewidzialnym". Na przestrzeni ostatnich ponad 13 już lat każda napotkana przeze mnie osoba znająca Profesora na dźwięk jego nazwiska uśmiechała się i sypała jak z rękawa zadziwiającymi, komicznymi anegdotami – choć nie śmiem przytoczyć żadnej w druku, ich miejscem jest szekspirowski magiczny las elfów. Poprzez swoje wyjątkowe podejście do egzystencji Profesor pozostawia dzieło „niewidzialne" niemożliwe do przecenienia, które ujawnia się efektach jego niezwykłej pracy dydaktycznej – kolejnych pokoleniach osób zajmujących się filozofią, tłumaczeniami, reżyserią, literaturą, dramaturgią, polityką etc., które chcą egzystować autentycznie, ale też nie pozwalają, by rozpacz kiedykolwiek wzięła górę.

BIBLIOGRAFIA

Bal M., *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*, Toronto 2002.

Blake W., *Blake: The Complete Poems*, ed. W.H. Stevenson, London 2007, https://doi.org/10.4324/9781315761169.

Borges J.L., *Pierre Menard, autor Don Kichota*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] *Fikcje*, tłum. K. Piekarec i in., Warszawa 1972.

Camus A., *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, tłum. J. Guze, wstęp J. Kossak, Warszawa 1971.

Deleuze G., *Présentation De Sacher-Masoch: Le Froid Et Le Cruel*, Paris 1967.

Gide A., *Fałszerze*, tłum. H. Iwaszkiewiczówna, J. Iwaszkiewicz, Warszawa 2007.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007.

Jung C.G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011.

Kierkegaard S., *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1-2, transl. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton, NJ, 1992.

Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Djakowska, Warszawa 1999.

Lippitt J., *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*, London 2000, https://doi.org/10.1057/9780230598652.

Mróz P., *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992.

Mróz P., *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, Kraków 2013.

Murdoch I., *Sartre: Romantic Rationalist*, London 1974.

Sartre J.-P., *Baudelaire*, tłum. K. Jarosz, Kraków 2007.

Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.

Sartre J.-P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Kraków 2005.

Shakespeare W., *A Midsummer Night's Dream*, New York 2009.

Shakespeare W., *Sen nocy letniej*, tłum. L. Ulrich, Fundacja Nowoczesna Polska, [on-line:] http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sen-nocy-letniej.

Taylor M., *The Darker Purpose of* A Midsummer Night's Dream, „Studies in English Literature, 1500-1900" 1969, vol. 9, no. 2, s. 259-273, https://doi.org/10.2307/449779.

Toeplitz K., *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006.

Weston M., *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London 1994, https://doi.org/10.4324/9780203204061.

ABSTRACT

Existential Mischief

This paper proposes the concept of *Sein-zum-Unfug*, being-towards--mischief, as an existential attunement and stance that can be adopted in response to the absurdity of existence. The starting point is the discussion of the existential thought of Jean Paul Sartre and Albert Camus in order to present the issues of absolute freedom, the absurdity of existence, despair, searching for authentic existence, and possibilities of giving meaning. The paper then analyses possible approaches to the above-mentioned issues. In this context, it discusses the possibilities given by humour, also in reference to the thought of Søren Kierkegaard and the function of play discussed by Johan Huizinga. The concept of *Sein-zum-Unfug* is then presented in relation to literary examples. The paper proposes a comparison of William Shakespeare's Puck with Carl Gustav Jung's trickster archetype, also reflecting on the functions of the unconscious and dream with regard to the development of the crucial existential approach. Finally, André Gide's *The Counterfeiters* and Jorge Louis Borges' *Pierre Menard, Author of the Quixote* are interpreted in the spirit of playing with conventions and subversive creative activity.

KEYWORDS: existentialism, mischief, humour, absurd, literature, Sartre, Camus, Kierkegaard, Shakespeare, Gide, Borges

O AUTORCE

Alicja Kowalczewska – doktora filozofii, alumna Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumaczka, radiowczyni i organizatorka wydarzeń kulturalnych. W swojej pracy naukowej zajmowała się projektami estetyzacji życia, wątkami etycznymi i rozumieniem czasu w literaturze oraz kulturowymi aspektami muzyki industrialnej. Pracę doktorską poświęciła postaci i *Księdze* Margery Kempe oraz relacji między mistycyzmem a podmiotowością i seksualnością kobiet w późnym średniowieczu i dziś.

12.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.12

REMIGIUSZ KRÓL

Specyfika miasta a tworzenie świadomości regionalnej

Specyfika miejska to współcześnie jedno z istotnych zagadnień obecnych na gruncie licznych nauk, jak i ich interdyscyplinarnych odniesień. Do arcyważnych, głównych i kluczowych tematów należy urbanistyka, w całej okazałości, a wraz z nią koncepcje planowania zajmujące się miastem pod kątem formowania i zagospodarowania przestrzennego miejskiego terenu, otoczenia oraz ogólnie przestrzeni. W tym ujęciu miasto postrzegane jest jako dzieło sztuki i to architekci odpowiedzialni są za zagadnienie różnokierunkowej i wielopoziomowej kreacji sztuki spełniającej rozmaite funkcje społeczne, estetyczne czy dydaktyczne, które stanowią o jej znaczeniu, naturze i egzystencji. W tym aspekcie miasto powiązane jest także z formowaniem się, inscenizowaniem i kreowaniem zasadniczych cech socjologii miasta. W tym też wymiarze miasto ujmuje się jako „paradygmat" wyznaczający racjonalne, konstruktywne i praktyczne zastosowanie socjologii. Wśród socjologicznych analiz znajduje się wyodrębnienie różnorakich ujęć przestrzeni miejskiej, na przykład: badanie i opisywanie poszczególnych społeczności lokalnych, interpretowanie egzystencjalnego wymiaru społeczno-kulturowych planów, pomysłów i projektów rzeczywistości miejskiej, ale też szczegółowe

doprecyzowanie makrostrukturalnych interpretacji rzeczywistości miejskiej z uwzględnieniem polityki lokalnej powiązanej z charakterem życia w danym mieście. Ponadto dostrzeganie wszelkich procesów rewitalizacji przestrzeni miejskiej powiązanych z zagadnieniami jakości życia i „dobrego miasta"[1].

Ten pogląd, a zarazem wyobrażenie i konstatacja nad miastem nie zawężają się tylko do wymiaru fizycznego, ale są również istotnym czynnikiem na polu społecznym. W tym miejscu warto sięgnąć do prac polskiego badacza Floriana Znanieckiego[2], opisującego miasto w świadomości jego obywateli, oraz do wybitnego znawcy prezentowanego zagadnienia Aleksandra Wallisa[3] wraz z jego socjologią miasta[4]. W tej dziedzinie znajdujemy także zbieżne ustalenia na gruncie psychologii społecznej miasta[5], które poszerzają zasadniczo pogląd na zagadnienie związane z tematyką miasta. Należy również podkreślić istotne znaczenie ekologii dla praktyki urbanistycznej i badań z ich wzajemnym oddziaływaniem na środowisko wraz z różnymi konfiguracjami ekosystemów[6].

---

1 Por. *Wokół socjologii przestrzeni*, red. A. Majer, P. Starosta, Łódź 2004. Zob. A. Majer, *Duże miasta Ameryki: „kryzys" i polityka odnowy*, Łódź 1997.

2 F. Znaniecki, *Miasto w świadomości jego obywateli*, Poznań 1931. Zob. P. Rybicki, *Społeczeństwo miejskie*, Warszawa 1972. Por. I. Sagan, *Miasto – scena konfliktów i współpracy. Rozwój miasta w świetle koncepcji reżimu miejskiego*, Gdańsk 2000.

3 Por. A. Wallis, *Socjologia wielkiego miasta*, Warszawa 1967; A. Wallis, *Informacja i gwar*, Warszawa 1979; A. Wallis, *Miasto i przestrzeń*, Warszawa 1990.

4 K. Frysztacki, *Miasta metropolitarne i ich przedmieścia. Z problematyki socjologii miasta oraz badań nad rzeczywistością krakowską*, Kraków 1979. Por. B. Jałowiecki, *Społeczna przestrzeń metropolii*, Warszawa 2000.

5 B. Jałowiecki, M. Szczepański, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2002.

6 Por. M. Popielarska-Konieczna, *Słownik szkolny. Biologia*, Kraków 2003. Zob. J. Weiner, *Ekosystem*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. 3, red. Z. Otałęga, Kraków 1998; *Biologia: jedność i różnorodność*, red. M. Maćkowiak, A. Michalak, Warszawa 2008; J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfery*, Warszawa 1999, s. 199-205; *Global Ecology: Towards a Science of the Biosphere*, eds M.B. Rambler, L. Margulis, R. Fester, London 1989.

1. Teologia miasta

Interesującym zagadnieniem w urbanistycznej przestrzeni okazuje się kwestia, którą od dawien dawna zajmuje się teologia miasta, stająca się przedmiotem różnych doznań ludzkich, refleksji i prac naukowych[7]. W tym kontekście nie wystarczy myśleć o mieście tylko historycznie, ekumenicznie, socjologicznie, kulturologicznie, ale należy także pomyśleć metafizycznie i teologicznie. Tego rodzaju koncepcja uwzględnia międzyludzkie środowisko życia, czasu i organicznie powiązanych ze sobą więzi społecznych, które konstytuują wspólnotę miasta. W tym znaczeniu miasto łączy historię tak życia, jak i śmierci, historię świecką i świętą, dotyczącą zbawienia albo potępienia. Takie rozumienie posiada w sobie absolutny wybór pomiędzy dobrem i złem. Od wieków miasto jest specyficznym podmiotem religii, moralności, ewangelii oraz obecności w nim Kościoła, kształtującego wysokiej jakości moralność człowieka. Znajdujący się w mieście kościół zawiera w sobie rzeczywistość transcendującą ku antycypacji Miasta Niebieskiego, stanowiącego niejako „Pleromę Miejską". Chrześcijanie wierzą, że Miasto Święte ucieleśnia się w miastach, takich jak np.: Jerozolima, Antiochia, Rzym, Aleksandria, Konstantynopol, Częstochowa. Tego rodzaju miasto jest szczególnym ujawnieniem Kościoła, niebios i dziejów zbawienia każdego człowieka. Życiem religijnym mieszkańców tych i innych miast kieruje sam Duch Święty. Mówiąc alegorycznie, z miast ziemi rodzi się Miasto Miast, czyli Niebieska Jerozolima. W eschatologii natomiast rysuje się przed nami Nowe Jeruzalem, Przybytek Boga z narodem, Chwała Boża, której światłem jest Chrystus (por. Ap 21). W konsekwencji miasto w znaczeniu teologii spełnia się ostatecznie w człowieku jako osobie i w społeczności osób. Stąd istotą miasta w rozumieniu teologicznym jest odwołanie się do absolutności bytu osobowego. Cała zaś strona materialna jest tutaj wtórna i pełni funkcję służebną na drodze kształtowania przestrzennego miasta[8].

---

7 C.S. Bartnik, *Polska teologia miasta*, [w:] *Miasto i kultura polska doby przemysłowej*, t. 3: *Wartości*, red. H. Imbs, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993. Por. C. Kostro: *Sakrament miasta w myśli Cz. S. Bartnika*, [w:] *Historia i logos*, Lublin 1991, s. 232-237.

8 Por. Le Corbusier, *Maniere de penser l'urbanisme*, Geneve 1946; P. George, *La Ville. Le Fait urbain a travers le monde*, Paris 1953; R. Mucchielli, *Le Mythe*

2. Pomocnicze nauki w rozumieniu kultury miasta

Innymi naukami podejmującymi zagadnienie przestrzennego rozmieszczenia kultury miasta są antropologia[9] i antropogeografia[10]. Pierwsza z nich bada systemy kulturowe i tożsamości w miastach, a także różne polityczne, społeczne, ekonomiczne i kulturowe czynniki, które składają się na regularną przestrzeń zabudowanego terenu charakterystycznego dla obszarów miejskich i na zachodzące w niej procesy. Z tkanki miejskiej wyróżniają się poszczególne ulice, parcele, skwery, place, dziedzińce, a także budowle wraz z semantyką układów przestrzennych i szaty wizualnej danego miasta. A druga – antropogeografia – analizuje zasięg występowania człowieka na kuli ziemskiej. W zakres tych badań wchodzi działalność człowieka wraz z jej rezultatami na danych obszarach geograficznych. Zamiast terminu antropogeografia używa się także innych nazw, jak choćby: geografia gospodarcza, ekonomiczna czy geografia społeczna. Omawiane tutaj nauki o mieście badają ukształtowanie przestrzenne terenu oraz estetyzacja wpływająca na jakość i wygląd przestrzeni publicznej. Wszystkie wymienione tu przykłady tworzą podstawy lokalizacji i różnorakich form miejskiej reklamy. W tym aspekcie istotna jest współpraca podmiotów realizujących zagospodarowanie przestrzeni publicznej z projektantami, inwestorami i wykonawcami, a także z instytucjami samorządowymi i organizacjami społecznymi. Ogromne znaczenie ma rozmowa z firmami reklamowymi oraz zorganizowanymi podmiotami drobnego handlu i usług, a także działania edukacyjne zorientowane na cel zasadniczy, uświadamiające i propagujące dobro przestrzeni publicznej, które staje się istotą profesjonalnego działania i gwarantem powodzenia, dalszego rozwoju oraz oczekiwanego sukcesu.

---

de la cite ideale, Paris 1960; W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961; W. Schneider, *De Babylone a Brasilia*, Paris 1961; G. Bardet, *L'Urbanisme*, Paris 1963; J. Comblin, *Theologie de la ville*, Paris 1968.

9 W. Dohnal, *Globalne miasta i ich mieszkańcy. Perspektywa antropologiczna*, „Lud" 2010, t. 94, s. 47-58.

10 Zob. *W cieniu i sercu geopolityki*, [w:] A. Targowski, *Chwilowy koniec historii*, Warszawa 1991.

3. Doświadczenie wizualne przestrzeni miasta

Ważnym odczuciem w przestrzeni publicznej miasta jest doświadczenie wizualne związane performatywnie z kompleksem miejskim[11]. Wyrasta ono z przeświadczenia i pomysłu o konieczności zainicjowania nowoczesnej dyskusji naukowej, w której zawarty będzie logiczny wywód dający możliwość porozumienia pomiędzy dyscyplinami zawierającymi zarówno sztuki wizualne, jak i przebogate obszary literackie, tworzące ruchomą sieć pojęć estetycznych na miarę wszelkich wyzwań związanych ze współczesnością. W tym kontekście nie bez znaczenia jest narracja zmiany dramatycznej wraz z teatrem wzrokowym, naocznym i poglądowym. Mieści się w tym inscenizacja zdjęć, przedstawienie sztuki teatralnej, widowisko, ekranizacja dzieła literackiego, kreacja, odegranie, wcielenie się w rolę, w projekty okładek i kart pocztowych etc. Na tej drodze pomocny jest dokładny ogląd obrazu jako działania dramatycznego. Ujęcie estetyki zawartej w obrazie – pustka lub jej obecność. Performatywne gry z tożsamością świata zwierząt i ludzi, męskości i kobiecości, rozmyte granice bytów etc. Ważne są również zagadnienia starzenia się, obrazu jako zjawiska estetyki, w której zawarte są procesy kruszenia, śladu, ubywania, wymazywania, wypalania, rozrywania, rozmyte granice tekstu i inne[12].

---

11 Por. M. Chaberski, *Doświadczenie (syn)estetyczne. Performatywne aspekty przedstawień site-specific*, Kraków 2015. Zob. E. Matynia, *Performative Democracy*, London 2009 (wyd. pol.: taż, *Demokracja performatywna*, tłum. M. Lavergne, Wrocław 2008). Por. H. Arendt, *On Violence*, New York 1970 (wyd. pol.: taż, *O przemocy; Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1998). Zob. M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, Bloomington 1984 (wyd. pol.: tenże, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, oprac., wstęp, komentarze i weryfikacja przekładu S. Balbus, Kraków 1975).

12 Por. R. Atchley, *Social Forces and Ageing. An Introduction to Social Gerontology*, Belmont 1996; *Ageing and the Social Sciences*, eds R. Binstock, L. George, San Diego 2001; B. Tobiasz-Adamczyk, *Społeczne aspekty starzenia się i starości*, [w:] *Geriatria z elementami gerontologii ogólnej*, red. T. Grodzicki, J. Kocemba, A. Skalska, Gdańsk 2006. Zob. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007; E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005.

4. Jakość życia

Wśród zagadnień omawianych w naukach związanych z tematyką miasta jest obecna również jakość życia – która wiąże się ze stopniem zaspokojenia potrzeb materialnych i niematerialnych, spełnianiem standardów lub realizacją wartości biologicznych, psychologicznych, społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturalnych i duchowych – a także ekologia, rodzina, jak i całe zbiorowości. Ważną problematyką w tematyce miasta jest badanie jakości życia, m.in. stopy życiowej i kosztów życia, zdrowia, długowieczności, stosunków i więzi społecznych. Istotną kwestią w przestrzeni naukowej, związanej z miastem, jest badanie jakości życia, określające obiektywne wskaźniki ilościowe i jakościowe, rzeczowe i wartościujące: przeciętne trwanie życia, współczynnik umieralności, ilość spożywanych kalorii, wysokość dochodów, sfera ekonomiczna, zasięg i złożoność ubóstwa, patologie społeczne, stopa bezrobocia, warunki mieszkaniowe, poziom zanieczyszczenia środowiska naturalnego, zakres wolności politycznej, dostęp do dóbr kultury. Istotnymi wskaźnikami są stopień zadowolenia z warunków życiowych, poczucie zaspokojenia potrzeb i aspiracji, poziom stresu oraz posiadanie sensu życia[13].

Reasumując, angażowanie umysłowości w projektowaniu i aranżacji miasta z uwzględnieniem możliwości intelektualnych osób

---

[13] Por. E. Aksman, *Redystrybucja dochodów i jej wpływ na dobrobyt społeczny w Polsce w latach 1995-2007*, Warszawa 2010. Zob. E. Allardt, *Dimensions of Welfare in a Comparative Scandinavian Study*, „Acta Sociologica" vol. 19, 1976, no. 3, s. 227-239; R. Borowicz, *Równość i sprawiedliwość społeczna. Studium na przykładzie oświaty*, Warszawa 1988; T. Borys, *Jakość, jakość życia oraz pojęcia i relacje pochodne*, [w:] *Ocena i analiza jakości życia*, red. W. Ostasiewicz, Wrocław 2004; *Jakość życia na poziomie lokalnym – ujęcie wskaźnikowe*, red. T. Borys, P. Rogala, Warszawa 2008; J. Famielec, *Straty i korzyści ekologiczne w gospodarce narodowej*, Warszawa–Kraków 1999; D. Felce, J. Perry, *Quality of Life: Its Definition and Measurement*, „Research in Developmental Disabilities" vol. 16, 1995, no. 1; B. Gałęski, *Styl życia i jakość życia – próba systematyzacji pojęć*, „Studia Socjologiczne" 1977, nr 1; A. Kaleta, *Jakość życia mieszkańców wsi rejonu uprzemysłowionego*, Toruń 1985; A. Kaleta, *Jakość życia młodzieży wiejskiej*, Toruń 1988; D. Kiełczewski, *Konsumpcja a perspektywy zrównoważonego rozwoju*, Białystok 2008; M. Kusterka, P. Rogala, *Wykorzystanie wskaźników jakości życia na szczeblu lokalnym*, [w:] *Stan obecny i perspektywy rozwoju zrównoważonego*, red. E. Broniewicz, Białystok 2006.

zamieszkujących w danej przestrzeni przez rozwój umysłowy poszczególnych jednostek, jak i grup zawodowych jest kwintesencją omawianego zagadnienia. Projektowanie maszyn, które pomagałyby w czytaniu ludzkich myśli, jest konieczne. Tego typu wynalazki wspomogą innowacyjność[14].

5. Badanie kondycji psychicznej mieszkańców poszczególnych miast

Badanie kondycji psychicznej i związanych z nią stanów emocjonalnych, w jakich znajdują się poszczególni mieszkańcy miasta, jest istotne dla problemów naukowych dotyczących życia i funkcjonowania w mieście. W tej kwestii ważna jest analiza nastrojów, humoru, nastawień moralnych oraz ducha tak poszczególnych jednostek, jak i całej zbiorowości. Zdrowie emocjonalne w tym wymiarze nazywa się zdrowiem psychicznym i odnosi się do ogólnego dobrostanu psychicznego człowieka. Wiąże się z naszym zdrowiem fizycznym oraz samopoczuciem. Dotyczy umiejętności budowania relacji, jakości związków oraz naszej zdolności radzenia sobie z emocjami i trudnościami w życiu[15]. Zdrowie emocjonalne w tym wypadku to nie tylko brak zaburzeń psychicznych, ale czucie się źle bądź

---

[14] Por. *Raport o innowacyjności gospodarki Polski w 2009 roku*, red. T. Baczko, Warszawa 2010. Zob. H.G. Barnett, *Innovation the Basis of Cultural Change*, New York 1953; E.F. Denison, *The Sources of Economic Growth in the United States and the Alternatives before Us*, New York 1962; P.F. Drucker, *Innowacja i przedsiębiorczość. Praktyka i zasady*, Warszawa 1992; M. Golińska-Pieszyńska, *Polityka wiedzy a współczesne procesy innowacyjn*e, Warszawa 2009; S. Gomułka, *Mechanizmy i źródła wzrostu gospodarczego w świecie*, [w:] *Wzrost gospodarczy w krajach transformacji. Konwergencja czy dywergencja?*, red. R. Rapacki, Warszawa 2009; R.L. Heilbroner, *Wielcy ekonomiści. Czasy – życie – idee*, tłum. A. Ehrlich, Warszawa 1993.

[15] Por. Z. Juszczyński, *Szlachetne zdrowie, niech każdy się dowie*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne" 1999, 3, s. 95-97. Zob. B. Urbanek, *Zdrowie i choroba w ujęciu polskich lekarzy II połowy XIX i początków XX wieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 2002, t. 47, nr 3, s. 109-122; F. Dworzaczek, *O pojęciu życia przez starożytnych filozofów greckich*, „Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego" 1853, t. 29, z. 1, s. 26-30; E. Biernacki, *Co to jest choroba?*, Lwów 1905, s. 25-26, 28; P. Błajet, *Ciało w kulturze współczesnej. Wątki socjopedagogiczne*, Olsztyn 2005.

dobrze. Jest ono czymś więcej niż życiem bez depresji, lęków i innych psychicznych problemów. Odnosi się do posiadania pewnych psychologicznych umiejętności i specyficznych cech charakteru. Ludzie zdrowi emocjonalnie i mentalnie są podstawą każdego dobrze funkcjonującego społeczeństwa, dlatego warto opisywać ich stan, zachowania i emocje. Dla ludzi zdrowych zmaganie się z przeciwnościami losu oraz różnego rodzaju problemami czy wyzwaniami nie jest problemem. Są oni w stanie konstruować, tworzyć i budować mocne, a nade wszystko piękne relacje z innymi ludźmi. Szybko się regenerują w różnych epizodach egzystencjalnych doświadczeń i trudności, jakie stawia im codzienne życie. Wiedzą, że tylko zdrowe i opanowane emocje pozwolą im utrzymać równowagę ciała i duszy, w jak najlepszym kształcie. Dbają o swoje emocje, aby nie niszczyły zdrowia człowieka[16].

6. Analiza badań naukowych specyfiki miejskiej

Podczas analizowania prowadzonych badań naukowych na gruncie filozofii w szerokim tego słowa znaczeniu można dostrzec pierwiastki ontologiczne miejskiej specyfiki skupiającej się na historii sztuki[17] i innych dyscyplinach nauk humanistycznych, na czele z architekturą, malarstwem, rzeźbą i sztukami stosowanymi[18]. Właśnie one równorzędnie z epistemologią i aksjologią analizują i opisują złożone pojęcia istoty bytu, jego istnienia, jak i sposobów bycia przedmiotów i ich właściwości. Nauki te zgłębiają przestronne i nieogarnione ukształtowanie miasta w perspektywie geograficznej, która zajmuje się głównie genezą i położeniem miast, a także czynnikami ich rozwoju oraz strukturą przestrzenną. Filozofia miasta

16 E. Glińska, *Socjologiczna i marketingowa koncepcja tożsamości miasta*, [w:] *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 1, red. M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok 2006, s. 34. Por. A. Śliz, M. Szczepański, *Tożsamość jednostkowa i zbiorowa w procesie metropolizacji*, [w:] *Stałość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010, s. 276.

17 A. Bochnak, *Zarys dziejów polskiej historii sztuki*, Kraków 1948. Zob. A. Małkiewicz, *Z dziejów polskiej historii sztuki. Studia i szkice*, Kraków 2005.

18 *The Oxford Companion to Art*, ed. H. Osborne, Oxford 1986, s. 77-78.

jest omówiona w pracach polskich uczonych: Ewy Rewers[19], Anny Zeidler-Janiszewskiej, Jacka Dominczaka, Krystyny Wilkoszewskiej[20], Floriana Znanieckiego, Aleksandra Wallisa[21], Ryszarda Palacza[22] i innych.

Z badań prowadzonych w przestrzeni miasta wynika, że najważniejszą cechą współczesnego życia duchowego jest rosnące zainteresowanie miastem jako fenomenem kultury, historycznym organizmem i specyficzną społecznością ludzką. Poznawanie historii „małej ojczyzny" – czyli mojego miasta – jej budowy, formy, kształtu i ducha staje się podstawowym źródłem patriotyzmu i uczuć moralnych oraz realną osnową budowania własnej tożsamości. To zainteresowanie nabiera niezwykle oryginalnych i swoistych ostrości w kontekście obecnych procesów cywilizacyjnych związanych z globalizacją, która w przypadku braku troski o zachowanie swoistego oblicza i atmosfery miejsc zamieszkania nieuchronnie prowadzi do zniszczenia eklektyzmu czy powszechnej standaryzacji życia ludzkiego, w tym także uczuć i stosunków międzyludzkich.

Na marginesie warto dodać, że zagadnienie miasta już od czasów Platona i Arystotelesa jawi się jako podmiot w dociekaniach filozoficznych. W XX w. stało się złożoną problematyką, istotną dla mieszkańców naszego kontynentu. W tym wymiarze tematyka miasta obejmuje wątki ontyczne, egzystencjalne i aksjologiczne, które dotyczą wartości ujętych zarówno w sposób właściwy dla aksjologii, jak i dla przedstawień teoretycznych nawiązujących do praktyki społecznej czy różnych zachowań pozostających w obszarze refleksji aksjologicznej[23]. Te z kolei zostały rozwinięte w perspektywie edukacji międzykulturowej, powrocie do korzeni w aranżacji duchowej

---

19 E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005.

20 K. Wilkoszewska, *Doświadczenie miasta*, [w:] *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy profesora Bohdana Dziemidoka*, red. H. Szabała, W. Pepliński, Gdańsk 2001, s. 259-263.

21 A. Wallis, *Socjologia…*; A. Wallis, *Warszawa i przestrzenny układ kultury*, Warszawa 1969; A. Wallis, *Informacja…*

22 R. Palacz, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980.

23 *Aksjologiczne konteksty edukacji międzykulturowej*, red. T. Lewowicki, B. Chojnacka-Synaszko, Ł. Kwadrans, Toruń 2015. W tej 176-stronicowej publikacji omówione zostały m.in. takie zagadnienia, jak: „Wspieranie rozwoju duchowości. Perspektywa edukacji międzykulturowej", „Powrót do korzeni. Rodzimowierstwo jako duchowa droga rekonstrukcji poczucia wspólnoty

drogi, która jest realizowana w poczuciu wspólnoty i tożsamości, oraz w sztuce duchowości.

Niezwykła zatem ważkość obecności miejskiej przestrzeni w kulturze dotyczy zainicjowania badań w aksjologicznej tematyce wartości powiązanych ze współczesnymi koncepcjami miast w obszarze kultury europejskiej.

Mając na uwadze to, że przekaz, w tym przekaz artystyczny, w kluczowy sposób oddziałuje na człowieka, staje się podstawą świata wartości estetycznych, etycznych i społecznych, które porządkuje chronologicznie według kolejności, usuwając przy tym rzeczy nieistotne. Takie podejście jest otwarte na dynamiczny rozwój miasta, jak i różnych form przekazu z tym związanych. Występujący w tej przestrzeni świat wartości ujawnia się w procesie międzyludzkiego dialogu. Pamiętając o tematyce aksjologicznej w przestrzeni miasta, można precyzyjnie odczytać nie tylko wartości estetyczne, ale także moralne i społeczne. Uwzględniając różne ujęcia miasta, można także zauważyć wyłaniający się podział na miasta rzeczywiste, utopijne i idealne[24].

7. Historyczne ujęcie miasta i jego konsekwencje

Ujęcie miasta na płaszczyźnie historycznej prowadzi do ukształtowania się miasta utopijnego. Zawarte są w nim wszystkie koncepcje filozoficzne, które nie posiadają jeszcze precyzyjnie opracowanej formy i dlatego podporządkowane są naczelnemu celowi, jakim jest kreowanie nowego ładu społecznego[25]. W myśleniu utopijnym miasto nie pełni niezależnych, autonomicznych i samodzielnych funkcji, lecz jest uwarunkowane i zależy od przyjętego przez nas

---

i tożsamości", „Sztuka duchowości na przykładzie Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej w Białymstoku (Festiwalu Śpiewającej Duszy)".

24 Por. W. Skrzypczak, *Geografia społeczno-ekonomiczna świata i Polski*, Warszawa 2004.

25 Por. J. Węgleński, *Urbanizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2002, s. 275-276. Zob. G. Węcławowicz, *Geografia społeczna miast*, Warszawa 2003; B. Jałowiecki, M. Szczepański, *dz. cyt.*, s. 104; B. Jałowiecki, *Płaszczyzny urbanizacji*, [w:] *Społeczeństwo i przestrzeń zurbanizowana*, oprac. S. Solecki, M. Malikowski, Rzeszów 1999, s. 193-196.

systemu elementów wzajemnie powiązanych w układy, realizujących się jako spójna całość. W takim ujęciu pojawiająca się wartość przejawia się w trzech wymiarach i z nią związanych punktach widzenia. Po pierwsze, miasto samo w sobie jest już wartością powszechnie pożądaną o charakterze symbolicznym i powszechnie akceptowaną przez sądy egzystencjalno-normatywne i wartościujące. Po drugie, hierarchicznie uporządkowane wartości w zasadniczy sposób wpływają na ukształtowanie urbanistyczne terenu. Po trzecie, w obszarze przestrzeni miejskiej dochodzi do odczytania i interpretacji konkretnych wartości. W ten sposób wartości same przez się kreują przestrzeń urbanistyczną miasta. Tym samym przestrzeń miasta staje się areną współistnienia wartości estetycznych, promujących piękno i sztukę, oraz etycznych związanych z moralnością tworzących je ludzi. Warto podkreślić, że rozwój koncepcji miast i związanych z nimi utopii prowadzi do zrozumienia świata wartości współczesnych miast przez analogię do miast historycznych, idealnych, a także utopijnych. U źródeł historii nauk humanistycznych i społecznych zajmujących się badaniem przeszłości leży również myśl platońska. Owa historia nie ma charakteru utopijnego opartego na marzeniach o idealnym społeczeństwie bezklasowym. Koncepcja Platońska jest w tym wymiarze zasadnicza i żywa również dzisiaj, gdyż inicjuje długi ciąg wydarzeń historyczno-kulturowych, których celem są utopie współczesne, krystalizowane w projektach miejskich.

8. Podsumowanie

Konkludując, warto zaznaczyć, że niniejszy projekt analizujący różnorodność podejść badawczych do istoty przestrzeni egzystencjalnej człowieka pozwala nam odczytać świat wartości w aspektach historycznym i utopijnym, które są związane z ludzkim pragnieniem ideału. Wypada też dopowiedzieć, że dogłębne dociekanie problemu połączone z uwzględnieniem analizy miasta pozwala dostrzec świat wartości oraz nadrzędne cele miasta połączone z komunikacją społeczną powiązaną z projektami urbanistycznymi oraz dialogiem w wymiarze indywidualnym, osobistym i podmiotowym komunikacji. Miasto od dawien dawna wraz z bogatymi,

wielorakimi i zróżnicowanymi formami egzystencji jest wpisane w europejską kulturę nastawioną na dialog i tolerancję tego, co odmienne, pluralistyczne i peryferyjne. W mieście ścierają się różne tendencje kulturowe, które podlegają ustawicznym przemianom. Współczesne miasto jest w swym rozwoju dynamiczną strukturą i przez to staje się otwarte na nowe wartości w zmieniającym się świecie pod względem istotnych trendów, organizacji, przekształcania istniejących układów, których celem jest akceptacja zmian i nowa ich organizacja. Można powiedzieć, że obecnie zdecydowane dążenie wielkich utopii do piękna przybiera nieraz postać nowoczesnego kiczu anektującego brzydotę wbrew oczekiwaniom odbiorcy, z ignorowaniem braku proporcji, lichością, miałkością oraz małą wartością artystyczną prezentowanych dzieł, które zostały wykonane w perspektywie szumnego zgiełku, ale zupełnie pozbawione gustu: przedmiotu, kompozycji plastycznej, utworu literackiego, filmu, etc. To wszystko prowadzi do relatywizacji wartości i pokazuje całą niekonsekwencję zmian zachodzących we współczesnym świecie, w którym przyszło nam żyć.

BIBLIOGRAFIA

Ageing and the Social Sciences, eds R. Binstock, L. George, San Diego 2001.

Aksjologiczne konteksty edukacji międzykulturowej, red. T. Lewowicki, B. Chojnacka-Synaszko, Ł. Kwadrans, Toruń 2015.

Aksman E., *Redystrybucja dochodów i jej wpływ na dobrobyt społeczny w Polsce w latach 1995-2007*, Warszawa 2010.

Allardt E., *Dimensions of Welfare in a Comparative Scandinavian Study*, „Acta Sociologica" vol. 19, 1976, no. 3, s. 227-239, https://doi.org/10.1177/000169937601900302.

Arendt H., *On Violence*, New York 1970 (wyd. pol.: H. Arendt, *O przemocy; Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1998).

Atchley R., *Social Forces and Ageing. An Introduction to Social Gerontology*, Belmont 1996.

Bakhtin M., *Rabelais and His World*, Bloomington 1984 (wyd. pol.: M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, oprac., wstęp, komentarze i weryfikacja przekładu S. Balbus, Kraków 1975).

Bardet G., *L'Urbanisme*, Paris 1963.

Barnett H.G., *Innovation the Basis of Cultural Change*, New York 1953.

Bartnik C.S., *Polska teologia miasta*, [w:] *Miasto i kultura polska doby przemysłowej*, t. 3: *Wartości*, red. H. Imbs, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993.
Biernacki E., *Co to jest choroba?*, Lwów 1905.
Biologia: jedność i różnorodność, red. M. Maćkowiak, A. Michalak, Warszawa 2008.
Błajet P., *Ciało w kulturze współczesnej. Wątki socjopedagogiczne*, Olsztyn 2005.
Bochnak A., *Zarys dziejów polskiej historii sztuki*, Kraków 1948.
Borowicz R., *Równość i sprawiedliwość społeczna. Studium na przykładzie oświaty*, Warszawa 1988.
Borys T., *Jakość, jakość życia oraz pojęcia i relacje pochodne*, [w:] *Ocena i analiza jakości życia*, red. W. Ostasiewicz, Wrocław 2004.
Chaberski M., *Doświadczenie (syn)estetyczne. Performatywne aspekty przedstawień sitespecific*, Kraków 2015, https://doi.org/10.12797/9788376386522.
Comblin J., *Theologie de la ville*, Paris 1968.
Corbusier Le., *Maniere de penser l'urbanisme*, Geneve 1946.
Czykwin E., *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007.
Denison E.F., *The Sources of Economic Growth in the United States and the Alternatives before Us*, New York 1962.
Dohnal W., *Globalne miasta i ich mieszkańcy. Perspektywa antropologiczna*, „Lud" 2010, t. 94, s. 47-58.
Drucker P.F., *Innowacja i przedsiębiorczość. Praktyka i zasady*, Warszawa 1992.
Dworzaczek F., *O pojęciu życia przez starożytnych filozofów greckich*, „Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego" 1853, t. 29, z. 1, s. 26-30.
Famielec J., *Straty i korzyści ekologiczne w gospodarce narodowej*, Warszawa–Kraków 1999.
Felce D., Perry J., *Quality of Life: Its Definition and Measurement*, „Research in Developmental Disabilities" vol. 16, 1995, no. 1, s. 51-74, https://doi.org/10.1016/0891-4222(94)00028-8.
Frysztacki K., *Miasta metropolitarne i ich przedmieścia. Z problematyki socjologii miasta oraz badań nad rzeczywistością krakowską*, Kraków 1979.
Gałęski B., *Styl życia i jakość życia – próba systematyzacji pojęć*, „Studia Socjologiczne" 1977, nr 1, s. 31-50.
George P., *La Ville. Le Fait urbain a travers le monde*, Paris 1953.
Glińska E., *Socjologiczna i marketingowa koncepcja tożsamości miasta*, [w:] *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 1, red. M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok 2006.
Global Ecology: Towards a Science of the Biosphere, eds M.B. Rambler, L. Margulis, R. Fester, London 1989.

Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005.

Golińska-Pieszyńska M., *Polityka wiedzy a współczesne procesy innowacyjn*e, Warszawa 2009.

Gomułka S., *Mechanizmy i źródła wzrostu gospodarczego w świecie*, [w:] *Wzrost gospodarczy w krajach transformacji. Konwergencja czy dywergencja?*, red. R. Rapacki, Warszawa 2009.

Heilbroner R.L., *Wielcy ekonomiści. Czasy – życie – idee*, tłum. A. Ehrlich, Warszawa 1993.

Jakość życia na poziomie lokalnym – ujęcie wskaźnikowe, red. T. Borys, P. Rogala, Warszawa 2008.

Jałowiecki B., *Płaszczyzny urbanizacji*, [w:] *Społeczeństwo i przestrzeń zurbanizowana*, oprac. S. Solecki, M. Malikowski, Rzeszów 1999, s. 193-196.

Jałowiecki B., *Społeczna przestrzeń metropolii*, Warszawa 2000.

Jałowiecki B., Szczepański M., *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2002.

Juszczyński Z., *Szlachetne zdrowie, niech każdy się dowie*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne" 1999, nr 3, s. 95-97.

Kaleta A., *Jakość życia mieszkańców wsi rejonu uprzemysłowionego*, Toruń 1985.

Kaleta A., *Jakość życia młodzieży wiejskiej*, Toruń 1988.

Kiełczewski D., *Konsumpcja a perspektywy zrównoważonego rozwoju*, Białystok 2008.

Kostro C., *Sakrament miasta w myśli Cz. S. Bartnika*, [w:] *Historia i logos*, Lublin 1991, s. 232-237.

Kusterka M., Rogala P., *Wykorzystanie wskaźników jakości życia na szczeblu lokalnym*, [w:] *Stan obecny i perspektywy rozwoju zrównoważonego*, red. E. Broniewicz, Białystok 2006.

Majer A., *Duże miasta Ameryki: „kryzys" i polityka odnowy*, Łódź 1997.

Małkiewicz A., *Z dziejów polskiej historii sztuki. Studia i szkice*, Kraków 2005.

Matynia E., *Performative Democracy*, London 2009 (wyd. pol. E. Matynia, *Demokracja performatywna*, tłum. M. Lavergne, Wrocław 2008).

Mucchielli R., *Le Mythe de la cite ideale*, Paris 1960.

Müller W., *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961.

Palacz R., *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980.

Popielarska-Konieczna M., *Słownik szkolny. Biologia*, Kraków 2003.

Raport o innowacyjności gospodarki Polski w 2009 roku, red. T. Baczko, Warszawa 2010.

Rewers E., *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005.

Rybicki R., *Społeczeństwo miejskie*, Warszawa 1972.

Sagan I., *Miasto – scena konfliktów i współpracy. Rozwój miasta w świetle koncepcji reżimu miejskiego*, Gdańsk 2000.
Schneider W., *De Babylone a Brasilia*, Paris 1961.
Skrzypczak W., *Geografia społeczno-ekonomiczna świata i Polski*, Warszawa 2004.
Śliz A., Szczepański M., *Tożsamość jednostkowa i zbiorowa w procesie metropolizacji*, [w:] *Stałość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010.
The Oxford Companion to Art, ed. H. Osborne, Oxford 1986.
Tobiasz-Adamczyk B., *Społeczne aspekty starzenia się i starości*, [w:] *Geriatria z elementami gerontologii ogólnej*, red. T. Grodzicki, J. Kocemba, A. Skalska, Gdańsk 2006.
Urbanek B., *Zdrowie i choroba w ujęciu polskich lekarzy II połowy XIX i początków XX wieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 2002, t. 47, nr 3, s. 109-122.
W cieniu i sercu geopolityki, [w:] A. Targowski, *Chwilowy koniec historii*, Warszawa 1991.
Wallis A., *Informacja i gwar*, Warszawa 1979.
Wallis A., *Miasto i przestrzeń*, Warszawa 1990.
Wallis A., *Socjologia wielkiego miasta*, Warszawa 1967.
Wallis A., *Warszawa i przestrzenny układ kultury*, Warszawa 1969.
Weiner J., *Ekosystem*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. 3, red. Z. Otałęga, Kraków 1998.
Weiner J., *Życie i ewolucja biosfery*, Warszawa 1999.
Węcławowicz G., *Geografia społeczna miast*, Warszawa 2003.
Węgleński J., *Urbanizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2002, s. 275-276.
Wilkoszewska K., *Doświadczenie miasta*, [w:] *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy profesora Bohdana Dziemidoka*, red. H. Szabała, W. Pepliński, Gdańsk 2001, s. 259-263.
Wokół socjologii przestrzeni, red. A. Majer, P. Starosta, Łódź 2004.
Znaniecki F., *Miasto w świadomości jego obywateli*, Poznań 1931.

ABSTRACT

The Specificity of a City and the Creation of Regional Awareness

The author of the study entitled *The Specificity of a City and the Creation of Regional Awareness* captures the problem of a city in the thought and cultural awareness of modern civilisation and touches upon the essential components of the visual experience in the urban space arrangement. The author refers to the characteristic features of thinking about the city,

associated with all kinds of historical and contemporary 'utopias'. Then he discusses utopian phenomena occurring in the urban city space.

The author emphasises that a detailed analysis of the city makes it possible for us to read the world of values in the historical, utopian, and ideal aspects. Moreover, he proves that thanks to in-depth investigations we can see the self-contained world of values and the superior goals of the city connected with social communication, urban projects and dialogue in the individual, personal and subjective dimensions of communication. According to the author, the city is associated with rich, multiple, and diverse forms of existence, inscribed in the European culture focused on dialogue and tolerance. The modern city has been included in the article as open to a new world of values in the changing world. The author proves that pursuing beauty by great utopias has currently taken the form of modern kitsch. According to him, all this leads to the relativization of values and shows the whole inconsistency of changes present in the modern world.

KEYWORDS: utopia, a city, urban space, a design, a human being, city domain, imagination, awareness, a value, a concept, sociology, social communication

O AUTORZE

Ks. Remigiusz Król – podwójny doktor habilitowany nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii i teologii; filozof, etyk, teolog, pedagog i duszpasterz, absolwent KUL w Lublinie oraz UJ w Krakowie. Studiował też na uczelniach w Berlinie, Frankfurcie nad Menem, Preszowie, Koszycach, Madrycie, Paryżu, Londynie, Bostonie i San Francisco. Jest autorem monografii, studiów i rozpraw dotyczących europejskiej filozofii średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej. Kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej.

13.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.13

ANNA KUCHTA

Teatr pamięci, pamięć w teatrze

Kazus monodramu *Zapamiętaj* Clarka Younga i Dereka Goldmana

Profesorowi Piotrowi Mrozowi,
który wie, jak ważna jest pamięć

Fakt, że teatr związany jest nieodłącznie z pamięcią – jej ewokowaniem, perforowaniem, ale także redefiniowaniem – jest niezaprzeczalny, a teatr współczesny, jak wskazuje Ewa Wąchocka, analizując jego ewolucję, ze szczególną uważnością eksploruje ową tematykę[1]. Zainteresowanie wątkami wspomnień i historii w projektach artystycznych można oczywiście rozpatrywać na tle szerszego kontekstu zjawisk, takich jak: *memory boom* („czas pamięci") i związany z nim dynamiczny rozwój *Memory Studies* oraz obserwowany w drugiej połowie XX w. i podnoszony szczególnie dobitnie po II wojnie światowej ponadczasowy nakaz pamiętania, mający – przynajmniej w optymistycznych założeniach – uchronić przed powtórzeniem błędów z przeszłości. Stąd też, jak tłumaczy Joanna Puzyna-Chojka, pamięć nie tylko „stała się w ostatnich latach tematem i przedmiotem różnorodnych działań artystycznych"[2], ale wśród jej przepastnych archiwów

[1] E. Wąchocka, *Doświadczenie pamięci*, [w:] *Dramat i doświadczenie*, red. B. Popczyk-Szczęsna, M. Figzał, Katowice 2014, s. 45.

[2] J. Puzyna-Chojka, *Performowanie pamięci we współczesnym teatrze (nie tylko dokumentalnym)*, „Sztuka i Dokumentacja" 2018, nr 18, s. 249.

„szczególnie inspirująca dla artystów jest pamięć wojny, zwłaszcza pamięć Zagłady”[3]. Ta kwestia okazuje się kluczowa w przypadku analizy monodramu *Zapamiętaj* Clarka Younga i Dereka Goldmana[4] w ujęciu pamięcioznawczym.

Spektakl wpisuje się w sformułowany przez Elżbietę Janicką postulat, w myśl którego powinnością artysty tworzącego po Zagładzie jest wykorzystanie sztuki, aby upamiętnić „ludzi i wydarzenia, których był świadkiem”[5], a także świadomie nawiązuje do innych tytułów teatralnych przedstawień (o inspiracjach *Umarłą klasą* Tadeusza Kantora i *Naszą klasą* Tadeusza Słobodzianka wspomina *verbatim* Goldman[6], reżyser i jeden ze scenarzystów *Zapamiętaj*), których tematem jest Holokaust. Mimo to nie sposób przyglądać się sztuce Younga i Goldmana wyłącznie w perspektywie historycznej, interpretując ją jako prostą relację o traumie II wojny światowej i zarazem biografię polskiego emisariusza – jest to także (a być może przede wszystkim) opowieść o pamięci, jej trudach, meandrach, powinnościach, ale również możliwościach. Jej analiza w optyce, która określa pamięć jako główny temat dramatu, pozwala bowiem wyeksponować, iż – mimo odnoszenia się w oczywistym sensie do przeszłości – sam spektakl nakierowany jest na przyszłość.

---

3 *Tamże*.

4 Niniejszy tekst odnosi się do finalnej wersji sztuki, która wyewoluowała ze scenicznego czytania (2014) jako monodram w postaci inscenizacji teatralnej pt. *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego* mający premierę w 2019 r. Nawiązując do konkretnych elementów spektaklu, autorka sięga do przedstawienia zaprezentowanego 1 lutego 2023 r. w krakowskim Teatrze Variété. Cytaty z dramatu *Zapamiętaj* pochodzą z tekstu opublikowanego w monografii poświęconej sztuce w polskim przekładzie Marty Orczykowskiej (D. Goldman, C. Young, *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, tłum. M. Orczykowska, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 45-107).

5 E. Janicka, *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka*, „Studia Litteraria et Historica” 2015, nr 3-4, s. 96.

6 D. Goldman, C. Young, D. Strathairn, D. Tannen, *Rozmowa o dramacie* Zapamiętaj, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 112 (o *Naszej klasie*), s. 141 (o *Umarłej klasie*).

Na scenie: bohater, świadek, pamięć

Wyznaczając centralne motywy w sztuce, warto zauważyć, iż dzieło Younga i Goldmana doskonale wpisuje się także w inne zjawisko, które można wskazać w odniesieniu do współczesnego teatru. Andrea Guźlecka konstatuje, iż „od początku XX wieku teatr na całym świecie notuje wzrost zainteresowania spektaklami opartymi na biografiach wybitnych jednostek”[7]. Jan Karski (właśc. Jan Kozielewski), „jeden z wielkich świadków XX wieku”[8], jak – bynajmniej nie na wyrost – określa go Paweł Mościcki, postać, która szerokiej publiczności znana jest tak z historii, jak przez pryzmat kultury popularnej[9], bez wątpienia wpisuje się w kryterium wybitnej jednostki. Jak analizuje Joanna Rzepa, wystąpienie Karskiego (przed którym – co zostaje odnotowane również w sztuce[10] – z wielu względów się wzbraniał) w filmie *Shoah* (1985) Claude'a Lanzmanna, a następnie kolejne wywiady, których udzielił kluczowym instytucjom gromadzącym historie o Zagładzie: Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies (1987) oraz USC Shoah Foundation Visual History Archives (1995)[11], sprawiły, że stał się osobą rozpoznawalną. Liczne nagrody i odznaczenia (w 1982 r. Karski otrzymał tytuł Sprawiedliwego wśród Narodów Świata, w 1995 r. – Order Orła Białego, a w 2012 r. – pośmiertnie – Prezydencki Medal Wolności, najwyższe cywilne oznaczenie amerykańskie), programy

---

7 A. Guźlecka, *Teatralne (re)konstruowanie pamięci o artystkach żydowskich w polskim monodramie*, „Tekstura. Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy” 2023, nr 11, s. 33.

8 P. Mościcki, *Karski – paradoks o świadku*, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 16.

9 Tytuły tekstów kultury dotyczących Karskiego, które nie wpisują się ściśle w ramy dokumentów, można mnożyć – warto wspomnieć, że pojawia się on w różnych mediach i wymienić kilka produkcji z XXI w. (o odmiennych walorach artystycznych i informacyjnych): *Posłaniec z piekła. Historia Jana Karskiego* (film animowany), *Jan Karski. Człowiek, który odkrył Holokaust* (komiks), *Jan Karski* (słuchowisko), *Karski i władcy ludzkości* (film dokumentalno-animowany).

10 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 51-52.

11 Szczegółową uwagę tym wywiadom, ich znaczeniu oraz ewolucji świadectwa i samego Karskiego jako świadka poświęcają Skorczewski i Stone. Zob. więcej: D. Skorczewski, D. Stone, *'I Was a Tape Recorder. I Was a Mailing Box.': Jan Karski's Interviews*, „The Journal of Holocaust Research” 2020, vol. 34, no. 4, s. 350-369.

edukacyjne[12] oraz kolejne wydania i przekłady bestsellerowej[13] książki *Story of a Secret State* (1944, wydanie polskie: *Tajne państwo*, 1999)[14] sprawiły, że przydomek „człowieka, który chciał zatrzymać Holokaust"[15] na stałe został związany z jego nazwiskiem.

Zapamiętaj nie jest jednak opowieścią *stricte* biograficzną, której nadrzędnym celem byłoby odtworzenie kolejnych wydarzeń z życia konkretnej jednostki. Faktycznym tematem jest pamięć i opowieść, która wykorzystuje figurę świadka, ale odsyła do czegoś więcej, kieruje „poza siebie, użycza głosu czemuś innemu, w imię czego i o czym chce świadczyć"[16]. Fakt, że owym świadkiem jest Karski, ma oczywiście znaczenie – jest on wszak osobą szczególną nawet wśród innych świadków[17], a co więcej, jak wskazuje Mościcki, analizując paradoks figury świadka, „nie wydaje się możliwe odłączenie idei świadectwa od jednostkowego – czyli całkowicie niepowtarzalnego, nieprzechodniego i kruchego w swej istocie – aktu świadczenia"[18]. Owa jednostkowość i swoista intymność narracji – mimo jej publicznego charakteru – ujawnia się m.in. w jej subtelnej fragmentaryczności i nielinearności. Chociaż opowieść Karskiego jest ustrukturyzowana i uporządkowana wokół głównej osi chronologicznej wspomnień (kolejno: dzieciństwo spędzone w Łodzi; studia i rozwój kariery dyplomatycznej; wojna i mobilizacja; raporty wojenne składane we Francji, w Wielkiej Brytanii i finalnie – w Stanach Zjednoczonych Ameryki przed prezydentem Franklinem D. Rooseveltem; dalsze życie za oceanem), podlega zarazem uniwersalnym mechanizmom pamięci traumatycznej, która:

---

12 W Polsce jest to m.in. program edukacyjny „Jan Karski – niedokończona misja", realizowany przez Muzeum Historii Polski wraz z Fundacją Edukacyjną Jana Karskiego.

13 T. Snyder, *Jan Karski. Krótka biografia*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 38.

14 Analizę poszczególnych wydań i tłumaczeń tomu przeprowadziła Joanna Rzepa. Por. taż, *Translation, Conflict and the Politics of Memory: Jan Karski's* Story of a Secret State, „Translation Studies" 2018, vol. 11, no. 3, s. 315-332.

15 Agnieszka Haska wskazuje, iż początki związków owego hasła z osobą Karskiego sięgają lat 90. XX w. Zob. więcej: A. Haska, Keep calm and *bądź jak Jan Karski*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały" 2015, nr 11, s. 785.

16 P. Mościcki, *dz. cyt.*, s. 15.

17 Por. *Tamże*, s. 16.

18 *Tamże*, s. 15.

> jest nie tylko wybiórcza, co wiąże się z opisanymi przez Sigmunda Freuda mechanizmami wyparcia i stłumienia trudnych, bolesnych, wstydliwych doświadczeń, ale też niedoskonała czy kapryśna, gdy chodzi o aktywizację pamięciowych śladów. Oba te zjawiska bez wątpienia znajdują odbicie w teatralnych tekstach w takiej mierze, w jakiej mają wpływ na konstrukcję wspomnień (ich charakter, zawartość, intensywność) oraz na sposób ich aktualizacji[19].

Nie sposób więc zaprzeczyć, że dochodzi do selekcji wspomnień, a także do różnorodnego ich przeżywania, co odzwierciedlone zostaje w kompozycji tekstu dramatu. Na osobisty charakter opowieści wskazuje dodatkowo wielokrotnie powracający – nieistotny z punktu widzenia „wielkiej polityki", ale przecież niezwykle ważny w kontekście prywatnym – wątek Poli Nireńskiej, artystki, a po wojnie żony Karskiego, do której bohater powraca w trudnych chwilach:

> Jestem niespokojny [wspomina w trakcie izolacji i rekonwalescencji na wsi, po ucieczce ze szpitala w Nowym Sączu, gdzie trafił po próbie samobójczej i torturach gestapo]. W bezsenne noce włączam gramofon i słucham piosenek o miłości. […] Bosa tancerka w Londynie… Ta młoda Polka, Pola Nireńska – ona też żyje z dala od domu, ciągle w drodze[20].

Ukochana Karskiego zostaje przez niego przywołana zarówno we wstępie spektaklu („Dla mojej żony, Poli, to jest nie do zniesienia. Między nami temat wojny nie istnieje"[21], mówi, wspominając swoje rozterki związane z wystąpieniem w filmie Lanzmanna), jak i w zakończeniu („Pola przeżyła Zagładę tylko w wyobraźni. Postanowiła odejść"[22] – gdy przypomina sobie ich ostatnie wspólne chwile w Waszyngtonie), stając się istotną klamrą (jedną z kilku) obecną w utworze. Ma ona znaczenie nie tylko kompozycyjne, ale także eksponuje nieustanne sprzężenie prywatnych losów Karskiego

---

19 E. Wąchocka, *dz. cyt.*, s. 47.
20 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 80.
21 *Tamże*, s. 52.
22 *Tamże*, s. 105.

z wojną, której tragiczna świadomość nie opuszcza go wraz z zakończeniem misji kuriera.

Innym powracającym motywem w sztuce, wskazującym na bezpośrednie odniesienia do indywidualnych przeżyć i osobistej pamięci Karskiego, jest wizja klasy i sytuacji uczeń–nauczyciel. Karski występuje w różnych rolach: bywa zarówno uczniem, jak i wykładowcą („Jasiu, klasa czeka, coś nam zadeklamujesz?"[23], „Na zajęciach o władzy i polityce mówię moim studentom…"[24], „Mówię studentom, że mamy przyszłość, ponieważ głosimy prawdę"[25]), a sam ten topos nie jest wolny od powiązań i oczywistych skojarzeń z innymi scenicznymi przedstawieniami Holokaustu (ponownie przywołać można spektakle Kantora i Słobodzianka). Co więcej, podobnie jak w przypadku pamięci o Poli Nireńskiej, powrót do wspomnień ze szkolnej czy uniwersyteckiej sali i ich achronologiczne przywoływanie – kontrastujące z ogólnym, ustrukturyzowanym układem narracji – przypomina widzom, że historia, którą oglądają (i w której uczestniczą), jest zakorzeniona w indywidualnym doświadczeniu konkretnego człowieka i bezpośrednio z tym doświadczeniem związana.

Na obecność osobistego przeżywania narracji przez bohatera wskazuje również motyw pamięci traumatycznej, uobecniony poprzez powtarzający się przez cały monodram wątek wspomnień, które uporczywie powracają nawet wiele lat po wojnie, bolą i nie pozwalają zaznać spokoju („Mnie on dręczy. I chcę, żeby mnie dręczył"[26], „Dręczą mnie te pytania…"[27], „Janie, zadręczasz się"[28]). Można w tym miejscu dopatrywać się śladów pamięci w podwójnej roli, tj. jako „blizny" i „piętna"[29] w nomenklaturze Barbary Skargi. Ujawnia się tutaj problem odpowiedzialności[30] i trudna pozycja świadka,

---

23 *Tamże*, s. 71.
24 *Tamże*, s. 49.
25 *Tamże*, s. 103.
26 *Tamże*, s. 101.
27 *Tamże*, s. 107.
28 *Tamże*, s. 52.
29 B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
30 Zob. więcej o odpowiedzialności, dylematach i roli świadka: *Opowieść o niewinności. Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942-2015)*, red. M. Hopfinger, T. Żukowski, Warszawa 2018; J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008; E. Janicka, *dz. cyt.*

którą Karski przyjmuje w momencie, gdy zgadza się na wypełnienie powierzonego mu zadania („Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, żadnego romantyzmu”[31], wspomina decyzję o wstąpieniu do Podziemia). Z jednej strony jako osoba naznaczona bezpośrednio doświadczeniami, takimi jak „utrata, wygnanie czy prześladowanie”[32], nosi pamięć-bliznę, która – mimo pragnienia zapomnienia („Chciałem wymazać całe to upodlenie, poniżenie i brud”[33]) – nie pozwala wspomnieniom odejść i powraca do owych bolesnych przeżyć wiele lat po wojnie. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że owa dręcząca bohatera pamięć związana jest także z wyrzutami sumienia, niespełnieniem, poczuciem – *nomen omen* – niedokończonej misji. Jak wspomina już po złożeniu ostatniego raportu prezydentowi Rooseveltowi w lipcu 1943 r.: „w moich kategoriach wiary popełniliśmy drugi grzech pierworodny – przez zaniechanie, celową nieświadomość, niewrażliwość, egoizm, hipokryzję, bezduszne racjonalizowanie lub prostą negację – i ten grzech będzie nas dręczyć po wieczność. Mnie on dręczy. I chcę, żeby mnie dręczył”[34]. Raz jeszcze zostaje podkreślone, że ukazywane na scenie świadectwo, uniwersalne w swoim przesłaniu, jest jednocześnie osobistą opowieścią nieustannie przeżywaną i emocjonalnie odczuwaną przez bohatera.

Mimo niekwestionowanej obecności Karskiego na scenie spektakl ma także innego ważnego i stale obecnego „bohatera” – centralną pozycję zajmuje przekazywana narracja. Doskonale koresponduje z tym minimalistyczna koncepcja scenografii – choć w relacjonowanej opowieści z życia Karskiego dzieją się wydarzenia pełne „dramaturgii, ludzkiej żarliwości i śmiertelnie niebezpiecznych sytuacji”[35], sama sceneria przedstawienia jest oszczędna – mamy do czynienia z monodramem odgrywanym w surowym otoczeniu i bez zbędnych rekwizytów („Biurko, dwa krzesła”[36] – definiują przestrzeń wstępne didaskalia). Jak tłumaczy Wąchocka:

---

31 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 66.

32 J. Kowalska-Leder, *Wstęp*, [w:] *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*, red. taż i in., Warszawa 2017, s. 18.

33 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 51.

34 *Tamże*, s. 101.

35 M. Albright, *Prosta nauka „nieważnego człowieka”*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 22.

36 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 47.

> w czasie teraźniejszym kryje się niewyczerpana, zdawać by się mogło, zdolność ożywienia czy aktualizacji historii, dlatego sytuacja sceniczna nie wymaga rozbudowanego opisu okoliczności, ażeby narzucić odbiorcy odpowiednią perspektywę widzenia. Jest zwykle bardzo prosta, zorientowana na proces wypowiadania i ze względu na redukcję tradycyjnie rozumianej akcji współczesnej – statyczna[37].

Nie sposób nie zgodzić się z tą diagnozą, przyglądając się inscenizacji teatralnej *Zapamiętaj* – przestrzeń jest ograniczona i pozbawiona zbędnych ozdobników, a całość opiera się na grze jednego aktora (doskonałego Davida Strathairna w roli Jana Karskiego), który oprócz głównego bohatera odgrywa również postaci z jego wspomnień. Widzowie muszą samodzielnie imaginować odpowiednią scenerię – przedwojenną Łódź, szpital w Nowym Sączu, warszawskie getto czy w końcu gabinet Roosevelta („Cała ściana we flagach – imponujący widok. I ten wysoki fotel…"[38]) – mając do dyspozycji jedynie warstwę dialogową utworu i własną wyobraźnię. Efekt ten jest dodatkowo uwypuklony przez fakt, iż twórcy spektaklu zdecydowali się ostatecznie na formę monodramu, mimo wcześniejszych (skądinąd pozytywnych[39]) doświadczeń z zaangażowaniem większej liczby aktorów. Oparcie się na możliwie surowym tekście („[…] oszczędny, kliniczny język […] bardzo precyzyjny […] bezpośredni […] jak raporty Karskiego"[40]) i jego aranżacji, pozbawionym niepotrzebnych upiększeń i działającym na zasadzie bezpośredniego komunikatu może być wyrazem poszukiwania języka sztuki po Auschwitz[41] – poetyka raportu, wykorzystana jako wzór, wpisuje się w konwencję stylu ascetycznego i zarazem stawia na konkret, co pozwala uniknąć niedomówień. Prostota – to coś, co od początku przyświecało twórcom, ale zarazem wymagało ewolucji – od

37 E. Wąchocka, *dz. cyt.*, s. 46.

38 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 98.

39 Goldman i Young wspominają o satysfakcji z poprzednich wersji sztuki w rozmowie z Deborah Tannen. Zob. więcej: D. Goldman, C. Young, D. Strathairn, D. Tannen, *dz. cyt.*, s. 120-121.

40 *Tamże*, s. 131.

41 Poszukiwania te wpisują się w burzliwą dyskusję o bezradności języka w obliczu doświadczenia Zagłady, którą w ramach studiów nad Holokaustem zapoczątkował m.in. Theodor Adorno. Por. K. Hofmann, *Poetry after Auschwitz – Adorno's Dictum*, „German Life and Letters" 2005, vol. 58, no. 2, s. 182-194.

scenicznego czytania z zaangażowanymi studentami, a następnie aktorami, do monodramu[42]. To właśnie w tej sytuacji scenicznej

> relacja między postacią historyczną a odgrywającym ją aktorem/aktorką buduje szczególną obecność na scenie i pozycjonuje go w roli storytellera, a więc „opowiadacza". Jednak nie jest on niemym świadkiem wydarzeń, nie opowiada też zasłyszanej historii, ale jest bezpośrednim uczestnikiem sięgającym po niedoskonałe medium pamięci, aby opowiedzieć ją widzom w formie scenicznego monologu lub dialogu prowadzonego z przywołanymi przez siebie postaciami – widmami[43].

Nawiązanie do tradycji „teatralnoś[ci] w skromnym, podstawowym kształcie"[44], jak opisuje to Goldman, z jednej strony ma związek z inspirującą rolą Kantora, którego *Umarła klasa* może stanowić swoistą paralelę, nie tylko jeżeli chodzi o tematykę, ale i organizację scenicznej przestrzeni: w obu przypadkach punktem wyjścia jest klasa, a scenografia ogranicza się do ławek (u Kantora) albo stołu i krzeseł (w *Zapamiętaj*). Z drugiej zaś jest to bezpośrednia odpowiedź na potrzebę intymności, której zapewnienie miało dla twórców szczególne znaczenie w kontekście tworzenia więzi społecznej i wspólnotowości, jakie może zaoferować przeżycie teatralne[45].

Teatr pamięci jako dokument

Mierząc się z wyzwaniami teatru nawiązującego do II wojny światowej (czy też opowiadającego o niej), twórcy, jak tłumaczy Puzyna-Chojka, są „nieuchronnie skazani na doświadczenie ludzi urodzonych wiele lat później, których wiedza przefiltrowana jest przez świadectwa

---

42 D. Goldman, C. Young, D. Strathairn, D. Tannen, *dz. cyt.*, s. 132.

43 A. Guźlecka, *dz. cyt.*, s. 34-35.

44 D. Goldman, C. Young, D. Strathairn, D. Tannen, *dz. cyt.*, s. 141.

45 *Tamże*, s. 138. Należy zaznaczyć, że świadomość wyjątkowości doświadczenia teatralnego nie zmieniła decyzji twórców o stworzeniu także wersji filmowej *Zapamiętaj* (*Remember This*, reż. D. Goldman, J. Hutchens, USA 2022), która spełnia inne funkcje – m.in. pozwala na utrwalenie historii w sposób, którego nie oferuje teatr.

innych, zmieszane z oficjalnymi przekazami historycznymi"[46]. Pomysłodawcy *Zapamiętaj* nie tylko ten dylemat dostrzegają, ale też umiejętnie wykorzystują owe napięcia pomiędzy prawdą historyczną oraz prawdą wspomnień i sprawiają, że zacierają się granice pomiędzy ukazywaniem jednostkowej narracji – a więc także osobistej pamięci – odgrywającym znaczącą rolę we współczesnym teatrze a dążeniem do ukazania historii w ramach dokumentu, teatru *non-fiction*, bazującego – jak wskazuje badaczka – „na wpleceniu dowodów w narracyjną fikcję"[47], co „pozostaje unikalną cechą teatru dokumentalnego"[48]. Sprawia to, że Strathairn wcielający się w Karskiego na scenie spełnia podwójną funkcję: ożywia postać konkretnego świadka, który opowiada i przeżywa, ale poprzez przyjętą formę narracji zapewnia widzom możliwość obcowania ze świadectwami historycznymi.

Co istotne, niemal wszystkie słowa wykorzystane w sztuce są słowami samego Karskiego – twórcy sięgnęli do jego wspomnień i biografii, ale także do „historii mówionych i transkrypcji z Amerykańskiego Muzeum Holokaustu (United States Holcaust Memorial Museum) i Fundacji Shoah przy Uniwersytecie Południowej Kalifornii (USC Shoah Foundation)"[49] oraz dokumentów źródłowych z Biblioteki Kongresu (Library of Congress). Wykorzystanie historycznych źródeł to nie tylko kolejny świadomy zwrot do teatru pamięci Kantora, który także sięgał w swojej artystycznej ekspresji do materiałów historycznych[50]. Można tu doszukiwać się odniesienia do misji, której Karski podjął się podczas II wojny światowej. W dramacie wielokrotnie pojawiają się bowiem bezpośrednie nawiązania do funkcji emisariusza, która wymagała rejestrowania informacji („Staję się dyktafonem. Kamerą. Kurierem…"[51]), a następnie ich rekonstruowania i przekazywania w sposób uporządkowany („Raportuję, co widzę"[52]),

46 J. Puzyna-Chojka, *dz. cyt.*, s. 250.

47 *Tamże*, s. 251.

48 *Tamże*.

49 D. Goldman, C. Young, D. Strathairn, D. Tannen, *dz. cyt.*, s. 117.

50 Zob. więcej: E. Jedlińska, *Tadeusz Kantor: His Performing Art and the Memory of the Holocaust*, „Art Inquiry", 2012, no. 14, s. 93-118.

51 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 67.

52 *Tamże*, s. 68. Warto odnotować, że na tej stronie, opisującej wizytę Karskiego w getcie i obozie, zdanie „Raportuję, co widzę" powtarza się trzykrotnie. Repetycja wzmacnia przekaz i podkreśla zarazem postawione

koherentny i pozbawiony osobistych wtrąceń czy emocjonalnych uniesień, choć przecież – jak pokazały wcześniej przywoływane przykłady – nie sposób było ich nie przeżywać („Beznamiętnie rejestruję; tylko patrz, żadnych uczuć, patrz bez uczuć, patrz. Jednak… nie mogę. To mnie przeszywa”[53]).

Bazujące na urzeczowieniu metafory (ja-aparat fotograficzny, ja-kamera) to bez wątpienia wyraz skromności Karskiego, cechy, o której można się dowiedzieć zarówno z przekazów o nim, jak i z jego własnych słów („Nie, nie… jestem zwykłym człowiekiem. Bohater? Nie”[54], tłumaczy w rozmowie z Lanzmannem; „Nie jestem… James Bond. Robię, co muszę”[55]). Jednak celowe i wielokrotne wplatanie podobnych fraz w tekst, to także świadome położenie akcentu na wagę tego, co bohater przekazuje, skupienie uwagi widza na samych wiadomościach. Znaczenie dyktafonu lub sprzętu fotograficznego tkwi w zarejestrowanym materiale – można podejrzewać, że podobne wymagania miał wobec swojej roli Karski („Znam swoją misję. […] Jestem kamerą”[56]). Zastosowana reifikacja, wzmocniona dodatkowo przez repetycję, spełnia dwojaką funkcję: z jednej strony podkreśla potrzebę rzetelnego przekazywania informacji przez kuriera, z drugiej – owa metaforyczna „przemiana” człowieka w przedmiot pozornie (i nieskutecznie) chroni przed emocjonalnością, która mogłaby zagrozić misji („Tracę kontrolę. Nie jestem zdolny racjonalnie myśleć”[57], wspomina podczas pobytu na terenie obozu). Tym samym powtarzające się urzeczowienia można uznać za strategię obronną Karskiego, który – jak analizuje Madeleine Albright – „był obiektywy, jak sobie wmawiał, był tylko obserwatorem, który ma w sobie tyle ludzkich uczuć, co aparat fotograficzny”[58].

---

przed emisariuszem zadanie przekazywania obrazów w sposób możliwie nieprzekształcony.

53 *Tamże*, s. 89.

54 *Tamże*, s. 52-53.

55 *Tamże*, s. 65. Warto dodać, iż pojawiające się w wypowiedzi odwołanie do Jamesa Bonda jest szczególnie interesujące w kontekście analizy Agnieszki Haski, która rozważa popkulturowe skojarzenia Karskiego z agentem 007. Zob. więcej: A. Haska, *dz. cyt.*, s. 782-784.

56 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 88.

57 *Tamże*, s. 89.

58 M. Albright, *dz. cyt.*, s. 23.

Konkluzja: w stronę etycznego nakazu pamięci (wielokierunkowej)

Jak zauważa Puzyna-Chojka, „pamięć osobista wydarzeń podlega z czasem narratywizacji, zwłaszcza jeśli jest praktykowana, czyli przekazywana innym – tak jak ma to miejsce w teatrze”[59]. W przypadku *Zapamiętaj* efekt ten jest podkreślony poprzez szkatułkową kompozycję spektaklu: jeżeli przyjąć, że całość sztuki – rozumiana jako pojedyncze przedstawienie sceniczne – jest opowieścią, to owa narracja również zaczyna się od opowieści. W pierwszej scenie Karski przedstawiony jest jako wykładowca (jest to bezpośrednie nawiązanie do jego biografii i kilku dekad nauczania na temat Europy Wschodniej na Uniwersytecie Georgetown oraz do miejsca narodzin samej sztuki[60]), dzielący się swoją historią ze studentami, a następnie wychodzący z nią do szerszego grona słuchaczy – tych zgromadzonych w sali teatralnej. Dochodzi więc do symbolicznego włączenia w przestrzeń narracji widzów, którzy w naturalny sposób stają się odbiorcami przekazu pamięciowego – tak, jak wcześniej uczestnicy wykładów faktycznego Karskiego, jeszcze zanim narodziła się idea powstania monodramu *Zapamiętaj*. Świadomość owego podwójnego porządku opowiadania powraca także – raz jeszcze na zasadzie klamry kompozycyjnej – w ostatniej scenie utworu, gdzie pojawia się bezpośrednie nawiązanie do roli wykładowcy oraz zwrot do odbiorców śledzących wystąpienie Strathairna.

Biorąc pod uwagę tematykę sztuki – a nawet sugerując się samym tytułem *Zapamiętaj*, posługującym się rozkazem i nawiązującym do toposu ponadczasowego obowiązku pielęgnowania pamięci Holokaustu, silnie obecnego w twórczości pozagładowej – nie sposób zaprzeczyć, iż ma ona za zadanie przekazywać treści etyczne na zasadzie imperatywu. Mimo to monodram Younga i Goldmana nie jest prostym moralitetem, raczej balansuje na „granicy edukacji, sztuki i aktywizmu”[61]. Nie ma więc „pozy nauczania”[62], zamiast

---

59 J. Puzyna-Chojka, *dz. cyt.*, s. 252.

60 Uniwersytet Georgetown w Waszyngtonie, D.C., jest też miejscem, gdzie sztuka narodziła się w swojej pierwotnej postaci (w formie scenicznego czytania przez Davida Stratheina i studentów).

61 D. Goldman, C. Young, D. Strathairn, D. Tannen, *dz. cyt.*, s. 117.

62 *Tamże*, s. 121.

tego jest „poczucie wspólnoty”[63]. Publiczność nie odgrywa prostej roli uczniów podczas lekcji historii („[…] żeby nie wyszło to na moralizatorstwo czy wykład […] – rzeczy, które nie przekładają się na scenę w sposób zbyt interesujący”[64], wspomina proces koncepcyjny Goldman), ona uczestniczy w procesie performowania – i zarazem przekazywania – pamięci Holokaustu. Mamy więc do czynienia ze zwielokrotnionym i spotęgowanym procesem stawania się świadkiem – w rozumieniu, które, za Geoffrey'em Hartmanem, można określić jako „świadkowanie przez adopcję”[65]. Proces ten może dotyczyć wszystkich osób, które podejmują etyczny wysiłek „pamiętania”, nie będąc bezpośrednio naznaczonymi traumą II wojny światowej i Zagłady[66]. Naocznym świadkiem był oczywiście sam Karski; obcując i transformując jego świadectwo w tekst sceniczny, twórcy i obsada spektaklu „adoptują” – posiłkując się ponownie terminologią Hartmana – owe świadectwo i przekazują je dalej w formie uzupełnionej przez „efekty pracy wyobraźni i kreacji artystycznej”[67]. Kwestia ta jest istotna nie tylko z perspektywy funkcjonowania pamięci pokoleń, które nie miały bezpośredniego udziału w II wojnie światowej (na znaczenie artystycznych praktyk w transgeneracyjnym przekazywaniu narracji o Holokauście zwraca uwagę m.in. Marianne Hirsch, rozwijając i rozszerzając swoją koncepcję postpamięci[68]) i których obraz tych wydarzeń zapośredniczony jest zarówno przez cudze wspomnienia, jak i pracę twórczą oraz teksty kultury. Jest ona dodatkowo istotna, ponieważ – jak udowadnia Puzyna-Chojka – „przetwarzając materiały dotyczące

---

63 *Tamże*.

64 *Tamże*, s. 119.

65 G. Hartman, *Shoah and Intellectual Witness*, „Partisian Review” 1998, no. 1, przedruk w: „Reading On: A Journal of Theory and Criticism” 2006, no. 1, s. 1, [on-line:] http://readingon.s3-website-us-east-1.amazonaws.com/issue1/articles/Hartman/RO%20-%202006%20-%20Hartman.pdf – 14.04.2021.

66 M. Hirsch, *Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory*, „The Yale Journal of Criticism” 2001, vol. 14, no. 1, s. 10. O pamięci jako etycznym obowiązku pisał także Tony Judt. Por. tenże, *Pensjonat pamięci*, tłum. H. Jankowska, Wołowiec 2012, s. 198 i n.

67 J. Puzyna-Chojka, *dz. cyt.*, s. 250.

68 Por. M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today”2008, vol. 29, no. 1, s. 103-128. Koncepcję postpamięci w ujęciu Hirsch i jej progresję analizowałam szczegółowo w monografii *Wobec postpamięci*. Por. A. Kuchta, *Postpamięć*, [w:] tejże, *Wobec postpamięci*, Kraków 2020, s. 15-49.

zdarzeń z przeszłości i umieszczając je w nowym kontekście, teatr może odsłonić to, co do tej pory było niewidoczne czy nieczytelne"[69]. Tym samym, chociaż źródłem świadectwa jest sam Karski, narracja przedstawiona na scenie jest także efektem interpretacji i pracy twórczej osób o innych doświadczeniach, dzięki czemu jej ostateczny kształt wychodzi poza pierwotne ramy. Publiczność zaś, włączona w owe wspólnotowe doświadczenie odpowiedzialności (o czym świadczy m.in. zwrot bezpośrednio do słuchaczy w końcówce utworu: „Co można zrobić? Co ty możesz zrobić? Co ja? […] Czy można zrobić coś jeszcze, czego dotąd nie robimy?"[70]), staje się kolejnym kręgiem potencjalnych świadczących, którzy – świadomie lub nie – przedstawioną historię będą odbierać przez pryzmat własnych doświadczeń.

Przesłanie *Zapamiętaj*, które jest wciąż aktualne, nie polega więc na utrwalaniu wiedzy wyłącznie historycznej, ale nakierowane jest na przyszłość. Monodram Younga i Goldmana ukazuje ponadczasowość podejmowanych tematów i udowadnia, iż – jak wskazuje Samantha Power w *Przedmowie* do monografii poświęconej dramatowi – „historię Jana Karskiego należy nieustannie przekazywać następnym pokoleniom"[71], nie tylko w znaczeniu upamiętniania wiedzy o przeszłości. Twórcy sztuki świadomie sytuują ją wśród szerszego kontekstu, ukazując znaczenie spektaklu *Zapamiętaj* na tle innych tragicznych wydarzeń XX i XXI w. Doskonale widoczne jest to w oficjalnej publikacji poświęconej monodramowi, która wychodzi poza rozmowę o Holokauście (co nie znaczy, że wątek ten zaniedbuje), a narrację o odpowiedzialności świadka odnosi także do wojny domowej w Sierra Leone za sprawą głosu Aminatty Forny[72], wojny w Jugosławii i ludobójstwa w Rwandzie (nawiązuje do nich Stuart Eizenstat w tekście poświęconym rozwojowi procedur prawnych po Zagładzie[73]) oraz reżimu w Iranie, o którym Azar Nafisi

69 J. Puzyna-Chojka, *dz. cyt.*, s. 251.

70 D. Goldman, C. Young, *dz. cyt.*, s. 106-107.

71 S. Power, *Przedmowa*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 15.

72 A. Forna, *Zrobić coś, cokolwiek*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 143-150.

73 S. Eizenstat, *W służbie. Zainspirowane Janem Karskim*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 151-163.

rozmawia z Cynthią Schneider[74]. Zestawienie to nie jest przypadkowe ani nie rości sobie prawa do bycia skończoną listą tragedii; autorzy wspólnym głosem, choć czerpią z różnych, indywidualnych doświadczeń oraz narodowych i kulturowych dramatów, podkreślają znaczenie przesłania Karskiego, aby „podjąć skuteczne działania przeciwko nienawiści, antysemityzmowi, łamaniu praw człowieka i ludobójstwu, gdziekolwiek i kiedykolwiek się one pojawią"[75]. Akcentuje to ponadczasową aktualność głosu Karskiego – nie tylko świadectwa Holokaustu i cierpienia narodu żydowskiego podczas II wojny światowej, ale także świadectwa postawy wierności prawdzie, która przekracza granice konkretnego punktu w historii. Ponadto taka perspektywa ukazuje, iż – wbrew głosom zaniepokojenia – zestawianie Holokaustu z innymi tragicznymi zbrodniami w historii nie sprawia, że traci on na znaczeniu, ani nie musi powodować niepotrzebnego porównywania, niebezpiecznej rywalizacji[76] czy hierarchizowania cierpienia. Przeciwnie – dojrzała pamięć o Holokauście może pozwolić na wykształcenie świadomej pamięci wielokierunkowej, jak postuluje Michael Rothberg, a więc również związanych z nią „nowych form solidarności i nowych wizji sprawiedliwości"[77]. Można więc zgodzić się z optyką Albright i przyjąć, iż „nadrzędnym tematem tej sztuki jest wiara w to, że wszyscy nosimy w sobie siłę i odpowiedzialność za służenie prawdzie"[78].

BIBLIOGRAFIA

Albright M., *Prosta nauka „nieważnego człowieka"*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 17-27.

Błoński J., *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 2008.

Eizenstat S., *W służbie. Zainspirowane Janem Karskim*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 151-163.

---

74 A. Nafisi, C. Schneider, *Dawanie świadectwa i mówienie prawdy władzy. Rozmowa*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, s. 165-174.

75 S. Eizenstat, *dz. cyt.*, s. 163.

76 M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2015, s. 18-19.

77 *Tamże*, s. 19.

78 M. Albright, *dz. cyt.*, s. 27.

Forna A., *Zrobić coś, cokolwiek*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 143-150.

Goldman D., Young C., Strathairn D., Tannen D., *Rozmowa o dramacie Zapamiętaj*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 111-142.

Goldman D., Young C., *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, tłum. M. Orczykowska, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 45-107.

Guźlecka A., *Teatralne (re)konstruowanie pamięci o artystkach żydowskich w polskim monodramie*, „Tekstura. Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy" 2023, nr 11, s. 33-43, https://doi.org/10.12775/Tek.2021.003.

Hartman G., *Shoah and Intellectual Witness*, „Partisian Review" 1998, no. 1, przedruk w: „Reading On: A Journal of Theory and Criticism" 2006, no. 1, [on-line:] http://readingon.s3-website-us-east-1.amazonaws.com/issue1/articles/Hartman/RO%20-%202006%20-%20Hartman.pdf.

Haska A., Keep calm and *bądź jak Jan Karski*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały" 2015, nr 11, s. 782-787, https://doi.org/10.32927/ZZSiM.513.

Hirsch M., *Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory*, „The Yale Journal of Criticism" 2001, vol. 14, no. 1, s. 5-37, https://doi.org/10.1353/yale.2001.0008.

Hirsch M., *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today" 2008, vol. 29, no. 1, s. 103-128, https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019.

Hofmann K., *Poetry after Auschwitz – Adorno's Dictum*, „German Life and Letters" 2005, vol. 58, no. 2, s. 182-194, https://doi.org/10.1111/j.0016-8777.2005.00313.x.

Janicka E., *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka*, „Studia Litteraria et Historica" 2015, nr 3-4, s. 148-227, https://doi.org/10.11649/slh.2015.009.

Jedlińska E., *Tadeusz Kantor: His Performing Art and the Memory of the Holocaust*, „Art Inquiry" 2012, no. 14, s. 93-118.

Judt T., *Pensjonat pamięci*, tłum. H. Jankowska, Wołowiec 2012.

Kalendarium przedstawienia, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 41-44.

Kuchta A., *Postpamięć*, [w:] A. Kuchta, *Wobec postpamięci*, Kraków 2020, s. 15-49.

Mościcki P., *Karski – paradoks o świadku*, „Teksty Drugie" 2012, nr 4, s. 15-33.

Nafisi A., Schneider C., *Dawanie świadectwa i mówienie prawdy władzy. Rozmowa*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 165-174.

Opowieść o niewinności. Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942-2015), red. M. Hopfinger, T. Żukowski, Warszawa 2018.

Power S., *Przedmowa*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 11-15.

Puzyna-Chojka J., *Performowanie pamięci we współczesnym teatrze (nie tylko dokumentalnym)*, „Sztuka i Dokumentacja" 2018, nr 18, s. 249-257, https://doi.org/10.32020/ARTandDOC/18/2018/24.

Rizzo M. (scen.), Bonaccorso L. (rys.), *Jan Karski. Człowiek, który odkrył Holokaust*, tłum. A. Hołub, Kraków 2014.

Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2015.

Rzepa J., *Translation, Conflict and the Politics of Memory: Jan Karski's* Story of a Secret State, „Translation Studies" 2018, vol. 11, no. 3, s. 315-332, https://doi.org/10.1080/14781700.2018.1459310.

Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.

Skorczewski D., Stone D., *'I Was a Tape Recorder. I Was a Mailing Box.': Jan Karski's Interviews*, „The Journal of Holocaust Research" 2020, vol. 34, no. 4, s. 350-369, https://doi.org/10.1080/25785648.2020.1820133.

Słobodzianek T., *Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach*, Gdańsk 2009.

Snyder T., *Jan Karski. Krótka biografia*, [w:] *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, red. M. Daroszewski, tłum. B.U. Zaremba, Poznań 2022, s. 29-39.

Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej, red. J. Kowalska-Leder i in., Warszawa 2017.

Wąchocka E., *Doświadczenie pamięci*, [w:] *Dramat i doświadczenie*, red. B. Popczyk-Szczęsna, M. Figzał, Katowice 2014, s. 45-58.

INNE MEDIA PRZYWOŁYWANE W TEKŚCIE

Goldman D., Young C., *Zapamiętaj. Świadectwo Jana Karskiego*, Teatr Variété w Krakowie, 1 lutego 2023 r. (prem. listopad 2019, Gaston Hall, Uniwersytet Georgetown, Washington, D.C., USA).

Jan Karski, scen. i reż. K. Czeczot, wyd. OSORNO, prem. Polskie Radio Szczecin, 2016.

Kantor T., *Umarła klasa*, Galeria Krzysztofory, Kraków, prem. 15 listopada 1975.

Karski & the Lords of Humanity [*Karski i władcy ludzkości*], reż. S. Grünberg, Polska–USA, 2015.

Messenger from Hell: The Jan Karski Story [*Posłaniec z piekła. Historia Jana Karskiego*], prod. R. Medoff, N. Adams, S. Lee, USA 2010.

Remember This, reż. D. Goldman, J. Hutchens, USA 2022.

Shoah, reż. C. Lanzmann, Francja 1985.

ABSTRACT

Theatre of Memory, Memory in Theatre. The Case of the One-Man Show *Remember This* by Clark Young and Derek Goldman

The presented article focuses on an analysis of the one-man show *Remember This* by Clark Young and Derek Goldman, using the *Memory Studies* perspective. The author researches the artistic creation of the main character (Jan Karski, Polish emissary during the Second World War, portrayed on stage by David Strathairn) and the play's scenography and the meaning of memory as a crucial motif in the drama. It explores the position of Young and Goldman's work both as a Holocaust testimony and within a broader concept of multidirectional memory. The article references, among others, Geoffrey Hartman, Marianne Hirsch, Michael Rothberg and Barbara Skarga.

KEYWORDS: theatre, memory, Jan Karski, *Remember This*, Holocaust

O AUTORCE

Anna Kuchta – absolwentka Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o kulturze i religii (2019). Pasjonuje się Japonią – jej literaturą, kulturą popularną (w tym kontekście bada powieść *Genji Monogatari*) oraz przemianami społecznymi. W kręgu jej zainteresowań znajdują się także kondycja kultury współczesnej, zagadnienia postpamięci i tożsamości kulturowej. Autorka monografii *Wobec postpamięci* (Kraków 2020), redaktorka pisma „The Polish Journal of Aesthetics", stypendystka SYLFF (The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund) w roku 2016 oraz The Holocaust Research Institute (Royal Holloway, University of London) w roku 2022.

14.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.14

MARTA KUDELSKA

Joga a filozofia – schematy kształtujące człowieka doskonałego

Przyczynek do dyskusji o przekładalności kultur

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest uznanie, że filozofia, filozofowanie, namysł filozoficzny rozumiane jako specyficzny rodzaj rozważań są czymś uniwersalnym dla natury człowieka. Jestem przekonana, że szeroko pojęta spekulacja filozoficzna nie ogranicza się tylko do starożytnej Grecji oraz do następującej po niej i wprost do niej się odwołującej tradycji europejskiej. Uważam, że takich ośrodków historycznie od siebie niezależnych było więcej. Niezwykle podobne do greckich pojawiły się także w starożytnych Indiach. Przeciwnicy przyjęcia takiego stanowiska zazwyczaj odwołują się do tego, że w Indiach nie znano odpowiednika pojęcia *filozofia*. Rzeczywiście jest to prawda, możemy najwyżej mówić o pojęciach analogicznych. Najczęściej przyjmowanym odpowiednikiem jest *darśana*, jednak to coś więcej niż filozofia rozumiana w jej etymologicznym ujęciu jako umiłowanie mądrości. *Darśana* to nawet więcej niż system filozoficzny, to totalny ogląd, pogląd na rzeczywistość w tym na sens i cel życia człowieka. Zatem nie można wprost odnieść do siebie pojęć filozofia i *darśana*. Dlatego ze względów metodologicznych przy ich porównywaniu ograniczę się do wybranych wątków, które występują w obu koncepcjach. Przyjrzę się tym dwóm tradycjom ze względu na schematy prowadzące

do podobnie wyznaczonych celów. W pracy przywołam zagadnienia związane z pytaniami o istotę natury człowieka, gdyż jedna z głównych refleksji filozoficznych bezsprzecznie związana jest właśnie z pytaniem o sens i cel życia człowieka.

Inne terminy, które czasem są używane jako odpowiednik terminu filozofia, to *mata*, *siddhanta*, *vada*, *tarka* czy *anwiksziki*, a nawet *weda*[1]. Uważam, że taką funkcję może pełnić też termin: joga. Zatem przedmiotem niniejszego eseju będzie namysł, czy klasycznie pojmowane pojęcie jogi można porównać do pojęcia filozofii w jej najstarszym, źródłowym ujęciu; a jeżeli tak, to w jakim zakresie. Oczywiście nie chodzi o to, aby w pełni utożsamić pojęcie joga z pojęciem filozofia, wszak ukształtowały się one w zupełnie odmiennych kontekstach, wyrosły – co tu będzie niezwykle istotne – w różnych systemach społecznych. Ale zarówno joga, jak i klasycznie ujmowana filozofia są kluczowymi terminami dotyczącymi procedur mających na celu kształtowanie i ukształtowanie człowieka doskonałego. W ramach swoich tradycji będą się starały wypracować tak ściśle zdefiniowane wzorce postępowania, aby mogły one stać się punktem odniesienia i wskazówkami dla tych, którzy zechcą dążyć do tak wyznaczonego celu. Interesujące będzie przebadanie stopnia uniwersalności pewnych wzorców. Lecz aby móc dokonywać jakichkolwiek sensownych porównań, należy wybrać – na ile to tylko możliwe – podobne punkty odniesienia. Dlatego zarówno w przypadku tradycji Zachodu, jak i tradycji indyjskiej najpierw sięgnę do klasycznych, kulturotwórczych definicji. Punktem wyjścia rozważań jest zestawienie definicji Cycerona „cultura autem animi philosophia est"[2] (kultura jest uprawą, przekształceniem ducha/duszy) z sutrą Patańdźalego „yogaścitta vṛttinirodha"[3] (joga to jest ujarzmianie, powściąganie zjawisk świadomościowych ćitty). Z jednej strony kształtujemy ducha, duszę – *animę*, z drugiej

---

1 Dyskusję na ten temat przeprowadza Piotr Balcerowicz w *Historii klasycznej filozofii indyjskiej*, s. 25-31.

2 M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 3: *Księgi akademickie*, *O najwyższym dobru i złu*, *Paradoksy stoików*, *Rozmowy Tuskulańskie*, II 5, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 557.

3 *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdżalemu i Jogabhaszja, czyli Komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, tłum. i oprac. L. Cyboran, Warszawa 1986, I.2, s. 5.

strony przekształcamy, doskonalimy *ćittę* – określenie ducha, duszy działającej na poziomie empirycznym. Z jednej strony narzędziem, procesem doskonalenia jest kultura, z drugiej strony procedury jogiczne. Przywołać tu można również grecki odpowiednik terminu *cultura*, czyli *paideia.* Określanie człowieka udoskonalonego przez *areté*, a głównie przez cnotę *philantropia* może być również porównane do praktyki ośmiostopniowej ścieżki jogi, zwłaszcza do pierwszych jej członów: *jama* i *nijama.*

Pomysł na napisanie szkicu na ten temat zrodził się jakiś czas temu. Opiera się on m.in. na tym, że analizy na tytułowy temat, przeprowadzane w obu porównywanych tradycjach, mogą być komentowane naprzemiennie przez fragmenty tekstów źródłowych powstałych czy to w Indiach, czy w Europie. Wszelkie porównania – zwłaszcza te szeroko zakrojone – niosą ze sobą ryzyko uproszczeń i pominięcia wyjątkowych szczegółów. Wydaje się to nieuchronne. Jednak uważam, że pomimo takiego niebezpieczeństwa warto ponieść to ryzyko. Dyskusje wokół zagadnienia, na ile wszelkiego rodzaju porównania upraszczają, czy wręcz zdaniem niektórych wypaczają poszczególne tradycje, wpisują się w szersze zagadnienie dotyczące możliwości przekładalności kultur. Stoję na stanowisku, że jest to jak najbardziej możliwe. Kultury świadczą o sobie poprzez słowa, obrazy, metafory. To do nich się uciekamy, gdy szukamy poręcznych narzędzi do porównań. Znalezienie odpowiedniego słowa, wręcz słownikowego odpowiednika, uważane jest za najmocniejszy dowód na przekładalność. Według mnie najciekawsze jest znalezienie podobnych metafor. Poszczególne słowa mogą być inne, ale cały przywołany obraz wskazuje na niezwykle podobny proces myślowy. Właściwie wybrana metafora może służyć wykazaniu albo przynajmniej uprawdopodobnieniu, że przedstawiciele różnych tradycji, czasem pozornie niemających ze sobą nic wspólnego, w swej najgłębszej istocie myślą podobnie. Jeżeli ostatecznie założymy jedną szeroko pojętą konstrukcję umysłu umożliwiającą przeprowadzanie niemal identycznych procesów myślowych, to znaczy, że teza o przekładalności kultur jest uprawomocniona.

Najbardziej znanym przykładem użycia zbliżonej metafory we wspomnianych tu tradycjach jest porównanie wozu zaprzęgniętego w konie i powożącego nimi woźnicy. Pierwszy przykład znajduje się w upaniszadzie *Katha*:

> Wiedz, iż *atman* podróżuje powozem, ciało to powóz, rozum – *buddhi* – jest woźnicą, a umysł – *manas* – to jakoby wodze.
> O zmysłach powiadają, iż są końmi, przedmioty zmysłów są dla nich traktem, atmana połączonego ze zmysłami i umysłem mędrcy nazywają doznającym.
> Człowiek pozbawiony rozumu, który umysłu wciąż nie ujarzmił, on nad zmysłami nie posiada władzy jak woźnica nad niespokojnymi końmi.
> Człowiek zaś rozumny, który umysł na stałe ujarzmił, on nad zmysłami panuje jak woźnica nad dobrymi końmi.
> Człowiek pozbawiony rozumu jest głupcem, jest wiecznie nieczysty, on celu nie osiąga, w wieczne koło wcieleń wpada.
> Zaś człowiek rozumny jest mędrcem i na zawsze czysty, on cel osiąga, przeto nie rodzi się więcej.
> Rozumnym woźnicą jest ten człowiek, który umysł trzyma na wodzy, on cel drogi osiąga, najwyższą siedzibę Wisznu[4].

Drugi przykład to fragment zamieszony w *Faidrosie* Platona:

> Niech oto [dusza – M.K.] będzie podobna do zaprzęgu uskrzydlonej pary koni i woźnicy. […] A najpierw u nas woźnica trzyma w lejcach parę koni, z których ten ksobny piękny i pełen wdzięku i u takiego samego pochodzenia, ten zaś odsiebny usposobiony przeciwnie, przeto powodowanie nimi musi być trudne i uciążliwe. Oto więc trzeba spróbować wyjaśnić, skąd te nazwy „jestestwo śmiertelne" i „jestestwo nieśmiertelne". Każda dusza sprawuje rządy nad wszystkim, co jest nieożywione. Ona zaś okrąża całe niebiosa, zjawiając się raz w jednej, raz w drugiej postaci. Gdy jest więc doskonała i uskrzydlona, przebiega przestworza i dogląda porządku we Wszechświecie. Gdy jednak pogubi pióra, zlatuje dopóki nie natknie się na coś stałego, gdzie by mogła się osiedlić, przyjmując ciało ziemskie. […]
>
> Istotną siłą skrzydeł jest unosić rzeczy ciężkie ku górze, gdzie przebywa ród bogów. […] Boskim zaś jest piękne, mądre, dobre i wszystko, co jest w tym rodzaju. Tymi przeto się karmią i dzięki nim najbardziej rosną skrzydła duszy, od tego zaś co przeciwne, haniebne i złe, usychają i zanikają. […] Gdy bowiem te, które zowią się nieśmiertelnymi, osiągną szczyt, przechodzą na zewnątrz i zjawiają się na zachodnim nieboskłonie, gdy zaś się tam zjawią, pociąga je ze sobą ruch obrotowy, one zaś oglądają to, co jest poza niebiosami.

---

4 *Katha* 3.3-3.9, [w:] *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, wyd. 2, Kraków 2004, s. 279.

> […] w czasie zaś drogi okrężnej ogląda Sprawiedliwość Samą, ogląda Rozwagę, ogląda Wiedzę. […]
>
> Co do innych dusz, to ta, która najbardziej zbliża się i staje się podobna do boga, podnosi głowę woźnicy ku przestrzeni zewnętrznej i pędzi ruchem okrężnym, lecz niepokojona przez konie ledwie, ledwie może oglądać Byty. Inna zaś już to się podnosi, już to upada, gdy rumaki ponoszą; wówczas jedne widzi, innych nie widzi. Inne zaś dążąc prawdzie ku górze, dołączają się, lecz tracąc siły, pogrążone w odmęcie unoszącego je ze sobą pędu, potrącają jedna drugą, wpadają na siebie, jedna usiłuje wyprzedzić drugą. Powstaje przeto zgiełk, i utarczki, i mordęga nieopisana, z czego – z winy woźniców – niejedna wychodzi okaleczona, niejedna zaś łamie skrzydła[5].

Podobieństwo tych metafor, a właściwie alegorii, narzuca się samo przez się. Dusza podróżuje powozem, do którego są zaprzęgnięte konie. Użycie takiego właśnie obrazu i odniesienie go do ucieleśnionej duszy jest dosyć powszechne u starożytnych ludów indoeuropejskich. Oczywiście w tym miejscu nie da się rozstrzygnąć problemu umiejscowienia kolebki ludów indoeuropejskich: czy były to wschodnie stepy Eurazji, czy leżące bardziej na Zachód od nich tereny dzisiejszej wschodniej Polski i zachodniej Ukrainy. Wiadomo jednak, że ówcześni ludzie posiedli umiejętność ujarzmiania dzikich koni i znali lekkie, zwinne powozy. Koła też tu były istotne, gdyż dzięki swej konstrukcji, tj. obręczy połączonych szprychami, stawały się częścią wehikułu umożliwiającego uzyskanie przewagi nad tymi, którzy tego wielkiego wynalazku nie znali. Z licznych mitów i przypowieści wiemy, że doceniano wagę tej konstrukcji i właśnie ta jego unikalność zadecydowała o tym, że stanowił właściwą ilustrację dla czegoś tak wyjątkowego jak obraz duszy wędrującej w różnych wymiarach rzeczywistości. Nie jest zasadne mówienie o jakichkolwiek zapożyczeniach, gdyż stanowi to raczej dowód na występowanie podobnych schematów myślenia. Podkreślę tu najwyraźniejsze podobieństwa. Wcielona dusza podróżuje powozem poprzez różne wymiary rzeczywistości, poprzez życie doczesne (w Indiach zwane *sansarą*) i kieruje się ku światu bogów (w Indiach to będzie nazywane *mokszą* – wyzwoleniem). Miejsce, jakie zajmuje w tej wędrówce, nie jest przypadkowe, ponieważ w obydwu

5 Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, s. 30-32.

przypadkach zależy od duszy, od tego, w jakiej mierze panuje ona nad końmi, czyli nad swoimi zmysłami, emocjami, uczuciami.

Przywołam fragmenty wyjściowych tekstów, tj. z *Jogasutr* Patańdźaliego, *Bhagawadgity* i *Rozmów tuskulańskich* Cycerona. Odnoszą się do tych samych treści, tylko używają, zwłaszcza Patańdźali, języka bardziej technicznego niż poetycka metafora.

> Lecz ten, kto wszystkie zmysły w umyśle powściągnął, bez pożądań narządami zmysłów włada i w ten sposób jogę czynów wykonuje, ten zostaje wyzwolony[6].
>
> Zjawiska świadomościowe (*vṛtti*) powściąga się za pomocą ćwiczenia jogicznego (*abhyāsa*) i bezpragnieniowości (*vairāgya*)[7].
>
> Jeżeli chcemy wiedzieć prawdę, to dusza musi dołożyć wysiłku[8].

Jak widać, podobne schematy myślenia odnoszące się do podobnych procedur nakierowanych na podobny cel nie są czymś jednostkowym, odosobnionym, lecz mają swoją recepcję w kolejnych pokładach odnośnych tradycji. Zestawienie ich wydaje się zatem jak najbardziej zasadne. Gdy dodamy, że teksty te pochodzą ze zbliżonego okresu, a w omawianych kulturach pełnią wręcz analogiczną rolę, to metodologicznie ich porównanie jest jak najbardziej uzasadnione. Znane jest słynne powiedzenie Whiteheada, że cała filozofia to właściwie nic innego jak przypisy do Platona. A w tradycji indyjskiej staje się wprost wypowiadaną zasadą, że żadna *darśana* – odpowiednik systemu filozoficznego – nie może zostać uznana za ortodoksyjną, jeżeli nie odnosi się wprost do treści zawartych w *śruti* – a filozoficzne treści znajdujemy przede wszystkim w *Upaniszadach.* Podobieństwo jest tak uderzające, że były i nadal są toczone dysputy, czy nie doszło do wzajemnych zapożyczeń. Według mnie jest to niezbyt prawdopodobne. Mówiąc ogólnie – ponieważ nie jest to głównym tematem naszych rozważań – istotnym czynnikiem była przede wszystkim bariera językowa: Grecy nie znali sanskrytu, a Hindusi greki. Co więcej,

---

6 *Bhagawadgita, Pieśń Czcigodnego Pana*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1995, 3.7, s. 18.

7 *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry…*, s. 15.

8 M.T. Cicero, *dz. cyt.*, s. 580.

cały korpus *śruti* był z założenia wiedzą niedostępną nikomu, kto nie był w ściśle określonej linii przekazu. Tym bardziej jest to ciekawe i otwiera przestrzeń do dalszych poszukiwań.

Porównanie pojęć jogi i filozofii nie jest tak oczywiste, jak przytoczonych powyżej dwóch form umysłu do woźnicy powożącego powozem umiejętnie bądź nie. W tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę na kilka elementów, a jednocześnie wykazać, że mam świadomość wielu odmienności występujących w porównywanych tradycjach. W tradycji indyjskiej odwołuję się tylko do jej formy funkcjonującej w ramach ortodoksji bramińskiej. Ścisłe definicje i ujęcie techniczne czerpię z wyjściowego tekstu sutry, metafory zaś z niezwykle popularnego fragmentu eposu. Koncepcja Patańdźalego zawarta jest w wyjściowych dla ortodoksyjnej *darśany Jogasutrach*, a *Bhagawadgita* to nie tylko część kulturotwórczego eposu *Mahabharata* – tekst ten do dziś jest uważany przez pokolenia hindusów za najważniejszy przekaz o wymiarze filozoficzno-religijnym. W przypadku Europy odwołuję się do koncepcji zawartych w tekstach tradycji greckiej i łacińskiej. Traktuję je łącznie jako przykład tego samego konstruktu kulturowego.

Poza porównywaniem pojęć filozofia i joga, porównuję również pojęcia kultura (jako kultywowanie) oraz joga (jako powściągnięcie, ujarzmianie). Moje rozważania nie roszczą sobie prawa do bycia kolejnym komentarzem do współczesnych niezwykle licznych dyskusji o tym, co obecnie rozumiemy pod terminem kultura – jest to zagadnienie tak szerokie, że niemożliwe do zdefiniowania bez ściśle wyznaczonego kontekstu. Ograniczę się w tym miejscu do próby odczytania najstarszej, sformułowanej przez Cycerona definicji filozofii w kontekście porównania jej z analogiczną, choć wyrażoną nie tymi samymi słowami definicją jogi przedstawioną w *Jogasutrach* przez Patańdźalego.

Jak wiadomo, setki, jeżeli nie tysiące badaczy analizowało definicję Cycerona, zatem będę tu korzystać z podsumowania tych dyskusji, zawartych w bogatej literaturze przedmiotu. Według mnie jednym z najlepszych tego typu zwartych tekstów w języku polskim jest artykuł Wojciecha Daszkiewicza[9]. Jak pisze:

---

[9] W. Daszkiewicz, *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2010, t. 1, s. 43-64.

> Wyrażenie „kultura" pochodzi z języka łacińskiego – *cultura* od czasownika *colo*, *colere*, oznaczającego 'uprawiać'. Pokrewne temu wyrażeniu jest greckie *pelomai*, oznaczające 'być poruszanym, zajmować się jakimś przedmiotem, uprawiać'. W języku łacińskim pierwotnie *cultura* była związana z uprawą ziemi, lecz z biegiem czasu znaczenie to rozszerzono na oznaczenie wszystkiego, co może być „uprawiane" w jakikolwiek sposób. A więc dotyczy ono także racjonalnego rozwoju człowieka i natury. W takim rozumieniu wszystko, co jest potencjalne, co człowiek może w jakiś sposób zaktualizować lub przyczynić się do jego zaktualizowania, może być uprawiane, podpada zatem pod zakres wyrażenia „kultura". Pierwszym, który zastosował wyrażenie *cultura* metonimicznie, był Marek Tulliusz Cyceron, który mówił o *cultura animi* – „kulturze ducha", realizującej się poprzez filozofię. Warto zaznaczyć, że „kultura" nie była pierwotnie pojęciem autonomicznym, funkcjonującym samodzielnie, lecz zawsze była kulturą czegoś (np. ducha, umysłu). W kontekście greckim odpowiednikiem łacińskiej *cultura* było wyrażenie *paideia*, które określało człowieka udoskonalonego przez *areté*, głównie przez cnotę *philantropia*,

a więc przez cnotę grzeczności, sprawiedliwości i miłości do ludzi i zwierząt[10].

Zatem, jak w tym miejscu brzmią fragmenty tekstów tradycji indyjskiej. Najpierw kilka wersów z *Bhagawadgity*, które właściwie można by potraktować jako komentarz.

> Skromność, szczerość, życzliwość wobec każdej istoty, cierpliwość,
> Prostolinijność, cześć dla mistrza, czystość, stałość, samoopanowanie,
> Wyzwolenie się od przedmiotów doznań zmysłowych, uwolnienie się od poczucia „ja czynię",
> Obojętność wobec narodzin, śmierci, starości, choroby i słabości,
> Nieprzywiązywanie się do niczego, nawet do syna, żony czy domu,
> Stała równowaga ducha wobec pożądanych i niemiłych zjawisk.
> […]
> Stałość w wiedzy o najwyższym duchu, wgląd w cel wiedzy o prawdzie,
> Tylko to jest uważane za prawdziwą mądrość[11].

A tu skondensowany techniczny język *Jogasutr*:

---

[10] *Tamże*, s. 45-46.
[11] *Tamże*, s. 46.

> Po udoskonaleniu [się?] (oczyszczeniu?, *vaiśāradya*) w [popadnięciu w stan] 'bez przenikania (*nirvicāra*) nastaje [?] cisza [?] czystość?, *prasāda*) atmana (siebie samego)[12].

Jeszcze jedna uwaga, czy też zastrzeżenie metodologiczne. Przywoływane tu teksty wprawdzie nie powstawały dokładnie w tych samych latach, ale kształtowały się, jeżeli nie zupełnie w starożytności, to we wczesnym średniowieczu. Dlatego zawarte w nich pojęcia staną się punktem wyjścia do kolejnych analiz. W niniejszych rozważaniach nie będę się odwoływać do późniejszej recepcji tych pojęć ani do dyskusji, które wywoływało. Współczesne dysputy na ten temat mogłyby być przedmiotem innego szkicu.

Ponadto chcę zwrócić uwagę na opozycję pojęć: kultura – natura. Kultura w takim ujęciu będzie czymś, co porządkuje, uprawia, ale też udoskonala albo czasem przywraca pierwotny stan doskonały czegoś, co jest zmienne, dynamiczne, wręcz chaotyczne. Natura często jest traktowana jako synonim przyrody. Zatem domeną kultury będzie świadome, racjonalne działanie, podporządkowujące sobie uczucia, emocje, instynkty. Zauważmy, że dziedziny te zdają się dotyczyć odrębnych sfer, czasem wręcz zupełnie sobie przeciwstawnych. Na gruncie filozoficznym najłatwiej to będzie opisać na podstawie systemów dualistycznych, przyjmujących ostateczną ontologiczną nieredukowalność tzw. porządku świadomościowego względem siebie, duchowego wobec naturalnego, materialnego. Konsekwencją przyjęcia takiego paradygmatu jest przyznanie jednemu porządkowi – zazwyczaj świadomościowemu – wartości wyższej, ale też często samoistnej, nieuwarunkowanej.

Nim przystąpię do dalszych porównań, chcę zwrócić uwagę na najbardziej istotne – w kontekście prowadzonych rozważań – czynniki wyznaczające paradygmat światów, do których się odwołujemy. W starożytnym grecko-rzymskim modelu, w którym formułuje swoją definicję Cyceron, wzorcem jest wojownik, wyposażony w najlepsze cnoty, walczący o nieśmiertelną sławę i chwałę, przede wszystkim unikający małostkowości/małości i hańby. Ta jego walka – często w sensie dosłownym, ale też nierzadko metaforycznym – to droga do samodoskonalenia się, do wykazania

[12] *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry*…, I.47, s. 54.

wszystkich cnót – *areté*. O takim wojowniku można powiedzieć, że jest mężem, bohaterem – *vir*, ponieważ jest wyposażony w cnoty – *virtu*. Te cnoty przynależą głównie grupie szlachetnie urodzonych. W starożytnym indyjskim paradygmacie, gdzie podział na ściśle wydzielone grupy społeczne z wyznaczonymi rolami i możliwościami samodoskonalenia, był o wiele sztywniejszy – takim wzorcem był jogin. Wypracowuje on w sobie najwspanialsze cnoty, by przy ich pomocy dążyć nie tyle nawet do uzyskania nieśmiertelności, co do przekroczenia śmiertelności. Już tu pojawiają się widoczne na pierwszy rzut oka zasadnicze różnice: wojownik *versus* jogin. Jeżeli bierzemy pod uwagę jogina tylko tak, jak funkcjonuje on w *radźajodze* (jodze królewskiej) Patańdźalego, to oczywiście sprzeczność jest ogromna. Ale gdy odwołamy się do późniejszego tekstu, który możemy nazwać wykładem o aktywnej jodze, do *Bhagawadgity*, to nie ma już takiej sprzeczności. I tak, dla przejrzystości rozważań porównawczych, analizy w obydwu kulturach będą się odnosić do postaci, które wybrały aktywną drogę samodoskonalenia.

> Bez wahania powinność swą wypełniaj,
> Nie ma większego szczęścia dla wojownika niż słuszna walka.
> Szczęśliwi ci wojownicy, synu Prithy, którym sama się,
> Nadarza taka walka, prosto do wrót niebios wiodąca[13].

Literatura wykazująca podobieństwa w zakresie kształtowania modelu wojownika jest ogromna. Przydomek Karmajogin, właściwy zarówno Krysznie, jak i postępującemu za jego wzorcem Ardźunie, wielu komparatystów przypisywało również np. Achillesowi. W obydwu tradycjach różnica pomiędzy boskimi postaciami, a wybitnymi ludzkimi jednostkami jest płynna. I tu, i tu predyspozycje do procedury samodoskonalenia, odpowiednie cnoty, tj. *areté*, *virtu* czy *dharma*, nabywa się wraz z urodzeniem.

Pod koniec prowadzonych tu rozważań będzie wykazane, nawet sama terminologia używana w *Bhagawadgicie* jest zdecydowanie poręczniejsza do przeprowadzania porównań. Natura, *prakṛti* nazywana jest *kṣetra* – pole, a dusza, *ātman* znawcą pola – *kṣetrajña*.

---

[13] *Bhagawadgita…*, 2.31-32, s. 13.

Warto dla uzasadnienia przywołać choćby następujący fragment *Bhagawadgity*:

> Czcigodny pan rzecze:
> Polem, Kauntejo, jest nazywane ciało, a tego, który je rozpoznał, mędrcy zwą znawcą pola.
> […]
> A zatem: pięć wielkich żywiołów, poczucie „ja czynię", rozum, to, co nieprzejawione,
> Dziesięć zmysłów, jeden umysł, oraz pięć przedmiotów doznań zmysłowych.
> Pragnienie i niechęć, przyjemność i ból, cały organizm, umysł i wytrwałość,
> Tak przedstawia się pole i te jego elementy podlegają zmianom[14].

Jednak przywołam także suchy, techniczny język *Jogasutr*, który staje się w połączeniu z barwniejszym językiem eposu czytelniejszy i bardziej zrozumiały.

> Od tego (przez to) [skupienia] osiąga się zanik (*nivṛtti*) uciążliwości (*kleśa*) i karmana[15].

Przyjęta jako punkt wyjścia niniejszych rozważań definicja Cycerona została wypowiedziana podczas dyskusji o tym, co jest największym złem. Słuchacz na samym początku stwierdza, że jest to ból, aby ostatecznie dać się przekonać, że złem, którego trzeba przede wszystkim unikać, jest hańba. Z całej rozmowy wynika, że prawdziwy mąż to taki, który potrafi opanować fizyczny ból: „rozmowa, jaką prowadziłem ostatnio w tuskulańskiej posiadłości, nauczyła wszelkiej pogardy śmierci, co ma niemałe znaczenie dla uwolnienia duszy od bojaźni"[16]. W celu przekonania słuchacza z historii i z tradycji przywoływane zostają przykłady wielu walecznych mężów, bohaterów, którzy wykazywali się nadzwyczajną odwagą i pogardą wobec cierpienia, bólu, śmierci. Stali się wzorcem

---

[14] *Bhagawadgita…*, 13.5-6, s. 62.
[15] *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry…*, IV.30, s. 237.
[16] M.T. Cicero, *dz. cyt.*, s. 551.

postępowania dla kolejnych pokoleń, ich imiona są synonimem sławy i chwały. Zwrócę już w tym miejscu uwagę, że te postaci przynależą do szlachetnie urodzonych, do warstwy, która się odznacza szczególną *areté*. Zarówno znaczenie terminu, jak i to, jakie cechy uznawano za *areté*, zmieniało się w czasie. Początkowo *areté* oznaczała męstwo i bohaterstwo. W najstarszym okresie kształtowania się greckiej cywilizacji miejsce jednostki w społeczeństwie było ściśle wyznaczone. Cnota polegała na wypełnianiu powinności związanych z rolą społeczną jednostki i wynikających z jej urodzenia. Posiadanie cnoty (bycie *agathoi*) na samym początku utożsamiano z byciem arystokratą. Dosyć podobna sytuacja miała miejsce w starożytnych Indiach. To, co właściwe, prawe, a później określane jako słuszne, dobre – *dharma* – wynikało z wypełniania powinności wynikających z urodzenia w danej warnie. Przynależały one do szlachetnie urodzonych – *arja*. Zarówno w starożytnych Indiach, jak i w Grecji cnoty były traktowane quasi-substancjalnie. Można ich było kogoś pozbawić, jak np. Zeus pozbawiał połowy *areté* wojownika, który dostał się do niewoli, czy przekazać przez ojca synowi w rytuale transmisji, o czym mówią w wielu fragmentach Upaniszady. Z biegiem czasu w obydwu tradycjach to ścisłe powiązanie cnót, praw, własności wszelkiego rodzaju myśliciele i filozofowie zaczęli traktować coraz bardziej symbolicznie i metaforycznie. Cnotliwym stawało się z racji postępowania, a nie tylko urodzenia.

Przyjrzę się teraz dokładniej dwóm wyjściowym definicjom. Najpierw przytoczę w pełnym brzmieniu słowa Cycerona:

> Podobnie bowiem, jak nie wszystkie pola, które się uprawia, są urodzajne i jak fałszem jest owo powiedzenie Akcjusza: „Dobre nasiona, nawet zasiane w gorszą rolę / Wschodzą same, własną mocą", tak też nie wszystkie wykształcone dusze przynoszą owoce. I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy jest zaś filozofia: ona wyrywa z korzeniami wady i przygotowuje duszę do przyjęcia ziarna, powierza im je i, że tak powiem, zasiewa, aby dojrzawszy, przyniosły jak najszybciej obfite owoce[17].

[17] *Tamże*, s. 557.

I z tekstów indyjskich:

> O tym, synu Prithy, kto ze swego umysłu precz wszelkie pragnienia odrzucił,
> Przez atmana w atmanie się raduje, można rzec, iż jest on stałym i niewzruszonej myśli,
> Ten, kto nieszczęść się nie lęka, rozkoszy nie pragnie, wolny od emocji, strachu, gniewu,
> Tego nazywają mędrcem o niewzruszonej myśli[18].

> Przez pielęgnowanie (wytwarzanie, wywoływanie, kontemplowanie, *bhāvana*) [uczucia] życzliwości (*maitrī*) dla szczęścia szczęśliwych, (*sukha*), współczucia (k*aruṇā*) dla nieszczęścia, nieszczęśliwych, *duḥkha*), zadowolenia (*mudita*) z dobra (*puṇya*) i tolerancji (*upekṣā*) wobec zła (*apuṇya*) ucisza się, (*prasādana*) świadomość (*citta*)[19].

> To 'poznanie prawdy (*prajňā*) skupionej świadomości (*citta*), które powstaje w tej [ciszy atmana], osiąga uświadomienie (*saṃjňā*) tzw. „pełne prawdy" (*ṛtaṃbhara*)[20].

Jak wskazałam na początku, paradygmaty filozoficzne, w których funkcjonują obydwie definicje, spotykane są w modelach dualistycznych, gdzie – przynajmniej w wymiarze epistemicznym – wyróżniona jest dziedzina przedmiotowa, utożsamiana z szeroko pojętą naturą, materią, oraz podmiotowa, duchowa, świadomościowa. W Grecji punktem odniesienia jest system platoński, w Indiach ontologia *sankhji*. W obydwu systemach te dziedziny nie są wartościowane równoważnie – wymiar podmiotowy jest uważany za doskonalszy, dzierżący prymat nad naturą. Z pierwszego zdania przytoczonego fragmentu Cycerona można wyczytać, że nie wszyscy mają wystarczający potencjał, aby móc podążać drogą do samodoskonalenia. Zgodnie z paradygmatem indyjskim można by powiedzieć, że nie wszyscy mają wystarczający potencjał karmiczny, aby podjąć procedurę jogiczną już w tym wcieleniu. Ale w obydwu tradycjach jest oczywiste, że sam potencjał nie wystarcza, potrzebne jest do tego podjęcie świadomego wysiłku. Dlatego tak

---

[18] *Bhagawadgita…*, 2.55-56.
[19] *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry…*, I.33, s. 38.
[20] *Tamże*, I.48, s. 55.

jak należy uprawiać pole – *kṣetra*, tak też należy ćwiczyć duszę – *anima*, *ātman*, *citta*. Same procedury wskazujące, w jaki sposób uprawiać, pielęgnować duszę, są szczegółowiej opisane w modelu indyjskim. Zagadnienia te w tradycji zachodniego antyku były przedmiotem szczegółowych studiów francuskiego filozofa i klasycysty Pierre'a Hadota[21]. Poświęcił im wiele lat badań, a ich efektem było fundamentalne dzieło *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Jako że pracuję na tekstach źródłowych tradycji indyjskiej, nie greckiej czy rzymskiej, przy przywoływaniu przykładów z antyku odwołuję się do opracowań. Wydaje mi się, że Pierre Hadot będzie doskonałym źródłem. Odwołanie się tutaj do jego prac jest o tyle interesujące, że francuski myśliciel prawie nie znał koncepcji wschodnich, a – jak można przeczytać między wierszami – sięganie do innych tradycji niż antyk grecko-rzymski uważał nie tylko za niewskazane, ale za zupełnie bezwartościowe. Podstawowa teza prac Pierre'a Hadota, którą uzasadnia na przykładzie kilku przedstawicieli myśli greckiej, hellenistycznej i rzymskiej, to nie tylko „przypomnieć istnienie ćwiczeń duchowych w grecko-łacińskiej starożytności, lecz nade wszystko uwypuklić zasięg i znaczenie tego zjawiska i pokazać konsekwencje, jakie ma ono dla zrozumienia myśli antycznej i samej filozofii"[22]. Hadot oponował przeciwko unikaniu słowa „duchowy" i próbami zastąpienia go określeniami: „psychiczny", „moralny", „etyczny", „intelektualny" oraz coraz ściślejszym w związku z tym utożsamieniem pojęcia filozofii z racjonalnym tylko dyskursem. Taki sposób myślenia prowadził do przeciwstawiania racjonalnej filozofii Zachodu, irracjonalnej mistyce Wschodu. Dogłębniejsze badania prowadzone w ostatnich dziesięcioleciach w ramach przede wszystkim filozofii porównawczych pokazują, że były i są wciąż obecne zarówno na Wschodzie rozważania czysto krytyczne, racjonalne, jak i na Zachodzie systemy, używając terminologii Hadota, bazujące na „ćwiczeniach duchowych". Podobieństwa pomiędzy wieloma autorami, tworzącymi w ramach różnych tradycji, i koncepcjami są wręcz uderzające.

---

[21] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

[22] *Tamże*, s. 13.

Ta powyższa dygresja miała na celu jedynie uzmysłowić, że można, i tak się dzieje, porównywać wiele koncepcji filozoficznych, ukształtowanych niezależnie od siebie w różnych tradycjach. Jednak, jak już to wyraźnie podkreślałam, całościowe porównanie koncepcji procedur samodoskonalenia na Wschodzie i Zachodzie nie tylko nie jest moim celem, ale znacznie przekracza ramy niniejszego artykułu. Tu skupiłam się tylko na definicji Cycerona i Patańdźalego, do których wzorców społecznych najbardziej one pasują.

> W duszach prawie wszystkich ludzi jest bowiem coś, co z natury jest miękkie, trwożliwe, przyziemne, jakoś osłabione i opieszałe. Gdyby w duszach nie kryło się nic innego, nie byłoby nic szpetniejszego od człowieka; lecz oto przychodzi na pomoc pan i król wszystkiego, rozum, który poprzez własny wysiłek i dłuższy rozwój staje się doskonałą cnotą[23].

> Tak jak dym przysłania ogień, kurz zwierciadło, jak płód jest otoczką osłonięty,
> Tak tę mądrość zakrywają pragnienia.
> Zakryta jest ta mądrość, synu Kunti, przez wiecznego wroga mędrca,
> Przez ten ogień, który wciąż nienasycony i pragnień pełny.
> Powiadają, iż zmysły, umysł i rozum są jego mieszkaniem,
> Poprzez nie przysłonięta jest mądrość ducha wcielonego i to go bałamuci.
> Dlatego panuj nad swymi zmysłami od początku, o Najlepszy z ludzi,
> I zło pokonaj, które niszczy wszelką mądrość i pojmowanie[24].

> W tej [ciszy atmana] jest poznanie wypełnione prawdą (*ṛtaṃbharā prajñā*)[25].

Według mnie powyższe rozważania, poparte wieloma cytatami z tekstów zaczerpniętych zarówno z tradycji indyjskiej, jak i greckiej, uzasadniają tytułową tezę. Można wykazać zbieżność rozumienia pojęć: filozofia i joga, jeżeli potraktuje się je jako techniczne terminy wskazujące na procedury prowadzące do kształtowania człowieka doskonałego. Starałam się przy tej okazji wykazać, i mam nadzieję,

---

23 M.T. Cicero, *dz. cyt.*, s. 576.
24 *Bhagawadgita…*, 3.38-41, s. 22.
25 *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry…*, I. 48, s. 55.

że choć w części mi się to udało, że podobieństwa, niekiedy wręcz uderzające, nie są wynikiem zapożyczeń, lecz świadczą o tym, że umysł człowieka jest w swojej najgłębszej istocie jeden. Zatem z dużą wprawdzie ostrożnością, ale można optymistycznie powiedzieć: kultury są przekładalne.

BIBIOGRAFIA:

Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.

Bhagawadgita, Pieśń Czcigodnego Pana, tłum. M. Kudelska, Kraków 1995.

Cicero M.T., *Pisma filozoficzne*, t. 3: *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoksy stoików, Rozmowy Tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961.

Daszkiewicz W., *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2010, t. 1, s. 43-64.

Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdżalemu i Jogabhaszja, czyli Komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie, tłum. i oprac. L. Cyboran, Warszawa 1986.

Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.

Upaniszady, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, wyd. 2, Kraków 2004.

ABSTRACT

Yoga and Philosophy – Patterns Shaping the Perfect Man: A Contribution to the Discussion on the Translatability of Cultures

The subject of this essay is a comparative analysis of the concepts of *philosophy* and *yoga*. Both *yoga* and *philosophy* (in its classical meaning) are crucial notions concerning the process of shaping and forming the perfect man. The starting point of the presented research is an analysis of the definition of philosophy (as phrased by Cicero) and the definition of yoga (as concluded in Yoga Sutras). The article focuses on comparing surprisingly similar metaphors, visible in both traditions, which are used to describe consecutive stages leading to designated goals.

KEYWORDS: yoga, philosophy, culture, Plato, Cicero, Patanjali, Upanishads, Bhagavad Gita

O AUTORCE

Marta Kudelska – profesor z tytułem honorowym zwyczajnego. Absolwentka indologii i filozofii UJ. Jej główne badania są związane z filozofią indyjską, przede wszystkim z jej nurtami nirgunicznymi, zapoczątkowanymi w Upaniszadach, a kontynuowanymi w bramińskiej darśanie – adwaita-wedancie. Łączy pracę historyka filozofii z rolą tłumacza tekstów sanskryckich. Interesują ją poszukiwania adekwatnych narzędzi metodologicznych do tak precyzyjnego oddania problematyki filozofii indyjskich, aby się stała zrozumiała także dla osób znających tylko filozofie zachodnie. Pokrewnym nurtem badań jest dialog w jego wielu wymiarach i aspektach, przede wszystkim dialog międzykulturowy i międzyreligijny.

15.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.15

KACPER KUTRZEBA

Myśli o filozofii dziejów Herdera jako antycypacja Heglowskiej chytrości rozumu

I

Chytrość rozumu jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych terminów filozofii Hegla. Kosztem popularności większości terminów jest oczywiście to, że ich rozumienie łatwo ulega zniekształceniom, a w niektórych wariantach nawet kompletnym wypaczeniom. Chytrość rozumu nie uniknęła tego losu, stając się w uzusie czasem synonimem wiary w to, że rozumna historia ma magiczną zdolność przyswojenia dowolnego szaleństwa, gwałtu albo przypadkowości, i bezproblemowo przetwarza je w siły służące racjonalnym celom. Stąd tylko krok do typowego zarzutu czynionego Heglowi przez jego wrogów, którzy twierdzą, że „duch" miałby być czymś quasi-boskim i protototalitarnym, ponieważ każde działanie może uzasadnić w ramach swojej teodycei[1].

Dla Hegla chytrość rozumu oznacza jednak nie tyle siłę dziejowej „Opatrzności" – na pozór bezlitosnej, ale ostatecznie prowadzącej

[1] Zob. M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011, s. 390; H. Walentowicz, *Wrogowie społeczeństwa otwartego?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2014, nr 4(92), s. 315-329.

ludzi ku szczęściu, w zamian za co powinna otrzymać przynajmniej rozpoznanie swojej bezbłędnej konieczności – ale diagnozę tego, że rozwój rozumu i ogólności w dziejach z konieczności zapośredniczony jest przez partykularność jednostki wraz z jej popędami i interesami. Wynika to z tego, że właśnie siły partykularności dają jednostkom motywację do działania – w tym działania przekraczającego zastane ograniczenia i zakazy – co pozwala tchnąć w dzieje ich właściwą energię, czyli moc negatywności[2].

Hegel wskazuje jednak jasno też na to, co nie mieści w kategorii chytrości rozumu: „sama bowiem żądza tylko, sama dzikość i brutalność woli pozostają poza areną i poza granicami dziejów powszechnych"[3]. O ile filozof wskazuje na produktywną rolę popędów i namiętności, pisząc, że „nic wielkiego na świecie nie zostało dokonane bez namiętności"[4], o tyle popędy i namiętności dookreśla jako siły partykularności:

> Namiętność nie jest zresztą najodpowiedniejszym określeniem tego, co pragnę tu wyrazić. Rozumiem tu przez nią wszelką czynność człowieka przedsięwziętą dla jego partykularnych interesów, dla jego celów odrębnych lub, jeśli kto woli, dla względów samolubnych, i to tak mianowicie, że dla osiągnięcia tych celów wytęża on całą energię swej woli i charakteru […]. Ta treść partykularna do tego stopnia zlewa się z wolą człowieka, że całkowicie go określa i jest z nim nierodzielnie złączona […][5].

Inaczej mówiąc, czysto entropijna lub czysto animalna popędliwość nie może uruchomić dialektycznego procesu zapośredniczenia tego, co szczegółowe, z tym, co ogólne, ponieważ nigdy nie doszła do etapu szczegółowości. Jest wyłącznie czymś „niedoczłowieczonym", obiektywnie istniejącym, ale znajdującym się poniżej poziomu partykularnych dążeń, interesów oraz woli.

Przedsięwzięcia wielkich jednostek – Heglowskich „bohaterów" – stanowią typową egzemplifikację działania chytrości rozumu.

---

2 Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 31.

3 *Tamże*, s. 43.

4 *Tamże*, s. 36.

5 *Tamże*.

Wszakże ich „cele partykularne zawierają treść substancjalną wyrażającą wolę ducha świata", jak na przykład w wypadku walki Cezara o zachowanie swojego stanowiska, która zdaniem Hegla okazuje się wehikułem dla realizacji historycznej konieczności jego epoki[6]. Fundamentalne dla chytrości rozumu mechanizmy sprawiające, że „interes szczególny namiętności jest […] nierozerwalnie związany z wprowadzeniem w czyn celu ogólnego" oraz tego, że „to, co ogólne wynika […] z tego, co szczegółowe i określone, oraz z ich negacji"[7] nie objawiają się jednak bynajmniej tylko w zmaganiach bohaterów. Możemy je dostrzec również w bardziej prozaicznych działaniach „małych" jednostek, poprzez które konstytuuje się społeczny porządek wzajemnego uznania.

Mieszczanin napędzany czystym egoizmem lub „szczegółowym altruizmem"[8] – pragnieniem zapewnienia jak najlepszego życia sobie albo swojej rodzinie – przedstawia sobą siłę partykularnej namiętności. Chytrość rozumu przejawia się jednak nie tylko w tym, że namiętność skłania go do podważania tego, co zastane, ale także w tym, że z konieczności wikła go ona w szerszą sieć zależności społecznych i towarzyszących im praw. Rzeczony mieszczanin musi dla realizacji swojego celu wkroczyć w przestrzeń „egoizmu ogólnego", czyli w sferę interakcji społecznych określanych przez skłócone interesy partykularnych jednostek[9]. Wejście w tę przestrzeń wiąże się jednak z przyswojeniem sobie przez partykularny podmiot reguł o charakterze ogólnym, takich jak wzajemne poszanowanie praw przez jednostki (jeśli chcę, by mój kontrahent wywiązał się z umowy, to sam muszę wywiązywać się z umów i uznać ich nadrzędność nad moją partykularną wolą). Problem ten rozpoznał zresztą już Kant, gdy pisał, że chciwy kupiec ostatecznie wyceni towar uczciwie, nawet jeśli tylko dlatego, że nie chce wypaść z rynku i stracić możliwości zarabiania[10]. Chytrość rozumu okazuje się więc warunkiem

---

6 Zob. *Tamże*, s. 44-45.

7 *Tamże*, s. 49.

8 Zob. S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 168; B. Wójcik, *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Kraków 2022, s. 463.

9 Zob. S. Avineri, *dz. cyt.*, s. 168; B. Wójcik, *dz. cyt.*, s. 473.

10 Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 16-17.

możliwości Heglowskiego „społeczeństwa obywatelskiego", gdyż samolubną wolę jednostek zapośrednicza w intersubiektywnym porządku uznania umożliwiającym społeczne zaspakajanie swoich indywidualnych potrzeb.

Ten aspekt filozofii Hegla podkreślali badacze, tacy jak Marek Siemek czy Todd McGowan. Obaj naukowcy celnie wskazują na to, że zrozumienie Heglowskiej chytrości rozumu wymaga sięgnięcia do szerszego kontekstu tekstów, jak chociażby do wykładów wygłaszanych w Jenie[11]. Skrótowo można powiedzieć, że *clou* chytrości rozumu stanowi dowartościowanie „środka" względem subiektywnego „celu"[12]. Społecznym wymiarem „sylogizmu celowości zewnętrznej" jest to, że „pług jest czymś bardziej godnym zaufania niż bezpośrednie pożytki, których dostarcza i które są celami"[13]. Innymi słowy: pług jako środek staje się czymś dalece przekraczającym w swoich konsekwencjach subiektywne motywacje rolnika, który się nim posługuje. Przenosząc to na szerszą skalę społeczną, okazuje się, że „środki" wykorzystywane przez mieszczan dla realizacji ich partykularnych dążeń dzięki chytrości rozumu budują nieświadomie porządek ogólności – a przynajmniej kapitalistycznej ogólności „społeczeństwa obywatelskiego".

Można mieć wątpliwości, czy takie odczytanie Hegla oddaje pełną sprawiedliwość złożoności myśli filozofa. Cytowana wcześniej książka Bartosza Wójcika dogłębnie bada problem tego, czy aporie nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego mogą według Hegla zostać rozwiązane w ramach tegoż społeczeństwa i prezentuje bogate sprawozdanie z prób odpowiedzi na to pytanie przez najważniejszych interpretatorów Hegla[14]. Nie zmienia to jednak faktu, że to, co Wójcik nazywa „odpowiedzią liberalną", ma ważne miejsce w interpretacjach Hegla. Chciałbym pokazać, że możemy znaleźć interesującą antycypację tak rozumianej Heglowskiej

---

11 Zob. M. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 154-155; T. McGowan, *Emancipation After Hegel: Achieving a Contradictory Revolution*, New York 2000, s. 148; B. Wójcik, *dz. cyt.*, s. 713-715.

12 Zob. B. Wójcik, *dz. cyt.*, s. 715.

13 *Tamże*, s. 714; G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 2011, s. 557.

14 Zob. B. Wójcik, *dz. cyt.*, s. 715-716, przyp. 75.

„chytrości rozumu" w myśli Johanna Gottfrieda Herdera. Proponuję spojrzeć na kluczowe rozdziały z *Myśli o filozofii dziejów* Herdera, by spróbować pokazać daleko idącą zbieżność intuicji obu niemieckich filozofów.

II

Zacznijmy od kwestii podstawowej dla *Wykładów z filozofii dziejów*, czyli problemu celu historii. Według Herdera jest nim „rozwój człowieczeństwa". Autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* podaje kilka definicji tego celu. Z jednej strony wskazuje na to, że kultywacja człowieczeństwa oznacza stopniowe dochodzenie do stanu, w którym każdy „będzie mógł, nie nękany przez innych, rozwijać swe zdolności i w sposób piękniejszy i swobodniejszy korzystać z życia"[15]. Chwilę później pisze też o naczelnym prawie natury, które określa w ten sposób: „niech człowiek będzie człowiekiem – niech kształtuje swą sytuację stosownie do tego, co uważa za najlepsze"[16]. Z drugiej strony podkreśla, że: „Jeśli ród ludzki miał być tym, czym jest i jeśli ma stać się tym, czym stać się może, to musiał otrzymać naturę zdolną do samorzutnego działania, a dookoła siebie pole dla swobodnej działalności, pole, w którym nie przeszkadzałby mu żaden nienaturalny cud"[17]. Łączy się to z wielokrotnym podkreślaniem przez filozofa, że Opatrzność w żaden sposób nie ingeruje bezpośrednio w dzieje człowieka. Zamiast tego pozostawia mu wolną przestrzeń do działania, dzięki czemu może on uczyć się na swoich błędach. Herder idzie nawet dalej: dwukrotnie w księdze XV pisze, że Bóg uczynił człowieka bogiem na ziemi[18]. Taka cokolwiek nieortodoksyjna idea religijna może odrobinę dziwić w książce pastora, ale jej sens nie jest ostatecznie wcale teologiczny. Opatrzność według Herdera wszakże w ogóle nie interweniuje w porządek historii, puszcza go wolno, więc z perspektywy filozofii dziejów nie jest czymś w ogóle istotnym. Herder pisze nawet, że jeśli Opatrzność

---

15 J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1962, s. 252.

16 *Tamże*, s. 253.

17 *Tamże*, s. 254.

18 *Tamże*, s. 254 i 257.

ktoś rozumiałby jako „widmo, które powinien spotkać na każdej drodze i które nieustannie powinno wkraczać w bieg ludzkich czynności", to „dzieje są grobem takiej Opatrzności"[19].

Widzimy więc, że to, jak Herder definiuje rozwój człowieczeństwa, ma bezpośredni związek z wykształcaniem się zdolności człowieka do korzystania ze swoich zdolności, kształtowania własnej sytuacji oraz z możliwością swobodnego przekształcania świata swoim działaniem. W tym sensie proces historii naprawdę oznacza, że człowiek staje się bogiem na ziemi – zastępuje bowiem stopniowo wszystkie zastane nie-ludzkie struktury determinacji produktami własnej dziejowej pracy. Tym samym nie tylko wybija się na niepodległość, ale także tworzy świat na obraz i podobieństwo „człowieczeństwa", rozumianego jako „rozum i sprawiedliwość […] we wszystkich dziedzinach działalności ludzkiej"[20]. Dodajmy do tego, że dla Herdera sprawiedliwość „nie jest niczym innym, jak moralną harmonią rozumu, formułą równowagi przeciwstawnych sobie sił, harmonią równowagi, na której opiera się cała budowa świata"[21]. Przedstawia się więc ona – dość Kantowsko – jako pochodna rozumu, a nie coś wobec niego zewnętrznego i płynącego z innego porządku. Tym bardziej nie powinno dziwić stwierdzenie Herdera, że „dokądkolwiek rozum nasz się zwróci na rozległym obszarze dziejów, wszędzie szuka tylko siebie i siebie odnajduje"[22].

Łatwo odnaleźć tu pewną analogię z koncepcjami Hegla. Marek Siemek zgrabnie stwierdza, że opisywany przez autora *Fenomenologii ducha* „żmudny wysiłek racjonalizacji" to „kulturotwórczy proces, w którym człowiek przekształca i opanowuje rzeczywistość, wszędzie nadając jej przejrzystą, dyskursywną formę swych własnych pojęć i celów"[23]. Koniunkcja „własnych pojęć" i „własnych celów" jest zresztą bezpośrednio wykorzystywana też przez Herdera. Mówiąc o postępie wiedzy przyrodniczej oraz postępującej globalizacji wymiany handlowej, filozof stwierdza, iż człowiekowi

---

19 *Tamże*, s. 290-291.
20 *Tamże*, s. 276.
21 *Tamże*, s. 280.
22 *Tamże*, s. 276.
23 M. Siemek, *Hegel: rozum i historia*, [w:] tegoż, *W kręgu filozofów*, Warszawa 2018, s. 45.

„dana została ziemia i nie uspokoi się on, dopóki nie stanie się jego własnością, przynajmniej ze stanowiska intelektu i korzyści”[24]. Herderowski rozwój człowieczeństwa stanowi więc rozwój samego rozumu – jego dyspozycji zarówno teoretycznych, jak i praktyczno-instrumentalnych – i w tym sensie wykazuje wiele zbieżności z konceptualizowanym przez Hegla rozwojem ducha w toku dziejów.

Dodajmy, że – podobnie jak Hegel – Herder wcale nie uważa, że postęp zauważany retrospektywnie w dziejach ma charakter spokojnej ewolucji. Wręcz przeciwnie, historia kultury porównana jest do „wód leśnego potoku spadających gwałtownie z gór” i cechuje ją „wahanie się między dwoma ostatecznościami”. Nie brak w niej sił bezrozumności i zrodzonych z niej spustoszeń, ale według autora *Rozprawy o pochodzeniu języka* te katastrofy są warunkiem rozwoju rozumu, ponieważ pozwalają ludzkości uczyć się na własnych błędach.

III

Skoro wiemy już, co Herder uznaje za realizujące się w historii cele rozumu, należy przejść do pytania o to, jakimi środkami rozum urzeczywistnia te cele. Autor *Myśli o filozofii dziejów* wyraźnie podkreśla, że cel ogólny dziejów z konieczności realizuje się poprzez cele partykularne jednostek. Możemy tutaj wskazać trzy podstawowe formy kanalizacji interesów jednostek według Herdera, przy czym należy od razu podkreślić, że według filozofa stanowią one różne aspekty tego samego zjawiska. Tymi formami będą namiętność, wygoda oraz kalkulacja. Zacznijmy od tej pierwszej.

Herder pisze, iż „ród ludzki pozbawiony namiętności nigdy by nie wykształcił swego rozumu i mieszkałby jeszcze w jakiejś jaskini troglodytów”[25]. Bez „jaskółczego niepokoju” oraz gorączkowego pragnienia osiągnięcia czegoś więcej, niż wydaje się możliwe w ramach tego, co zastane, człowiek nie mógłby wyjść poza animalną wegetację. Partykularność namiętności okazuje się warunkiem możliwości progresywnego ruchu dziejów, ponieważ jako

[24] J.G. Herder, *dz. cyt.*, s. 285.
[25] *Tamże*, s. 266.

siła negatywności motywuje człowieka do działania, w wyniku którego gradualnie powstaje świat opanowany przez świadome cele człowieka.

Zdaniem autora *Myśli z filozofii dziejów* „szalejące namiętności", mimo iż są porównywane do „burzy morskich" i „pustoszącego, ognistego żywiołu", ostatecznie służą celom ogólnym[26]. Na tym jednak kwestia się nie kończy. Herder wskazuje też na to, że poprzez napędzanie rozwoju rozumu, finalnie same przyczyniają się do stępienia swojej niszczylskiej mocy i przekucia w działania niosące społecznie pożyteczne skutki. Bardzo podobną tezę – a nawet podobną metaforykę – odnajdujemy w *Wykładach z filozofii dziejów* Hegla. Czytamy tam:

> Żywiołami posługujemy się dla obróbki materiałów: ogniem, aby stopić żelazo, powietrzem, aby rozdmuchać ogień, wodą, aby uruchomić koła, rżnąc deski itd. Jako rezultat otrzymujemy to, że ściany budynku odgradzają powietrze, które nam pomogło, zatrzymują wodę spadającą strugami deszczu i hamują niszczące działanie ognia, o ile dom jest ogniotrwały. […] Żywiołami posługujemy się więc zgodnie z ich naturą, one zaś współdziałają w wytworzeniu dzieła, które je ogranicza. W podobny sposób zaspakajają się namiętności: spełniając i osiągając swe cele zgodnie z własną naturą, wznoszą gmach ludzkiego społeczeństwa, w którym prawu i porządkowi dały władzę przeciwko sobie[27].

Chytrość rozumu przejawia się więc właśnie w tym, że namiętności są kanalizowane oraz przekształcane w momenty procesu, który ostatecznie znosi władzę bezpośredniości partykularnego popędu. Jak ten proces opisuje Herder? Tutaj trzeba się przyjrzeć drugiej ze wspominanych przeze mnie form chytrości rozumu, czyli wygody.

Jean-Jacques Rousseau w *Rozprawie o naukach i sztukach* pomstował nie tylko na rozwój kultury intelektualnej, która miałaby osłabiać mityczną źródłową „cnotę" społeczności. Swoją krytykę kierował w równym stopniu przeciwko „dogodnościom życia" i „zbytkowi", ponieważ one również oddalają od hartującego ducha

---

[26] *Tamże*.

[27] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, s. 41-42.

„ubóstwa”[28]. Dla filozofa z Genewy wzorem organizacji społeczeństwa jest „garstka biednych górali, dla których parę skór baranich było szczytem pożądań” oraz walczący nago Grecy, ponieważ właśnie takie społeczności jego zdaniem najlepiej wcielały w życie cnoty militarne[29].

Herder w pewnym sensie mógłby przewrotnie zgodzić się z oferowanym przez Rousseau opisem przemian kulturowych. Jak pisze:

> Po upadku Rzymu nie powstało już w Europie żadne kulturalne państwo, które opierałoby cały swój ustrój na wojnach i podbojach; jeśli bowiem chodzi o niszczycielskie narody wieków średnich – to były to narody prymitywne i dzikie. Ale i one im bardziej ulegały wpływom kultury, im bardziej rosło ich zamiłowanie do własności, tym głębiej przenikał je niepostrzeżenie, a często nawet wbrew ich woli, piękniejszy, spokojny duch rzemiosł, rolnictwa, handlu i nauki. Nauczono się korzystać z czegoś, nie niszcząc tego, bo z tego, co zostało zniszczone, już korzystać nie można, i tak zapanowała z czasem, niejako wskutek samej natury rzeczy, spokojna równowaga między narodami[30].

Partykularny popęd do wygody i własności połączony z rozwojem sił wytwórczych społeczeństwa prowadzi do tego, że namiętności stają coraz mniej krwiożercze, a ludzie mniej chętnie oddają się wojnie. Herder sarkastycznie zgadza się z przesłanką Rousseau, gdy twierdzi, że „sam wzrost kultury ma ten naturalny skutek, że wraz ze słabnięciem zwierzęcej siły ciała, słabnie także skłonność do dzikich namiętności i wytwarza się delikatniejsze pokolenie ludzkie”[31]. Wyciąga jednak z tej przesłanki zupełnie przeciwstawne wnioski: delikatnienie kolejnych pokoleń nie jest dekadencją, ale postępem dokonywanym dzięki chytrości rozumu, która wprzęga partykularne interesy jednostek w służbę celom ogólnym dziejów.

Wspominane wyżej zamiłowanie do własności, mimo iż osłabia dzikie namiętności, nie jest zdaniem Herdera czymś, co samo

---

[28] Zob. J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 30-32, 41.

[29] *Tamże*, s. 13 i 29.

[30] J.G. Herder, *dz. cyt.*, s. 263.

[31] *Tamże*, s. 261.

w sobie nie ma podstawy w namiętnościach. Filozof przedstawia to w ten sposób: „W jego piersi [człowieka], w jego ludzkiej naturze tli się iskra tych wszystkich przedsięwzięć. Zachęcać go do nich będzie ciekawość i nienasycona żądza zysku, sławy, odkryć i wzrostu potęgi, a nawet nowe potrzeby i niezadowolenie, wynikające nieuchronnie z obecnego stanu rzeczy"[32]. Widzimy tutaj, że partykularne pragnienia – „zysk", „sława", zaspokojenie stale rosnących potrzeb – przedstawiane są przez Herdera jako potężne siły namiętności popychające człowieka do działania. Naczelnym tego przykładem dla niemieckiego filozofa będzie handel i powiązana z nim żegluga. One także działają zgodnie z logiką chytrości rozumu:

> Nawet handel, dziedzina pozornie największej egoistycznej interesowności, nie mógł pójść inną niż tą właśnie drogą, gdyż stanowi ona porządek natury, w porównaniu z którym namiętności i przesądy nic w końcu nie znaczą. […]. Im bardziej rozwija się rozum, tym bardziej musi żegluga ze zdobywczej zamienić się w handlową, w żeglugę opierającą się na obopólnej sprawiedliwości i obopólnym poszanowaniu, na ciągłym współzawodnictwie w wyścigu pracy przemysłowej, krótko mówiąc, na człowieczeństwie i jego wiecznych prawach[33].

Powraca tutaj kontekst Heglowskiego „sylogizmu celowości zewnętrznej": podobinie jak pług okazywał się w *Nauce logiki* czymś bardziej doniosłym społecznie niż partykularne motywacje korzystającego z niego rolnika, tak też handel w *Wykładach z filozofii dziejów* przedstawiany jest jako środek niosący ze sobą konsekwencje społeczne przekraczające partykularny egoizm celu handlarza. Zdaniem Herdera kupiecka żądza zysku – sama w sobie żywiołowa – nieuchronnie musi prowadzić do uruchomienia procesu uspołecznienia opartego na pracy i wymianie towarów, dzięki czemu bardziej mordercze namiętności ulegają przytępieniu oraz rozwija się system wzajemnego uznania swoich praw. Chytrość rozumu ujawnia się więc w partykularnych potrzebach napędzających coraz bardziej globalny system, który przypomina kapitalistyczną ogólność Heglowskiego „społeczeństwa obywatelskiego".

---

32 *Tamże*, s. 285.

33 *Tamże*, s. 263-264.

Wojna, zdaniem Herdera, utrudnia akumulację kapitału, a brak poszanowania uniemożliwia zawieranie skutecznych kontraktów, więc handel okazuje się środkiem prowadzącym do niezamierzonego celu, jakim jest wydatne ograniczenie wojen, przemocy i prawa silniejszego. Z dzisiejszej perspektywy oczywiście nietrudno zarzucić Herderowi pewną naiwność w przypisywaniu światowym stosunkom handlowym tak jednoznacznie dobroczynnej mocy, ale o tym później.

Kwestia handlu naturalnie prowadzi nas do ostatniej z wymienionych przeze mnie form chytrości Herderowskiego rozumu, czyli kalkulacji. W rozdziale drugim księgi XV niemiecki filozof stwierdza:

> Żaden roztropny władca w Europie nie zarządza już swymi prowincjami w ten sposób, jak zarządzał nimi król Persów, a nawet Rzymianie; jeśli nie czyni tego wskutek miłości do ludzi, to wskutek głębszego wniknięcia w istotę rzeczy, gdyż z biegiem wieków kalkulacja polityczna stała się pewniejszą, łatwiejszą i jaśniejszą. Tylko obłąkany budowałby w naszych czasach piramidy egipskie i każdy, kto wystawiałby podobnie nieużyteczne rzeczy, byłby przez cały rozumny świat – jeśli nie wskutek miłości do ludów, to z racji oszczędności – uważany za człowieka pozbawionego rozsądku[34].

Herder zestawia dwa rodzaje kalkulacji: polityczną i ekonomiczną. Obie jednak opiera się na tej samej logice rozumu instrumentalnego, który w swojej praktycznej aktywności poszukuje najefektywniejszych środków dla zrealizowania celu. W sferze politycznej oznacza to tyle, że władza oparta wyłącznie na grabieży i tyranii ostatecznie podminowuje samą siebie, więc rządzący muszą dla własnego interesu przyznać rządzonym przynajmniej *modicum* praw. Kalkulacja rozpatrywana z kolei od strony ekonomicznej prezentuje się Herderowi jako jeszcze skuteczniejszy środek ograniczania szaleńczych impulsów. W świecie ufundowanym na zapośredniczonych na poziomie ogólności partykularnych pragnieniach zysku paroksyzmy szalonej dumy muszą finalnie ukorzyć się przed społecznym panowaniem logiki kalkulacji. Budowla piramid powszechnie uznana zostaje za obłęd nawet nie dlatego, że miałaby wykorzystywać niewolniczą pracę ludu, ale dlatego, że stanowi

34 *Tamże*, s. 264.

jaskrawy przykład irracjonalnej nieużyteczności naruszającej partykularne interesy innych *homo oeconomicus* (płatników podatków) i nie mieści się w wytworzonych na ich podstawie społecznych regułach działania. W efekcie, jak chwilę później napisze Herder, „zło, które niszczy innych, musi albo nagiąć się do ogólnego porządku, albo zniszczyć samo siebie”[35].

Najciekawszą konkretną egzemplifikacją tego procesu w *Myślach z filozofii dziejów* jest krótka refleksja na temat niewolnictwa:

> […] nie jest już nam potrzebny ucisk biednych niewolników rzymskich lub spartańskich helotów, gdyż nasz ustrój umie osiągnąć przy pomocy wolnych stworzeń łatwiej to, co dawne ustroje przy pomocy ludzi traktowanych jak zwierzęta osiągały z większym ryzykiem, a nawet większym kosztem. Co więcej, musi nadejść czas, kiedy – jeśli nie wskutek miłości do ludzi, to z uwagi na zwykłą kalkulację – będziemy z takim samym ubolewaniem zapatrywać się na dzisiejszy nieludzki handel Murzynami, jak zapatrujemy się na dawnych niewolników rzymskich lub spartańskich helotów[36].

Herder wprost stwierdza, że zdolność kapitalistycznego społeczeństwa do pozyskiwania wolnej (albo przynajmniej formalnie wolnej) pracy musi przynieść koniec niewolnictwa, w myśl zasady „z niewolnika nie ma pracownika”. Co ciekawe, we wcześniejszej części księgi XV Herder pisze, że przyroda „Murzyna postawiła blisko małpy”[37]. Tworzy to bardzo produktywną interpretacyjnie aporię: Herder, prezentując poglądy rasistowskie, stwierdza, że handel czarnymi niewolnikami jest „nieludzki”, a kiedyś będziemy myśleć o nim z takim samym obrzydzeniem, jak o niewolnictwie z czasów antycznych. To poniekąd przykład intelektualnej uczciwości, w której filozofa wyprzedza jego własna filozofia: wierny założeniu tego, że człowiek jest w swoim myśleniu i działaniu istotą historyczną, Herder diagnozuje nieuchronny koniec własnego rasistowskiego myślenia. Kalkulacja ekonomiczna, napędzana najbardziej egoistycznym interesem, okazuje się realizować cel

35 *Tamże*, s. 296.
36 *Tamże*, s. 265.
37 *Tamże*, s. 255.

powszechnodziejowy, i to nawet taki, który dla autora nie jest jeszcze czymś całkowicie przyswojonym.

IV

Reasumując dotychczasowe rozważania, chciałbym podkreślić następujące wnioski wypływające z księgi XV *Myśli o filozofii dziejów* Herdera:

1. W toku dziejów dostrzec można proces rozwoju „człowieczeństwa", tj. ludzkiej zdolności do rozumnego kształtowania swojej rzeczywistości i warunków życia zgodnie z własnymi celami. Człowiek w tym sensie naprawdę staje się „bogiem na ziemi", najwyższą siłą sprawczą w historycznej rzeczywistości. Nie oznacza to bynajmniej, że postęp dokonuje się w sposób zrównoważony i bezkonfliktowy. Sprężyną rozwoju jest gwałtowna oscylacja między sprzecznościami, a błędy popełniane w trakcie procesu stanowią warunek możliwości powstania wyższych form uspołecznienia.
2. Namiętności są kołem zamachowym dziejów, ponieważ jako siła partykularnych motywacji skutecznie zachęcają ludzi do energicznego działania. Jednocześnie chytrość rozumu przejawia się w tym, że czyni je środkiem dla realizacji niezamierzonych przez nie celów. Dobrym przykładem jest tu egoistyczna żądza zysku, której kanalizacja w handlu prowadzi do budowania pokoju oraz wzajemnego poszanowania praw.
3. Rozwój sił wytwórczych skutkujący większą łatwością i przyjemnością życia wydatnie zmienia temperament ludzi. Partykularne przywiązanie do relatywnie wygodnej egzystencji prowadzi do powstawania coraz bardziej „delikatnych" i „subtelnych" pokoleń. Ta „delikatność" i „subtelność" nie są jednak symptomem upadku. Wręcz przeciwnie, stanowią dowód działania chytrości rozumu jako mechanizmu napędowego postępu człowieczeństwa.
4. Kalkulacja, rozumiana jako instrumentalno-praktyczna strona rozwijającego się w dziejach rozumu, stopniowo staje się panującą logiką społeczną. Jej genezę stanowią samolubne interesy, jednak staje się ona ostatecznie podstawą porządku tego, co ogólne. Społeczna instrumentalność rozumu wymusza na poszczególnych jednostkach ograniczenie swoich aspołecznych dążeń.

Tak jak pisałem wcześniej, możemy znaleźć pewne kontrapunkty dla tych tez Herdera w chronologicznie późniejszych tezach Hegla. Autor *Fenomenologii ducha* również wskazywał na produktywny charakter namiętności w turbulentnym ruchu przekraczania przez ducha swoich poprzednich form oraz opisywał, jak partykularne popędy mogą nieświadomie pracować na rzecz celów ogólności. Kluczowe podobieństwo między autorami sytuowałbym więc w problematyce chytrości rozumu i uprzywilejowaniu środka względem subiektywnego celu. Nie znaczy to jednak, że między dwoma niemieckimi filozofami nie ma znaczących różnic. Najważniejsza jest ta, że Herder oscylację między sprzecznościami ujmuje ostatecznie w sposób niedialektyczny, ponieważ wprost zakłada możliwość rozwiązania sprzeczności nie w ruchu zniesienia (*Aufheben*), ale w prostym odnalezieniu „złotego środka". Przykład tej logiki możemy dostrzec np. w tym fragmencie: „Tak jak nasz chód polega na ustawicznym padaniu na prawo i na lewo, przy czym jednak z każdym krokiem posuwamy się dalej, tak też przedstawia się postęp kultury w obrębie pokoleń ludzkich i całych narodów. Często tak jak wahadło, które odchyla się na obie strony – wypróbowujemy z osobna każdą z obu krańcowości, aż odnajdziemy spokojny punkt środkowy"[38]. A także w kolejnym: „[…] człowiek waha się między dwoma ostatecznościami, dopóki sam niejako nie ułoży się ze swym istnieniem i nie osiągnie jakiegoś znośnego punktu środkowego, w którym dopatruje się swej pomyślności"[39].

Heglowska dialektyka, oparta na ruchu negacji negacji, nie przewiduje możliwości łatwego rozwiązania dialektycznego napięcia poprzez znalezienie punktu o równej odległości od terminów skrajnych. Herder wybiera rozwiązanie prostsze, zakładając, że sprzeczność może zostać raz na zawsze rozwiązana dzięki logice „złotego środka". Ma to daleko idące konsekwencje dla jego diagnozy nowoczesnego procesu dziejowego.

Nietrudno odnieść wrażenie, że optymistyczne tezy Herdera o rozumnym rozwoju człowieczeństwa w toku dziejów nie zdały testu historii. Z takiej perspektywy najprostszym argumentem przeciwko wnioskom Herdera byłyby wojny i totalitaryzmy XX w.

38 *Tamże*, s. 280.
39 *Tamże*, s. 293.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Herderowska filozofia dziejów pozwalałaby potencjalnie znaleźć dla nich wytłumaczenie: stanowiłyby przykład szeroko opisywanych przez filozofa katastrof, poprzez które ludzkość w bólu uczy się na własnych błędach. Horror II wojny światowej i Zagłady mógłby teoretycznie być rozpoznany jako motor dla uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz nastania bezprecedensowego w dziejach Europy ponad półwiecza względnego pokoju. W tym sensie byłaby to katastrofa podobna do wojen religijnych z XVI i XVII w., które według Martina Malii stanowiły bodziec dla powstania *politiques* i wysiłku podporządkowania plemiennych antagonizmów religijnych ogólności interesu państwa[40]. Nowoczesna sfera polityczno-ustrojowa zmusza dawnych adwersarzy wojennych do prowadzenia *agonu* za pośrednictwem środków dozwolonych przez państwo jako gwaranta minimalnie bezpiecznego współżycia różnych grup, a nie przy pomocy mieczy i muszkietów.

O ile możemy bez większego trudu próbować wskazać możliwe Herderowskie odpowiedzi na dramat wojny i totalitaryzmu – niezależnie czy się z nimi zgadzamy, czy nie – o tyle znacznie cięższe jest obronienie jego diagnozy w odniesieniu do sytuacji, gdy nowoczesny system społeczny działa tymczasowo bez katastrofalnych zakłóceń. Dobrym przykładem tego problemu jest cytowana przeze mnie wcześniej teza Herdera o tym, że „żegluga ze zdobywczej musi zmienić się w handlową", a tym samym opierać się na „obopólnej sprawiedliwości" i „obopólnym poszanowaniu". Myśl Herdera kompletnie prześlepia tutaj możliwość syntezy w najniższym punkcie „żeglugi zdobywczej" i „żeglugi handlowej", czyli kolonializmu oraz imperialistycznych ekspedycji. Rozwój globalnej wymiany handlowej wcale nie przyniósł stosunków opartych na wzajemnym uznaniu wszystkich terenów w niej uczestniczących, lecz napędzany był brutalną eksploatacją kolonii przez imperia dokonywaną środkami zarówno gospodarczymi, jak i militarnymi. To prześlepienie jest tym istotniejsze, że kolonializm był zjawiskiem doskonale znanym Herderowi – przełom XVIII i XIX w. to czas imperiów kolonialnych Wielkiej Brytanii, Francji, Hiszpanii czy Portugalii.

---

[40] Zob. M. Malia, *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, tłum. M. Grabska-Ryńska, Warszawa 2008, s. 116.

Wyzysk, niewolnictwo i przemoc były podstawą ich codziennej logiki działania.

Można wykorzystać problem kolonializmu, by postawić bardziej generalny wniosek: aporią *Myśli o filozofii dziejów* Herdera nie są wcale momenty, gdy społeczeństwo napędzane chytrością rozumu napotyka wielkie irracjonalne katastrofy – te są łatwo wytłumaczalne w modelu filozofii historii Herdera jako produktywne błędy – ale momenty, gdy samo *business as usual* społeczeństwa okazuje się ufundowane na przemocy i źródłowej sprzeczności. Kolonializm nie jest jedynym przykładem tej aporii. Teza Herdera o tym, że rozkwit sił wytwórczych społeczeństwa i towarzyszący mu wzrost wygody życia skutkują coraz większą „delikatnością" i „subtelnością" uspołecznionej natury człowieka pomija paradoks tego, że w gospodarce kapitalistycznej wielkiemu rozwojowi bogactwa towarzyszy równie wielki rozwój biedy. Jak widzieliśmy wcześniej, Herder twierdzi, że napędzany partykularnym interesem stanowiącym podstawę społecznej chytrości rozumu człowiek wynajduje cały czas „nowe potrzeby", ale niemiecki filozof nie oferuje odpowiedzi na pytanie o konsekwencje niemożności zrealizowania tych nowych potrzeb przez wykluczoną z bogactwa część społeczeństwa. Zdaje się więc, że sprzeczność stojąca u podstawy kapitalistycznego społeczeństwa nie może być rozwiązana przez znalezienie „spokojnego punktu środkowego", a tym samym rozumny rozwój „człowieczeństwa" jest stale zagrożony przez siły niemożliwe do skanalizowania przez emancypacyjną chytrość rozumu.

Optymistyczna wiara Herdera w pełni skuteczne zaprzężenie partykularnych celów do służby celom rozwoju „człowieczeństwa" nie powinna być osądzana z perspektywy *Besserwissera*, który patrząc na dzieje 200 lat po niemieckim filozofie, może łatwo wskazać słabe punkty jego teorii. Istotniejsze jest to, by spojrzeć na Herdera jako na jednego z wczesnych ideologów społeczeństwa mieszczańskiego, a tym samym naznaczonego przez sprzeczności konstytuujące to społeczeństwo. Prosta negacja abstrakcyjna tego społeczeństwa byłaby zbyt prostym zapomnieniem o jego postępowej roli w dziejach. Zwykłe zawierzenie jego ideologii byłoby z kolei sprzeniewierzeniem się Herderowskiej wizji doskonalenie się człowieczeństwa przez rozpoznanie swoich błędów i uczenie się na nich. W chytrości mieszczańskiego rozumu należy rozpoznać więc

zarówno jej progresywny potencjał, jak i nieredukowalną resztkę, która nie pozwala w pełni domknąć i uświęcić jego logiki, a tym samym tworzy przestrzeń dla dalszego rozwoju „człowieczeństwa". Herder nie potrafił całkowicie zdać relacji z tej sprzeczności, ale jego myśl może dać współczesnemu społeczeństwu chociaż odrobinę wiary w to, że historia może jeszcze wrócić na właściwy tor.

BIBLIOGRAFIA

Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009.

Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 2011.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1962.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953.

Malia M., *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, tłum. M. Grabska-Ryńska, Warszawa 2008.

McGowan T., *Emancipation After Hegel: Achieving a Contradictory Revolution*, New York 2000.

Rousseau J.J., *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.

Siemek M., *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, [w:] M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.

Siemek M., *Hegel: rozum i historia*, [w:] M. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 2018.

Siemek M., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011.

Walentowicz H., *Wrogowie społeczeństwa otwartego?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2014, nr 4(92), s. 315-329.

Wójcik B., *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Kraków 2022.

ABSTRACT

Herder's Thoughts on the *Philosophy of History* as an Anticipation of Hegel's 'Cunning of Reason'

The aim of this paper is to demonstrate several important similarities between Herder's *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind* and Hegel's *Lectures on the Philosophy of History*. Both German philosophers put forward an idea that particular urges and inclinations may inadvertently

serve the goals of the reason and they both underline the historical significance of individual passions. As such, it is possible to argue that some antecedents to Hegel's idea of 'Cunning of Reason' lie in Herder's philosophy. However, it is also crucial to give an account of underlying contradictions in Herder's philosophy, such as the problem of colonialism.

KEYWORDS: Herder, Hegel, cunning of reason, philosophy of history

O AUTORZE

Kacper Kutrzeba – literaturoznawca i antropolog literatury, doktor nauk humanistycznych. Zajmuje się teoriami nowoczesności, problematyką peryferyjnej modernizacji, literaturą romantyzmu oraz filozofią niemiecką. W swoich badaniach nad literaturą łączy perspektywy teoretyczne filozofii heglowskiej i marksistowskiej z teoriami społecznymi odnoszącymi się do problemu nierównego rozwoju oraz dziedzictwa kolonializmu. Na Wydziale Polonistyki UJ prowadzi zajęcia poświęcone etnologii literatury oraz filozofii kultury. Autor książki *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji* oraz artykułów w czasopismach naukowych i tomach zbiorowych.

16.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.16

ANNA MAŁECKA

Sørena Kierkegaarda metafizyczne poczucie humoru

Climacus przedstawia myślącego egzystencjalistę jako posiadającego coś, co moglibyśmy nazwać metafizycznym poczuciem humoru, akceptacją sprzeczności nieodłącznych od ludzkiego bytu[1].

Jak wielu genialnych myślicieli przed i po nim, również Søren Kierkegaard dostrzegał paradoksalnie istotną rolę humoru w dociekaniach filozoficznych. Humor, będący dla Climacusa (za którym to pseudonimem ukrywał się sam filozof) „mocą komizmu"[2], stanowił przejściową fazę w egzystencjalnej drodze prowadzącej ku wyższym stadiom świadomości, ku ostatecznym konkluzjom metafizyczno-religijnym.

Podstawową kategorią w tym kontekście jest zatem komizm. W pracy *Nienaukowe zamykające post scriptum* czytamy: „Im bardziej kompetentnie człowiek żyje, tym bardziej odkrywa komizm"[3]. Znaczenie, jakie w swej filozofii Søren wiąże z tym pojęciem, wynika z przeświadczenia, że życie przeniknięte jest komizmem, który „obecny jest wszędzie"[4].

---

1 M. Westphal, *Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B.*, [w:] *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, eds G.B. Connell, C.S. Evans, New York 1992, s. 69-70.

2 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, eds and transl. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton 1992, s. 292.

3 *Tamże*, s. 281.

4 *Tamże*, s. 80.

Komizm

Według autora *Bojaźni i drżenia* komizm obok tragizmu towarzyszy wszystkim stadiom egzystencji i w dużym stopniu determinuje je. Pisał: „Różne stadia egzystencjalne zajmują pozycję w hierarchii zgodnie ze swoim odniesieniem do komizmu, w proporcji do tego, jaki zawierają w sobie oraz poza sobą aspekt komizmu, chociaż nie w tym sensie, iżby komiczność miała w tej hierarchii zajmować miejsce najwyższe"[5]. Komizm jawi się zatem jako niebagatelna ścieżka prowadząca ku autentyczności, również z racji sprawowania kontroli nad nie w pełni ugruntowaną powagą: „[…] ten, kto nie odważa się poddać swej powagi testowi żartu, jest głupi i śmieszny"[6]. Z drugiej jednak strony, jak podkreśla Climacus, „komizm niekontrolowany przez patos jest niedojrzałością"[7].

W pismach autorstwa wielkiego Duńczyka, dotyczących komizmu oraz jego kwintesencji: humoru, dostrzegamy wiele wspólnego ze współczesnymi teoriami filozoficznymi z tego zakresu. Koncepcja humoru, będącego mieszanką komizmu i patetyzmu, w oryginalny sposób wpisuje się w grupę teorii określanych w literaturze przedmiotu mianem teorii spod znaku niespójności (*incongruity theories*). Nie powinno to dziwić, jako że odniesienie do sprzeczności stanowi jądro filozofii egzystencjalnej autora *Albo-albo*, będąc *de facto* kluczem do odczytu jego myśli. Nie inaczej jest z Kierkegaardowską interpretacją zjawiska oraz mechanizmu komizmu i humoru. Sama egzystencja jest dla niego syntezą skrajnych opozycji, a podobnie ma się rzecz z komizmem, który istotnościowo zakorzeniony jest w sprzecznościach: „Gdziekolwiek jest sprzeczność, jest też obecny komizm"[8]. Komizm jest ilustracją nieodłącznej od istnienia obecności niespójności pomiędzy opozycyjnymi elementami: rzeczywistości i idealności, skończoności i nieskończoności, wieczności i doczesności stawania się.

Sprzeczności egzystencji, które są źródłem zarówno tragizmu, jak i komizmu, przesądzają o pokrewnej naturze obu kategorii,

---

5 *Tamże*, s. 524.

6 S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, eds and transl. H.V. Hong, E.H. Hong, Bloomington–London 1967-1978, s. 1743.

7 Tenże, *Concluding…*, s. 87.

8 *Tamże*, s. 513.

a nawet – jak stwierdza John Glenn – ich istotnej jedności[9]. Dodajmy, jest to jedność z ostatecznym wskazaniem na nutę tragizmu. Według Kierkegaarda bowiem „śmiech godzi wprawdzie ze sobą wszelkie opozycyjności, jednak śmiechowi temu towarzyszą z kolei dźwięki głębokiego smutku, niczym dalekie dźwięki fletu […]"[10]. Jednak w komizmie egzystencjalne sprzeczności przybierają charakter bezbolesny, w przeciwieństwie do tragizmu, gdzie wiążą się z cierpieniem. Filozof-humorysta rozpoznaje cierpienie istnienia, ale „zwodniczo zawiesza je i niweluje w formie żartu". W doświadczeniu komizmu podmiot dystansuje się wobec sprzeczności, a ponadto dostrzega możliwość jej przełamania[11].

Podobnie jak we współczesnej teorii Jerry'ego Sulsa, dopatrującego się istoty humoru raczej w rozwiązywaniu sprzeczności niż w sprzecznościach samych (*incongruity-resolution theory*)[12], Kierkegaard, mówiąc o komizmie, stwierdza, że jego właściwe pojmowanie wymaga rozwiązania niespójności poprzez uświadomienie sobie drogi wyjścia z niej, wzniesienia się niejako ponad sprzeczność stanowiącą źródło komiczności. Komizm okazuje się zatem punktem wyjścia do dalszych, jednoczących refleksji[13]. Tragizm – również oparty o sprzeczności – pełni w tym procesie rolę kategorii decydującej, otwierającej się na religijność. Mimo iż – jak zauważa wczesny Kierkegaard – komizm obecny jest we wszystkich stadiach życia (estetycznym, etycznym i religijnym), religijność pozostaje poza zasięgiem świadomości komicznej, stanowi jej przełamanie, jest ukryta i nie może wchodzić w relację sprzeczności z czymkolwiek poza sobą samą[14].

---

9 J.D. Glenn, *Kierkegaard on the Unity of Comedy and Tragedy*, [w:] *Aesthetics I*, New Orleans 1970, s. 52.

10 S. Kierkegaard, *Concluding…*, s. 320.

11 A. Małecka, *Dialektyka humoru. Zarys problematyki*, [w:] *Idee i Myśliciele*, t. 7, red. I.S. Fiut, Kraków 2005, s. 133.

12 J. Suls, *Cognitive Processes in Humor Appreciation*, [w:] *Handbook of Humor Research*, vol. 1: *Basic Issues*, eds P.E. McGhee, J.H. Goldstein, New York 1983, s. 40.

13 J. Lippitt, *Humor and Irony in Kierkegaard's Thought*, New York 2000, s. 11.

14 S. Kierkegaard, *Concluding…*; L.B. Amir, *Humor and the Good Life in Modern Philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, Albany 2014, s. 132.

Ironia

Duński egzystencjalista poświęcił ironii wczesną pracę *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*. Autor rozpatruje ironię nie tyle jako fenomen lingwistyczny zakorzeniony w językowym „zwrocie negatywnym", co raczej jako zjawisko egzystencjalne, stanowiące przejście między stadium estetycznym a etycznym[15], między brakiem moralnego zaangażowania a pełnym zaangażowaniem w wartości etyczne. Piotr Mróz w dziele poświęconym estetyce pisze o Kierkegaardowskiej ironii „unicestwiającej zastany świat" i będącej – jak ujmuje to Vincent A. McCarthy – zapowiedzią pierwszego kryzysu egzystencji typu estetycznego. Kontestacja ironiczna działa „w imię totalnej przemiany, buntu przeciw temu, co w żaden sposób nie spełnia wygórowanych wymagań, oczekiwań kierowanych do «filisterskiej» rzeczywistości"[16].

Dla Kierkegaarda ironia Sokratejska uosabia „magiczne zniesienie" iluzji, w świetle której aktualny świat posiada ostateczną prawomocność. Ponieważ tzw. realny świat jest odległy od ideału, ulega on odrzuceniu, pozostawiając jednak niezapełnioną znaczeniem pustkę, dopóki wyższy poziom świadomości nie zostanie osiągnięty.

Ironia odgrywa przede wszystkim rolę w samorozwoju podmiotu. Climacus powtarza niejako myśl Arystotelesa, iż „ironista sam cieszy się komicznością, w przeciwieństwie do żartownisia, który służy innym w przedstawianiu rzeczy jako zabawnych"[17]. I jak zauważa Lydia B. Amir, ironia stanowić może tarczę zapewniającą etykowi ochronę poprzez stworzenie przestrzeni dla zaangażowania w wyzwania etyczności[18]. Dlatego badaczka określa tak rozumianą przez Kierkegaarda ironię mianem „incognito w sferze etyczności". Ironista, używając ironii jak maski, „jest z kolei w stanie ujrzeć komiczność w ironii, ale jest to możliwe jedynie poprzez stałe umiejscowienie siebie w sferze etycznej i wówczas odkrycie jej jako stale znikającej"[19]. Wewnętrzna metamorfoza ironii prowadzi

---

15 S. Kierkegaard, *Concluding…*, s. 501-502.
16 P. Mróz, *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, Kraków 2013, s. 103.
17 S. Kierkegaard, *Concluding…*, s. 521.
18 L.B. Amir, *dz. cyt.*, s. 155.
19 S. Kierkegaard, *Concluding…*, s. 501.

do zniesienia samej negacji ironicznej, kierując tym samym ku wyższemu stadium.

Humor

Według duńskiego filozofa humor w przeciwieństwie do ironii „nie skupia się wyłącznie na tym, co ludzkie, lecz raczej na teo-antropologicznych determinantach; nie poprzestaje wyłącznie na uznaniu ludzkiego wymiaru człowieczeństwa, ale raczej postrzega człowieka jako Bogo-człowieka”[20]. Jak ujmuje to Lydia B. Amir, „ironista cierpi w swym oddzieleniu od rzeczywistości, podczas gdy humorysta wznosi się ponad nie”[21], negując blichtr świata w perspektywie prawdy religijnej. Humor całościowo relatywizuje świat egzystencji pozornej, śmiejąc się w swej „rozpaczliwej głębi” ze znikomości ludzkiej. Głębia humoru objawia się w uchwyceniu istoty cierpienia i winy oraz tego, „co to znaczy istnieć”[22]. To, co głębokie, a ukryte w żarcie, wymaga jednak dopełnienia.

Humor jest syntezą komiczności i patosu/tragiczności i stanowi element kondycji ludzkiej. Najistotniejsza z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej Kierkegaarda jest paradoksalna relacja między najgłębszym rodzajem humoru a świadomością religijną. Stephen Evans zauważa: „[…] wszelki humor ma u swych podstaw te cechy ludzkiego życia, które umożliwiają życie religijne”[23].

Humor poddawany jest przez Kierkegaarda filozoficznej analizie w odniesieniu do znaczenia, jakie posiada w poszczególnych stadiach egzystencji. Autor ostatecznie uznaje humor za zjawisko graniczne, plasujące się pomiędzy życiem etycznym a przekraczaniem go ku wyższemu poziomowi, ku wyzwaniu, jakie niesie zapowiedź pełni życia religijnego. Początkowo humor postrzegany był przez niego jako zakorzeniony w chrześcijaństwie poprzez obecne w nim sprzeczności „komicznej natury” (to, co najniższe,

---

[20] Tenże, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, transl. L.M. Capel, London 1966, s. 341-342.

[21] L.B. Amir, *dz. cyt.*, s. 158.

[22] S. Kierkegaard, *Concluding…*, s. 272.

[23] C.S. Evans, *Kierkegaard's View of Humor: Must Christians Always Be Solemn?*, „Faith and Philosophy” 1987, vol. 4, no. 2, s. 176.

wzniesione zostaje tu do rangi nieskończenie wielkiego). Jednak ostatecznym słowem Kierkegaarda jest wiara, a istota religijności typu B, religijności transcendentnej, opartej na chrześcijaństwie pozostaje poza zasięgiem humoru.

BIBLIOGRAFIA

Amir L.B., *Humor and the Good Life in Modern Philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, Albany 2014, https://doi.org/10.1007/978-3-658-12122-8_7.

Evans C.S., *Kierkegaard's View of Humor: Must Christians Always Be Solemn?*, „Faith and Philosophy" 1987, vol. 4, no. 2, s. 176-186, https://doi.org/10.5840/faithphil19874220.

Glenn J.D., *Kierkegaard on the Unity of Comedy and Tragedy*, [w:] *Aesthetics I*, New Orleans 1970, s. 41-52, https://doi.org/10.1007/978-94-010-3258-2_4.

Kierkegaard S., *Concluding Unscientific Postscript*, eds and transl. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton 1992.

Kierkegaard S., *Journals and Papers*, eds and transl. H.V. Hong, E.H. Hong, Bloomington–London 1967-1978.

Kierkegaard S., *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, transl. L.M. Capel, London 1966.

Lippitt J., *Humor and Irony in Kierkegaard's Thought*, New York 2000, https://doi.org/10.1057/9780230598652.

Małecka A., *Dialektyka humoru. Zarys problematyki*, [w:] *Idee i Myśliciele*, t. 7, red. I.S. Fiut, Kraków 2005, s. 125-139.

Mróz P., *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, Kraków 2013.

Suls J., *Cognitive Processes in Humor Appreciation*, [w:] *Handbook of Humor Research*, vol. 1: *Basic Issues*, eds P.E. McGhee, J.H. Goldstein, New York 1983, s. 39-57, https://doi.org/10.1007/978-1-4612-5572-7_3.

Westphal M., *Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B.*, [w:] *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, eds G.B. Connell, C.S. Evans, New York 1992.

ABSTRACT

Søren Kierkegaard's Metaphysical Sense of Humour

This article presents a reflection on the concept of humour and related categories of the comic and irony found in the philosophical thought of Søren Kierkegaard. Humour – as the best expression of the comic – is rooted, according to the author of *Either – Or*, in contradictions inherent in existence. Metaphysically understood humour contains both elements of the comic and pathos, while contradictions are perceived here in a painless

form, contrary to the tragic. Suffering resulting from contradictions of existence becomes deceptively suspended in the form of a joke. Humour understood in this way fits into the group of theories referred to in the literature on the subject as *incongruity theories*. According to the great Dane, humour occupies the transitory position between the ethical and religious lives, while irony occupies between the aesthetic and ethical stages, between the lack of moral commitment and full devotion to ethical values. Finally, the author recognises humour as a borderline phenomenon, positioned between the ethical life and transcending it to a higher level of the full religious life with its ultimate challenges.

KEYWORDS: Kierkegaard, contradictions of existence, humour, the comic, irony

O AUTORCE

Anna Małecka – dr, filozof i anglistka, związana z Wydziałem Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, wieloletni prodziekan ds. współpracy i studentów WH AGH. Wydała m.in. książkę *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a* oraz szereg artykułów poświęconych filozofii i literaturze angielskiej, a także estetyce. Współredagowała m.in. podręcznik *Zagadnienia i kierunki filozofii* oraz książki: *Obraz choroby w dyskursie kulturowym* oraz *Obrazy świata w dyskursach kultury*. Obecnie zajmuje się filozofią humoru. Tłumaczka tekstów filozoficznych i literatury anglojęzycznej, przełożyła m.in. George'a Orwella *Historię piszą zwycięzcy*.

17.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.17

JĘDRZEJ SKIBOWSKI

O Jungowskich archetypach słów kilka

Archetyp jest to pojęcie tyleż rozpowszechnione w naukach humanistycznych, co niezrozumiałe lub też rozumiane powierzchownie jako pewien typ przejawiający się w mitach, bajkach czy szeroko rozumianej kulturze. Zazwyczaj osoby używające tego pojęcia potrafią przypisać jego proweniencję Carlowi Gustavowi Jungowi, szwajcarskiemu psychiatrze i jednemu z twórców współczesnej psychologii, niewielu jednak zdaje sobie sprawę z szerokiego zakresu tegoż pojęcia i idących za tym obciążeń ontologicznych oraz epistemologicznych.

Niniejszy artykuł szeroko omawia pojęcie archetypu, zarówno jego historii, która sięga co najmniej starożytności, tego, czym jest archetyp, jak również jego ontologicznego aspektu oraz funkcji epistemicznej. Pośrednio wskażę także na fakt, iż mimo upływu dekad, pojęcie to jest i nadal będzie płodne i pomocne w wyjaśnianiu otaczającego nas świata nie tylko psychicznego, ale także i fizycznego.

Genealogia pojęcia

Na poszlaki dotyczące możliwości istnienia archetypów w psyche nieosobowej, czyli tzw. nieświadomości zbiorowej, Jung natrafił

poprzez jednego ze swoich pacjentów Emila Schwytzera, przed hospitacją będącego urzędnikiem w konsulacie, a cierpiącego na kompensującą jego „mało znaczące" życie megalomanię (uważał się bowiem za Zbawcę i Mesjasza)[1]. Kiedy Jung przechadzał się po szpitalnych korytarzach, został zaproszony przezeń do uczestnictwa w wydarzeniu, które można nazwać numinotycznym. Schwytzer twierdził bowiem, że kiedy patrzy w słońce i przymruży oczy, to widzi zwisającego zeń fallusa, a gdy rusza głową, ów fallus przesuwa się odpowiednio w lewo i prawo, wywołując wiatr. Wizja pacjenta, jak przyznał Jung, nie spotkała się z jego zrozumieniem w owym czasie i przypisał owo spostrzeżenie pacjenta jego zaburzeniu.

Kilka lat później, w 1910 r., natknął się jednak na książkę Albrechta Dietericha *Eine Mithrasliturgie*, w której została opisana podobna wizja związana z kultem Mitry. Jak zauważył później, było to drugie wydanie książki Dietericha (pierwsze ukazało się w 1903 r.). Emil Schwytzer był hospitalizowany już co najmniej od kilku lat, więc nie mogło być mowy, by książka dotycząca dopiero co odkrytego i omówionego papirusu (szczególnie specjalistyczna) była mu dostępna.

Zaintrygowany tą obserwacją Jung, który wówczas prowadził swe szerokie studia nad mitologią różnych kultur, zaczął zwracać uwagę na przedstawienia tego typu u swych pacjentów (ale również i u samego siebie, a później także w swych badaniach nad tekstami alchemicznymi). Szczególnie interesowały go przedstawienia, które nie mogły wywodzić się z psyche osobowej, czy dokładniej z nieświadomości osobniczej. By rozróżnić owe przedstawienia, starał się sprawdzić, czy pacjenci mający owe wizje lub sny mogli wcześniej w jakiś sposób się zainspirować albo wprost natrafić na takowe. Te przypadki, przy których taka możliwość była wykluczona, nadawały się do rozpatrywania jako uniwersalnej proweniencji. Owe obserwacje doprowadziły w końcu do zaproponowania pojęcia, które do nauki przeszło pod nazwą archetypu (zainspirowany książką Carla Spittelera wcześniej używał nazw *Imago*, praobraz lub obraz pierwotny)[2].

---

1 C.G. Jung, *The Structure of the Psyche*, Collected Works VIII, par. 317 i nast., s. 3106-3107 (wydania scalonego CW, dalej CW).

2 C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 66, przypis 4; J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1968, s. 63.

Genealogię pojęcia archetypu i inspirację do jego sformułowania można wywodzić już z pierwszych prac Junga, takich jak jego doktorat, który poświęcił badaniom (podówczas modnych) tak zwanych fenomenów okultystycznych[3]. Przedmiotem szczególnego zainteresowania i badań była jego kuzynka, a zarazem lokalne medium Helene Preiswerk. Otóż Jung zauważył, że produkowane podczas utraty (czy też obniżenia się poziomu) świadomości wyobrażenia mogą być w istocie projekcjami opartymi na szerokiej wyobraźni dziewczyny, a w dodatku mogą być powodowane nacechowanymi emocjonalnie przeżyciami, chęciami, szeroko pojętymi afektami. W późniejszym czasie Jung używał pojęcia emocjonalnie nacechowanych kompleksów (którego notabene sam był twórcą). Jak pisze w *Archetypach nieświadomości zbiorowej*: „Treści nieświadomości osobniczej są zasadniczo tak zwanymi *kompleksami akcentowanymi uczuciowo*, które stanowią osobistą sferę życia psychicznego. Treściami nieświadomości zbiorowej są zaś tak zwane *archetypy*"[4]. Niemniej, jak pisze Jolande Jacobi, Jung od 1912 r. owe ponadosobowe kompleksy związane z silnymi afektami, a więc indukujące pewne węzłowe punkty wyzwalające energię libidalną, nazywał za Jacobem Burckhardtem „pierwotnymi obrazami", po 1917 r. zaś „dominantami nieświadomości zbiorowej"[5]. Dopiero w artykule *Instynkt i Nieświadomość* (1919) owe punkty węzłowe nie tylko psychiki, ale i rzeczywistości (jak wynika z ostatniej próby określenia tego pojęcia we współpracy z Wolfgangiem Paulim) nazywa „archetypami"[6].

W ten sposób można zrekonstruować ewolucję pojęcia archetypu (dziedziczonych dominatach nieświadomości, które strukturują nasze wyobrażenia), z wczesnych pojęć Jungowskich, których jednym było właśnie pojęcie kompleksu. Kompleksy powstają w wyniku przeżywanych sytuacji (na przykład zagrożenia), które to kompleksy są następnie źródłami fantazji obsadzonymi afektem. Jeżeli natomiast powtarzają się przez tysiąclecia w różnych kulturach nie tylko

3 C.G. Jung, *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*, CW I.

4 C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016, par. 4, s. 12.

5 J. Jacobi, *dz. cyt.*, s. 61.

6 *Tamże*.

w życiu jednostki, ale także w życiu przeważającej większości ludzi, tworzą archetypy. Jednak taka ścieżka powstawania archetypów, tzn. poprzez doświadczenie, jest tylko jedną z możliwych, a w dodatku podawaną w wątpliwość przez Junga, o czym wspomnę w dalszej części tekstu. Dzięki swym badaniom Jung rozpoznał takie archetypy, jak Wielka Matka, Mędrzec, Ojciec, Bohater, Trickster, Cień, Anima, Animus.

Historia pojęcia

Odpierając zarzut o nieumotywowaniu i nieugruntowaniu w kulturze i nauce, Jung wskazuje, iż owo pojęcie archetypu w istocie jest obecne w pismach o tysiącletniej tradycji i historii, chociażby patrystycznych. Jak pisze w *Archetypach nieświadomości zbiorowej*:

> Pojęcie „archetypu" spotykamy już u Filona Żyda – odnosi się ono do *imago dei* w człowieku. Podobnie u Ireneusza, gdzie czytamy *Mundi fabricator non a semetipso fecie haec, sed de alienis archetypis transtulit* [Stwórca świata nie z siebie go stworzył, a z zewnętrznych archetypów/wzorców. Tłum. własne]. W *Corpus Hermeticum* określa się Boga mianem „tó archétypon phós" [„światło archetypowe"]. U Dionizego Areopagity pojęcie to pojawia się wielokrotnie, a zatem czytamy w *De caelesti hierarchia*: *„ai aulai archetypiai"* [niematerialne archetypy] – podobnie w *De divinis nominibus*. U św. Augustyna wprawdzie nie spotykamy pojęcia, z pewnością pojawia się tu jednak idea, którą ono wyraża, […], „idee, które nie są uformowane, zawarte są w wiedzy Boga". *„Archetypus"* to wyjaśniający opis platońskiego *eidos*. Określenie to jest trafne i pomocne, jeśli chodzi o nasze cele, powiada ono bowiem, że w wypadku tych treści nieświadomych o charakterze zbiorowym chodzi o starożytne – a mówiąc lepiej: o prastare – typy, czyli o zawsze występujące obrazy uniwersalne. Do owych treści nieświadomych bez trudu dałoby się zastosować ukute przez Luciena Lévy-Bruhla i używane w stosunku do postaci symbolicznych występujących w światopoglądzie pierwotnym określenie *„représentations collectives"*, dotyczy to bowiem nieomal identycznego zjawiska[7].

[7] C.G. Jung, *Archetypy nieświadomości zbiorowej*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 5, s. 12.

W *Pojęciu nieświadomości zbiorowej* natomiast zwraca uwagę na dziedzinę religioznawstwa porównawczego, gdzie Marcel Mauss wraz z Henri Hubertem (współtwórcy francuskiej szkoły etnologii i socjologii) używają bliskoznacznego pojęcia „kategorii wyobraźni"[8]. Także Adolf Bastian opisywał zjawisko „myśli elementarnych czy pierwotnych"[9]. To wszystko według Junga ma wskazywać, że idea archetypu – na stan rozwoju tego pojęcia u Junga na przełomie 1936 i 1937 r., kiedy powstał wspomniany artykuł – dosłownie znaczy „forma przedustawna" i nie jest wyłącznie jego pomysłu, lecz jest znana i uznana w innych dyscyplinach nauki.

W artykule z 1954 r. pt. *Psychologiczne aspekty archetypu matki* Jung twierdzi, że w dawniejszych epokach (mimo rozbieżnych niekiedy poglądów i zabarwień powodowanych arystotelizmem) można było bez większego trudu zrozumieć myśl Platona, że mimo wszelkich form przejawów idea jest przedustawna i nadrzędna. „Archetyp" to nic innego, jak tylko pojawiające się już w starożytności pojęcie synonimiczne z „ideą" w ujęciu platońskim, a dokładniej „pojęcie" zauważające i próbujące wyjaśnić fenomen występowania pewnych wzorców w kulturze, świecie i psychice. Jeśli wspomniany w cytacie *Corpus Hermeticum*, który można datować na III w., określa Boga „światłem archetypowym", oznacza to, że jest on praobrazem przedustawnym i nadrzędnym wobec zjawiska wszelkiego „światła"[10].

W kolejnych paragrafach Jung twierdzi, że gdyby był filozofem[11], to kontynuowałby swoją hipotezę w kierunku platońskim i głosił, że istnieją w świecie ponadniebiańskim owe praobrazy. Niemniej jednak jako że „nie jest filozofem, a empirykiem", to nie może sobie na to pozwolić, wie bowiem, że inklinacje realistyczne nadające bytowość nazwom, jak również inklinacje nominalistyczne,

---

8 C.G. Jung, *Pojęcie nieświadomości zbiorowej*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 89, s. 53.

9 *Tamże*.

10 C.G. Jung, *Psychologiczne aspekty archetypu matki*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 149, s. 87-88.

11 Trzeba jednak zwrócić uwagę na specyficzne rozumienie filozofii i filozofa przez Junga, sprowadzające się do uznawania filozofii za dziedzinę czysto spekulacyjną i nieumotywowaną niemal niczym innym jak subiektywną intuicją oderwaną od faktów empirycznych i metody naukowej.

odbierające owym nazwom realność istnienia, są uwarunkowane osobowościowo. Skądinąd wiemy, że starał się wykazać istnienie archetypów na gruncie fizyki (wraz z Paulim) i psychologii, używając swoistej metody synkretycznej polegającej na doświadczeniu (eksperymencie), obserwacji, opisie fenomenologicznym i przeprowadzonej na ich podstawie analizie hermeneutyczno-syntetycznej.

Innym ważnym konceptem w genealogii omawianego pojęcia są kategorie kantowskie. Niestety nie ma tu miejsca na przytoczenie szerokiej dyskusji nad błędami, które według niektórych badaczy miał popełnić Jung w recepcji filozofa z Królewca[12], ale też wydaje się, że zasadnym jest wspomnienie koncepcji owych kategorii w Jungowskim rozumieniu. Otóż mimo, iż w zachodnim myśleniu ostatecznie (wydawałoby się) w sporze o uniwersalia wygrał nominalizm, to zarazem do lamusa zdecydowanie należy odłożyć Lockeowską hipotezę *tabula rasa*. Jung zwraca na to uwagę i wskazuje, że mimo iż Kant rozprawił się z metafizyką w klasycznym rozumieniu jako w jakiś sposób sięgającą poza ludzkie możliwości, to zarazem ta sama przesłanka prowadzi do uwarunkowania każdego poznania poprzez właśnie owe ludzkie możliwości.

> […] nie może istnieć empiria, która nie byłaby już apriorycznie zamknięta w jakiejś strukturze poznania i ograniczona. W ciągu półtora wieku, jakie minęło od wydania *Krytyki czystego rozumu*, z wolna torował sobie drogę pogląd, iż myślenie, rozum, umysł nie są zjawiskami istniejącymi same w sobie, wolnymi od jakichkolwiek uwarunkowań subiektywnych i służącymi jedynie wiecznym prawom logiki, lecz że są to funkcje psychoiczne przyporządkowane i podporządkowane osobowości[13].

W następnym paragrafie Jung podsumowuje wcześniejsze myśli i stwierdza, iż „istnieje jakieś *a priori* wszelkich form aktywności ludzkiej, a jest nim przyrodzona, a tym samym przedświadoma i nieświadoma indywidualna struktura *pscyhé*"[14]. Przy rozważaniu

---

12 R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London 2015, s. 79-81.

13 C.G. Jung, *Psychologiczne aspekty archetypu matki*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 150, s. 88.

14 *Tamże*, par. 151.

powyższych cytatów dobrze jest zwrócić uwagę na często popełniany błąd w przypisywaniu Jungowi idealizmu ontologicznego czy uznawaniu archetypów za niezależne, istniejące gdzieś byty. W polskiej, ale także zagranicznej (Kastrup, Mills etc.) debacie o myśli Junga bezrefleksyjnie przyjmuje się idealizm monistyczny na wzór platoński czy neoplatoński jako ontologiczne stanowisko Junga wynikające z jego pism. Jednak uważam, że nie ma bezpośrednich przesłanek, by utrzymać takie twierdzenie. Otóż zarówno w tym przypadku, jak i innych – wyłączając artykuł *Instynkt i nieświadomość* oraz stanowisko wpracowane przezeń z Paulim dotyczące zarówno archetypów, jak i synchroniczności (akauzalnego uporządkowania), gdzie nie broni się przed metafizyką – Jung zastrzega w początkowych akapitach swego artykułu, że nie zmierza do spekulacji i „filozofowania", a jego stwierdzenia nie mają znaczenia stwierdzania istoty zjawiska i jego metafizycznej charakterystyki. Chociaż zdaje sobie sprawę ze swej Platońskiej inklinacji, to jednak uznaje, iż to wynika naturalnie z jego nastawienia osobowościowego do rzeczywistości (intorwertyzm), a do tego uważa, że równie błędne czy też równie prawdziwe roszczenia może przedstawić ekstrawertyk twierdzący, że żadne byty niematerialne istnieć nie mogą. W przytoczonym artykule i w innych tekstach, przykładowo w *Typach Psychologicznych*[15] czy *Two Essays on Analytical Psychology*[16], Jung opowiada się za stanowiskiem pośrednim. W *Typach Psychologicznych* uznaje za takie stanowisko pozycje Pierre'a Abelarda i jego sermonizm. Sam swoje myśl i teorię stawiał wielokrotnie jako konsyliacyjne stanowisko między Sigmundem Freudem a Alfredem Adlerem. Wziąwszy to pod uwagę, przejdę do następnej części niniejszego artykułu i postaram się rozjaśnić, czym są zatem owe praobrazy.

Czym są archetypy

Pojęcie archetypu wielokrotnie było błędnie interpretowane i źle rozumiane, co częściowo wiązało się z rozpowszechnieniem się tego konceptu, w którym niepoślednią rolę odegrał udział Junga

[15] C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016.
[16] C.G. Jung, *Two Essays in Analytical Psychology*, Connecticut 2014.

w rozpoczętych w 1933 r. przez Olgę Kapteyn-Froebe corocznych konferencjach Eranos. Początkowo zorientowane teologicznie i kulturoznawczo, szybko przekształciły się w przestrzeń do dyskusji i nawiązania porozumienia dla przedstawicieli wszelakich dziedzin nauk humanistycznych i przyrodoznawczych. Co więcej, jak pisze Froebe, gruntem pojęciowym dla tych spotkań, o czym nie zawsze zdawali się wiedzieć partycypanci, była właśnie teoria psychologii analitycznej[17]. Jung brał udział w owych konferencjach przez 20 lat (1933-1953) i tam wygłosił po raz pierwszy szereg swych najważniejszych z filozoficznego punktu widzenia idei, takich jak akauzalne uporządkowanie (synchronicyzm).

Jung dzięki stworzonej przez Froebe sposobności do rozszerzania, konstrukcji i popularyzacji myśli w kierunkach i dziedzinach wykraczających poza jego własną specjalizację spopularyzował m.in. pojęcie archetypu. Bliskimi dyskutantami i współwykładowcami, a często także współautorami licznych książek, byli Karl Kerényi, specjalista od greckiej mitologii, Gilles Quispel zajmujący się gnostycyzmem, Henry Corbin, znawca perskiego mistycyzmu i islamu, Adolf Portmann, dzięki któremu wypracował omawiane pojęcie na gruncie biologii i sparował je z instynktem rozumianym jako *pattern of behavior*, a także Gershom Scholem, Hugo Rahner i inni[18].

Szczególną postacią w omawianym kontekście był Mircea Eliade. Niestety używał on słowa „archetyp" na oznaczenie innego pojęcia (podobnie rzecz się miała z Gershomem Scholemem)[19]. Dla Eliadego archetyp to mitologiczny wzorzec mający dzięki dokładnemu odtworzeniu i naśladownictwu wspomóc uczestników w przeniesieniu czy odtworzeniu pierwotnego czasu stworzenia (*illud tempus*). Wzorzec ten dzięki rytuałom, odtwarzaniu, odgrywaniu zdarzeń mitycznych miał być wciąż wznawiany i utrzymywany, a przez to przynosić pomyślne trwanie świata lub danej

---

17 O. Fröbe-Kapteyn, *The Psychological Background of Eranos*, „Spring: A Journal of Archetype and Culture" 2015, vol. 92, s. 29-39.

18 M.L. von Franz, *Jung. His Myth in Our Time*, Toronto 1997, s. 119 oraz H.T. Hakl, *Eranos An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, London–New York 2013.

19 M. Idel, *Archetypes and Androgynes at Eranos*, „Spring: A Journal of Archetype and Culture" 2015, vol. 92, s. 191-211.

społeczności[20]. Dla Junga jednak ów eliadowski opis byłby jedynie fenomenalizacją właściwego archetypu *an sich*.

Problematyczne w zrozumieniu tego, czym rzeczywiście jest archetyp, są już same teksty źródłowe. Jung na przestrzeni lat rozwijał owo pojęcie, lecz jednocześnie stronił od, jak sam to nazywał, metafizycznej debaty, która ze względu na jego pragmatyczne nastawienie wydawała się mu jałowa dla nadrzędnego dlań celu, jakim była pomoc pacjentom (przynajmniej do pewnego czasu, gdyż w późniejszym etapie swojego życia pacjentów niewskazujących na uniwersalne przedstawienia kierował do swych uczniów). Niemniej jednak ta problematyczna sytuacja nie jest tak beznadziejna, jak wskazywałaby na to mnogość użyć i rozumień.

Wydaje się, że za interpretację sprowadzającą archetyp do analogonu platońskich idei, a tym samym postulującą ich istnienie w świecie niematerialnych bytów, odpowiadają przede wszystkim jego uczniowie i szerokie zainteresowanie jego ideami w kręgach ezoteryczno-gnostycznych w rodzaju New Age i latach 60. XX w., a także popularność u wszelkich mistyków, jak Henry Corbin (co uwypukla w jakiś sposób Steven M. Wasserstrom w swej książce poświęconej fenomenologom religii[21]) czy w Polsce Jerzy Prokopiuk[22], a także filmy dokumentalne takie jak *Istota Serca*, które – zdaje się – wzmacniają nienaukowy przekaz twórcy Psychologii Analitycznej. Przykładem takiej interpretacji, być może wynikającej z niedostatecznego wykształcenia i obycia filozoficznego, jest ta proponowana przez Anielę Jaffé, która pisze w swej książce *The Myth of Meaning*[23], że archetypy to kontynuacja platońskiego pojęcia idei oraz używanego przez Augustyna z Hippony pojęcia *idee principales* jednak bez jasnego rozgraniczenia i rozróżnienia oraz osadzenia w istotnych dla tego tematu kwestiach Jungowskiej psychologii.

---

[20] M.L. von Franz, *dz. cyt.*, s. 120 oraz M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998.

[21] S.M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, NJ 1999.

[22] J. Prokopiuk, *Wstęp*, [w:] C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1981 oraz wybór tekstów: C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów. Wybór tekstów*, Warszawa 1989.

[23] A. Jaffé, *The Myth of Meaning in the work of C.G. Jung*, Zurich 2012, rozdz. II, s. 16-24.

Ponadto z jednej strony pisze, że nie są one kondycją danych manifestacji, by następnie zrównywać je z konceptem idei jako przyczyny takiego a nie innego stanu rzeczy[24].

Innym przykładem pomieszania pojęciowego oraz braku rozgraniczeń terminologicznych i ontologicznych jest przywoływana już praca Jolande Jacobi. Mimo że odróżnia pojęcie Jungowskie od pojęcia idei platońskich, sprowadza je do gruntu biologicznego i rozróżnia rozumienie artystotelesowskich form, wskazuje na ich preegzystencję w wersji platońskiej. Co więcej, gubiąc się w zawiłościach metafizycznych, zwyczajnie przywołuje fragmenty pism Junga, w których odżegnuje się on od metafizyki, i twierdzi, że mogą się jedynie takimi wydawać, dlatego że z punktu widzenia ontycznego transcendują one osobową psyche[25]. W ten sposób Jacobi wikła i tak już trudne rozumienie pojęcia archetypu, zwłaszcza z filozoficznego i naukowego punktu widzenia, gdy dochodzi do sprzeczności lub w najlepszym razie zawiesza sąd.

We współczesnej dyskusji mimo prób powrotu do empirycznego, czyli naukowego (George B. Hogenson[26]) i fizycznego rozumienia omawianego pojęcia inspirowanego myślą von Franz[27] i Pauliego[28], a przede wszystkim do praktycznie-psychologicznego (co pokazują liczne na świecie instytuty Jungowskie uczące psychoterapii w tym nurcie), pojęcia archetypu wciąż utrzymują się stanowiska przypisujące temuż pojęciu walor idei platońskich (Jon Mills, Bernardo Kastrup, Izabela Trzcińska). Wydaje się, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest grzech niejasności samego twórcy psychologii analitycznej popełniony w większości jego artykułów oraz w braku przygotowania filozoficznego jego samego i jego uczniów.

---

24 *Tamże*, s. 16.

25 J. Jacobi, *dz. cyt.*, s. 64-67.

26 G.B. Hogenson, *Jung's Struggle with Freud*, Notre Dame, IN 1983. A także *The Pauli-Jung Conjecture and Its Impact Today*, eds H. Atmanspacher, Ch.A. Fuchs, Exeter 2014. Oraz przede wszystkim G.B. Hogenson, *The Archetype Debate*, [w:] *Jung and Philosophy*, ed. J. Mills, London 2019, s. 40-67.

27 Zob. M.L. von Franz, *dz. cyt.*

28 C.G. Jung, W. Pauli, *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, ed. C.A. Meier, transl. D. Roscoe, preface B. Zabriskie, Princeton, NJ 2014 oraz C.G. Jung, W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche*, Routledge 2012.

Jednak w tekstach, w których Jung *explicite* skupił się na określeniu, czym są archetypy: *Instynkt i Nieświadomość* (po raz pierwszy wydane w 1919, ostatnie wyd. 1948), *Der Geist der Psychologie* (1954), *The Interpretation of the Nature and the Psyche* (1952), a także wyrażonych *implicite* w dyskusjach nad pojęciem synchroniczności w przeszło 20-letniej korespondencji z Paulim, owo pojęcie archetypu staje się stosunkowo jasne. Przede wszystkim dzięki temu, iż w tekstach tych Jung rzeczywiście zajmuje się naturą rzeczywistości, rządzącymi tą rzeczywistością zasadami i nie stroni od rozważań ontologicznych, nie czyni także zastrzeżeń w początkowych akapitach tekstu o jedynie instrumentalnym posługiwaniu się pojęciami przy indyferencji metafizycznej, jak to zwykle czynił.

Jungowska struktura psychiki

By lepiej odpowiedzieć na pytanie, czym jest archetyp, przywołajmy strukturę psychiki według jungowskiej teorii. Otóż w świecie zewnętrznym psyche funkcjonuje w dużej mierze poprzez to, co Jung nazywa personą (czyli to, jak się prezentujemy innym, jak jesteśmy odbierani, wreszcie jak siebie widzimy). Persona jest tym, co łączy się ze świadomością zbiorową (kulturą, wiedzą ogólną, związkami społecznymi, społeczeństwem). Jest ona zależna nie tylko od nas, ale także od ogółu.

Świadomość (którą Jung często utożsamia z kompleksem Ja)[29] jest to wszystko to, co utożsamiamy ze sobą i czego jesteśmy teraz świadomi lub łatwo możemy być świadomi, innymi słowy, jest to zarówno świadomość, jak i podświadomość. Kolejną sferą psyche jest nieświadomość osobnicza, którą w dużej mierze stanowi cień (wszystko to, czym gardzimy, zachowania niemoralne, uznane jako złe i podłe). W skład nieświadomości osobniczej wchodzą także wszelkie wyparte zachowania, doznania, traumy, to, o czym nie chcemy lub też nie możemy pamiętać. Nieświadomość osobnicza zapełniana jest na podstawie indywidualnych doświadczeń jednostki.

---

[29] C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2017, par. 62, s. 92.

Tym, co łączy nieświadomość osobniczą z nieświadomością zbiorową, jest Anima u mężczyzn i Animus u kobiet. Jest to wzorzec płci przeciwnej do tej, z którą utożsamia się świadomość (lub którą świadomość zwyczajnie jest). Wzorce te częściowo uwarunkowane są doświadczeniami indywidualnymi (tym, jak spostrzegane są role płciowe w danym czasie w społeczeństwie, w którym się wychowywaliśmy i żyjemy), ale także biologią (płeć), powszechnymi, standardowymi aspektami (każdy człowiek ma matkę i ojca) oraz zachowaniami instynktowymi (pociąg seksualny, chęć posiadania potomstwa). Ponadto wzorce te są odzwierciedleniem sytuacji typowych, w jakie na przestrzeni dziesiątek tysięcy lat wchodziła jednostka ludzka czy nawet odlegli jej przodkowie ewolucyjni (jest to jedna z możliwości konstelowania się archetypów). Podobnie jak Europejczyk, który choć obecnie stosunkowo rzadko doświadcza realnego zagrożenia ze strony pająków czy węży, to wciąż odczuwa przed nimi lęk i jest zdolny do instynktownej reakcji: ucieczki albo zamrożenia. Owe typowe sytuacje i role, bycia synem, córką, matką, ojcem, wreszcie bohaterem, wodzem, mędrcem, dającym i odbierającym życie, narodzin i śmierci, zagrożenia i bezpieczeństwa, porażki i zwycięstwa wymusiły w naszym układzie psychicznym (a być może wręcz realnie w strukturach mózgowych) typowe reakcje zmuszające do działania poprzez silne nacechowanie afektywne.

Nieświadomość zbiorowa

Mimo że nieświadomość zbiorowa nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, to ponieważ stosowanie pojęcia archetypu (i później synchroniczności) wymusiło na Jungu wprowadzenie tegoż konceptu, koniecznie należy poświęcić tu kilka słów temu zagadnieniu. Nieświadomość zbiorowa, jeśli nie w całości, to w wielkiej części wyczerpuje się w pojęciu archetypu. Otóż uważam, że abstrahując od późniejszego rozwinięcia we współpracy z Paulim (a także pewnych intuicji Junga we wcześniejszych tekstach wynikających z jego nastawienia osobowościowego), nieświadomość zbiorowa jest lustrzaną symetrią świadomości zbiorowej. „Istnieje" na takich samych zasadach, jak chociażby kultura czy język, co potwierdza wielokrotne stawianie przez Junga swojej koncepcji

w pozycji środkowej między Adlerowską i Freudowską (*The Two Essays on Analytical Psychology*) czy estyma, jaką darzył sermonizm w sporze o uniwersalia, jak też wspomniane zwracanie uwagi na psychologiczne uwarunkowania spekulacji ontologicznych[30].

Jung w *Symbolach przemiany* uznał za uzasadnione przyjęcie założenia, iż w psychologii ontogeneza odpowiada filogenezie[31]. Odnosi się to przede wszystkim do doświadczenia powstania świadomości z nieświadomości, którego głęboki i wyczerpujący opis na gruncie systemu Jungowskiego dał Erich Neumann w *The Origins and History of Counsciousness*[32]. Znaczy to, że typowe sytuacje to nie tylko te, których doświadczamy i w których uczestniczymy w świecie zewnętrznym, ale także te, których doświadczamy w świecie wewnętrznym. W ten sposób (przypomnę: Jung uważał, że każdy rodzi się już z pewnymi strukturami, schematami poznawczymi, co zgadza się także z odkryciami Jeana Piageta) oprócz wyłaniania się naszej świadomości, oddzielenia od matki, interakcji ze światem zewnętrznym (najczęściej reprezentowanym przez ojca) doświadczamy także ciągłych zagrożeń, upadków naszych przekonań, budowy nowych, wszelkiej aktualizacji. Można zatem powiedzieć, że częściej znajdujemy się w sytuacji typowej niż poza takową, chociaż zupełnie możliwe jest (jako że każde życie ludzkie jest do pewnego stopnia niepowtarzalne, trzeba także wziąć pod uwagę zmienność czasów i społeczeństw, a co za tym idzie – wymagań stawianych jednostce) konstelowanie się nowych archetypów wynikających z nowych sytuacji typowych, jak też zanikanie tych archetypów, które wynikły z sytuacji niebędących typowymi (na taki proces zanikania Jung zwrócił uwagę w artykule dotyczącym archetypu Trickstera[33]).

---

30 C.G. Jung, *Psychologiczne aspekty archetypu matki*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 151, s. 89.

31 C.G. Jung, *Symbols of Transformation* I, CW V, par. 26, s. 1522-1523.

32 E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, transl. R.F.C. Hull, Princeton, NJ 2014.

33 C.G. Jung, *Psychologia postaci trickstera*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 474, s. 276.

Archetyp per se

Jak zauważa Jacobi, Jung co najmniej od 1946 r.[34] silnie podkreśla rozróżnianie fenomenalizacji archetypu od archetypu samego w sobie. To, co leży u podłoża konkretnych przedstawień archetypowych, które częstokroć uwarunkowane są doświadczeniem indywidualnym i rozwojem kultury lub społeczeństw, jest samo w sobie kantowskim noumenem i jest niepoznawalne bezpośrednio (należy jednak pamiętać, że raczej chodzi o rozumienie archetypu jako zasady niż istoty, tzn. jako pewnej prawidłowości układu danych niż przyczyny je porządkującej). Ich fenomenalizacjami są natomiast wszelkie przedstawienia mitologiczne (te już są przedstawieniami trzeciego rzędu[35]), przedstawienia bóstw, opowieści o bohaterach i realizacje zachowań wynikających ze znalezienia się w archetypowych sytuacjach.

Jest to pierwsze istotne dookreślenie, tzn. rozróżnienie fenomenu od noumenu. Drugie sprowadza się do konstatacji, iż to, co wcześniej Jung uważał przede wszystkim za psychiczne zjawisko z dziedziny ducha, rozszerzył także na dziedzinę fizyki, materii, o czym świadczy postulowana przezeń substancja ujmująca zarazem to, co materialne, jak i to, co psychiczne – psychoid[36]. A nawet, zaryzykuję tezę, że we współpracy z Wolfgangiem Paulim rozszerzył owo pojęcie w koncepcję wyjaśniającą i tłumaczącą rzeczywistość *per se*, o jakiej mówi m.in. fizyka mikrocząstek. Pierwsze, węższe rozumienie archetypu możemy zestawić z teorią psychologii analitycznej, drugie natomiast, według mnie, znajduje się w obszarze budowanej (*implicite*, zwłaszcza od początku lat 30.) metateorii,

---

34 C.G. Jung, *Vom Geist der Psychologie*, [w:] *Eranos Jahrbuch*, Bd. 15, Hrsg. O. Fröbe-Kapteyn, Zurich 1947.

35 Przedstawieniami pierwszego rzędu są same prawidłowości układów substancji, drugiego rzędu – przedstawienia wyobrażeniowe w umyśle indywiduum, a trzeciego ich realizacja przy pomocy słów czy obrazów.

36 W cytowanej już książce pod redakcją Atmanspachera i Fuchsa autorzy proponują nazywać ów koncept monizmem dwuaspektowym. Pojęcie psychoidu natomiast wprowadza sam C.G. Jung w: *On The Nature of The Psyche*, Routledge 1960/2001 (po raz pierwszy w Eranos Jahrbuch 1947 jako *Der Geist der Psychologie*, następnie rozszerzony artykuł 1954 jako *Theoretische Uberlegungen zum Wesen des Psychischen*, po angielsku po raz pierwszy w 1955 jako *The Spirit of Psychology*).

a raczej systemu, czasem nazywanego w literaturze (ale także przez samego Junga) psychologią kompleksową, która w oczach filozofa jest próbą budowy systemu filozoficznego *par excellence*. Jung wielokrotnie też twierdził, iż nowa w jego czasach nauka, jaką jest psychologia, w rzeczywistości musi być nauką pierwszą i podstawową, jako że jedynym, do czego mamy bezpośredni dostęp, jest nasza własna psychika i to jej uwarunkowania strukturują całość naszego doświadczenia, w tym również tego, z którym mamy do czynienia w naukach przyrodniczych. Do złudzenia przypomina to filozoficzne pragnienie znalezienia tzw. pierwszej filozofii, a także dążenia, jakie podejmował Edmund Husserl. Zwróćmy uwagę, że skoro rozumienie pojęcia archetypu wychodzi poza obszar dotyczący wyłącznie psyche, to zmienia się także (a może przede wszystkim) rozumienie nieświadomości zbiorowej.

We wspomnianym już tekście z 1919 r. pt. *Instink und Unbewusten* Jung po raz pierwszy używa nazwy archetyp na określenie tak charakterystycznego dlań pojęcia. Wcześniej używał takich nazw jak praobraz czy obraz/*imago*, a genealogia omawianego w tym artykule pojęcia wywodzi się – jak wskazywałem – z k o m p l e k s ó w n a c e c h o w a n y c h u c z u c i o w o. W owym artykule przypomina też o tym, iż podobne intuicje mówiące o istnieniu pewnych wzorów czy prawidłowości naszego myślenia istniały już wcześniej w pojęciach idei Platona, archetypów w umyśle Boga u Augustyna, a także u Artura Schopenhauera czy Henri Bergsona. Jak twierdzi, aż do czasu Kartezjusza i Nicolasa Malebranche'a to właśnie taka wizja wszechświata – ideizująca owe prawidłowości – była bardziej popularna niż obowiązująca po dziś dzień wykładnia odrzucająca przypisywanie istnienia bytom niematerialnym (takim jak platońskie idee).

We wspomnianym artykule Jung zestawia pojęcie archetypu z pojęciem instynktu. Istnienie instynktu zdaje się niepodważalne, ponieważ możemy go zewnętrznie zaobserwować w zachowaniu każdego zwierzęcia. Charakteryzuje się zerojedynkowością. Kiedy w środowisku zaistnieją bodźce go wyzwalające, tzw. triggery, będzie on realizowany. Do tychże należą zachowania typu „walcz lub uciekaj" albo automatyzmy w reakcji na dostrzeżone zagrożenie (słynny Darwinowski przypadek odskakiwania przed wężem). Jednak Jung zwraca uwagę, że nie może całkowicie zaakceptować reakcji typu „wszystko lub nic", ponieważ nie jest to reakcja gradualna.

W związku z tym Jung uznaje instynkty jako wewnętrzne konieczności (taką definicję przyjął za Kantem), które mogą być modyfikowane przez świadome odniesienie się do nich. Zwraca więc uwagę na fakt, iż główną rolą instynktu jest motywacja popychająca do jakiegoś działania, często (ale nie zawsze) także niewspółmiernego do bodźca, który ową motywację wywołuje. Kiedy zaś jest ona silnie niewspółmierna, wtedy mamy do czynienia z reakcją, którą można zaklasyfikować jako „wszystko lub nic". Co więcej, w takim wypadku możemy uznać, że instynktowna reakcja jest uwarunkowana nieświadomą motywacją. Względna możliwość uświadomienia takiej motywacji może dawać do pewnego stopnia kontrolę nad wykonywanym na jej podstawie działaniem. W codziennym życiu możemy zaobserwować takie zjawisko, kiedy odczuwamy silne pragnienie zjedzenia czegoś wysokokalorycznego, a mimo to powstrzymujemy się od działania tak uwarunkowanego. Jest to niejako walka z samym sobą.

Jednocześnie Jung odróżnia zachowania instynktowne od zachowań powodowanych nieświadomie. Innymi słowy, nie wszystkie zachowania motywowane przez nieświadomość są zachowaniami instynktownymi. Zachowania instynktowne charakteryzuje to, że są one uniwersalne i spotykane także u innych gatunków zwierząt (np. strach przed wężem) oraz to, że nie są one nabyte w drodze rozwoju ontogenetycznego. Z zachowaniem nieinstynktownym, ale powodowanym przez nieświadomość, mamy do czynienia w przypadku fobii i lęków nabytych, czy też wydarzeń traumatycznych charakteryzujących dane indywiduum. Przykładami takowych mogą być agorafobie, klaustrofobie i wszelkiego rodzaju, zdawałoby się, nieuzasadnione lęki przed zwykle niewzbudzającymi niepokoju przedmiotami, sytuacjami czy zwierzętami. Jung zwraca także uwagę, iż do takich zachowań mogą się zaliczać także kompulsje, natrętne myśli, idee, nieuzasadnione stany emocjonalne.

W ten sposób dochodzimy do wniosku, iż tylko te procesy nieświadome, które są odziedziczone, objawiają się powszechnie i regularnie, mogą być nazywane instynktownymi. Dodatkowo muszą się objawiać jako nieodparcie konieczne[37]. Takie zachowania różnią

[37] C.G. Jung, *Instinct and the Unconscious*, CW VIII par. 267, s. 3087.

się od zachowań polegających na refleksie jedynie tym, że są bardziej skomplikowane.

Skąd pochodzą tego typu zachowania? Na to pytanie nie da się odpowiedzieć z pewnością. Podstawowa wykładnia mogłaby mówić, iż są to zachowania wyuczone, ale przeciw niej przemawia chociażby przykład ćmy żerującej na kwiecie juki, który zakwita tylko raz w ciągu jej życia, a jest on konieczny, by owa ćma złożyła w nim jaja. Nie może zatem uczyć się tego zachowania od innych przedstawicieli gatunku. Niemniej jednak skądinąd zwolennik tego pojęcia, biolog Adolf Portmann skłaniał się raczej do przyjęcia możliwości o wdrukowywaniu w pierwszych dniach i latach życia owych prawidłowości zachowań. Z drugiej strony przywoływał takie zachowania, jak uśmiech niemowlęcia czy odruch moro lub ssania jako przykłady świadczące być może za koncepcją dziedziczenia (podobnie inne przykłady jak zachowania ptaków w reagowaniu na kropkę na dziobie karmicielki czy teorie schematów Jeana Piageta albo Gramatyka Uniwersalna Noama Chomsky'ego)[38].

Czym jednak są archetypy w kontekście instynktu? Otóż na gruncie teorii Jungowskiej pochodzącej z omawianego tu owego okresu można sądzić, iż jest to odzwierciedlenie zachowania instynktownego w dziedzinie myśli. To rozumienie zostaje utrzymane także w późniejszych dookreśleniach tegoż pojęcia. W *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*[39], jednym ze swych późniejszych tekstów, zestawia instynkt jako dominantę zachowania (*pattern of behavior*) z archetypem jako dominantą nieświadomości, a *de facto* po prostu myślenia. By unaocznić owo powiązanie instynktu i archetypu, Jung odwołuje się do metafory tęczy i zauważa, iż podobnie jak tęcza jawi się jako rozczepienie światła na spektrum kolorów od czerwieni po fiolet (w kontekście metafizyki ważnym

---

38 Zob. A. Portman, *Das Problem der Urbilder im biologisher Sicht*, [w:] O. Kapteyn-Froebe (Hrsg.), *Eranos XVIII, Sonderband: Aus der Welt der Urbilder*, Zurich 1950.

39 Po raz pierwszy wydane w 1946 r., a powtórnie z apendyksem bezpośrednio odnoszącym się do wskazówek Pauliego w 1954 r., uznawane jest za najszerszy całościowy wykład Jungowskiej teorii (co więcej, w późniejszym wydaniu *Dzieł Zebranych* do artykułu z 1919 r. dodaje przypis, iż dalszego rozwinięcia przedstawionych w nim sformułowań i pojęć należy szukać właśnie w artykule z 1954 r.).

w tej metaforze jest także fakt, iż podczerwieni i ultrafioletu nieuzbrojonym okiem dostrzec nie możemy, a jednocześnie podstawą wszystkich tych kolorów jest „jedno" światło), tak też instynkt może być przedstawiony w tym kontekście jako kolor czerwony, a archetyp jako kolor fioletowy, nie zmienia to jednak faktu, że łącznie stanowią jedno zjawisko (a ich podstawą jest psychoid)[40].

Jak wskazywałem, mylnym przedstawieniem archetypów są te zmierzające do sprowadzenia go jedynie do motywów mitologicznych czy obrazów, konkretnych realizacji archetypu (jak często ma to miejsce w rozważaniach z zakresu literaturoznawstwa czy kulturoznawstwa). Te konkretne przedstawienia wskazują jedynie to, że u ich podłoża znajduje się archetyp, obraz pierwotny, jakaś dominanta strukturująca, przyciągająca myśli ze względu na swe węzłowe znaczenie lub/i obciążenie emocjonalne (a następnie powodująca ich realizację). Należy jeszcze zwrócić uwagę, iż archetyp zawiera całą sytuację, tzn. zarówno kwiat juki, ćmę, jej procesy kognitywne, temperaturę, porę roku i inne czynniki spustowe. A więc archetyp jest to struktura, prawidłowość, tendencja zawierająca wszystkie czynniki, jakie są potrzebne, by jakieś zachowanie, myśl, sytuacja czy efekt się zrealizowały.

Archetypowa ontologia

W późniejszym okresie kształtowania swej teorii, kiedy odchodził częściowo od zastosowań czysto praktycznych i zmierzał coraz bardziej w kierunku wyjaśniania świata jako całości (pod wpływem myśli Wschodu i Richarda Wilhelma, ale przede wszystkim dzięki kooperacji z Paulim i konferencjom Eranos), pojęcie archetypu zaczęło nabierać wymiaru metafizycznego. Jest to także pojęcie, na którym, jak już wspomniałem, zasadza się teza o nieświadomości

---

[40] C.G. Jung, *On the Nature of the Psyche*, CW VIII, par. 368 i nast., s. 3132 i nast. Niemniej jednak co do sprecyzowania tego pojęcia i względnego ustalenia konsensusu, który co do zasady zgodny jest z przedstawionym w tym artykule zob. cytowane pozycje *The Pauli-Jung Conjecture*… oraz R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, J. Mills, *Jung and Philosophy* i inne (np. artykuły Marka Sabana w tym: tenże, *Psychoid*, International Association for Analytical Psychology, [on-line:] https://iaap.org/jung-analytical-psychology/short-articles-on-analytical-psychology/psychoid-2/ – 10 IV 2024).

zbiorowej. Co więcej, skoro pojęcie archetypu już wcześniej było charakteryzowane przez specyficzne uwarunkowanie myślenia, ale i koniecznie wykraczało poza sferę psyche, by zawrzeć triggery środowiskowe, to wydaje się, że jego potencjał ontologiczny był od początku zawarty w samym nim samym.

We wczesnym okresie formułowania się pojęcia archetypu nieświadomość zbiorowa była sprowadzana do wymiaru sfery uwarunkowań życia psychicznego, które nie są nabyte w toku doświadczenia indywidualnego, a przejawiają się uniwersalnie i kolektywnie (przykładowo, do tej sfery nieświadomości kolektywnej należą – jak już wspominałem – instynkty). Słowem, nieświadomość zbiorowa na tym etapie rozwoju myśli Junga była nazwą na sferę psychiki, która „zawierała" archetypy. Jakkolwiek nie należy rozumieć tutaj słowa „zawierała" zbyt literalnie, mogłoby ono bowiem ewokować jakąś sferę istnienia na wzór Platońskiego aion „zawierającego" idee. Zdaje się, że analogonem tu raczej mogłoby być zawieranie się praw fizyki w świecie lub też, bardziej adekwatnie, uporządkowywaniem się zmiennych losowych w postać rozkładu normalnego.

W późniejszych artykułach, zwłaszcza *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*[41] oraz w *On The Nature of The Psyche*, archetyp staje się natomiast pojęciem zgoła ontologicznym, mającym na celu wyjaśnienie zjawisk obserwowanych już nie tylko w gabinetach psychoterapeutycznych, ale także i w fizyce mikrocząstek. Tym samym archetyp przestaje być tylko dominantą nieświadomości, ale staje się po prostu dominantą rzeczywistości. Tym samym nieświadomość zbiorowa przestaje być jedynie nazwą na uniwersalnie obserwowane dominanty myśli, a staje się podstawową strukturą rzeczywistości, która przejawia się w dwojaki sposób, z jednej strony jako materia, a z drugiej jako psyche – przynajmniej w sferze doświadczenia ludzkiego (pamiętajmy o metaforze niewidzialnych dla człowieka ultrafioletu i podczerwieni). Innym przybliżeniem rozumienia archetypu jest ciało krystaliczne i wspomniany już rozkład normalny obserwowany, kiedy mamy do czynienia z występowaniem dużej liczby czynników losowych. Można także dodać, iż archetyp funkcjonuje na zasadzie prawdopodobieństwa (tak wynika z korespondencji między Paulim a Jungiem).

41 C.G. Jung, W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, Rascher 1952.

Wynikającą z takiej charakterystyki ontologię, która poprzez grupowanie się substancji pierwotnej w sposób archetypowy z jednej strony objawiającej się jako substancja psychiczna, z drugiej jako materia, można nazwać monizmem dwuaspektowym[42]. Warto zauważyć, że w myśli Junga następuje pewne przeniesienie wagi, wcześniej bowiem człowiek dostrzegał archetypowe prawidłowości dlatego, że w taki, a nie inny sposób funkcjonował jego system psychiczny, zgodnie z tym późnym sformułowaniem natomiast człowiek dostrzega archetypy, ponieważ nie tylko jego myśli są owym dominantom podległe, ale także sama rzeczywistość ma tendencję do układania się archetypowo. Pobocznym wątkiem, który trzeba tu wspomnieć, jest to, że archetypy mogą występować w trzech modusach: jedynie psychiczne, psychiczne i materialne oraz jedynie materialne (sprawa możliwości poznania tych ostatnich musi pozostać otwarta). Nieupostaciowana substancja może się przejawiać archetypowo w owych trzech modusach i dwóch aspektach. I tak, archetyp Liczby[43] będzie występował w co najmniej dwóch modusach i dwóch aspektach, a archetyp Wielkiej Matki w jednym aspekcie i jednym modusie.

A zatem obraz świata według Junga można scharakteryzować następująco. U podłoża rzeczywistości istnieje substancja o nieokreślonym charakterze, która grupuje się według (czy wzdłuż) pewnych prawdopodobieństw, a dominanty tych zgrupowań to archetypy. Te dominanty natomiast objawiają się jako materialno-psychiczne, psychiczne oraz takie, które psychicznie się nie objawiają, czyli są jedynie materialne. Odpowiadałoby to w przytoczonej metaforze tęczy z jednej strony podczerwieni (materia, która nie ma swojej manifestacji archetypowej w psyche), z drugiej ultrafioletowi (manifestacji archetypowej niemającej swojego odpowiednika w materii), a pośrodku znalazłyby się wszelkie manifestacje pośrednie. Do dalszych analiz pozostawiam kwestię, czy nieintuicyjne teorie fizyczne lub te, których działania i konsekwencji

---

42 H. Atmanspacher, *Dual-aspect Monism à la Pauli and Jung Perforates the Completeness of Physics*, „AIP Conference Proceedings" 2012, vol. 1508, no. 1, s. 5-21.

43 Lub archetypy liczb, kwestią mniejszej wagi jest kwestia jednego archetypu dla wszystkich liczb czy osobnych dla każdej.

nie możemy sobie wyobrazić, nie byłyby jakimś wybiegiem w sferę archetypów jedynie materialnych.

Jung w *On The Nature of the Psyche* wprowadza dość słabo przezeń rozwinięte pojęcie psychoidu, by dostosować swoją wizję rzeczywistości do ewoluującego pojęcia archetypu. Według niego natura psychoidalna archetypu ma się sprowadzać do ujęcia go nie tylko jako fenomenu psychicznego, ale także jako fenomenu materialnego lub też wpływającego na rzeczywistość w jej aspekcie materialnym. Innymi słowy substancja podstawowa, która ma wyżej wymienione przejawy, jest psychoidalna, a więc archetypy dotyczą owej psychoidalnej substancji (w skrócie nazywanej psychoidem[44]). Niemniej jednak dopiero w ostatnim czasie to dyskusyjne wprowadzenie psychoidalnej natury rzeczywistości, czy też psychoidu, jako podstawowej, czy wręcz jedynej substancji rzeczywistości zbliża się do (wątłego) konsensusu[45]. Pojęcie psychoidu może być rozumiane jako zawierające wszelkie możliwe przejawy substancji tworzącej świat, w którym istniejemy. Wydaje się, że wprowadzenie owego pojęcia jest jednym z najciekawszych filozoficznych postulatów Junga. Jednak dotychczas było ono jednym z mniej znanych pojęć z dorobku szwajcarskiego psychiatry.

Epistemologia archetypowa

Ostatnim wątkiem, który chciałbym poruszyć, jest dająca się wyszczególnić w dziele Junga płynąca z powyższych ustaleń swoista epistemologia. W dużej mierze obszar ten został zauważony i opisany przez Alinę Motycką w książce *Człowiek Wewnętrzny a episteme*. Sam Jung również zwracał uwagę na kwestię sposobów poznania i ich krytyki:

> No chyba że proces fizyczny jest zarazem procesem psychicznym. Wydaje się jednak, że od stwierdzenia tej równoległości dzielą nas ciągle jeszcze kosmiczne dystanse. Dopóki ich nie pokonamy, na

44 Nie chodzi jednak o wcześniejsze użycia tego pojęcia w rozumieniu Eugena Bleulera czy Hansa Driescha.

45 *The Pauli-Jung Conjecture and Its Impact Today*, eds H. Atmanspacher, Ch.A. Fuchs, Exeter 2014.

> dobre i na złe musimy zadowolić się hipotezą, że dusza dostarcza owe formy i obrazy, które w ogóle umożliwiają poznanie obiektu[46].

Artykuł dotyczący archetypu Animy został napisany w 1936 r. Data jest istotna, ponieważ w tym czasie Jung myślał o archetypach, nie uwzględniając ich czynnika materialnego. Uważał bowiem, iż są one produktem czynnika psychicznego w ten sposób, iż psyche przekłada proces fizykalny w serie obrazów czy myśli i nie daje się tu dostrzec widocznego związku z procesem obiektywnym (możliwym do zauważenia przez zewnętrznego obserwatora). Dzięki temu możemy w późniejszym czasie wskazać na ewolucję rozważanego pojęcia w kierunku metafizycznym. Niemniej jednak już wtedy Jung twierdził, że to właśnie owe formy, wzorem kantowskich kategorii, pozwalają na poznanie i w ogóle czynią je możliwym. Zatem mielibyśmy do czynienia z apriorycznie uwarunkowanym poznaniem (co nie jest dziwne, ponieważ już w młodzieńczych *Zofiniga Lectures* wskazywał na silne inspiracje filozofią Immanuela Kanta[47]).

Alina Motycka zwraca także uwagę na potencjał jungowskiego pojęcia dla wytłumaczenia zjawiska odkrycia naukowego, tego, skąd ono się bierze. Tym bardziej, że często związane jest ono z niedającą się w sposób racjonalny wytłumaczyć intuicją, a sami odkrywcy nowych idei i twórcy nowych teorii donoszą, iż w dużej mierze korzystali ze swojej wyobraźni lub doświadczyli nagłego rozjaśnienia nurtujących ich kwestii, nie mówiąc już o inspiracjach płynących w stanach obniżonej aktywności świadomości, takich jak śnienie na jawie czy marzenia senne.

Tak przedstawiane „odkrycie" byłoby niezwykle silnie uwarunkowane tym, co Jung nazywa nieświadomością zbiorową, a która jest, jak wcześniej zauważyłem, pochodną postulatu istnienia dominant myślowych. Proces kreatywny, który skądinąd wydaje się procesem wolnym od wszelkich determinacji, w istocie jawi się jako uwarunkowany i niezupełnie wolny. Co więcej, może też sprowadzać się do wyrażania w inny sposób tego, co wcześniej już przejawiało się w różnego rodzaju przemyśleniach innych twórców. Przykładem

---

46 C.G. Jung, *O archetypie ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia animy*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, par. 116, s. 70.

47 C.G. Jung, *The Zofingia Lectures*, Princeton 1983.

może być chociażby odkrycie atomu w XIX w. anonsowane już przez Demokryta z Abdery czy Darwinowska teoria ewolucji mająca swego przodka w myśli Ksenofanesa, *last but not least* heliocentryczny system Kopernika (chociaż w tym ostatnim przypadku mamy poszlaki, iż Kopernik czytał Arystarcha z Samos, a w takim razie nie jest to przykład „czysty"). Innymi przykładami świadczącymi o „uwarunkowanej" wolnej kreacji mogą być wynalazki takie jak koło, proch czy pismo powstające niezależnie w różnych miejscach globu, a jeśli chodzi o zjawiska kulturowe to nieskończenie wiele przykładów możemy znaleźć wśród mitów, legend, baśni czy systemów wierzeń.

Na tę kwestię zwraca uwagę szczególnie Wolfgang Pauli, którego wielkie odkrycia, takie jak zakaz Pauliego, wprowadzenie dodatkowego elementu wyjaśniającego ruch cząsteczki, postulowanie neutrina, były inspirowane, jak sam twierdził, snami i wizjami o naturze archetypowej[48]. Pauli w swym eseju *The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler* dotyczącym przejścia od myślenia alchemicznego do myślenia naukowego, jakiego dokonał Kepler, również wskazuje na inspiracje archetypowe. Kepler bowiem gdy wprowadzał trojaki aspekt wyjaśnienia, składający się z czasu, przestrzeni i prawa przyczynowo-skutkowego, inspirował się niczym innym jak Trójcą Świętą i to na tej podstawie wg Pauliego motywował swoją teorię. Co więcej, jego główny adwersarz Robert Fludd krytykował Keplera za nieuwzględnienie czwartego aspektu, ponieważ „jedynie czwórca tworzy pełnię". Rozważając kwestię liczb, które notabene dzięki współpracy z Paulim Jung uznał za archetypy, Pauli częściowo zgodził się na postulowanie czwartego aspektu wyjaśniającego. Jak sądzili, wyjaśnienia trójkowe mają tendencje dążenia do wyjaśnień czwórkowych, tak jak pojedyncze do trójkowych[49].

---

48 Por. C.G. Jung, *Fenomenologia ducha w bajkach*, [w:] tegoż, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, a także tenże, *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016 oraz A.I. Miller, *137: Jung, Pauli, and the Pursuit of a Scientific Obssesion*, New York 2010.

49 Czwórki w dalszej ewolucji przekształcają się w jedynki i rozpoczynają ponownie proces ewolucji elementów. Podstawy takowych ewolucji skrywa tajemnica podobna do znajdywania nowych liczb pierwszych dzięki spiralom Ulama. W tym wypadku poszlaką może być to, że według teorii Junga każda

We wcześniejszych etapach rozwoju pojęcia archetypu można by uznać, że owa nieracjonalna (dlaczego bowiem akurat jedynki, trójki, czwórki i dążenie od trójki do czwórki?) intuicja mogłaby być powodowana jedynie istnieniem owej dominanty nieświadomości, jaką jest archetyp, i co chwila sprowadzać ludzkie myślenie do pewnych symetryczności. Innymi słowy, kategorie liczbowe z pewnymi uwarunkowaniami do wybierania symetrycznych lub całościowych układów byłyby bardziej preferowane niż te, które się tym nie charakteryzują. Analogicznie do kantowskich kategorii byłoby to coś niekoniecznie związanego bezpośrednio z naturą rzeczywistości, lecz raczej z jej ontycznym aspektem, a odkrywanie, zauważanie tychże mówiłoby raczej coś o naturze psyche, a niewiele lub zgoła nic o rzeczywistości *per se*. Tymczasem w ostatnim sformułowaniu zachodzi dość znacząca zmiana.

Skoro bowiem archetyp jest prawidłowością substancji psychoidalnej i dotyczy nie tyle dominant psyche, ile dominant czy też struktury rzeczywistości, to taka tendencyjność ludzkiego myślenia byłaby spowodowana lub odpowiadałaby samej ontologii. Zatem intuicja kryjąca się za współpracą jednego z największych ówczesnych psychologów i równie znanego i uzdolnionego fizyka mówiąca o tym, że są dwa kierunki rozpoznania rzeczywistości zjawisk – droga introwertyczna, polegająca na zagłębieniu się we własną psychikę, oraz droga ekstrawertyczna, polegająca na zgłębieniu fizycznej natury świata – prowadziłaby do odkrycia tych samych zasad czy struktur rządzących ową rzeczywistością. Jednocześnie, gdyby wartość eksplanacyjna teorii stworzonej na podstawie owej intuicji okazała się znaczna i przewyższająca inne, zasadnym byłoby przyjęcie jedności substancjalnej rzeczywistości oraz/lub co najmniej izomorfii struktur psychicznych względem struktur fizycznych.

---

osobowość może być charakteryzowana jednym typem (ekstrawertyczny i introwertyczny) oraz czterema funkcjami (myślenie, uczucie, doznanie, intuicja). Najczęściej świadomie używana jest natomiast jedna funkcja, a w toku rozwoju uświadamiane do pewnego stopnia są kolejne. Stąd – być może – bierze się ta dziwna precesja od jedynki przez trójkę do czwórki.

Zakończenie

Wydaje się, że mimo upływu lat i obserwowanej powszechności użycia pojęcie archetypu wciąż może mieć wartość dla badań związanych nie tylko z kulturą, psychologią, ale także z naukami przyrodniczymi, takimi jak fizyka. W niniejszym artykule zebrałem różne aspekty rozumienia archetypu w myśli samego Junga oraz w kontekście późniejszej jego współpracy z Wolfgangiem Paulim. Artykuł ten ma na celu rozjaśnienie tejże kwestii, która po kilkudziesięciu latach od sformułowania wciąż pozostaje płodna i kontrowersyjna, wskazuje także na wciąż niewyczerpane pokłady inspiracji zmierzających ku wyjaśnieniu otaczającego nas świata. Co więcej, zdaje się, iż mimo pewnych kontrowersji teoria Jungowska jest nie tylko teorią z zakresu psychologii, ale także wykracza szeroko poza ową dziedzinę, a tym samym staje się teorią filozoficzną w jej źródłowym, systemowym sensie.

BIBLIOGRAFIA

Atmanspacher H., *Dual-aspect Monism à la Pauli and Jung Perforates the Completeness of Physics*, „AIP Conference Proceedings" 2012, vol. 1508, no. 1, s. 5-21, https://doi.org/10.1063/1.4773112.

Brooke R., *Jung and Phenomenology*, London 2015, https://doi.org/10.4324/9781315766690.

Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998.

Franz M.L. von, *Jung. His Myth in Our Time*, Toronto 1997.

Fröbe-Kapteyn O., *The Psychological Background of Eranos*, „Spring: A Journal of Archetype and Culture" 2015, vol. 92, s. 29-39.

Hakl H.T., *Eranos An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, London–New York 2013, https://doi.org/10.4324/9781315730172.

Hogenson G.B., *Jung's Struggle with Freud*, Notre Dame, IN 1983.

Hogenson G.B., *The Archetype Debate*, [w:] *Jung and Philosophy*, ed. J. Mills, London 2019, s. 40-67, https://doi.org/10.4324/9780429261763.

Idel M., *Archetypes and Androgynes at Eranos*, „Spring: A Journal of Archetype and Culture" 2015, vol. 92, s. 191-211.

Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1968.

Jaffé A., *The Myth of Meaning in the work of C.G. Jung*, Zurich 2012.

Jung and Philosophy, ed. J. Mills, London 2019, https://doi.org/10.4324/9780429261763.

Jung C.G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016.

Jung C.G., *Instinct and the Unconscious*, CW VIII, Routledge 2014.

Jung C.G., *Mysterium Coniunctionis. Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2017.
Jung C.G., *On The Nature of The Psyche*, Routledge 1960.
Jung C.G., *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*, CW I.
Jung C.G., *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016.
Jung C.G., *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.
Jung C.G., *Symbols of Transformation* I, CW V, Routledge 2014.
Jung C.G., *The Structure of the Psyche*, Collected Works VIII, Routledge 2014.
Jung C.G., *The Zofingia Lectures*, Princeton 1983.
Jung C.G., *Two Essays in Analytical Psychology*, Connecticut 2014.
Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016.
Jung C.G., *Vom Geist der Psychologie*, [w:] *Eranos Jahrbuch*, Bd. 15, Hrsg. O. Fröbe-Kapteyn, Zurich 1947.
Jung C.G., Pauli W., *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, ed. C.A. Meier, transl. D. Roscoe, preface B. Zabriskie, Princeton, NJ 2014.
Jung C.G., Pauli W., *Naturerklärung und Psyche*, Rascher 1952.
Jung C.G., Pauli W., *The Interpretation of Nature and the Psyche*, Routledge 2012.
Miller A.I., *137: Jung, Pauli, and the Pursuit of a Scientific Obssesion*, New York 2010.
Neumann E., *The Origins and History of Consciousness*, transl. R.F.C. Hull, Princeton, NJ 2014, https://doi.org/10.2307/j.ctvx5wbkw.
Portman A., *Das Problem der Urbilder im biologisher Sicht*, [w:] O. Kapteyn-Froebe (ed.), *Eranos XVIII, Sonderband: Aus der Welt der Urbilder*, Zurich 1950.
Saban M., *Psychoid*, International Association for Analytical Psychology, [on-line:] https://iaap.org/jung-analytical-psychology/short-articles-on-analytical-psychology/psychoid-2/.
The Pauli-Jung Conjecture and Its Impact Today, eds H. Atmanspacher, Ch.A. Fuchs, Exeter 2014.
Wasserstrom S.M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, NJ 1999.

ABSTRACT

A Few Words about Jungian archetypes

In this paper I present Jung's understanding of the concept of archetype, its genealogy, its earlier pre-Jungian history of use, and then address the issues of misinterpretation and misunderstanding associated with it. I acknowledge that there are in fact two major Jungian texts explaining

the meaning of the concept with all the ontological and epistemological value: 1919's *Instinct and the Unconscious* and 1954's *On the Nature of the Psyche*, in which Jung does not stipulate that he does not wish to speculate about the nature of the phenomenon and does not shy away from ontologically loaded statements. I also show that the common understanding that equates archetypes with Platonic ideas is, according to Jung himself, one-sided and thus no more grounded and legitimate than the opposing position historically represented by the nominalists. Ultimately, I point to an evolving understanding of the concept itself from the purely psychic to a concept relating to the essential structures of reality. The last formulation, which was developed in collaboration with one of the founders of quantum physics; the Nobel Prize winner Wolfgang Pauli, is also indicative of the progressive abstraction of Jungian theory, which is reflected in the introduction of the name Complex Psychology.

KEYWORDS: C.G. Jung, archetype, analytical psychology, philosophy

O AUTORZE

Jędrzej K. Skibowski (Akademia Górniczo-Hutnicza, Wydział Humanistyczny)– absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (2020, magister) oraz psychologii na Uniwersytecie SWPS (2022, magister). Od 2020 r. doktorant szkoły doktorskiej AGH w Krakowie. Od 2023 r. student (Diploma Candidate) Instytutu C.G. Junga w Küsnacht (Zürich) oraz psychoterapeuta w Szwajcarii (w trakcie szkolenia). W swojej dysertacji zajmuje się myślą Jungowską i postjungowską, a szczególnie filozofią człowieka wypracowaną w pierwszych dekadach działalności konferencji Eranos. Do kręgu jego zainteresowań należy także psychologia kliniczna i poznawcza, fenomenologia oraz egzystencjalizm. Współprowadził kursy na krakowskich uczelniach (filozofia kultury, posthumanizm-transhumanizm-antyhumanizm, egzystencjalizm, historia filozofii).

18.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.18

MACIEJ SMOLAK

Czy przyjaciele w ujęciu Arystotelesa chcą największych dóbr dla przyjaciół?

Na kanwie *Etyki nikomachejskiej* VIII 7 1159a 5-12

τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του, […] πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ ἀλεκτρυόνα.

Tak wypadło, że od dziecka pragnę określonego bogactwa, […] wręcz namiętnie pragnę zdobyć przyjaciół, tzn. chciałbym mieć dobrego przyjaciela bardziej niż najlepszą przepiórkę czy koguta, jakie można znaleźć wśród ludzi.

Platon *Lizys* 211d 7-e 5.

Wprowadzenie

Badanie na temat przyjaźni (*philia*) jest ważne dla Arystotelesa z punktu widzenia sformułowania ostatecznej odpowiedzi na pytanie „jaki typ życia jest dla człowieka najbardziej odpowiedni i najlepszy?", a to m.in. dlatego, „ponieważ człowiek jest istotą obywatelską i z natury skłonną do prowadzenia wspólnego życia"[1].

[1] πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός, *Etyka nikomachejska* [*EN*] IX 9 1169b 18-19. O ile nie zaznaczam inaczej, wszystkie tłumaczenia podaję w przekładzie własnym.

Tymczasem przyjaźń jest dla Arystotelesa intymną relacją interpersonalną, czy też rodzajem miniwspólnoty, która stwarza optymalne warunki dla samorozwoju, zaspokajania naturalnej potrzeby współbytowania i osiągania najwyższego dobra ludzkiego, czyli *eudaimonii*, wespół z drugim człowiekiem.

Można wskazać wiele analiz z zakresu filozofii praktycznej, w których Arystoteles wykazuje, że zachodzi ścisły związek między przyjaźnią i *eudaimonią*, ale rozwiązanie aporii „czy *eudaimōn* będzie potrzebował przyjaciół, czy nie?"[2] jest pod tym względem symptomatyczne. Na pierwszy rzut oka trudność może się wydawać pozorna, ponieważ ten, kto jest już *eudaimonem*, musi prowadzić najbardziej odpowiednie i najlepsze życie. *Eudaimonia* spełnia bowiem kryteria najwyższego dobra, czyli jest ostatecznym celem ludzkich dążeń (kryterium z ostateczności), oraz sprawia, że życie jest warte wyboru i wolne od niedoboru (kryterium z samowystarczalności)[3]. A zatem, jeśli *eudaimōn* ma przyjaciół, to będzie ich potrzebował również w przyszłości, ponieważ ich brak stanie się dla niego ubytkiem. Jeśli natomiast *eudaimōn* nie ma przyjaciół, to nie będzie ich potrzebował również w przyszłości, ponieważ ich nieposiadanie nie będzie przez niego traktowane jako deficyt. Niemniej jednak aporia jest dla Arystotelesa realnym problemem, który rozwiązuje w sobie właściwy sposób. Na podstawie różnych argumentów[4] dowodzi, że *eudaimōn* będzie potrzebował przyjaciół, ale tylko takich, którzy są ludźmi szlachetnymi lub inaczej rzecz ujmując, ludźmi najwyższej próby (*spoudaioi*).

Kim jednak jest człowiek określany przez Arystotelesa mianem *spoudaios*? Otóż, jest to ktoś, kto potrafi ocenić, co jest dobre, a co szkodliwe dla człowieka z perspektywy osiągalności *eudaimonii*[5]. Nie powinno być zatem zaskoczeniem, że jest on według Arystotelesa miarą w dziedzinie spraw ludzkich[6]. Ale jest to również czło-

---

2 Por. *Tamże* 1169b 2-3.

3 Arystoteles prezentuje kryteria najwyższego dobra w *Tamże* I 7 1097a 25-1097b 21.

4 Na temat rzeczonych argumentów, czyli „z oglądalności działań przyjaciela", „ze współ-postrzegania" oraz „z poznawalności samego siebie", zob. M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013, s. 332-343.

5 Por. *EN* III 6 1113a 29-33.

6 Por. *Tamże* IX 4 1166a 12-13.

wiek, który posiada odpowiedni zestaw *aretai*, tzn. cnót charakteru (*ēthikai aretai*) oraz kompetencji intelektualnych (*dianoētikai aretai*) potrzebnych do spełniania ludzkiej funkcji w sposób doskonały[7]. To zaś oznacza, że człowiek najwyższej próby jest właściwym kandydatem na *eudaimona*, ponieważ w myśl definicji *eudaimonii*, zarysowanej w nikomachejskim argumencie „z funkcji", spełnianie ludzkiej funkcji w sposób doskonały jest równoważne prowadzeniu *eudaimonicznego* życia[8].

A zatem brak przyjaciół, którzy są ludźmi najwyższej próby, nie przekreśla możliwości bycia *eudaimonem*, niemniej jednak uniemożliwia osiąganie takich dóbr, które są dostępne jedynie na gruncie przyjaźni[9]. Z tego jednak nie wynika, że człowiek najwyższej próby, gdy staje się przyjacielem *eudaimona*, jest przez niego traktowany czysto instrumentalnie, czyli jako dostarczyciel dóbr, których on sam nie może zdobyć. W rzeczy samej, w ramach przyjaźni *eudaimona* z człowiekiem najwyższej próby, otwiera się możliwość okazywania troski drugiemu człowiekowi i zabiegania o jego dobro nie jedynie jako do części własnego dobra. Arystoteles dopuszcza gradację w obrębie działań dobroczynnych i daje wyraźnie do zrozumienia, że na szczycie ich hierarchii jest wyświadczanie dobrodziejstwa, którego odbiorcą jest przyjaciel. Znajduje to swój wyraz w pytaniu retorycznym postawionym w *EN* VIII 1, czyli rozdziale otwierającym namysł nad przyjaźnią: „jaka bowiem korzyść z takiej pomyślności [tzn. z posiadania majątku, piastowania wysokiego urzędu, sprawowania władzy], jeżeli zostanie usunięty dobry uczynek, który jest głównie realizowany i to w sposób najbardziej chwalebny wobec przyjaciół?"[10].

Zdaniem Arystotelesa dobrodziejstwo można wyświadczać na dwa sposoby, tzn. ze względu na samo działanie dobroczynne oraz

---

7 Por. *Tamże* I 7 1098a 15.

8 Por. *Tamże* 1098a 16-19.

9 Por. M. Pakaluk [w:] Aristotle, *Nicomachean Ethics: Books VIII and IX*, ed. M. Pakaluk, Oxford 1998, s. 208-215; por. także przyp. 4 powyżej oraz przyp. 14 poniżej.

10 τί γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης εὐεργεσίας, ἢ γίγνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη πρὸς φίλους;, *EN* VIII 1 1155a 7-9; por. także *Tamże* IX 9 1169b 11-13.

ze względu na przyjaciela[11]. W pierwszym przypadku ważne jest nie tyle to, kim jest obdarowywany, ile to, że dobro-czynienie jest pięknym działaniem. Piękno (*kalon*) jest zaś motywem działania *eudaimona*, ponieważ jest on miłośnikiem piękna. Ale to, co piękne, jest również przyjemne samo z siebie (*kath'hauto*), czyli z istoty swojej. Dlatego *eudaimōn*, jako że jest miłośnikiem piękna, nie potrzebuje, jak podkreśla Arystoteles, żadnej dodatkowej przyjemności, która by mogła dopełnić lub zintensyfikować przyjemność czerpaną z realizowanych przez niego pięknych działań[12].

Gdy zaś chodzi o wyświadczanie dobrodziejstwa ze względu na przyjaciela, ważna jest nie tylko wartość wewnętrzna dobro--czynienia, lecz również wartość przyjaciela, czyli obdarowywanej osoby. Jeżeli bowiem obdarowywany przyjaciel spełnia kryteria człowieka najwyższej próby, to obdarowujący przyjaciel, czyli w tym wypadku *eudaimōn*, ma możliwość traktowania go jako „obiektu" bezinteresownej troski[13]. Zatem *eudaimōn* będzie potrzebował przyjaciela, który jest człowiekiem najwyższej próby, aby mieć udział w wyświadczaniu dobrodziejstw w najpiękniejszy i najbardziej chwalebny sposób[14]. A ponieważ przyjaźń zakłada równość i wzajemność[15], to także obdarowywany przyjaciel będzie wyświadczał dobrodziejstwo obdarowującemu przyjacielowi w analogiczny sposób. Notabene Arystoteles dopuszcza możliwość symultanicznego wyświadczania dobrodziejstw na gruncie przyjaźni. Gdy rozważa aporię „czy przyjaciół bardziej potrzeba, gdy się wiedzie, czy gdy się nie wiedzie?"[16], daje wyraźnie do zrozumienia, że są oni niezbędni w obu przypadkach. Ale ważne jest to, co twierdzi odnośnie do potrzeby przyjaciół, gdy się wiedzie. Okazuje się bowiem, że gdy przyjaciele są ludźmi najwyższej próby,

---

11 Por. *Tamże* VIII 13 1163a 4-5.

12 Por. *Tamże* I 8 1099a 13-24.

13 Na temat różnych sposobów rozumienia bezinteresownej troski w kontekście przyjaźni zob. J.M. Cooper, *Aristotle on the Forms of Friendship*, „Review of Metaphysics" 1977, vol. 30, no. 4, s. 621-622, przyp. 7.

14 Por. argument „z dobroczynności": M. Smolak, *O przyjaźni u Arystotelesa*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba. Eseje z filozofii człowieka*, red. P. Paczkowski, Rzeszów 2019, s. 52-57.

15 Por. podpunkt 1.3. poniżej.

16 Πότερον δ' ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον φίλων δεῖ ἢ ἐν δυστυχίαις; *EN* IX 11 1171a 21-22.

a tym samym *eudaimonami*[17], to ich powodzenie nie budzi w nich zazdrości, lecz sprawia im obopólną radość[18]. A ponadto już sama obecność przyjaciela tego typu jest postacią działania dobroczynnego, ponieważ implikuje przyjemne prowadzenie życia wespół z drugim człowiekiem[19]. Toteż może się wydawać, że przyjaciele tego typu wzajemnie chcą i dostarczają sobie największych dóbr.

Rzecz nie jest jednak taka oczywista, co znajduje swój wyraz w rozważanej przez Arystotelesa aporii „czy przyjaciel nigdy nie chce dla swojego przyjaciela największych dóbr"[20]. Ale przed zbadaniem rzeczonej aporii i zarysowaniem możliwych sposobów jej rozwiązania warto zarysować kontekst, w jakim jest poddana pod rozwagę.

1. Uwagi wstępne do *EN* VIII 7 1159a 5-12

Arystoteles rozważa aporię po opracowaniu typologii przyjaźni i wyjaśnieniu, na jakiej podstawie orzeka się „przyjaźń" o typach relacji interpersonalnych wyróżnionych w badaniu typologicznym. Samą zaś aporię studiuje w ramach dociekania na temat przyjaźni między nierównymi, którą określa przyjaźnią „podług wyższości" (*kath'huperochēn*)[21].

---

17 Należy podkreślić, że człowiek najwyższej próby nie musi być *eudaimonem*. Mogą go bowiem spotkać niepowodzenia, np. choroba, bieda czy los Priama (por. *EN* I 9 1100a 5-9). Co prawda człowiek najwyższej próby zachowuje się z godnością w obliczu takich niepowodzeń, ale, jak podkreśla Arystoteles, *eudaimonia* nie zachodzi w takich warunkach (por. *Polityka* VII 13 1332a 19-21), tzn. nie zachodzi wtedy, gdy się nam nie wiedzie (por. *EN* VII 13 1153b 19-21). A zatem bycie człowiekiem najwyższej próby nie musi być równoznaczne z byciem *eudaimonem*, choć bycie *eudaimonem* jest równoznaczne z byciem człowiekiem najwyższej próby, a to z racji *aretai*, wymaganych do spełniania ludzkiej funkcji w sposób doskonały.

18 Por. *EN* IX 11 1171b 14.

19 Por. *Tamże* 1171b 12-13.

20 Por. *Tamże* VIII 7 1159a 6-7.

21 Por. *Tamże* 1158b 12.

1.1. TYPOLOGIA PRZYJAŹNI

Arystoteles zakłada, że to, co relatywne, należy określać i klasyfikować na podstawie tego, w odniesieniu do czego jest relatywne. Ponieważ *ta philēta*, czyli obiekty warte miłowania, stanowią odniesienie dla *philēsis* oraz *philia*, czyli dla przyjaznego uczucia oraz przyjaźni, stąd przystąpiwszy do badania typologicznego, Arystoteles wyodrębnił trzy takie obiekty. Są nimi: to, co pożyteczne (*to chrēsimon*), przyjemność (*hēdonē*) oraz dobro (*tagathon*), przy czym ostatni obiekt warty miłowania zostaje w zasadzie utożsamiony z *aretē*, która cechuje człowieka najwyższej próby[22]. Ponieważ te obiekty różnią się między sobą, to muszą się różnić powodowane przez nie przyjazne uczucia i w konsekwencji przyjaźnie. Wszak człowiek staje się przyjacielem, gdy będąc miłowanym z powodu jednego z wyróżnionych obiektów wartych miłowania, odwzajemnia przyjazne uczucie (*antiphilēsis*) i wzajemna miłość (*antiphilia*) jest uświadamiana przez obie strony[23]. A zatem są trzy typy przyjaźni: przyjaźń z powodu tego, co pożyteczne (*dia to chrēsimon*), którą można określić przyjaźnią utylitarną, przyjaźń z powodu przyjemności (*di'hēdonēn*), którą można określić przyjaźnią hedoniczną, oraz przyjaźń z powodu doskonałości (*di'aretēn*), którą Arystoteles określa pierwszą (*protē*: por. *EE*) lub pełną (*teleia*: por. *EN*). Tę ostatnią, z racji jej powodu, można też mianować przyjaźnią *aretologiczną*.

---

22 Gdy w *EN* VIII 3 Arystoteles charakteryzuje przyjaźń pełną (*teleia*), podkreśla, że jest ona przyjaźnią ludzi dobrych, tzn. podobnych pod względem *aretē* (1156b 7). Dalej dodaje, że tacy ludzie są *haplōs agathoi* (b 12), co oznacza, że są dobrzy z istoty swojej, a nie wskutek tej czy innej *aretē*, np. tej czy innej cnoty charakteru. W *EN* VII 9 1151b 2-3 Arystoteles wyjaśnia, że przez *haplōs* rozumie *to kath'hauto*, a wyrażenie *to kath'hauto* dotyczy definiowania istotnościowego. Z kolei w *Kategoriach* 8 10b 5-9 zauważa, że określamy człowieka przy użyciu nazwy *spoudaios* dlatego, że ma on *aretē*, a nie przez derywację od *aretē*, czyli nie w taki sposób, jak to ma miejsce np. w przypadku określania kogoś „mężnym" (*andreios*) przez derywację od cnoty męstwa (*andreia*). Zatem ktoś jest *spoudaiosem* nie dlatego, że cechuje go ta czy inna cnota charakteru, lecz raczej dlatego, że ma on taką *aretē*, która jest oznaką wykrystalizowanej osobowości charakterystycznej dla tego, kto zasługuje na miano *„spoudaios"*, czyli tego, kto jest zdolny spełniać ludzką funkcję w sposób doskonały. Por. jednak J.M. Cooper, *dz. cyt.*, s. 624.

23 Por. *EN* VIII 3 1156a 6-9; por. także *Etyka eudemejska* [*EE*] VII 2 1236a 14-15.

1.2. PODSTAWA ORZEKANIA „PRZYJAŹŃ" O RELACJACH INTERPERSONALNYCH

Gdy chodzi o podstawę orzekania „przyjaźń" o typach relacji interpersonalnych wyróżnionych w badaniu typologicznym, to w *EN*[24] Arystoteles wyjaśnia, że jest to możliwe w oparciu o zakresowo szeroką homonimiczność „ze względu na podobieństwo" (*kath'homoiotēta*)[25]. Mówi o tym w dwóch ustępach, czyli w VIII 4 1157a 25-33 oraz 6 1158b 5-11. Znamienne jest jednak to, że w każdym z nich wskazuje na odmienny typ homonimiczności *kath'homoiotēta*[26].

W pierwszym ustępie chodzi o podobieństwo „ze względu na analogię", czyli o podobieństwo struktur porównywanych przyjaźni. Znajduje to swój wyraz w konstatacji: „O ile bowiem jest coś dobrego i coś podobnego, o tyle są przyjaciółmi, ponieważ nawet to, co przyjemne, jest czymś dobrym dla tych, którzy są miłośnikami przyjemności"[27]. Jak zatem widać, Arystoteles układa następującą proporcję:

> dobro, czyli *aretē*[28] : przyjaciele *aretologiczni* :: przyjemność : przyjaciele hedoniczni[29].

---

24 W *EE* Arystoteles wskazuje na homonimiczność *pros hen*, czyli „przez odniesienie do jednego". Ponieważ przyjaźń *aretologiczna* pełni rolę pierwszego przypadku, jako że ucieleśnia wszystkie cechy wymagane dla przyjaźni, to o relacjach interpersonalnych, których podstawą jest pożytek lub przyjemność, orzeka się „przyjaźń" na podstawie ich odniesienia do pierwszego przypadku, czyli przyjaźni *aretologicznej* (por. *Tamże* VII 2 1236a 6-32; 1236b 17-26).

25 Por. A.D.M. Walker, *Aristotle's account of Friendship in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis" 1979, vol. 24, s. 180-196.

26 Homonimiczność *kath'homoiotēta* obejmuje homonimiczność: [a] „ze względu na analogię" (*kat'analogian*); [b] „ze względu na wspólną cechę lub cechy" – podobieństwo proste; [c] „ze względu na wizerunkowe podobieństwo" – podobieństwo graniczne; [d] „ze względu na metaforę" (*kat' metaphoran*).

27 ᾗ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὅμοιόν τι, ταύτῃ φίλοι· καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν, *EN* VIII 4 1157a 32-33.

28 Por. przyp. 22 powyżej.

29 Rzecz jasna Arystoteles mógłby *per analogian* ułożyć proporcję, w której członem porównującym byłaby przyjaźń utylitarna:
dobro, czyli *aretē* : przyjaciele *aretologiczni* :: to, co pożyteczne : przyjaciele utylitarni.

W drugim ustępie chodzi o podobieństwo proste lub co najwyżej podobieństwo graniczne. Z jednej strony Arystoteles suponuje, że przyjaźń hedoniczna i przyjaźń utylitarna są przyjaźniami ze względu na podobieństwo do przyjaźni *aretologicznej*. Cechą pierwszej jest to, że dostarcza przyjemności, cechą drugiej jest to, że dostarcza korzyści, a oba rysy znamionują przyjaźń *aretologiczną*[30]. Znajduje to swój wyraz w charakterystyce przyjaźni *aretologicznej* przedstawionej w VIII 3. Jak bowiem podkreśla Arystoteles, przyjaciele tworzący taką przyjaźń są dla siebie wzajemnie pożyteczni i przyjemni[31]. Z drugiej jednak strony filozof sugeruje, że można mieć uzasadnione wątpliwości, że przyjaźń hedoniczna i przyjaźń utylitarna są podobne do przyjaźni *aretologicznej*. Są one bowiem nietrwałe, podatne na oszczerstwa i w ogóle różnią się od niej pod wieloma innymi względami[32]. Arystoteles wprawdzie nie wyjaśnia, jakie inne względy ma na myśli, ale może mu chodzić o obopólną życzliwość (*eunoia*), która nie cechuje ani przyjaźni hedonicznej ani utylitarnej[33], jak również o to, że w obu tych przyjaźniach przyjaciel jest miłowany jako inny, czyli ze względu na jego cechę lub cechy przygodne, a nie jako przyjaciel, czyli z istoty swojej[34].

Jak zatem widać, stanowisko Arystotelesa w kwestii zasadności orzekania „przyjaźń" o relacji hedonicznej i relacji utylitarnej jest w *EN* niejednoznaczne. W pierwszym ustępie mówi o homonimiczności „ze względu na analogię", której jednak wadą – w tym kontekście – jest to, że ignoruje pierwszeństwo lub pełność przyjaźni *aretologicznej* w stosunku do przyjaźni hedonicznej i utylitarnej. Drugi ustęp czyni rzecz jeszcze bardziej nieprzejrzystą. To prawda, że homonimiczność „ze względu na wspólną cechę lub cechy" ma – w tym kontekście – tę zaletę, że wskazuje na pierwszeństwo przyjaźni *aretologicznej* w odniesieniu do dwóch pozostałych przyjaźni. W istocie przyjaźń *aretologiczna* pełni wobec nich rolę łącznika lub pośrednika, jako że każda z nich jest podobna do niej z punktu widzenia tego, czego dostarcza, choć one same są

30 Por. *EN* VIII 6 1158b 6-8.
31 Por. *Tamże* VIII 3 1156b 13-15.
32 Por. *Tamże* 1158b 8-11.
33 Por. *EN* IX 5 1166b 11-14; por. także *EE* VII 7 1241a 4-5.
34 Por. *EE* VII 2 1237b 2-4; por. także *EN* VIII 3 1156b 9-11.

pod tym względem niepodobne do siebie[35]. Nie zmienia to jednak faktu, że w tym samym ustępie Arystoteles daje do zrozumienia, że przyjaźnie hedoniczna oraz utylitarna za bardzo różnią się od przyjaźni *aretologicznej* i można mieć uzasadnione wątpliwości, czy są to w ogóle przyjaźnie.

Ostatecznie więc w *EN* Arystoteles mógł dopuszczać, że relacje hedoniczna i utylitarna – określane mianem „przyjaźni", a przynajmniej niektóre ich podtypy – są granicznymi przypadkami przyjaźni lub nawet przypadkowymi homonimami (*apo tuchēs*)[36], czyli takimi *rzeczami*, które mają wprawdzie tę samą nazwę, lecz radykalnie różne definicje[37]. Notabene przykłady przyjaźni hedonicznej, a zwłaszcza utylitarnej, podane przez Arystotelesa w pierwszym ustępie, wzmacniają takie przypuszczenie. Jest bowiem mało prawdopodobne, aby autor mógł zgodzić się bez zastrzeżeń na określenie przyjaciółmi tych, którzy wzajemnie się kochają (*stergousi*) z powodu przyjemności na wzór dzieci. Ale nawet jeśli przykład tych, którzy kochają się hedonicznie, tak jak dzieci, nie podważa sensowności stosowania wobec takiej relacji określenia „przyjaźń", to przykład sojuszu zawieranego przez miasta-państwa (*poleis*) raczej to kwestionuje już choćby z tego powodu, że relacja tego typu ma charakter czysto formalny i nie ma w niej miejsca na odwzajemnione oraz uświadomione przez obie strony przyjazne uczucie.

1.3. PRZYJAŹŃ OPARTA NA WYŻSZOŚCI JEDNEJ ZE STRON RELACJI

Może się wydawać, że przyjaźń „podług wyższości" nie harmonizuje z akceptowaną przez Arystotelesa Pitagorejską maksymą: „przyjaźń to równość"[38]. Tak jednak nie jest, ponieważ Stagiryta wyróżnia dwa typy równości, czyli równość podług ilości (*kata*

---

35 Por. W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy Resemblance, and Focal Meaning*, „Phronesis" 1975, vol. 20, no. 2, s. 56-57.

36 Por. *EN* I 6 1096b 23-29.

37 Por. definicję homonimów [w:] *Kategorie* 1 1a 1-6. Na temat niejednoznaczności definicji homonimów zob. M. Smolak, *Arystotelesowa nauka o kategoriach („Kategorie" 1-5)*, „Archiwum Historii i Myśli Filozoficznej" 2022, t. 66-67, s. 205-211.

38 φιλότης ἰσότης, *EN* VIII 5 1157b 36.

poson) oraz równość podług wartości (*kat' axian*). Pierwsza jest charakterystyczna dla przyjaźni między równymi, druga dla przyjaźni między nierównymi. Przyjaźń między równymi wymaga od obu stron relacji wzajemnego okazywania analogicznego przyjaznego uczucia i obopólnego dostarczania ekwiwalentnych dóbr. Przyjaźń między nierównymi implikuje okazywanie przyjaznego uczucia przez obie strony relacji stosownego do wartości każdej ze stron. A zatem ten, kto posiada mniejszą wartość lub dostarcza mniej wartościowe dobra, powinien rekompensować tę nierówność okazywaniem większego przyjaznego uczucia, natomiast ten, kto posiada większą wartość lub dostarcza dobra o większej wartości, powinien okazywać mniej przyjaznego uczucia. Ważne jest jednak to, aby przyjaciele w przyjaźni opartej na wyższości uważali, że to, co sobie wzajemnie okazują i dostarczają, spełnia wymóg równej wymiany[39].

Paradygmatycznym przypadkiem przyjaźni „podług wyższości" jest dla Arystotelesa przyjaźń między ojcem i niepełnoletnim synem. Nie ulega wątpliwości, że obie strony takiej relacji nie mogą dostarczać sobie wzajemnie równowartościowych dóbr. Arystoteles wielokrotnie podkreśla, że syn otrzymuje od ojca wysokowartościowe dobra, czyli życie, utrzymanie i edukację[40]. Syn zaś może je zrekompensować nie tyle poprzez dostarczane dobra, które z założenia nie mogą dorównać wartością otrzymanych dóbr, lecz dzięki okazywanemu przyjaznemu uczuciu. Trzeba bowiem, aby lepszy był bardziej miłowany, niż miłował[41].

Naruszenie powyższej zasady, czyli odstąpienie od wymogu równej wymiany, niszczy przyjaźń. Zachowanie jej może okazać się niemożliwe ze względu na wystąpienie znacznej różnicy między przyjaciółmi. Trudno jest jednak wyznaczyć dokładną granicę, po przekroczeniu której strony przyjaźni przestają być przyjaciółmi[42]. Zdarza się bowiem, że przyjaźń trwa nadal nawet wtedy, gdy jedna ze stron zostaje pozbawiona wielu dóbr zewnętrznych, czyli takich, które decydują o dobrobycie. Niemniej jednak, gdy różnica między

---

39 W *EE* Arystoteles dopuszcza, że ten, kto ma znaczną przewagę, może nawet nie odwzajemniać przyjaznego uczucia: por. *Tamże* VII 3 1238b 26, VII 4 1239a 11.

40 Por. np. *EN* VIII 11 1161a 16-17.

41 Por. *Tamże* VIII 7 1158b 25.

42 Por. *Tamże* 1159a 3-4.

przyjaciółmi staje się na tyle duża, że osiąga poziom analogiczny do różnicy między tymi, którzy są nic niewarci, a tymi, którzy są najlepsi i najmądrzejsi, to przyjaźń zostaje zerwana[43]. I to właśnie rozważania na temat przyjaźni „podług wyższości" bezpośrednio skłoniły Arystotelesa do przeanalizowania aporii, która podnosi kwestię, czy przyjaciel nigdy nie chce największych dóbr dla przyjaciela.

2. Aporia – czy przyjaciel nigdy nie chce największych dóbr dla przyjaciela?

W *EN* VIII 7 1159a 5-12 Arystoteles nawiązuje do tytułowej aporii oraz zarysowuje jej rozwiązanie, które jednak nie wydaje się mieć postaci jednoznacznego stwierdzenia. Nie jest bowiem jasne, czy rozważania dotyczą przyjaciela każdego typu, czy nie. Ustęp 1159a 5-12 ma następującą postać:

> [A] Stąd też wskazuje się na trudność: [zapewne] przyjaciele nigdy nie chcą dla przyjaciół największych z dóbr, na przykład, żeby byli bogami, bo już nie będą ich przyjaciółmi, ani zatem dobrami, ponieważ przyjaciel to dobro. [B] Jeśli więc trafnie zostało powiedziane, że przyjaciel chce dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego, to przyjaciel musiałby pozostać takim, jakim jest. Toteż przyjaciel będzie chciał największych dóbr dla [przyjaciela jako] człowieka. [C] Ale zapewne nie wszystkich, ponieważ każdy chce dobrych rzeczy przede wszystkim dla samego siebie[44].

Jak widać, ustęp został podzielony na trzy części. Taki podział jest o tyle uzasadniony, że każda z części dotyczy innego aspektu badanego problemu. W części [A] Arystoteles prezentuje aporię oraz wykazuje, dlaczego przyjaciel nie chce największego dobra dla

---

43 Por. *Tamże* 1159a 2-3.

44 ὅθεν καὶ ἀπορεῖται, μή ποτ› οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοὺς εἶναι· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι ἔσονται αὐτοῖς, οὐδὲ δὴ ἀγαθά· οἱ γὰρ φίλοι ἀγαθά. εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, μένειν ἂν δέοι οἷός ποτ› ἐστὶν ἐκεῖνος· ἀνθρώπῳ δὴ ὄντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθά. ἴσως δ› οὐ πάντα· αὑτῷ γὰρ μάλισθ› ἕκαστος βούλεται τἀγαθά, *EN* VIII 7 1159a 5-12.

swojego przyjaciela. W części [B] Arystoteles zdaje się nawiązywać do sposobu, w jaki przyjaciele *aretologiczni* chcą dóbr wzajemnie dla siebie i, jak się wydaje, skłania się ku temu, że przyjaciel może chcieć największych dóbr dla przyjaciela pod warunkiem, że ten pozostanie tym, kim jest. Z kolei w części [C] Arystoteles bierze pod uwagę powszechnie akceptowaną opinię (*endoxon*), zgodnie z którą każdy chce dobra przede wszystkim dla samego siebie. Ale uwzględniając to, do czego dochodzi w części [A] oraz [B], można wysunąć przypuszczenie, że przyjaciel będzie chciał największych dóbr dla przyjaciela, lecz tylko tych, które są dobrami ludzkimi i których przysporzenie jest w ogóle możliwe oraz pod warunkiem, że ich dostarczenie nie doprowadzi do poniesienia przez niego straty.

2.1. CZĘŚĆ [A] – WYIMEK 1159A 5-8

Warto zaznaczyć, że są takie wypowiedzi Arystotelesa, w których suponuje, że przyjaźń między człowiekiem i bogiem jest możliwa. Symptomatyczna jest pod tym względem uwaga w *EE* VII 10: „[przyjaźń] ojca i syna jest ta sama, co [przyjaźń] boga z człowiekiem”[45]. Ale również w *EE* VII 3, czyli w miejscu odpowiadającym tematycznie *EN* VIII 7, pada sugestia o możliwości takiej przyjaźni: „Ale od tych [przyjaźni – tzn. *aretologicznej*, hedonicznej, utylitarnej] odmienna jest przyjaźń «podług wyższości», jak na przykład przyjaźń[46] boga z człowiekiem”[47]. Niemniej jednak w ramach charakterystyki przyjaźni opartej na wyższości i bezpośrednio przed artykulacją aporii Arystoteles dwukrotnie napomyka, że taka przyjaźń jest niemożliwa. A czyni to przy okazji obrazowania różnicy między

---

45 πατρὸς δὲ καὶ υἱοῦ ἡ αὐτὴ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον, *EE* VII 10 1242a 32-33.

46 Rackham (Aristotle, *The Eudemian Ethics*, tłum. i komentarz H. Rackham, London 1962, s. 388, przyp. 5) wprowadza emendację tekstu i w miejsce ἀρετή wstawia φιλία. Emendację Rackhama akceptuje np. Zanatta (Aristotele, *Etica Eudemia*, wprowadzenie, tłum. i komentarz M. Zanatta, Milano 2012, s. 607). Por. np. przekład Inwooda i Woolfa (Aristotle, *Eudemian Ethics*, ed. and transl. B. Inwood, R. Woolf, Cambridge 2013, s. 132): „but there is another distinction in these cases, which goes with superior virtue, like that of a god compared to man”.

47 ἄλλη δὲ διαφορὰ τούτων ἡ καθ’ ὑπερβολήν, ὥσπερ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἄνθρωπον, *EE* VII 3 1238b 18-19.

przyjaciółmi, która kładzie kres ich przyjaźni. W pierwszej wzmiance stwierdza, że „jest to najbardziej widoczne w przypadku bogów, ponieważ najbardziej górują [nad ludźmi] we wszystkich dobrach”[48]. W drugiej zauważa, że „gdy przyjaciel znacznie się odróżnił, tak jak bóg, to przyjaźń już nie [trwa]”[49]. Notabene bezpośrednio po tej wzmiance pada konstatacja otwierająca ustęp 1159a 5-12, czyli „stąd też wskazuje się na trudność”, a następnie zostaje przytoczona aporia z ponownym przywołaniem boga, tym razem rozumianym jako egzemplifikacja największego dobra. Są zatem powody, aby przyjąć, że w ramach rozważanej aporii Arystoteles stoi na stanowisku, iż przyjaźń między bogiem i człowiekiem jest niemożliwa, a to ze względu na zbyt dużą różnicę między nimi[50].

Zatem jeżeli założymy, że bóg jest największym dobrem, to przyjaciel, który chce, aby przyjaciel stał się bogiem, chce równocześnie zerwania przyjaźni. Trzeba jednak zaznaczyć, że fraza *ou gar eti philoi esontai autois* ma taką postać, że dopuszcza dwie interpretacje[51]. Nie jest bowiem jasne, który przyjaciel poniesie stratę w przypadku urzeczywistnienia chcianego dobra. Czy ten, który chce, aby jego przyjaciel był bogiem, czy też ten, dla którego przyjaciel chce, aby był on bogiem? Zgodnie z pierwszą interpretacją stratę poniesie przyjaciel, który chce, aby przyjaciel był bogiem, zgodnie z drugą interpretacją stratę poniesie przyjaciel, który stanie się bogiem.

Pierwsza interpretacja, która zarazem pozostaje w zgodzie z typowo greckim zachowaniem egoistycznym, ma swoje źródło

---

48 ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ’ ἐπὶ τῶν θεῶν· πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν, *EN* VIII 7 1158b 35-36.

49 πολὺ δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι, *Tamże* 1159a 5.

50 Na temat różnicy między bogiem i człowiekiem por. *Metafizyka* XII 7, 9. Notabene w *EE* VII 12 Arystoteles daje wyraźnie do zrozumienia, że bóg, z racji swojej natury wystarcza sam sobie i niczego nie potrzebuje, aby żyć *eudaimonicznie* w paradygmatyczny sposób. A skoro niczego nie potrzebuje, aby tak żyć, to nie potrzebuje również żadnych przyjaciół (por. *Tamże* 1244b 7-9; 1245b 16-19).

51 Zanatta też oddaje frazę *ou gar eti philoi esontai autois*, zachowując dwuznaczność tekstu: „Ché allora non saranno più amici per loro” (Aristotele, *Etica Nicomachea*, t. 2, księgi 6-10, wprowadzenie, tłum. i komentarz M. Zanatta, Milano 1986, s. 733). Por. także jego komentarz: *Tamże*, s. 1014-1015, nota 5.

w komentarzu Aspazjusza[52], ale przyjmuje ją również Akwinata[53], a także niektórzy komentatorzy współcześni[54]. Druga interpretacja, bardziej altruistyczna, pochodzi od Burnet'a[55], ale akceptują ją również Gauthier i Jolif[56], a także Irwin[57].

A zatem, dlaczego przyjaciel nie będzie chciał dla przyjaciela największego dobra, czyli aby ten stał się bogiem? Linia argumentacyjna, która jest zgodna z pierwszą interpretacją, może być przedstawiona w następujący sposób. Jeżeli przyjaciel X będzie chciał, aby przyjaciel Y stał się bogiem, to będzie on równocześnie chciał, aby przyjaciel Y nie był już dłużej jego przyjacielem. Ale ponieważ przyjaciel jest dobrem, to przyjaciel X będzie ostatecznie chciał ponieść stratę i to taką, która nigdy nie zostanie zrekompensowana przez przyjaciela Y, gdy ten stanie się bogiem. Bo gdy przyjaciel Y stanie się bogiem, dojdzie do zerwania ich przyjaźni. Różnica między nimi będzie na tyle duża, że żadna forma równości nie będzie możliwa do zrealizowania. Czyli przyjaciel Y, który stanie się bogiem, nie okaże przyjacielowi X wynagradzającego przyjaznego uczucia ani nie dostarczy mu rekompensującego dobra.

Linia argumentacyjna, która jest zgodna z drugą interpretacją, może być przedstawiona w następujący sposób. Jeżeli przyjaciel X będzie chciał, aby przyjaciel Y stał się bogiem, to będzie równocześnie

---

52 „Ale załóżmy, że byłoby to możliwe [tzn. byłoby możliwe, aby z człowieka powstał bóg; por. przyp. 59 poniżej], to czy [przyjaciel] będzie tego chciał? Bo zapewne będzie chciał, żeby przyjaciel przestał być przyjacielem. Toteż nie będzie chciał dobra dla siebie, ponieważ przyjaciel jest dobry" (τοιοῦτον δὲ τὸ ἐξ ἀνθρώπου θεὸν γενέσθαι· ἀλλ› ἐξ ὑποθέσεως, εἰ δυνατὸν εἴη θεὸν γενέσθαι, ἆρά γε βουλήσεται; σχεδὸν γὰρ θελήσει τὸν φίλον μὴ εἶναι φίλον, ὥστε οὐδὲ ἀγαθὸν αὐτῷ. ὁ γὰρ φίλος ἀγαθός, Aspazjusz, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 19, cz. 1: *Aspasius in Ethica Nicomachea*, Berlin 1889, s. 179, wiersz 16-18).

53 Por. S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean expositio*, cura et studio R.M. Spiazzi, Torino 1949, lib. 8, lectio 7, n. 1636.

54 Por. np. Tricot [w:] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tłum. J. Tricot, Paris 1959, s. 403-404, przyp. 3.

55 „The point is that in wishing a friend to become a god, you are wishing to deprive him of something good, namely your own friendship"; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, New York 1900, s. 397.

56 Por. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, komentarz R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, t. 2, cz. 2, Louvain 1959, s. 693.

57 Por Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, introduction, transl. and notes T.H. Irwin, Indianapolis 1985, s. 361.

chciał, aby przyjaciel Y utracił przyjaciela. Ale ponieważ przyjaciel jest dobrem, to przyjaciel X będzie ostatecznie chciał, aby przyjaciel Y poniósł stratę i to taką stratę, która nigdy nie zostanie zrekompensowana. Bo gdy przyjaciel Y stanie się bogiem, to dojdzie do zerwania ich przyjaźni z powodu niemożliwej do zniwelowania różnicy między nimi. Irwin wzmacnia tę argumentację, wykazując, że strata, jaką poniesie przyjaciel Y, gdy stanie się bogiem, będzie o wiele dotkliwsza, ponieważ nieodwracalnie utraci wszystkich przyjaciół[58].

Ale można też wskazać na jeszcze inny argument, który ma tę zaletę, że abstrahuje od obu przytoczonych interpretacji. Można go odnaleźć w komentarzu Aspazjusza[59]. Otóż Aspazjusz dowodzi, że człowiek mądry praktycznie (*phronimos*) nie będzie chciał rzeczy niemożliwych. A jedną z takich rzeczy jest powstanie boga z człowieka. Zatem przyjaciel nie może chcieć, aby przyjaciel stał się bogiem, ponieważ takie chcenie jest chceniem rzeczy niemożliwej. Zwraca na to uwagę również Irwin[60], który podkreśla, że dla Y jedynym sposobem bycia bogiem byłoby pozostanie sobą, czyli Y, przy równoczesnym staniu się bogiem, a to jest niemożliwe. Stanie się bogiem w tym przypadku oznaczałoby, że Y został zastąpiony bogiem, a nie że Y zachowuje swoje istnienie i że mamy do czynienia z kolejnym jego stanem. W istocie powstanie boga z człowieka, przy założeniu, że byłoby to w ogóle możliwe, implikowałoby zmianę substancjalną – powstanie boga i unicestwienie Y[61].

Jest raczej oczywiste, że interpretacja bardziej altruistyczna nie pasuje do przyjaciół utylitarnych i hedonicznych, ponieważ ich chcenie

---

58 Znajduje to swój wyraz w drugiej i trzeciej przesłance argumentu zrekonstruowanego przez Irwina (w: *tamże*, s. 361), który ma następującą postać: [1] Największym dobrem to być bogiem; [2] Jeśli Y będzie bogiem, to Y nie będzie miał żadnych przyjaciół; [3] Jeśli X jest przyjacielem Y, to X nie będzie życzył Y, aby ten nie miał żadnych przyjaciół; [4] Zatem X nie życzy Y, aby był bogiem; [5] Zatem X nie życzy Y największego dobra.

59 „Jest zatem oczywiste, że człowiek mądry praktycznie nie będzie chciał rzeczy niemożliwych. A czymś takim jest to, aby z człowieka powstał bóg" (φανερὸν μὲν οὖν ὅτι τὰ ἀδύνατα οὐ βουλήσεται ὁ φρόνιμος, Aspazjusz, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 19, cz. 1: *Aspasius in Ethica Nicomachea*, Berlin 1889, s. 179, wers 15-16).

60 Por. Irwin [w:] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, introduction, transl. and notes T.H. Irwin, Indianapolis 1985, s. 361.

61 Por. np. *Fizyka* V 1 225a 7-225b 5.

dobrych rzeczy dla przyjaciela jest jawnie egoistyczne. Wynika to między innymi z charakterystyki przyjaźni utylitarnej i hedonicznej zarysowanej przez Arystotelesa w *EN* VIII 3 1156a 10-21[62]. Można zatem przyjąć, że ich postawa i zachowanie harmonizuje z interpretacją bardziej egoistyczną. Ale jest też mało prawdopodobne, aby interpretacja bardziej altruistyczna pasowała do przyjaciół *aretologicznych*. W istocie z ich postawą i zachowaniem harmonizuje interpretacja Aspazjusza, ponieważ przyjaciel *aretologiczny*, jako że cechuje go osobowość odpowiadająca osobowości człowieka najwyższej próby, musi być mądry praktycznie, skoro jest miarą w dziedzinie spraw ludzkich. Nie będzie zatem chciał dla przyjaciela rzeczy niemożliwych, czyli aby ten stał się bogiem, ponieważ takie chcenie jest chceniem niedorzecznym. Kwestią natomiast otwartą pozostaje, czy do przyjaciół *aretologicznych* pasuje interpretacja bardziej egoistyczna. Ale jeżeli tak jest, to ich postawa i zachowanie harmonizowałyby z tą interpretacją w inny sposób, niż miałoby to miejsce w przypadku przyjaciół utylitarnych i hedonicznych. Bo przyjaciele *aretologiczni* wiedzą, czym jest najwyższe dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka i co robić, aby je zdobyć, natomiast przyjaciele utylitarni i hedoniczni takiej wiedzy nie posiadają, a przynajmniej nic z ich postawy i zachowania nie wskazuje na to, aby ją posiadali.

2.2. CZĘŚĆ [B] – WYIMEK 1159A 8-11

Może się wydawać, że gdy Arystoteles odwołuje się do miejsca, w którym mówił wcześniej o sposobie, w jaki przyjaciel chce dobrych rzeczy dla przyjaciela, to ma na myśli *EN* VIII 2 1155b 31. W tym bowiem wierszu napomyka, co uważa się na temat chcenia dobra w przyjaźni: „Bo twierdzą, że trzeba chcieć dóbr dla przyjaciela ze względu na niego”[63]. Potwierdzają to również komentatorzy, którzy odwołują się do tego stwierdzenia, gdy ustalają, gdzie trafnie zostało powiedziane, że „przyjaciel chce dla przyjaciela dobrych rzeczy ze względu na niego”[64].

---

62 Por. podpunkt 2.2. poniżej.

63 τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, *EN* VIII 2 1155b 31.

64 Por. np. Dirlmeier [w:] Aristoteles, *Nikomachische Ethic*, tłum. i komentarz F. Dirlmeier, Berlin 1956, s. 521, nota 180, 5; Tricot [w:] Aristote, *Éthique*

Ale jeżeli faktycznie Arystoteles ma na myśli to właśnie stwierdzenie, to należałoby przyjąć, że życzliwość (*eunoia*) – a więc chcenie dobrych rzeczy dla przyjaciela (*ekeinou heneka)*, czyli ze względu na niego – czy też dokładniej: wzajemna życzliwość jest warunkiem *sine qua non* każdego typu przyjaźni[65]. Tymczasem takie przypuszczenie jest niezgodne z tym, co Arystoteles twierdzi na temat warunkowania przyjaźni przez życzliwość. Bo zarówno w *EN*, jak i w *EE* wyraźnie daje do zrozumienia, że życzliwości nie implikuje ani przyjaźni utylitarnej ani przyjaźni hedonicznej. W *EN* stwierdza, że jeśli „życzliwość przedłuża się i dochodzi do wspólnej zażyłości, to powstaje przyjaźń, ale nie z powodu tego, co użyteczne, ani z powodu tego, co przyjemne, ponieważ życzliwość nie powstaje pod tymi warunkami"[66]. Z kolei w *EE* podkreśla, że „przyjaźń została wprawdzie podzielona na trzy typy, ale życzliwość nie występuje ani w przyjaźni utylitarnej, ani w przyjaźni ze względu na przyjemność, ponieważ gdyby ktoś chciał dobra dla kogoś, dlatego że jest użyteczny, to mógłby tak chcieć z powodu samego siebie, a nie z jego powodu"[67].

Można w tym miejscu kontrargumentować, że w *EN* Arystoteles zajmuje się dokładniejszym zbadaniem życzliwości i jej relacji do przyjaźni dopiero w IX 5 i że na etapie badanej aporii słuchacze jego wykładu nie musieli być zapoznani z właściwym rozumieniem życzliwości, czyli znajdującym zastosowanie jedynie do przyjaźni *aretologicznej*.

à Nicomaque, s. 402, przyp. 2; Zanatta [w:] Aristotele, *Etica Nicomachea*, s. 1015, nota 2.

65 „Tych zaś, którzy chcą dóbr właśnie tak – jeżeli to samo nie będzie zachodziło ze strony drugiego – nazywają życzliwymi. Twierdzą bowiem, że życzliwość jest przyjaźnią w przypadku tych, którzy ją odwzajemniają" (τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ› ἐκείνου γίνηται· εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι, *EN* VIII 2 1155b 32-34).

66 χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν, οὐ τὴν διὰ τὸ χρήσιμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ· οὐδὲ γὰρ εὔνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται, *EN* IX 1166b 11-14. Por. jednak J.M. Cooper, *dz. cyt.*, s. 644-655: jego interpretacja odnośnie do wyrażenia *epi toutois* oraz obecności życzliwości w przyjaźni utylitarnej i przyjaźni hedonicznej.

67 διῃρημένης γὰρ τῆς φιλίας κατὰ τρεῖς τρόπους, οὔτ› ἐν τῇ χρησίμῃ οὔτ› ἐν τῇ καθ› ἡδονὴν ἐστίν. εἴτε γὰρ ὅτι χρήσιμον, βούλεται αὐτῷ τἀγαθά, οὐ δι› ἐκεῖνον ἀλλὰ δι› αὑτὸν βούλοιτ› ἄν, *EE* VII 7 1241a 4-7.

W rzeczy samej, Arystoteles wypowiada się na temat życzliwości w dwojaki sposób, tzn. zgodnie z jej powszechnym ujęciem oraz według własnego jej rozumienia. Powszechne ujęcie życzliwości nie różnicuje „obiektu" życzliwości na cechy istotne oraz cechy przygodne. Stąd w ramach tego ujęcia wyrażenie *ekeinou heneka* znajduje zastosowanie również w odniesieniu do przyjaciela jako innego (*hēi allos*[68]), czyli rozpatrywanego od strony jego cech nieistotnych. Nadto to ujęcie dopuszcza bycie życzliwym w sensie pasywnym, czyli w sensie chcenia dobra dla przyjaciela, ale bez angażowania się i wykorzystywania dostępnych środków w celu przysporzenia chcianego dobra[69]. Natomiast ujęcie Arystotelesa podkreśla aktywny aspekt życzliwości, ponieważ przyjaciel nie tylko chce dobra dla przyjaciela, lecz również czyni to, co chce[70], tzn. wykorzystuje wszystko, co w jego mocy, aby urzeczywistnić chciane dobro. Ponadto Stagiryta uwzględnia rozróżnienie na cechy istotne oraz cechy przygodne i wnikając w sens wyrażenia *ekeinou heneka*, kluczowego dla zrozumienia życzliwości, wiąże je z tymi pierwszymi. Trzeba też podkreślić, że życzliwość w ujęciu Arystotelesa można rozpatrywać z perspektywy normatywnej oraz deskryptywnej[71].

Zgodnie z pierwszą perspektywą bycie życzliwym oznacza, że przyjaciel troszczy się o przyjaciela jako przyjaciela, czyli ze względu na niego lub, inaczej rzecz ujmując, ze względu na to, kim on jest, a nie dlatego, że jest np. muzykiem[72]. W rezultacie przyjaciel zabiega o dobro przyjaciela, traktując je jako niezależne dobro, a nie jedynie

---

68 Por. *Tamże* VII 2 1237b 2-4.

69 W *EN* VIII 2 *eunoia* ma raczej znamiona odniesienia emotywnego i zdaje się ograniczać do samego życzenia dobra, czyli bez włączania się w jego urzeczywistnienie: „Wielu bowiem jest życzliwych wobec tych, których nie widzieli, ponieważ uważają, że są przyzwoici lub użyteczni, i to samo ktoś może c z u ć [podkr. M.S.] do niego. Zdają się więc wzajemnie życzliwi" (πολλοὶ γάρ εἰσιν εὖνοι οἷς οὐχ ἑωράκασιν, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι ἢ χρησίμους· τοῦτο δὲ τὸ αὐτὸ κἂν ἐκείνων τις πάθοι πρὸς τοῦτον. εὖνοι μὲν οὖν οὕτοι φαίνονται ἀλλήλοις, *EN* VIII 2 1155b 34-1156a 2; por. także *Tamże* IX 5 1166b 34-1167a 3).

70 Por. np. *EN* IX 4 1166a 3.

71 Por. np. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, NY 1995, s. 59-77.

72 Por. *EE* 1237a 40-1237b 2.

jako część własnego dobra[73]. Zgodnie z drugą perspektywą bycie życzliwym w ten właśnie sposób jest możliwe tylko wtedy, gdy troszczący się przyjaciel oraz „obiekt" jego troski są ukonstytuowani na miarę człowieka najwyższej próby. Tylko bowiem w tym przypadku przyjaciel może chcieć dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego. Bo każdy z przyjaciół osiągnął poziom integralności osobowej właściwej dla człowieka najwyższej próby, co jest równoważne temu, że każdy z nich jest spełniony (*teleios*)[74], ponieważ osiągnął pełnię rozkwitu swojej natury (*hoti kai teleiōthenti*)[75].

Gdyby więc Arystoteles odwoływał się do *EN* VIII 2 1155b 31, przedstawiając w ramach aporii charakterystykę sposobu chcenia dobrych rzeczy przez przyjaciół, to musiałby mieć na myśli powszechne rozumienie życzliwości, a nie swoje własne. Potwierdzeniem tego przypuszczenia mogłoby być stwierdzenie podsumowujące VIII 2, które sugeruje, że faktycznie *eunoia* cechuje każdą przyjaźń: „Muszą więc być wzajemnie życzliwi *kai*[76] chcieć [wzajemnie] dóbr, mając tego świadomość, z powodu jakiegoś jednego obiektu wartego miłowania spośród tych, o których mówiliśmy"[77]. W dodatku są komentatorzy, którzy uważają, że wyimek 1156a 3-5 zawiera Arystotelesową definicję przyjaźni[78].

Trzeba jednak podkreślić, że można wysunąć liczne zastrzeżenia pod adresem tak rozumianej definicji[79]. Zwrócę uwagę na jeden z nich, który, jak się wydaje, skutecznie kwestionuje jej poprawność. Dotyczy on frazy *eunoein allēlois kai boulesthai tagatha*. We frazie są dwa wyrażenia, czyli „być wzajemnie życzliwym" oraz „chcieć dobrych rzeczy", połączone spójnikiem *kai*, który w grece może

---

73 Por. np. J.E. Whiting, *Impersonal Friends*, „Monist" 1991, vol. 74, no. 1, s. 14. Ale por. np. Irwin [w:] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, introduction, transl. and notes T.H. Irwin, Indianapolis 1985, s. 372.

74 Por. *EE* VII 2 1237a 30.

75 Por. *Tamże* 1237a 29. Na temat konstytucji przyjaciół, którzy mogą traktować kogoś i zarazem być traktowani jako „obiekt" troski na sposób *ekeinou heneka*, por. M. Smolak, *Przyjaźń w świetle…*, s. 230-238, 249-270.

76 Nie jest jasne, jaką funkcję spełnia w tej frazie spójnik *kai*, o czym poniżej.

77 δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τἀγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι᾽ ἕν τι τῶν εἰρημένων, *EN* VIII 1156a 3-5.

78 Por. J.M. Cooper, *dz. cyt.*, s. 645; A.D.M. Walker, *dz. cyt.*, s. 185.

79 Por. np. Pakaluk [w:] Aristotle, *Nicomachean Ethics: Books VIII and* IX, s. 61-63.

być rozumiany koniunkcyjnie albo eksplikatywnie. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z niepotrzebną redundacją, jako że *eunoein* oznacza w tym kontekście „chcieć dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego"[80]. A zatem wyrażenie „być życzliwym" zawiera w sobie drugie wyrażenie, czyli „chcieć dobrych rzeczy" i stąd *boulestahi tagatha* jest niepotrzebnym dodatkiem. W *Topikach* Arystoteles wyraźnie podkreśla, że definicja nie może zawierać elementów zbytecznych[81]. W drugim wypadku mielibyśmy do czynienia z wątpliwym wyjaśnieniem „bycia życzliwym". Już bowiem wiadomo, że bycie życzliwym oznacza chcenie dobrych rzeczy dla kogoś, ale z dookreśleniem, ze względu na niego. Tymczasem wyrażenie *boulesthai tagatha* takiego dookreślenia nie zawiera. Gdyby więc *boulesthai tagatha* miało wyjaśniać, czym jest *eunoein*, to musiałoby być wzbogacone o wyrażenie *ekeinou heneka*.

A zatem wyimek 1156a 3-5 nie może zawierać definicji przyjaźni i nie musi stanowić ostatecznego słowa Arystotelesa odnośnie do wyjaśnienia, czym jest przyjaźń. Notabene ów wyimek można oddać w sposób, który nie będzie wprawiał w zakłopotanie: „Muszą więc być wzajemnie życzliwi, t z n. c h c ę p o w i e d z i e ć[82], muszą chcieć [wzajemnie] dóbr, mając tego świadomość, z powodu jakiegoś jednego obiektu wartego miłowania spośród tych, o których mówiliśmy". Czyli Arystoteles mógł niejako z rozpędu powiedzieć o wzajemnej życzliwości jako warunku *sine qua non* każdej przyjaźni i od razu skorygować swoją wypowiedź, podkreślając, że takim warunkiem jest nie tyle wzajemna życzliwość, czyli wzajemne chcenie dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego, ile wzajemne chcenie dobrych rzeczy dla przyjaciela. Korekta znajduje swoje potwierdzenie kilka wierszy dalej, gdy Arystoteles stwierdza, że:

---

80 Por. przyp. 65 powyżej.

81 Por. *Topiki* VI 1 139b 15-17.

82 Tak samo można interpretować użycie spójnika *kai* w *EN* VI 9 1142b 18-19, gdzie Arystoteles zdaje się sugerować, że człowiek nieopanowany (*akratēs*) oraz człowiek zły (*phaulos*) osiągają zamierzone cele w podobny sposób, tzn. na podstawie kalkulacji (ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος ὃ προτίθεται †ἰδεῖν† ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται). Gauthier i Jolif (Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 1, tłum. R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain 1958, s. 174) tłumaczą w tym miejscu spójnik *kai* w następujący sposób: „[…] l'incontinent, je veux dire le vicieux […]". Por. także ich komentarz w: Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 2, cz. 2, komentarz R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain 1959, s. 516.

„ci, którzy miłują się wzajemnie, chcą wzajemnie dóbr pod tym względem, pod jakim miłują”[83]. A zatem dopiero tę formułę można by uznać za rodzaj określenia przyjaźni. Ma ona bowiem tę zaletę, że wyrażenie „wzajemne chcenie dóbr” jest otwarte na doprecyzowanie przez wyrażenie *ekeinou heneka*[84]. Przy czym takie doprecyzowanie znajdowałoby zastosowanie jedynie w odniesieniu do tych przyjaciół, którzy „miłują się wzajemnie pod względem *aretē*”, ponieważ tylko w ramach przyjaźni *aretologicznej* zachodzi postać wzajemnego chcenia dobra, które jest równoważne wzajemnej życzliwości.

Okazuje się zatem, że interpretacja, zgodnie z którą Arystoteles powołuje się na sposób chcenia dobrych rzeczy przez przyjaciół wyrażony w VIII 2 1155b 31, może budzić uzasadnione wątpliwości. Czy wobec tego między VIII 2 1155b 31 i VIII 7 1159a 8-10 jest jakaś wypowiedź Arystotelesa, która nawiązywałaby do jego rozumienia życzliwości? Bo jeśli tak, to byłaby to przesłanka przemawiająca za tym, że uwaga wyrażona w ramach aporii „przyjaciel chce dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego” odsyła do przyjaciół tworzących przyjaźń *aretologiczną*.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że taką wypowiedź można odnaleźć w *EN* VIII 3, a dokładniej w obrębie ustępu 1156b 7-19, który zawiera charakterystykę przyjaźni *teleia*. Otóż na jego wstępie Arystoteles zaznacza, że przyjaźń *teleia* jest przyjaźnią ludzi dobrych. Jednak gdy mówi o ludziach dobrych, chodzi mu *de facto* o ludzi najwyższej próby, ponieważ, jak podkreśla, są to ludzie dobrzy podług samych siebie (*kath'hautous*), czyli z istoty swojej[85]. Potwierdza to również

---

[83] οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τἀγαθὰ ἀλλήλοις ταύτῃ ᾗ φιλοῦσιν, *EN* VIII 3 1156a 9-10.

[84] Por. np. Pakaluk [w:] Aristotle, *Nicomachean Ethics: Books VIII and IX*, s. 64-65.

[85] Dowodem na to, że Arystotelesowi chodzi w tym kontekście o ludzi najwyższej próby, *ergo* dobrych z istoty swojej, jest również to, że tych, którzy tworzą przyjaźń *teleia*, dookreśla przy użyciu wyrażenia *haplōs agathos* (por. *EN* VIII 3 1156b 12-13). Przypomnę, że w *EN* VII 9 1151b 2-3 Arystoteles wyjaśnia, iż przez *haplōs* rozumie *to kath'hauto*, a *to kath'hauto* dotyczy definiowania istotnościowego (por. przyp. 22 powyżej). Jest zatem zasadne, aby przyjąć, że człowiek, który jest *haplōs agathos*, jest dobry sam z siebie lub – inaczej rzecz ujmując – jest wewnętrznie dobry, czyli z istoty swojej (por. *Metafizyka* V 18 1022a 16-27).

fakt, że są oni podobni pod względem *aretē* i że każdy z nich chce dóbr dla przyjaciela w podobny sposób. Arystoteles wyjaśnia, co ma na myśli, gdy mówi o podobnym sposobie chcenia dóbr dla przyjaciela. Stwierdza bowiem, że „przyjaciółmi są przede wszystkim ci, którzy chcą dóbr dla przyjaciół ze względu na nich"[86]. Jest tak dlatego, że „zachowują się w ten sposób z powodu nich samych (*di'hautous*), a nie wskutek tego, co przygodne"[87].

Jak widać, Arystoteles przywołuje własne rozumienie życzliwości w wyimku 1156b 9-10. Nadto fragment opatruje uwagami, w których wyjaśnia, kiedy jest możliwe okazywanie życzliwości przyjacielowi, czyli chcenie dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego. Otóż wyrażenie *kath'hautous*, w liczbie pojedynczej *kath'hauton*, podkreśla, że przyjaciel może chcieć dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego, ale dlatego, że może chcieć ich podług samego siebie – podkreślenie ukonstytuowania miłującego. Natomiast wyrażenie *di'hautous*, w liczbie pojedynczej *di'hauton*, podkreśla, że przyjaciel może chcieć dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego, ale dlatego, że może ich chcieć z powodu niego samego – podkreślenie ukonstytuowania miłowanego. A zatem istnieją przesłanki, aby przyjąć, że w ramach aporii Arystoteles ma na myśli określenie sposobu chcenia dobrych rzeczy dla przyjaciela, które jest charakterystyczne dla przyjaciół *aretologicznych*.

Dodatkowym potwierdzeniem takiego przypuszczenia może być sugestia wyrażona w wierszu 1159a 10: przyjaciel będzie chciał największych dóbr dla swojego przyjaciela pod warunkiem, że pozostanie on takim, jakim jest (*hoios pot'estin ekeinos*). Można wprawdzie twierdzić, że wyrażenie *hoios pot'estin ekeinos* stosuje się również do przyjaciela w przyjaźni utylitarnej i hedonicznej, naturalnie przy założeniu, że Arystoteles odwołuje się w ramach aporii do wiersza 1155b 31. Gdy bowiem charakteryzuje te dwie przyjaźnie w *EN* VIII 3 1156a 10-21, podkreśla, że przyjaciel jest miłowany o tyle, o ile w pierwszym wypadku dostarcza jakiegoś dobra, w drugim – jakiejś przyjemności, i że jeśli pierwszy przestaje być użyteczny, a drugi – przyjemny, czyli każdy z nich przestaje b y ć t a k i m , j a k i m

---

[86] οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι, *EN* VIII 3 1156b 9-10.

[87] δι› αὐτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός, *Tamże* 1156b 10-11.

był, by nawiązać do wyrażenia *hoios pot'estin ekeinos*, to ci, którzy ich miłowali, przestają to robić[88]. Niemniej jednak są powody, aby uznać, że wyrażenie *hoios pot'estin ekeinos* znajduje zastosowanie głównie w odniesieniu do przyjaciół *aretologicznych*. Gdy w VIII 3 Arystoteles charakteryzuje trzy podstawowe typy przyjaźni, posługuje się wyrażeniami, które to potwierdzają. Po pierwsze, podkreśla, że ci, którzy miłują się wzajemnie z powodu tego, co użyteczne, nie miłują „podług samych siebie", czyli *kath'hautous*[89]. Po drugie, podkreśla, że podobnie jest w przypadku tych, którzy miłują się wzajemnie z powodu przyjemności, ponieważ miłują swoich przyjaciół nie dlatego, że „są określonej natury", czyli *tōi poious tinas einai*, lecz dlatego, że są przyjemni[90]. Po trzecie, podkreśla, że przyjaźń utylitarna i przyjaźń hedoniczna są przyjaźniami przygodnymi, ponieważ w obu miłowany jest miłowany nie dlatego, że „jest tym właśnie, kim jest", czyli *estin hōsper estin*, lecz dlatego że w pierwszym przypadku dostarcza korzyści, a w drugim – przyjemności[91]. Ale te trzy wyrażenia, czyli *kath'hautous*, *tōi poious tinas einai* oraz *estin hōsper estin* odsyłają nie tyle do cech przygodnych przyjaciela, czyli do przyjaciela jako innego, lecz do jego cech istotnych, czyli do przyjaciela jako przyjaciela. Tymczasem tylko w przyjaźni *teleia* przyjaciel jest miłowany jako przyjaciel, tzn. jest miłowany za to, kim jest, a nie za jego cechy przygodne.

Ale można wskazać na jeszcze jeden argument, który przemawia za tym, że w badanym wyimku 1159a 8-11 jest mowa o przyjaciołach *aretologicznych*. Podsumowując bowiem tę część analizy, Arystoteles stwierdza, że „przyjaciel będzie chciał największych dóbr dla [przyjaciela jako] człowieka". Tymczasem największym z dóbr ludzkich jest *eudaimonia*. Ale tylko przyjaciel *aretologiczny* wie, czym jest *eudaimonia*, i wie, jak ją pozyskać, ponieważ jest on człowiekiem najwyższej próby, a zatem miarą w dziedzinie spraw ludzkich. Ponadto na gruncie przyjaźni *aretologicznej* można pozyskać niektóre z dóbr będących konstytutywnymi składnikami *eudaimonii*, które jednak poza nią nie są możliwe do osiągnięcia.

---

88 Por. *Tamże* 1156a 18-21.
89 Por. *Tamże* 1156a 10-12.
90 Por. *Tamże* 1156a 12-14.
91 Por. *Tamże* 1156a 16-17.

We wprowadzeniu zwróciłem uwagę na jedno z nich. Chodziło mianowicie o wyświadczanie dobrodziejstwa w najpiękniejszy i najbardziej chwalebny sposób, czyli okazywanie troski przyjacielowi ze względu na niego. Nie ulega wątpliwości, że ani przyjaciel utylitarny, ani przyjaciel hedoniczny nie może troszczyć się w ten sposób, skoro w przyjaźniach przez nich tworzonych nie ma miejsca na życzliwość. Poza tym nawet gdyby któryś z nich chciał dla przyjaciela największego dobra, czyli *eudaimonii*, to tym samym chciałby, aby jego przyjaciel posiadł zestaw *aretai* potrzebnych do spełniania ludzkiej funkcji w sposób doskonały. W konsekwencji ich chcenie byłoby wewnętrznie sprzeczne, ponieważ chcąc największego dobra dla przyjaciela, chcieliby przysporzyć sobie szkody. Wszak powstanie dużej różnicy w *aretē* między przyjaciółmi skutkuje zerwaniem przyjaźni[92]. Nie ma takiego niebezpieczeństwa w przypadku przyjaciół *aretologicznych*, ponieważ są oni podobni w *aretē*[93]. W konsekwencji ich chcenie nie jest wewnętrznie sprzeczne, ponieważ chcąc największego dobra dla przyjaciela, chcą dobra dla samych siebie, skoro wyświadczanie dobrodziejstwa w najpiękniejszy i najbardziej chwalebny sposób jest działaniem *eudaimonicznym*[94].

2.3. CZĘŚĆ [C] – WYIMEK 1159A 11-12

Komentując *EN* VIII 1159a 11, Straaten i Vries[95] zauważają, że konstatacja *anthrōpōi dē onti boulēsetai ta megista agatha* może kończyć rozumowanie, które zostało zapoczątkowane w wierszu 1159a 5. Gdyby tak było, to można by pominąć analizę stwierdzenia: „Ale zapewne nie wszystkich, ponieważ każdy chce dobrych rzeczy przede wszystkim dla samego siebie" w ramach poszukiwania rozwiązania badanej aporii. Załóżmy jednak, że badanie kończy się przytoczonym stwierdzeniem, czyli nie w wierszu 1159a 11, lecz w wierszu 1159a 12. Można w takim razie postawić pytanie, jak je rozumieć z perspektywy rzeczonej aporii?

---

92 Por. *Tamże* VIII 7 1158b 33-34.

93 Por. *Tamże* VIII 3 1156b 7.

94 Por. *Tamże* IX 9 1169b 11-12; por. także *Polityka* VII 3 1325a 22-23 oraz *Fizyka* II 6 197b 5.

95 Por. M. van Straaten, G.J. de Vries, *Notes on the VIIIth and IXth Books of Aristotle's Nicomachean Ethics*, „Mnemosyne" 1960, vol. 13, s. 213.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że stwierdzenie ma wydźwięk jawnie egoistyczny i że są takie najwyższe dobra, których chcemy dla samych siebie, lecz nie chcemy dla naszych przyjaciół lub nie chcemy ich, o ile ich dostarczenie będzie skutkowało poniesieniem przez nas straty. I ta charakterystyka dotyczyłaby również przyjaciół *aretologicznych*. Tak w każdym razie rozumie to Grant[96], który zauważa, że stwierdzenie jest celowo wprowadzone przez Arystotelesa, aby podkreślić, że żadna przyjaźń ludzka nie może być całkowicie bezinteresowna i altruistyczna. Czy można jednak zinterpretować przytoczone stwierdzenie w taki sposób, aby z jednej strony należało do argumentacji służącej rozwiązaniu aporii, z drugiej zaś zachowywało różnicę w sposobie, w jaki przyjaciele *aretologiczni* chcą dobrych rzeczy dla swoich przyjaciół, oczywiście podobnych do nich?[97]

Komentatorzy interpretują rzeczone stwierdzenie na różne sposoby. I tak, Aspazjusz[98] uważa, że stosuje się ono nie tyle do przyjaciół *aretologicznych*, ile do przyjaciół, o których orzeka termin „przyjaciel" w sposób homonimiczny. Zatem zważywszy na to, co zostało powiedziane w niniejszej pracy w podpunkcie 1.2., należałoby przyjąć, że przyjaciółmi na sposób homonimiczny są przyjaciele hedoniczni oraz utylitarni. Jest to o tyle zrozumiałe, że ani jedni, ani drudzy nie spełniają wymogu wzajemnej życzliwości. Chcą bowiem dobrych rzeczy dla swoich przyjaciół nie ze względu na nich, lecz ze względu na samych siebie. Dlatego gdyby ktoś zdecydował się na ich charakterystykę przy użyciu terminu „życzliwość", to musiałby stwierdzić, że są oni wprawdzie życzliwi, ale jedynie wobec samych siebie, a nie wobec przyjaciół[99].

---

96 Por. Grant [w:] Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, t. 2, oprac. i komentarz A. Grant, London 1885, s. 266.

97 Dodatek jest ważny o tyle, że Arystoteles dopuszcza przyjaźń człowieka najwyższej próby z człowiekiem nieopanowanym, czyli akratykiem, a nawet z człowiekiem złym, czyli *phaulos* (por. np. *EE* VII 2 1238b 1-4). Ale może to być jedynie przyjaźń hedoniczna lub utylitarna.

98 ἃ δ' ἑξῆς λέγει φάσκων τὸν φίλον αὑτῷ μάλιστα βούλεσθαι τἀγαθά, οὐ περὶ τῶν τὴν πρώτην φιλίαν ἐχόντων εἴρηται ἀλλὰ περὶ τῶν ὁμωνύμως λεγομένων φίλων, Aspazjusz, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 19, cz. 1: *Aspasius in Ethica Nicomachea*, Berlin 1889, s. 179, wers 16-18. Por. także J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, s. 300.

99 Por. *EE* VII 7 1241a 5-7; por. także *EN* IX 5 1167a 15-17.

Apostle[100] daje do zrozumienia, że stwierdzenie stosuje się do przyjaciół tworzących wszystkie typy przyjaźni. Jednak czy z tego nie musi wynikać, że każdy przyjaciel pierwotnie chce dobrych rzeczy dla samego siebie, a dopiero wtórnie dla swojego przyjaciela? Zdaniem Apostle'a różnica między pierwotnym i wtórnym chceniem jest tym większa, im większy dystans dzieli przyjaciół od konstytucji człowieka najwyższej próby. Natomiast im bardziej przyjaciele zbliżają się w samorozwoju do człowieka najwyższej próby, tym bardziej oba chcenia zbiegają się ze sobą. Jest to o tyle zrozumiałe, że człowiek najwyższej próby, gdy jest stroną w przyjaźni *aretologicznej*, chce dobrych rzeczy dla swojego przyjaciela *ekeinou heneka*, czyli ze względu na niego. W efekcie Apostle funduje swoją interpretację na Arystotelesowym rozumieniu życzliwości.

Tricot[101] sugeruje, że stwierdzenie stosuje się do przyjaciela *aretologicznego*, ponieważ podstawą przyjaźni w rozumieniu Arystotelesa jest miłość człowieka najwyższej próby do samego siebie. Tę kwestię Arystoteles rozważa przede wszystkim w *EN* IX 4, gdzie wykazuje, że człowiek najwyższej próby okazuje wszystkie *ta philika*, czyli oznaki przyjaźni, wobec samego siebie w paradygmatyczny sposób[102]. Dlatego potrafi je okazywać wobec przyjaciela, np. potrafi chcieć dla niego dobrych rzeczy *ekeinou heneka*, czyli ze względu na niego, choć rzecz jasna nie w odniesieniu do każdego przyjaciela i nie w każdym typie przyjaźni[103].

Reeve[104] podkreśla, że faktycznie są takie największe dobra, których przyjaciel będący człowiekiem największej próby nie chce i nie może chcieć dla swojego przyjaciela, ale jako człowieka. Z tego jednak nie wynika, że nie chce lub nie może ich w ogóle chcieć dla swojego przyjaciela. Może bowiem ich chcieć dla tego, co w nim

---

[100] Por. Apostle [w:] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, tłum. i komentarz H.G. Apostle, Boston 1975, s. 325.

[101] Por. Tricot [w:] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, s. 403-404, przyp. 3.

[102] Arystoteles wymienia pięć *ta philika* i dzieli je na dwie klasy – „życzeniową" oraz „dotyczącą współ-bycia". Por. *EN* IX 4 1166a1-29.

[103] Por. przyp. 98 powyżej.

[104] Reeve [w:] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, wprowadzenie, tłum. i komentarz C.D.C. Reeve, Indianapolis–Cambridge 2014, s. 316-317, nota 654.

najlepsze i najwyższe, czyli dla boskiego elementu w nim. Tym zaś jest *nous*, czyli rozum w funkcji teoretycznej[105].

Warto też zwrócić uwagę na interpretację Politisa, ponieważ mimo że dotyczy innej aporii badanej przez Arystotelesa, mianowicie „czy bardziej trzeba miłować samego siebie, czy kogoś innego?"[106], jest ona przydatna z punktu widzenia analizowanego wyimka. Otóż Politis[107] podkreśla, że jest rozbieżność między tym, co Arystoteles faktycznie twierdzi – teza WST (*the weak supremacy thesis*): „każdy powinien miłować samego siebie na tyle, na ile jest to możliwe" – a tym, co jest skłonny twierdzić – teza PT (*the priority thesis*): „każdy powinien bardziej miłować samego siebie niż kogoś innego". Politis przezwycięża tę rozbieżność przy użyciu rozumowania z wykorzystaniem założenia, że są takie najwyższe dobra, które można przydzielać jedynie samemu sobie, i że do tych dóbr należą cnoty charakteru oraz mądrość praktyczna. Rozumowanie składa się z sześciu kroków i ma następującą postać: [1] są takie dobra, które są najbardziej warte posiadania; [2] takimi dobrami są cnoty charakteru i mądrość praktyczna; [3] każdy powinien starać się dostarczyć dóbr najbardziej wartych posiadania każdemu, komu tylko może; [4] każdy może dostarczyć dóbr najbardziej wartych posiadania jedynie samemu sobie; [5] każdy powinien starać się dostarczyć dóbr najbardziej wartych posiadania jedynie samemu sobie; [6] każdy powinien bardziej miłować samego siebie niż kogoś innego.

Biorąc zatem pod uwagę powyższe rozumowanie Politisa, można dojść do wniosku, że stwierdzenie wyrażone w 1159a 11-12 znajduje zastosowanie do każdego typu przyjaciela, ale w inny sposób. Przyjaciele hedoniczni i utylitarni, nawet jeśli chcą dobrych rzeczy dla swoich przyjaciół, to czynią to ze względu na samych siebie. Poza tym

---

[105] Nie jest jasne, czy owemu boskiemu elementowi w nas Arystoteles przypisałby cechy analogiczne do cech boga, np. wieczność. Notabene Pakaluk (Aristotle, *Nicomachean Ethics: Books VIII and IX*, s. 97) interpretując część [A] analizowanego ustępu, czyli tę, w której Arystoteles wyjaśnia, dlaczego przyjaciel nie chce największego dobra dla swojego przyjaciela, zauważa, że Stagiryta sprzeciwia się w ten sposób teorii Platona, zgodnie z którą dusza filozofa wyzwala się z kołowrotu wcieleń i staje się boska.

[106] πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά, *EN* IX 8 1168a 28-29.

[107] Por. V. Politis, *The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics*, [w:] *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. C.C.W. Taylor, Oxford 1993, s. 166.

ich chcenie dotyczy nie tyle cnót charakteru czy mądrości praktycznej, lecz odpowiednio, przyjemności i korzyści. Tymczasem przyjaciele *aretologiczni* nawet jeśli chcą dobrych rzeczy dla swoich przyjaciół, to nie dostarczają im cnót charakteru czy mądrości praktycznej, ponieważ wiedzą, że owe dobra można zdobyć jedynie samemu. A zatem chcenie przyjaciół hedonicznych i utylitarnych jest bezspornie egoistyczne, natomiast chcenie przyjaciół *aretologicznych* jest roztropne i nie może dotyczyć tego, co można zdobyć tylko dzięki samemu sobie.

Reasumując, stwierdzenie: „Ale zapewne nie wszystkich, ponieważ każdy chce dobrych rzeczy przede wszystkim dla samego siebie" może być zinterpretowane w taki sposób, aby było częścią argumentacji składającej się na rozwiązanie aporii przy równoczesnym zachowaniu różnicy między jawnie egoistycznym chceniem dobrych rzeczy dla przyjaciół w przyjaźniach hedonicznych i utylitarnych a najbardziej chwalebnym chceniem dobrych rzeczy dla przyjaciół, charakterystycznym dla przyjaźni *aretologicznej*.

Konkluzja

Z przeprowadzonego badania aporii „czy przyjaciele nigdy nie chcą największych dóbr dla przyjaciół" niedwuznacznie wynika, że Arystotelesowe rozwiązanie jest na tyle plastyczne, że pasuje do wszystkich typów przyjaźni przy równoczesnym zachowaniu różnicy między przyjaciółmi *aretologicznymi* a utylitarnymi i hedonicznymi, gdy chodzi o ich sposób chcenia dobrych rzeczy dla ich przyjaciół.

Na podstawie analizy wyimka 1159a 5-8 można dojść do wniosku, że: [a] przyjaciele utylitarni i hedoniczni nie chcą, aby ich przyjaciel stał się bogiem, ponieważ gdyby doszło do spełnienia takiego chcenia, to ponieśliby niepowetowaną stratę – utraciliby przyjaciela, który dostarczał – odpowiednio – korzyści i przyjemności; [b] przyjaciele *aretologiczni* nie chcą, aby ich przyjaciel stał się bogiem, ponieważ wiedzą, że takie chcenie jest niedorzeczne – człowiek nie może stać się bogiem.

Na podstawie analizy wyimka 1159a 8-11 można dojść do wniosku, że przedstawiony w nim sposób, w jaki przyjaciel chce dobrych rzeczy dla przyjaciela: [a] jest charakterystyczny dla przyjaciela każdego typu przy założeniu, że Arystoteles ma na myśli powszechne

ujęcie życzliwości wyrażone w VIII 2 1155b 31 i scharakteryzowane w 1155b 31-1156a 5; [b] jest charakterystyczny jedynie dla przyjaciela *aretologicznego* przy założeniu, że Arystoteles ma na myśli własne rozumienie życzliwości wyrażone w VIII 3 1156b 9-10 i scharakteryzowane w 1156b 7-19, ale także w IX 5 1166b 30-1167a 21.

Na podstawie analizy wyimka 1159a 11-12 można dojść do wniosku, że [a] przyjaciele utylitarni i hedoniczni chcą dobrych rzeczy przede wszystkim dla samych siebie, ponieważ są życzliwi względem samych siebie, a nie względem przyjaciela – nic nie zrobią dla swojego przyjaciela, o ile to nie zaspokoi lub nie będzie środkiem wiodącym do zaspokojenia tego, czego pragną w ramach związanej przyjaźni; [b] przyjaciele *aretologiczni* chcą dobrych rzeczy przede wszystkim dla samych siebie, ponieważ wiedzą, że nikt nikogo nie może zastąpić w osiągnięciu i praktykowaniu *aretai* przynależnych do ludzkiej funkcji – nie wyklucza to możliwości wspierania przyjaciela w działaniach *eudaimonicznych*[108], niemniej jednak *eudaimonia* polega na spełnianiu ludzkiej funkcji w sposób doskonały i tylko ten, kto działa podług rzeczonych *aretai*, działa dobrze (*eupraxei*), czyli żyje *eudaimonicznie*[109].

* * *

Szanowny Panie Profesorze!
W podziękowaniu za wspólne lata pracy i w przekonaniu, że ma Pan za towarzysza przyjaciela najwyższej próby, a jeśli takowego Pan jeszcze nie znalazł, *per analogiam* do Sokratesa, to życzę, aby to się stało.

---

[108] „Rzeczy możliwe to te, które mogą być realizowane dzięki nam. Rzeczy bowiem, które są realizowane dzięki przyjaciołom, są j a k o ś t a k realizowane dzięki nam, ponieważ zasada [ich realizacji] jest w nas" (δυνατὰ δὲ ἃ δι› ἡμῶν γένοιτ› ἄν· τὰ γὰρ διὰ τῶν φίλων δι› ἡμῶν πως ἐστίν· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν, *EN* III 3 1112b 27-28.

[109] Dialektyce chcenia i urzeczywistniania dobrych rzeczy przede wszystkim dla samego siebie w przypadku przyjaciela *aretologicznego* daje wyraz Tricot (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, s. 404), który zauważa, że egoizm człowieka najwyższej próby przenika się z altruizmem. W podobnym duchu wypowiada się również A.W. Price (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, s. 106), który sugeruje, że na gruncie przyjaźni *teleia* dochodzi do rozwodnienia dychotomii między egoizmem i altruizmem, ponieważ to samo działanie można uważać za konstytutywny składnik *eudaimonii* obu przyjaciół.

BIBLIOGRAFIA

Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 1, traduction R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain 1958.

Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 2, cz. 2, introduction, traduction et commentaire R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain 1959.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Paris 1959.

Aristotele, *Etica Eudemia*, introduzione, traduzione e note M. Zanatta, Milano 2012.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, t. 2, księgi 6-10, introduzione, traduzione e note M. Zanatta, Milano 1986.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Ubersetzt von F. Dirlmeier, Berlin 1956.

Aristotle, *Eudemian Ethics*, ed. and transl. B. Inwood, R. Woolf, Cambridge 2013, https://doi.org/10.1017/CBO9781139043281.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, introduction, transl. and notes by C.D.C. Reeve, Indianapolis–Cambridge 2014.

Aristotle, *Nicomachean Ethics: Books VIII and IX*, ed. M. Pakaluk, Oxford 1998, https://doi.org/10.1093/actrade/9780198751038.book.1.

Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, vol. 2, illustrated with essays and notes by A. Grant, London 1885.

Aristotle, *The Eudemian Ethics*, transl. with Notes by H. Rackham, London 1962.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, introduction, transl. and notes by T.H. Irwin, Indianapolis 1985, s. 361.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, transl. with commentaries and glossary by H.G. Apostle, Boston 1975.

Aspazjusz, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 19, cz. 1: *Aspasius in Ethica Nicomachea*, Berlin 1889.

Burnet J., *The Ethics of Aristotle*, New York 1900.

Cooper J.M., *Aristotle on the Forms of Friendship*, „Review of Metaphysics" 1977, vol. 30, no. 4, s. 619-648.

Fortenbaugh W.W., *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy Resemblance, and Focal Meaning*, „Phronesis" 1975, vol. 20, no. 2, s. 51-62, https://doi.org/10.1163/156852875x00157.

Politis V., *The Primacy of Self-Love in the* Nicomachean Ethics, [w:] *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. C.C.W. Taylor, Oxford 1993, s. 153-174, https://doi.org/10.1093/oso/9780198240952.003.0006.

Price A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198248996.001.0001.

Smolak M., *Arystotelesowa nauka o kategoriach („Kategorie" 1-5)*, „Archiwum Historii i Myśli Filozoficznej" 2022, t. 66-67, s. 201-217, https://doi.org/10.37240/AHFiMS.2022.66.67.12.

Smolak M., *O przyjaźni u Arystotelesa*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba. Eseje z filozofii człowieka*, red. P. Paczkowski, Rzeszów 2019.
Smolak M., *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013.
Stern-Gillet S., *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, NY 1995.
Stewart J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892.
Straaten M. van, Vries G.J. de, *Notes on the VIIIth and IXth Books of Aristotle's Nicomachean Ethics*, „Mnemosyne" 1960, vol. 13, s. 193-228, https://doi.org/10.1163/156852560X00129.
S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean expositio*, cura et studio R.M. Spiazzi, Torino 1949.
Walker A.D.M., *Aristotle's account of Friendship in the* Nicomachean Ethics, „Phronesis" 1979, vol. 24, s. 180-196, https://doi.org/10.1163/156852879x00117.
Whiting J.E., *Impersonal Friends*, „Monist" 1991, vol. 74, no. 1, s. 3-29, https://doi.org/10.5840/monist19917414.

ABSTRACT

Do Friends Wish the Greatest Goods to Friends in Aristotle's Understanding? Based on the Nicomachean Ethics VIII 7 1159a 5-12
The subject of this article is the analysis of *NE* VIII 7 1159a 5-12, where Aristotle considers the aporia: do friends never wish the greatest goods to friends? The author concludes that Aristotle's solution to the problem is flexible enough because it is suitable to all types of friends, while preserving the difference between *aretological* and utilitarian or hedonistic friends in their way of wishing good things to their friends.

KEYWORDS: Aristotle, wishing the greatest goods to friends, friendship, goodwill

O AUTORZE

Maciej Smolak – dr hab., zatrudniony w Pracowni Etyki Instytutu Filozofii UJ. Jego zainteresowania badawcze to filozofia starożytna ze szczególnym uwzględnieniem filozofii Arystotelesa, antropologia filozoficzna, dydaktyka filozofii. Autor książek: *Filozofia człowieka u Romana Ingardena* (2003); *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (2013); *Peri hēdonēs, czyli o przyjemności w Etyce nikomachejskiej (VII 11-14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne* (2021).

19.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.19

LESZEK SOSNOWSKI

O nieprowincjonalnej przyjaźni: Ingarden i Witkacy

Naukowe zesłanie?

Roman Ingarden po obronie doktoratu w 1918 r. w Niemczech wrócił do Polski i przez siedem kolejnych lat był nauczycielem, najpierw prywatnym w Końskich, następnie w gimnazjach w Lublinie, Warszawie, Toruniu i Lwowie. Szczególnie ważny dla nas jest okres toruński jego kariery zawodowej (w 1921 r. przyjął tu posadę nauczyciela w państwowym gimnazjum). Nauczanie było koniecznością życiową, a nie wyborem. Toruń powrócił do Polski po I wojnie światowej i pilnie należało pozyskać polskich nauczycieli, którzy zaczynali od podstaw pracę wychowawczo-edukacyjną z młodzieżą tego obszaru. Miasto oferowało dobre warunki mieszkaniowe, co dla pięcioosobowej rodziny Ingardena miało niebagatelne znaczenie.

W Toruniu Ingarden spędził cztery kolejne lata i choć wyrażał zdecydowanie negatywne opinie o samym mieście i swoim w nim pobycie, to z dzisiejszej perspektywy czas ten okazał się owocny pod kilkoma względami, tj. rodzinnym, zawodowym, kulturalnym i naukowym. Sygnalizując tu jedynie te pozytywy, ograniczymy się do samych faktów. W Toruniu urodzili się dwaj ostatni synowie (pierwszy przyszedł na świat w Zakopanem), rodzina osiągnęła stabilizację

finansową i mieszkaniową. Ingarden sumiennie wykonywał swoje obowiązki nauczyciela, zyskał uznanie uczniów, cieszył się poważaniem wśród nauczycieli i w kuratorium, otrzymał oficjalną pochwałę „za owocną pracę". Brał aktywny udział w życiu kulturalnym miasta, rozwijał się też naukowo, pisząc i publikując artykuły i książki, a przede wszystkim doprowadzając do pozytywnego finału rozprawę habilitacyjną, a następnie kolokwium habilitacyjne we Lwowie.

Mimo tych wyrazów uznania i szacunku Ingarden w liście z 27 marca 1925 r. do Kazimierza Twardowskiego, a więc po czteroletnim już pobycie w mieście, napisał bez ogródek: „W każdym razie nie chciałbym bez żadnej zmiany w roku przyszłym uczyć w gimnazjum toruńskim, bo przebywanie tylu i to najlepszych lat rozwoju umysłowego w małej prowincjonalnej dziurze, jaką jest Toruń, uważam za nadzwyczaj niewskazane dla siebie"[1]. Czy miasto zasłużyło na tak ostrą i negatywną ocenę? Jest jasne, że z owym rozwojem umysłowym można łączyć zarówno jego aspekt naukowy, jak i kulturalny. Aby więc odpowiedzieć na to pytanie, należy scharakteryzować oba aspekty życia w Toruniu, gdyż różnica między nimi jest istotna. Dysponujemy kilkoma wiarygodnymi świadectwami, które tworzą poszerzony obraz miasta i możliwości oferowanych mieszkańcom.

Nauka mimo wszystko

Otrzymywane dowody uznania nie nastawiały Ingardena pozytywnie do miejsca zamieszkania, mimo upływu kolejnych lat znaczonych ciężką pracą i osiąganymi sukcesami. Kilkukrotnie dawał temu wyraz w korespondencji z Edytą Stein czy Kazimierzem Twardowskim. Przyjaciele i znajomi zdawali sobie sprawę z tego, jak ważny dla Ingardena był rozwój naukowy, który mógł mieć miejsce tylko w mieście uniwersyteckim, a Toruń wówczas do takich nie należał.

---

[1] Cytowane listy pochodzą z Cyfrowego Archiwum Romana Ingardena, co w tekście jest zaznaczane w jeden sposób poprzez datę listu. Adres Cyfrowego Archiwum: http://ingarden.archive.uj.edu.pl/archiwum/list-do-kazimierza-twardowskiego-z-27-03-1925 – 10.02.2024.

Stein, koleżanka z okresu getyngeńskiego, w liście z 9 października 1920 r. dała wyraz swojej trosce na wieść o możliwości opuszczenia Warszawy przez Ingardena w poszukiwaniu lepszych warunków do życia: „Byłaby naprawdę szkoda, gdyby Pan musiał opuścić Warszawę. Już dawniej odnosiłam zawsze wrażenie, że tam jest właściwe Pana miejsce. To przecież bardzo ważne, żyć w atmosferze, w której można swobodnie oddychać”[2]. Życie filozoficzne rozwijało się w Warszawie dynamicznie, wspierane przez naukowców ze Lwowa. Tu mieściła się biblioteka uniwersytecka, tu była możliwość spotkań i dyskusji z kolegami-filozofami, tu wreszcie miały miejsce spotkania z Twardowskim, który przyjeżdżał do stolicy przy różnych okazjach.

Przeniesienie się do Torunia stało się faktem. 30 sierpnia 1921 r. Stein przesłała Ingardenowi życzenia: „Wszystkiego dobrego i powodzenia w Toruniu – przede wszystkim zaś, żeby stamtąd szybko przeniósł się Pan znów do jakiegoś miasta uniwersyteckiego”[3]. Wyprowadzka nie nastąpiła szybko (dopiero cztery lata później), lecz w międzyczasie Ingarden uzupełniał potrzebną literaturę na tyle, na ile było to możliwe, sprowadzając ją bezpośrednio od wydawców lub pożyczając od przyjaciół. Pisał o tym w liście do Twardowskiego: „brak mi będzie ludzi i książek, lecz książki porządne będzie można sprowadzić, a do filozofów będę od czasu do czasu zaglądać do Warszawy” (25.08.1921). Problem jednak pozostał i doskwierał mu poważnie, gdyż we wspomnieniu napisał „musiałem kończyć mą rozprawę habilitacyjną bez książek”[4].

Nie realizował też swoich planowanych wyjazdów do Warszawy na spotkania i dyskusje z kolegami zajmującymi się filozofią. Powód był prozaiczny, mianowicie liczba godzin w tygodniu, które poświęcał na pracę dydaktyczno-wychowawczą, uniemożliwiała takie podróże. Obszernie wyjaśniał to w liście do Twardowskiego: „z powodu przeciążenia pracą szkolną cierpię na chroniczny brak czasu. […] w gimnazjum mam pełnych 30 godzin wykładu matematyki i logiki – nadto wychowawstwo i jeszcze dwie godziny w tygodniu lekcji prywatnych”. Tygodniowa liczba godzin spędzanych

---

2 E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy E. Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994, s. 122.

3 *Tamże*, s. 131.

4 R. Ingarden, *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. 27, z. 2, s. 207.

na nauczaniu to niejedyna przeszkoda w pracy naukowej. Druga polegała na tym, że młodzież szkolna jest „nierozwinięta umysłowo, nieprzyzwyczajona do myślenia […] i wyjątkowo tępa z przyrodzenia – a wreszcie dosyć leniwa. […] Po pięciu godzinach takiej pracy wychodzi się umysłowo zupełnie zbitym". Podsumowywał: „Wszystko to prowadzi do konkluzji, że należy się zdecydować, której Pani wyłącznie służyć – filozofii czy szkole". Choć filozofia była bliższa sercu, to z pragmatycznych przyczyn życiowo-rodzinnych kilka kolejnych lat zdominowała szkoła, „z przyjemnościowymi wycieczkami w dziedzinę filozofii" (20.02.1922).

Takie wycieczki były rzadkie i stąd frustrujące, ponieważ stan przygnębienia i zniechęcenia Ingardena uległ pogłębieniu. W liście do Twardowskiego pisał: „Dłuższy pobyt w Toruniu uważam za zabójczy dla siebie pod względem umysłowym – i wszystko wzdraga się we mnie na myśl, że miałbym tu dłużej jeszcze zostać" (01.01.1924). Osiągnięcia naukowe i publikacyjne były okupione ciężką pracą, która mimo bezdyskusyjnej ważności wciąż pozostawała pod presją obowiązków codziennych i zawodowych. Miasto żyło innymi sprawami, ważnymi dla lokalnej społeczności, mniej jednak znaczącymi dla Ingardena, dlatego też nie pałał do niego szczególną sympatią.

Jak więc faktycznie przedstawiał się aspekt naukowy pobytu Ingardena w Toruniu? Czy mamy się zgodzić z jego punktem widzenia? Wydaje się, że jest tu konieczna pewna korekta. Ingarden pominął w swoim „sprawozdaniu" konkretne osiągnięcia; nie wspomniał o publikacjach książkowych, o artykułach czy dwóch odczytach naukowych, które odbyły się w ramach Towarzystwa Naukowego w Toruniu. Czy to dlatego, że wygłosił je w środowisku niefilozoficznym, więc odbiór nie był dla niego satysfakcjonujący? W lutym i marcu 1925 r. na posiedzeniach Towarzystwa przedstawił dwa referaty: *Dążenia fenomenologów* i *O pytaniu i jego trafności*[5]. Nie mówi to jednak nic o jego zasadniczych osiągnięciach naukowych z okresu toruńskiego. Pokazuje to dopiero sporządzone przez Andrzeja Półtawskiego zestawienie dorobku, w którym znajdują się teksty okolicznościowe i recenzje, i dyskusje z filozofami,

5 *Dzieje Towarzystwa Naukowego w Toruniu: 1875-1975*, t. 1, red. M. Biskup, Toruń 1977, s. 177.

i tłumaczenia z niemieckiego na język polski, a przede wszystkim książki opublikowane w Niemczech[6].

Zwrócił na to uwagę syn Roman Stanisław, który w podsumowaniu biografii swego ojca napisał: „Razem jest tu 19 publikacji naukowych. Średnio na rok wypada po ok. 5 publikacji. Widzimy więc, że jest to dorobek pokaźny, tym bardziej, że są w tym 3 książki (jedna z nich, praca doktorska, napisana była właściwie wcześniej, ale w Toruniu przygotowana do druku). Publikacje te zawierają też wiele ziaren ideowych późniejszych prac i książek"[7]. Jest to dorobek zaiste imponujący, a warto ponadto pamiętać, że książki te ukazały się w języku niemieckim, a więc wymagały uprzedniego przetłumaczenia. Nie można też zapomnieć, że wszystko to zostało osiągnięte przy obciążającej pracy zawodowej oraz naturalnych trudach życia rodzinnego. Należy też dodać, że w przedstawionym zestawieniu zostały pominięte mniejsze prace niefilozoficzne, jak artykuły dziennikarskie czy sprawozdania teatralne, które Ingarden również pisywał. Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że wykonał tytaniczną pracę, co w konsekwencji otworzyło mu możliwość przeniesienia się do Lwowa i dalszego rozwoju w bliskim mu środowisku filozoficznym. W tym kontekście traci swój paradoksalny wyraz opinia Stanisława Waltosia, że „Niewątpliwie najbardziej twórczym okresem w jego życiu był krótki pobyt w Toruniu"[8]. Bez wątpienia Ingarden był świadomy wartości pobytu w Toruniu, czemu dał wyraz w swoich wspomnieniach:

> Wyjechałem do Torunia, żeby zdobyć mieszkanie dla rodziny. Byłem tam cztery lata sam, prawie bez książek, bo prócz swoich miałem tylko trochę dawnych klasyków z biblioteki gimnazjalnej. Samotność intelektualna nie zrobiła mi jednak źle, zacząłem się powoli konsolidować wewnętrznie, choć niemożność wymiany

---

6 A. Półtawski, *Bibliografia prac filozoficznych Romana Ingardena. 1915-1971*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych", Warszawa 1972, s. 20-22.

7 R.S. Ingarden, *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921-1926)*, Toruń 2000, s. 130. Podane zestawienie skrupulatnie wymienia wszystkie filozoficzne publikacje Romana Ingarden (s. 129-130) i do niego odsyłam zainteresowanego czytelnika.

8 S. Waltoś, *O wystawie słów kilka*, [w:] *Roman Ingarden – Filozof XX wieku. Katalog wystawy*, Kraków 2000, s. 8.

myśli, brak porządnej naukowej dyskusji, odbił się na mnie i moich pracach ujemnie[9].

Konfrater Ingarden

Jak wobec tego wyglądał ten drugi, kulturalny aspekt życia w Toruniu? Istotnie różnił się on od pierwszego, naukowego, choć i w tym przypadku trudno mówić o „prowincjonalnej dziurze". W owym czasie Toruń nie należał do miast kulturotwórczych i byłoby nieporozumieniem zestawiać go z takimi ośrodkami, jak Lwów, Poznań czy Warszawa. Jednak zaraz po wojnie trudno było oczekiwać szybkich i głębokich zmian kulturalnych, gdy sprawy codzienne nastręczały wielu problemów. Kultura zaczęła rozwijać się w wyniku „dopływu nowych ludzi i proces ten rozpoczął się dość szybko w sprzyjającej atmosferze wielkiego entuzjazmu, jaki towarzyszył przejmowaniu ziem pomorskich"[10]. To prawda, nie było życia naukowego, ale to kulturalne rozpoczęło się szybko, było intensywne, współtworzone przez salon artystyczny Kazimiery Żuławskiej, która „zorganizowała pensjonat według tradycyjnych zakopiańskich wzorów"[11]. W 1921 r. przeniosła się ona z Zakopanego do Torunia, co ma tutaj dodatkowe znaczenie, gdyż przyciągnęła do miasta swoje dawne kontakty. Żuławska prowadziła w swoim pensjonacie „Zofijówka" otwarty salon, który „był jednym z centrów kulturalnych ówczesnego Torunia"[12]. Choć minęła już świetność funkcjonowania XIX-wiecznych salonów, to w początkowym okresie wieku XX wciąż jeszcze zachował on ważną funkcję społeczno-kulturalną.

Pensjonat pełnił podwójną funkcję: był hotelem, w którym „mieszkali aktorzy miejscowego teatru oraz zatrzymywali się […] pisarze, krytycy czy malarze, podtrzymujący dawne zakopiańskie kontakty"[13].

---

9 R. Ingarden, *Dzieje…*, s. 205.

10 J. Bełkot, *Życie literackie międzywojennego Torunia. Zarys problematyki*, „Rocznik Toruński" R. 17, 1986, s. 8.

11 J. Żuławski, *Z domu*, Warszawa 1978, s. 213.

12 R.S. Ingarden, *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921-1926)*, Toruń 2000, s. 105.

13 J. Bełkot, *Wśród fratrów i konfratrów toruńskich. Z dziejów życia kulturalnego Torunia w latach 1920-1939*, Toruń 1982, s. 32-33.

Te słowa znajdują potwierdzenie w relacji syna Kazimiery Żuławskiej Juliusza, który tak wspomina ten czas: „Wkrótce do Torunia zaczęli zjeżdżać się ludzie ze wszystkich stron kraju. Systematyczni, porządni Pomorzanie niezbyt chętnie patrzyli na całe to tałatajstwo”[14]. Kto należał do tej grupy? Byli to ludzie teatru: aktorzy Stanisław Grolicki, Jan Guttner, Stanisław Kwaskowski, Maria Malanowicz-Niedzielska, Wanda Malinowska, Helena Święcicka, scenograf Feliks Krassowski (w liście z 15 lipca 1926 r. z Krakowa do Żuławskiej, mając na uwadze aspekt kulturalny miasta, napisał: „Kraków jest straszną dziurą”[15], co można czytać jako swoisty rewanż za słowa Ingardena o Toruniu), kompozytor Marceli Popławski (komponował muzykę do sztuk Witkacego), dyrektor teatru Mieczysław Szpakiewicz. Dzisiaj nazwiska te niewiele już mówią czytelnikowi i trudno łączyć z nimi jakiekolwiek brewerie, inaczej niż w przypadku osób jedynie przyjeżdżających do Torunia w odwiedziny. Byli to malarz Tymon Niesiołowski, Juliusz Osterwa, Stanisław Przybyszewski, śpiewaczka Maria Wilkoszewska, wnuk filomaty Tomasz Zan, krytyk literacki i historyk sztuki Karol Zawodziński, reżyser Edward Żytecki.

Pensjonat był ponadto salonem, miejscem, „w którym dzięki szczególnej atmosferze stwarzanej indywidualnością gospodyni zbierali się chętnie i nawiązywali stosunki towarzyskie czy zawodowe między sobą ludzie sztuki, nauki, literatury, teatru”[16]. Do tej kategorii należały spotkania Konfraterni Artystów, która powstała 16 grudnia 1920 r. Działalność Konfraterni była jednak szersza, bardziej zinstytucjonalizowana, wychodziła poza spotkania w „Zofijówce” i nie ograniczała się do środowiska lokalnego. Atrakcyjnym elementem działalności Konfraterni było zapraszanie do Torunia ludzi z całej Polski. Historyk Jan Bełkot, zajmujący się losami miasta w tym okresie, pisze wprost: „Lata 1920-1926, okres wielkiego entuzjazmu, to dominacja funkcji towarzysko-artystycznej i inspirującej Konfraterni”[17].

---

14 J. Żuławski, *dz. cyt.*, s. 212. Warto w tym miejscu dodać, że matka Juliusza Kazimiera Żuławska była wdową po Jerzym Żuławskim, autorze książki *Na srebrnym globie*, popularnej również po II wojnie światowej.

15 *Tamże*, s. 261.

16 *Tamże*, s. 209. Por. też: J. Bełkot, *Wśród fratrów…*, s. 33. Warto tu dodać, że w końcu 1920 r. powstał w Toruniu polski teatr zawodowy.

17 J. Bełkot, *Wśród fratrów…*, s. 10.

Wskazane lata obejmują okres pobytu Ingardena w Toruniu i zarazem czas dużej aktywności i otwartości artystyczno-kulturalnej lokalnego środowiska. Ingarden „był członkiem Konfraterni, «konfratrem», i brał udział w imprezach artystycznych i odczytowych Konfraterni". Co więcej, ta przynależność zobowiązywała go również do wygłaszania prelekcji. „W ramach zainteresowań literackich konfrater R. Ingarden czytał poezje Rilkego, prof. dr Znamierowski czytał własne przekłady Catulla, prof. J. Grabowski mówił o literaturze dziecięcej w Anglii"[18]. Ciekawe i różnorodne były tematy tych spotkań odczytowych, które były jedynie częścią działalności Konfraterni. Czym więc była Konfraternia? Wspomniany już historyk Torunia scharakteryzował ją celnie i krótko:

> Względnie sformalizowany i zdecydowanie elitarny charakter przybrała np. Konfraternia Artystów, utworzona w grudniu 1920 r. przez twórców skupionych wokół Fałata i Górskiego. […] Działalność klubowo-kawiarniana Konfraterni, od roku 1923 we własnym lokalu w Ratuszu, przybierała formę spotkań – dyskusji połączonych z prelekcjami na tematy literackie, teatralne, muzyczne i plastyczne. Udzielano często głosu przebywającym w Toruniu pisarzom, uczonym, aktorom i reżyserom[19].

Ta inspirująca rola Konfraterni wynikała m.in. z szeroko prowadzonej działalności, „której ton nadawali Julian Fałat, Artur Górski, Felicjan Szczęsny Kowarski"[20], a więc osoby zapraszane spoza Torunia, które zdecydowały się na osiedlenie w mieście. Były tu również postaci mniej może znane, jak Józef Ruffer, Eugeniusz Gros, Eugeniusz Przybył, Brunon Gęstwicki[21]. Nie można pominąć aktywności środowiska dziennikarskiego, gdyż już na początku

---

18 E. Lewandowska, *Konfraternia Artystów w Toruniu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu", 1968, z. 26, s. 76. Należy dodać, że Ingarden nie porzucił zainteresowania poezją Rainera Marii Rilkego, a także tłumaczenia jego dzieł, które przetrwały przez kolejne dekady. Zob. J. Makota, *…studia to nie musztra żołnierska…*, [w:] *Spotkania. Roman Ingarden we wspomnieniach*, red. L. Sosnowski, Kraków 2020, s. 219.

19 J. Bełkot, *Życie literackie…*, s. 8.

20 J. Bełkot, *Wśród fratrów…*, s. 10.

21 J. Bełkot, *Życie literackie…*, s. 8.

roku 1920 ukazywały się trzy gazety codzienne. I wreszcie w tym samym czasie rozpoczęło się tworzenie podstaw życia muzycznego. W kontekście przytoczonych licznych danych i faktów kulturalnych trudno zgodzić się z opinią Ingardena o prowincjonalnym charakterze miasta. Toruń nie był centrum życia kulturalnego Polski, ale bez wątpienia stanowił takie centrum na Pomorzu.

Demoniczny Witkiewicz

Kolejną osobą, o szczególnym znaczeniu dla kultury Torunia, był Witkiewicz, „który swoimi wystawami portretów i całym stylem życia «demonizował» osłupiałą pomorską publiczność"[22]. W latach 1922-1924 Witkacy odwiedzał kilkukrotnie „Zofijówkę", co było kontynuacją jego bliskich zakopiańskich kontaktów z Kazimierą Żuławską. Pobyty w Toruniu pozwoliły mu wejść w kontakt z Konfraternią, a więc bez wątpienia współtworzył atmosferę kulturalną miasta. Szczególnie ważne były dwie prapremiery jego sztuk teatralnych grane w teatrze toruńskim; pierwsza *W małym dworku* 8 sierpnia 1923 r. i druga *Wariat i pielęgniarka* 26 kwietnia 1924 r.[23] Jednak przedstawienia nie były dostępne dla wszystkich zainteresowanych.

W pierwszym przypadku „przy zachowaniu specjalnych środków ostrożności: zabroniono wstępu na przedstawienie uczniom i młodzieży, wydawano osobne zaproszenia i ograniczono liczbę widzów, gdyż – jak podała dyrekcja – «czysta forma sztuki, nowy a odrębny kierunek gry aktorskiej i inscenizacji, nie może być dostępnym dla szerszych mas społeczeństwa»"[24]. W drugim przypadku „spektakl potraktowano jako eksperyment"[25], zakazano „wstępu na widownię młodzieży szkolnej i akademickiej oraz żołnierzom, ograniczono

---

22 J. Żuławski, *dz. cyt.*, s. 213.

23 Witkacy zgodził się na zmianę tytułu, który oryginalnie brzmiał *Wariat i zakonnica*, za: S. Kwaskowski, *Teatr w Toruniu 1920-1939*, Gdańsk 1973, s. 52.

24 J. Degler, *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918-1939)*, Warszawa 2016, s. 41.

25 B. Michalski, *Spór o istnienie świata realnego w nieznanych listach Witkacego i Ingardena*, [w:] S.I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, wyd., wstęp, przypisy B. Michalski, Warszawa 2002, s. 5, przyp. 2.

liczbę widzów zamykając balkony”[26]. Słowa Witkacego, odniesione do wystawionej w Krakowie *Kurki wodnej*, a dotyczące rozumienia „eksperymentu”, dobrze odnoszą się również do przedstawień toruńskich: „tzw. «eksperyment» zachodzi zawsze w warunkach nienormalnych i dlatego prawdziwym eksperymentem nie jest. […] Poza eksperymentem artystycznym jest także eksperyment w stosunku do publiczności, który zależy niestety od pory roku i charakteru reklamy”[27].

Następnie kilka dni później, 1 maja, Witkacy miał w Konfraterni odczyt z dyskusją pt. *Problem realizmu w teatrze* i 25 maja w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych otworzył wystawę portretów, które wykonał w czasie swojego pobytu w Toruniu. Żuławska, przyjaciółka bądź co bądź Witkacego, napisała pochwalną recenzję wystawy: „Stoimy wobec genialnego talentu malarskiego, który imponuje i zadziwia […], różnorodnością i swobodą środków technicznych, bogactwem barw. […] Dziś – śmiałością kompozycji i pewnością rysunku jednego tylko przypomina mistrza – Stanisława Wyspiańskiego”[28]. Historyczka sztuki Elżbieta Lewandowska opisuje całą tę sytuację w sposób następujący:

> Wystawiał [Witkacy] wówczas swoje sztuki w teatrze Szpakiewicza i kropił fantastyczne portrety aktorów i muzyków w niebywałej ilości, z których potem nader ciekawa złożyła się wystawa. Wieczory w Konfraterni schodziły wtedy na dialogach o sztuce, przeplatane turniejem filozofów konfratra Ingardena (ucznia Husserla) i Witkiewicza, to znów wspólnym rysowaniem, od czego podłoga izby pokrywała się warstwą węgla i kredy różnych kolorów i odcieni, a kąty wypełnione były butlami zużytego „utrwalacza”[29].

Tajemniczo i ciekawie brzmi informacja o turnieju filozofów, Ingardena i Witkacego. Niestety brak bliższych danych o tych turniejowych spotkaniach i dyskusjach.

Jest rzeczą nader ciekawą, że wspomniane portrety powstały w krótkim okresie jednego miesiąca, między końcem kwietnia i maja.

---

26 J. Degler, *Witkacego portret…*, s. 44.
27 *Tamże*, s. 36.
28 *Tamże*, s. 44-46.
29 E. Lewandowska, *dz. cyt.*, s. 76.

Była ich wystarczająca liczba, by mogła z nich powstać wystawa w toruńskim Towarzystwie Sztuk Pięknych, którą w „Słowie Pomorskim" zrecenzowała Żuławska[30]. Mamy pewne pojęcie o pracy Witkacego, dzięki wspomnieniu Juliusza Żuławskiego, który opisał „typowy" artystyczny wieczorek: „ktoś grzmocił w pianino, inni rozmawiali o czymś, popijając, Stanisław Ignacy Witkiewicz siedział przeważnie okrakiem na krześle przed opartą o poręcz drugiego krzesła tekturą i grubymi pastelami na kolorowym arkuszu przypiętym pluskiewkami rysował portret za portretem"[31]. Przy okazji niejako autor szkicuje postać Witkacego:

> Był to człowiek […] dwoisty. Z jednej strony pełen pomysłowych figlów. […] Z drugiej strony, bywał ponuro małomówny i drażliwy aż do maniactwa. […] Ale ludzie ówcześni schlebiali mu – i jednocześnie drwili. Z niego samego, z jego sztuk, z jego portretów. Czuł to zapewne – i stąd niesłychana drażliwość, stąd poczucie beznadziejnego osamotnienia klajstrowane niezmordowanym aranżowaniem wokół siebie „życia towarzyskiego"[32].

Warto zwrócić uwagę na inną sprawę, mianowicie rozbieżność w relacjach Ingardena i Witkacego, dotyczącą zarówno tytułu sztuki, jak i daty pierwszego spotkania. Witkacy w 1923 r., opisał w liście do żony sytuację spotkania w sposób następujący: „Ingardena poznałem i rysowałem po pijanemu w Toruniu, tak że nie pamiętałem, jak on wiglonda"[33]. Ten fakt ograniczonej percepcji mógł wpłynąć na pamięć Witkacego, dlatego też bardziej wiarygodny wydaje się Ingarden, co znajduje dodatkowe potwierdzenie w relacji jego syna Romana Stanisława: „To, że rozmowa z Witkacym odbyła się w r. 1924, a nie 1923, jest pewne (i tu ojciec się nie pomylił), bo

---

30 Witkacy znał Kazimierę Żuławską z Zakopanego. W latach 1910-1921 prowadziła otwarty dom „Łada", będący ważnym ośrodkiem życia kulturalnego w tym mieście; zob. S.I. Witkiewicz, *Listy do żony*, t. 1: *1923-1927*, przygot. do druku A. Micińska, oprac., przypisy J. Degler, Warszawa 2005, list 56, przypis 8, s. 295.

31 J. Żuławski, *dz. cyt.*, s. 209.

32 *Tamże*, s. 260.

33 S.I. Witkiewicz, list Witkacego do żony; Zakopane, 25 lipca 1935, [w:] tenże, *Listy do żony*, t. 3: *1932-1935*, przygot. do druku A. Micińska, oprac., przypisy J. Degler, Warszawa 2010, s. 313.

posiadam w domu portrety ojca i matki zrobione przez Witkacego w Toruniu i podpisane datą 1924 r. (bez dnia i miesiąca)"[34].

Data jest więc pewna, wątpliwość dotyczy innej sprawy. Ingarden łączy rok 1924 z wystawieniem dramatu *W małym dworku*, podczas gdy ta sztuka była grana dwukrotnie, lecz w lipcu roku poprzedniego[35]. Nie ma natomiast wątpliwości, że 25 kwietnia 1924 r. została wystawiona druga sztuka Witkacego *Wariat i pielęgniarka*. Ingarden odnotował we wspomnieniach swoją obecność na tym drugim przedstawieniu, po którym – 1 maja – odbył się odczyt Witkacego *Problem realizmu w teatrze*. „Poznałem Witkiewicza w Konfraterni Literacko-Artystycznej w Toruniu na wiosnę r. 1924", pisze Ingarden. Jego obecność w mieście wynikała z kilku okoliczności, które przytacza dalej: „Wystawiano wówczas w teatrze toruńskim jego dramat *W małym dworku*. W związku z tym Witkiewicz bawił kilka tygodni w Toruniu, namalował mnóstwo portretów, które wystawiono w Toruńskim Towarzystwie Sztuk Pięknych, a wreszcie miał w Konfraterni odczyt o teatrze"[36]. W tym przypadku zawiodła pamięć filozofa, który przestawił tytuły wystawianych w Toruniu sztuk.

Inaczej przedstawia się sprawa z pamięcią Ingardena w odniesieniu do referatu, wygłoszonego przez Witkacego. Pisze tu krytycznie i bez ogródek: „Odczyt był nieprzejrzysty, monotonny, a zbyt szybko czytany. Prelegent rozpoczął go uwagą, że nie wie, czy będzie dobrze mówił, bo wypił za mało alkoholu. Oficjalna dyskusja obracała się dokoła kilku ogólników". Ingarden pisze wprost, że pierwsze wrażenie ze spotkania nie było korzystne, na co wpływ miała dalsza część imprezy artystycznej: „Po odczycie było dość długie picie, potem malowanie hurtem pięciu portretów w ciągu godziny". Ani alkohol, ani też gorączkowa praca nie mogły Ingardena nastroić pozytywnie

---

34 R.S. Ingarden, *dz. cyt.*, s. 112-113. Przy okazji wypada dodać, że błąd ten powiela również Degler, mimo iż w kalendarium z roku 1923 nie odnotowuje faktu spotkania obu filozofów w Toruniu. Zob. J. Degler, *dz. cyt.*, s. 94.

35 Zob. A. Jasińska, *Portrety Profesora Romana Ingardena i jego rodziny rysowane przez St. I. Witkiewicza*, [w:] *Roman Ingarden – Filozof XX wieku. Katalog wystawy*, Kraków 2000, s. 47. Autorka powiela błąd Ingardena.

36 Wszystkie cytaty akapitu zob. R. Ingarden, *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J.E. Płomieński, Warszawa 1957, s. 169.

do Witkacego i jego działań. Okazało się jednak, że przejście od działań grupowych i pokazowych do kontaktu indywidualnego spowodowało głęboką zmianę w zachowaniu Witkacego. Wspomina bowiem Ingarden: „wreszcie spokojna rozmowa w cztery oczy w kąciku niewielkiej sklepionej sali ratusza toruńskiego, w której mieściła się Konfraternia. To było najlepsze ze wszystkiego tego wieczoru i nastroiło mnie trochę lepiej do Witkiewicza". Choć rozmowa w cztery oczy była najlepszym elementem wieczoru, jednak nie wystarczającym do zmiany nastawienia Ingardena, który odnotował we wspomnieniach: „Ale do nawiązania stosunków tym razem nie doszło"[37].

Kontakt obu filozofów, w postaci korespondencji listownej, nastąpił dziesięć lat później 31 stycznia 1934 r. W ciągu kolejnych ponad 5 lat wymienili kilkadziesiąt listów, z czego autorstwa Witkacego zachowało się 88, a Ingardena tylko 7. Bezpośrednie spotkanie natomiast miało miejsce, jak Ingarden pisze w dalszej części wspomnień, „dopiero 11 lat później. Spotkaliśmy się w r. 1935 w Zakopanem"[38]. Ingarden, po otrzymaniu posady nauczyciela akademickiego w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, odwiedzał Zakopane w miesiącach letnich każdego roku. Wsiąknął w atmosferę górskiego kurortu, nawiązał też liczne kontakty ze środowiskiem artystów i naukowców odwiedzających to miasto. Pokazał to już ten pierwszy kontakt, obejmujący kilka znanych i uznanych postaci w Polsce tego czasu. Na przełomie lipca i sierpnia 1935 r. doszło do spotkania Ingardena z Witkiewiczem, a także ze Stefanem Szumanem i z Bruno Schulzem. Ingarden był rozpoznawanym filozofem, stąd wszyscy chcieli dyskutować z nim swoje problemy filozoficzne. Jednak to Witkacy, któremu szczególnie zależało na opinii Ingardena w różnych filozoficznych kwestiach, narzucał oczywiście ton. W liście do żony Jadwigi z 25 lipca 1935 napisał: „Przyjechał Ingarden – dyskusja. Bardzo mi się ten facet podoba i od razu zazębiliśmy się potwornie"[39]. Takich „potwornych zazębień", zwanych też przez Witkacego „rozmowami istotnymi",

37 Wszystkie cytaty tego akapitu: *tamże*, s. 169.

38 *Tamże*.

39 List Witkacego do żony; Zakopane, 25 lipca 1935, [w:] tenże, *Listy do żony*, t. 3, s. 311.

było znacznie więcej w kolejnych latach, gdyż ich spotkania przeradzały się nierzadko w wieczorne konferencje[40].

Pierwszy egzystencjalista

Ingarden należał do uważnych i krytycznych odbiorców myśli Witkacego wyrażanych w gorączkowych poszukiwaniach w sztuce i pismach filozoficznych. Artysta zajmował inną postawę w bezpośrednich dyskusjach, „gdy nie podejrzewał żadnych nieprzyjaznych w stosunku do siebie opinii czy zamiarów. […] Z trzech różnych form myślowego obcowania z Witkiewiczem rozmowa była stosunkowo najbardziej instruktywna. On sam też wydawał się w tych «rozmowach istotnych» bardziej skoncentrowany i bardziej dociekliwie docierający do kwestii niż przy pisaniu"[41]. Ingarden dostrzegał, rzecz jasna, ogólne braki filozoficznego wykształcenia Witkacego, metodologiczne, formalne czy seminaryjne, ale z całą powagą dodawał, że nie był on „dłubaczem drobnych kwestyjek, bez związku z sobą, nie piłował biżuteryjnych drobiazgów, lecz szukał spraw podstawowych, rzucających światło na całe pole zagadnień". Na wszystkich „zostawiał piętno swego ducha – dobre i złe. Był indywidualnością"[42]. W swym konsekwentnych poszukiwaniach odpowiedzi na dręczące go pytania i problemy filozoficzne odrzucał „sztuczki pseudofilozoficzne", nie ulegał modom filozoficznym czy różnym postaciom sceptycyzmu.

Ingarden dodaje ciekawą uwagę do tej ogólnej charakterystyki Witkacego, że był on „w zasadniczej swej postawie, egzystencjalistą na wiele lat przed ukazaniem się tego kierunku we Francji"[43]. Zaskakująca to uwaga i prowokująca do rozważenia tkwiących w niej racji. W swej zasadniczej twórczej postawie wobec świata Witkacy, konstatując obcość bytu, podejmował nieustanny trud obłaskawienia obcego i wrogiego świata. Z mrocznego i irracjonalnego podłoża,

---

40 Zob. S.I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, wyd., wstęp, przypisy B. Michalski, Warszawa 2002. Michalski zebrał i opatrzył komentarzami korespondencję filozoficzną obu postaci.

41 R. Ingarden, *Wspomnienie…*, s. 170, 173.

42 *Tamże*, s. 174.

43 *Tamże*, s. 175.

z pierwotnej, biologicznej i chaotycznej potęgi życia wyłaniają się w bezsensownym rozwoju wciąż nowe, przypadkowe i zbędne jego postaci. Było dla niego głęboko niezrozumiałe, że z tak rozumianego życia wyłaniały się elementy jasne istnienia człowieka, jak jego racjonalność i wiedza, czy „przejrzysta świadomość". „Z przerażenia tego, ze wstrząsu, jaki budziła w nim ta podstawowa wiedza, rodziła się nie tylko jego sztuka, ale i jego filozofia – i wszystkie jego szamotania się życiowe. […] Ów biologiczny materializm […] miał być pojęciowym wyrazem owego podstawowego doświadczenia: widzenia u ostatecznych podstaw istnienia ślepego żywiołu. […] To samo przejawiało się w jego sztuce", która była „przejawami koszmaru, który go wciąż nachodził w życiu". To był „świat, od którego nie zdołała go wyzwolić ani jego sztuka, ani jego filozofia"[44].

BIBLIOGRAFIA

Bełkot J., *Wśród fratrów i konfratrów toruńskich. Z dziejów życia kulturalnego Torunia w latach 1920-1939*, Toruń 1982.

Bełkot J., *Życie literackie międzywojennego Torunia. Zarys problematyki*, „Rocznik Toruński" R. 17, 1986, s. 5-64.

Cyfrowe Archiwum Romana Ingardena, [on-line:] http://ingarden.archive.uj.edu.pl/archiwum/list-do-kazimierza-twardowskiego-z-27-03-1925.

Degler J., *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918-1939)*, Warszawa 2016.

Dzieje Towarzystwa Naukowego w Toruniu: 1875-1975, t. 1, red. M. Biskup, Toruń 1977.

Ingarden R.S., *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921-1926)*, Toruń 2000.

Ingarden R., *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej"*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1999, t. 27, z. 2, s. 183-201.

Ingarden R., *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J.E. Płomiński, Warszawa 1957, s. 169-176.

Jasińska A., *Portrety Profesora Romana Ingardena i jego rodziny rysowane przez St. I. Witkiewicza*, [w:] *Roman Ingarden – Filozof XX wieku. Katalog wystawy*, Kraków 2000, s. 45-51.

Kwaskowski S., *Teatr w Toruniu 1920-1939*, Gdańsk 1973.

Lewandowska E., *Konfraternia Artystów w Toruniu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu" 1968, z. 26, s. 61-118.

44 *Tamże*, s. 175-176.

Makota J., *…studia to nie musztra żołnierska…*, [w:] *Spotkania. Roman Ingarden we wspomnieniach*, red. L. Sosnowski, Kraków 2020, s. 207-224, https://doi.org/10.12797/9788381382403.10.

Michalski B., *Spór o istnienie świata realnego w nieznanych listach Witkacego i Ingardena*, [w:] S.I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, wyd., wstęp, przypisy B. Michalski, Warszawa 2002, s. 5-20.

Półtawski A., *Bibliografia prac filozoficznych Romana Ingardena. 1915-1971*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych", Warszawa 1972, s. 20-22.

Stein E., *Spór o prawdę istnienia. Listy E. Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994.

Waltoś S., *O wystawie słów kilka*, [w:] *Roman Ingarden – Filozof XX wieku. Katalog wystawy*, Kraków 2000, s. 7-8.

Witkiewicz S.I., *Listy do żony*, t. 1: *1923-1927*, przygot. do druku A. Micińska, oprac., przypisy J. Degler, Warszawa 2005.

Witkiewicz S.I., *Listy do żony*, t. 3: *1932-1935*, przygot. do druku A. Micińska, oprac., przypisy J. Degler, Warszawa 2010.

Witkiewicz S.I., Ingarden R., *Korespondencja filozoficzna*, wyd., wstęp, przypisy B. Michalski, Warszawa 2002.

Żuławski J., *Z domu*, Warszawa 1978.

ABSTRACT

On Unprovincial Friendship: Ingarden and Witkacy

The main aim of this article is to present the circumstances surrounding the first meeting between Roman Ingarden and Stanislaw I. Witkiewicz in Toruń in 1924. Therefore, in the first place, Ingarden's life and scientific background are discussed. Next, the social and artistic context of the city in which Witkiewicz participated is presented.

KEYWORDS: Ingarden, Witkacy, Toruń, a friendship, a flashback

O AUTORZE

Leszek Sosnowski – prof. dr hab., prowadzi działalność naukową i dydaktyczną w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kierownik Archiwum Cyfrowego Romana Ingardena (http://ingarden.archive.uj.edu.pl). Redaktor naczelny kwartalnika filozoficzno-estetycznego „The Polish Journal of Aesthetics" (https://pjaesthetics.uj.edu.pl).

20.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.20

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

John Locke jako krytyk filozofii Nicolasa de Malebranche'a

Pragnę rozważyć krytykę filozofii Nicolasa de Malebranche'a, przeprowadzoną przez Johna Locke'a w następujących pismach:

a) w krótkim *JL Answer to Mr Norris Reflections 92* (1692), wydanym przez Richarda Acwortha w roku 1971,
b) w krótkiej notatce pn. *Recherche* (ok. 1693), niewydanej drukiem, która zostanie przedłożona w niniejszej pracy,
c) w obszernym fragmencie, oznaczonym jako *JL. Of Seeing all things in God 1693* (1693), planowanym przez Locke'a jako dodatek do drugiego wydania (1694) *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* (1689), wydanym przez kuzyna Locke'a, sir Petera Kinga, jako *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all things in God* w ramach Locke'owskiego *opus posthumum* w 1706 r.,
d) w krótszym i szkicowym dokończeniu *An Examination…*, nazwanym *Some other loose thoughts wch I set down as they came in my way in a hasty perusal of some of Mr Norris's writeings, to be better digested when I shal have leisure to make an end of this Argument* (1693), wydanym przez Pierre'a Desmaizeaux'a w 1720 r. pod tytułem *Remarks upon Some of Mr. Norris's Books, Wherein*

he asserts F. Malebranche's Opinion of our seeing all Things in God, w ramach zbioru dotąd nieogłoszonych pism Locke'a[1].

W polskiej literaturze filozoficznej pisma a)-d) i zawarty w nich krytycyzm nie doczekały się zbyt wielu opracowań, pomimo że recepcja myśli Locke'a objęła wiele jej aspektów, a rodzimą bibliografię Locke'owską nieustannie poszerzają przekłady, artykuły i monografie[2]. Pisma te dzielą więc tyleż los innych prac ich autora, co najważniejszych dzieł jego przeciwnika, nad których treścią w polskim piśmiennictwie filozoficznym jeszcze rzadziej przeprowadza się gruntowne badania[3]. W poniższej pracy przede wszystkim rozważę

---

1 Zob. odpowiednio: co do a), R. Acworth, *Locke's first reply to John Norris*, „Locke Newsletter" 1971, no. 2, s. 7-11, [on-line:] http://www.digitallockeproject.nl – 8 XII 2022; c) P. King, *Posthumous Works of Mr. John Locke: viz. I. Of the Conduct of Understanding. II. An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all things in God. III. A Discourse of Miracles. IV. Part of the Fourth Letter for Toleration. V. Memoirs relating to the Life of Anthony first Earl of Shaftesbury. To which is added, VI. His New Method of a Common-Place Book, written originally in French, and now translated into English*. W. B. [William Bowyer] for A. and J. Churchill, London 1706, s. 138-214, d) P. Desmaizeaux, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, Never before printed, or not extant in his Works, Publish'd by the Author of the Life of the ever-memorable Mr. John Hales, &c.*, London 1720 s. 153-176. Zbiór ten, zawierający m.in. korespondencję Locke'a, został umieszczony w t. 10 *Dzieł* Locke'a (tenże, *The Works of John Locke*, vol. 10, London 1823). Co do planów wydawniczych związanych z pismem c), zob. R. Woolhouse, *Locke: A Biography*, Cambridge 2007, s. 323.

2 Zob. jednak P.K. Szałek, *Psychologizm* versus *antypsychologizm: Johna Locke'a charakterystyka treści mentalnej*, „Roczniki Filozoficzne" 2004, t. 52, nr 1, s. 275-292; A. Grzeliński, *Locke on Experience and Notions*, „Studia z Historii Filozofii" 2017, t. 8, nr 3, s. 81-89 (por. s. 85-86). Również nieobfita jest literatura obcojęzyczna tycząca przede wszystkim Locke'owskiej krytyki Malebranche'a (i Norrisa). Zob. Ch.J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford–New York 1983, s. 119-148; J.W. Yolton, *Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas*, [w:] *John Locke: Symposium Woltenbüttel*, ed. R. Brandt, Berlin–New York 1981, s. 208-223; W.J.Mander, *The Philosophy of John Norris*, Oxford 2008, s. 192-197; P. Schuurman, *Vision in God and Thinking Matter: Locke's epistemological agnosticism used against Malebranche and Stillingfleet*, [w:] *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, eds S. Hutton, P. Schuurman, Berlin 2008, s. 177-193.

3 Nieliczne grono autorów polskich, którzy poświęcili filozofii Malebranche'a więcej niż jedną pracę, stanowią filozofowie związani z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim: M. Wasilewski, W. Augustyn, J. Czerkawski, P. Szałek, oraz E. Walerich z Uniwersytetu Wrocławskiego. Pomijając hasła encyklopedyczne,

tematykę pisma trzeciego oraz czwartego. Większą uwagę skupię na *An Examination…*[4]

Zarzuty, jakie Locke postawił – przede wszystkim w *An Examination…* oraz w *Remarks…* – autorowi *Poszukiwania prawdy* (*De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les*

wstępy do dzieł oraz wyjątki z opracowań o charakterze podręcznikowym, na polską bibliografię współczesną (począwszy od XX w.) z zakresu filozofii Malebranche'a składają się: I. Wołczaska-Kurnatowska, *Malebranche'a teorja dóbr*, „Przegląd Filozoficzny" 1932, R. 31, z. 3-4, s. 401-406; M. Wasilewski, *Kartezjusz i Malebranche*, Warszawa 1937; S. Czajkowski, *Główne tendencje systematu Malebranche'a [W trzechsetlecie urodzin Mikołaja Malenbranche'a* [sic] *(1638-1938)]*, „Przegląd Filozoficzny" 1938, R. 41, z. 2, s. 120-135; W. Augustyn, *O wierny obraz filozofii Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 1964, t. 12, nr 1, s. 129-135; tenże, *Poznanie i rzekoma definicja prawdy u Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne", t. 14, nr 1, 1966, s. 131-134; tenże, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa 1973; J. Czerkawski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu (Część pierwsza)*, „Roczniki Filozoficzne" 1991-1992, t. 39-40, z. 1, s. 255-270; tenże, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu (Część druga)*, „Roczniki Filozoficzne" 1993, t. 41, z. 1, s. 103-124; tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 1994, t. 42, z. 1, s. 53-79; tenże, *Zagadnienie istnienia świata materialnego w filozofii N. Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 2002, t. 50, z. 1, s. 73-82; P.K. Szałek, *Psychologizm* versus *antypsychologizm…*; tenże, *Filozoficzne przesłanki Nicholasa Malebranche'a koncepcji pochodzenia ludzkiej wiedzy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2005, R. 14, nr 1(53), s. 135-152; E. Walerich, *Ogólna charakterystyka idei w wykładni Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 2012, t. 40, nr 3, s. 15-34; taż, *Dualizm psychofizyczny w koncepcji Malebranche'a i Bergsona na podstawie charakteru postrzeżenia zmysłowego. Próba porównania*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2015, t. 43, z. 4, s. 79-82; M. Gołębiewska, *Podmiot intencji i przeżyć. Receptywność podmiotu i oceny estetyczne według Nicholasa Malebranche'a*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL" 2019, t. 23, nr 3(127), 255-279. Twierdzenia Malebranche'a odnośnie do zmysłowości zwięźle omawia Z. Cackowski w książce *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*, Warszawa 1966, s. 42-60; ujęcie to krytykuje W. Augustyn w pracy *O wierny obraz filozofii Malebranche'a.*

4 W przypadku dwóch pierwszych prac korzystam z wersji udostępnionych na stronie internetowej wskazanej w przypisie 1. Odnośnie do dwóch pozostałych sięgam do wydania: J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke. In Two Volumes*, vol. 2, ed. J.A.St. John, London–New York 1892, s. 413-458 (*An Examination…*) i 459-471 (*Remarks…*) oraz do niedawno wydanego polskiego tłumaczenia *An Examination…*: *Sprawdzian, co ojciec Malebranche ma do powiedzenia na temat widzenia wszystkich rzeczy w Bogu*, [w:] J. Locke, *Kwestie dotyczące prawa natury wraz z esejami o widzeniu rzeczy w Bogu,*

Sciences, t. 1, czyli *Przedmowa* i księgi I-III, r. 1674, t. II, tj. ks. IV-VI, r. 1675, *Wyjaśnienia*, dodane do trzytomowego wydania trzeciego i czwartego, 1678 r.), w większości w ramach jej krytyki wewnętrznej, miały ją czynić niewartą akceptacji, a tym bardziej popularyzacji[5]. Tej zaś na Wyspach Brytyjskich podówczas dokonywał jeden z „platoników z Cambridge", poeta i duchowny John Norris (1657-1712)[6]. Do powodów sporządzenia przez Locke'a wskazanych pism należy niewątpliwie to, że to właśnie Norris jako pierwszy poddał krytyce *Rozważania* Locke'a w *Cursory Reflections upon a Book call'd, An Essay Concerning Human Understanding* dodanym już w maju 1690 r. do zbioru *Christian Blessedness*[7]. Wytknął tam Locke'owi brak defi-

---

o cudach i o zmartwychwstaniu, przeł. T. Gliński, A. Grzeliński, Toruń 2022, s. 131-186. W wydaniu *An Examination…* z 1706 r. pominięto początkowe fragmenty tekstu informujące, że jest on odpowiedzią udzielaną Norrisowi, ponadto opuszczono cytat z *Reason and Religion: Or, The Grounds and Measures of Devotion, Consider'd from the Nature of God, and the Nature of Man. In several Contemplations. With Exercises of Devotion applied to every Contemplation* (1689), w którym Norris przyznawał filozofii Malebranche'a doniosłe znaczenie. Pominięto również jedno zdanie z § 29, odnoszące się do Norrisa. To właśnie *Reason and Religion* skupiło uwagę Locke'a w piśmie d).

5 Do wydania trzeciego *Poszukiwania* (z roku 1678) dodał Malebranche piętnaście *Wyjaśnień*. Numerację otrzymały one dopiero w wydaniu piątym (1700 r.), wtedy też dodał autor *Wyjaśnienie XVI*. Do wydania szóstego, ostatniego za życia (1712 r.), dołączył jeszcze *Ostatnie wyjaśnienie* wraz z *Krótkim dodatkiem na zakończenie rozprawy*. Oczywiście te dwa ostatnie pisma nie mogły być znane Locke'owi, zmarłemu w roku 1704.

6 Postać i filozofię Norrisa przybliża wspomniana już monografia W.J. Mandera *The Philosophy of John Norris*.

7 J. Norris, *Christian Blessedness: Or, Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ. Written by John Norris, M. A. ... To which are Added, Reflections upon a late Essay concerning Human Understanding. By the same Author*, London 1690. Norris skrytykował tam także Locke'owską argumentację przeciw natywizmowi, przy czym tak samo jak on (i Malebranche) odrzucał natywizm („Not for the Reasons by him alledged, with the Cogency of which I am not satisfy'd, but because I do not allow any such thing as *Mental Impressions*, or Characters written upon the mind, which if it pretend to any thing more than Figure and Metaphor, I take to be mere *Jargon*, and unintelligible *Cant*", s. 20). Praca ta była wielokrotnie wznawiana (w latach 1692, 1694, 1699, 1713, 1727, 1728, następnie dopiero w latach 1961 i 2005). Od edycji z 1692 r. *Cursory Reflections* zawierają suplement, w którym Norris odpowiada na ich krytykę autorstwa J. LeClerka, która ukazała się w 1691 r. Por. także W.J. Mander, *The Philosophy of John Norris*, s. 169-192. Kolejne krytyki *Rozważań* ukazały się w latach 1694 (J. Lowde'a i osobna W. Wottona) i 1696 (E. Stillingfleeta).

nicji realnej idei oraz wynikającą stąd niejasność wywodów[8]. Tekst a), czyli *Answer to Mr Norris's Reflections*, to szkic pisemnej odpowiedzi Locke'a na tę krytykę. Ponieważ tamta krytyka otrzymała formę „listu do przyjaciela", ta również przybrała postać listu, skierowanego bezpośrednio do Norrisa[9]. Replikujący nie powstrzymał się od pewnego rodzaju uszczypliwości, natomiast zarzut nieokreślenia w *Rozważaniach* natury idei skwitował przypomnieniem, że ideę wyraźnie rozumie się tam jedynie jako przedmiot bezpośredniej percepcji, bez wikłania się w metafizyczne roztrząsania nad naturą umysłu[10].

---

8 Por. J. Norris, *dz. cyt.*, zwłaszcza s. 4-5, 22-27. Norris otwarcie powołuje się na ustalenia Malebranche'a odnośnie do statusu idei, zwłaszcza na niemożliwość przyjęcia rozwiązania empirystycznego. Zarzuty ponowił we własnych *Rozważaniach* (*Essay Towards the Theory of the Ideal and Intelligible World*, t. 1, 1701, t. 2, 1704). Z kolei za odpowiedź Locke'a na tę publikację można uznać uwagi o Norrisie i jego sposobie filozofowania, mającym polegać na stwierdzaniu, a nie na dowodzeniu, zawarte w liście do Anthony'ego Collinsa z 23 marca 1704 r. Zob. J. Locke, *The Works of John Locke*, vol. 10, London 1823, s. 283-284.

9 Opublikowaną przez Locke'a odpowiedź stanowiły zmiany dokonane w drugim wydaniu *Rozważań* w treści rozdziału *O pamięci*. Zob. Ch. Johnston, *Locke's Examination of Malebranche and John Norris*, „Journal of the History of Philosophy" 1958, vol. 19, no. 4, s. 551. Locke nie odebrawszy krytyki jako ataku personalnego, zachował do krytykującego życzliwość, a nawet w 1692 r. wystarał się dlań u księcia Pembroke o utrzymanie w Bermenton, co z kolei spotkało się z wdzięcznością beneficjenta. Jednak jeszcze w tym samym roku przyjazne stosunki popsuły nieporozumienia wokół listu, który lady Damaris Masham wręczyła Norrisowi, by trafił on do Locke'a, a który dotarł doń z naruszoną pieczęcią. Jak podejrzewa Johnston, „Nevertheless, rightly or wrongly, Norris was blamed, and it seems to have been this personal quarrel rather than Norris's criticism of Locke's philosophy that decided Locke to reply to Norris' *Reflections* and later to write against the idealism of Malebranche of which Norris was an exponent" (s. 552). Zdaniem tej autorki emocjonalna *Answer* poprzedziła drugie wydanie *Cursory Reflection*, które ukazało się jeszcze w 1692 r., i to ono skłoniło Locke'a do przeprowadzenia bardziej rozbudowanej krytyki filozofii Malebranche'a, znanej jako *An Examination…* (s. 554-556). Sądzi ona także, że bez impulsu, którego dostarczyła osoba Norrisa, jego publikacje i wspomniany incydent, Locke nie zająłby się analizą teorii „widzenia w Bogu", którą uważał za niewartą krytyki z racji jawnej absurdalności (s. 558). Co do znajomości Locke'a z Norrisem por. także M. Cranston, *Locke: A Biography*, London 1957, s. 364-365.

10 Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 23-24, 29-30. W *Rozważaniach* wykracza poza takie sformułowanie, rzeczywiście nieprzesądzające natury i statusu ontologicznego idei, skoro twierdzi chociażby, że idee złożone i idee abstrakcyjne są wytworem umysłu, a nie tylko przedmiotem jego bezpośrednich

Nie wątpił przy tym, że obiekcje, które poczyni pospieszny i aspirujący do wszystkowiedzy krytyk *Rozważań*, uważny i pozbawiony wybujałych ambicji czytelnik odbierze jako bezzasadne[11].

Pismo b), czyli urywek nazwany *Recherche*, ma postać wyciągu z samego *Poszukiwania prawdy*[12]. Zanotowaną tam wątpliwość Locke'a zrodziło to, że skoro wedle Malebranche'a nie ma proporcji między umysłem a materią z racji nierozciągłości pierwszej sub-

---

spostrzeżeń. Dla okazjonalistów takich jak Norris czy Malebranche zdolność umysłu do tworzenia idei była niepojmowalna.

[11] Warto dostrzec autobiograficzne spostrzeżenie zawarte w piśmie a): „I for my own part have always thought if a writer were not guilty either of great disingenuity or great mistakes whereby truth and good manners were like to be injured, his other marks of human fraility might be forgiven to him and with me the obligation I had to him for what he thaught or seemed sincerly to intend to teach me compounded for those slips which perhaps I thought I met with him. At least I thinke this is due to every one that his words should be understood in the most favourable and most consistent meaning could be put upon them". Tego rodzaju życzliwość w stosunku do adwersarzy (niewykluczająca się z przypadkami reakcji pospiesznej i niepotrzebnie gwałtownej) koresponduje z generalnie przyjaznym nastawieniem i pogodnym usposobieniem zaświadczanymi przez osoby znające filozofa osobiście. Por. P. Coste, *Charakter pana Locke'a opisany w liście pana P[ierre'a] Coste'a do autora* Nouvelles de la Republique des Lettres, tłum. D. Wincław, „Studia z Historii Filozofii" 2020, t. 11, nr 1, s. 33-45.

[12] Brzmi ono następująco (z zachowaniem oryginalnej pisowni i interpunkcji): „Recherche

l. 3 p. 190 c 1

Things material being extended and the soule not being. There is noe proportion between them and soe they cannot be united and soe the soule cannot see them Q How then can they see figure and bulke in god. for neither of those Ideas in god can be without extension· The soule cannot be united to matter but is readily suposed unitable to god, which yet is as hard to be conceivd as the other and as much needs explication

They can not be united after the maner which is necessary that the minde may perceive them

What is that maner of union needs explication. In the meantime I thinke we may say that any thing united any way to the minde is united in that manner which is necessary to produce in the mind any perception in god has appointed it to produce

Besides our soules goe not out of our bodys to measure the greatnesse of the heavens and therefor they see not bodys that are without but by Ideas that represent them

Agreed

The Ideas of objects which we perceive not by them selves".

stancji i rozciągłością drugiej, a wskutek tego nie mogą być ściśle złączone, przez co z kolei umysł nie może (bezpośrednio) spostrzegać ciała, to można wątpić, czy umysł rzeczywiście jest zdolny spostrzegać w Bogu idee kształtu i wielkości, skoro – zdaniem samego Locke'a – nie mogą one istnieć bez rozciągłości[13].

Pismo c), czyli *An Examination…*, stanowi rozwinięcie myśli rzuconych w dwóch poprzednich rękopisach. Jest ono już jednak uporządkowane na wzór rozdziałów *Rozważań* i wyważone, chociaż nadal zdecydowane w osądach i ocenach, kierowanych w stosunku do zasadniczych elementów ontologii i teorii poznania Malebranche'a. Przedmiotem krytyki jest siedem pierwszych rozdziałów części drugiej księgi trzeciej pierwszego tomu *Poszukiwania prawdy*, części zatytułowanej: *O rozumie czystym. O naturze idei*[14]. Ta część *Poszukiwania* dzieli się na osiem rozdziałów i uwagi Locke'a w tej kolejności koncentrują się na treści rozdziału szóstego: *Wszystkie rzeczy widzimy w Bogu*. Locke na ogół zawęża tytułową tezę do przypadku „widzenia w Bogu" (*la vision en Dieu*) tych rzeczy materialnych, o których można by sądzić, że są przedmiotami widzenia pojmowanego dosłownie. Szeroko rozumiane „widzenie w Bogu wszystkich rzeczy" to bowiem dla Malebranche'a poznawanie tych wszystkich rzeczy, których idee, znajdujące się w Bogu, są odsłaniane przez Boga ludzkiemu umysłowi, nie tylko więc widzenie (czy „widzenie") przedmiotów materialnych. W przypadku wątpliwości Locke sięga do dziesiątego *Wyjaśnienia*, noszącego tytuł: *Wyjaśnienie dotyczące natury idei. Tłumaczę w nim, dlaczego w Bogu widzimy wszystkie rzeczy, wieczne prawdy i prawa. Zarzuty przeciwko twierdzeniu, że tylko Bóg oświeca nas i że w Nim*

---

13 „Przede wszystkim mówię tu jednak o materialnych rzeczach, które na pewno nie mogą połączyć się z naszą duszą tak, jak jest to konieczne, aby je spostrzegała, skoro bowiem one są rozciągłe, a dusza nie jest rozciągła, nie ma między nimi związku" N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011, s. 393. Malebranche, uznając istnienie związku umysłu z ciałem, przeczy, by związek ten był ścisły, a tylko taki, jak zakłada, umożliwia bezpośrednie spostrzeganie ciał.

14 *Tamże*, s. 389-438. Nie odnosi się do części pierwszej (s. 358-388) dotyczącej władz umysłu oraz źródeł błędów popełnianych przez umysł ani do pozostałych trzech rozdziałów części drugiej i *Zakończenia* trzech pierwszych ksiąg (s. 439-475). Rzeczywiście nieco luźniej wiążą się z tezą o „widzeniu rzeczy w Bogu".

widzimy wszystkie rzeczy[15]. Krytyk nie odwołuje się jednak – przynajmniej nie czyni tego jawnie – do innych prac krytykowanego, które ukazały się do roku 1693, chociaż wiadomo, że w prywatnym księgozbiorze zgromadził wszystkie tomy *Poszukiwania* wedle uzupełnionego wydania czwartego (czyli drugiego wydania z 1678), jak również pierwsze z dwóch wydań z 1678 r., ponadto egzemplarz pierwszego wydania *Poszukiwania* (1675)[16]. Posiadał także na własność egzemplarz *Traktatu o naturze i łasce* (1684) oraz zwięzłej *Obrony przeciw oskarżeniu p. de la Ville'a* (1684)[17]. Oprócz tego na półce bibliotecznej znalazł miejsce dla dwóch krytyk *Poszukiwania*: *Critique de la „Recherche de la vérité" où l'on examine en même tems une partie des principes de M. Descartes, lettre par un académicien* autorstwa sceptyka i krytyka kartezjanizmu Simona Fouchera (i to aż w trzech wydaniach z lat 1675 i 1676), oraz *O prawdziwych i fałszywych ideach przeciw nauce autora „Poszukiwania prawdy"* Antoine'a Arnaulda (*Des vrayes et des fausses idées*: *contre ce qu'enseigne l'auteur de „La recherche de la vérité"*, 1683). Katalog biblioteki Locke'a zawiera ponadto jedną wydaną anonimowo krytykę wymierzoną w krytykę filozofii Malebranche'a, autorstwa benedyktyna i kartezjanina, a zarazem korespondenta Malebranche'a Roberta Desgabetsa (1675), stanowiącą odrzucenie sceptycyzmu Fouchera[18].

---

15 N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 2, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011, s. 319-352.

16 W piśmie b) Locke informuje, że korzystał z wydania *in octavo* z 1678 r. oraz z wydania *in quattro*.

17 Pod pseudonimem „Louis de la Ville" publikował jezuicki krytyk kartezjanizmu, profesor i rektor kolegium uniwersyteckiego w Caen Louis le Valois (1639-1700). Oskarżył on Malebranche'a m.in. o herezję. Ten wykazywał w *Odpowiedzi*, że gdyby przyjąć założenia de la Ville'a odnośnie do herezji, można zarzucić ją komukolwiek, w tym perypatetykom oraz samemu oskarżycielowi.

18 Zob. J. Harrison, P. Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford 1965, s. 75, 182-183. *Critique* Fouchera była pierwszą opublikowaną krytyką *Poszukiwania prawdy*; dotyczyła trzech ksiąg tomu pierwszego *Poszukiwania*, które Foucher uznał za całość dzieła. Wydany jeszcze w tym samym roku tom drugi *Poszukiwania* potraktował jako odpowiedź na tę krytykę. Sądził także, że dzieło Malebranche'a było zainspirowane jego własnymi *Dissertations sur la recherche de la verité, ou sur la logique des academiciens* (1673). Por. R.A. Watson, M. Grene, *Malebranche's First and Last Critics: Simon Foucher and Dortous de Mairan*, Carbondale–Edwardsville 1995, s. 8; R.A., Watson *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague 1966, s. 40-63, ujęcie schematyczne s. 147.

Oczywiście nie znaczy to, że wszystkie te prace znał gruntownie, ani że nie był obeznany z innymi pracami Malebranche'a lub jego krytyków. Wpis z 8 marca 1678 r. w prywatnym dzienniku Locke'a wskazuje na lekturę pism okazjonalistów, będących inspiratorami Malebranche'a – Johannesa Clauberga, Gérauda de Cordemoy'a oraz Louisa de La Forge'a[19]. Jeżeli nowsze z tych wymienionych wcześniej książek nabywał na bieżąco, to co najmniej do połowy lat 80. śledził spory toczone wokół filozofii Malebranche'a, a więc zajmowały go one jeszcze w trakcie pracy nad *Rozważaniami*, nawet jeżeli nie zawarł ich oceny ani w pierwszym wydaniu tego dzieła, ani w wydaniach, nad którymi pracował lub mógł pracować (z lat 1694, 1695 i 1700; materiał nie wszedł również do wydania piątego z 1706)[20]. Druk *An Examination…* w 1706 r. nie spotkał się z kolei ani z reakcją Malebranche'a, ani z odpowiedzią Norrisa. Spowodował za to uwagi Gottfrieda Wilhelma Leibniza, a następnie stał się celem obszernej krytyki autorstwa zwolennika filozofii Malebranche'a, sabaudzkiego

---

[19] Od listopada r. 1675 do maja r. 1679 Locke przebywał we Francji. Według Ch. McCrackena lektura pism okazjonalistów oraz idącego za nimi Malebranche'a wpłynęła na pogląd Locke'a na temat źródła posiadanej przez umysł ludzki idei aktywnej władzy (*active power*). W szkicu *Rozważań* (jeszcze z 1671 r.) szukał go we wrażeniu zmysłowym, aby w ogłoszonych *Rozważaniach* umieścić go w refleksji. Zob. Ch.J. McCracken, *dz. cyt.*, s. 150-155. W bibliotece Locke'a znajdowały się: *Logica vetus et nova* (1654) Clauberga, *A Discourse Written to a Learned Frier, by M. Des Fourneillis; shewing, That the Systeme of M. Des Cartes … does contain nothing dangerous…* (1670) de Cordemoy'a, oraz *Tractatus de mente humana…secundum Principia R. Descartes* (1669), de La Forge'a. Zob. J. Harrison, P. Laslett, *The Library of John Locke*, odpowiednio s. 109, 116 i 137.

[20] Jeżeli tylko wskazywana wyżej lista książek będących w posiadaniu Locke'a jest kompletna, nie był już zainteresowany nabyciem angielskiego tłumaczenia prac Malebranche'a, które ukazało się w 1700 r. pod tytułem *Father Malebranche His Treatise Concerning the Search after Truth. The Whole Work Complete. To which is Added The Author's Treatise of Nature and Grace: being A Consequence of the Principles contained in the Search. Together with His Answer to the Animadversions upon the First Volume: His Defence against the Accusations of Monsieur De la Ville, etc. Relating to the same subject… With the Addition of A Short Discourse upon Light and Colours, by By the same Author. Communicated in Manuscript to a Person of Quality in England: And never before Printed in any Language.* Tłumaczenia dokonał Thomas Taylor (1669-1735), zachęcony do filozofii Malebranche'a przez Norrisa późniejszy autor *Two Covenants of God with Mankind* (1704). Zob. S. Hutton, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford 2015, s. 215.

kardynała i antyjasenisty Hiacynta Zygmunta Gerdila (*Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke*, 1747)[21]. Wedle Leibniza, wbrew temu, co utrzymywał Locke, twierdzeniu, iż „widzimy wszystkie rzeczy w Bogu", można nadać pewien zrozumiały sens[22].

Rozważane pisma Locke'a zdradzają wpływ krytyki Arnaulda oraz Fouchera[23]. Nie znaczy to, że Locke zgodziłby się ze stanowiskiem Arnaulda, iż idea przedmiotu i jego szeroko rozumiane spostrzeżenie są jednym i tym samym lub że to, co w introspekcji jawi się jako spostrzeżenie pewnego przedmiotu, jest jego reprezentacją, a więc jego ideą, i nie polega zatem na spostrzeganiu jego reprezentacji, a tym samym ma charakter spostrzeżenia bezpośredniego[24]. Reprezentacja

---

21 Gerdil już wcześniej zaatakował filozofię Locke'a za indyferentyzm w kwestii niematerialności duszy i hipotezę myślącej materii w rozbudowanej pracy *L'Immatérialité de l'Âme Démontrée Contre M. Locke par les Mêmes Principes, par Lesquels ce Philosophe Démontre l'Existence Et l'Immatérialité de Dieu et de l'Âme tirées de l'Ecriture, des Pères et de la raison* (1747). Zob. J.W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford–New York 1991, s. 60-62.

22 Zob. *Remarks on the Opinion of Malebranche that* We See All Things in God, *with reference to Locke's Examination of it*, [w:] *The Philosophical Works of Leibniz*, ed. G.M. Duncan, New Haven 1890, s. 185-189; praca oryginalnie w języku francuskim z 1708 r. Ten zdrowy sens polega na tym, że idee, rozumiane jako istoty rzeczy, stanowią przedmiot Boskiego intelektu oraz podstawę, dzięki której możliwości są czymś nieurojonym; nie jest jednakże prawdą, że są uchwytywane podczas doznania zmysłowego, będącego przecież spostrzeżeniem mętnym. Zob. także rozprawkę *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), będącą komentarzem Leibniza do toczącego się właśnie sporu Malebranche'a z Arnauldem, oraz rozdział XXIX *Rozprawy metafizycznej* (1686), w którym pogląd, jakoby idee dostępne ludzkiemu umysłowi były w Bogu, jest odrzucany z uwagi na niezgodność z rozumieniem tego umysłu jako monady, zawierającej w sobie wszystko, co jej się przytrafia. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in. Warszawa 1969, s. 133. Do krytycznych analiz filozofii Malebranche'a Leibniz powracał nawet w tak późnych pracach jak *Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Théodore* (ok. 1711-1713), czyli w jego własnej kontynuacji *Dialogów o metafizyce i religii* Malebranche'a.

23 Co do Fouchera zob. R. Watson, M. Grene, *dz. cyt.*, s. 50-53. Wskażę twierdzenia Locke'a, które mają źródła w tej krytyce. Wpływ myśli Fouchera na poglądy Locke'a wykracza poza krytykę filozofii Malebranche'a.

24 To, że stanowisko Arnaulda należy rozumieć jako realizm bezpośredni (realizm bezpośredni, ale nie naiwny), a nie jako reprezentacjonizm, wbrew temu, co sądził sam Malebranche, jak i wielu późniejszych interpretatorów

ta wedle Arnaulda jest modyfikacją ludzkiego umysłu i stanowi realizację wrodzonej mu przez Boga zdolności do wytwarzania idei, czyli wytwarzania reprezentacji rzeczy tożsamych z myślami o tych rzeczach[25]. Odróżnienie idei od spostrzeżenia, uznanie istnienia tak

filozofii Arnaulda, wykazuje przekonująco S.M. Nadler (*Arnauld and the Cartesian philsophy of ideas*, Princeton 1989, s. 101-126). Arnauld twierdził, że w treści jasnych i wyraźnych idei znajduje potwierdzenie teza, że idee, będące reprezentacjami rzeczy, nie są przedmiotami myśli, ale myślami, a więc czynnościami umysłu i przez to jego modyfikacjami, a przez to, że są myślą o czymś, są zawsze reprezentacją czegoś. Każda myśl o czymś znajduje się w relacji nie tylko do umysłu, jako jego modyfikacja, ale i w relacji do tego czegoś jako myśl o tym czymś i dlatego może być nazwana ideą tego czegoś. Z faktu, że ma do czynienia z tak pojmowaną ideą, umysł zdaje sobie sprawę przez to, że myśli są ze swej natury uświadamiane, ale może także zdać sobie sprawę w wyniku odrębnej czynności, to znaczy myśli będącej refleksją nad ową myślą. Przez samoświadomość czynności myślenia lub nakierowaną na nią refleksję umysł pojmuje przedmiot tej myśli jako „istniejący obiektywnie" w umyśle. Por. A. Arnauld, *On True and False Ideas*, transl. and introduction S. Gaukroger, Manchester–New York 1990, s. 65-68. Nie wydaje mi się jednak trafna ta interpretacja (z którą skądinąd Nadler się zgadza), zgodnie z którą Locke głosi pogląd zbliżony do stanowiska Arnaulda (i pod jego wpływem), traktując idee jako spostrzeżenia (*perceptions*) rozumiane jako myśli o przedmiotach, a nie jako (bezpośrednie) przedmioty myśli. Ze współczesnych historyków takiej interpretacji broni m.in. J.W. Yolton. Zob. np. J.W. Yolton, *Locke and Malebranche: Two Concepts…*, zwł. s. 213-222. Por. także H.E. Matthews, *Locke, Malebranche and the Representative Theory*, [w:] I.C. Tipton (ed.), *Locke on Human Understanding. Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 55-61.

25 Zob. A. Arnauld, *dz. cyt.*, np. s. 65. To, iż idee są modyfikacjami ludzkiego umysłu, głosił *explicite* sam Descartes, a za nim inni kartezjanie oprócz Arnaulda, jak np. Louis de La Forge oraz Pierre-Sylvain Régis. Arnauld uważał, że stoi na stanowisku kartezjańskim, utożsamiając także idee z myślami (o czymś); w taki mniej więcej sposób Descartes faktycznie wypowiadał się w *Odpowiedziach na zarzuty drugie*: „I. Przy pomocy nazwy «*myśl*» obejmuję to wszystko, co znajduje się to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów. Lecz dodałem [wyraz] «*bezpośrednio*», aby wykluczyć to, co z nich wynika: np. ruch dobrowolny ma wprawdzie u źródła myśl, sam jednak nie jest myślą. II. Przez nazwę «*idea*» rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednie pojmowanie jestem świadomy tej właśnie myśli; tak że nie mógłbym niczego wyrazić słownie, rozumiejąc to, co mówię, gdyby tym samym nie było pewne, że istnieje we mnie idea tego, co te słowa znaczą. I w ten sposób nie nazywam ideami samych obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, bynajmniej nie nazywam ich tu ideami w tym stopniu, w jakim są [one]

odróżnionych idei oraz uczynienie ich bezpośrednimi przedmiotami spostrzeżenia odróżnia Malebranche'a i Locke'a od Arnaulda; obydwaj sądzą, że idee nie są modyfikacjami ludzkiego umysłu. Mimo to dwaj pierwsi różnią się od siebie w ocenie statusu ontologicznego idei, chociaż tak samo odrzucają natywizm. Locke nie podzielał ponadto okazjonalizmu Arnaulda, to znaczy nie uważał, by przedmioty materialne stanowiły przyczyny okazjonalne, a nie sprawcze ich spostrzeżenia; stanowisko Locke'a różniło się zatem od zgodnych w tym względzie koncepcji Arnaulda i autora *Poszukiwania prawdy*[26]. Różnice między myślą Locke'a a filozofią Malebranche'a nieprzejawiające się w krytyce poczynionej przez Locke'a można by mnożyć, chociażby wskazując na tę zasadniczą różnicę, że dla pierwszego, jako dla badacza ludzkiego umysłu i epistemologa, poznanie jest

w wyobraźni [jako we władzy] cielesnej, to znaczy odmalowane w jakiejś części mózgu, lecz o tyle tylko, o ile udzielają one formy samemu umysłowi zwróconemu ku owej części mózgu" R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. K. i M. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 150-151. Debatę Malebranche'a z Arnauldem szczegółowo omawia się w pracach: S.M. Nadler, *dz. cyt.*, s. 79-100; A. Pyle, *Malebranche*, London–New York 2003, s. 72-95, zob. także A. Badiou, *Malebranche. Byt 2 – Figura teologiczna. Seminarium 1986*, tłum. P. Herbich, Warszawa 2022, s. 57-73; E. Walerich, *Natura idei na podstawie utworu* O prawdziwych i fałszywych ideach *Antoine'a Arnaulda*, „Filo-Sofia" 2013/1, nr 20, s. 75-87. Po śmierci Arnaulda w 1694 r. rola głównego polemisty Malebranche'a pośród kartezjan przypadła Régisowi. Można zasugerować twierdzenie, że odstępstwo Malebranche'a od kartezjanizmu w zapatrywaniu na idee polega na nazwaniu „ideą" tego, co Descartes określiłby raczej mianem „rzeczywistości obiektywnej" idei, oraz na uznaniu, że ta rzeczywistość obiektywna, niebędąca modyfikacją ludzkiego umysłu, w tym znaczeniu jest modyfikacją Boga, iż zawiera się w doskonałościach Boskich. To, co Descartes nazywał ideą, byłoby dla Malebranche'a pomyśleniem, czyli modyfikacją ludzkiego umysłu. Uznanie, że idee istnieją w Bogu, a nie w ludzkim umyśle, było wedle Malebranche'a jedynym sposobem wyjaśnienia tych ich własności, jakimi jego zdaniem są konieczność, wieczność oraz niezmienność.

[26] Jansenistę Arnaulda i Locke zbliża także woluntaryzm w odniesieniu do Boga, budzący sprzeciw Malebranche'a już od *Wyjaśnienia VIII* (1678) i stanowiący jeden z istotnych powodów (i elementów) jego sporu z Arnauldem. Na temat woluntaryzmu Malebranche wypowiedział się obszernie w *Traktacie o naturze i łasce* (1680), na który Arnauld odpowiedział nieoczekiwanym atakiem na koncepcję „widzenia wszystkich rzeczy w Bogu", przeprowadzonym w *Des vraies et des fausses idées*.

przede wszystkim zasługą człowieka, podczas gdy wedle drugiego stanowi przede wszystkim dzieło łaski Bożej[27].

Warto zwięźle scharakteryzować krytykowane przez Locke'a stanowisko Malebranche'a, zwłaszcza odnośnie do „widzenia rzeczy w Bogu", aby nie zdawać się wyłącznie na Locke'owskie ujęcie[28]. Autor *Poszukiwana prawdy* sądził mianowicie, że uważne wejrzenie w jasne i wyraźne idee oraz wgląd we własne doznania pozwalają poznać, że różnią się od siebie: (rozciągła) substancja materialna od (nierozciągłej i myślącej) substancji duchowej, (skończony) umysł ludzki od (nieskończonego) umysłu Boskiego, jak również (nieskończona) idea od (skończonego) doznania, będącego jedynie modyfikacją umysłu ludzkiego (oprócz nich modyfikacjami są pojęcia rozumowe, skłonności oraz nawyki). Rozróżnia się wtedy także

---

27 „[…] zasada, że tylko Bóg oświeca nas i ze oświeca nas tylko, okazując rozum albo niezmienną, konieczną mądrość, wydaje mi się tak zgodna z religią, więcej, tak bezwzględnie konieczna jako pewna i niewzruszona podstawa wszelkich możliwych prawd, że uważam się za nieuchronnie zobowiązanego do jej wytłumaczenia i obrony, na ile będzie to możliwe" (N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 2, s. 320). Współcześni badacze dostrzegają związek między koncepcją widzenia w Bogu a stanowiskiem Malebranche'a odnośnie do łaski Bożej, chociaż on sam odróżniał te zagadnienia. Jeżeli idee (w tym idee z zakresu moralności), które ujmujemy, są w Bogu, mamy prawo uważać za uzasadnione nasze wyrozumowane przypuszczenia co do Bożych zamiarów oraz środków, którymi się posłużył; nie są one czczą spekulacją. Co więcej, skoro idee są w Bogu, poznając idee, poznajemy Boga, a nawet, choć tylko w pewnym zakresie, poznajemy je tak, jak poznaje je Bóg. Zob. A. Pyle, *dz. cyt.*, s. 90-91. Zauważmy, że zasada, iż poznanie jest dziełem Boga, nie musi wiązać się z postawą intelektualnego kwietyzmu i bierności. Malebranche uznawał bowiem uwagę, do której zdolny jest umysł, za przyczynę okazjonalną ujęcia idei.

28 Zwięzłe omówienie koncepcji „widzenia wszystkich rzeczy w Bogu" można znaleźć w pracach: T.M. Schmaltz, *Malebranche on Ideas and the Vision in God*, [w:] *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge 2003, s. 59-86; A. Pyle, *dz. cyt.*, s. 47-73; N. Jolley, *The Light of Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990, s. 81-98; G. Rodis-Lewis, *Malebranche*, Paris 1963, s. 96-122. Co do źródeł tej koncepcji: D. Connell, *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*, New York 1967, zwłaszcza s. 146-206. Autor ten upatruje bezpośrednich źródeł nie w nauce św. Augustyna, lecz w zawartości traktatu *De angelis* Franciszka Suareza, stanowiącego część jego *Sumy teologii* (cz. 1: 1607). Obszerna analiza koncepcji Malebranche'a *tamże*, s. 207-255. W przeprowadzonym powyżej streszczeniu stanowiska Malebranche'a sięgam do jego cytowanych w pracy dzieł; aby nie przeciążać pracy cytatami, przeważnie pomijam opis bibliograficzny.

dwie władze ludzkiej duszy – bierny rozum, to znaczy zdolność do spostrzegania rzeczy, oraz czynną wolę, czyli zdolność do pożądania przez nie ogólnego dobra. Zmysły i wyobraźnia to w istocie rozum posługujący się narządami ciała; jeśli się nimi nie posługuje, jest rozumem czystym (*pure raison*)[29]. Umysł ludzki, za sprawą upadku pierwszych ludzi, odznacza się zależnością od ciała, ograniczonością zdolności do pojmowania, a także niestałością, za którą odpowiada wola[30]. Wszystkie własności ciał są modyfikacjami rozciągłości i jedynie ona jest istotna dla ciała. Barwy, zapachy, smaki takimi nie są, lecz są doznaniami, podobnie jak cielesne bóle oraz przyjemności. Wprawdzie wszystkie doznania są spostrzegane przez duszę w niej samej dzięki samemu odczuciu, niemniej odnoszą się one do ciała i służą temu, by dusza zachowywała ciało w należytym stanie, gdyż w doczesności może ono ulec zniszczeniu. Dusza jest zdolna do nieskończenie wielu możliwych modyfikacji, podobnie jak ciało, jednak ich faktyczną liczbę ogranicza jej złączenie z ciałem. Modyfikacje to to, co dusza spostrzega w sobie; modyfikacje substancji skończonej mogą być jedynie skończone. Spostrzeżenie przedmiotu znajdującego się poza duszą wymaga już jego reprezentacji, a więc jego idei. Substancją jest to, co można pojąć samo w sobie; można tak pojmować nieskończoną stworzoną rozciągłość (materię) oraz jej części posiadające kształt i podlegające ruchowi, czyli poszczególne substancje materialne, tj. ciała. Ciała wprawdzie różnią się modyfikacjami, ale nie różnią się atrybutem, jakim jest rozciągłość. Nie są także modyfikacjami nieskończonej rozciągłości stworzonej, a jedynie jej częściami. Materia ani ciała nie mogą oddziaływać na umysł, będący czymś nierozciągłym, nie stanowią zatem jego bezpośrednich przedmiotów, wobec czego nie są przez umysł (bezpośrednio) widziane. Umysł niewątpliwie spostrzega jednak w sobie reprezentację (ideę) owej stworzonej nieskończonej rozciągłości. Idea ta jest wobec tego koniecznie czymś, a nie niczym, i to koniecznie czymś różnym od swojego przedmiotu. Jest wieczna,

---

[29] W działaniu czystego rozumu w przeciwieństwie do zmysłów i wyobraźni nie towarzyszy powstawanie obrazów w mózgu. Zob. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 358, 368.

[30] *Tamże*, s. 380-381. Zależność od ciała, ograniczoność pojmowania i niestałość woli są przyczyną błędów w naukach, a więc i niewiedzy, zob. *tamże*, s. 367-388.

konieczna, nieskończona i oddziałuje na umysł, wywołując w nim doznania, wyobrażenia i ujęcia czystego rozumu, dzięki czemu są one jej doznaniami, jej wyobrażeniami oraz jej czystymi ujęciami. Tę ideę można nazwać rozciągłością „inteligibilną", skoro może stanowić przedmiot czystego rozumu; ma ona inteligibilne części, będące ideami części materii, czyli ciał[31]. Rozciągłość ta istnieje w Bogu, ale nie jako jego modyfikacja, ponieważ nieskończoność nie może mieć modyfikacji, lecz jako jego istota i stanowi archetyp materii oraz zawiera w sobie eminentnie archetypy wszystkich możliwych i wszystkich istniejących ciał, ukazywane przez Boga przez to, iż owa rozciągłość umysłowa wywołuje w duszy skończone modyfikacje, w tym ujęcia czystym rozumem i wrażenia zmysłowe. Istnienie rozciągłości ponadzmysłowej nie dowodzi jednak istnienia materii ani poszczególnych ciał; wprawdzie idea ta działa na umysł zarówno wtedy, gdy ten myśli, jak i wtedy, gdy ma on doznania zmysłowe, nie dowodzi to jednak oddziaływania przedmiotu, zatem ten mógłby w ogóle nie istnieć. O ile więc ciała (tak jak jakiekolwiek inne rzeczy) są koniecznie takimi, jakimi przedstawiają je ich jasno i wyraźnie ujmowane idee zawarte w idei rozciągłości, o tyle istnienie ciał nie jest konieczne ani przyjąwszy takie ujęcie idei lub istnienie wrażeń zmysłowych – a więc innych od takich ujęć modyfikacji umysłu – ani nawet przyjąwszy istnienie Boga, wobec czego wymaga osobnego dowodu[32].

Gdy zachodzi to, co zwykle określa się mianem spostrzeżenia zmysłowego poszczególnego przedmiotu materialnego, następuje pewna zmiana w ciele spostrzegającego, której na mocy praw Boskich odpowiada doznanie w umyśle spostrzegającego, np. doznanie określonej barwy i kształtu. Skończone doznanie jest zarazem

---

31 Koncepcję rozciągłości inteligibilnej (*entendue intelligible*), a więc rozciągłości nadzmysłowej czy umysłowej, Malebranche wyłożył w *Wyjaśnieniu X*, dodanym do piątego wydania *Poszukiwania prawdy*, zob. t. 2, s. 340, 343-346. Locke nie poświęca tej koncepcji zbytniej uwagi, zwróciła ona jednak uwagę innych krytyków, np. Arnaulda oraz J.-J. Dortous'a de Mairana.

32 Istnienia ciał dowodzi objawienie. Wedle Malebranche'a nie zachodzi więc konflikt między prawdami religii a przypuszczeniem, że istnieją przedmioty rozciągłe, posiadające kształty oraz znajdujące się w ruchu lub spoczynku, lecz pozbawione jakości zmysłowych, dostrzegany później przez George'a Berkeleya i każący mu szukać argumentów pozwalających odrzucić to przypuszczenie jako już nawet nie fałszywe, ale wręcz bezsensowne.

na mocy praw Boskich takim doznaniem istniejącej w Bogu idei rozciągłości inteligibilnej, że ta ogólna idea reprezentuje poszczególne ciała. Kto więc widzi pewien przedmiot materialny, ten ujmuje pewne doznanie powiązane przez Boga z obecnością tego przedmiotu, a spostrzegając dzięki niemu w pewien sposób ideę rozciągłości, spostrzega ideę owego ciała[33]. Widzenie ciał, pozornie danych bezpośrednio zmysłowości, sprowadza się więc do „widzenia w Bogu" idei rozciągłości jako ich idei przy okazji zmian dokonujących się w ich przedmiotach, czyli ciałach, i mających odpowiednik w postaci doznań zmysłowych[34]. Prawdziwą przyczyną sprawczą tych zmian, jak również przyczyną sprawczą ujmowania owych idei, jest jedynie Bóg, działający przez ogólne prawa, którymi powiązał zmiany dokonujące się w jednym ciele ze zmianami zachodzącymi w innym[35]. Tak rozumiane widzenie idei rzeczy jest

33 Poprzedza takie ujęcie słynne określenie sposobu, w jaki umysł poznaje wyraźnie ciało przejawiające się w doświadczeniu zmysłowym, podane przez Descartes'a w *Medytacji drugiej*. Źródłem tego wyraźnego poznania ma być sam intelekt, a przedmiotem takiego poznania czy pojęcia jest sama rozciągłość. Zmysły dostarczają ujęć niewyraźnych, ich przedmiotami są zmienne i poszczególne „zewnętrzne formy" ciała, a więc zarówno jego obecna barwa, zapach czy smak, jak i aktualny kształt czy ruch. Istnienie poszczególnego ciała stanowi przedmiot sądu, wydawanego podczas (niewyraźnego) ujęcia takich form przez zmysły, natomiast wyraźne pojmowanie poszczególnego ciała, jak i ciała w ogóle, a więc jego rozciągłości, dokonuje się dzięki samemu intelektowi. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 52-55.

34 Malebranche tłumaczy ten pozór na przykładzie sposobu, w jaki działa zmysł wzroku, istnieniem „sądów naturalnych" przypisujących jakości zmysłowe ciałom, odznaczającym się w rzeczywistości jedynie ilościowymi modyfikacjami rozciągłości. Czymś w rodzaju takich sądów są złożone doznania, po których w naturalny sposób następuje sąd w ścisłym tego słowa znaczeniu; te „sądy" odpowiadają za wiele pospolitych błędów w odniesieniu do przedmiotów materialnych. Zob. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 91-93, 123-124.

35 Według niektórych badaczy Malebranche dokonał korekty własnego stanowiska i skłonny był wyjaśniać ujęcie idei przez umysł ludzki, przypisując ideom autonomiczną moc sprawczą kosztem sprawczej przyczynowości Boga oraz okazjonalnej umysłu ludzkiego. Oznaczałoby to z jednej strony porzucenie okazjonalizmu, z drugiej zaś uznanie ludzkiego umysłu za całkowicie bierny i pozbawiony władz poznawczych. S. Nadler i T.M. Shmaltz datują tę zmianę na rok 1693 (kiedy powstała *Odpowiedź Régisowi*), natomiast A. Robinet, znawca filozofii Malebranche'a, który pierwszy potraktował tę zmianę jako doniosłą, najpierw na rok 1695, potem na 1694. Zob. T.M. Schmaltz,

wyraźnym widzeniem tych rzeczy w Bogu, z racji zaś eminentnego zawierania się idei przedmiotów rozciągłych w rozciągłości inteligibilnej stanowi niewyraźne widzenie samego Boga. Dotyczy to także widzenia rozumianego szeroko, obejmującego to, co zwie się myśleniem, przez co myślenie o dowolnym bycie jest niewyraźnym myśleniem o bycie w ogóle, a zatem o Bogu, wobec czego nie można w ogóle pomyśleć, że Boga nie ma[36]. Rzeczy za sprawą swoich idei zawierających się w Bogu partycypują w substancji Boga, ta zaś rzeczy te przedstawia lub je reprezentuje umysłowi ludzkiemu. To, co nieskończone, może bowiem przedstawiać to, co skończone, natomiast to, co ogólne – to, co jednostkowe. Nie są natomiast możliwe zależności odwrotne, dlatego nie istnieje idea Boga różna od Boga, wobec czego jest on poznawany bezpośrednio. Nie wszystkie rzeczy Bóg pozwala człowiekowi widzieć czy to bezpośrednio, czy to przez ich idee. Wszystkie idee są jasne, niejasne może być co najwyżej ich ujęcie. Umysł jest wprawdzie zdolny do wyraźnego ujęcia idei rozciągłości, istot rzeczy oraz idei liczb, nie ujmuje jednak idei własnego umysłu ani idei jego modyfikacji. Poznanie umysłu, tak samo jak poznanie jego istnienia, jest mętne i dokonuje się przez odczucie, czyli przez bezpośrednie ujmowanie jego modyfikacji[37]. Dostępne

---

dz. cyt., s. 59-86. Mam jednak wątpliwości, czy rzekoma zmiana nie miała dla Malebranche'a charakteru czysto werbalnego, skoro idee i tak zawierały się przecież w Bogu. Za nadinterpretację wynikającą z selektywnego ujęcia wypowiedzi filozofa uważa sugestię takiej zmiany także S. Peppers-Bates, *Does Malebranche Need Efficacious Ideas? The Cognitive Faculties, the Ontological Status of Ideas, and Human Attention*, „Journal of the History of Philosophy" 2005, vol. 43, no. 1, s. 83-105. „He often speaks of ideas as acting on our mind. At his most precise, however, he does qualify these kinds of statements with reminders that God is the only causal agent, that God operates on us by revealing the ideas he encloses", *Tamże*, s. 90. Także w ostatnich pracach – we wspomnianej już korespondencji z Dortousem de Mairanem i (1713-1714) oraz w *Réflexions sur la prémotion physique* (1715) – Malebranche nadal uważa Boga, zawierającego w swojej istocie idee rzeczy, za jedyną prawdziwą przyczynę sprawczą oraz przypisuje uwadze przyczynowość okazjonalną. Por. R. Watson, M. Grene, *dz. cyt.*, s. 86.

36 To także spotkało się z odpowiedzią Arnaulda, iż Malebranche przeczy sobie, przyjmując, iż widzimy rzeczy materialne w Bogu, a konkludując, że widzimy Boga. To ostatnie twierdzenie dla Arnaulda, jako dla jansenisty, było także nie do przyjęcia. Zob. A. Arnauld, *dz. cyt.*, s. 140.

37 Tego rodzaju stanowisko wedle samego Malebranche'a jest wynikiem korekty stanowiska Descartes'a i filozoficznych tez św. Augustyna. Descartes

ujęcie idei przyczyny, idei ciała i umysłu wraz z uniezależnieniem się od złudnych sugestii zmysłowości musi natomiast prowadzić do wniosku, że istnieje jedyna tylko prawdziwa przyczyna sprawcza i że jest nią Bóg jako istota wszechmocna. Prawda to stosunek między rzeczami; ponieważ w Bogu znajdują się tylko stosunki między ideami, znajdują się w nim jedynie prawdy konieczne, wieczne oraz niezmienne. Stosunki te są albo stosunkami wielkości, zachodzącymi między przedmiotami tego samego charakteru, jakimi są stosunki równości lub nierówności zachodzące np. między liczbami, albo stosunkami doskonałości. Te pierwsze są prawdami abstrakcyjnymi i metafizycznymi, te drugie prawami moralnymi. Przykładu prawa moralnego dostarcza konieczna i niezmienna prawda, zgodnie z którą dusza jest doskonalsza od ciała. Siła umysłu – tzn. wyćwiczona zdolność do znoszenia wysiłku, jakiego wskutek upadku człowieka wymaga uwaga stanowiąca przyczynę okazjonalną kontemplacji prawd moralnych, ukazywanych umysłowi ludzkiemu przez Boga i składających się na niezmienny i konieczny porządek doskonałości rzeczy, czyli na prawo Boże – jest cnotą i o nią należy się starać. Poznanie prawd moralnych prowadzi do osłabienia dążności nakierowanej na dobra zmysłowe i skierowania tejże ku jej właściwemu przedmiotowi, jakim jest Dobro samo, czyli Bóg.

---

zrozumiał naturę ciała, jednakże błędnie określił status i naturę idei; św. Augustyn doskonale rozpoznał naturę idei, lecz bezkrytycznie zapatrywał się na własności ciał. Poprawna filozofia jednocząca Kartezjańskie rozumienie ciała z Augustyńskim rozumieniem idei uznaje przeto „widzenie wszystkich rzeczy w Bogu". Można się jednak zastanawiać, czy nie udoskonaliłaby takiej filozofii teza mająca odpowiednik pośród twierdzeń Spinozy i kładąca znak równości między poszczególnym ciałem a jego ideą. Spostrzeżenie zmysłowe ciała, istniejącego w świecie materialnym, byłoby ujęciem czegoś, co z rozumowego punktu widzenia jest ideą w umyśle Boga. Ukazywanie przez Boga idei ciała człowiekowi miałoby wtedy odpowiednik w świecie materialnym w postaci oddziaływania ciał na zmysłowość: „[…] póki rozpatrujemy rzeczy jako objawy rozciągłości, należy również jedynie przez przymiot rozciągłości objaśniać porządek całej natury, a to samo rozumiem i co do innych przymiotów" (B. Spinoza, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 502-503). Malebranche uważał utożsamienie przedmiotów z ich ideami za fundamentalny błąd Spinozy i odrzucał także rozumienie idei jako aktu poznawczego, a nie bezpośredniego przedmiotu takiego aktu, przyjmowane przez Spinozę. Co do tego błędu zob. listy Malebranche'a do Dortous'a de Mairana, por. R. Watson, M. Grene, *dz. cyt.*, s. 70, 77, 85-86. Zob. także przypis 67.

Sprawstwo Boga odbywa się przez ogólne i proste prawa rządzące światem, stanowiące opatrzność ogólną (albowiem tylko jej istnienie jest zgodne z atrybutami Boga), nie zaś przez poszczególne i doraźne interwencje, a tym mniej przez przekazanie mocy przyczynowości sprawczej stworzeniu. Prawa te są aktami Boskiej wolnej woli, a nie przedmiotami tych aktów. Jeżeli Bóg uczynił ogólnym prawem, że po pewnej rzeczy następuje pewna inna rzecz, pierwszą rzecz można nazwać okazjonalną przyczyną drugiej, stanowi bowiem okazję dla uskutecznienia się prawa. Wszystkie zmiany zachodzące w przypadku ciał polegają na ruchu bądź spoczynku będących stwarzaniem przez Boga ciała w wielu różnych miejscach lub trwaniem tej jego woli, która umieszcza to ciało w określonym miejscu. Bóg może stwarzać ciała, ponieważ jest wszechmocny; nie przekazuje swej mocy sprawczej żadnej innej rzeczy, gdyż jako istota mądra kieruje się prostymi prawami i osiąga zamierzone skutki w najprostszy możliwy sposób. Ani inne ciało, ani umysł skończony, ani ludzki umysł nie jest zatem w stanie wytwarzać ciała ani czegokolwiek innego. Wola Boska określiła także związki między zmianami zachodzącymi w ciałach a zmianami zachodzącymi w umyśle oraz między tym, co dzieje się w umyśle, a ideami, przez co uwaga, na którą w pewnych okolicznościach zdobywa się umysł, staje się okazjonalną przyczyną jasnego i wyraźnego ujęcia pewnej prawdy, podczas gdy nieuwaga tak samo sprawia, że do takiego ujęcia nie dochodzi. Istnienie doskonalszego świata wymagałoby zastosowania praw bardziej złożonych, niegodnych istoty najdoskonalszej. Jej celem, jak i celem, dla którego stworzyła świat, jest jej własna chwała. Wartym stworzenia czyni ten świat wcielenie Słowa, będącego powszechnym Rozumem, czyli Chrystusem.

Kluczowym terminem „idea" Malebranche posługuje się więc na oznaczenie: a) przedmiotu myśli, tak iż pomyślenie o czymś miałoby wymagać idei tego czegoś i dowodziłoby jej istnienia; coś, o czym się myśli, musi być jakieś, zatem stanowić byt, ponieważ nicość nie ma właściwości, b) pośrednika, niezbędnego dla spostrzeżenia rzeczy niespostrzegalnej samej w sobie z uwagi na brak jej ścisłego powiązania z duszą; ów pośrednik z duszą wiąże się ściśle, c) indywidualnej i zasadniczo poznawalnej istoty rzeczy, wyjaśniającej wszystkie jej własności poza istnieniem, d) indywidulanego i obiektywnego wzorca każdej rzeczy, wedle którego została ona

stworzona, który można nazywać jej archetypem i który w pewnym sensie zawiera się w Bogu[38].

Malebranche pisze w *Poszukiwaniu prawdy*, że twierdzenie, iż idee są w Bogu, jest najlepszą ze wszystkich możliwych hipotez odnośnie do sposobu ich istnienia. Jego zdaniem hipotezy konkurencyjne mogą polegać na uznaniu jedynie którejś z takich oto ewentualności: a) idee są wytwarzane w ludzkich umysłach przez ciała, b) idee wytwarza umysł, na który oddziałują ciała, c) idee wytworzył Bóg i umieścił w każdym ludzkim umyśle, d) Bóg nieustannie wytwarza idee w ludzkim umyśle, e) idee wytwarza ludzki umysł[39]. Liczbę możliwości ogranicza sama natura rzeczy: idea, jeżeli nie istnieje w Bogu, może być jedynie albo substancją, albo modyfikacją umysłu (wrodzoną, nabytą lub wytworzoną) bądź modyfikacją innego rodzaju substancji stworzonej. Jeżeli jest w Bogu, może być jedynie „przedmiotem duchowym" niebędącym modyfikacją Boga, skoro nieskończony Bóg ze swej natury nie ma ograniczeń, ale przedmiotem poznawanym przez Boga, gdy poznaje on własną naturę i przez który przedmiot tej idei uczestniczy w Bogu[40]. Ponieważ

---

38 Arnauld wytknął Malebranche'owi jako niekonsekwencję to, że w dwóch pierwszych księgach przyjmował, skądinąd nie bez słuszności, że idee są modyfikacjami ludzkiego umysłu, podczas gdy w księdze trzeciej uznał fałszywie, że wszystkie idee znajdują się w Bogu. Uznanie niektórych idei za modyfikacje ludzkiego umysłu wynikało z użycia słowa „idea" w znaczeniu określonym tu jako a) oraz z utożsamienia tak pojmowanej idei z tą modyfikacją, jaką jest wrażenie (a tym samym spostrzeżenie, a w ogólności pomyślenie) czegoś. Zob. A. Arnauld, *dz. cyt.*, s. 55-58. Malebranche poczynił zmiany w kolejnych wydaniach *Poszukiwania prawdy* i skorygował te sformułowania, z których wynikało, że uważa idee za modyfikacje duszy (zob. np. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 383).

39 „[…] nasze idee ciał i wszystkich innych przedmiotów, których nie spostrzegamy samych przez się, muszą koniecznie pochodzić z tych właśnie ciał albo z tych przedmiotów, albo nasza dusza ma możność produkowania tych idei, albo Bóg wyprodukował je wraz z nią przy jej stwarzaniu, albo je produkuje, ilekroć myślimy o jakimś przedmiocie, albo dusza ma w sobie wszystkie doskonałości, które widzi w ciałach, albo wreszcie jest połączona z doskonałym bytem, który zawiera w sobie w ogóle wszystkie nadzmysłowe doskonałości, albo wszystkie idee stworzonych przedmiotów. Tylko na jeden z tych sposobów możemy oglądać przedmioty", N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 393.

40 Malebranche powołuje się na stanowiska św. Augustyna (*O państwie bożym*, II, [11] 10) oraz św. Tomasza z Akwinu (*Summa teologii*, cz. I, q. 15,

doskonałości wszystkich stworzeń zawierają się w doskonałościach Boskich, te doskonałości reprezentują stworzenia wobec ludzkiego umysłu, kiedy to Bóg odsłania temu umysłowi idee tych stworzeń.

Głównymi przedmiotami analizy w *An Examination…* są: 1) hipoteza Malebranche'a, iż „widzimy w Bogu" idee przedmiotów materialnych, oraz 2) twierdzenie, iż ta hipoteza wyjaśnia spostrzeżenie zmysłowe ciał lepiej niż hipotezy konkurencyjne, których w istocie nie sposób pojąć[41]. Twierdzenie to dostarcza, wedle Malebranche'a, podstawowego dowodu prawdziwości wspomnianej

art. 2), zob. N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, tłum. P. Rak, Kęty 2003, s. 14-15. Posługując się scholastyczną terminologią zachowaną w kartezjanizmie, można więc powiedzieć, że dla Malebranche'a idee istnieją w Bogu „obiektywnie", a nie „formalnie". Istnienie „obiektywne" idei poszczególnych ciał byłoby ich istnieniem „eminentnym" w nieskończoności „inteligibilnej", z kolei „spostrzeżenie zmysłowe ciała" byłoby czymś, w czego skład wchodziłyby: a) poznawanie idei tego ciała, „obiektywnie" istniejącej i „eminentnie" zawartej w Bogu, poznawanie to byłoby, w odróżnieniu do jego przedmiotu, modyfikacją ludzkiego umysłu, b) doznawanie pewnego wrażenia zmysłowego, a więc modyfikacją, powiązaną z modyfikacją a) przez Boga, tak iż można powiedzieć, że to idea ta wywołuje modyfikacje a) i b); modyfikacje byłyby tak wywoływane tylko gdy c) istnieje (w świecie materialnym) ciało, którego natura jest poznawana przez tę (istniejącą w Bogu) ideę. „Spostrzeżenie zmysłowe ciała" byłoby zatem pewną heterogeniczną całością, a jej wewnętrzne powiązania miałyby charakter stworzonych i utrzymywanych przez Boga praw ogólnych. To, czy takie stanowisko pozwala głosić, że ciała są rzeczywiście spostrzegane zmysłowo, czy też jedynie „spostrzegane" (a spostrzegane są ich idee), zależy od oceny stopnia zbieżności między takim rozumieniem spostrzeżenia a rozumieniem potocznym. Sam Malebranche skłonny był uznawać, że zgodnie z jego stanowiskiem ciała, ściśle biorąc, nie są spostrzegane zmysłowo, za spostrzegane zmysłowo należy uważać ich idee, czyli archetypy, istniejące w Bogu. Zob. np. tenże, *Dialogi…*, s. 39. Odnośnie do „istnienia obiektywnego" wedle kartezjanizmu, jak co do źródeł scholastycznych tej koncepcji, por. S.M. Nadler, *dz. cyt.*, s. 147-165.

41 Sam Locke, krytykujący zarówno treść, jak i zamieszczone w *Poszukiwaniu* uzasadnienie tez 1) i 2), był zwolennikiem jednej z alternatywnych hipotez, zgodnie z którą przedmioty materialne, znajdujące się w pewnej odległości od ludzkiego ciała, powodują za sprawą wędrujących od nich niedostrzegalnych cząstek pewien ruch w tym ciele, ten zaś – w sposób rzeczywiście niepojmowalny dla umysłu ludzkiego – stanowi przyczynę pojawienia się idei zmysłowych tych (odległych) przedmiotów w ludzkim umyśle. Por. np. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 166-168, t. 2, s. 218-219. Od wydania czwartego *Rozważań* (1700) nie jest wykluczana możliwość działania na odległość (*actio in distans*).

hipotezy; dowód ten można by określić mianem argumentu metodologicznego. Uwagę Locke'a skupiają także pozostałe argumenty przedłożone w *Poszukiwaniu prawdy*, które z kolei można nazwać: 3) argumentem metafizycznym (ze związku umysłu z Bogiem), 4) psychologicznym (z możliwości pomyślenia o dowolnej rzeczy), 5) epistemologicznym (z istnienia wiedzy koniecznej i powszechnej) oraz 6) teologicznym (z natury celu, w jakim Bóg stworzył świat)[42].

Założenia, z jakimi sam Locke przystąpił do analizy, są następujące: a) każda idea jest przedmiotem ludzkiego umysłu, b) jest takich idei wiele, c) nie sposób pojąć dlaczego pod wpływem przedmiotów materialnych na ludzkie ciało ludzki umysł spostrzega ideę, d) teoria wyjaśniająca fakt spostrzeżenia innego rodzaju czynnikiem powinna

---

[42] Jeżeli sprowadzi się istotę stanowiska Malebranche'a odnośnie do „widzenia w Bogu" przedmiotów materialnych do następującego rozumowania: 1) spostrzegamy zmysłowo przedmioty materialne, ale 2) nie spostrzegamy ich bezpośrednio, zatem 3) spostrzegamy je przez idee, które jednak 4) a) ani nie pochodzą od przedmiotów materialnych, ani b) nie są modyfikacjami duszy, c) ani też nie są substancjami, zatem 5) istnieją w Bogu, ale 6) nie jako jego modyfikacje, tylko 7) jako ukazywane przez Boga przedmioty duchowe i archetypy rzeczy, to można powiedzieć, że Locke odrzuca założenie 4 a) i na tej podstawie odrzuca 5)-7); konkluzje 5) i 7) uważa ponadto za niezrozumiałe. Arnauld odrzucał przesłanki 2)-4), a przez to 5)-7) i również wątpił w zrozumiałość wniosku 7). Ogólnie rzecz biorąc, teza o „widzeniu w Bogu" ciał jest wynikiem namysłu nad różnicą między substancją a modyfikacją, ciałem a umysłem, ideą a modyfikacją umysłu (taką jak spostrzeżenie) i modyfikacją ciała oraz ideą a Bogiem. W przesłance 3) następuje utożsamienie idei w znaczeniu reprezentacji z ideą w znaczeniu istoty czy archetypu: archetyp staje się reprezentacją przedmiotu materialnego w momencie „ukazania go" rozumowi ludzkiemu przez Boga, co odbywa się również wtedy, gdy przedmiot ten jest spostrzegany zmysłowo przez ten umysł. Spostrzeganie szeroko rozumiane – myślenie – dowodzi istnienia Boga na następującej zasadzie: 1) umysł myśli, a zatem 2) myśli o czymś (a nie o niczym, czyli o niebycie, albowiem nicość nie ma właściwości), więc 3) ujmuje wtedy ideę bytu (różną od modyfikacji umysłu), czyli 4) idea ta jest ideą bytu nieograniczonego czy nieskończonego (nieskończoności), a zatem 6) idea ta jest ideą Boga (albowiem Bóg to byt nieskończony albo nieskończoność); ponieważ zaś 7) Bóg (nieskończoność) nie ma archetypu, 8) idea ta musi być tożsama z Bogiem, a zatem 9) Bóg istnieje. Wnioskowanie istnienia Boga z idei Boga ma nie być zawodne przez to, że idea Boga nie jest niczym różnym od Boga, w szczególności nie jest modyfikacją umysłu. Przesłanka 1) ma być pewna za sprawą wewnętrznego doświadczenia myśli, jakkolwiek nie poucza ono ani o naturze myśli, ani o naturze podmiotu. W przesłankach 7-8) odrzuca się utożsamienie idei z archetypem.

odznaczać się większą pojmowalnością, e) to, co skończone, nie może w sposób pełny reprezentować tego, co nieskończone, natomiast to, co proste, nie może w żaden sposób reprezentować tego, co złożone. Można odnieść wrażenie, że Locke uznawał te założenia za oczywiste same przez się.

Wyniki przeprowadzonej w *An Examination…* analizy prezentują się następująco: hipoteza 1) jest niepojmowalna i prowadzi do niedorzecznych konsekwencji; niedorzeczności te polegają na utożsamieniu tego, co proste, z tym, co złożone; twierdzenie 2) jest fałszywe, natomiast argumenty 3-6) są niekonkluzywne, wobec czego hipotezy tej nie trzeba przedkładać nad wyjaśnienie spostrzeżenia idei oddziaływaniem ciał na ludzki umysł, nawet jeżeli rzeczywiście zawiera ono elementy niepojmowalne[43].

Rozważę pokrótce powody, które sprawiły, że Locke doszedł do wniosków, w których świetle podstawowe trudności filozofii Malebranche'a polegają na bezskutecznej próbie pogodzenia sprzeczności – wielości i złożoności idei z prostotą umysłu Boskiego – oraz na równie daremnym odróżnianiu tego, co tożsame, czyli na próbach wyjaśnienia *ignotum per ignotum* oraz *idem per idem*, a zatem na wadach, których nie sposób usunąć z zachowaniem koncepcji w proponowanej postaci.

Hipoteza „widzenia wszystkich rzeczy w Bogu" jest wedle Locke'a niezrozumiała, ponieważ nie pozwala pojąć, czym w istocie miałyby być idee przedmiotów materialnych istniejące w Bogu, jak miałyby się one wiązać z wewnętrznie niezróżnicowanym umysłem Boskim oraz na czym miałby w istocie polegać ów związek skończonego umysłu ludzkiego z nieskończonym umysłem Boskim umożliwiający ludzkiemu umysłowi spostrzeganie idei istniejących w umyśle nieskończonym. Nie jest bowiem możliwe pojęcie wyjaśnień podanych przez Malebranche'a, zgodnie z którymi idee są „rzeczami duchowymi" odmiennymi od doznań rozumianych jako modyfikacje ludzkiego umysłu, że idee te są „eminentnie" zawarte w doskonałościach Boga, że między umysłem ludzkim a Boskim istnieje „ścisłe powiązanie", niezachodzące między ludzkim umysłem a ciałem oraz że umysł ludzki spostrzega idee, o ile zostaną mu one „ukazane" przez Boga. Przedmiot duchowy może być bowiem

43 Co do konsekwencji por. także przypis 67.

substancją, modyfikacją substancji albo relacją, niemniej zdaniem Malebranche'a idea, istniejąca w Bogu, nie jest przedmiotem żadnego z tych trzech rodzajów[44]. Zdaniem Locke'a nie mówi to o ideach nic więcej niż przypuszczenie, że idee są przedmiotami percepcji umysłu. Tak samo odmienność idei od doznań musi być podana w wątpliwość, albowiem czyniący to rozróżnienie nie wskazał jego kryterium, a zdaniem Locke'a jest oczywiste, że przedmioty uznawane w krytykowanej koncepcji za idee oraz te, którym nadano tam status doznań, pojawiają się w ludzkim umyśle w sposób niezróżnicowany[45]. Jeżeli zatem w Boskim umyśle istnieją te pierwsze, to muszą w pewien sposób istnieć i drugie, skoro umysł inny niż ludzki można pojąć jedynie w analogii do umysłu ludzkiego[46]. Także wskazywanie, że wrażenia w przeciwieństwie do idei są modyfikacjami duszy, nie czyni tego podziału zrozumiałym, skoro albo sprowadza się do powiedzenia, że doznania są spostrzegane przez umysł, albo prowadzi do sprzeczności, w jaką popada wyróżniający części w prostym i niepodzielnym umyśle[47].

Sądzę, że krytykę Locke'a tyczącą sposobu, w jaki Malebranche rozumie naturę idei, gdy określa ją mianem „przedmiotu duchowego", należy uznać za trafną; w krytyce tej nawiązuje do krytyki przeprowadzonej przez Arnaulda. Uważam, że ujęcia podane przez św. Augustyna i św. Tomasza, na które Malebranche później się powołał, nie dostarczają wyjaśnień, ale raczej same wymagają wyjaśnienia. Nie sposób bowiem pojąć, jak w prostej substancji Boskiej może istnieć jakakolwiek wielość pojęta inaczej niż jako sposób ujęcia tej substancji przez inny umysł bez zachowania należytej ścisłości, jeżeli substancja ta ma być sama w sobie absolutnie prosta.

---

44 Zob. J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 424; tenże, *Sprawdzian…*, s. 142.

45 Tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 438, 440; tenże, *Sprawdzian…*, 159-160, 163. Locke odróżniał jakości pierwotne od wtórnych, ale idee tych jakości były w jednakowym stopniu ideami w ludzkim umyśle.

46 Tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 441; tenże, *Sprawdzian…*, s. 163. Zauważmy, że chodzi Locke'owi o istnienie w umyśle Boskim idei doznań zmysłowych, a nie o istnienie tam tychże doznań. Bóg musi mieć zarówno ideę kształtu kwiatu, jak i jego zapachu, a nie tylko jego kształtu, nawet jeżeli sam nie doświadcza zapachu.

47 Tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 438-439; tenże, *Sprawdzian…*, s. 160-161.

Rozwiązania trudności wskazywanych przez Locke'a należałoby raczej szukać w bardziej tradycyjnym uznaniu idei za substancje, których odróżnienie ma z kolei charakter intuicyjny w tym znaczeniu, iż nie wynika z zastosowania kryterium dającego się sprecyzować wskutek ujęcia idei. Uznanie to nie byłoby jednak równoważne powiedzeniu, iż „widzimy rzeczy w Bogu", ponieważ nie może zachodzić tożsamość Boskiej substancji z wieloma ideami pojmowanymi jako różne substancje, nawet jeżeli tę pierwszą pojmie się jako ogół tych drugich[48].

Podobnie niezrozumiałe jest w przekonaniu Locke'a wskazanie jako sposobu, w jaki idee wiążą się z Bogiem, że idee są w Bogu „eminentnie". Istnieje bowiem sprzeczność między twierdzeniem, iż różne idee są rzeczywiście widziane w Bogu, a powiedzeniem, iż wszystkie one istnieją tam „eminentnie". Jeżeli są tam „eminentnie", to eminentnie, a nie rzeczywiście są widziane w Bogu[49]. Nawet jeżeli Boskie doskonałości są większe od doskonałości wszelkiego stworzenia i nawet jeżeli Bóg przez własne doskonałości poznaje istoty wszelkiego stworzenia, nie wynika stąd, że umysł ludzki, rozważając niezmienne doskonałości Boskie, uchwytuje niezmienną naturę i doskonałości poszczególnych stworzeń[50].

---

48 Malebranche i później formułował swoją myśl w sposób, który mógłby uzasadniać podejrzenie sprzeczności: „Widzisz wielość stworzeń w nieskończoności Bytu niestworzonego, ale nie widzisz w nim wyraźnie jego jedności. Otóż widzisz go nie tyle według jego rzeczywistości absolutnej, ile tego, czym jest w stosunku do możliwych stworzeń […]. Ale nie odkrywasz tej właściwości, która jest istotna dla nieskończoności, a mianowicie bycia zarazem jednością i wszystkimi rzeczami, jednością złożoną – by się tak wyrazić – z nieskończoności różnorodnych przedmiotów, a przy tym tak prostą, że w niej każdy przedmiot zawiera wszystkie inne bez żadnego realnego odróżnienia" (N. Malebranche, *Dialog pierwszy*, [w:] tegoż, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, tłum. P. Rak, Kęty 2003, s. 50). Sprzeczność ta nie istnieje, jeżeli jest właściwe podane przez Malebranche'a rozumienie nieskończoności. Zob. także przypis 50.

49 Tenże, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 434.

50 „[…] w konieczny sposób zamykam w prostocie mojego bytu różne doskonałości, skoro wiem, że w stworzeniach są różne doskonałości, a mogę je poznać tylko dzięki zróżnicowaniu istniejących we mnie ich idei" N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002, s. 55. Słowa te w dialogu Malebranche'a wypowiada Chrystus. Według filozofa trudność związana z istnieniem wielości idei w prostocie Boga jest pozorna i może być wytłumaczona naturą nieskończoności: „[…] jedną z własności

Według Locke'a nie tylko przeczy temu doświadczenie, ale i sytuacja, w której doskonałości Boskie miałyby wobec ludzkiego umysłu reprezentować istoty stworzeń, jest czymś, czego w istocie nie sposób pojąć[51]. Nawet jeżeli istniałyby takie istoty, to i tak nie istniałaby możliwość rozstrzygania sporów w przypadku rozbieżności zdań co do natury danej rzeczy, o których to rozbieżnościach przecież poucza doświadczenie[52]. Jeżeli doskonałości miałyby reprezentować wszystko to, co spostrzega się w stworzeniach, same także musiałyby być różne, a zatem te natury istniałyby w Bogu formalnie[53]. Argumentacja Locke'a odnośnie do „eminentnego" zawierania się natury rzeczy w Bogu może być sprowadzona do twierdzenia, iż nawet jeżeli takie natury są poznawane przez Boga przez jego doskonałości, nie istnieje żaden powód, by utrzymywać, że tego rodzaju wiedza jest człowiekowi dostępna; przypisywanie jej człowiekowi oznacza pomylenie dwóch nader odmiennych bytów – umysłu Boskiego oraz umysłu ludzkiego. Poznanie dostępne temu drugiemu nie jest wynikiem Boskiej iluminacji, ale mozolnych, nie zawsze skutecznych starań i nigdy nie sięga natur rzeczy istniejących poza jego umysłem, a co najwyżej stworzonych na podstawie doświadczania zmiennych i zróżnicowanych idei tych natur, których nie jest on w stanie porównać z przedmiotami reprezentowanymi przez te idee.

Sądzę, że i w tej części krytycznej argumentacji należy przyznać Locke'owi rację. Można to wyrazić przez wskazanie, że koncepcja

---

nieskończonego jest zawierać w sobie wszystko i pozostawać prostym" (*tamże*, s. 56). Dla Locke'a idea nieskończoności to idea bezkresu, urobiona z idei czegoś podzielnego, czego cząstki możemy dodawać w myśli bez końca, ściślej biorąc, z idei przestrzeni, czasu i liczby. Najpierw umysł dochodzi do idei nieskończonej przestrzeni i nieskończonego trwania, następnie do idei wszechobecności Boga i jego trwania. Inne atrybuty Boga są nieskończone w tym samym znaczeniu, jeżeli mają być pojęte przez nasz umysł. Wedle Locke'a nie posiadamy pozytywnej idei nieskończoności, lecz jedynie ideę czegoś, co możemy w myślach powiększać bez końca. Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 279-302.

51 J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 455-456; tenże, *Sprawdzian…*, s. 182-184.

52 Tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 456; tenże, *Sprawdzian…*, s. 184.

53 Tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 458; tenże, *Sprawdzian…*, s. 186.

„eminentnego" zawierania się natur rzeczy w Bogu i zarazem ich widzenia w Bogu przez umysł ludzki nie jest zdolna wyjaśnić faktu ludzkiej niewiedzy odnośnie do tych natur w inny sposób, jak tylko przez wyszukiwanie czynników wewnątrz ludzkiego umysłu, które miałyby rzekomo stanowić nieuniknioną przeszkodę w jej zdobywaniu. Także twierdzenie, iż w sytuacji spostrzeżenia zmysłowego umysł ludzki uchwytuje ideę ciała, rozumianą nie jako utworzona przez ten umysł reprezentacja tego ciała, ale jako obiektywna natura tego ciała oraz jego niezmienny wzorzec, czyni ludzkie spostrzeżenie zmysłowe spostrzeżeniem, jakie miałaby istota boska wyposażona w ludzką zmysłowość.

Niezrozumiałe jest także według Locke'a twierdzenie Malebranche'a, że między umysłem ludzkim a Bogiem zachodzi „ścisły związek", mogący wprawdzie zachodzić między umysłem ludzkim a innymi umysłami, niemniej niemożliwy między nim a ciałem wobec braku proporcji między umysłem a ciałem. Zdaniem Locke'a idea takiego związku wywodzi się z idei ciał oraz idei ich powierzchni i nie może być odniesiona dosłownie do przedmiotu nierozciągłego, a ponadto zachodzenie większej proporcji między skończonymi umysłami kazałoby przypuszczać, że ludzki umysł jest ściśle złączony z innymi takimi umysłami, czemu jednak Malebranche zaprzecza[54]. Powołanie się na istnienie takiego związku nie tłumaczy widzenia ciał w Bogu, skoro związek ten ma zachodzić nieustannie, a przecież nie zawsze dochodzi do ujęcia znajdującej się w Bogu idei danego ciała, ponadto musiałby on również zachodzić, zdaniem Locke'a, między Bogiem a ciałami[55]. Jeżeli spostrzeżenie zachodzi tylko wtedy, gdy Bogu spodoba się „ukazać" pewną ideę ściśle z nim złączonemu umysłowi, to należy wytłumaczyć, na czym polega owo „ukazanie", w przeciwnym wypadku nie będzie wyjaśniać spostrzeżenia[56]. Sądzę, że te uwagi Locke'a trafnie wskazują na sformułowania mające charakter bardziej metaforyczny aniżeli

54 Tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 416-418; tenże, *Sprawdzian…*, s. 133-135. Pierwsze z tych zastrzeżeń być może dowodzi wpływu krytycznych uwag Arnaulda pod adresem Malebranche'a jako filozofa kierującego się w rozważaniach fałszywie pojętą analogią między ciałem a umysłem, por. A. Arnauld, *dz. cyt.*, s. 58-65.

55 J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 428.

56 *Tamże*.

dosłowny, chociaż nie wskazują skądinąd na trudność swoistą dla filozofii Malebranche'a[57]. Pozwalają mu jednak odrzucić argument metafizyczny, sformułowany przezeń w sposób następujący: ponieważ Bóg ma w sobie idee wszystkich bytów jako stwórca tych bytów, a zarazem bardzo ściśle wiąże się z ludzkimi umysłami, te spostrzegają rzeczy stworzone, spostrzegając ich idee, o ile Bóg zechce im idee te ukazać[58].

Locke odrzuca także sformułowany przez Malebranche'a argument, nazywany powyżej psychologicznym, mający postać następującego wnioskowania: kto dopiero chce pomyśleć o pewnym konkretnym bycie, już musi ten byt choćby niejasno ujmować, a więc ujmować niejasno ową ideę, o której można by sądzić, że dopiero wytworzy ją taki akt chcenia. Ponieważ ów człowiek może chcieć pomyśleć o dowolnej rzeczy, idee wszystkich rzeczy muszą istnieć w umyśle, skoro zaś jest ich nieskończenie wiele, umysłem tym jest jedynie umysł Boski[59]. Według Malebranche'a żadne chcenie pomyślenia nie wytwarza więc swojego bezpośredniego

---

57 Podobną trudność musiał rozwiązać Descartes, według którego umysł jest tak ściśle związany z ciałem, iż tworzy z nim jedność. Indagowany w tej sprawie, uznał pojęcie takiego powiązania za pojęcie pierwotne. Zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 4-5. Na metaforyczny charakter języka scholastycznej i pogańskiej (starogreckiej) metafizyki oraz na brak w ich przypadku rzeczywistego odniesienia częstokroć wskazywał sam Malebranche. Takimi miałyby być np. wyrażenia „intelekt czynny" i „intelekt bierny", podobnie jak wszystkie inne określenia przypisujące zdolności sprawcze stworzeniu lub niezależność od Boga poznania dostępnego temu stworzeniu. Co do rozróżnienia intelektów zob. N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, s. 32.

58 N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 421. W istocie Bóg jest ściśle związany (zjednoczony) ze wszystkimi umysłami czy duszami, czy też one z nim: „Wiedz, że wszystkie dusze są ze mną zjednoczone, że filozofowie, bezbożnicy, a nawet demony nie mogą całkowicie oderwać się ode mnie. Jeżeli bowiem dostrzegają jakąś konieczną prawdę, we mnie ją odkrywają, gdyż żadne wiekuiste, niezmienne i konieczne prawdy nie istnieją poza mną", tenże, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, s. 49-50. Odkrycie jakiejkolwiek tego rodzaju prawdy dowodzi zjednoczenia z Rozumem, gdyż w nim jest ta prawda; dowodzi zresztą samego istnienia takiego Rozumu.

59 Zob. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 423. Co do innej wersji tego argumentu zob. tenże, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, s. 39-40. Ściślej biorąc, przemawia on co najwyżej za „widzeniem w Bogu" rozumianym szeroko.

przedmiotu, czyli idei pewnej rzeczy, albowiem zakłada istnienie takiego przedmiotu, a tym samym dowodzi istnienia idei. Nieskończoność możliwych pragnień pomyślenia o czymś dowodzi natomiast, że idee te jest zdolny pomieścić jedynie Rozum uniwersalny. Locke zwraca uwagę na niejasność sformułowania, niezgodność z doświadczeniem oraz brak mocy dowodowej tego argumentu, który jego zdaniem w tej części, w jakiej jest zrozumiały, sprowadza się do twierdzenia, iż wszystkie idee są obecne w umyśle ludzkim, ponieważ umysł jest zdolny do tego, by wszystkie one były w nim obecne, co oczywiście nie dowodzi, iż idee te są w takim umyśle dzięki temu, że jest on ściśle związany z zawierającym idee umysłem Boskim. Przeczy także, by istnienie pragnienia zakładało istnienie idei: niewidomy może pragnąć mieć poszczególną ideę szkarłatu, co nie oznacza, iż niejasno bądź ogólnie ujmuje już ową ideę. Jeżeli zaś do ujrzenia tych idei potrzebne jest dodatkowo to, by były ukazane przez Boga, sam związek człowieka z Bogiem przestaje wyjaśniać postrzeżenie idei i czyni fakt spostrzeżenia niezrozumiałym, skoro okazuje się polegać na tym, że człowiek spostrzega coś tylko dlatego, że Bóg chciał, by człowiek to spostrzegał[60].

Wprawdzie uważam, że Locke słusznie zwraca uwagę na daleką od doskonałości postać, jaką Malebranche nadał temu argumentowi w *Poszukiwaniu prawdy*, niemniej nie sądzę, by była poprawna dokonana przez niego rekonstrukcja, czyniąca tautologię z dającej się zrozumieć części jego argumentu. Można również żywić wątpliwości co do sposobu, w jaki sam krytyk odrzuca tezę o związku chcenia z ideą. Jeżeli niewidomy nie posiada jakiejkolwiek, nawet niejasnej idei szkarłatu, trudno pojąć, na czym miałoby polegać jego pragnienie jej posiadania, jeżeli pragnienie to stanowi czynność jego umysłu, a nie ciała, oraz jak pragnienie to różniłoby się od pragnienia dowolnej innej rzeczy, której idei ów niewidomy nie ma. Bliższy prawdy wydaje się więc wniosek, że niewidomy nie ma zarówno idei szkarłatu, jak i pragnienia jej posiadania, jeżeli pragnienie jest czynnością jego umysłu. Sądzę, że odnośnie do argumentu Malebranche'a należałoby podnieść raczej dwa inne zastrzeżenia. Po pierwsze, nie jest wcale pewne, że umysł ludzki jest w stanie

[60] Zob. J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 431-434; tenże, *Sprawdzian…*", s. 150-154.

pomyśleć (albo chcieć pomyśleć) o nieskończenie wielu rzeczach; nawet jeżeli poda się w tym względzie przykłady liczb, nie wyniknie z takiego przykładu, że myśli, uważane za myśli o różnych liczbach, rzeczywiście różnią się od siebie. Po drugie, fakt, że chcenie zakłada istnienie przedmiotu tego chcenia nie dowodzi autonomii tego przedmiotu w stosunku do chcenia, zwłaszcza nie dowodzi jego istnienia przed zaistnieniem chcenia. Nie ma bowiem wyraźnej sprzeczności w przypuszczeniu, że chcenie wytwarza ideę i że takie wytworzenie daje początek wiedzy, że jest to chcenie przedmiotu tej idei, nie zaś tego, że ona jest jego przedmiotem.

Obiektem krytyki Locke'a jest także argument nazwany powyżej teologicznym. Zgodnie z nim, ponieważ nie ulega wątpliwości, że Bóg uczynił wszystko dla siebie, stworzenie nie może być bezpośrednim przedmiotem poznania, albowiem w takim przypadku Bóg uczyniłby umysły dla stworzeń, nie dla samego siebie. Z tego miałoby wynikać, że bezpośrednie przedmioty poznania ludzkiego umysłu muszą być w Bogu i w pewnej mierze stanowić poznanie jego substancji, inaczej w ogóle nie mogłyby być poznawane[61]. Locke wprawdzie akceptuje przesłankę mówiącą o celach Boga, twierdzi jednak, że jeżeli cele Boga miałyby w taki sposób wyznaczać przedmiot bezpośredniego poznania wszystkich umysłów, a więc ich ideę, to raczej powinien nią być sam Bóg, czemu z kolei przeczy doświadczenie, natomiast jeżeli wszelkie użycie władz poznawczych służyłoby poznaniu Boga, to w Bogu musiałyby być pieniądze i słońce, angażujące przecież zdolności chciwca i bałwochwalcy. Wedle Locke'a taka domniemana wiedza o Bogu nie różniłaby się od potocznie rozumianej niewiedzy i nie może stanowić warunku wiedzy o stworzeniu, ponieważ wiedzą nie jest. W ten sposób Locke odrzuca ontologizm Malebranche'a, czyniący Boga pierwszym i podstawowym przedmiotem poznania. Dla tego krytyka takimi przedmiotami są elementy stworzenia, po których poznaniu może, ale nie musi następować poznanie samego Boga[62].

---

61 Por. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 425-426.

62 J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 435-437; tenże, *Sprawdzian…*, s. 156-158. Locke odrzuca także tezę Malebranche'a, iż skoro skończoność jest ograniczeniem nieskończoności, poznanie tej pierwszej jest zależne od poznania tej drugiej. Zob. tenże, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 435; tenże, *Sprawdzian…*, s. 156.

Uważam, że tak przeprowadzona krytyka sprowadza się do przeciwstawienia stanowisku apriorycznemu i teologicznemu przekonania zdroworozsądkowego i czerpanego z doświadczenia, zgodnie z którym nie każde poznanie jest poznaniem Boga i że istnieją ludzie, którzy o Bogu nie posiadają wiedzy pomimo użycia władz poznawczych. Sam Locke przekonanie to mógłby poprzeć, wskazując na istnienie relacji podróżniczych mówiących o ludach niemających wyobrażenia Boga[63]. Ten rodzaj świadectw sam Malebranche uważa jednak za mało wartościowy w porównaniu z jasnymi i wyraźnymi ideami; a to, czy za taką należy uważać ideę niewiedzy o Bogu, wcale nie jest pewne. Ponieważ Locke wychodzi z założenia, że Malebranche pomylił się w samej ocenie świadectw, jego własne rozumowanie dostarcza przykładu błędnego koła[64].

Malebranche posługuje się takim oto rozumowaniem, które można nazwać (pierwszym) argumentem epistemologicznym: ciała i ich własności są poznawalne, lecz nie same przez się, gdyż nie oddziałują na umysł i nie odsłaniają się przed nim, wobec tego muszą być poznawalne przez to, co zawiera je w sobie w sposób poznawalny dla ludzkiego umysłu, a zatem są poznawalne, i to w sposób bardzo doskonały, przez ich idee zawierające się w Bogu działającym w umyśle ludzkim i odsłaniającym się przed tym umysłem; doskonałość ta bierze się stąd, że idea rozciągłości zawiera w sobie idee wszystkich możliwych własności ciał i jest ich najbardziej wyraźną ideą[65]. Jest to wprawdzie rozumowanie nieprowadzące bezpośrednio do wniosku, że „widzimy rzeczy w Bogu" wówczas, gdy, jak można by sądzić, dochodzi do dosłownie rozumianego, zmysłowego spostrzeżenia tych rzeczy, niemniej wniosek taki, nie przeinaczając intencji Malebranche'a, można uzyskać, gdy przyjmie się dodatkowo, że w sytuacji, w której do takiego spostrzeżenia ciała dochodzi, zachodzi także poznanie tego ciała. Poznanie to polega na ujmowaniu idei tych rzeczy i idei ich własności, zawierających się w Bogu i ukazywanych przez

63 Zob. tenże, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 94-96.

64 Należy jednak zauważyć, że zgodnie z nauką Kościoła katolickiego ontologizm jest stanowiskiem błędnym; wydaje się natomiast, że zbliża się do niej pogląd Locke'a. Co do wspomnianej błędności por. https://www.newadvent.org/cathen/11257a.htm – 30 III 2024 r.

65 Por. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 432-434.

Boga; to ukazywanie jest działaniem Boga – a nie ciał – w ludzkim umyśle. Locke odrzuca przesłankę, zgodnie z którą ciała nie są pojmowane same przez się, przy czym zakłada, że pojmowanie danej rzeczy polega na posiadaniu jej idei. Odrzuca także sposób rozumienia poznawania rzeczy przez idee, zgodnie z którym idei wymaga poznanie tych rzeczy, które nie są w stanie oddziaływać na umysł. Przeczy ponadto, by ludzkie poznanie ciał oraz ich własności posiadało wskazywany przez Malebranche'a stopień. Powołuje się na własne ustalenia wskazujące na ograniczoność ludzkiej wiedzy o naturze ciał, jak również na różnice w rozumieniu ciała, w tym między nim samym i Malebranche'em, jak i na to, że z faktu, iż umysł ludzki ma za sprawą Boga dostęp do najbardziej wyraźniej idei ciała i pewnych jego własności oraz że może je wszystkie sukcesywnie ujmować, nie wynika, że idea ta jest w Bogu. Z faktu istnienia idei w Bogu nie wynikałoby także, że ludzki umysł może poznać wszystkie własności jej przedmiotu. Doskonałości dostępnych umysłowi idei przeczy fakt, że ludzkie starania uzyskania jasnego spostrzeżenia natury ciała lub umysłu kończą się niepowodzeniem. Według Locke'a sposób, w jaki Malebranche wypowiada się o ideach, co do których deklaruje, iż są w Bogu, świadczy, że w istocie myśli o nich jako o znajdujących się jedynie w ludzkim umyśle[66]. Można sądzić, że krytyka Locke'a jest trafna o tyle, iż idea konkretnego ciała jest nie tylko ideą rozciągłości oraz tego, co można pojąć jako modyfikacja rozciągłości, jeżeli nie przyjmie się stanowiska Malebranche'a.

Drugi argument epistemologiczny Malebranche'a głosi, że skoro umysły ludzkie, które same nie są ani konieczne, ani niezmienne, są w stanie niezależnie odkrywać te same konieczne i niezmienne prawdy, a zarazem pojąć, że prawd takich jest nieskończenie wiele, musi istnieć powszechny, konieczny, niezmienny i nieskończony Rozum (*Reason*), taki zaś może istnieć jedynie w Bogu. Locke sądzi, że ludzkie zdolności do takiego odkrycia lub odkrywania wbrew pozorom nie wskazują na istnienie rozumu powszechnego, ale raczej są rozumem powszechnym, jeżeli posługiwać się takim określeniem; jeżeli taki rozum to tylko ogół koniecznych i nieskończonych relacji,

66 J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 449-451, zob. także s. 455. Por. odpowiednio tenże, *Sprawdzian*…, s. 174-177, 180-181.

zachodzących między rzeczami, nie dowodzi to, że umysł ludzki widzi wszystkie rzeczy w Bogu. Rozumu nie należy przypisywać Bogu, ponieważ jest to ograniczona i obarczona ryzykiem błędu zdolność do rozumowania polegającego na porównywaniu idei za pośrednictwem innych idei. W Bogu jest natomiast pojmowanie albo wiedza; człowiek ma dane od Boga władze poznawcze i nie uczestniczy w rozumieniu ani wiedzy Boskiej. Sądzę, że przyznanie racji którejś ze stron w przypadku tego argumentu oraz tej jego krytyki równałoby się wskazaniu rozwiązania sporu o uniwersalia, ten zaś wcale nie wydaje się rozstrzygnięty.

Niedokończone *Remarks…* dodają do krytyki już zawartej w *An Examination…* krytykę okazjonalizmu uznawanego przez Malebranche'a (i Norrisa). Okazjonalizm miał być jako jedyny zgodny z tezą o istnieniu doskonałego Boga i z zasadą, iż jako doskonały działa w sposób najprostszy z pojmowalnych. Zdaniem tych filozofów nie sposób pojąć, jak ciało miałoby oddziaływać na umysł i cokolwiek w nim wywoływać, a wielość przyczyn sprawczych przeczyłaby prostocie Boskich działań i odbierałaby tej istocie przynależną jej moc. Przedmioty stworzone są zatem co najwyżej przyczynami okazjonalnymi Boskiego sprawstwa. Locke stara się wykazać, że a) okazjonalizm nie wyjaśnia fenomenu spostrzeżenia zmysłowego lepiej niż przypisanie ciałom zdolności do wywoływania idei w umyśle, wręcz przeciwnie, czyni to zjawisko mniej zrozumiałym, oraz zamierza dowieść, że b) stanowisko to wypływa z zaprzeczenia wolności Boga i prowadzi do takiego zaprzeczenia, a oprócz tego c) prowadzi do tak samo niepożądanego panteizmu i fatalizmu[67].

Dokonując krytyki a), Locke przez okazjonalizm co do spostrzeżenia zmysłowego rozumie twierdzenie, iż obecność spostrzeganego przedmiotu materialnego nie stanowi przyczyny sprawczej jego spostrzeżenia, lecz jedynie przyczynę okazjonalną. Na takiej podstawie twierdzi, że nie wyjaśnia to, dlaczego nie spostrzega takiego

---

67 W *An Examination…* Locke wyraża także przypuszczenie, że hipoteza „widzenia wszystkich rzeczy w Bogu" prowadzi do agnostycyzmu odnośnie do istnienia przedmiotów materialnych. Można przypuszczać, że w tej uwadze wyraża się pewien wpływ krytyki Fouchera oraz Arnaulda. Por. odpowiednio J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 425-426; tenże, *Sprawdzian…*, s. 144; R. Watson, M. Grene, *dz. cyt.*, s. 35-38; A. Arnauld, *dz. cyt.*, s. 80-86.

przedmiotu np. osoba niewidoma; doświadczenie w ogólności poucza, że obecność przedmiotów nie wystarcza do ich spostrzeżenia. Jeżeli okazję widzenia stanowi światło, staje się niepojmowalny fakt stworzenia przez Boga skomplikowanego aparatu ludzkiego oka przy założeniu, że stworzenie dokonuje się zawsze w zgodzie z zasadą prostoty. Jeżeli przedmioty stworzone nie mają mocy sprawczej, ich złożona budowa, poświadczana przez doświadczenie, przeczy prostocie charakteryzującej działanie Boga[68].

Uważam, że z krytyką a) nie należy się zgodzić. Ponieważ Malebranche uznawał kunsztowność organizacji i budowy przedmiotów materialnych, a zarazem uważał ją za wynik zastosowania prostych praw, musiałby zakwestionować tezę, iż zachodzące w świecie skutki mogłyby mieć przyczyny odznaczające się większą prostotą. Nie jest także oczywiste, że można bez sprzeczności pojąć, że spostrzeżenie wzrokowe dokonuje się w inny sposób, ani też, czy niepojmowalność sposobu, w jaki przedmioty materialne wywołują idee wystarcza do uznania wspomnianej możliwości. Jeżeli nie można pojąć, w jaki sposób pojawienie się danej rzeczy prowadzi do zaistnienia pewnej innej rzeczy, to wydaje się wątpliwe, by można było pojmować możliwość innej przyczyny. Sądzę, że tego rodzaju wątpliwości pozwalają podejrzewać o popełnienie sprzeczności nie Malebranche'a, lecz przedkładającego taką krytykę.

Wedle Locke'a jako przedkładającego krytykę b), wadliwe jest rozumowanie czyniące z tego, czego nie pojmuje ludzki umysł, rzecz niemożliwą do dokonania przez Boga; ludzkie niepojmowanie nie jest i nie może być miarą Boskiej wolności, jeśli weźmie się pod uwagę zarówno bezsporną doskonałość bytu Boskiego, jak i niedoskonałość umysłu ludzkiego. Z faktu, że taki umysł nie jest w stanie pojąć, w jaki sposób ciała mogłyby działać na umysł i wywoływać w nim idee, nie wynika więc, iż Bóg stworzył świat, w którym związki przyczynowe przedstawiają się inaczej, np. w sposób określany przez tezę okazjonalizmu. Zdaniem Locke'a okazjonalizm prowadzi także do wniosku uszczuplającego Boską wolność, albowiem Bóg jako jedyna przyczyna sprawcza musiałby koniecznie działać wszędzie tam, gdzie mogłoby przecież stanowić taką przyczynę stworzenie, nawet jeżeli sposób, w jaki by działało, przekraczałby

68 J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, t. 2, s. 461, 465-467.

pojętność umysłu skończonego[69]. Spór między Malebranche'em a Lockiem, widziany oczyma tego drugiego, wynika więc, poza wszystkim, z rozbieżności w ocenie, czy hipotezę powołującą się na to, co niepojmowalne należy odrzucić – i to właśnie dlatego, że głosi coś niepojmowalnego – czy też przeciwnie, wolno ją zaakceptować pomimo jej niepojmowalności. Pod tym względem Malebranche przyjmuje (i deklaruje) postawę pozornie bliższą stanowisku Kartezjusza i zgodną z regułą, by w naukach przyjmować jedynie to, co jasno i wyraźnie ujmowane[70]. Locke natomiast żywi (a przynajmniej deklaruje, że żywi) nieustanną świadomość słabości ludzkiego umysłu i ograniczoności jego władz, a zarazem potęgi i wszechmocy Boga, której człowiek nie może w swoich myślach ograniczać, jak próbuje to czynić ktoś przyjmujący, że czego człowiek nie zdołał pojąć, tego istota wszechmocna nie uczyniła[71].

Uważam, że krytyka b) może być przyjęta tylko pod warunkiem ponownej analizy tych wcześniejszych uwag Locke'a, w których wykazywał niepojmowalność twierdzeń Malebranche'a. Nie można bowiem z jednej strony uznawać tego, co niepojmowalne, a z drugiej strony wskazywać na niepojmowalność jako na błąd, który należy odrzucić. Możliwą odpowiedzią zwolennika tej krytyki mogłoby być powiedzenie, że twierdzenia Malebranche'a i Locke'a różnią się od siebie, tak jak różni się pojęcie, że coś jest niemożliwe, wynikające z zastosowania władz poznawczych, od wynikającego z ograniczenia tych władz braku pojęcia, że coś jest możliwe; należy odrzucić to, co można pojąć jako niemożliwe, ale nie to, czego możliwości jedynie się nie pojmuje. Wedle Locke'a można pojąć, że Malebranche głosi twierdzenia sprzeczne, gdy przypisuje Bogu prostotę, a zarazem

---

69 *Tamże*, s. 466, 469.

70 Deklaruje przy tym świadomość ograniczoności ludzkiego umysłu niepozwalającej temu umysłowi zrozumieć nieskończoności i otwarcie potępia filozoficzną postawę socynian i im podobnych, jak i rozumowe subtelności scholastyki. Zob. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, s. 370-373.

71 Już na początku *An Examination…* Locke wyraził pogląd: „[…] God is not bound in all he does to subject his ways of operation to the scrutiny of our thoughts, and confine himself to do nothing but what we must comprehend" (J. Locke, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 414-415). W polskim tłumaczeniu: „[…] Bóg nie jest zobowiązany wszystkich swych działań poddawać sprawdzianowi naszego myślenia i w swych działaniach ograniczać się do tego tylko, co pojmujemy" (tenże, *Sprawdzian*…, s. 132).

umieszcza w nim wielość wzajem odmiennych idei. Malebranche jednak mógłby uznać te twierdzenia za niepojmowalne, skoro tyczą bytu nieskończonego, którego ludzki umysł nie jest w stanie pojąć. Sądzę, że w tym sporze rację należałoby mimo wszystko przyznać Locke'owi, ponieważ takie odwołanie się do niepojmowalności Boga pozwalałoby przyjmować, że obowiązują wszystkie te twierdzenia, które Malebranche odrzucał. Można np. utrzymywać, że w niepojmowany przez człowieka sposób sprawstwo przyczynowe stworzeń nie wyklucza się z absolutną wszechmocą i doskonałością Boga; sprzeczność ta nie różni się w szczególny sposób od tej, która zachodzi między uznaniem wielości idei i prostoty boskiej natury. Sądzę więc, że krytyka b) w tej części, w jakiej tyczy wolności Boga, jest w ostateczności trafna.

Trafność zarzutów c), czyli zarzutów panteizmu oraz determinizmu czy fatalizmu, zależy natomiast od sposobu, w jaki rozumie się obydwa te stanowiska, co należałoby doprecyzować, jak również od tego, czy ewentualny fakt, że stanowisko Malebranche'a dostarcza dla nich podstawy, może być poczytywany za błąd takiej koncepcji, zwłaszcza z punktu widzenia filozofii i przekonań religijnych Malebranche'a. Zarzut ten niepoprzedzony gruntowniejszym zbadaniem jego filozofii musi się więc jawić jako przedwczesny[72].

Z przeprowadzonej powyżej analizy wynika, że zarzuty, które Locke kierował pod adresem filozofii Malebranche'a – w szczególności tezy, zgodnie z którą przedmioty materialne są „widziane w Bogu" – są w większości trafne. Trafność uwag świadczy zarówno o dostrzegalnych trudnościach krytykowanego stanowiska, jak i o umiejętnościach krytyka. Konstatacja tych trudności oraz świadomość umiejętności tego, kto na nie wskazał, mogą dostarczyć przynajmniej częściowej odpowiedzi na pytanie, dlaczego recepcja

[72] Co do tych zarzutów por. tamże, s. 466-469. Sam Malebranche głosił, że ludzki umysł może w wyniku ćwiczenia osiągać cnotę wolności, rozumianą jako sprawność w zawieszaniu zgody (*consentement*) na to, co jawi się mu niejasno. Utrzymywał także, że jego filozofia, w zupełności zgodna z prawdą, iż to w Bogu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17,28), nie unieważnia różnicy między Bogiem a stworzeniem, jak czyni to system Spinozy błędnie utożsamiający istniejące w Bogu idee rzeczy z rzeczami (rozciągłość inteligibilną z substancjami rozciągłymi, istniejącymi poza umysłem). Por. odpowiednio: tenże, *Traktat o moralności*, tłum. P. Rak, Kęty 2006, s. 61-69; R. Watson, M. Grene, *dz. cyt.*, s. 84-88.

stanowiska mówiącego o „widzeniu rzeczy w Bogu", w porównaniu z epistemologią opracowaną przez tego właśnie krytyka tej koncepcji, nie okazała się ani szeroka, ani długotrwała[73].

BIBLIOGRAFIA

Acworth R., *Locke's first reply to John Norris*, „Locke Newsletter" 1971, no. 2, s. 7-11, [on-line:] http://www.digitallockeproject.nl.

Arnauld A., *On True and False Ideas*, transl. and introduction S. Gaukroger, Manchester–New York 1990.

Augustyn W., *O wierny obraz filozofii Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 1964, t. 12, nr 1, s. 129-135.

Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa 1973.

Augustyn W., *Poznanie i rzekoma definicja prawdy u Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne", t. 14, nr 1, 1966, s. 131-134.

Badiou A., *Malebranche. Byt 2 – Figura teologiczna. Seminarium 1986*, tłum. P. Herbich, Warszawa 2022.

Cackowski Z., *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*, Warszawa 1966.

Connell D., *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*, New York 1967.

Coste P., *Charakter pana Locke'a opisany w liście pana P[ierre'a] Coste'a do autora* Nouvelles de la Republique des Lettres, tłum. D. Wincław, „Studia z Historii Filozofii" 2020, t. 11, nr 1, s. 33-45, https://doi.org/10.12775/szhf.2020.003.

Cranston M., *Locke: A Biography*, London 1957.

Czajkowski S., *Główne tendencje systematu Malebranche'a [W trzechsetlecie urodzin Mikołaja Malenbranche'a* [sic] *(1638-1938)]*, „Przegląd Filozoficzny" 1938, R. 41, z. 2, s. 120-135.

Czerkawski J., *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu (Część pierwsza)*, „Roczniki Filozoficzne" 1991-1992, t. 39-40, z. 1, s. 255-270.

Czerkawski J., *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu (Część druga)*, „Roczniki Filozoficzne" 1993, t. 41, z. 1, s. 103-124.

73 Takie twierdzenie nie stoi oczywiście w sprzeczności z uznaniem wpływu okazjonalizmu Malebranche'a, np. na filozofię D. Hume'a i przekrytyczną filozofię I. Kanta, lub jego analiz doświadczenia na myśl M. de Birana czy na dwudziestowieczną już fenomenologię M. Merleau-Ponty'ego. Wpływ filozofii Malebranche'a nadal stanowić może przedmiot badań, starających się wydobyć i uwypuklić to znaczenie, jak pokazuje praca A. Ferraro *La Réception de Malebranche en France au xviiie siècle. Métaphysique et épistémologie*, Paris 2019.

Czerkawski J., *Zagadnienie istnienia świata materialnego w filozofii N. Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 2002, t. 50, z. 1, s. 73-82.
Czerkawski J., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 1994, t. 42, z. 1, s. 53-79.
Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.
Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. K. i M. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001.
Desmaizeaux P., *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, Never before printed, or not extant in his Works. Publish'd by the Author of the Life of the evermemorable Mr. John Hales, &c.*, London 1720.
Ferraro A., *La Réception de Malebranche en France au xviiie siècle. Métaphysique et épistémologie*, Classiq Garnier, Paris 2019.
Gołębiewska M., *Podmiot intencji i przeżyć. Receptywność podmiotu i oceny estetyczne według Nicholasa Malebranche'a*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL", t. 23, nr 3 (127), 2019, 255-279.
Grzeliński A., *Locke on Experience and Notions*, „Studia z Historii Filozofii" 2017, t. 8, nr 3, s. 81-89, https://doi.org/10.12775/szhf.2017.033.
Harrison J., Laslett P., *The Library of John Locke*, Oxford 1965.
Hutton S., *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford 2015.
Johnston Ch., *Locke's Examination of Malebranche and John Norris*, „Journal of the History of Philosophy" 1958, vol. 19, no. 4, s. 551-558, https://doi.org/10.2307/2707923.
Jolley N., *The Light of Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990.
King P., *Posthumous Works of Mr. John Locke: viz. I. Of the Conduct of Understanding. II. An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all things in God. III. A Discourse of Miracles. IV. Part of the Fourth Letter for Toleration. V. Memoirs relating to the Life of Anthony first Earl of Shaftesbury. To which is added, VI. His New Method of a Common-Place Book, written originally in French, and now translated into English*. W.B. [William Bowyer] for A. and J. Churchill, London 1706.
Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969.
Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1-2, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955.
Locke J., *Sprawdzian, co ojciec Malebranche ma do powiedzenia na temat widzenia wszystkich rzeczy w Bogu*, [w:] J. Locke, *Kwestie dotyczące prawa natury wraz z esejami o widzeniu rzeczy w Bogu, o cudach i o zmartwychwstaniu*, przeł. T. Gliński, A. Grzeliński, Toruń 2022, s. 131-186.

Locke J., *The Philosophical Works of John Locke. In Two Volumes*, vol. 2, ed. J.A.St. John, London–New York 1892.

Locke J., *The Works of John Locke*, vol. 10, London 1823.

Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, tłum. P. Rak, Kęty 2003.

Malebranche N., *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002.

Malebranche N., *Poszukiwanie prawdy*, t. 1-2, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011.

Malebranche N., *Traktat o moralności*, tłum. P. Rak, Kęty 2006.

Mander W.J., *The Philosophy of John Norris*, Oxford 2008, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199230303.001.0001.

Matthews H.E., *Locke, Malebranche and the Representative Theory*, [w:] I.C. Tipton (ed.), *Locke on Human Understanding. Selected Essays*, Oxford 1977, s. 55-61.

McCracken Ch.J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford–New York 1983.

Nadler S.M., *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Princeton 1989, s. 79-100.

Norris J., *Christian Blessedness: Or, Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ. Written by John Norris, M. A. ... To which are Added, Reflections upon a late Essay concerning Human Understanding. By the same Author*, S. Manship, London 1690.

Peppers-Bates S., *Does Malebranche Need Efficacious Ideas? The Cognitive Faculties, the Ontological Status of Ideas, and Human Attention*, „Journal of the History of Philosophy" 2005, vol. 43, no. 1, s. 83-105, https://dx.doi.org/10.1353/hph.2005.0016.

Pyle A., *Malebranche*, London–New York 2003, https://doi.org/10.4324/9780203417706.

Rodis-Lewis G., *Malebranche*, Paris 1963.

Schmaltz T.M., *Malebranche on Ideas and the Vision in God*, [w:] *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge 2003, s. 59-86, https://doi.org/10.1017/CCOL0521622123.004.

Schuurman P., *Vision in God and Thinking Matter: Locke's epistemological agnosticism used against Malebranche and Stillingfleet*, [w:] *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, eds S. Hutton, P. Schuurman, Berlin 2008, s. 177-193, https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8325-9_11.

Spinoza B., *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003.

Szałek P.K., *Filozoficzne przesłanki Nicolasa Malebranche'a koncepcji pochodzenia ludzkiej wiedzy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2005, R. 14, nr 1(53), s. 135-152.

Szałek P.K., *Psychologizm* versus *antypsychologizm: Johna Locke'a charakterystyka treści mentalnej*, „Roczniki Filozoficzne" 2004, t. 52, nr 1, s. 275-292.

The Philosophical Works of Leibniz, ed. G.M. Duncan, New Haven 1890.

Walerich E., *Dualizm psychofizyczny w koncepcji Malebranche'a i Bergsona na podstawie charakteru postrzeżenia zmysłowego. Próba porównania*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2015, t. 43, z. 4, s. 79-82.

Walerich E., *Natura idei na podstawie utworu O prawdziwych i fałszywych ideach Antoine'a Arnaulda*, „Filo-Sofia" 2013, nr 20, s. 75-87.

Walerich E., *Ogólna charakterystyka idei w wykładni Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne" 2012, t. 40, nr 3, s. 15-34.

Wasilewski M., *Kartezjusz i Malebranche*, Warszawa 1937.

Watson R., *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague 1966.

Watson R., Grene M., *Malebranche's First and Last Critics: Simon Foucher and Dortous de Mairan*, Carbondale–Edwardsville 1995.

Wołczaska-Kurnatowska I., *Malebranche'a teorja dóbr*, „Przegląd Filozoficzny" 1932, R. 31, z. 3-4, s. 401-406.

Woolhouse R., *Locke: A Biography*, Cambridge 2007.

Yolton J.W., *Locke and French Materialism*, Oxford–New York 1991, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198242741.001.0001.

Yolton J.W., *Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas*, [w:] *John Locke: Symposium Woltenbüttel*, ed. R. Brandt, Berlin–New York 1981, s. 208-223, https://doi.org/10.1515/9783110861648.208.

ABSTRACT

John Locke as a Critic of Nicholas de Malebranche's Philosophy

This paper briefly examines John Locke's critique of the philosophy of Nicholas de Malebranche, chiefly aimed at his quite paradoxical (at first glance, at least) theory of 'seeing all things in God' as presented by Malebranche in *The Search after Truth* (1674-1675). Locke discussed the Malebranchean stance to a greater or lesser extent in four pieces: a) *JL Answer to Mr Norris Reflections 92.* (1692), published by Richard Acworth in 1971, b) *Recherche* (ca. 1693, not yet published), c) *JL. Of Seeing all things in God 1693* (1693), published by Peter King in 1706 as *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all things in God*, and d) *Some other loose thoughts wch I set down as they came in my way in a hasty perusal of some of Mr Norris's writeings, to be better digested when I shall have leisure to make an end of this Argument.* (1693), published by Pierre Desmaizeaux in 1720 as *Remarks upon Some of Mr. Norris's Books, Wherein he asserts F. Malebranche's Opinion of our seeing all Things in God*. The paper argues

that Locke's critique is for the most part correct. It outlines the stance in question, presents the piece b), and provides the historical and philosophical background of the criticism.

KEYWORDS: ideas, modern philosophy, occasionalism, seeing all things in God, sense-perception

O AUTORZE

Przemysław Spryszak – dr hab., pracownik Zakładu Historii Filozofii w Instytucie Filozofii UJ, autor prac m.in. z zakresu filozofii wieku XVII i XVIII.

21.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.21

RADOSŁAW STRZELECKI

Dwie drogi do innego w filozofii egzystencjalnej

Piotrowi Mrozowi,
z niegasnącą wdzięcznością

Niezależnie od tego, jak daleko cofniemy się w poszukiwaniu istoty i źródeł filozofii egzystencjalnej czy to w ujęciu historycznym, czy problemowym, temat innego – przede wszystkim bytu innego człowieka, ale też inności, obcości jako wyróżnionego fenomenu – odnajdzie się wśród konstytutywnych momentów tej myśli. Istotną przyczyną, dla której tak się dzieje, jest, po pierwsze, konieczność zmierzenia się przez filozofię egzystencji z pytaniem o rolę jednostki w obliczu dominacji organicystycznych teorii człowieka i społeczeństwa, a później heglowskiej absolutyzacji procesu historycznego. Obrona jednostki przed tłumem – co znakomicie widać w myśli Sørena Kierkegaarda[1] – wyprowadza nas poza dychotomię jednostki i zbiorowości, ale nie zawiesza jednostki w próżni ani nie zamyka jej w wieży z kości słoniowej. Przeciwnie, stawia jednostkę przed koniecznością odnalezienia rzeczywistego innego, czy będzie to Bóg, czy inna jednostka. Apoteoza wyemancypowanej jednostki prowadzi zaś do przekraczającego koncept „tłumu" pogłębienia refleksji nad rolą innych, jak zobaczymy to u Martina Heideggera. Po drugie,

[1] Por. S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, tłum. A. Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965.

problem innego wyrasta z bardziej podstawowego z perspektywy ontologicznej pytania o warunki możliwości relacji z innym bytem w ogóle; szczególnym aspektem tego pytania pozostaje kwestia statusu naszej wiedzy, a dla myśli egzystencjalnej oznacza to zwłaszcza konieczność pogłębienia refleksji nad podmiotowością człowieka, nad pojęciem prawdy i reinterpretacji tego pojęcia w odniesieniu do egzystencji. Pytanie o podmiotowość stawia w swoim centrum relację z innością. Pytanie o prawdę zaś ujawnia się jako pytanie o prawdę egzystencji, która nigdy nie jest wyłączną własnością jednostki, lecz zawsze domaga się innego[2]. W myśli egzystencjalnej kwestie te zyskują szczególne naświetlenie z uwagi na sposób wykorzystania w niej metody fenomenologicznej, ale podejmowała je już niedysponująca tą metodą refleksja Kierkegaarda czy Friedricha Nietzschego. Po trzecie wreszcie, problem innego ujawnia się w myśli egzystencjalnej ze szczególną siłą w kontekście refleksji nad czasowym charakterem bycia człowieka. O ile źródła pytania o innego są tu wspólne, chociaż w zróżnicowanym stopniu ujawniają się w rozmaitych koncepcjach zaliczanych do filozofii egzystencjalnej czy egzystencjalizmu, o tyle sposób udzielenia odpowiedzi na to pytanie radykalnie dzieli filozofów zaliczanych do tego nurtu. Ukazanie dwóch paradygmatycznych ujęć problemu innego – we wczesnej filozofii Heideggera i w egzystencjalizmie Jeana-Paula Sartre'a – pozwoli wyeksponować centralne znaczenie problematyki innego dla myśli egzystencjalnej i sposób jej zaangażowania w poszczególnych decydujących aspektach tej myśli, takich jak struktura bytu ludzkiego, rozumienie tego bytu w perspektywie jego wyróżnionego sposobu bycia ku-możliwościom, wreszcie samo pojęcie egzystencji i fenomen czasowości.

Heidegger

Właściwe otwarcie problematyki innego dla współczesności przynosi *Bycie i czas* Heideggera wraz z koncepcją współbycia (*Mitsein*) jako jednego z podstawowych określeń – egzystencjałów – cha-

[2] Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 61.

rakterystycznego dla człowieka sposobu bycia, który niemiecki myśliciel określa mianem *Dasein*[3]. Nie miejsce tu na szczegółową eksplikację struktury egzystencjalnej *Dasein*, ograniczę się zatem do ogólnego wskazania jej podstawowych aspektów. Główny cel Heideggera, pytanie o bycie, może być zadane tylko przez *Dasein*, a właściwa droga do przygotowania tego pytania wiedzie przez egzystencjalną analizę samego tego bytu zdolnego o bycie zapytywać. Opis *Dasein* od początku ujawnia zerwanie z substancjalnym rozumieniem bytu ludzkiego; *Dasein* jest nie tyle bytem, ile osadzonymi w sieci egzystencjałów, czyli podstawowych określeń ontologicznych, możliwościami bycia. Egzystencjały opisujące otwartość (nastrojenie – rozumienie – mowa) i mojość (*Jemeinigkeit*) *Dasein* i jego bycie-w-świecie domagają się dalej podstawy – zgodnie z piętrowym charakterem argumentacji transcendentalnej – w egzystencjale troski (*Sorge*), a troska z kolei odnajduje swój sens w pierwotnej, ekstatycznej czasowości.

Troska – jedność projektu, rzucenia i upadania – wskazuje na zaangażowanie *Dasein* w jego bycie jako bycie-ku-możliwościom i w świat jego bycia. Modalności troski to zatroskanie (*Besorgen*), opisujące relację z bytami w sensie rzeczy lub narzędzi, i troskliwość (*Fürsorge*), opisująca relację z innymi bytami o charakterze bycia *Dasein*. Troskliwość obejmuje innego poprzez odniesienie do jego możliwości bycia. W troskliwości właściwej *Dasein* rozumie innego w jego własnych możliwościach bycia i otwiera go na te możliwości. Zrazu i zwykle jednak w egzystencji panuje troskliwość niewłaściwa, wkraczająca pomiędzy innego a jego możliwości bycia po to, by mu je odebrać i zamknąć przed nim w ogóle możliwość ich podejmowania.

Problem innego w myśli Heideggera i wyjaśnienie sposobu, w jaki troska może przyjąć określoną postawę wobec innych otwierają się wraz z zapytaniem, „kto?" naprawdę stoi za powszednią egzystencją. Na pozór oznacza to co najmniej ekscentryczne zakwestionowanie oczywistości silnej podmiotowości mojego „ja". Cóż bardziej

---

3 Termin ten w przekładzie Bogdana Barana tłumaczony jest jako „jestestwo". Jako że jednak znika wówczas z przekładu słowo „bycie" (niem. *Sein*), a alternatywne próby tłumaczenia – jak bardziej odpowiadające intencjom Heideggera „bycie-tu-oto" – przeważnie komplikują polski tekst, proponuję pozostać przy terminie oryginalnym.

oczywistego niż fakt, że to ja jestem podmiotem w mojej egzystencji? Nawet jeśli przystaniemy na to, że obiegowa formuła o kowalstwie własnego losu ma swoje ograniczenia i że jest jeszcze coś takiego jak zbiór determinant społecznych czy biologicznych, w każdym razie nadal możemy zasadnie przypisać owo określenie przez determinanty mojemu ja. Pytanie Heideggera jest jednak zasadne; stanowi ono bezpośrednią konsekwencję różnicy ontologicznej: „ja" jest dla niemieckiego myśliciela swego rodzaju statycznym konstruktem ontycznym, którego ontologiczną podstawą jest mój dynamiczny, oparty na otwartości sposób bycia – *Dasein*. Oczywistość rozpoznania mówiącego, że *Dasein* to byt, którym zawsze jestem ja sam, nie zaś kto inny, utrzymuje się na poziomie ontycznym, gdzie zawsze operowała metafizyka zachodnia. Ujawniony przez Heideggera ontologiczny wymiar myślenia kwestionuje tę oczywistość: rozumienie bytu ludzkiego poprzez pryzmat takich pojęć, jak „ja", substancja, „podmiot", sobość (*Selbst*) odwołuje się do pewnej stałości, identyczności w bycie, która cechuje go niezależnie od indywidualnej dynamiki jego egzystencji. W ten sposób metafizyka uchwytuje byt ludzki jako statyczny, podzielający sposób bycia rzeczy – jako zawsze współczesny dla naszego poznania go, a zatem jako obecny. „Obecność jest jednakże sposobem bycia bytu odmiennego od Dasein"[4]. *Dasein* należy rozumieć nie jako statyczny, obecny byt, lecz jako dynamiczne bycie ku możliwościom.

Ontycznie patrząc – czy może lepiej: dla potocznego rozumienia, ukształtowanego przez metafizyczną wykładnię – tym, kto działa w mojej powszedniej egzystencji, jestem ja sam, a działania, jakie podejmuję w świecie, o tyle angażują innych (inne byty ludzkie), o ile faktycznie są oni obecni w mojej powszedniej egzystencji i w ten czy inny sposób powiązani z moim działaniem, np. jako jego inspiratorzy, świadkowie, towarzysze, beneficjenci czy antagoniści. Takie rozumienie relacji z innymi poprzestaje na ich ontycznym współwystępowaniu z moim ja. Dla tego rozumienia, jeśli inni np. fizycznie znikną z mojego otoczenia, będę sam i niewiele więcej da się o tej sytuacji powiedzieć. Tymczasem tu dopiero rozpoczyna się ontologiczne dociekanie. „Sam" mogę być tylko dlatego, że w bardziej podstawowym sensie jestem wespół z innymi:

4 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 164.

samotność może zasadnie określać tylko taki byt, który ma w ogóle możliwość bycia-wespół. Dla mojej powszedniej egzystencji decydujące znaczenie ma fakt, że inni nie wkraczają do świata, o ile ich dostrzegam czy angażuję swoim działaniem, ani nie znikają, skoro tylko nie obejmuję ich uwagą, lecz zawsze już są w świecie. Formuła „zawsze już", odsyłająca do pierwotnej czasowości *Dasein*, opisuje zastanie innych w faktyczności, wskazujące na nieprzekraczalny i nieusuwalny charakter bycia innych. Świat zaś to nie zbiór wszystkich aktualnie istniejących bytów. Byt dostępny jest poprzez sens, a „sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś"[5]. Rozumiemy byt poprzez odniesienie do innego bytu czy stanu bytu. Świat to sieć sensownych powiązań, która zawiązuje się wokół *Dasein* i ze względu na *Dasein* – czyli jest zrozumiały tylko jako świat dla *Dasein*. Inni dzielą ze mną ten świat, gdyż na tej samej zasadzie świat zawiązuje się wokół dowolnego innego o tym samym sposobie bycia. Co więcej, sens dostępny mojemu rozumieniu łatwo pozwala się zidentyfikować jako podzielany z innymi. To inni zawsze już zdążyli wytłumaczyć mi świat: sens każdego bytu, który napotykam, niesie w sobie echo wykładni, którą od kogoś innego przejąłem czy odziedziczyłem. Inni są nie tylko wytwórcami narzędzi, z których korzystam, lecz są przede wszystkim wytwórcami sensów, poprzez które rozumiem dowolny segment bytu, świat jako całość i wreszcie siebie samego. „«Inni», których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich"[6] od zawsze decydują o sensie i możliwościach mojego bycia. Ontologicznie *Dasein* nie różni się od innych, przynależy zatem do nich. Bycie-w-świecie to zarazem współbycie (*Mitsein*) z innymi, a świat to zawsze współświat (*Mitwelt*).

Podstawową konsekwencją tego rozpoznania jest oddalenie nowożytnego ideału silnej podmiotowości. To inni stoją za „kto?" powszedniego *Dasein*. „Ono samo nie jest. Inni odebrali mu bycie"[7]. Inni – czyli, powtórzmy, nie ludzie wokół mnie czy inne *Dasein* poza moim, lecz moje *Dasein* wespół z innymi – pierwotnie współbytują z *Dasein* w egzystencjalnie określającej *Dasein*, lecz zarazem

5 *Tamże*, s. 215.
6 *Tamże*, s. 180.
7 *Tamże*.

bezosobowej strukturze zwanej przez Heideggera Się (*das Man*). Się dyktuje *Dasein* sposób, w jaki rozumie ono siebie, możliwości bycia, świat. I *Dasein* ulega – myśli tak, jak s i ę myśli, mówi to, co s i ę mówi, wybiera to, co s i ę wybiera. Władza Się oddala możliwość podejmowania przez *Dasein* własnych możliwości bycia i kieruje je ku tym podsuniętym przez Się. Co więcej, jako że Się przesłania przed *Dasein* skończoność jego egzystencji i roztacza wokół niego ułudę nieśmiertelności, *Dasein* uczy się nie urzeczywistniać możliwości w ogóle, lecz tylko przebiera w nich na podobieństwo Kierkegaardowskiego estety. Egzystując tak, jak gdyby było nieśmiertelne, żyje ułudą, że znajdzie czas na wszystko, a zatem realnie nigdy nie ma czasu na to, czego domaga się od niego chwila, w którą wkracza; pozostaje zawsze bierne i tym samym zatraca możliwości bycia.

Szczegółowa analiza struktury Się ujawnia zresztą daleko posunięty dług Heideggera względem myśli Duńczyka. Sposób bycia wobec innych w Się opisują egzystencjalne momenty: zdystansowanie, przeciętność i niwelacja[8]. Zdystansowanie strukturalnie wyznacza *Dasein* miejsce w szeregu i stanowi istotę tego, co moglibyśmy nazwać ontologicznym konformizmem naszej egzystencji. Pogrążone w Się *Dasein* troszczy się o dystans względem innych, którzy ustanawiają wzór powszedniej egzystencji i udzielają wyprzedzającej wszelkie zapytywanie odpowiedzi na pytanie, jak być. *Dasein* nie chce pozostać w tyle za innymi ani wykroczyć przed szereg – pogrąża się zatem, jak u Kierkegaarda, w tłumie. Zdystansowanie opiera się na przeciętności, którą ustanawia Się, w której zwalcza s i ę wszystko, co mogłoby okazać się wyjątkowe. W przeciętności każda przewaga zostaje zniwelowana, a w ten sposób ujawnia się podkreślona tu uprzednio niwelacja (*Einebnung*), wszelkich możliwości bycia.

Zdystansowanie, przeciętność i niwelacja pospołu konstytuują tzw. opinię publiczną. Wyznacza ona obowiązującą wykładnię świata i egzystencji *Dasein*; charakterystyczne dla tego doświadczenia jest to, że opinia publiczna „ma zawsze rację”[9]; nieodmiennie występuje ona jako źródło sensu wszystkiego, o co *Dasein* mogłoby chcieć zapytać. Jej osąd jest zawsze kompletny i zarazem pobieżny,

---

8 Por. S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, Kęty 2008, s. 79-120.

9 M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 181.

gdyż opinia publiczna programowo unika wszelkiego wnikania w istotę rzeczy. Pozostawia ona wszelkie sprawy w przeciętnej zrozumiałości, która szczyci się oczywistością i powszechną dostępnością. Narzędziem utrzymującym Dasein w upadaniu (*Verfallen*) jest gadanina (*Gerede*), która wkracza w miejsce właściwej mowy (*Rede*). Tam, gdzie Dasein „nalega na rozstrzygnięcie"[10], doświadczamy równie charakterystycznego wymykania się wykładni opinii publicznej przed konfrontacją.

> Ponieważ jednak Się zdominowało wszelkie sądzenie i rozstrzyganie, odbiera ono aktualnemu Dasein odpowiedzialność. Się może niejako osiągnąć to, że „się" stale na nie powołujemy. Bez trudu może ono odpowiadać za wszystko, bo nie jest kimś, kto musiałby za coś ręczyć. Się „było" zawsze takie, a mimo to można powiedzieć, że „nikt" nim nie był. W powszedniości Dasein najwięcej dokonuje się mocą czegoś, o czym musimy rzec, iż nie był nim nikt. […] Każdy jest innym i nikt sobą samym. Się, przy pomocy którego odpowiadamy na pytanie o „kto" powszedniego Dasein, to Nikt, któremu wszelkie Dasein w byciu-pośród-siebie-nawzajem zawsze jest już oddane[11].

Heidegger wielokrotnie i w różnych tekstach zastrzega, że powyższej analizy ontologicznej nie należy odczytywać z perspektywy antropologiczno-etycznej i że ukonstytuowanie *Dasein* w Się nie stanowi jakiejś domniemanej prywacji w obrębie egzystencji, wreszcie – że egzystencjalna analityka *Dasein* w żadnym wypadku nie posługuje się wartościowaniem nawet tam, gdzie bezpośrednio padają wysoce wartościujące określenia (egzystencja niewłaściwa, gadanina, upadanie). Zrozumiałe jest też, że Heidegger na gruncie *Bycia i czasu* silnie faworyzuje pogląd, wedle którego wszelkie wartościowanie może dotyczyć dopiero sfery ontycznej konkretyzacji tego, co egzystencjalna analityka podejmuje na poziomie ontologicznym. Sądzę jednak, że właśnie z uwagi na bezpośrednie zaangażowanie etycznego fenomenu odpowiedzialności w powyższej analizie pytania zadane z etycznej perspektywy są więcej niż uprawnione. Co więcej, sumitowanie się przez Heideggera, że nie mamy

[10] *Tamże*, s. 181-182.
[11] *Tamże*, s. 182.

tu do czynienia z angażującą etykę argumentacją, wynika raczej ze świadomie zawężonego przezeń rozumienia etyki jako dziedziny, które bierze swój początek w głębokiej niechęci niemieckiego myśliciela do parcelacji myśli filozoficznej na poszczególne „szkolne" dziedziny (co stanowi charakterystyczne dla metafizyki zachodniej posunięcie w celu usprawnienia zadania administrowania bytem), niż niedostrzegania rzeczywistej etycznej wymowy tego myślenia. Heidegger zaakceptował zresztą bazujące na *Byciu i czasie* analizy Wilhelma Weischedla dotyczące zagadnienia odpowiedzialności jako ontologicznej możliwości *Dasein* i dał swemu uczniowi – nie bez wspomnianych tu zastrzeżeń – swoiste *imprimatur*[12]. Własne, wyrażone *ex post* przez Heideggera[13] obserwacje dotyczące rangi pytania o *ethos* jako istotnego aspektu pytania o bycie wydają się ustanawiać tutaj zielone światło dla naszej dalszej analizy. Wreszcie, dopiero przyjęcie perspektywy etycznej pozwala odeprzeć istotne argumenty wysuwane przeciwko koncepcji współbycia przez późniejszych myślicieli z kręgu egzystencjalizmu (Sartre) czy filozofii dialogu *sensu largo* (Martin Buber, Emmanuel Lévinas).

Sposób wprowadzenia problematyki innego przez Heideggera w *Byciu i czasie* może być rzeczywiście prowokujący. Współbycie jest pierwotnie obszarem dominacji Się, zamykającej *Dasein* na własną egzystencję i prowadzącej do ulegania niepokojącej dwuznaczności, spychającej *Dasein* w upadanie. Z drugiej strony, określenie przez współbycie jako egzystencjał *Dasein* oznacza niesłychanie radykalne przekroczenie tradycyjnego dystansu, jaki filozofia dotąd ustanawiała względem innego, aż po zatratę możliwości samego uchwycenia jego istnienia. Inny – a właściwie inni – są u Heideggera rzeczywiście odnajdywani w obrębie własnej struktury ontologicznej, a zarazem – skoro inni nie stanowią korelatu wiedzy, lecz właściwy podmiot mojej egzystencji – sama inność jest zabezpieczona przed możliwością asymilacji w tym sensie, jaki interesuje później Lévinasa czy Bernharda Waldenfelsa. Następnie, możliwość wydobycia się przez *Dasein* z egzystencji niewłaściwej prowadzi Heideggera do pytania o sposób, w jaki odmienia się relacja z innymi

---

[12] Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 157-158.

[13] Por. zwłaszcza M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 303-304.

z chwilą wkroczenia przez *Dasein* we właściwą otwartość. Pytanie to jest dla niego ważne, a odpowiedź nie jest oczywista: skoro inni panują nad *Dasein* w egzystencji niewłaściwej i dosłownie „odbierają mu bycie", można by oczekiwać, że wyzwalające się ku własnym możliwościom bycia *Dasein* w ten czy inny sposób zerwie z określeniem przez innych, o ile nie w ogóle przez współbycie – na ile mogłoby to być możliwe.

Analiza Heideggera w tym miejscu zaskakuje. Po pierwsze, warunek wydobycia się z Się – na tyle, powtórzmy, na ile jest to możliwe, skoro Się zostało określone jako egzystencjał, a zatem niezbywalny charakter bycia *Dasein* – tkwi w odkryciu przez *Dasein* takiej możliwości bycia, której nikt nie mógłby za nie podjąć i tym samym mu jej odebrać. Tą możliwością jest śmierć. Jako tak szczególna możliwość śmierć odkrywana jest w trwodze (*Angst*). Czymże w istocie jest trwoga? Stanowiąc właściwe nastrojenie, należy ona do podstawy właściwej otwartości. Na czym polega jej otwierający charakter? W trwodze *Dasein* doświadcza niesamowitości (*Unheimlichkeit*)[14], w której całość świata jego egzystencji ujawnia się w bezpodstawności, jaką dotąd maskowało przed nim Się w niewłaściwym nastrojeniu, czyli w lęku (*Furcht*). Bezpodstawność ta oznacza, że świat jest sam w sobie, tzn. poza odniesieniem do *Dasein*, bez sensu i że dopiero rozumienie go ze względu na *Dasein* pozwala uchwycić jego sens. Tylko *Dasein* może być źródłem sensowności. Rozpoznanie to, dokonujące się w doświadczeniu niesamowitości, dociera do *Dasein* jako wezwanie. Ontyczne doświadczenie zna ten głos jako głos sumienia. I już to przedontologiczne rozpoznanie fenomenu sumienia wyróżnia w nim wezwanie, które nie komunikuje pozytywnej treści, lecz utrzymuje się w charakterze milczącej przestrogi – tak jest np. w znanym z dialogów Platona sokratejskim doświadczeniu *daimoniona* – i to, co wezwanie uświadamia, a mianowicie winę. Wreszcie głos sumienia doświadczany jest jako głos wewnętrzny, niezależnie od podyktowanych przez teologię interpretacji źródła pochodzenia tego głosu. Wszystkie te aspekty muszą mieć swoją podstawę w ontologicznej strukturze naszego bytu. Swoista rozpiętość struktury *Dasein*, którą wcześniej

[14] Proponuję takie tłumaczenie tego terminu w miejsce przyjętej przez Bogdana Barana „nieswojości".

opisaliśmy tutaj jako sieć, tłumaczy doświadczenie głosu wewnętrznego: oto *Dasein* w trwodze i w doświadczeniu niesamowitości kieruje wezwanie do *Dasein* pogrążonego w Się. Zew (*Ruf*) sumienia przemawia milcząco, gdyż tylko w ten sposób może on być dosłyszany wśród zgiełku gadaniny otaczającej *Dasein* w Się. Zew sumienia uświadamia *Dasein* jego egzystencjalną winę. Wszystkie te tezy mają doniosłe znaczenie etyczne: zew sumienia jest modusem mowy[15] i może być dosłyszany tam tylko, gdzie jest wola-posiadania-sumienia, co wskazuje bezpośrednio na wolność i wybór *Dasein*, wreszcie *explicite* na odpowiedzialność: „Wola-posiadania-sumienia jest najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym. Rozumiejąc zew, Dasein pozwala najbardziej własnemu Sobie działać na gruncie jego wybranej możności bycia. Tylko w ten sposób może ono być odpowiedzialne"[16]. Egzystencjalna wina *Dasein* polega natomiast na nieuchronnym nicestwieniu przez nie możliwości. Podejmując swoje możliwości bycia, *Dasein* zawsze wybiera jedną kosztem innych, stając się w ten sposób źródłem ich nieważności. „Wolność jest jednak tylko w wyborze jednej z nich, tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy"[17].

Doświadczające zewu sumienia *Dasein* może w pewnej mierze wyzwolić się z Się i zdecydować się na Siebie. Zdecydowanie (*Entschlossenheit*) – to właściwa otwartość (*Erschlossenheit*) *Dasein*: „umilkłe, gotowe do trwogi projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym"[18].

Zasadnie mogliśmy spodziewać się, że relacja zdecydowanego *Dasein* z innymi ulega zerwaniu czy osłabieniu. Tymczasem Heidegger podkreśla, że:

> Zdecydowanie jako właściwe bycie Sobą nie odrywa Dasein od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. […] Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne i popycha je w troskliwe współbycie z innymi. […] Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić

15 Por. J. Filek, *dz. cyt.*, s. 116.
16 M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 404-405.
17 *Tamże*, s. 400.
18 *Tamże*, s. 416.

> współbytującym innym „być" w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane Dasein może stać się „sumieniem" innych. Właściwa „wspólnota" wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć[19].

Zdecydowanie na Siebie nie tylko wyzwala zatem samo *Dasein*, lecz toruje również drogę do wyzwolenia innych. Dopiero wtedy możliwa jest troskliwość właściwa, obejmująca innego i otwierająca go na jego własne możliwości bycia. Podkreślić trzeba, że troskliwość właściwa nie stanowi ubocznej konsekwencji wyzwolenia siebie z Się, lecz stanowi istotę tego wyzwolenia. Projektując siebie wreszcie na własne możliwości bycia, *Dasein* tak też musi rozumieć bycie innych. Stąd tak mocne określenie, którym posługuje się Heidegger w powyższym fragmencie: zdecydowanie popycha (*stosst*) *Dasein* w troskliwe współbycie z innymi. Podejmując w ontologicznie ugruntowanej wolności własne bycie, wręcz nie mogę nie otwierać innych na ich wolność. Zapowiada to już późniejszą tezę Sartre'a, wedle której nie mogę pragnąć wolności dla siebie, nie wybierając jej zarazem również dla wszystkich innych[20]. Co więcej, już w cytowanym fragmencie *Bycia i czasu* pojawia się kontekstowo formuła o kapitalnym znaczeniu dla myśli Heideggera po „zwrocie": „pozwolić być" (*Seinlassen*). Począwszy od tekstu *O istocie prawdy* formuła ta zacznie występować na pierwszy plan w odniesieniu do relacji z innymi bytami, również bytami w sensie narzędzi czy zasobów. Pozwolić innemu bytowi być tym, czym on w swej istocie jest – oznaczać będzie otwarcie na to, co inne, oznaczać będzie tendencję przeciwną względem nastawionego na ekspansję i eksploatację cywilizacyjnego projektu metafizyki zachodniej. Nie ma to być postawa wycofania czy swoistego *désintéressement*, lecz oznacza ona całkowicie pozytywne wdanie się w inny byt i wspomaganie go w jego ujawnieniu się w tym, czym on jest, i w jego dążeniu do urzeczywistnienia jego ontologicznych możliwości.

---

19 *Tamże*, s. 418.

20 Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm…*, s. 74.

Sartre

Egzystencjalizm Sartre'a wiele zawdzięcza Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej, niemniej problem innego – szczególnie głośny w szerokiej recepcji tej filozofii – podejmuje w sposób autonomiczny, a nawet wprost polemiczny względem myśli Heideggera. „Istotą stosunków między świadomościami – deklaruje Sartre – nie jest *Mitsein*, ale konflikt"[21]. To radykalne rozpoznanie pozostaje charakterystyczne dla wczesnej, najbardziej wpływowej myśli Sartre'a, co najmniej aż po publikację *Critique de la raison dialectique*, jakkolwiek podkreślić też należy, że już w swoich powojennych wystąpieniach Sartre podejmował wyraźne wysiłki na rzecz złagodzenia swojego stanowiska, zwłaszcza w etycznym wymiarze swojej myśli[22]. Opinii publicznej niewątpliwie wystarczyły i wystarczają nadal efektowne, choć siłą rzeczy mylące bon moty pochodzące z dzieł literackich Sartre'a, z osławionym „Piekło to są inni"[23] na czele.

Problematyka innego w myśli Sartre'a pozwala się wywieść z samej podstawy jego ontologii radykalnej, inspirowanej – zwłaszcza w punkcie wyjścia – fenomenologią Edmunda Husserla i rozwijającej się pod silnym wpływem Heideggera. Jakkolwiek wstęp do *Bytu i nicości* przynosi rozprawę z szeregiem rozwiązań dualistycznych, pokutujących w metafizyce, jeden pozostaje niezwalczony: kartezjański dualizm, który, wzmocniony myślą heglowską, odbija się echem w osiowym dla rozprawy Sartre'a przeciwstawieniu świadomości i bytu, czyli bytu-dla-siebie i bytu-w-sobie. Charakterystyka bytu-w-sobie sprowadza się w zasadzie do iście parmenidejskiego rozpoznania: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest"[24]. Byt-dla-siebie (albo byt ludzki, albo świadomość, albo nicość, albo wolność – są to, nieco tylko upraszczając, na gruncie dzieła Sartre'a pojęcia w ogromnej mierze synonimiczne) jest tym, który, nakierowując się na byt-w-sobie, wnosi w niego zróżnicowanie, negację. Byt ludzki charakteryzuje się bowiem tym, że nie jest, lecz

---

[21] J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz i in., Kraków 2007, s. 527.

[22] Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm…*, zwłaszcza s. 29-31 i 61.

[23] J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Lisowski, [w:] J.-P. Sartre, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 176.

[24] J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 29.

egzystuje; w jego przypadku „egzystencja poprzedza esencję”[25]. W tej słynnej formule Sartre niemal dosłownie cytuje Heideggera[26], zarazem radykalnie reinterpretując oba te pojęcia w stosunku do intencji niemieckiego myśliciela. Egzystencja to seria aktów świadomości nicościujących byt-w-sobie i tym samym stwarzających świat, pojęty, jak u Husserla i Heideggera, jako system sensów. Poszczególne nakierowania świadomości na byt przyświadczają całkowitej, absolutnej wolności bytu-dla-siebie. Sens, jaki nadaje ona bytowi, jest jej wyłącznym dziełem. Jeszcze w poprzedzającym publikację *Bytu i nicości* eseju *Transcendencja ego* Sartre rozprawił się w tym celu z Husserlowską koncepcją ego transcendentalnego. Nie ma zatem sensu przychodzącego czy czerpanego z ego, a sens odziedziczony czy przejęty od innych sam musi być jeszcze przyjęty na drodze wolnego wyboru. Świadomość swobodnie wybiera zatem sens własnej egzystencji, otoczenia, świata, przyszłości, w imię której działa i wybiera, i przeszłości, która, jakkolwiek sama nie jest możliwa do odmiany, pozostaje jednak dla świadomości polem swobodnej projekcji sensu.

Wolność bytu-dla-siebie określona jest bowiem przez ekstatyczną czasowość jako sposób bycia przysługujący bytowi-dla-siebie. Istotnym aspektem tego określenia jest niemożliwość determinacji podejmowanego przez świadomość wyboru przez przeszłość, w tym przez jej przeszłość, tj. jej własne dawne wybory. Każdy nowy akt intencjonalny świadomości jest jakby jej pierwszym wdarciem się w byt. Nieprzypadkowo dla Sartre’a znaczenie ma raczej Heideggerowska koncepcja czasowości pierwotnej niż Husserlowski model retencyjno-protencyjny. Naturalnie Sartre nie uwzględnia różnicy ontologicznej i jego analiza utrzymuje się na poziomie świadomości. Rozbieżności między ujęciem francuskiego egzystencjalisty a inspiracją Heideggerowską sięgają oczywiście dalej: spośród czterech tez zarysowujących w *Byciu i czasie* podstawy stanowiska Heideggera[27], czyli opisujących (1) czasowość jako podstawę konstytucji troski, (2) ekstatyczność czasowości, (3) prymat przyszłości i (4) skończoność czasu pierwotnego, tylko teza druga zostaje przez

[25] J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm*…, s. 23.
[26] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 58-59.
[27] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 464.

Sartre'a zachowana w *Bycie i nicości*. Zostaje zachowana, a zarazem sam koncept ekstatyczności podlega daleko idącej reinterpretacji. Z punktu widzenia Heideggera można np. wysunąć pytanie, czy Sartre nadal nie rozumie czasu właśnie sekwencyjnie, metafizycznie, a nie ekstatycznie. Sartre oczekuje jednak od analizy czasu wyjaśnienia możliwości specyficznego dla bytu ludzkiego bycia ku możliwościom i w tym punkcie jego cele pokrywają się z ujęciem Heideggera. Świadomość czasu według Husserla natomiast nie może adekwatnie opisać dynamiki takiego projektowania się na możliwości, które akcentowałoby innowacyjny charakter tego ruchu. Sartre'a interesuje to, w jaki sposób w ogóle nakierowanie się świadomości na byt może zanegować rzeczywistość tego bytu i wnieść w jego postrzeżenie swój projekt jego sensu. U Husserla utrzymujemy się w ciągłości postrzeżenia tego, co zachowane jest w retencji kosztem możliwości otwarcia się na nowy sens. Istotna niesamodzielność koncepcyjna protencji czyni z niej raczej retencję skierowaną w przyszłość: postrzeżenie przyszłości na tym gruncie to zasadniczo spodziewanie się dalszego ciągu tego, co już było, to wysunięcie w przyszłość treści zachowanej w retencji.

Sartre'a interesuje wolność. W pytaniu o czas interesuje go czas jako horyzont możliwości, a zatem do bycia wobec możliwości zostają odniesione poszczególne płaszczyzny temporalne. Określenie przez przeszłość ma znaczenie, o ile wskazuje na dynamikę nabywania istoty przez byt-dla-siebie, ale przeszłość, ze względu na przeciwstawny względem niej charakter możliwości do urzeczywistnienia, wkracza wprawdzie wraz ze mną w świat, ale nie jest tożsama z moim bytem. Mój byt to podejmowanie możliwości bycia. Doświadczenie danej możliwości otwiera ją dla świadomości na równi z możliwością stanowiącą jej zaprzeczenie. Dla doświadczenia przeszłości natomiast charakterystyczne jest rozpoznanie braku możliwości, zużycia – jak ujmuje to Sartre[28] – możliwości. A jednak niemożliwości zmiany treści przeszłości towarzyszy możliwość zmiany jej znaczenia. Przeszłość to była teraźniejszość, mająca przyszłość. „A związek bycia, który mam utrzymywać z przeszłością, jest związkiem typu w-sobie. To znaczy, tożsamości z sobą"[29]. Prze-

[28] Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 163.
[29] *Tamże*.

szłość pozostaje – jak już zaznaczyłem to powyżej – polem mojego swobodnego projektowania sensu i zarazem jedyną płaszczyzną temporalną, gdzie ujawnia się to, czym zdążyłem być, co ma już charakter w-sobie, ale z czym nie mogę się w pełni utożsamić jako wciąż mierząca w przyszłość wolność.

Skoro każdy akt świadomości jest niezależny od poprzedzających go aktów i podjętych w nich wyborów, zasadne staje się pytanie, czy nie mamy tu do czynienia ze specyficzną atomizacją egzystencji? Czy świadomość jako seria wyborów trawiących kolejne możliwości i zapadających w byt-w-sobie nie rozpada się w tak pojętym czasie? Gdzie tkwi powiązanie, które zapewniłoby egzystencji jedność? Sartre jest przekonany, że wszystkie wybory podejmowane przez byt-dla-siebie odsyłają do jednego podstawowego wyboru siebie czy projektu generalnego, opisującego sposób, w jaki dana egzystencja wybrała własną drogę do osiągnięcia jedności bytu-w-sobie-dla-siebie. Rzecz w tym, że byt ludzki pragnie być, lecz zarazem chce zachować swoją wolność. Dynamika właściwa egzystencji opisuje jej dążność do pozyskania istoty na drodze własnych wolnych wyborów[30]. Śmierć – która nie jest, jak u Heideggera, najbardziej własną możliwością, lecz skandalem przychodzącym z zewnątrz – położy temu kres, przychodząc za wcześnie lub za późno i ostatecznie zamykając egzystencję, spychając byt ludzki do domeny bytu-w-sobie i petryfikując go na zawsze w oczach innych. Stąd człowiek Sartre'a to „daremne pragnienie" (*passion inutile*)[31].

Niezależnie od tego indywidualna dynamika egzystencji konkretyzuje się w biegunowo odległych od siebie postawach ze względu na stosunek do wolności. Jest tu cena do zapłacenia. Nieskończona wolność bytu-dla-siebie oznaczać musi jego nieskończoną odpowiedzialność. Sartre posługuje się w punkcie wyjścia tradycyjnym rozumieniem odpowiedzialności jako odpowiedzialności sprawcy[32], ale wraz z absolutyzacją wolności doprowadza do ostatecznych konsekwencji również ideę samoodpowiedzialności.

---

30 Odsłonięciu indywidualnego projektu generalnego miała służyć psychoanaliza egzystencjalna, zaprojektowana przez Sartre'a w *Bycie i nicości*, a realizowana później w dziełach *Baudelaire*, *Święty Genet…*, *Idiota w rodzinie*, a także jako autopsychoanaliza w *Słowach*.

31 J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 756.

32 Por. *tamże*, s. 680.

Będzie to odpowiedzialność bez zewnętrznego trybunału, tym surowsza jednak, że nieunikniona, jako że świadomość jest dla siebie w swojej refleksyjnej strukturze doskonale przejrzysta. Byt-dla-siebie jest absolutnie odpowiedzialny za siebie i za świat, gdyż tylko on wybrał siebie i zarazem wybrał świat takim właśnie, jakim on dla niego jest. W jednym z najciekawszych fragmentów *Bytu i nicości*, dzieła powstającego, przypomnijmy, w pierwszych, naznaczonych klęskami aliantów latach II wojny światowej, Sartre, sam uczestnik wojny, z aprobatą cytuje opinię „na wojnie nie ma ofiar niewinnych"[33] i uzupełnia ją jeszcze: „dostajemy taką wojnę, na jaką zasługujemy"[34]. Każdy wybiera sens wojny, nawet wtedy, gdy sam jej bezpośrednio nie wzniecił; każdy wybiera sens tego, co go spotyka, nawet wtedy, gdy jest to przychodzące z zewnątrz cierpienie i kaźń. Sprawia to, że wolność bytu-dla-siebie urzeczywistnia się zawsze pod gigantyczną presją ze strony odpowiedzialności.

Kto nie jest w stanie udźwignąć tej odpowiedzialności, ucieka w złą wiarę (*mauvaise foi*). Świadomości przedrefleksyjnej, skierowanej intencjonalnie na zewnętrzny przedmiot towarzyszy zawsze nietetyczna świadomość siebie. Sprawia to, że ilekroć świadomość nakierowuje się na dany byt czy działanie, tylekroć na poziomie świadomości przedrefleksyjnej jesteśmy całkowicie pochłonięci przez to, co jest w świadomości intencjonalnie obecne, ale świadomość zawsze ma możliwość refleksyjnego nakierowania się na siebie. Mechanizm złej wiary opiera się na wykorzystaniu przez byt-dla-siebie tego piętrowego charakteru świadomości. Świadomość może przylgnąć do bytu, „zapominając" o własnej wolności, „tak jak uczynił to osławiony kelner z paryskiej «Flore», wybierając bycie-tylko-kelnerem […], odrzuciwszy uprzednio swe niepewne, wolne, niezdeterminowane człowieczeństwo"[35]. Zła wiara koresponduje z postawą zwaną przez Sartre'a duchem powagi (*esprit de serieux*). W duchu powagi świadomość przypisuje zewnętrznym instancjom rolę źródła sensu. Jak pisze Piotr Mróz, „w «duchu powagi» każdy akt nakierowania się na świat jest usprawiedliwiony niejako z zewnątrz,

33 *Tamże*, s. 681.

34 *Tamże*, s. 682.

35 P. Mróz, *Drogi nierzeczywistości. Poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre'a 1930-1960*, Kraków 1992, s. 79.

wszelkie relacje, sensy znaczenia i wartości nie powstają za przyczyną mojej wolności, lecz «przychodzą» do mojego świata (*monde vécu*) w gotowej postaci: kultury, tradycji, języka, systemu politycznego, ideologii"[36]. Należy podkreślić, że obie te strategie ucieczkowe pozostają przedmiotem bezpośredniego wyboru wolności ludzkiej, co radykalnie odróżnia ujęcie Sartre'a od przywołanej już tu powyżej analizy Heideggera dotyczącej przyczyny niewłaściwego rozumienia siebie ze względu na świat.

Wstępne zakreślenie tych zasadniczych tez Sartre'a z *Bytu i nicości* prowadzi do odnotowania pewnej syngularności – by posłużyć się terminem zapożyczonym od Waldenfelsa – znamiennej dla Sartrowskiej wykładni bytu ludzkiego. Syngularność[37] czy pojedynczość nie tylko wskazuje na tę szczególną cechę bytu ludzkiego, że nie posiada on ogólnej istoty, która mogłaby determinować indywidualną egzystencję i dopiero w toku egzystencji zyskuje istotę, która określi tylko jego samego w byłości, gdy zatraci on już swój charakter dla-siebie. Przede wszystkim syngularność opisuje uderzającą izolację bytu-dla-siebie, który istnieje przecież o tyle, o ile nakierowuje się na zewnętrzny byt: w swojej wolności transcenduje on zewnętrzność, a zarazem wymyka się wszelkiemu określeniu z zewnątrz, gdyż wszelki sens przychodzący z zewnątrz jest zagrożeniem dla jego wolności; ba, nawet własny przeszły wybór jest potencjalnie takim zagrożeniem, gdyż grozi samourzeczowieniem. Izolacja od zewnętrzności, posunięta aż po uprzywilejowanie postawy zerwania z własną przeszłością, czyni wolność w ujęciu Sartre'a najbardziej radykalną, a zarazem jednobiegunową, gdyż polega ona – o ile chce pozostać wolnością – wyłącznie na własnej inicjatywie, nigdy na dopuszczeniu inicjatywy z zewnątrz. Na pozór nie może być inaczej, skoro jedynym źródłem sensu i tym samym twórcą świata jest egzystencja, ale tu właśnie ujawniają się istotne konsekwencje wspomnianego już powyżej odrzucenia przez Sartre'a koncepcji współbycia na rzecz antagonistycznego modelu relacji z innym. W rezultacie byt-dla-siebie jest wolny „do" i „ku", ale nie jest wolny „dla", w sensie odnalezienia wolnego miejsca na zewnętrzny sens czy

---

36 *Tamże*, s. 78-79.

37 Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 59.

innego. Wolności tej brakuje zupełnie wymiaru otwartości, która naznacza bycie wobec możliwości u Heideggera. Lévinas nazwie później taką wolność „angeliczną". Sartre zdaje sobie zresztą z tego sprawę i upatruje istotnego problemu wolności w konieczności zaangażowania się przez nią. Nie będzie to jednak zaangażowanie w to, co mogłoby wolność przekroczyć; sprawa, o którą walczymy, jest, jak sama wojna, na miarę naszego rozumienia. W tę stronę zmierza np. narracja o wolności z cyklu powieściowego Sartre'a *Drogi wolności*: Mateusz Delarue jako samotnicza wolność w obliczu wojny odkrywa konieczność zaangażowania się w walkę u boku innych, podczas gdy Brunet, w punkcie wyjścia zaangażowany, ale i zniewolony przez ideologię komunistyczną, stopniowo uświadamia sobie własną wolność i niezbywalną odpowiedzialność jednostki.

Właśnie owa, wiodąca się wprost z dualizmu myśli i bytu i dominująca w *Bycie i nicości* syngularność charakteryzująca egzystencję sprawia, że relacja z innym u Sartre'a w punkcie wyjścia naznaczona jest przez ostry antagonizm. Nie musiało tak być; własne analizy świadomości prowadzą Sartre'a – jak to za chwilę zobaczymy – do niezbywalności doświadczenia innego dla poznania samego siebie i, jak już o tym wspomniałem powyżej, krótko po opublikowaniu *Bytu i nicości* ten aspekt relacji z innymi stawał się dla niego coraz istotniejszy. Nawet nie biorąc pod uwagę różnicy ontologicznej, Sartre dysponował nadto gotowym rozwiązaniem w postaci Heideggerowskiego współbycia, któremu wychodzą naprzeciw poszczególne analizy z części III *Bytu i nicości*. Optyka samotniczej świadomości pozostaje jednak w *Bycie i nicości* jedynym probierzem oceny możliwości bytu wspólnotowego: „doświadczenie «my» nie pozwala mi początkowo poznać innych, którzy są częścią «my» jako innych. Wręcz przeciwnie, należy posiadać najpierw pewną wiedzę na temat tego, czym jest inny, aby doświadczenie moich relacji z nim mogło dokonać się pod postacią *Mitsein*. Samo *Mitsein* byłoby *niemożliwe* bez uprzedniego rozpoznania tego, czym jest inny"[38]. Sartre odwraca zatem całkowicie tezę Heideggera. Jeśli współbycie byłoby możliwe, to tylko na gruncie pewnej postaci bytu-dla-innego jako modalności bytu-dla-siebie, która ukonstytuowuje się na podstawie konkretnego spotkania z innym na gruncie świata. Skąd

[38] J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 525.

jednak to rozróżnienie w obrębie bytu-dla-siebie? Inny wkracza do świata w ten sposób, że refleksyjnie doświadczam przychodzącej z jego strony – wymuszonej – modyfikacji mojego sposobu bycia. Mój byt ujawnia się w wymiarze dla-innego. Inny jest przede wszystkim spojrzeniem (*regard*), które sprawia, że ja – podmiot, nadający światu sens – odnajduję się nagle jako przedmiot. Jak pisze Sartre, odnajduję się jako „byt-w-sobie-pośrodku-świata jako rzecz pośród rzeczy. To skamienienie bytu-w-sobie poprzez spojrzenie innego jest najgłębszym sensem mitu o Meduzie"[39]. Spojrzenie innego nieodmiennie jest zagrożeniem, gdyż odmawia mi właściwego wymiaru mojego istnienia, tj. transcendującej wolności i zamyka mnie w czysto przedmiotowej charakterystyce, np. w określonej roli, którą inny przypisuje mi na gruncie własnego projektu świata. Świadomość nagle napotyka w świecie inną świadomość, której musi przypisać charakter bycia analogiczny względem własnego. Inny pojawia się w świecie stanowiącym dotąd pole mojej swobodnej projekcji jako alternatywne źródło sensu, kwestionujące mój wybór świata i wszystkich sensów, które go tworzą, a nawet mój wybór samego siebie. Spojrzenie innego ma tę szczególną gorgoniczną moc, poprzez którą to, co stanowi moją żywą egzystencję, ulega petryfikacji. Inny wie, kim jestem. Mogę walczyć z jego osądem, ale nie mogę zaprzeczyć, że wszelka przedmiotowa prawda o moim bycie poczyna się w jego spojrzeniu. Znamienne, że już pierwszy poświęcony temu zagadnieniu opis doświadczenia innego w *Bycie i nicości* przywołuje fenomen negatywny, fenomen wstydu[40]. Oto mimochodem wykonałem wulgarny gest. Ktoś to zauważył. Doświadczenie wstydu opiera się na uświadomieniu sobie faktu, że mój byt jawi się innemu poprzez cechę wulgarności, której nie postrzegam jako przynależnej mojemu bytowi-dla-siebie. Dopóki mój niestosowny gest nie zaistniał w spojrzeniu innego, nie wstydziłem się, gdyż nie postrzegałem wulgarności jako integralnego elementu tego, czym jestem jako wolność, ani nawet nie mogłem tak siebie postrzegać, gdyż nie ma wulgarności bez odniesienia do innego. Ale oto gest ów zaistniał w spojrzeniu innego, a moje doświadczenie wstydu wiedzie się z wymuszonego na mnie uznania, że taki właśnie jestem.

---

39 *Tamże*, s. 527.

40 Por. *tamże*, s. 287.

Od innego poprzez wstyd dowiaduję się, kim jestem jako ów byt-w-sobie-pośrodku-świata. Nic nie zmienia fakt, że mogę przyjąć wobec tego osądu reakcję obronną, protestować, przekonywać poniewczasie, że nie jestem wulgarny (ale przecież jestem, sam już tak ujmuję siebie i mój wstyd temu właśnie przyświadcza!), wreszcie odpowiedzieć spojrzeniem na spojrzenie. Inny bohater wspomnianych wcześniej *Dróg wolności*, Daniel Sereno tak wyobraża sobie daremność walki z prawdą o jego bycie, jaką posiedli inni:

> O, gdybyż można żyć między ślepcami. Ale on ślepcem nie jest, chełpi się tym, umie patrzeć, to subtelny psycholog, ma p r a w o mówić o mnie, bo przecież zna mnie od lat piętnastu i to mój najlepszy przyjaciel, nie żałuje więc sobie; jak tylko spotyka kogoś, zaczynam już istnieć dla dwóch osób, a potem dla trzech, a potem dla dziewięciu, a potem dla stu. Sereno, Sereno, Sereno makler, Sereno giełdziarz, Sereno… Ha, żebyś mógł zdechnąć, ale nie, chodzi na wolności z opinią o mnie w mózgownicy i zaraża nią każdego, ktokolwiek do niego podejdzie, trzeba by biegać wszędzie i wyskrobywać, wyskrobywać, ścierać, zmywać strumieniami wody[41].

* * *

Paradygmatyczne dla myśli egzystencjalnej ujęcia problemu innego w *Byciu i czasie* Heideggera i *Bycie i nicości* Sartre'a odsyłają ostatecznie do tego, co dla obu myślicieli stanowi podstawową charakterystykę egzystencji: do bycia-ku-możliwościom. I to otwarte rozumienie możliwości stoi za Heideggerowskim postulatem *Seinlassen*, podczas gdy wolność Sartrowska z ponurą determinacją walczy o możliwości, wdzierając się, jak ująłem to wyżej, w byt, nihilując go, by stworzyć świat, którego musi zazdrośnie strzec przed innym. Pytanie o innego forsuje w ten sposób granice ontologii i etyki. Wieloaspektowość problemu innego ujawnia wagę i rangę pytania tak łatwo przekraczającego granice między dziedzinami filozofii; dzięki filozofii egzystencjalnej pytanie to – co podkreśla skądinąd krytyczny wobec egzystencjalizmu

41 J.-P. Sartre, *Drogi wolności*, t. 1: *Wiek męski*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1957, s. 203.

Emmanuel Mounier[42] – staje wreszcie w szeregu najważniejszych pytań filozofii w ogóle. Problem innego należy zatem do pytań definiujących tę drogę filozofii i do jej pytań najsilniej oddziałujących na myśl późniejszą, by przywołać choćby ideę etyki jako filozofii pierwszej Lévinasa czy fenomenologię obcego (ksenologię) Waldenfelsa. Jak starałem się to ukazać w powyższych analizach, kwestia innego nie jest w filozofii egzystencjalnej prostą konsekwencją bardziej podstawowych rozwiązań ontologicznych, lecz każdorazowo jest jednym z węzłowych punktów refleksji współkształtującym jej całość.

BIBLIOGRAFIA

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Heidegger M., *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 271-312.

Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, tłum. A. Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 51-58.

Kierkegaard S., *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, Kęty 2008.

Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964.

Mróz P., *Drogi nierzeczywistości. Poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre'a 1930-1960*, Kraków 1992.

Sartre J.-P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz i in., Kraków 2007.

Sartre J.-P., *Drogi wolności*, t. 1: *Wiek męski*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1957.

Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.

Sartre J.-P., *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Lisowski, [w:] J.-P. Sartre, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 111-117.

Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.

[42] Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 294.

ABSTRACT

Two Ways to Another in Existential Philosophy

This article aims at exposing the question of the other in the existential philosophy, especially in the paradigmatic approaches of Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre. According to my line of argument, the question of the other in the existential philosophy isn't merely a consequence of the more profound ontological solutions; it is rather one of the focal points of this philosophy, effectively shaping this way of thought. The question of the other essentially obliterates the border between ontology and ethics.

KEYWORDS: other, others, human being, being-with, freedom, temporality

O AUTORZE

Radosław Strzelecki – doktor filozofii, etyk, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest autorem m.in. książek *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera* (Kraków 2006) i *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (Kraków 2014) oraz współredaktorem książek *Wolność jako odpowiedzialność. Jackowi Filkowi na siedemdziesiąte urodziny* (Kraków 2016), *Filozofia wobec zła. Od spekulacji do transgresji/Philosophy and Evil. From Speculation to Transgression* (Kraków 2018), *Etyka a patriotyzm* (Toruń 2019).

22.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.22

IZABELA SZYROKA-ŁAGOWSKA

Takt, czyli o związkach sztuki i polityki według Helmutha Plessnera

Tak dalece jest niezbędna ludziom sztuka życia, że nawet szczerość i otwartość stają się przydatne w obcowaniu z nimi dzięki tej sztuce.

(Giacomo Leopardi, *Zibaldone*)[1]

Polityka jest w sposób konieczny wolą pośredniczenia i biernych rezultatów, jest mądrością, grzecznością, elastycznością, dyplomacją, a przy tym nie musi rezygnować z siły, aby wciąż pozostawać przeciwieństwem swojego przeciwieństwa: niszczącej bezwarunkowości, radykalizmu.

(Tomasz Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*)[2]

Czy takt jest kategorią przynależną sferze publicznej jak dyplomacja, czy stosuje się raczej do sfery prywatnej jak grzeczność? A może był to pewien przywilej, którego moment historyczny przeminął wraz z mieszczańską formacją i właściwym jej obyczajowości ceremonialnym uregulowaniem ludzkich stosunków? Tak zdaje się uważać Theodor W. Adorno, „ostatni mieszczanin". Twierdzi on, że kultura rzeczowości, kiedy to ekonomizując czas, z miejsca „przystępuje

[1] G. Leopardi, *Zibaldone. Notatnik myśli. Wybór*, tłum., przedmowa i oprac. S. Kasprzysiak, Warszawa 2016, s. 453.

[2] T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, tłum., oprac. i posłowie W. Kunicki, Kraków 2022, s. 445.

się do rzeczy", zlikwidowała pomiędzy ludźmi dystans, panowanie ornamentu i sztuczności, lecz wraz z nimi zniosła także subtelność uczuć, zmysł dla odbioru wartości, które nie są dane bezpośrednio, rozumienie tego, co nieokreślone i niejednoznaczne, luksus zważania na niuanse. „Pytanie o samopoczucie, już nie nakazane przez wychowanie i nie oczekiwane, staje się gestem wywiadowczym albo raniącym; milczenie o drażliwych sprawach staje się pustą obojętnością, odkąd żadna już reguła nie wskazuje, o czym należy mówić, a o czym nie"[3]. Takt, który jeszcze dla Johanna Wolfganga Goethego znamionował wszak najwyższe pojęcie człowieczeństwa – fortunne samoograniczenie, które pozwala człowiekowi doświadczać i działać, spełniać swoje obowiązki, a przy tym nie roztrwonić siebie w świecie – w epoce Adorna okazuje się anachronizmem. Tam, gdzie trwają jego ostatnie uparte przejawy, rozpoznajemy parodię, jeszcze jeden dowód na niemożliwość współżycia ludzi ze sobą w bezdusznych późnonowoczesnych strukturach społecznych[4].

Bez wątpienia takt jako zachowanie cechujące się intelektualną elastycznością i giętkością, zawieszeniem moralnego dogmatyzmu, dopuszczające wielorakość możliwości w odniesieniu do związków łączących człowieka z człowiekiem, jest wartością charakterystyczną dla etosu humanistycznego z właściwą mu dewizą: to, co wypracował w dziejach ludzki duch, bez uprzedzeń uczynić tym, co własne. I tak wciąż na nowo poszerzać swoje granice.

W tym miejscu pozwolę sobie przez chwilę nawiązać do przesłania tego oto jubileuszowego tomu, jakim jest przecież szczere pragnienie wyrażenia wdzięczności Profesorowi Piotrowi Mrozowi za jego cenną obecność w naszej akademickiej wspólnocie. W filozofii jako nauczyciel i autor licznych książek uosabia On humanistyczny etos w postaci ekspresyjnej, autentycznej i energicznej. Szczęśliwa okoliczność, jakiej dostarcza świętowana przez nas piękna urodzinowa rocznica, daje mi okazję, aby na znak podzięki przypomnieć tu Plessnerowskie rozważania o takcie – wartości być może wcale nie aż tak anachronicznej, która jakże wyraźnie rysuje

---

3 T.W. Adorno, *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. i przypisy M. Łukasiewicz, posłowie M.J. Siemek, Kraków 1999, s. 35, 41-42.

4 *Tamże*, s. 36.

się również w ideowym kręgu będącym przedmiotem upodobań i studiów naukowych Profesora Piotra Mroza.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel kwestię zajęcia przez człowieka stosownej postawy w przestrzeni publicznej mógł pojmować w dalszym ciągu prostolinijnie: „Różnicę […] pomiędzy tym, co dobre, a tym, co niedobre, tym, co słuszne, a tym, co niesłuszne, określają w zwykłych warunkach prywatnego życia prawa i obyczaje państwa. Zorientować się w tym nietrudno"[5]. Podobne ujęcie sprawy w odniesieniu do wielkomiejskich społeczeństw nowoczesnych, doznających postępującej industrializacji i technicyzacji oraz wykorzenienia z lokalnych duchowych tradycji na rzecz zaprowadzanej wszędzie jednolitej organizacji życia, Plessnerowi wydawało się już zdecydowanie nazbyt optymistyczne. Odnotowuje z niepokojem umacnianie się w latach 20. ubiegłego wieku nowej formy etosu: regresyjnej tendencji do myślenia o polityce w sentymentalnych kategoriach wspólnoty, więzi organicznych zdolnych rzekomo harmonijnie łączyć ze sobą ludzi. Dostrzega złudną neoromantyczną tęsknotę młodego pokolenia spod znaku Jugendbewegung za spontanicznością, bezpośredniością i przejrzystością międzyludzkich relacji, za ich ciepłym i osobistym charakterem. Niebezpieczną w konsekwencjach fantazję o odtworzeniu w formach nowoczesnych społecznych instytucji „naturalnych", nieskrępowanych konwencją międzyludzkich związków. Choć przesłanki tego rodzaju marzycielstwa dają się całkiem dobrze objaśnić za pomocą pojęcia alienacji[6] – byłaby to mianowicie kompensacja dla serc, które zmroził chłód państwowej biurokracji, zranionych brutalnością interesów ekonomicznych, zgnębionych powierzchownością uczuć i relacji, jakie narzuca materialistyczna kultura, oburzonych na zastępowalność ludzi w strukturach nowych systemów społecznej

---

5 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 43-44.

6 „Bożek wspólnoty umacnia swoją siłę przyciągania słabych tego świata – zrozumiały jako ideologia wykluczonych, rozczarowanych i oczekujących, jako ideologia proletariatu, ludzi zubożałych i czującej nadal kajdany młodzieży, usprawiedliwiony jako protest ludzi cierpiących z powodu wielkomiejskiego, zmechanizowanaego i wykorzenionego życia". Fragment w: H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, posłowie J. Fischer, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 28.

organizacji – jednak opowiedzenie się jednoznacznie po stronie ideałów wspólnotowych w praktyce oznaczałoby dla człowieka klęskę. Wszak to sztuka życia, budowanie siebie w związkach z żywiołem publicznym, nie Rousseau'owski stan naturalny, jest ludzkim przeznaczeniem. Wspólnota, nieważne czy krwi, czy tak zwanej „sprawy", oparta na woli złożenia siebie w ofierze oznacza rezygnację człowieka z najbardziej własnej indywidualnej rzeczywistości, „zniesienie intymnej sfery osoby"[7], wyzbycie się przez jednostkę jej „głębi" oraz zasadniczej „dwuznaczności": zarazem jednostka pragnie zawsze określenia swego bytu w pewnej formule i zachowania sobie „niezmierzonych możliwości innego bycia"[8]. Przy czym dziedzina publiczna wcale wtedy nie znika, lecz dalej trwa w tle: jako wszystko to, od czego zapragnęliśmy się oddzielić, lecz także jako to wszystko, z czym potrzebujemy się liczyć, wobec czego należy zachować czujność. Ideałem wspólnoty ukonstytuowanej na afekcie najwyższym, tj. miłości do tego, co istotne, do prawdy, było, jak wiadomo, Platońskie państwo. Na temat współczesnych wspólnotowych projektów powstałych pod czarem działania takich intuicji Plessner zauważy trzeźwo, że zwyczajnie nie biorą one pod uwagę ograniczeń ludzkiego serca. Kochać można tylko konkretnych ludzi, a rzeczy ogólne jedynie w zapośredniczeniu przez to pierwsze i również do pewnego stopnia. Miłość jest ponadto zjawiskiem ekskluzywnym, tak naprawdę zarezerwowanym dla sytuacji wyjątkowych, toteż nie da się trwale uczynić z niej centrum organizacyjnego okoliczności pospolitych, codziennych[9].

Rzeczywistość polityczna i moralna pierwszej połowy XX w., nowy typ stosunków pomiędzy jednostką a światem społecznym, nowe formy oddziaływania człowieka na człowieka, konflikt tradycyjnych i nowoczesnych stylów zachowań, bałagan moralnych instancji niewątpliwie potrzebują z naszej strony namysłu nad adekwatną zasadą regulacji w kwestii wzajemnego współżycia ludzi. Wszelako w ocenie Plessnera trzeba im innego spoiwa niż ideologia życia oczyszczonego z cywilizacyjnych zapośredniczeń. W związku z tym rozpoznaniem Plessner podejmuje na obszarze filozofii

7 *Tamże*, s. 50.
8 *Tamże*, s. 76.
9 *Tamże*, s. 52.

społecznej zadanie odszukania „duchowo-moralnego centrum", które dostarczy uzasadnienia dla kwestionowanego dziś „etosu społeczeństwa". Uczyni zjawiskiem nie tylko zrozumiałym, lecz wręcz koniecznym tęsknotę człowieka za maskami, odgrywaniem rozmaitych publicznych ról, za wytwornością i sztucznością. Za ceremoniałem i prestiżem. Za formacją polityczną i towarzyską, czyli za dyplomacją i taktem. Wypowiada się o tym dobitnie i w tonie politycznego manifestu:

> Afirmować społeczeństwo dla niego samego, społeczeństwo, które ma swój własny etos, swoją własną, przewyższającą wspólnotę wielkość, nauczyć się dostrzegać, że potrzebne jest coraz większe przystosowanie intelektu do coraz większej doskonałości życia społecznego, do coraz większej suwerenności wobec przyrody, uznać maszyny, których konsekwencje społeczne musimy znosić, przyjąć na siebie cały ciężar zobowiązujący cywilizacji, którą stworzył i rozwinął Zachód, aby wziąć na siebie całą rosnącą przestrzeń gry, która to wszystko ze sobą niesie oto prawdziwa siła, o którą chodzi. Nie chodzi o to, aby była to cnota wszystkich, lecz by był to etos rządzących i przywódców[10].

Dwadzieścia lat dzieli Plessnerowskie *Granice wspólnoty. Krytykę radykalizmu społecznego* (1924) – filozoficzne wyznanie wiary w ducha taktu i powściągliwości, dystansu i dyplomacji jako wypróbowanych historycznie wartości, które oliwią tryby życia publicznego – od refleksji Adorna, niewrażliwego na podobny patos i wykazującego ich niemożliwość; dwie książki o charakterze wyraziście osobistym, pisane z przeznaczeniem nie tylko dla „specjalistów". Dużo to czy mało w historii społecznej?

Marek Siemek odczytał *Minima Moralia* jako dzieło „wczesnego romantyka naszej późnej nowoczesności"[11]. Przez porównanie

---

[10] *Tamże*, s. 41-42.

[11] Zob. M.J. Siemek, *Posłowie*: *Wczesny romantyk późnej nowoczesności*, [w:] T.W. Adorno, *dz. cyt.*, s. 337: „[…] *Minima Moralia*, i może właśnie one najbardziej, wykazują uderzająco bliskie powinowactwo z całą formacją wczesnoromantyczną, a przede wszystkim ze Schleglem. Już szczególny kształt tego tekstu – konstelacja fragmentów na pozór luźna i przypadkowa, w rzeczywistości zaś nadzwyczaj ściśle przemyślana i uporządkowana – nawiązuje do słynnych *Fragmentów*, w których Schlegel, na łamach swych

wypada nam uznać Plessnera za tego, który tworzył własne stanowisko, lecz w dalszym ciągu pozostawał pod urokiem atmosfery weimarsko-jenajskiej klasyki przenikniętej imperatywem osobistej pracy nad światem zewnętrznym. Do zagadki zachodzącego tu historycznego powtórzenia, restauracji klasyki w dekoracjach późnonowoczesnych powrócę za chwilę. Pora, by pomówić w końcu o naszym głównym temacie, jakim jest znaczenie form uprzejmości w dziedzinie publicznej. U Plessnera wiąże się to również z wezwaniem do dobrowolnego narzucenia sobie przez człowieka „miary i ograniczenia" jako środków gwarantujących mu godność. A zatem z wyborem pewnego rodzaju osobistej ascezy.

Fenomen społeczeństwa czerpie energię z popędu gry, czyli ze swoistej nadwyżki sił witalnych w ludzkim indywiduum, która w warstwie psychiki doznaje „sublimacji"; pierwotne fizjologiczne dążenie do mocy przybiera oto formę pożądania dla siebie „wyrazu i znaczenia", zostaje „uszlachetnione" wraz z przemianą człowieka w nosiciela ogólnie szanowanej publicznej funkcji. Wola walki o potwierdzenie tego, co autentyczne i własne, ulega przeistoczeniu w zmagania o prestiż. W sytuacjach wyjątkowych, kiedy rzecz tyczy się jednostki ponadprzeciętnej, o szczególnych talentach i mocach duchowych, będzie to walka najtrudniejsza, mianowicie o to, aby stosunek pomiędzy elementem subiektywnym a stanowiskiem, jakie człowiek zajmuje publicznie, przekształcić w „dzieło". Wówczas jednostka dostępuje tego, co w świecie najrzadsze i najwyższe: „w swoistej formie, jaką przybiera w niej nieskończoność", wyraża ona siebie[12]. U podstawy zachodzącej w ten sposób transformacji elementu prymitywnego w kulturową rolę, jaką indywiduum znajduje dla siebie w świecie, upartej skłonności człowieka do symbolizacji własnej rzeczywistości, Plessner odkrywa antropologiczną stałą: dialektykę wewnętrznych napięć opozycyjnie ukierunkowanych sił jako nieusuwalną cechę ludzkiej psychiki. Z samej

miesięczników «Lyceum» (1797) i «Athenäum» (1798), ogłosił kiedyś programowy manifest całego ruchu wczesnych romantyków jenajskich. Ale i więcej: także treść Adornowskich refeleksji, owa swoiście estetyczna filozofia i etyka fragmentaryczności jako nieuchronnej kondycji człowieka w coraz bardziej fragmentaryzującym się świecie, nieomylnie odsyła ją do samych wczesnoromantycznych źródeł".

12 H. Plessner, *dz. cyt.*, s. 112.

swej natury psychika chce dla siebie formy, łaknie autentycznego urzeczywistnienia i uznania przez innych, wykazuje tendencję do „wyjścia na jaw", a jednocześnie lęka się przecież utracić siebie w zjawisku, pragnie się ukryć, stworzyć na swój temat iluzję. Człowiek ma zarówno potrzebę „ujawnienia się", jak i potrzebę „powściągliwości i wstydliwości"[13], gdyż „niezgłębiona i nieprzewidywalna" ludzka dusza z miejsca buntuje się wobec każdego wiążącego ją obrazu.

Fundamentalną niezdolność utrzymania osobistej rzeczywistości trwale w granicach konkretnego wizerunku czy przejawu w świecie, ów wieczny dystans i niepokój, jaki człowiek odczuwa w stosunku do siebie, możemy też nazwać jego wolnością. Niebycie tym, kim się jest, dystans wobec wszelkiej próby uprzedmiotowienia i wewnętrzna dialektyka – tak przedstawiałby się w ujęciu Plessnera „stan naturalny" ludzkiego gatunku. Powtórzmy, stawką i sednem toczącej się w społeczeństwie i cywilizacji gry jest „odrealnienie naturalnego człowieka w nosiciela znaczeń i ról"[14]. Choć zatem marzenie o zjednoczeniu się z innymi w harmonijnej wspólnocie myślenia i odczuwania również ma swoje głębokie antropologiczne podstawy, to właśnie społeczeństwo – jego chłodniejsze i nacechowane sztucznością warunki, właściwy mu brak stabilności, antagonizm czy wręcz konflikt konkretnych życiowych interesów, ów opór materii, z jakiej zrobiony jest świat instytucji kulturowych – najlepiej pozwala spełnić się człowiekowi jako istocie ontycznie dwuznacznej.

Sfera publiczna, do której człowiek ma naturalne powołanie, wymaga teraz od niego znalezienia dla siebie „formy", która przez oddalenie od bliźnich uczyni go nietykalnym. Zabezpieczy jego godność indywidualną przez irrealne zapośredniczenie. W narażonym stale na tarcia kompleksie międzyludzkich relacji pozwoli mu „pozostać tym, czym jest w swojej niewidzialnej głębi"[15]. Z drugiej strony wystąpienie wobec innych w określonej reprezentatywnej funkcji, umiejętne odegranie „roli osoby urzędowej" w świecie wzmaga też moc działania jednostki na zewnątrz; prestiż związany z rolą niejako wyprzedza jej czyny, a nawet same tylko zamiary, zapowiada

---

13 *Tamże*, s. 76.
14 *Tamże*, s. 117.
15 *Tamże*, s. 87.

otoczeniu stałą wolę i z góry wymaga dla niej szacunku[16]. W ten sposób, przez formę czy maskę, ukrywając się za rolą, człowiek „uogólnia się i obiektywizuje"[17], zarazem wyrzekając się jednak możliwości, by odbierano i szanowano go po prostu jako osobę. A w konsekwencji istnienie publiczne zawsze już wiązać się będzie dla niego z napięciem pomiędzy normą społeczną a życiem, jego sytuacją osobistą jako osoby prywatnej a „odrealnionym charakterem", jaki wymusza na nim przybrana fizjonomia „funkcjonariusza" i towarzyszący jej zawikłany instytucjonalno-obyczajowy kontekst rozlicznych dyrektyw, praw, zasad odnoszących się do stosownego zachowania w irrealnej, symbolicznej sferze.

Kto zatem w życiu społecznym spodziewałby się harmonii bądź jednomyślności w owej gmatwaninie wielorakich celów i motywacji życiowych, jakie popychają do działania jednostki, ten nie wie, o czym mówi. Wewnątrzspołeczne napięcia i zadrażnienia nie powstają wskutek braku „dobrej woli" po jednej ze stron, lecz mają głębokie podstawy antropologiczne. Każdy tutaj na gruncie sytuacji osobistej, tak, a nie inaczej psychicznie wyposażony i uwarunkowany, z uwagi na spełnianą funkcję zmuszony jest ustalić stosunek pomiędzy sobą a obiektywnym systemem wiążących go wartości, należących do dziedziny prawa, obyczaju, wychowania, państwa etc. Te zaś ukazują mu się zawsze już z pewnej perspektywy, jego kąt widzenia tych spraw jest odmienny od innych. Jednocześnie potrzebuje określić swój stosunek do bliźnich, doświadczających tych samych trudności. Związać swoje życie z innymi wtedy, kiedy są mu obojętni, dalecy, także kiedy kierują nimi konkurencyjne zainteresowania. W tego rodzaju układzie regularność i porządek są dobrem rzadkim i nieoczywistym. Osiągalne są zazwyczaj tylko do pewnego stopnia[18] i jedynie metodą doprowadzenia przeciwieństw do pojednania poprzez zręcznie zawierane „umowy". W tym właśnie charakterze na społecznej scenie pojawiają się dyplomacja i takt, pojęciowo odróżnione, lecz nierozłączne w praktyce, reprezentujące sztukę kompromisu, pośredniczenia, wyboru okrężnych dróg, pertraktacji i współpracy. Narzędzia dla ludzkiej dwuznacznej istoty jak najbardziej naturalne,

16 *Tamże*, s. 110.
17 *Tamże*, s. 102.
18 *Tamże*, s. 120.

którymi jej roztropny egoizm posługuje się, aby zdobyć dla siebie lepszą pozycję w świecie[19]. Zarazem są to także urządzenia, pod których zwrotnym działaniem egoizm sam podlega sublimacji: skonfrontowany z inną, na równi twórczą i przemyślną życiową strategią, zaczyna wyznaczać sobie granice, stopniowo powściąga, innymi słowy, nabiera przyjemnego dla oka szlifu cywilizacji.

Zręczność dyplomacji pozwala człowiekowi zapomnieć przez chwilę o wstydliwych podstawach jego czynów, o gorzkiej wiedzy o tym, jak pospolitym i aż nazbyt ludzkim zjawiskiem pozostają brutalność i bezsens siły w jego świecie. Przegrany w politycznych zmaganiach zachowuje oto dzięki niej twarz przez stworzony w tym celu zapobiegliwie pozór, że zaistniała upokarzająca sytuacja była wynikiem jego swobodnej decyzji. W zantagonizowanym międzyludzkim środowisku, gdzie kompromisowe ukształtowanie się biegu wypadków nie istnieje, o ile nie zostanie wynalezione, dyplomacja gra środkami groźby, słabości, fortelu, strategii, aby rozwiązanie wymuszone przez rozwój sytuacji i faworyzujące jedną ze stron zaprezentować w otoczce sprawiedliwości, słuszności i rozumu. Nic w tym złego, mówi nam Plessner, jak długo przeciwnicy mają do dyspozycji te same instrumenty, jak długo kłamstwo nie dotyka samych faktów, jak długo w stosunki wzajemne nie wdziera się barbarzyństwo nagiej przemocy. Godne pochwały jest bowiem wszystko, co zabezpiecza godność człowieka przez oddalenie katastrofy rozstrzygnięć siłowych. Dyplomacja, a w szerszym ujęciu po prostu polityka wchłaniają w siebie destrukcyjne energie wewnątrzspołecznych animozji przez odrealnienie czy symbolizację naturalnych międzyludzkich stosunków. Tym samym okazują się też w dłuższej perspektywie cywilizacyjnie produktywne, prowadzą do ukonstytuowania się nowych form kulturowych urządzeń

---

[19] Znajdujemy tu kolejny dowód na duchowe pokrewieństwo z wyboru łączące Plessnera z wielkimi postaciami niemieckiej klasyki. Tym razem trop prowadzi do Kanta i jego pełnej ironii i humoru pochwały fortelu, jakim posłużyła się przemyślna Przyroda, projektując „rosochatego", czyli „aspołeczniе-towarzyskiego" człowieka, w którym egoistyczna, samowolna naturalna komponenta przewrotnie okazuje się pobudką do moralnego i cywilizacyjnego postępu całego ludzkiego rodzaju. Zob. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, wstęp M. Żelazny, Toruń 1995, s. 42.

neutralizujących napięcia. „Tylko dzięki dyplomacji człowiek ma historię”[20], powie Plessner.

Dyplomatyczny kunszt rozwija się w tych obszarach, w których indywiduum występuje wobec innych w roli „funkcjonariusza”: jako ten, kto pełni urząd, jako przedstawiciel zawodu albo „człowiek interesu”. Jest niezbędny wszędzie tam, gdzie niestabilne okoliczności wymagają, by pomysłowo ustanowić *ad hoc* jakiś punkt podparcia dla chwiejnej równowagi sił, dla wypośrodkowania pomiędzy imperializmem ludzkich popędów i rozsądnymi wymogami cywilizacji. Twórczy charakter i zdolność improwizacji rozwiązań w dynamicznych społecznych warunkach są tym, co dyplomację łączy z taktem.

Mniej uchwytny, jeśli przyrównać go do taktyk dyplomatycznych, lecz skuteczny, o ile pozostaje dyskretny, takt nie jest zarezerwowany wyłącznie dla wąskiego kręgu tzw. sytuacji towarzyskich. Choć niewątpliwie to w nich potrafi wznieść się na najwyższy poziom, udzielić duchowi pewnego *cercle* gracji i delikatności, sprawić, że przebywanie razem staje się dla tych osób czymś niewymuszonym, pełnym ciepła, mimo utrzymania dystansu, spontanicznym, choć utrzymującym się w określonej formule.

Lecz takt jest przecież czymś więcej niż to wszystko, a mianowicie praktyczną mądrością, która płynie ze znajomości niejako „z pierwszej ręki” ludzkich spraw w całej ich komplikacji i głębi. Nowoczesny intelektualizm, naukowe i biurokratyczne podejście do życia, wytworzyły szczególną kulturę, w której intelekt na każdym kroku domaga się „racji”. Podtrzymuje się „kult jednoznaczności”. Władzę nad umysłami sprawuje rygoryzm, a może nawet fanatyzm rozumu i zasad moralnych. Plessner zauważa, że jest to system, w którym człowiek stale rani siebie i innych[21]. Cierpimy dziś z powodu „nadmiernego podkreślania przekonań, sumienia, danych we wnętrzu wartości”[22].

A jednak, choć społeczeństwo nabrało w swym kształcie zewnętrznym cech maszyny, nie jest tym w głębi. Wszak również to, czym okazała się znajdująca się u jego podstawy jednostka, nie wyczerpuje się w odgrywanej na społecznej scenie roli „funkcjonariusza”. Relacjami

---

[20] H. Plessner, *dz. cyt.*, s. 125.
[21] *Tamże*, s. 139.
[22] *Tamże*, s. 141.

zachodzącymi między ludźmi nie da się zarządzać wyłącznie przez ich planowanie. Mądrość taktu podpowiada nam tutaj, że w życiu występują też okoliczności jak najbardziej wymagające rozstrzygnięcia, kiedy na żadne „racje" powołać się po prostu nie da. Mówi, że w obcowaniu z ludźmi trzeba uwzględnić i to, że człowieka popycha do działania coś, co wymyka się rachunkowi i płynie z samego „nadmiaru energii życiowych"[23]. Takt radzi nam, aby sferę publiczną brać nie tylko wedle kryteriów dobra i zła, prawdy i fałszu, lecz mieć na względzie podobnie wartości, które „przynoszą ulgę". Pokazuje, że tego, co istotne, można też „dotykać na odległość", że nie zawsze najlepsze jest to, co „stanowczo wyraziste" albo „autentyczne"[24]. Zaleca „higienę największej wyrozumiałości" jako antidotum na moralny i intelektualny radykalizm[25].

W tworzących się w życiu publicznym konstelacjach takt odnosi się do subtelnych, trudnych do pojęciowego czy słownego ujęcia oddziaływań zachodzących pomiędzy jednostkami z uwagi na ich stronę indywidualną. Do personalnych układów, jakie między nimi powstają przez uwrażliwienie na pewne cechy osobiste, przez intuicyjne wyczucie tego, co człowiek wolałby zabezpieczyć przed dociekliwością innych pod sztuczną fizjonomią społeczną „funkcjonariusza". Takt rejestruje „niemierzalne różnice" w stosunku do osób i niewerbalny, zawoalowany przekaz międzyludzkiej sytuacji. A przy tym umie zachować to w tajemnicy, powściągnąć spostrzegawczość i przenikliwość przez „szacunek dla duszy innego"[26].

„Nieprawda, która chroni, jest zawsze lepsza niż prawda, która rani – najlepsza jest jednak więź, która nie wiąże"[27], mówi Plessner. Sztywność, chłód, bezosobowy i abstrakcyjny charakter nowoczesnej sfery publicznej, formalizm jej urządzeń, dyscyplinujące oddziaływanie rozmaitych instytucji, pośród czego człowiek znajduje siebie wydestylowanym ze swoich „uczuć przyrodzonych", by wyrazić się tu z lekka staroświecko, a dalej irytująca konieczność przestawania z ludźmi, których przecież się nie zna, osobnikami indyferentnymi – cała ta przykra strona skądinąd tak wspaniałej

[23] *Tamże*.
[24] *Tamże*, s. 135.
[25] *Tamże*.
[26] *Tamże*.
[27] *Tamże*.

technicznej cywilizacji wymaga przywrócenia jej wspólnotowej atmosfery, jednak tym razem pomyślanej już nowocześnie. Potrzebuje w tym celu sztuki „aksamitnej dyplomacji", poprowadzenia tam delikatnej, społecznej gry, krótko mówiąc, odwołania się do taktu. Szczególnej „więzi, która człowieka nie wiąże", i także w sferze publicznej pozwala mu zachować „duszę".

„Albowiem, aby w końcu powiedzieć, co należy, człowiek bawi się tylko tam, gdzie w całym znaczeniu tego słowa jest człowiekiem, i tam tylko jest pełnym człowiekiem, gdzie się bawi", stwierdza Fryderyk Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*[28]. Podobnie tworzone z intencją naprawczą, tym razem w obliczu kryzysu, który pisarz dostrzegł w sferze publicznej wczesnej nowoczesności, zawierają inne jeszcze uwagi, dla naszego ucha brzmiące jakby znajomo. Weźmy choćby taką oto refleksję: „[…] ze wszystkich stanów człowieka stan zabawy – i tylko on – czyni go zupełnym i rozwija od razu jego dwoistą naturę"[29]. A zatem gra jako powołanie człowieka, ale także jako narzędzie, które kształci właściwe człowieczeństwo.

Sztukę życia estetycznego Schiller powiąże już do pewnego stopnia z kwestią antropologiczną. Do takiego właśnie życia pragnąłby wychować jednostkę, cierpiącą, ponieważ nie umie utożsamić się ze sztucznym mechanizmem, jakim stało się obecnie społeczeństwo pod ciśnieniem nowożytnej nauki oraz nowej organizacji państw, a także z tego powodu, że uczestnicząc w nim, pracowicie popychając naprzód jego koła, nie może ona rozwinąć harmonijnie swoich kompetencji gatunkowych.

Usposobienie estetyczne, jakie zaleca jej w tym położeniu, czyli pozycję negocjującą pomiędzy tym, czego wymaga z jej strony ludzki „los" (zmysłowe istnienie w świecie, uwikłanie w przyrodę i historię), a tym, czego żąda jej „obowiązek" jako istoty myślącej oraz moralnej, odpowiada tu ściśle pojęciu kondycji ludzkiej. Człowieczeństwo ukazuje nam oto bowiem Schiller jako znajdowanie się stale w ruchu wahadłowym pomiędzy roszczeniami przeciwstawnych

---

28 F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka: List piętnasty*, [w:] tegoż, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 104.

29 *Tamże*, s. 102.

wewnętrznych energii, aby niwelować ich napięcie, jako niemającą końca grę o ustalenie dla nich punktu równowagi, w której stawką jest wolność.

Goethe odniósł się do tego w *Rozmowach emigrantów niemieckich* (1795), które tak samo jak programowa rozprawa Schillera znalazły się w „Horach". Odpowiedzią na nowoczesny kryzys społecznych więzi, tarcia i dysonanse w sferze publicznej, na imperializm sumienia i przekonań, anarchię sprzecznych roszczeń jest dobrze wszystkim znane ucywilizowanie. Uprzejmość, wyrozumiałość, umiar i wzgląd na innych będą tu zupełnie wystarczające. I nie trzeba też traktować siebie niczym „liczby całkowitej". Towarzyskie wyrobienie pozwoli nam znaleźć płaszczyznę porozumienia, a zarazem pielęgnować różnice, utrzymać niewspółmierne indywidualne dyspozycje i dążenia. Kiedy dawne kulturowe rozstrzygnięcia tracą swą życiową moc wraz ze zmierzchem pewnej historycznej konfiguracji, takt pozostaje nieśmiertelny.

Sondując możliwości nowoczesnej formy wspólnoty, Plessner, w którym zjednoczyli się filozof, przyrodnik i socjolog, niejako doprowadził do połączenia przesłania tych dwóch klasycznych stanowisk. W tych osobowościowych warunkach było to powtórzenie twórcze. Otwarłszy się na możliwość, że to, co historyczne, wciąż potrafi nas czegoś nauczyć, Plessner odnalazł również biologiczne i psychologiczne podstawy dla ujęć, które u tamtych były jeszcze osiągnięciem wnikliwej naoczności, subtelnego postrzegania tego, jak oddziałują na nas sprawy i rzeczy. Zostały one teraz systematycznie wbudowane w pewną całościową antropologiczną teorię.

Czy takt w życiu publicznym faktycznie byłby już tylko przeżytkiem, sentymentalną pamiątką poczciwej przeszłości? Usiłuję wyobrazić sobie, jak do wątpliwości wyrażonej przez Adorna odniósłby się Plessner. Być może powiedziałby: takt i to, co uchodzi za tak zwane „dobre maniery", nie są tym samym. Musimy umieć te rzeczy rozróżnić. Dobre maniery, konkretne formy towarzyskie jako środki, jakich używa takt, i zewnętrzne kształty, w jakich on się nam jawi, ustanawiane są arbitralnie, ich dziedziną kieruje historyczny przypadek. Takt jest jednak pojęciem o poważniejszym ciężarze gatunkowym. Odnosi się nie tylko do zachowań człowieka w przestrzeni publicznej, lecz dotyczy specyfiki naszej sfery wewnętrznej. W tym sensie, przy wszystkich dziejowych przemianach naszego

gatunku, jako „cecha naturalna" fundamentalnie dwuznacznej ludzkiej istoty, która dążąc do odsłonięcia się, chce pozostać w cieniu, takt pozostaje nieśmiertelny.

Bondyrz, 5 IX 2023 r.

BIBLIOGRAFIA

Adorno T.W., *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. i przypisy M. Łukasiewicz, posłowie M.J. Siemek, Kraków 1999.

Hegel G.W.H., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

Leopardi G., *Zibaldone. Notatnik myśli. Wybór*, tłum., przedmowa i oprac. S. Kasprzysiak, Warszawa 2016.

Mann T., *Rozważania człowieka apolitycznego*, tłum., oprac. i posłowie W. Kunicki, Kraków 2022.

Plessner H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, posłowie J. Fischer, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.

Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*: *List piętnasty*, [w:] F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1972.

ABSTRACT

Tact, or the Relationship Between Art and Politics according to Helmuth Plessner

Following Helmuth Plessner, I consider the concept of tact as both an anthropological category and a condition of possibility for a modern form of community. I demonstrate the affinity of Plessner's position with the ideas developed in the circle of Weimar-Jena classics.

KEYWORDS: philosophical anthropology, tact, politics, aesthetics, modernity

O AUTORCE

Izabela Szyroka-Łagowska – dr hab., prof. UJ. Pracuje w Zakładzie Historii Filozofii w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Autorka monografii: *Autobiografia i filozofia. Próba filozoficzna rozważenia wzajemnych odniesień na podstawie kilku klasycznych przykładów* oraz *Filozofia kultury Zygmunta Łempickiego*.

23.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.23

ANNA I. WÓJCIK

Spacer filozofa

Zacznijmy od takiego oto obrazu: Profesor Piotr Mróz – egzystencjalista, estetyk, filozof kultury, od 50 lat związany z Uniwersytetem Jagiellońskim – wędruje poboczem drogi; widzę go z okien autobusu, którym jadę w góry, do Muszyny, i czytam cudną książeczkę Frédérica Grosa *Filozofia chodzenia*. Frédéric Gros (ur. 1965) jest profesorem filozofii i wykładowcą na uniwersytecie Paris XII, badaczem zajmującym się myślą Michela Foucaulta, znawcą historii psychiatrii, filozofii wojny i karania. Trzymam w ręku napisaną przez niego książkę w niezwykle pięknym tłumaczeniu Ewy Kaniowskiej.

To zbiór esejów prezentujących sylwetki „wytrwałych piechurów", twórców wzorów kultury intelektualnej i artystycznej Zachodu. Nietzsche, Rimbaud, Rousseau, Thoreau, Kant, ale i starożytni włóczędzy ze szkoły cyników, paru romantyków i wielu, wielu innych. Przedstawiani są od strony, którą w różnych uczonych publikacjach na ogół pomijamy, a która dla nich samych była ważna. W ich życiu długie piesze wędrówki, na które wciąż się wybierali, miały znaczenie. Dodajmy jeszcze, ponieważ to równie istotne, że Frédéric Gros jest dobrze obeznany z tematem, ponieważ sam lubi piesze wędrówki, które w jego opinii nie mają nic wspólnego ze sportem:

> Chodzenie to nie sport. W sporcie liczą się technika i zasady, wyniki i współzawodnictwo, i wszystkiego trzeba się uczyć: ustawienia ciała, odpowiednich gestów. Dopiero później, o wiele później, przychodzą improwizacja i talent. […] Chodzenie to nie sport. Stawianie jednej nogi przed drugą to dziecięca zabawa. Gdy spotka się dwóch piechurów; nie rozmawiają o wynikach ani o liczbach: mówią o tym, którędy szli, który szlak jest najbardziej malowniczy, z którego miejsca mieli najpiękniejsze widoki. […] Kiedy chodzicie, liczy się tylko błękit nieba, uroda krajobrazów. Chodzenie to nie sport[1].

Frédéric Gros w swojej książce przywołuje też Wschód, ale tylko raz (nie wliczam eseju poświęconego Gandhiemu, wystąpił tutaj bowiem w kontekście naszego zachodniego kolonializmu). Raz pojawiają się Chiny, szczątkowo, jednak przyznać trzeba, że w trafny sposób:

> Ponadto powiedzieć, że to dzięki temu, co zostaje do przejścia, mogę iść, to w oczywisty sposób odwołać się do taoistycznej[2] pustki: tej pustki, która nie jest nicością, lecz czystą potencjalnością, pustki jako źródła inspiracji i **zabawy**, jak tej zabawy literami, dźwiękami, która nadaje życie słowom. Dlatego chodzenie **wyraża** głębię przestrzeni i **ożywia** krajobraz[3].

Może więc warto uzupełnić? Potraktować szerzej? Przecież zarówno sam motyw wędrowania, jak i jego źródło – filozoficzna kategoria beztroskiej wycieczki (*xiaoyao you* 逍遙遊) – należą do kanonu naczelnych idei chińskiego kręgu intelektualnego i artystycznego. Zajrzyjmy zatem do Chin. I jeśli starczy nam miejsca, to może do Japonii. Czy wschodni Azjaci też spacerowali? A jeśli tak, to czy robili to w jakiś szczególny sposób? Jakimi piechurami byli dalekowschodni myśliciele i artyści?

„Chodzenie to nie sport" – chiński filozof myśląc o chodzeniu, zapewne nie odróżniałby tej czynności od sportu. Raczej by ją przeciwstawił miastu, polityce i cywilizacji. Wszelkim narzucanym

---

1 F. Gros, *Filozofia chodzenia*, tłum. E. Kaniowska, Warszawa 2017, s. 5-6.

2 W tekście posługuję się transkrypcją hanyu pinyin, dlatego zamiast taoizm piszę daoizm.

3 F. Gros, *dz. cyt.*, s. 197. Wytłuszczenia pochodzą z oryginalnego tekstu.

przez nie zobowiązaniom społecznym, które wyznaczały codzienne czynności podejmowane przez człowieka dorosłego. Przedstawiciel chińskich elit bowiem z konieczności wskazanej mu przez konfucjanizm zobowiązany był do tego, by stale się rozwijać, by dojrzewać, by stawać się najlepszą wersją siebie samego, czyli człowiekiem dorosłym. Odpowiedzialnym, poważnym, dbającym o dobrą kondycję wspólnoty, w której żyje, we wszelkich żywotnych dla jej trwania sferach. Miał coraz umiejętniej dbać o siebie i innych. Z życzliwością (*ren* 仁), w prawy i sprawiedliwy sposób (*yi* 義), mądrze (*zhi* 智), szczerze (*xin* 信), lojalnie (*zhong* 忠) oraz kierując się imperatywem wzajemności (*shu* 恕), nie czynić innym – tym bliskim, z którymi razem żyje – tego, czego sam nie chciałby od nich doświadczyć.

A chodzenie? To nie miasto, nie polityka, nie cywilizacja. Chodzenie to jest „beztroska wycieczka". Pierwszym, który w ten sposób – i od razu tak skutecznie, jeśli spojrzeć na historię kultury chińskiej – sformatował umysły wykształconych przedstawicieli cesarstwa chińskiego, był daoista Zhuang Zhou (ok. 399-295 p.n.e.) zwany Mistrzem Zhuang (Zhuangzi). Pierwszy rozdział swojego traktatu *Prawdziwa księga południowego kwiatu* (*Nanhua zhenjing* 南華真經) zatytułował *Beztroska wycieczka* (*xiaoyao you* 逍遙遊). I tak to się zaczęło. Bez tego tekstu, podobnie jak bez nauk Konfucjusza, cywilizacja chińska nie byłaby sobą.

Feng Youlan napisał, że ten rozdział „[…] jest prostym tekstem pełnym zabawnych opowiadań"[4]. Czy tym samym znamienity historyk filozofii chińskiej nie cenił owego tekstu? Ależ skąd! W tym miejscu od razu uprzedźmy, że w przypadku Chin, to, co jest proste i zabawne, zawsze ostatecznie okazuje się w przemyślany sposób zwodniczo niewyszukane i równie zwodniczo niepoważne. JeeLoo Liu uważa, że trudno jest interpretować tekst Laozi, który jest poważny i bardzo zwięzły, ale Zhuangzi „[…] ze względu na swoją swadę i lekkość stylu nastręcza jeszcze większe kłopoty interpretacyjne. Poglądy filozoficzne wyrażał on za pośrednictwem powiastek, anegdot, parodii lub historii nie z tej ziemi"[5].

---

4 Y. Feng, *Krótka historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 122.

5 J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 155.

Wiemy zatem, że nie będzie łatwo interpretować tekstu Zhuangzi. Zostaliśmy uprzedzeni, że tego traktatu nie można tak po prostu czytać. Wiemy również, że warto podjąć trud, ponieważ jak zaznacza JeeLoo Liu: „Niemal wszyscy komentatorzy przyznają, że kryje się za nim znakomita filozofia"[6]. Sama Liu reprezentuje filozofię analityczną i przytacza słowa innego legendarnego badacza ceniącego czytanie starożytnych chińskich traktatów z użyciem ścisłych narzędzi logicznych. Chad Hansen tak scharakteryzował Zhuangzi: „Ma [on] niepowtarzalny styl filozoficzny. Napisał filozoficzną fantazję […]. Ten styl zaszczepia niepewność w umysłach interpretatorów. Ale zarazem nęci niczym filozoficzny miód. Dla ludzi, którzy chcą go zrozumieć, to połączenie błyskotliwości z nieuchwytnością jest źródłem frustracji, zachwytu i rodzajem wyzwania"[7]. Spróbujmy jednak podjąć to wyzwanie, ponieważ jeśli pytamy się o „filozofię chodzenia" w Chinach, to nie mamy innego wyjścia.

Beztroska wycieczka, ów znamienny tytuł pierwszego rozdziału został zapisany przy pomocy trzech znaków: 逍 (*xiao*), 遙 (*yao*), 遊 (*you*). Witold Jabłoński, pierwszy tłumacz traktatu na język polski, dał w przypisie taką oto wykładnię filologiczną:

> Wyrażenie „xiao yao" ma parę rozmaicie pisanych homonimów, oddających pokrewne wyrazy, oznaczających według komentatorów nieskrępowaną swobodę, uczucie błogości, radosne igraszki, wczasy, swobodne bujanie w powietrzu. Słowo „you" oznacza podróż, wędrówkę, tułaczkę, wycieczkę, przechadzkę, towarzyszenie mistrzowi w jego wędrówce. Jej celem nie jest dojście do określonego miejsca, lecz nieskrępowane poruszanie się w czasie i przestrzeni. Przechadzka taka pozwala na swobodne obcowanie z przyrodą i pobudza do rozmyślań[8].

W swoim opisie chińskiego wędrowania Frédéric Gros zwraca uwagę na to, że aby iść, trzeba mieć przed sobą przestrzeń; wolne miejsce, by móc postawić stopę. To prawda, ale chiński filozof powiedziałby, że aby móc wybrać się na pieszą wycieczkę, przede

---

6 *Tamże*.

7 Ch. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford 1992, s. 265. Cytat za: J. Liu, *dz. cyt.*, s. 155.

8 Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 26.

wszystkim trzeba mieć czas, wolny czas. Gdy my w Polsce nieraz wzdychamy przytłoczeni codziennymi obowiązkami, że nie mamy czasu się przejść, to mniej więcej mamy na myśli to samo. Swobodne bujanie w powietrzu, wczasy, radosne igraszki, uczucie błogości i nieskrępowana swoboda mogą zdarzyć się głównie w czasie wolnym. Ciekawe, że już w starożytnych Chinach Zhuangzi i jego następcy uznali ten rodzaj czasu za tak fundamentalnie ważny, iż wiele wieków później sztuka wysoka w cywilizacji chińskiej została określona jako „kultura wyrafinowanej rozrywki czasu wolnego". Ostatecznie bowiem chińscy myśliciele, którzy równocześnie byli artystami – czyli wszyscy, ponieważ tworzenie sztuki należało do zadań człowieka wykształconego, cywilizowanego (po chińsku *wenren* 文人) – nie tyle spacerowali, ile praktykowali spacer, „uprawiali" spacerowanie, tak jak uprawia się muzykę, malarstwo, poezję, kaligrafię w czasie wolnym od obowiązków społeczno-politycznych, ponieważ najwyżej ceniono amatorskie zajmowanie się sztuką. Amatorskie, czyli bezinteresowne, z umiłowania, nie dla materialnego zysku.

Chodzenie to nie miasto, nie polityka, nie cywilizacja. W cesarskich Chinach spacerowanie na łonie natury było praktyką artystyczną, sztuką uprawianą w czasie wolnym. Luo Zhongfeng badał, jak przez wieki kształtował się ów estetyzujący styl życia *wenren*, i opisał przemianę w sztukę działań nieartystycznych, takich jak pisanie (urzędnik musiał pisać pisma, memoriały, sprawozdania), gra w szachy, uczestniczenie w ceremoniach, sposób ubierania się, poruszania, pisanie esejów podczas egzaminów, znajomość malarstwa, literatury, spotkania przy herbacie itd. Analizował też, jak to wszystko, co należało do codziennego życia elit społeczno-politycznych, stawało się praktykami artystycznymi i przedstawiał „wędrówki na łonie natury" jako jedną z takich działalności[9].

Równolegle z tym procesem filozoficzna idea beztroskiej wędrówki kształtowała i utrwalała się w artystycznych formach prywatnych, miejskich ogrodów konfucjańskich elit. Nie wiemy, jak na to przeobrażenie zapatrywałby się daoistyczny filozof Zhuangzi. Wiemy natomiast, że twórcy i właściciele tych ogrodów czerpali obficie z lektury jego traktatu.

---

9 *Estetyka chińska. Antologia*, red. A. Zemanek, Kraków 2007, s. 3-31.

Chodzenie to nie miasto, nie polityka, nie cywilizacja. Chodzenie to sztuka nieśpiesznego wędrowania w czasie wolnym od obowiązków. Można się w niej ćwiczyć, a kto osiągnął w tej umiejętności sprawność godną pozazdroszczenia, był uważany za mędrca. Czy to jest łatwe do osiągnięcia? Nie! Główny problem „techniczny" artystów uprawiających tę sztukę był następujący: jak nie pozbawiając się ostatecznie możliwości kontynuowania kariery w mieście, w polityce, w cywilizacji, udać się na beztroską wycieczkę. Najlepiej po pracy, niedaleko, na krótko, a intensywnie. Bo propozycja Laozi, którego Zhuangzi miał za swojego mistrza (zaraz po Wielkim Nauczycielu, jakim była dla niego Natura), by porzucić już osiągnięte wysokie stanowisko, wygodne mieszkanie w stolicy i wybrać skromne życie w małej wiosce w wysokich górach, wydawała się wielu, na ich obecnym etapie życia, nieosiągalnie trudna do zrealizowania. Na kolejnym etapie życia, na zasłużonej emeryturze… być może tak.

Jak zatem – jeszcze przed etapem życia zwanym „starością"[10] – znaleźć wolny czas, w którym można by było bezkarnie oddać się nieśpiesznym spacerom tam, gdzie niepodzielnie rządzi natura, jeśli to wymagało wybrania się w odległe zakątki kraju? Oto było pytanie! A odpowiedzią był ogród. Ogród, którego formy projektowane były tak, by odsłaniały, ale w nieokreślony, mglisty sposób, i udostępniały zmienną różnorodność natury oraz niewyczerpane bogactwo czasów wolnych od pracy i obowiązków społeczno-politycznych, które na co dzień wypełniały życie. Tak, liczba mnoga jest tu właśnie odpowiednia. Ale zanim przyjrzymy się czasom i ogrodom, warto chyba jeszcze odpowiedzieć na jedno pytanie. Jak ważne dla członków owych wykształconych elit cesarstwa chińskiego było beztroskie wędrowanie? Czego oni na tych „górskich ścieżkach" szukali? Na co liczyli, ruszając w drogę? I tu z pomocą przychodzi nam wspomniany już współczesny filozof Luo Zhongfeng:

[10] „Starość" w konfucjanizmie jest ostatnim etapem życia, kiedy to człowiek uwalnia się od swoich obowiązków społeczno-politycznych. Dlatego np. we współczesnej Japonii mamy radosne święto przejścia na ten etap. Starość nie kojarzy się tutaj tak, jak u nas, czyli z chorobami i postępującą niesprawnością, lecz z czasem, który można wreszcie poświęcić się bez ograniczeń przyjemnościom czasu wolnego: sztuce czy dbaniu o kondycję fizyczną, np. za pomocą tańczenia w parkach lub wybierania się z przyjaciółmi na swobodne wędrówki do podmiejskich terenów zielonych.

Podsumowując, dla tradycyjnych literatów[11] w podróżach wśród gór i rzek najważniejsze były wartości duchowe. Formy i funkcje realizacji tych wartości były następujące:

1. Oderwanie się od codzienności tego świata i od społeczeństwa;
2. Dawanie upustu uczuciom, odpędzenie smutku, dążenie do czasowego choćby zapomnienia rzeczywistych zmartwień;
3. Mistyczne podejście do krajobrazu, by dzięki temu osiągnąć zrozumienie ostatecznych zasad rządzących życiem i wszechświatem, uwolnienie umysłu i wzniesienie własnej postawy życiowej na wyższy poziom;
4. Osiągnięcie spokoju wewnętrznego, by w tym stanie spokoju i oderwania się od pragnienia sławy i korzyści materialnych poświęcić się temu, co przynosi najwięcej szczęścia i najbardziej pasuje do danej osobowości;
5. […] wędrówki służyły rozwijaniu umiejętności pisarskich, gromadzeniu materiałów do twórczości literackiej, pielęgnowaniu i stymulowaniu ekspresji zmysłu artystycznego;
6. Wędrówki służyły też obserwowaniu świata zewnętrznego przez pryzmat własnego ja […];
7. Literaci mogli również patrzeć na świat zewnętrzny przez pryzmat świata jako takiego, doprowadzając do spontanicznego wyłaniania się form czystego piękna. Z obcowania z pięknem czerpali oni przyjemność i zaspokojenie duchowych pragnień;
8. Dążąc do głębszych wartości niż zwykłe poszukiwanie piękna, literaci kładli nacisk na zdolność krajobrazu do cieszenia duszy i na ustanowienie relacji zgodności między własną osobą a krajobrazem […] wzajemnego współgrania rzeczy i własnej istoty, samoistnej, wzajemnej przemiany krajobrazu i własnej natury;
9. Żyjąc w otoczeniu przyrody, stawali się jej uczestnikami, znosząc jakikolwiek dystans między sobą a naturą, sprawiając, że góry, doliny, pola i ogrody wkraczały w ich przepełnione radością, gniewem i smutkiem życie. W ten sposób osiągali stan „wielkiego piękna", w którym dusza komunikowała się z naturą, ich własna istota i świat materialny osiągały harmonię, a serce i przedmioty zewnętrzne przenikały się nawzajem w cudowny i spontaniczny sposób, łącząc się tak, jakby od początku były dla siebie stworzone[12].

---

[11] Mamy pewną trudność w znalezieniu odpowiedniego słowa adekwatnie oddającego pełnię znaczenia chińskiego *wenren*. Można się spotkać z następującymi propozycjami: konfucjański uczony, literat, człowiek cywilizowany, wykształcony, łacińskie *literati*.

[12] *Estetyka chińska*…, s. 21-22.

Przyznać należy, że program beztroskich marszrut był bardzo ambitny. Każdy z przytoczonych punktów przez wieki znajdował rozwinięcie w niezliczonych tomach uczonych traktatów i pewnie w równie wielu powolnych wędrówkach ogrodowymi ścieżkami. Po pracy lub w trakcie przerwy. Niedaleko, nieśpiesznie, jednak tak, żeby zdążyć wrócić na czas do obowiązków. W tym kontekście myślę, że w pełni zrozumiałe staje się to wielkie marzenie najwybitniejszych chińskich myślicieli, by kiedyś zagubić się w ogrodzie i jak Laozi umieć nie wrócić. Tak bardzo, jak zrobił to Stary Mistrz, czyli żeby już nikt, nigdy, o nich nie usłyszał. Powróćmy jednak na ogrodowe ścieżki i przyjrzyjmy się czasom w ogrodach.

Dlaczego uważam, że trafniej jest mówić o czasach, a nie po prostu o jednym, ogólnie pojętym czasie wolnym? Projektowanie ogrodu to w znacznej części projektowanie form, które będą zdolne odsłaniać czas, a właściwie czasy. Rzadko sobie bowiem uświadamiamy, że czas i działanie to dwie strony jednej całości, choć w języku polskim jest słowo, które nas odsyła do takiego znaczenia. „Godzina" ma źródłosłów w zajęciu, które godzi się w danym momencie robić. Mamy tu powiązanie czasu nie z zegarem, który wyznacza jeden czas wspólny dla wszystkich czynności, tylko z działaniem, które powinno się odbyć w odpowiednim czasie dla tego działania. Między tym działaniem a czasem kiedyś nie było różnicy. Czas siania, obrabiania ziemi, zbierania plonów. Godziło się je podjąć w tym sensie w danym czasie, że jeżeli by rozpocząć siew dwa miesiące później, to może rośliny wykiełkują, ale nie urosną odpowiednio i plon będzie marny.

Warto sobie uświadomić, że ogród jest taką naturą, taką przyrodą, która jest odczuwana (to jest odniesienie do wszystkich naszych zmysłów: wzroku, słuchu, dotyku, powonienia i smaku). Jest ona również przeżywana (odniesienie do uczuć) i jest myślana (odniesienie do intelektu, do idei, jakie znamy, do nazw i pojęć z różnych dziedzin życia, nauki i techniki). Te trzy – odczuwanie zmysłowe, przeżywanie afektywne i myślenie za pomocą nazw, kategorii, przyjmowanych systemów wartości i poglądów na świat – stanowią konglomerat składający się na doświadczenie ogrodu jako dzieła sztuki. Ogród ma właśnie taki totalny charakter, całościowy, to znaczy ściśle związany z całą konstrukcją ludzkich zmysłów, uczuć, intelektu. I tak właśnie o doświadczeniu ludzkim filozofowali Chińczycy.

Profesor Agata Zachariasz (urbanistka i architektka krajobrazu związana z Politechniką Krakowską) przywołała w jednym ze swoich esejów słowa Stanisława Wodzickiego, że „[…] stworzenie dobrego ogrodu wymaga dużych umiejętności. Trzeba razem być ogrodnikiem, metafizykiem i malarzem”[13]. Takie też umiejętności musieli mieć, i to bardzo często w stopniu najwyższym, twórcy prywatnych ogrodów beztroskiego wędrowania.

W tym samym eseju autorka pisze: „W ogrodzie odbywa się misterium narodzin, młodości, dojrzałości, starości, obumierania i śmierci. Niezmienny jest w nim rytm pór roku, odradzania się przyrody i wieczności natury. Ogrodami rządzą nieuchwytność i zmienność, ruchomy obraz natury i zjawisk”[14]. I ten cytat już w całości odnosi się do kwestii czasów w ogrodzie. Tutaj pani profesor wylicza czasy udostępniane nam poprzez formy ogrodowe. Za każdym z wymienionych przez nią określeń stoi doświadczenie. Każde z użytych słów odnosi się do czasu, który nie jest zewnętrzny wobec człowieka. Nie jest to czas zegara, czas obiektywny, taki, że człowiek sobie żyje, a na zewnątrz jego życia mija czas. W przypadku zegarka niezależnie od tego, czy sobie uświadamiam, że godzina płynie jedna za drugą, i czy biorę to pod uwagę, kolejne minuty i kwadranse odchodzą w przeszłość. I czas zegarowy w tym sensie jest bardziej obiektywny, bardziej na zewnątrz mojej świadomości, mojego życia, mojego uświadamiania sobie tego czy owego. A te określenia, słowa i nazwy, o których wspomina Agata Zachariasz, należałoby potraktować jako takie, które opisują (kształtują) w mniejszym lub większym stopniu nas, które tworzą z naszym życiem nierozłączną parę współzależności. Parę wzajemnie do siebie odniesionych części jednej, dynamicznie zmiennej całości. Owe czasy w mniejszym lub większym stopniu subiektywne, odczuwane, kształtują nasze doświadczenie. I jest to zależność, która może mieć nadzwyczaj głęboki charakter.

Dla przykładu: starość. Zwróćmy uwagę na to, że młody ogród nigdy nie jest tak fascynujący jak dojrzały, a nawet jak ten bardzo dojrzały. Kiedy spacerujemy w tym ostatnim, możemy natknąć się na formy natury – krajobraz lub roślinę – poprzez które odsłania

---

13 A. Zachariasz, *Ogród za oknem jako dzieło sztuki*, [w:] *Ogród za oknem. Dzieło sztuki*, red. B.J. Gawryszewska, Warszawa 2010, s. 22.

14 *Ibidem*, s. 13.

się nam dziwna, niecodzienna przyjemność dojrzałości, starości i obumierania. W Japonii będzie to związane z *wabi-sabi*, ale gdy popatrzymy na nasz krąg kulturowy, to także nam, ludziom Zachodu, ogrody dają możliwość odczucia przyjemności płynącej z doświadczania starzenia, naturalności tego procesu. Ukazują się w formie, która zaskakuje nas swoim pięknem poruszającym uczucia, ale również mającym nieokreślony wymiar egzystencjalny czy wręcz walor doświadczenia metafizycznego. Stare, próchniejące, ale wciąż mocne, żywe drzewa. W ogrodzie są one świadomie projektowane. Nie ma chińskiego ogrodu bez form o wyraźnie artystycznym charakterze. Niejednokrotnie ich kształty są wręcz cytatami ze zwojów malarstwa tuszowego lub cała sceneria świadomie przywołuje uznanego poetę i jego wiersz. Projektant podejmuje trud takiego formowania drzew lub kamieni porastających mchem, ponieważ rozumie, że mamy silną estetyczną przyjemność obcowania z naturą poprzez kulturę, poprzez naszą znajomość dzieł sztuki wysokiej. Ogród daje okazję do tego, by z dziwną przyjemnością zanurzyć się w czasie obumierania, w czasie starości, w czasie odchodzenia, w czasie zanikania. Ogrody im są starsze, tym bardziej nam to uprzytamniają i tym bardziej nas poruszają. Dotyczy to także form ogrodowych w postaci pozostawionych powalonych drzew, które już nie żyją, ale dają życie. Stają się siedliskiem, schronieniem dla tych istot, które dzięki nim się rodzą i żyją swoim własnym życiem. Bo życie żywi się śmiercią, obumieraniem, a takie odchodzące, próchniejące drzewo staje się królestwem nieprzeliczonych pokoleń bakterii, grzybów, mchów, porostów, owadów, ale również ptaków, węży, gryzoni.

Inny czas udostępniany w tym totalnym doświadczeniu zmysłowo-afektywnie-intelektualnym dzięki projektowanym formom ogrodowym to czas, w którym celebruje się jakąś wyróżnioną część życia przyrody. Widzi się ją przez własne ja. Bardzo często jest to okres kwitnienia drzew owocowych. W Chinach jest to na przykład zimowe święto kwitnących śliw, w Japonii słynne *hanami* – wiosenne święto kwitnących wiśni. W kręgu kultury konfucjańskiej uczy się ludzi, jak celebrować ten czas. Celowo użyłam określenia „celebrowanie", ponieważ ważny jest sposób, w jaki różne narracje, w tym często o charakterze religijnym, nakazują zatrzymać się, uświadomić sobie, przeżyć.

Kolejny przykład pochodzi z Chin. Mamy tu do czynienia z formami ogrodowymi, które celebrują czas księżyca w pełni.

Najpiękniejsze księżycowe pełnie przypadają, podobnie jak w Polsce, na sierpień i wrzesień. Ta wrześniowa zyskała charakter święta. To jest księżyc jesienny i w Ogrodzie Mistrza Sieci w Suzhou stoi altanka, do której przychodzi się wieczorem, by napawać się – w nieokreślony, nieoczywisty, trudno uchwytny sposób – odbiciem księżyca w ogrodowym stawie. Doświadczenie jest głębokie, całościowe (zmysły, uczucia, intelekt), a dodatkowo jeśli spacerujący jest wykształconym filozofem-artystą, to doświadcza poprzez całą swoją znajomość poezji, literatury, malarstwa tuszowego, ponieważ motyw księżyca w pełni był w Chinach niezwykle popularny i często podejmowany. Słowo, obraz stwarzają rzeczywistość. Wielość realnych światów, jakie są powoływane przez wykształconego człowieka podczas spacerowania, jest znacząca… i ulotna w swym istnieniu podobnie jak życie owego uczonego, który przez sztukę patrzy na sztukę.

Krajobraz ogrodowy był projektowany w ścisłym odniesieniu do historii sztuki nie w sposób naśladowczy, lecz jako kopia, która może być rozmową z dawnym twórcą, mistrzem obrazu, słowa. Na wielu zwojach i w wielu wierszach została przedstawiona postać artysty, filozofia, mądrego, dojrzałego człowieka, który przyszedł wieczorem do miejsca naturalnego, usiadł nad rzeką na polanie i patrzy na księżyc przesłonięty elegancko przewieszającą się gałęzią sosny, „przyjaciółką chińskich poetów". Jeśli ta forma nas na chwilę zatrzyma, to oddźwięk może być w naszych sercach i umyśle cennym czasem transformacji. Mamy w tych poezjach, w malarstwie i formie ogrodowej obraz księżyca w pełni, który jest wystarczająco nieoczywisty, żeby był artystycznie cenny. Gdyby był on po prostu wyraźnie widoczny, to przeżycie artystyczne nie miałoby aż tak subtelnego charakteru. A jeśli coś ma subtelny charakter, to w Chinach oznacza to, że to jest sprawa głęboka.

Wiele form ogrodowych jest zaprojektowanych po to, by spowalniać czas, chociażby ławeczka i altana. Projektowanie ławeczek w ogrodach oraz w parkach ma swój głęboki wymiar. Podobnie jak w przypadku uczonego konfucjanisty i księżyca: jeśli jest się osobą wykształconą, to doświadcza się świat poprzez owo wykształcenie. Gdy ktoś taki zasiedzi się na ławeczce, to ileż rzeczywistości może odsłonić/stworzyć się mu w powolnym nic-nie-robieniu w altanie pośród przyrody.

Najpierw oczywiście trzeba mieć chwilę wolnego czasu. To jest podstawowa kwestia, ale w tym doświadczeniu świat na zewnątrz człowieka i jego świat wewnętrzny przechodzą jeden w drugi. Granica staje się niewyraźna, zaciera się, zanika. Równocześnie formuje się, kształtuje osobowość tego, kto na ławeczce przysiadł na chwilę i nie robił niczego specjalnego (*wuwei* 無為). Nic specjalnie innego niż to, co się właśnie działo. Bez zamiaru, bez ważnego celu do zrealizowania i bez szczególnych przekonań na własny temat. My mówimy, że to jest chwila zawieszenia. Chiński myśliciel mówi o pustce, w której wszystko jest i zarazem niczego w niej nie ma, ponieważ nic się tu nie zatrzymuje, nie określa, że jest tym oto, a nie jest wszystkim innym. Ławka nad wodą w parku lub altana nad stawem do podziwiania księżyca w pełni to są intencjonalnie zaprojektowane formy. Woda przykuwa uwagę, wybija nas z konkretnych myśli i uformowanych sądów. Daje moment zapomnienia.

Ogrody mają też ogromną siłę w spowalnianiu czasu do tego stopnia, że nieomal się zatrzymuje, jesteśmy jak gdyby poza czasem – i… co, już minęła godzina, kiedy? Krótki spacer wśród zieleni niejednokrotnie tak wciąga spacerowicza, że w pewnym momencie z niepokojem odkrywa: przecież miałem już dawno wrócić. Wyszedłem tylko na chwilę. Między jednym obowiązkiem a drugim. Między studiowaniem uczonych traktatów a ich interpretowaniem na papierze, w eseju. Przecież wyszło się tylko dla koniecznej higieny pracy umysłowej, dla odświeżenia umysłu. Literatura chińska pełna jest relacji o takich „zapomnieniach".

Cykliczność czasów zmian w przyrodzie. Ogród zatrzymuje swojego gościa, by wędrował, by posmakował czasu zmian w przyrodzie, by to przeżył, by zagubił się naturze. W jej cichych transformacjach, które przebiegają stale, nieustannie i dyskretnie. Jak to? Przed chwilą kwitły kwiaty wiśni i śliw, a teraz zielenieją liście. Jak to? Jeszcze wczoraj liście klonów były zielone, a teraz czerwienieją w słońcu. Kiedy to się stało? To się dzieje cicho, nieprzerwanie, cały czas[15]. I tutaj mamy wiele form ogrodowych zaprojektowanych dla wejścia w doświadczenie takiego czasu. W Suzhou są stare, klasyczne ogrody formowane ze względu na cykliczność dnia i zjawisk przyrody. Na

[15] Gorąco polecam wspaniały esej filozoficzny François Julliena: *The Silent Transformations*, transl. M. Richardson, K. Fijalkowski, London 2011.

przykład jedną z altan pokrywają specjalne dachówki zaprojektowane tak, by ułatwiały wsłuchiwanie się w krople deszczu uderzające w ceramikę. Charakter poranku, wieczoru, nocy…

Długość życia. Gdzie można to sobie uświadomić równie plastycznie, naocznie, jeśli nie w ogrodzie, w czasie spaceru pośród zieleni? Formy ogrodowe, a szczególnie stare drzewa w klasycznych ogrodach chińskich zaopatrzone są w tabliczki, na których widnieje opowieść o ich indywidualnych losach, ich życiorys. W ogrodach Suzhou specjalnie dla cudzoziemców zapisy są w dwu językach, po chińsku i angielsku. Odniesienie własnej długości życia do drzewa, do życia mrówki, do życia motyla. Nie ma tu żadnej sensownej możliwości ujednolicenia i wartościowania. Poczucie realtywności czasu w relacji do żywych istot. Żywych podobnie jak spacerujący człowiek. Co to może być długi czas życia, albo krótki? Zhuangzi w *Beztroskiej wycieczce* częstuje czytelników dziwnymi opowieściami. Być może dlatego wybiera taką formę, ponieważ wie, iż tylko dziwy, tylko opowieści nie z tej ziemi zatrzymają nas na chwilę refleksji równie silnie jak stare drzewo, któremu piorun oderwał część konarów i pnia. A ono przetrwało i wciąż żyje. O czym dowiadujemy się z jednej z tabliczek. Zhuangzi raczy nas natomiast taką opowieścią:

> Mała wiedza nie dorównuje wielkiej wiedzy, a krótki żywot – długiemu. Skąd możemy o tym wiedzieć? Jednodniowy grzyb nie wie, co nów, a co pełnia. Konik polny nie zna wiosny ani jesieni. To są krótkie żywoty.
>
> Na południu kraju Chu żył żółw mingling, którego wiosna trwała pięćset lat i tyleż jesieni. W zamierzchłych czasach rosło drzewo cedrowe dachun. Wiosna jego trwała osiemset tysięcy lat i tyleż jesieni. A tymczasem Penzu [legendarny Chińczyk, który miał żyć od 800 do 1500 lat] od dawnych czasów aż po dziś dzień słynie [z długiego życia] i wszyscy ludzie chcą mu dorównać. Czy to nie żałosne?[16]

Palimpsest. Palimpsest jest określeniem znanym już w starożytności. We wczesnośredniowiecznej Europie mnisi, którzy w klasztorach kopiowali cenne księgi, nieraz wykorzystywali wcześniej zapisany, a niepotrzebny już arkusz drogocennego pergaminu,

[16] Zhuangzi, *dz. cyt.*, s. 22.

z którego można było zeskrobać lub zmyć stary tusz. Zdarzało się, że po jakimś czasie stary zapis przebijał na powierzchnię. Są założenia ogrodowe – i na Dalekim Wschodzie, i w zachodnim kręgu cywilizacyjnym, np. włoski romantyczny ogród Ninfa czy nowojorski park High Line – które jak palimpsest mają unaoczniać zaniechaną przeszłość. Ujawniają – w niezwykle piękny, artystyczny sposób – historię upadku i późniejszego odrodzenia. Tym samym dają odwiedzającym niezwykłą okazję do zatrzymania się i odczucia własnego ja w relacji do żywotności czasu przeszłego. Czasu przebijającego przez powłokę nowego projektu.

Spójrzmy na choć jeden przykład. Ogród klasztorny Saihō-ji w Kioto w XIV w. został prawdopodobnie po raz pierwszy odrestaurowany po katastrofie przez Musō Sosekiego (1275-1351) i wtedy też zyskał swoją nazwę. W epoce Meiji (1868-1912), podobnie jak to miało miejsce w średniowieczu, klasztor ponownie podupadł. Z powodu braku funduszy mnisi przestali dbać o ogród. A gdy nie ma ogrodnika, to nie ma też ogrodu. Przestrzeń zaczęła niszczeć, a forma stopniowo się zacierać, czyli natura brała ją we władanie. Natura, która nie jest ogrodem. I akurat tak się złożyło, że mchy okazały się roślinami, które najlepiej w tym pozostawionym samemu sobie miejscu się rozwijały. Ogromna ilość mchów. W sensie nie tylko ilościowym, ale również gatunkowym. Gdy klasztor zaczął lepiej prosperować, postanowiono zaprojektować ogród na nowo. Restauracji dokonano w taki sposób, by stary zapis historii zaniedbania przebijał mchami w nowym założeniu. Saihō-ji zmienił się w Koke-derę, w Świątynię Mchów. Później również zaprojektowano sposób spacerowania po nim, przebywania w nim i pielęgnowania go tak, żeby nawiązać do tego, co tam się przed laty wydarzyło.

Dla pełnego zrozumienia należy zaznaczyć, że my – w kręgu kultury zachodniej – wielce cenimy równo przystrzyżone angielskie trawniki. A mech jest na nich niechcianym chwastem. W Chinach czy w Japonii mech dzięki poezji, filozofii i buddyjskiej estetyce jest metafizyczny, jak mgła, drzewo, kamień i woda. Przyciąga i nie pozwala zapomnieć o tajemniczej naturze rzeczywistości. W Chinach wskazuje się na to za pomocą kategorii *xuan* (玄). „Tajemnica, która jest tajemnicą tajemnic – bramą wszelkiej wspaniałości" – napisał Laozi w pierwszym rozdziale *Księgi dao i de*

(*Daodejing* 道經德)[17] i umieścił ów znak w kontekście równocześnie semantycznym, głęboko logicznie paradoksalnym, ontologicznym i zarazem estetycznym. Dużo odniesień. Podobnie zrobili filozofowie japońscy, kiedy stworzyli kategorię *yūgen* (幽玄) i w wielu traktatach wskazywali, że nic tak nie potrafi ujawniać owej subtelnej, tajemniczej natury rzeczywistości, jak mchy, które porastają pnie starych drzew, kamienne posągi Buddy czy obrzeża ścieżek. Mech jest niewysoką rośliną, która w cienistych zakątkach tworzy piętro podszytu niezbyt gęstych, lekko wilgotnych lasów. Gdy od czasu do czasu poprzez korony drzew przebija promień słońca, wtedy rozpromieniają się w mglistej aureoli, jakby świeciły własnym światłem w kolorze jadeitu. Nabierają niezwykłych barw i mocy poruszania ludzkich serc. Jak poezja.

Ogród jest procesem, nic w nim nie jest ostatecznie skończone, wszystko się staje, jest w ruchu. Żyje, czyli stale się przemienia. Nieraz zaniedbanie ogrodu jest wielowiekowe, ale gdy wróci ogrodnik, to dzieło sztuki ożywa za jego sprawą. Dzieje się tak, jeśli trafi na kogoś, kto doceni jego indywidualną historię i postanowi kontynuować, a nie zapomnieć i zacząć, jak gdyby nic wcześniej się nie wydarzyło. Podczas spacerowania alejkami kompozycja palimpsestu pozwala wybrać się w głąb czasu przeszłego, który powraca do teraźniejszości w aktualnym doświadczeniu spacerującego człowieka.

Ogród jako dzieło artystyczne nie jest stałym, niezmiennym obiektem. Właściwie trudno powiedzieć, co tu jest dziełem sztuki. Co znaczy wykonać dzieło sztuki, jakim jest chiński ogród artystyczny? Czy dziełem sztuki jest to, co zostało pierwotnie zaprojektowane, zasadzone, zbudowane i w tej formie jakoś trawa? Czy też przeżycie tego ogrodu przez gości jest integralną jego częścią? Czy istnieje odpowiedź na nasuwające się pytanie? Może należy myśleć w tym kontekście w kategoriach muzycznych i w taki sposób mówić o wykonaniu dzieła? Spacer po ogrodzie jest jak wykonanie dzieła muzycznego. Utwór muzyczny też jest procesem. Mamy muzykę w postaci zapisu nutowego lub partytury, gdy jest to utwór przeznaczony na wiele instrumentów. Weźmy np. *IX Symfonię Beethovena* zapisaną na pięciolinii. Możemy uważać, że owo

[17] Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006, s. 26.

arcydzieło zawiera się w zapisie, niezależnie od tego, czy ktokolwiek je wykonuje w sali koncertowej. W estetyce dalekowschodniej myśli się o tym inaczej. To dane, konkretne wykonanie jest sztuką. Żywą sztuką, czyli taką, która jedynie jest warta tego miana i z natury swej ma cechy zdarzenia, procesu. A zapis jest tylko pretekstem. Gdy mamy do czynienia z wykonawcami i słuchaczami, to jest to zdarzenie artystyczne, poza którym nie ma wiecznie istniejącego, niezmiennego dzieła sztuki. To ludzie są artystami. Są nimi, gdy komponują, i w tym, jak grają, i w tym, jak potrafią słuchać. A tym, co ich transformuje, jest dźwięk, jest muzyka. Mistrzem można być i w jednym, i w drugim. W słuchaniu i w graniu na instrumencie. I to jest prawdopodobnie bliższe rozumieniu ogrodów dalekowschodnich. Tych, które traktowane są jak dzieła sztuki. Artystą był ten, kto zaprojektował i dał pretekst, który z konieczności – bo jest przecież złożony z żywych istot, z ludzi i z krajobrazów – nigdy nie jest ostatecznie skończony, niezmienny, trwały na jeden jedyny sposób. Każdy spacer w ogrodzie jest takim zdarzeniem/wykonaniem. Dzieje się między człowiekiem i artystycznie opracowaną formą zieleni, przyrody, kamiennych budowli i tego wszystkiego, co składa się na daną kompozycję. Formą natury, która transformuje umysł i serce.

Spacerowanie to nie jest trywialna, płytka sprawa.

To jest niesamowicie zmysłowy/afektywny/intelektualny proces. Chińczycy zawsze opisywali nieśpieszne spacerowanie jako uczestniczenie w krajobrazie. Dlatego swoje ogrody beztroskiej wycieczki komponowani, układali tak, by składały się z krajobrazów. Bo krajobraz, to jest coś, co jest w oczach patrzącego. Każdy kolejny krok go urzeczywistnia. I każde kolejne zatrzymanie.

W ogrodach uczonych konfucjanistów form nie projektowano do beznamiętnego oglądania. Były kształtowane jako zachęta do uczestniczenia w rzeczywistości, którą się przemierza, w której się wędruje, w której ostatecznie niektórym spacerowiczom i tylko niekiedy może udać się beztrosko zagubić się w niczym, co by mogło być użyteczne[18]. Dla miasta, dla polityki, dla cywilizacji. Zhuangzi:

[18] Albert Galvany przedstawił ciekawą analizę różnorodnych metafor związanych z drzewami, jakie znaleźć możemy w traktacie Zhuangzi; tenże, *Discussing Usefulness: Trees as Metaphors in the Zhuangzi*, „Journal of Oriental Studies" vol. 57, 2009, no. 1, s. 71-97. O kategorii bezużyteczności u Zhuangzi pisałam w tekście: *Wieczna elegancja bezużytecznych form*,

> Huizi zwrócił się do Zhuangzi: „Mam wielkie drzewo, które nazywa się bożodrzewem. Jego olbrzymi pień jest tak pękaty i rosochaty, że nie można dopasować do niego pionu, a gałęzie tak są poskręcane i pokrzywione, że nie pasują do nich ani cyrkiel, ani kątownik. Choć stoi przy drodze, żaden cieśla nawet się na nie nie obejrzy. Słowa twoje, panie, są [podobne do tego drzewa] wielkie i bezużyteczne, a ludzie zgodnie pozbywają się ich".
>
> Zhuangzi odpowiedział: „Czyżbyś, mistrzu, nigdy nie widział kuny, kiedy leży skulona, czyhając na zdobycz, albo kiedy skacze zwinnie na prawo, na lewo, nie bacząc, czy to wysoko czy nisko? Wpada jednak do pułapki i ginie w sieci. […] Teraz masz oto, panie, wielkie drzewo i gryziesz się jego bezużytecznością. Dlaczego nie posadzisz go w krainie niebytu, na rozległym odludziu nicości, żeby błądzić koło niego w bezczynności[19] lub beztrosko odpoczywać, leżąc pod nim? Nie zginie to drzewo przedwcześnie od siekiery, żadne stworzenie go nie skrzywdzi [bo ma trujące liście i owoce, więc się nie przyda żadnemu stworzeniu], a że jest bezużyteczne, czyż ma się tym martwić?"[20].

Żeby faktycznie wybrać się na beztroską wycieczkę, ważne jest jeszcze jedno. Po przekroczeniu bram ogrodu trzeba spróbować przestać nazywać. Nie kategoryzować form i czasów, ponieważ to uprzedmiotawia. To oto drzewo czy ta oto pora kwitnienia – widzę je jako określone „drzewo", konkretne „kwitnienie śliw". Nazwy wyznaczają nam przedmiot, który widzimy. To powoduje, że to, co jest z natury płynnym, nieokreślonym doświadczeniem zmysłowym/uczuciowym/intelektualnym, zostaje przesłonięte, zatrzymane w statycznej, jedynie intelektualnej formie. Nawet jeśli znamy wiele nazw i jesteśmy w stanie szczegółowiej określić to, na co patrzymy, nasze zmysły są wrażliwsze niż nasz język i odbierają nieskończoną liczbę wrażeń, których sobie językowo nie uświadamiamy. Dotyczy to również nieokreślonej, subtelnej czułości emocjonalnej, a nawet zdolności afektywnego współodczuwania z innymi pozaludzkimi istotami.

Kiedy wchodzimy do ogrodu, wnosimy do niego nasz nazwany świat. Rzeczywistość, w której na co dzień działamy. A ten cały

---

[w:] *Prawda. Samopoznanie. Wdzięk. Beacie Szymańskiej w wielu przedstawieniach. Przyjaciele*, red. M. Kudelska, M. Ruchel, Kraków 2008, s. 103-113.

19 Zhuangzi użył tu taoistycznej kategorii *wuwei*, nie robić nic specjalnego, w kontekście cytowanym – nie robić nic szczególnie ważnego.

20 Zhuangzi, *dz. cyt.*, s. 25.

nienazwany (bo żaden język nie jest tak bogaty, by wszystko nazywał) umyka nam tajemnie. Nie widzimy, nie słyszymy, nie czujemy go. Gdy z ziemi patrzymy na księżyc, to zawsze widzimy tylko jedną jego stronę. Ta druga – jak mawiają na Wschodzie buddyjscy nauczyciele, również będący czytelnikami traktatu Zhuangzi – „ustanawia siebie sekretnie". Chengguan (738-840) napisał:

> Ósmego dnia miesiąca [księżycowego] połowa księżyca jest jasna, a druga połowa ciemna; samo ukazanie się jasnej części [widocznej] nie neguje, lecz potwierdza istnienie części ukrytej. Podobnie, ukazanie czegoś zawsze implikuje istnienie nieukazanej lub ukrytej części tej samej rzeczy. W chwili, w której ukazuje się jasna strona księżyca, również jego ciemna strona ustanawia siebie „sekretnie"[21].

Gdy rozpoczyna się spacerowanie, wtedy należy umieć zapomnieć o nazwach. Dlatego Zhuangzi pisał o zapomnieniu (*wang* 忘). Nazwy to miasto, to polityka, to cywilizacja. A fenomenalny świat ogrodów – dawnych i obecnych – jest możliwy do zobaczenia, jeśli ma się odpowiednio wyposażony „aparat widzenia", pewną umiejętność widzenia w postawie nazwanej pustym umysłem (*wuxin* 無心). Według filozofa ten, kto umie beztrosko wędrować, uczy się patrzeć tak, jak patrzy mądry człowiek. Pustym umysłem. Pustym, ponieważ nie ma w nim nazw, które kierują postrzeganiem zmysłowym, ewokują określone uczucia (te rozpoznane w danym momencie nazwą), i nie ma w nim kategorii intelektualnych (jak np. drzewo czy kwitnienie). Tak o tym pisał Laozi: „Pięć kolorów czyni ludzkie oczy ślepymi, / Pięć dźwięków czyni ludzkie uszy głuchymi, / Pięć smaków powoduje, że ludzkie usta tracą smak"[22].

A Zhuangzi:

> Nie czyń sławy [swoim] panem, nie bądź skarbnicą [chytrych] planów, nie bądź sługą obowiązków, nie czyń wiedzy [swoim] gospodarzem. Wciel się całkowicie w to, co niewyczerpane i wędruj po niebycie. Wykorzystaj w pełni to, co dostałeś od Nieba [czyli natury], ale

[21] G.C.C. Chang, *Buddyjska nauka wszechcałości. Filozofia buddyzmu huayan*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2010, s. 178.

[22] Laozi, *dz. cyt.*, s. 43.

> nie oglądaj się za zdobyczą, bądź po prostu pusty. Najwyższy człowiek używa swego umysłu jak zwierciadła: nie wita [rzeczy] ani ich nie żegna – odbija je i nie gromadzi ich[23].

Czy trudno jest nauczyć się patrzenia pustym umysłem? Według Laozi, Zhuangzi i innych chińskich filozofów na początku raczej trudno. Ale wszyscy oni zapewniali, że każdy może osiągnąć pewną sprawność w tej umiejętności. Na przykład trzeba wejść na ogrodową ścieżkę i wsłuchiwać się w świat napływających dźwięków bez rozpoznawania, co to za dźwięk, bez nazywania go. O, ptak! Chrzęst żwiru pod nogami! Liść szeleści na wietrze! Pusto w umyśle, a jakież otwiera się bogactwo nienazwanych dźwięków.

Wędruje się zatem i spaceruje bez przewodników i rozkładów jazdy, beztrosko, w świecie natury, którego nie da się wyczerpać. Bez końca, bez celu, bez dojścia. Najbardziej podziwiani chińscy piechurzy wybierali się na wycieczki, które miały zaprowadzać ich poza obraz świata, poza siebie, do „nigdzie", które jest po nieokreślonej stronie rzeczywistości ukształtowanej wzorcami cywilizacji. Ogród, który to umożliwia – gdy jest czas, by zwlekać z powrotem, by pozostać w którymś miejscu dłużej, by zapomnieć wrócić – dla Shunmyō Masuno, opata klasztoru w Kioto, jest miejscem, gdzie mieszka umysł „przebudzony".

Przebudzony, pusty – Buddha i Zhuangzi może wiedzieli, czy to jedno i to samo, ale przecież ostatecznie to tylko nazwy… Robert Pogue Harrison uważa, że we współczesnym społeczeństwie Zachodu „[…] nic nie jest mniej uprawiane, kultywowane niż sztuka widzenia. Istnieje tragiczny rozdźwięk między zdumiewającym bogactwem wizualnego świata a mizerną umiejętnością postrzegania go"[24]. Zhuangzi to samo rozpoznawał w ludziach sobie współczesnych. Dlatego układał dla nich swoje dziwne, filozoficzne powiastki.

O wielkim ptaku Pengu i o małej przepiórce, o cykadzie i turkawce, o wielkim statku i małej miseczce wody, o gigantycznej rybie Kun i o Liezi, który „[…] dosiadał wiatru, przemieszczając się z gracją i pewnie"[25], i wiele, wiele innych, a każda kolejna bardziej niezwykła.

---

23 Zhuangzi, j.w.; s. 93.

24 R.P. Harrison, *Gardens: An Essay on the Human Condition*, Chicago 2008, s. 114. Tłum. własne.

25 Zhuangzi, *dz. cyt.*, s. 23.

Zhuangzi uważał, że beztroska wycieczka wymaga zrezygnowania z postrzegania świata dookoła nas za pośrednictwem nazw. Wymaga również tego, by nikt nie był etykietowany – mały, duży, ważny, nieważny. By nikt nie był równany do wzorca wyznaczonego przez aktualną politykę czy przez daną cywilizację. By nikt nie podlegał w taki sposób ocenie. Nazwy uprzedmiotowiają. Oceny jednych wykluczają, a innych – równie dowolnie – wywyższają. Gdy tak się dzieje, beztroska znika. I radość z tego, że działa się swobodnie, żyje w swoim własnym tempie i miejscu. Zhuangzi pyta, po cóż starać się usilnie być wielkim. I czy koniecznie trzeba być podobnym do innych, żeby żyć, istnieć:

> Cykada w rozmowie z turkawką wyśmiewała się z [olbrzymiego] Penga: „Z największym wysiłkiem wzlatuję w górę, zatrzymuję się, gdy uderzam [o pnie] wiązów górskich i drzew sandałowych. A czasem nawet opadam na ziemię i wcześniej. Po cóż wznosić się na dziewięćdziesiąt tysięcy li i myśleć o locie na Południe?”[26].
>
> Mała przepiórka na bagniskach wyśmiewała się z tego, mówiąc: „Gdzie ten ptak dąży? Kiedy się poderwę w górę, opadam, nie dosięgnąwszy kilku sążni. Polatuję sobie wśród zarośli. To też jest doskonałe latanie. Gdzież więc ten ptak zdąża?”[27].

I jeszcze jedna opowieść, tym razem bez happy endu:

> Gwałtowny był władcą Południowego Oceanu, Porywczy – władcą Północnego, a środkowego władcą był Chaos. Gwałtowny z Porywczym spotykali się czasem na ziemiach Chaosu, który ich niezwykle gościnnie podejmował. Obaj, zamyślając wynagrodzić Chaosowi jego cnotę, powiedzieli sobie: „Wszyscy ludzie mają po siedem otworów, żeby widzieć, słyszeć, jeść i oddychać. Jeden Chaos nie ma żadnego otworu. Spróbujmy mu je wywiercić!”. Codziennie wiercili po jednym otworze. Po siedmiu dniach Chaos umarł[28].

Szczęście nie płynie z tego, że się porównujemy do innych. Zhuangzi proponował swoim czytelnikom, żeby mniej konkurowali, a więcej przeżywali.

---

[26] *Tamże*, s. 21.
[27] *Tamże*, s. 22.
[28] *Tamże*, s. 93.

Wróćmy zatem do naszych dalekowschodnich spacerowiczów. Gdzie filozofowie-artyści chodzili pieszo?

W dawnych Chinach, Korei i Japonii na ogół pieszo nie chodziło się zbyt daleko. Konfucjusz lubił odbywać przechadzki z uczniami nad rzekę. Uczył ich tam ceremonialnych tańców, pieśni i muzyki. I rozmawiał z nimi. Na tych naukach zbudowano później porządek społeczny cesarstwa chińskiego. Ale chyba mistrz nie miał zbyt wiele wolnego czasu, ponieważ kiedy jeden z jego uczniów zwierzył się, że: „U schyłku wiosny, gdy już się nosi wiosenne szaty, chciałbym w gronie kilku rówieśników i kilku młodszych chłopców kąpać się w rzece I, rozkoszować chłodnym powietrzem wiatru u Ołtarza Modłów o Deszcz Letni, recytować pieśni, a potem powrócić do domu, Mistrz westchnął głęboko: Podzielam pragnienie Tseng Si”[29].

Czy to westchnienie wskazuje na rzadko spełniane pragnienie?

U nas też w tamtym czasie bywało podobnie. Gdyby Heraklit nie miał wolnego czasu i nie chadzał nad rzekę, to nie wiadomo, jakby się potoczyła historia filozofii zachodniego kręgu cywilizacyjnego. A tak ponieważ miał wolny czas, wkładał kijek do przepływających wód, to zaczynalibyśmy od jego „wszystko płynie” oraz „nie da się dwa razy wejść do tej samej wody”. Gdyby Sokrates nie miał wolnego czasu na spacery po agorze i rozmowy z Ateńczykami, to nie zaczynalibyśmy od jego „poznaj samego siebie”… Gdyby tylu innych… Platon, Arystoteles…

Późniejszy konfucjański filozof-artysta pieszo chadzał jeszcze bliżej – do swojego ogrodu. W jego idealny dzień pracy wpisane były przerwy przeznaczone na przechadzki dla odświeżenia umysłu. Był też czas po pracy, kiedy można było samemu lub z gronem przyjaciół wyskoczyć do ogrodu. Pisało się o swobodnym spotkaniu na łonie natury, które, jeśli miało być artystyczne, musiało odbywać się w „odpowiednim czasie” (po pracy, poza obowiązkami wspólnotowymi) i w „odpowiednim krajobrazie” (zaprojektowanym jak cytat z obrazu, poezji, kaligrafii). I z muzyką, oczywiście graną na ulubionym instrumencie filozofów i artystów, czyli na cytrze.

Były też okazje do długich pieszych wędrówek, kiedy to przez wiele lat można było towarzyszyć Mistrzowi, np. Konfucjuszowi,

---

[29] *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976, s. 115.

w jego podróżach. Również nauczyciele buddyjscy i ich uczniowie lub samotni mnisi wędrowali pieszo górskimi ścieżkami od jednego klasztoru do drugiego, czyli od jednej rozmowy do następnej, od spotkania do spotkania. Klasztory od najdawniejszych czasów aż do współczesności pozostają rodzajem tanich hosteli, również dla tych, którzy pieszo przemierzali nie tylko buddyjską drogę wyzwolenia. Obecnie na tych drogach więcej jest górskich kolejek i wyciągów oraz autobusów z turystami niż spacerowiczów. Ale i oni pewną część drogi muszą przebyć wolniej, czyli pieszo.

A współcześnie, w XXI w.? Czy marzenie o tym, by mieć czas i móc wybrać się na beztroską wycieczkę, wciąż jest aktualne? Oczywiście, że tak! I bywa realizowane w absolutnie niesztampowy sposób. W wysokich, dzikich górach, pośród spektakularnych krajobrazów zbudowano hotel i bibliotekę zarazem.

> 1153 bambusowe półki na książki wypełniają ściany wysokiego na trzy poziomy atrium w przeszklonej części hotelu kapsułowego i biblioteki, które znajdują się w chińskiej prowincji Zhejiang. Projekt opracowany przez architektów z Atelier Tao+C oraz projektantów Tao Liu, Chunyan Cai, Guoxiong Liu, Lihui Han.
>
> […] Półki na książki, które stanowią główną ozdobę wnętrza oraz części zewnętrznych kapsuł [sypialnych], wykonano z pozyskiwanego lokalnie bambusa. Architekci zaprojektowali półki w taki sposób, by współgrały ze schodami, tworząc serię ścieżek i miejsc, które zachęcają do tego, by przystanąć i poczytać. „Schody, które w każdej sekcji mają tylko dziewięć stopni, tworzą zygzakowatą trasę z dużą liczbą zakrętów" – wyjaśniają architekci. „W rzeczywistości są one podobne do górskich ścieżek, gdzie goście mogą iść w górę lub w dół, zatrzymać się, poczytać, by w końcu odpocząć w kapsule, która pojawia się od czasu do czasu"[30].

Zaczęliśmy od obrazu spacerującego poboczem drogi profesora Piotra Mroza. W XX w. w Japonii inny profesor codziennie chodził na piechotę do pracy na uniwersytecie w Kioto. Kitarō Nishida (1870-1945) był jednym z największych współczesnych filozofów, który prowadził namysł na przecięciu logiki, matematyki, ontologii i teorii poznania oraz filozofii Wschodu, Zachodu i buddyzmu.

---

[30] *Hotel kapsułowy z biblioteką*, Nowoczesna Stodoła, [on-line:] https://nowoczesnastodola.pl/inspiracje/hotel-kapsulowy/ – 10 IV 2023.

Był założycielem ruchu filozoficznego nazwanego Szkołą z Kioto. Zajmował się m.in. filozofią pustki i nieistnienia. Na jego cześć trasa, którą codziennie przemierzał wzdłuż kanału wysadzanego wiśniami między klasztorem Nanzen-ji i Ginkaku-ji, została nazwana Ścieżką Filozofii (Tetsugaku-no-michi). Do dziś tłumnie odwiedzają ją turyści, ponieważ jest interesująca nie tylko w okresie kwitnienia wiśni. Wiedzie bowiem przez wspaniałe zielone krajobrazy, pełne szacownych zabytków architektury.

Myślę, że Kitarō Nishida i wielu innych udających się na beztroską wycieczkę uznaliby pewien wiersz Leopolda Staffa za swój własny manifest nieśpiesznego przemieszczania się w czasie i przestrzeni, zanurzenia w naturalnym krajobrazie i zagubienia się w nieokreśloności pustki istnienia, życia. I z nim wyruszmy na beztroską wycieczkę:

Łąkami idę. W krąg kwiaty
I słychać brzęki pszczelne.
W powietrzu modro-złotym
Śni próżnowanie niedzielne.

Słońce świeci spokojnie,
Jak gdyby od niechcenia;
Obłoki są tak białe,
Jakby nie mogły siać cienia.

Ptak śpiewa, jakby nie śpiewać
Nikomu ani się śniło.
Jest mi tak dobrze na duszy,
Jakby mnie wcale nie było.

Najpiękniej bowiem jest, kiedy
Piękna nie czuje się zgoła
I tylko jest się, po prostu
Tak, jak jest wszystko dokoła[31].

[31] L. Staff, *Czucie niewinne*, [w:] tegoż, *Wybór poezji*, wybór i wstęp M. Jastrun, wyd. 3, Wrocław 1985, s. 61.

BIBLIOGRAFIA

Chang G.C.C., *Buddyjska nauka wszechcałości. Filozofia buddyzmu huayan*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2010.

Dialogi konfucjańskie, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976.

Estetyka chińska. Antologia, red. A. Zemanek, Kraków 2007.

Feng Y., *Krótka historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.

Galvany A., *Discussing Usefulness: Trees as Metaphors in the Zhuangzi*, „Journal of Oriental Studies" vol. 57, 2009, no. 1, s. 71-97, https://doi.org/10.1179/mon.2009.57.1.002.

Gros F., *Filozofia chodzenia*, tłum. E. Kaniowska, Warszawa 2017.

Hansen Ch., *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford 1992, https://doi.org/10.1086/293720.

Harrison R.P., *Gardens: An Essay on the Human Condition*, Chicago 2008, https://doi.org/10.7208/chicago/9780226317861.001.0001.

Hotel kapsułowy z biblioteką, Nowoczesna Stodoła, [on-line:] https://nowoczesnastodola.pl/inspiracje/hotel-kapsulowy/.

Jullien F., *The Silent Transformations*, transl. M. Richardson, K. Fijalkowski, London 2011.

Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006.

Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.

Staff L., *Czucie niewinne*, [w:] L. Staff, *Wybór poezji*, wybór i wstęp M. Jastrun, wyd. 3, Wrocław 1985.

Wójcik A.I., *Wieczna elegancja bezużytecznych form*, [w:] *Prawda. Samopoznanie. Wdzięk. Beacie Szymańskiej w wielu przedstawieniach. Przyjaciele*, red. M. Kudelska, M. Ruchel, Kraków 2008.

Zachariasz A., *Ogród za oknem jako dzieło sztuki*, [w:] *Ogród za oknem. Dzieło sztuki*, red. B.J. Gawryszewska, Warszawa 2010, s. 12-27.

Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

ABSTRACT

The Philosopher's Walk

This text presents the most important ideas forming the intellectual background of wandering in nature - both in natural landscapes and in the designed garden compositions of Confucian scholars. The text discusses the issues against the broader background of ideas about time and space

in garden philosophy. The main categories applicable to the philosophical artistic culture of Confucianism and Daoism in China are discussed.

KEYWORDS: philosophy of the garden, philosophy of walking, Confucianism, Daoism, free wandering, philosophy of art culture of Confucian scholars

O AUTORCE

Anna Wójcik – dr hab., prof. UJ, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej obszar badań to konfucjanizm i filozofia porównawcza, filozofia ogrodu oraz filozofia chińskiej kultury artystycznej. Najważniejsze publikacje: *Konfucjusz* (1995); *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania* (2002); *Ogrody – zwierciadła kultury*, tom I *Wschód (Ogrody chińskie)*, tom II *Zachód (Francuski ogród formalny: Wersal)* red. wraz z Leszkiem Sosnowskim (2004, 2008); *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego* (2010); *The Image of the World in the Yijing* 易经 *– an Attempt to Identify the Intellectual Context Proper to Chinese Philosophy* (2014).

24.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.24

ANNA WYSOWSKA

Czy estetyczna teoria Romana Ingardena oddaje sprawiedliwość dziełom malarstwa przedstawiającego?

Centralnym zagadnieniem fenomenologicznej teorii sztuki Romana Ingardena jest pojęcie przeżycia estetycznego. Kategorie, pojęcia i elementy doświadczenia filozof chciał scharakteryzować na tyle ogólnie, by w ich zakresie możliwa była eksplikacja odbioru dzieła sztuki dowolnego rodzaju. O różnicach pomiędzy strukturami dzieł poszczególnych dziedzin sztuki, które niosą za sobą różnice w ich przeżywaniu, sam Ingarden pisze tak: „[są to – A.W.] różnice stopnia, których wprawdzie nie należy pomijać, ale które zarazem nie uprawniają do zacieśniania pojęcia przeżycia estetycznego”[1]. Punktem wyjścia i podstawą do dalszych badań stały się rozważania na temat dzieła literackiego opublikowane w 1931 r. w książce *O dziele literackim: badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*.

Syntetycznie opisany schemat przeżycia estetycznego miał być uniwersalny, można jednak zauważyć, że zbiór pierwotnych obserwacji dotyczących dzieła sztuki literackiej[2] w sposób znamienny wpłynął na ogólny *modus* analizy dzieła sztuki. Ponadto

[1] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 147.

[2] Ponadto ograniczony do tzw. dzieł klasycznych.

przeżycie związane z dziełem literackim jest jedynym, dla którego szczegółowo rozwinięto schemat ogólny i uwzględniono elementy charakterystyczne dla konkretnej dziedziny sztuki.

Teoretyczne ujęcie przeżywania dzieł malarskich wyznaczono w odniesieniu do malarstwa figuratywnego, za punkt wyjścia przyjmując ów wyprowadzony schemat ogólny. Tymczasem nie wszystkie analogie między dziełem literackim a malarskim występują w sposób konieczny, z kolei w przypadku malarstwa abstrakcyjnego trudno w ogóle dopatrzeć się analogii.

Do samego procesu doświadczenia estetycznego należą takie elementy, jak emocja wstępna wywołana jakością pierwotną, proces konkretyzowania oraz kontemplacja utworzonej konkretyzacji. Zatem przeżyciami składowymi są zarówno emocje, jak i akty ujmowania, kształtowania, rekonstruowania i rozumienia.

Przeżycie estetyczne rozpoczyna się, gdy pod wpływem pierwotnej jakości dostrzeżonej w dziele postawa podmiotu zmienia się z poznawczej w estetyczną. Dzieło jako przedmiot realny spełnia jedynie funkcję podłoża – jest tak, ponieważ podmiot wraz z przyjęciem postawy estetycznej nie kieruje uwagi na fakty związane z obecnością samego przedmiotu, ale zwraca się tylko ku stronie jakościowej. Wynika z tego, że podmiot w postawie estetycznej ma do czynienia z „tworem czysto jakościowym". Podczas aktu zawieszone zostają poznawcze założenia dotyczące przedmiotu postrzeganego. Estetycznie aktywna jakość pierwotna wysuwa się na pierwszy plan, by następnie na tle zneutralizowanych danych zostać wyłączoną z konstrukcji formalnej. Tym samym podmiot przez moment ma do czynienia z „jakością czystą", która staje się „ośrodkiem krystalizacji" przedmiotu estetycznego[3]. Jeśli jakość pierwotna domaga się uzupełnienia, „dookreślenia", rozpoczyna się kolejna faza przeżycia estetycznego – konkretyzacja.

Konkretyzacja ma na celu wytworzenie przedmiotu estetycznego, a jej proces rozpoczyna się uchwyceniem i wyizolowaniem jakości,

---

3 Jakości czyste czy idealne leżą u podstaw ontologicznych badań Ingardena. E.M. Swiderski pod hasłem „jakość idealna, czysta" pisze m.in.: „Ingarden określał materialne stałe i zmienne jako idealne konkretyzacje szczególnych lub ogólnych czystych jakości idealnych". *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 122.

która stanie się „ośrodkiem «pracy» podmiotu”[4]. Wyróżnić można dwa główne elementy samego procesu konkretyzowania – są to swego rodzaju zadania, przed których wykonaniem stoi podmiot przeżywający – percepcję jakości oraz czynność strukturyzowania.

Podmiot, w którym emocja wstępna wzbudziła stan pożądliwości, szuka w przedmiocie możliwości uchwycenia kolejnych jakości współgrających z jakością wyjściową. Na bazie jakości wstępnej podmiot dąży do utworzenia „zestroju jakościowego” – obecne w przedmiocie jakości aktywne estetycznie komponuje on w „struktury kategorialne” (przedmioty przedstawione w dziele) bądź „struktury polifonicznego zestroju”.

Samo formowanie kategorialne to taki sposób ujmowania jakości, w którym następuje kształtowanie ich podmiotu na podstawie tego, co one same wyznaczają. Zamiast sfery przedmiotów spostrzeżonych w dziele mamy do czynienia ze spójnią jakości, na którą „narzucamy” strukturę kategorialną. Podmiot jakości stanowi wówczas warstwę przedstawieniową dzieła – „przedmiot zostaje domniemany («wczuty»), a w następstwie tego sam się uobecnia w tych jakościach i nabiera charakteru pozornie samoistnej «rzeczywistości»”[5].

Jeśli podmiotowi jawi się wiele różnych jakości, a zazwyczaj tak jest, to nie występują one w rozkładzie przypadkowym, ale organizują się w jedną całość – strukturę polifonicznego zestroju jakościowego. Istnieje kilka ważnych zasad, wedle których ów zestrój się organizuje. Po pierwsze, każda z jakości zmienia się jakościowo pod wpływem innych, ponadto występuje przynależność każdej z jakości do całości (dana jakość traci wówczas swoją samodzielność i swoistość). Dalej wzajemna modyfikacja poszczególnych wartości wynikająca z ich związania prowadzi do pojawienia się nadbudowanej na tym agregacie nowej – „jakości nadrzędnej”. Wreszcie może dojść do ukonstytuowania wyodrębniających się, autonomicznych fragmentów całości, która mimo to pozostaje spójna. Ów podmiot cech jest tożsamy z przedmiotem estetycznym, jeśli zawiera jakości: wyobrażalne, nieobojętne dla odbiorcy oraz wiążące się w zestrój jakościowy o pewnej strukturze[6].

---

4 *Tamże*, s. 235.
5 R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 13.
6 Zob. *Słownik pojęć filozoficznych…*, s. 235.

Po zakończeniu konkretyzacji pozostający w postawie estetycznej podmiot przeżywa wartość estetyczną przedmiotu w „momencie afirmacji", odczuwając uznanie dla wartości zestroju jakościowego.

Wówczas przeżycie kończy się i postawa podmiotu zmienia się z estetycznej w poznawczą. Na przeżyciu estetycznym może teraz nadbudować się poznanie estetyczne – podmiot może zobiektywizować przedmiot estetyczny, zdać sobie sprawę z samego przeżycia i dokonać pojęciowego ujęcia jego elementów.

Dzieło sztuki malarskiej – budowa obrazu

Przedmiot rzeczywisty, który przez język potoczny jest określany mianem obrazu, Ingarden nazywa „malowidłem". Może to być np. rozciągnięte na blejtramie płótno pokryte gruntem i pigmentami. Artefakt ten stanowi realny warunek dla istnienia obrazu jako przedmiotu oglądanego przez odbiorcę, ale nie jest z nim tożsamy. Obrazem nie jest też uposażona we własności barwna powierzchnia malowidła.

Obraz, w odróżnieniu od malowidła, jest przedmiotem intencjonalnym. Powstaje w wyniku aktu świadomości artysty jako chwilowy i subiektywny przedmiot intencjonalny, następnie, utrwalony w fundamencie bytowym, staje się „międzypodmiotowym tworem artystycznym"[7]. W ten sposób przedmiot aktu świadomości podmiotu, w tym wypadku malarza, staje się intersubiektywny, a zatem dostępny innym podmiotom. Wówczas mamy do czynienia z obrazem jako dziełem sztuki.

Właściwym przedmiotem doświadczenia estetycznego jest ukonstytuowany w jego trakcie przedmiot estetyczny. Jednak na początku doświadczenia odbiorca ma do czynienia z obrazem jako dziełem sztuki, które czyni przedmiotem swojej percepcji. W trakcie przeżycia pojawiają się różnice, a ostatecznie przedmiot estetyczny okazuje się nie być tożsamy z dziełem sztuki.

Obraz jako wytwór artystyczny składa się z powiązanych ze sobą i kolejno nadbudowujących się warstw:

---

7 R. Ingarden, *O budowie obrazu*, [w:] *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1958, s. 8.

a) warstwy plam barwnych[8],
b) warstwy wyglądów wzrokowych,
c) warstwy przedmiotów przedstawionych przejawiających się poprzez wyglądy,
d) warstwy tematu literackiego,
e) warstwy tematu historycznego[9].

Przedmioty przedstawione zależą pod względem bytowym od malowidła oraz od czynności świadomościowych widza – mają charakter intencjonalny, nie rzeczywisty. Przedmioty przejawiają się na obrazie poprzez wyglądy – najważniejszy konstytutywny czynnik w obrazie przedstawiającym. Warstwy artystycznej struktury w obrazie przedstawiającym konstytuują się na zrekonstruowanych w obrazie wzrokowych wyglądach spostrzeżeniowych.

Z fenomenologicznego punktu widzenia wszelkie przedmioty spostrzeżenia, również rzeczywiste, jawią się poprzez wyglądy. Jeśli zwyczajnie spojrzeć na książkę, przedmiot leżący na stole, zobaczy się książkę na stole. Ale tylko z powodu domniemania, pewnego niekoniecznie świadomego założenia. Obserwator natomiast, koncentrując uwagę na tym, co postrzegane, ujrzy pewne kształty, barwy, linie – mnogość wyglądów, która dopiero uzupełniona pewną założoną „wiedzą o świecie" da mu swego rodzaju informację, że oto przed nim znajduje się stół, a na nim książka.

Cokolwiek jest dane na obrazie, może być poznawalne wyłącznie poprzez jakości wzrokowe. Smutek osoby namalowanej może przedstawić jej widoczna mimika czy postawa. Przykładowa „miękkość atłasu" może być na obrazie widoczna, ale nie jest możliwa do poznania jako jakość poznawalna dla zmysłu dotyku. Zatem wszelkie inne niż wzrokowe własności rzeczy są z konieczności przedstawiane pośrednio.

---

8 Warstwa plam barwnych jako jedyna nie znalazła się w początkowych analizach budowy obrazu. Została włączona w konglomerat warstw w odczycie *O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym*, który Roman Ingarden wygłosił w Stowarzyszeniu Historyków Sztuki w 1958 r.

9 Transcendentność historycznej sytuacji czy postaci wobec ich reprezentacji unaocznionych w dziele pozwala na uznanie warstwy tematu historycznego za oddzielną, jak argumentuje Anita Szczepańska. Zob. A. Szczepańska, *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa 1989, s. 111.

W dziele obecne są ponadto miejsca nieokreślone czy niedookreślone. Mogą to być zarówno własności, jak i relacje między jawiącymi się przedmiotami. Wypełnianie ich to jeden z elementów procesu konkretyzowania. Jeśli w centrum obrazu przedstawiono dwie postacie, a ich wzajemna relacja nie jest jasna, to próba ustalenia powodów namalowania tych osób obok siebie może być ważna dla odpowiedniego odczytania obrazu, który poprzez obecne w nim wyglądy wyznacza pewne propozycje postrzegania.

W związku z tym jednym z „zadań" malarza jest takie rekonstruowanie wyglądów przedmiotów, aby odbiorcy dane były wrażenia wzrokowe wskazujące na określone jakości przedmiotów wraz z ich umiejscowieniem w przestrzeni. Jako że wyglądy obecne w obrazie wyznacza warstwa plam barwnych, zależą one bezpośrednio od zastosowanych przez twórcę form malarskich, np. perspektywy, światłocienia, rodzaju i koloru farb.

Dla sprawnego przedstawienia przedmiotów wymagane są „konsekwencja przedmiotowa" i „typowość"[10], co znaczy, że rekonstruowane wyglądy nie mogą nadto odbiegać od przedstawianych przedmiotów typowych. Ingarden uważa, że „przedmioty dane nam w doświadczeniu (szczególnie zmysłowym) lub też wyznaczone przez pewne aksjomaty aprioryczne, dzielą się na pewne gatunki i rodzaje wedle pewnych występujących w nich momentów nadrzędnych, które zazwyczaj nazywamy «typami» ogólnymi"[11]. Z typem mamy do czynienia wówczas, gdy w doświadczanym przedmiocie współwystępujące momenty jakościowe zestroją się tak, że pojawi się moment syntetyczny. Granicę, której nie powinny przekraczać odchylenia od typowości, wyznacza konsekwencja przedmiotowa. Jakości przedmiotów można dobierać dowolnie, o ile nie wpłyną one na zmianę typu właściwego dla przedmiotu, który ma być odwzorowany. Ewentualne deformacje przedmiotów mogą wprawdzie wywołać efekt estetycznie pozytywny, ale tylko jeśli sam obraz przekonująco świadczy, że taki właśnie był zamysł artysty.

Najprostszym rodzajem obrazu przedstawiającego jest dzieło trójwarstwowe. Składa się z przedstawionego w pewnym układzie przestrzennym przedmiotu lub układu przedmiotów – tego rodzaju

[10] *Tamże.*

[11] R. Ingarden, *O budowie obrazu…*, s. 26.

obrazami są pejzaże czy martwe natury. W tym wypadku odbiorca nie jest koniecznie wyprowadzany poza obraz, a do właściwego odczytania takiego obrazu wystarczą czynności percepcyjne przeprowadzone na podstawie tego, co widoczne na obrazie.

Bardziej złożony jest obraz dodatkowo uposażony w warstwę tematu literackiego. W tym wypadku zestawienie dostrzegalnych przedmiotów służy do pośredniego, naocznego oddania pewnego stanu rzeczy – sytuacji, a ściślej – pewnego momentu sytuacji. Samo to zdarzenie stanowi „oś" obrazu[12], a inne środki wyrazu są podporządkowanym tej osi narzędziem. Reprezentowany na obrazie pojedynczy moment wymaga umiejscowienia w sytuacji czasowo rozciągłej, do której należy. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy odbiorca zna dzieje i charakter różnego rodzaju wzorców oraz wątków literackich.

Ingarden wielokrotnie zwraca uwagę na to, że nawet fikcyjna postać czy wymyślone zdarzenie reprezentowane na obrazie wyprowadza odbiorcę poza sam obraz. Wobec tego transcendencja ostatniej z wymienionych, tj. warstwy tematu historycznego, polegałaby na tym, że odbiorca nie zostaje tylko wyprowadzony poza obraz, ale również poza sferę przedmiotów intencjonalnych. Sytuacja historyczna jako element dziejowej rzeczywistości nie może należeć do sfery przedmiotów intencjonalnych i wobec dzieła będzie zawsze transcendentna.

Warstwa literacka czy historyczna w obrazie odsyła odbiorcę do danego motywu lub zdarzenia z przeszłości, lecz nie jest w dziele „ucieleśniona". Toteż wymaga się od widza znajomości pewnego historyczno-kulturowego *milieu*, a co za tym idzie – obrazy uposażone w te warstwy nie są samowystarczalne. Ingarden nazywa je dziełami malarsko-literackimi.

Warstwowa budowa dzieła sztuki malarskiej w tej formie związana jest ściśle ze sztuką przedstawiającą. Najważniejszym czynnikiem konstytutywnym są wyglądy, a postrzeganie dzieła jest głównie postrzeganiem obecnych w nim przedmiotów przejawiających się przez te wyglądy. W celu zbadania obrazu abstrakcyjnego, w którym nie występują przedmioty, a co za tym idzie – wyglądy, należy ze szczególną uwagą przyjrzeć się warstwie plam barwnych

[12] Później również oś percepcji podczas doświadczenia estetycznego.

oraz w sposób zdecydowany odróżnić tę warstwę od powierzchni malowidła.

Kiedy obraz abstrakcyjny jest dziełem sztuki?

Na czym polega abstrakcyjność obrazu? Po pierwsze, w jego obrębie nie pojawiają się żadnego rodzaju przedmioty, które odnosiłyby się jakoś do przedmiotów „obecnych" w rzeczywistości. Można powiedzieć, że w obrazie *par excellence* abstrakcyjnym nie ma przedmiotów przedstawionych, a w formach pośrednich, które zalicza się do malarstwa abstrakcyjnego *sensu largo*, ewentualne przedmioty są uproszczone lub zdeformowane, wyraźnie przekraczają granice, jakie wyznaczyłaby konsekwencja przedmiotowa.

Ingarden sugeruje kilka innych funkcji pojęcia abstrakcyjności obrazu. Odwołuje się do potrzeby abstrahowania od konstytutywnych funkcji plam barwnych, do wyizolowanego istnienia obrazu w postaci zestroju jakościowego. Wskazuje także na to, że w ramach każdego obrazu widz może wyjść poza wszelkie treści, tematy, przedmioty przedstawione i wyabstrahować tylko to, co w obrazie malarskie, a zatem zespół czysto wzrokowo-jakościowy. W tym sensie każdy obraz przedstawiający zawierałby w sobie obraz abstrakcyjny[13]. Ponadto jeśli przyjąć, że sama barwa jest „niesamodzielnym momentem rzeczy barwnej"[14], wówczas dopiero akt abstrakcji dawałby czyste barwy czy układy barw, czyli jedyny istotny element obrazu abstrakcyjnego.

Ernst Gombrich w artykule *The Vogue of Abstract Art* pisze o „egzystencjalnym koszmarze" malarza-abstrakcjonisty, który nie dysponując żadnego rodzaju konwencją, jest odpowiedzialny za wynik każdego ruchu pędzla na płótnie[15]. Fenomenolog zwraca uwagę, że odbiorca również musi się mierzyć z takim problemem,

---

13 Na tę sprawę w nieco innym ujęciu zwraca uwagę Michel Henry, pisząc, że wszelkie malarstwo jest abstrakcyjne. M. Henry, *All Painting is Abstract*, [w:] *Seeing the Invisible: On Kandinsky*, London–New York 2009, s. 126-132.

14 R. Ingarden, *O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym*, [w:] *Przeżycie, dzieło, wartość*, s. 205-206.

15 E. Gombrich, *The Vogue of Abstract Art*, [w:] *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Oxford 1963, s. 144.

a analizę tego rodzaju dzieł rozpoczął od ustalenia, co mogą one dać odbiorcy, aby nie oczekiwać od obcowania z nimi czegoś, czego nie mogą ani nie zamierzają dać[16].

„Dobry" obraz abstrakcyjny miałby wyrastać z jednorazowo danego zagadnienia malarskiego, które rozwiązywałby w jedyny właściwy sposób[17]. Wówczas odbiorca przyzwyczajony do przeżywania dzieł malarstwa figuratywnego nie dysponuje żadnymi gotowymi wzorami czy schematami, które dostarczyłyby wskazówek na ścieżce do odpowiedniego „odczytania" dzieła. Przywołując przykład dzieła namalowanego przed wiekami, filozof zwraca jednak uwagę, że tego rodzaju klucz nie jest dany odbiorcy w pełni albo jest dany mu tylko na pozór[18]. W istocie nawet wyznaczona w danym okresie historycznym konsekwencja przedmiotowa może nie przybliżać późniejszego odbiorcy do zrozumienia dzieła[19]. Ponadto przeciętny widz miałby zadowalać się wykryciem tematu literackiego obrazu, na walory malarskie reagując jedynie emocjonalnie – pewnym estetycznym zadowoleniem. Dlatego ów przeciętny widz stawałby bezradny wobec dzieła abstrakcyjnego, które nie pozwoli mu na nic więcej niż na tę emocjonalną reakcję.

Próba analizy budowy obrazu abstrakcyjnego ujawnia następujący problem teorii opisanej w poprzednich akapitach – w centrum zainteresowania znajdują się fenomeny niemalarskie, a nawet niewzrokowe, a sam obraz zostaje zredukowany do roli medium, to bowiem, co Ingarden ostatecznie wskaże jako dzieło sztuki, zależy w głównej mierze od elementów należących do sfer innych sztuk i innego rodzaju oddziaływań.

---

16 Zarówno Gombrich, jak i Ingarden zdają się zupełnie zwalniać malarzy i odbiorców sztuki przedstawiającej z jakiejkolwiek odpowiedzialności za proces twórczy czy estetyczne przeżywanie, tym samym zupełnie oddając sztukę we władanie konwencji.

17 R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, s. 198. Założenie to nie jest jednak w żaden sposób uzasadnione przez autora.

18 *Tamże*.

19 W związku z tym w przestrzeni intersubiektywnej istnieje wielość konkretyzacji bytowo osadzonych na tym samym malowidle. Konstytuowanie się obrazu jako przedmiotu intersubiektywnego to pewien proces historyczny wpisany w ogólny tok dziejów. W ten sposób ujawnia się tzw. życie obrazu. *Tamże*, s. 204.

Z prac Romana Ingardena poprzedzających *O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym* wynikało, że obraz abstrakcyjny, czyli pewien układ plam barwnych na jakimś podłożu realnym, jest tożsamy z malowidłem. Warstwa plam barwnych miała stanowić tylko zmysłowe podłoże wyglądów i należeć do fundamentu bytowego. Przy odpowiednich warunkach pobocznych taki obraz mógłby co najwyżej pełnić funkcję dekoracyjną. W wyżej wspomnianym dziele Ingarden włączył warstwę plam barwnych w obszar przedmiotu intencjonalnego i tym samym uznał możliwość istnienia abstrakcyjnego obrazu jako dzieła sztuki.

Podczas obcowania z obrazem abstrakcyjnym widz może mieć do czynienia tylko z pewnym układem plam, który dostarcza mu w sposób bezpośredni pewnych danych wzrokowo-wrażeniowych. Plamy barwne, nawet jeśli zestrojone w pewne nadrzędne całości, nie są doznawane jako pierwszy krok w stronę konstytucji wyglądów czy przedmiotów, ale same w sobie stanowią rację, jak i, w pewnym sensie, kres percepcji. Widz nie znajdując powodu do wyjścia poza to, co widzi, zatrzymuje się na barwach i relacjach między nimi[20].

Początkowe wątpliwości co do tego, czy obraz abstrakcyjny może być samodzielnym dziełem sztuki, Ingarden zastąpił szeregiem postulatów. Zgodnie z nimi jeśli mamy mieć do czynienia z autonomicznym dziełem malarstwa abstrakcyjnego, wówczas po pierwsze, układ plam barwnych w żaden sposób nie może domagać się, aby na jego podłożu konstytuować wyglądy – zdaje się, że nawet jeśli jest inaczej, wciąż może być to dzieło sztuki, ale nie sztuki abstrakcyjnej. Po drugie, układ ten musi być na tyle wewnętrznie spójny i niezależny, żeby obraz w wyraźny sposób stanowił coś odrębnego od otoczenia, w jakim się znajdzie. Pomocna w realizacji tego postulatu jest dbałość o możliwie neutralne tło architektoniczne, np. szare ściany w galerii.

Co szczególnie istotne, kompozycja plam barwnych koniecznie powinna:

a) w sposób zdecydowany odróżniać się od malowidła,
b) ściągać uwagę widza na siebie jako właściwy obiekt percepcji,

[20] Być może również stąd kontrowersje co do nazywania obrazów bezprzedmiotowych abstrakcyjnymi.

c) być dana wraz z takimi jakościami estetycznie aktywnymi i wartościowymi, które prowadzić będą do „ukonstytuowania się jednolitej wartości artystycznej *resp.* estetycznej”[21].

Konieczność spełnienia tego rodzaju warunków mogłaby być dla artysty nie mniej zatrważająca niż zupełna dowolność. Roman Ingarden uwzględnia ten wymiar odpowiedzialności artysty i pisze: „[…] artysta musi w pewnego rodzaju intuicyjnej wyobraźni przewidzieć jakości estetycznie wartościowe i ich zestrój fundujący określoną wartość estetyczną, zanim wykryje, jakie podłoże jakości czysto wzrokowych (barw, świateł i cieni o pewnym kształcie i w pewnym układzie) może czy musi doprowadzić do zamierzonych jakości wartości”[22].

Celem odróżnienia obrazu od malowidła pigment musi zostać nałożony na podłoże w taki sposób, żeby nie ujawniać jego powierzchni. Przy czym nie można dopuścić do pojawienia się w obrazie czegokolwiek innego niż same plamy barwne[23]. W przypadku, gdy w obrazie obecne jest coś innego, będzie to w najlepszym wypadku dzieło „semi-abstrakcyjne”, a w najgorszym – element dekoracyjny.

Problem najistotniejszy stanowią możliwości spełnienia dwóch ostatnich spośród przywołanych postulatów. Mając do dyspozycji jedynie barwy, kształty i pewien obszar, należy użyć ich w taki sposób, żeby finalny układ plam barwnych stał się obiektem postrzegania estetycznego, a nie został zmysłowo doznany, jak w obrazie przedstawiającym, gdzie stanowi zmysłowe podłoże wyglądu. Co więcej, układ ten jako przedmiot estetycznej percepcji winien być uposażony w jakości aktywne i wartościowe estetycznie. Poza jakościami malarskimi, czyli wzrokowymi, mogą też wtórnie pojawić się jakości wyrazowe – momenty emocjonalne, np. niepokój.

Tylko przy spełnieniu powyższych warunków dany artefakt będzie niezależnym, pełnoprawnym dziełem sztuki, a nie zamalowaną powierzchnią. Ingarden zwraca uwagę, że pierwszym krokiem do teoretycznego rozwiązania tego zagadnienia winno być znalezienie odpowiedzi na pytanie: „jak wywołać konieczny związek między jakościami czysto wzrokowymi, który doprowadzi

---

21 Zob. R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, s. 208.

22 *Tamże*, s. 217.

23 Na przykład „fenomen jakby trójwymiarowej przestrzeni”. *Tamże*, s. 212.

do pojawienia się jakości estetycznie wartościowych i do pewnej naocznie występującej wartości estetycznej?”[24]. W tym celu należałoby połączyć siły teoretyków, którzy dysponują językiem, oraz doświadczonych praktyków.

Spiritus movens przeżycia estetycznego

Główną siłą sprawczą przeżycia zdaje się wtórne konstruowanie przedmiotów podczas konstytuowania. Gdyby tak było, przeżycie związane ze sztuką bezprzedmiotową byłoby spłycone do ewentualnych odczuć emocjonalnych.

W istocie jednak proces przeżycia dokonuje się przede wszystkim na podstawie postrzeganych jakości. Przyjmując postawę estetyczną pod wpływem poruszenia jakością, podmiot zwraca się ku stronie jakościowej i przeżycie rozpoczyna się odrzuceniem konstrukcji formalnej postrzeganego przedmiotu.

Podmiot w przeżyciu zajmuje się percepcją jakości oraz tzw. strukturyzowaniem. Ośrodkiem krystalizacji przedmiotu estetycznego jest jakość czysta ujęta jako taka przez podmiot. Ta jakość, przez chwilę dana jako czysta, uzupełniana jest innymi jakościami w dążeniu do utworzenia zestroju jakościowego. Miejsce, w którym podmiot znajduje te jakości, jest przedmiotem tylko jako korelat aktu percepcji, na który kieruje się ów podmiot postrzegający.

W takim razie niech podmiot komponuje obecne w przedmiocie aktywne estetycznie jakości w struktury zestroju jakości wzrokowych. Wówczas wynikiem konkretyzacji byłby przedmiot estetyczny tożsamy z zestrojem jakości czysto wzrokowych. Tym samym uzyskuje się podstawowy wzór przeżycia, odpowiedni do każdego rodzaju dzieła malarskiego, którego linie sił oddziaływania winny być skierowane przede wszystkim na zdolność podmiotu do intencjonalnego aktu spostrzegania.

Narzucanie struktury kategorialnej na związki jakościowe nie może być, w idealnym przypadku, elementem podstawowym przeżycia, a tym bardziej celem konkretyzacji w przeżyciu bazowym. Jeśli przedmiotem rozpoczynającego się przeżycia jest

[24] *Tamże*, s. 217.

dzieło sztuki przedstawiającej, wówczas jakości same oddadzą widzowi przedmiot czy ewentualny świat przedstawiony. Na przykład doskonale uchwycona w portrecie rozpacz namalowanego przedmiotu, w tym wypadku człowieka, sama ujawni się na bazie zestroju jakościowego, wobec którego wyglądy, następnie przedmioty będą wtórne i prawdopodobnie pojawią się automatycznie. Odbiorca powinien wystrzegać się zbyt wczesnego narzucania znaczeń na to, co postrzega.

Inną sprawą jest to, czy i jeśli tak, to w jaki sposób istniałaby możliwość wykrycia związków między jakościami wzrokowymi, estetycznymi i estetyczną wartością. Francuski fenomenolog Maurice Merleau-Ponty, również zajmujący się zagadnieniami estetyki, twierdził, że „[…] uniwersalność obrazu nigdy nie wynika ze stosunków liczbowych, jakie obraz zawiera, porozumienie malarza z nami nie zasadza się nigdy na prozaicznej obiektywności, a konstelacja znaków prowadzi nas zawsze do znaczenia, które przedtem nie istniało nigdzie”[25]. Zwraca tym samym uwagę, że przez formalny opis składników dzieła i ich oddziaływania nie sposób wyczerpująco wyjaśnić, w jaki sposób artysta komunikuje się z odbiorcą poprzez konkretne elementy dzieła. Po raz kolejny jest to problem odbioru nie abstrakcji, a każdego dzieła sztuki malarskiej.

Obraz bezprzedmiotowy domaga się od odbiorcy spojrzenia na to, co się jawi, ograniczając jego tendencję do kategoryzowania tego, co widoczne, na podstawie konwencjonalnego uproszczenia. Nie pozwala odbiorcy na natychmiastowe skojarzenie tego, co widzi, z odpowiednimi konceptami obecnymi w jego umyśle. Dlatego również teoria wyjaśniająca relację odbiorcy z dziełem nie może odwoływać się do syntez, które powstają w wyniku tego rodzaju asocjacji. W ten sposób ujawnia się konieczność teoretycznego ujęcia dzieł malarskich bez sięgania do ich własności pozamalarskich. Wówczas tematy literackie, przedmioty czy nawet wyglądy, jakie ewentualnie można dostrzec w obrazie, okazują się czymś wtórnym wobec jakości postrzeżonych i zestroju jakościowego.

---

[25] M. Merleau-Ponty, *Złudzenie obiektywizmu*, [w:] *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, Gdańsk 1996, s. 107.

Z powrotem do tego, co widoczne

Plamy barwne są przedmiotem percepcji w obrazie abstrakcyjnym, a w obrazie przedstawiającym stanowią jakościowe zmysłowe podłoże wyglądów przedmiotów przedstawionych. Innymi słowy, obrazy abstrakcyjne to zestroje jakości czysto wzrokowych. Obrazy przedstawiające, szczególnie historyczno-literackie, jako zestroje wielojakościowe mają u podłoża jakości estetyczne ufundowane w jakościach malarskich – wzrokowych z jednej strony oraz pozawzrokowych z drugiej. Te ostatnie w istocie swej nie są w obrazie unaocznione, lecz odsyłają poza obraz, czyli są domyślne.

Teoria obrazu Ingardena przede wszystkim skupia uwagę na konwencjonalności dzieł sztuki malarskiej. Wykształcony odbiorca ujawnia się jako taki, gdy zgrabnie operuje jakościami pozamalarskimi obecnymi uprzednio w jego umyśle. Tak naprawdę obraz zostaje wówczas sprowadzony do roli medium, nośnika konceptów. To, co postrzeżone, jest nie tyle bodźcem, ile symbolem pozwalającym na dotarcie do bodźca właściwego.

Czym będą się różnić przedstawiające dzieła artystów danych kierunków albo po prostu dwóch konkretnych malarzy? Artysta miałby dokonywać swego rodzaju dekonstrukcji przedmiotów do wyglądów, a następnie odwzorowywać wyglądy w obrazie. Konkretyzacja to w głównej mierze rekonstruowanie przedmiotów z wyglądów. Przy takim podejściu można nie dopatrzeć się większych różnic między słonecznikami van Gogha i Moneta[26].

W *O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym* pojawia się uwaga dotycząca wyglądów, które o ile są rzeczywiście konstrukcyjne wobec przedmiotów, o tyle mogą być aktywne estetycznie w takim stopniu, że w kompozycji obrazu przedmioty przez nie przejawiane

[26] Dwa obrazy, o których mowa, to: 1) Vincent van Gogh (1888), *Martwa natura: wazon z piętnastoma słonecznikami* [olej na płótnie, 93 × 73 cm], The National Gallery, Londyn, [on-line:] https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/vincent-van-gogh-sunflowers – 6 VII 2020; 2) Claude Monet (1880), *Bukiet słoneczników* [olej na płótnie, 101 × 81 cm], Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork, [on-line:] https://www.metmuseum.org/art/collection/search/437112 – 6 VII 2020.

będą pełnić funkcję drugorzędną[27]. Inna ważna wzmianka dotyczy jakości malarskich – „ich rola w polifonii jakości wartościowych dostarczanych przez obraz powinna być (i w dobrych obrazach istotnie j e s t) przeważająca"[28]. Być może więc konwencja nie musi być nadrzędna wobec pozostałych elementów.

Wasilij Kandinsky[29] zadał sobie pytanie o to, co powinno zastąpić przedmiot, skoro został on zniszczony[30], a artystyczne i teoretyczne poszukiwania odpowiedzi rozpoczął od analizy „praelementu" – punktu, linii oraz ich relacji względem płaszczyzny. Uznał bowiem, że są to podstawowe elementy „stanowiące najmniejszy zalążek każdego dzieła sztuki malarskiej, niezbędny początek jego istnienia"[31]. Jego poszukiwania mogą stanowić pewną wskazówkę. Przywołano wcześniej pytanie Ingardena o związek między jakościami wzrokowymi, który miałby koniecznie doprowadzić do pojawienia się jakości estetycznie wartościowych oraz wartości estetycznej. Zagadnienie tego rodzaju ma istotne znaczenie w analizie malarstwa w ogóle, nie tylko malarstwa abstrakcyjnego. Tym samym pozorny problem z malarstwem abstrakcyjnym ujawnił tylko rzeczywisty problem z analizą wszelkich dzieł sztuki malarskiej.

Przewidywanie jakości, które pojawią się na podstawie konkretnych działań – ruchów pędzla na płótnie dotyczy wszystkich malarzy. Każde dzieło malarskie powinno się bronić samo i odpowiadać za obecne w nim jakości wzrokowe. Temat literacki może być zwodzicielem dla odbiorcy dzieła mało wartościowego pod względem malarskim, ponieważ gotów on uznać wartości estetyczne konceptów, które przywoła w umyśle za wynikające bezpośrednio z wzrokowej

---

27 R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, s. 212.

28 *Tamże*.

29 Wasilij Kandinsky (1866-1944), rosyjski malarz, uznawany za pierwszego artystę, który szerszej publiczności zaprezentował obraz bez żadnego rozpoznawalnego przedmiotu. Uważał, że kolory i kształty same mają zdolność psychicznego oddziaływania na odbiorcę, o czym, nie bez cienia ironii, pisze Gombrich w swoim popularnym dziele dotyczącym historii sztuki. E. Gombrich, *O sztuce*, Poznań 2013, s. 570.

30 Zob. M. Henry, *Seeing the Invisible: On Kandinsky*, London–New York 2009, s. 15.

31 W. Kandyński, *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, Warszawa 1986, s. 16.

percepcji dzieła[32]. Analiza malarstwa bezprzedmiotowego ujawnia ten problem, sam bowiem obraz abstrakcyjny ogranicza pokusę do zbyt prędkiego narzucania własnych znaczeń na to, co postrzeżone.

W cytowanym odczycie Roman Ingarden próbuje rozwiązać cząstkowy problem, który w istocie wynika z restrykcyjnych i opartych na przykładach ze sztuki klasycznej założeń jego własnej teorii. Sformułowane postulaty służą co najwyżej teoretycznemu odróżnieniu obrazu abstrakcyjnego od nie-abstrakcyjnego, ale to nie wystarcza, żeby umieścić przeżycie związane z obrazem abstrakcyjnym w schemacie doświadczenia estetycznego. Być może oparcie doświadczenia na tworzeniu zestrojów jakościowych przez odbiorcę rozszerzyłoby teorię do rzeczywistej ogólności, ale wówczas teoria oddala się zupełnie od pierwszoosobowego doświadczenia, tracąc przy tym wartość wyjaśniającą, co unaocznia opis konkretyzacji jako uzupełniania jakości jakościami.

Jeśli nie można wyjaśnić teoretycznie malarstwa abstrakcyjnego, to znaczy, że wciąż niewiele wiadomo o obrazach. Malarstwo przedmiotowe jest w tej teorii możliwe do uchwycenia pojęciowo tylko poprzez jego dodatkowe własności – pozamalarskie, których związek z jakościami postrzeżonymi polega na akcie skojarzania jakości postrzeżeniowych z ich konwencjonalnymi korelatami w umyśle widza. Dopóki nie wiemy, jaki związek z jakościami wzrokowymi mają jakości estetyczne oraz wartość estetyczna, niewiele właściwie można powiedzieć o zasadach doświadczania sztuki malarskiej. Roman Ingarden nie oddał zatem sprawiedliwości obrazom przedstawiającym jako dziełom sztuki malarskiej.

BIBLIOGRAFIA

Gombrich E., *O sztuce*, Poznań 2013.
Gombrich E., *The Vogue of Abstract Art*, [w:] *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Oxford 1963.
Henry M., *Seeing the Invisible: On Kandinsky*, London–New York 2009.
Ingarden R., *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966.
Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957.

[32] Wówczas, rzecz jasna, pojawia się problem ze sztuką konceptualną, ta jednak w swych założeniach nie odwołuje się do wzrokowego postrzegania jej dzieł przez odbiorcę.

Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1958.
Kandyński W., *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, Warszawa 1986.
Merleau-Ponty M., *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, Gdańsk 1996.
Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001.
Szczepańska A., *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa 1989.

ABSTRACT

Does Roman Ingarden's Aesthetic Theory do Justice to the Works of Representational Painting?

In this article I consider the problem of abstract painting as part of Roman Ingarden's phenomenological theory of art.

After briefly presenting the structure and process of aesthetic experience, I look at the concept of painting and the description of its structure as a work of art and as an intentional object. The elements, layers of the work and their functions apply almost entirely to works of figurative painting, but a detailed description of the structure of this type of painting is the starting point for considering the structure of an abstract painting.

In an abstract painting, the most important constitutive factors, appearances and objects, are absent. The layer of colour spots, originally belonging to the foundation of being, is the only one present in an abstract painting.

Having previously presented the conditions Ingarden required of a potential work of abstract art, I draw attention to the importance of the perception of visual qualities for the reception of any painting, and point out how the issue of the perception of abstract painting reveals the problem of a theory that is not only non-universal, but also, I believe, does not adequately explain the experience of figurative painting.

KEYWORDS: painting, abstract painting, R. Ingarden, aesthetic experience, art, phenomenology

O AUTORCE

Anna Wysowska – doktorantka programu filozoficznego w SDNH UJ. Absolwentka filozofii i filologii indyjskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się antropologią filozoficzną oraz filozofią kultury.

25.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.25

WOJCIECH ZALEWSKI

Między metafizyką a fenomenologią

Esej o hiperfenomenologii Gabriela Marcela[1]

Filozoficzna twórczość Gabriela Marcela ma charakter *par excellence* metafizyczny. Nie oznacza to jednak, że francuski filozof tworzy jakąś postać myślenia systemowego, które dąży do całościowego wyjaśnienia rzeczywistości. Przeciwnie, Marcel stawia raczej na zapytywanie, niepewność i wątpliwości niż mnogość wyczerpujących odpowiedzi, pewność i intelektualną satysfakcję. Dlatego, za Helmutem Ogiermannem, należy stwierdzić, iż tęsknota za konkretem, pragnienie absolutnej prawdy oraz zdecydowana, niezłomna wola w poszukiwaniu podstaw człowieczego bytu wydaje się zbliżać metafizyczne myślenie Marcela do fenomenologii[2], której hasłem przewodnim jest: *Zurück zu den Sachen selbst!* (Z powrotem do rzeczy samych!), tj. z powrotem do doświadczenia. Zaznaczmy jednak od razu, że fenomenologicznie orientowana metafizyka „w wydaniu" Marcelowskim jest

[1] Niniejszy esej jest zmodyfikowanym fragmentem mojej pracy magisterskiej pt. „Fenomenologiczna metafizyka Gabriela Marcela", obronionej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w roku 2016.

[2] Por. H. Ogiermann, *Gottes Existenz im denken Gabriel Marcel*, „Scholastik" 1954, no. 2, s. 182, za: K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, Kraków 1993, s. 173.

czymś znacząco różnym zarówno od transcendentalnej fenomenologii Edmunda Husserla, jak i jej późniejszej modyfikacji w postaci fenomenologii bycia, której rozwój zawdzięczamy Martinowi Heideggerowi.

Metafizyczna refleksja, wprost nazwana przez Marcela mianem hiperfenomenologii[3], ma za zadanie otworzyć na tajemnicę, nie zaś tworzyć czysto teoretyczny opis wyidealizowanej rzeczywistości. Dlatego uprzywilejowane *locus metaphysicus* stanowią takie fenomeny jak wierność, nadzieja czy miłość, nie zaś byt, substancja czy abstrakcyjny absolut, Pascalowski „Bóg filozofów".

W niniejszym eseju postaram się „zrehabilitować" zapomnianą hiperfenomenologię Marcela, wskazując tym samym na jej twórczy potencjał, który, jak się wydaje, może stanowić swoiste remedium we współczesnym zlaicyzowanym dyskursie filozoficznym. Na początku, w koniecznym skrócie, scharakteryzuję fenomenologię Husserla i Heideggera, by na ich tle ukazać założenia i specyfikę fenomenologii Marcela, która jest „fenomenologią metafizyczną". Następnie w części drugiej i zarazem ostatniej skoncentruję się na głównych tematach hiperfenomenologii francuskiego filozofa, którymi są takie fenomeny, jak wierność, nadzieja i miłość.

W stronę fenomenologii

Epistemologiczna fenomenologia Husserla[4]

Fenomenologia, według Husserla, ma być wiernym, ściśle przeprowadzonym opisem tego, co jawi się w polu świadomości. Fenomenologia, w zamyśle niemieckiego filozofa, nie ma dążyć do syntez metafizycznych, tzn. nie ma ona stwierdzać istnienia i natury treści świadomościowych, lecz opisywać je i analizować tak, jak się jawią, by na końcu całej procedury móc dotrzeć do tego, co odsłania się w samooczywistości jako istota danego fenomenu[5], stąd

---

3 Zob. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 105-106.

4 Świadomy niejednoznaczności i złożoności fenomenologii Husserla pragnę skupić się jedynie na jej transcendentalnym okresie.

5 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Kraków 2012, s. 21.

epistemologiczny, wyłącznie poznawczy charakter husserlowskiej koncepcji fenomenologii.

Husserl proponuje odseparowanie fenomenologii rozumianej jako metoda filozoficzna od potocznie doświadczanego, istniejącego świata naturalnego. Obszarem badania fenomenologicznego nie ma być skomplikowana, wieloaspektowa, złożona rzeczywistość realna – przedmiot nauk szczegółowych – lecz ogólny, istotowy szkielet regionów tej rzeczywistości, który ulokowany jest wyłącznie w świadomości poznającego podmiotu. Świadomość ma charakter intencjonalny, tzn. jest zawsze świadomością czegoś, jakiegoś zewnętrznego względem świadomości przedmiotu. Nie istnieje świadomość czysta, tj. pozbawiona intencjonalnego wypełnienia. Nie oznacza to jednak, że świadomość, tak jak przedstawia ją Husserl, jest łącznikiem między podmiotem a światem zewnętrznym, swoistym dowodem istnienia świata przedmiotowego. Tak można by stwierdzić, pozostając na gruncie zdroworozsądkowego nastawienia naturalnego, które Husserl już w punkcie wyjścia nakazuje zawiesić. Stąd konieczność przeprowadzenia fundamentalnego dla metody fenomenologicznej zabiegu, jakim jest *epoché*, redukcja fenomenologiczna, tzn. „wzięcie w nawias" tego wszystkiego, co względem świadomości transcendentne, realne. Odtąd, tzn. od momentu ograniczenia zainteresowań do samej zredukowanej świadomości, można mówić o świadomości czegoś, co jest fenomenem, lecz nie rzeczą istniejącą realnie. Innymi słowy, dla badania fenomenologicznego liczy się jedynie obecność fenomenu w intencji. Dlatego, pozostając na gruncie epistemologicznej fenomenologii husserlowskiej, nie należy czynić żadnej różnicy między fenomenem jakiejkolwiek rzeczy realnej, np. wieży Eiffla, a fenomenem nieistniejących realnie, np. Zeusa czy jednorożca[6], istnienie nie ma bowiem żadnego, nawet najmniejszego znaczenia.

Ponadto prócz wyłączenia problemu istnienia świata realnego, Husserl proponuje także redukcję w obrębie samego podmiotu. W prawidłowo przeprowadzonej procedurze fenomenologicznej nie ma mowy o żadnym konkretnym, określonym podmiocie. Przeciwnie, mowa jest o bezosobowym Ego transcendentalnym, tj. idealnej,

6 Por. *tamże*, s. 22-23.

niewrażliwej na słabość i odpornej na błąd absolutnej świadomości. Czytamy w *Idei fenomenologii*:

> Ja jako osoba, jako rzecz w świecie, oraz przeżycie jako przeżycie tej osoby, włączone w obiektywny czas, choćby w sposób całkiem nieokreślony – to wszystko są transcendensy i jako takie są one dla teorii poznania niczym. Dopiero dzięki redukcji […] uzyskuję absolutną prezentację, która nie oferuje już niczego transcendentnego. Stawiając pod znakiem zapytania moje Ja, świat i przeżycia [tego – W.Z.] Ja jako takie – w wyniku refleksji po prostu oglądającej, [skierowanej – W.Z.] ku temu, co dane w apercepcji odnośnych przeżyć, ku mojemu Ja, otrzymuję fenomen tej apercepcji: np. fenomen „spostrzeżenie ujęte jako moje spostrzeżenie"[7].

Można postawić pytanie, czemu ma służyć „wzięcie w nawias" istnienia? Po co zawieszać podmiot poznania na rzecz czystej, bezosobowej świadomości transcendentalnej?

Radykalnie przeprowadzona redukcja transcendentalna ma na celu dotarcie do oczywistego, absolutnego poznania, tj. poznania, w którym nie ma już miejsca na błąd i wątpienie[8], gdyż jest to poznanie intuicyjne, oglądowe, nieobarczone bagażem spekulacji, charakterystycznej dla obfitującej w przejaskrawienia refleksji typu metafizycznego[9]. Dlatego oczywiste poznanie, o które zabiega w swojej fenomenologii Husserl, nie ma być, podkreślmy to raz jeszcze, metafizycznym poznaniem bytu samego, lecz jedynie „skromnym" poznaniem sensu tego bytu, który dany jest wyłącznie w transcendentalnym, „oczyszczonym" z konkretu Ego[10].

Ontologiczna fenomenologia Heideggera

Fenomenologia, tak jak rozumie ją Martin Heidegger, jest metodą, którą należy posługiwać się w ontologicznym badaniu problemu bycia – sztandarowym dla myśli fryburskiego filozofa, który, polemizując z Husserlem i jego wyłącznie epistemologicznym rozumie-

---

7 E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 54-55.

8 Por. J. Piecuch, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 100.

9 Por. E. Husserl, *dz. cyt.*, s. 75-76.

10 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 22.

niem fenomenologii, wprowadza do swojego rozumienia metody fenomenologicznej znaczące modyfikacje.

Przede wszystkim fenomenologia nie powinna dążyć do transcendentalnego pola czystej świadomości, w obrębie której dochodzić ma do „stopienia" istoty danego fenomenu z mającym do niego dostęp „ja". Zdaniem Heideggera jest to nie tylko niemożliwe, ale także z gruntu fałszywe. Fenomeny są rozumiane przez filozofa jako to, przez co „prześwituje" samo bycie[11] oraz nakierowany na nie podmiot. Bycie jest bardziej pierwotne niż świadomość oraz dane w pierwotnym odczuwaniu i rozumieniu; ma charakter czasowy. Czas, by się tak wyrazić, stoi u podstaw zarówno samych fenomenów, jak i nakierowanego na nie podmiotu, zwanego przez fenomenologa egzystencją i troską o jawność „dziejącego się" bycia; stąd jego nazwa *Dasein* (przez polskich tłumaczy oddawana najczęściej jako „jestestwo"). „Czasowość fenomenu musi zatem wpływać na samą metodę badania, o ile metoda ta pragnie oddać sprawiedliwość analizowanym fenomenom"[12], stwierdza Joachim Piecuch, charakteryzując Heideggerowską metodę. Zatem to nie czysta „ponadczasowa" świadomość, lecz właśnie czasowe, nieustannie wydarzające się bycie jest przedmiotem zainteresowania fenomenologii w wydaniu autora *Bycia i czasu*.

Według Heideggera, bycie jest czymś różnym od bytu. Co więcej, jest czymś od niego pierwotniejszym, „ważniejszym". To nie byt ma być przedmiotem namysłu ontologicznego, lecz bycie; bycie odseparowane od bytu, od niego niezależne. Odróżnienie bytu od bycia, tzw. różnica ontologiczna, znajduje swoje uzasadnienie w specyficznie pojętym zabiegu fenomenologicznej redukcji, o którym Heidegger pisze w następujący sposób:

> Podstawowy element metody fenomenologicznej w sensie zawracania badającego spojrzenia od naiwnie ujętego bytu ku byciu nazywamy *redukcją fenomenologiczną*. […] Dla nas redukcja fenomenologiczna oznacza odwracanie fenomenologicznego spojrzenia od jakkolwiek określonego ujęcia bytu ku rozumieniu bycia […] tego bytu[13].

---

11 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 58.

12 J. Piecuch, *dz. cyt.*, s. 39.

13 M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 25.

Redukcja polegająca na „odwracaniu spojrzenia od bytu" jest nieustającym zadaniem dla filozofa, bowiem o byciu zapominamy na rzecz bytu. Dlatego właściwym przedmiotem fenomenologii jest nie tyle bycie, ile zapomnienie bycia, nie tyle jawność, ile skrytość. Ponieważ bycie się skrywa, to „redukcja" w ujęciu Heideggera ma wyłącznie znaczenie negatywne, niczego nie rozstrzyga, wyznaczając jednakowoż pole badań, którym przewodzi zasadnicze, metafizyczne pytanie: dlaczego jest raczej coś niż Nic? Stąd potrzeba następnych, pozytywnych już kroków metody fenomenologicznej, którymi są idące ze sobą w parze konstrukcja i destrukcja.

Konstrukcja fenomenologiczna ma polegać, zdaniem Heideggera, na reinterpretacji bytu na sposób bycia. Bycie, w przeciwieństwie do bytu, nie może być rozumiane na sposób przedmiotowy, tzn. nie jest ono określonym „czymś", którym można manipulować w dowolny sposób niczym pionkiem na szachownicy. Dlatego fenomenologiczna reinterpretacja bytu, zabieg konstrukcji, to nic innego niż próba nowego, „odświeżającego" ujęcia „starych" filozoficznych problemów. Dlatego np. zagadnienie prawdy zostaje przez niemieckiego fenomenologa zinterpretowane jako czasowa relacja jawności i skrytości. Pisze Heidegger: „Rzut oka na dzieje filozofii pokazuje, że różne obszary bytu zostały odkryte nader szybko: przyroda, przestrzeń, dusza, ale nie zostały pojęte od strony ich specyficznego bycia"[14].

Rzecz zatem w tym, by zrozumieć byty w ich byciu, w tym, co im „wewnętrzne", najwłaściwsze.

Niezbędną pomocą dla konstrukcji jest zabieg fenomenologicznej destrukcji polegającej na źródłowej, krytycznej rozbiórce klasycznych pojęć filozoficznych[15]. Destrukcja, czyli poszukiwanie najgłębszych, zapomnianych, ukrytych znaczeń słów i pojęć, ma za zadanie stworzenie nowego języka, takiego, który nie będzie statycznym językiem bytu, lecz dynamicznym, uwzględniającym fundamentalną rolę czasu językiem bycia. Dopiero taki język pozwala na ugruntowaną, poważną konstrukcję, czyli ontologiczno-fenomenologiczną reinterpretację całej filozoficznej tradycji. Fenomenologia Heideggera nie jest zatem „zawieszoną w próżni"

[14] *Tamże*, s. 26.
[15] *Tamże*, s. 27.

metodą, która odcina się od całej wcześniejszej tradycji filozoficznej, lecz hermeneutyką sięgającą do greckich praźródeł, orientowaną na rozpoznanie fundamentalnego, czasowego charakteru bycia[16]. Dlatego fenomenologia, tak jak rozumie ją Heidegger, nie ma dążyć do idealnego oglądu czystych fenomenów, lecz do nieustającej, wspomaganej przez konstrukcję i destrukcję, interpretacji samego bycia.

Metafizyczna fenomenologia Marcela

Między francuskim myślicielem a niemieckimi fenomenologami występują, obok nielicznych podobieństw, istotne różnice, dlatego zechciejmy pokrótce przyjrzeć się temu, co zostaje z koncepcji niemieckich fenomenologów przez Marcela przyjęte, a co odrzucone.

Marcel przyjmuje za Husserlem, że wszelka świadomość jest świadomością czegoś względem niej zewnętrznego, że ma charakter intencjonalny[17]. Poza tym Marcel zachowuje jednak wobec Husserla daleko idący krytyczny dystans i uważa, że jest on kontynuatorem kartezjańskiego racjonalizmu[18]. Marcel twierdzi, że fenomenologiczny pomysł transcendentalnego Ego, zgodnie z którym pełne poznanie dokonuje się dopiero wtedy, gdy całkowicie wyłączony zostanie konkretny podmiot, stanowi istotne nieporozumienie. Czytamy: „*Moje życie jest czymś, co mogę oceniać.* Dana centralna. Lecz czym jestem ja, który je oceniam? Niepodobieństwo pozostania przy fikcji transcendentalnego «ja». To moje «ja» oceniając, samo jest oceniane”[19]. Nie ma więc czegoś takiego jak podmiot w ogólności[20], ten bowiem, twierdzi Marcel, zawsze jest konkretny, imienny oraz, co najważniejsze, odniesiony do innych, równie realnych, istniejących, nieredukowalnych podmiotów.

Według Marcela, absolutnym punktem wyjścia dla rozważań jest uznanie nierozerwalnego związku, jaki łączy podmiot – wcieloną[21], konkretną egzystencję – z całym istnieniem, bytem[22]. Stąd tak

---

16 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 58-59.
17 Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 75.
18 Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 110.
19 G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998, s. 160.
20 Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 152.
21 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 11.
22 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu…*, s. 24.

zdecydowana ze strony francuskiego filozofa krytyka redukcji fenomenologicznej, której zadanie polega na oczyszczeniu fenomenów z wszelkich ich związków z istnieniem[23]. Marcel uważa, że czysty fenomen, niemający żadnego związku z istnieniem, jest czymś absurdalnym, wewnętrznie sprzecznym i pozbawionym sensu[24]. Ponadto radykalnie zastosowana redukcja, gdy przeprowadzić ją wobec innych podmiotów, jest czymś niebezpiecznym. Sprowadzenie innego do fenomenu innego sprawia, że człowiek *de facto* zamyka się na możliwość spotkania i dialogu[25].

Odrzucenie fenomenologii Husserla to zatem ze strony Marcela odrzucenie myślenia przedmiotowego, tj. myślenia dążącego do absolutnego zapanowania nad tym, na co jest nakierowane. Jest to także krytyka myślenia, w którym nie widać wrażliwości na tragizm i zło.

Marcel wydaje się bliższy Heideggerowi. Wspólny dla obydwu filozofów jest zwrot w stronę nieprzedmiotowo rozumianego bycia[26] oraz podkreślenie nierozerwalnego związku, jaki występuje pomiędzy byciem a myśleniem

Marcel odrzuca jednak heideggerowskie rozumienie redukcji fenomenologicznej, prowadzącej do odseparowania bycia od bytu. Uważa, że myślenie o byciu „w oderwaniu" od bytu pozbawione jest nie tylko sensu, ale i głębszego uzasadnienia[27]. Dlatego ze zdecydowaną krytyką z jego strony spotyka się także, będący konsekwencją przyjęcia różnicy ontologicznej, nowy język, którym posługuje się w swoich ontologiczno-fenomenologicznych analizach Heidegger. Czytamy w *Tajemnicy bytu*:

> Nowa po większej części terminologia, którą przyjmuje niemiecki filozof, nie może nie wzbudzać naprawdę poważnych obaw. […] Wymyślając nowe słowa, filozof pada bardzo często ofiarą złudzenia […]. U początków tworzenia takich wyrazów znajduje się najczęściej

---

23 Por. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, [w:] *Entretiens autor de Gabriel Marcel. Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle 24-31 août 1973*, Neuchatel 1976, s. 57-62.

24 G. Marcel, *Być i mieć*, s. 46.

25 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 152.

26 Por. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013, s. 16.

27 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 99.

> wstrząs, jakiego doznał filozof, odkrywając na nowo na własną rękę coś, co już dawno przed nim zostało odkryte. To ponowne odkrycie nie jest odkryciem[28].

Próba reinterpretacji bytu na sposób bycia poprzez szukanie dla pojęć ukrytych, nierozpoznanych dotąd znaczeń, tj. zabieg fenomenologicznych konstrukcji i destrukcji, jest odrzucana przez francuskiego filozofa jako coś fałszywego, złudnego i, co najważniejsze, oddalonego od egzystencjalnego, konkretnego, podmiotowego doświadczenia. Dlatego Marcel, w przeciwieństwie do Heideggera, stara się używać jak najprostszego, najbliższego codzienności języka, takiego, który pozwala bez zbędnych utrudnień zbliżyć się do najgłębiej rozumianego bycia.

Ponadto dla Heideggera bycie jest czymś z istoty skończonym. Więcej nawet, jest – z pozycji fenomenologii – tożsame z nicością, którą Heidegger interpretuje także jako związaną z czasowością skrytość[29]. Marcel dostrzega natomiast w byciu szansę na przezwyciężenie czasu i skończoności w stronę wiecznej komunii z innymi w Absolutnym Ty, Bogu. Stąd ogromna przepaść dzieląca – mimo pewnych analogii – myśl marcelowską od heideggerowskiej. Ta pierwsza pozostaje bowiem otwarta na transcendencję w znaczeniu wertykalnym, druga natomiast utrzymuje, że myśl otwarta na taką transcendencję jest możliwa jedynie w perspektywie zamkniętej przed filozofią.

Fenomenologia Gabriela Marcela nie stanowi zatem kontynuacji powyżej przywołanych sposobów uprawiania fenomenologii, mimo pewnych wyraźnych podobieństw (np. pojęcie egzystencji). Z jakich założeń zatem wyrasta metafizycznie orientowana fenomenologia Marcela? Co jest dla niej charakterystyczne?

Przede wszystkim Marcel zaznacza, że należy kategorycznie oddzielić porządek bytu, który stanowi tajemnicę, od porządku posiadania, który pozostaje jedynie problemem[30]. Byt oraz tożsame z nim bycie nie mogą być, zdaniem francuskiego myśliciela, czymś

---

[28] G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 81.

[29] Zob. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1995, s. 22.

[30] Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 58-62.

posiadanym. Stosunek podmiotu do bytu jest bowiem stosunkiem odczuwającego uczestnictwa, podobnego do głębokiego, ponadutylitarnego związku, jaki łączy np. chłopa z ziemią czy marynarza z morzem[31]. Posiadane, we właściwym sensie, może być natomiast tylko to, nad czym można całkowicie, od początku do końca zapanować. Tym, nad czym można z większym lub mniejszym trudem panować, co daje sobą w dowolny sposób manipulować, jest przedmiot, czyli coś, co zawiera jakąś określoną, skończoną i, co najważniejsze, „martwą", nieożywioną treść. Przede wszystkim jednak przedmiot jest czymś, co w każdej chwili można stracić. Tego samego nie można, zdaniem Marcela, powiedzieć o bycie, który stanowi tajemnicę, nie zaś problem, który można z większym lub mniejszym trudem rozwiązać[32].

Tajemnica jest tym, co w najgłębszym sensie angażuje. Akceptacja tajemniczości, niemożności przeniknięcia bytu ma charakter egzystencjalny, a nie intelektualny. Jest tak dlatego, że tajemnica bytu niesie ze sobą stawkę, którą jest nie co innego, jak konkretna egzystencja, tj. zatroskany i zaniepokojony o swoje życie, podejmujący próbę metafizycznego namysłu poszukujący człowiek, *homo viator*.

Afirmacja tajemnicy, zwrot w jej stronę musi więc prowadzić do przyjęcia zupełnie innego, nowego sposobu myślenia, opozycyjnego wobec myślenia typu problematycznego, które Marcel nazywa refleksją pierwotną[33]. Nie wchodząc tutaj w szczegóły, podkreślmy jedynie, że dla tzw. refleksji pierwotnej, mającej charakter rozczłonkowujący, byt jest szeregiem łatwiejszych lub trudniejszych do opisania problemów. Marcel porzuca tego typu myślenie na rzecz tzw. refleksji wtórej[34], czyli wrażliwej na żywy konkret, odzyskującej fenomenologii.

Tym, co przede wszystkim charakteryzuje refleksję wtórą, jest jej otwartość na to, co nie daje się zredukować, tj. to wszystko, co pozostaje w ścisłym związku z bytem. Dlatego swoistym odpowiednikiem fenomenologicznej redukcji jest dla Marcela skupienie[35]. Czytamy w *Konkretnych przybliżeniach do tajemnicy ontologicznej*,

---

31 Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 139.
32 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 145.
33 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 62.
34 Por. *tamże*, s. 63-66.
35 Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, s. 135.

że skupienie to akt, „przez który ujmuję siebie na powrót jako jedność […]. Ale to ujęcie siebie na powrót […] przyjmuje postać rozprężenia, powierzenia się. Powierzenie się wobec – rozprężenie się w obecności – choć w żaden sposób nie mogę dołączyć do tych przyimków rzeczownika, który by nimi rządził. Myśl zatrzymuje się na progu”[36]. Skupienie nie jest zatem aktem monologicznym, lecz przeciwnie, dialogicznym. Dialogiczność skupienia świadczy o szczególnej, otwartej koncepcji podmiotowości, która choć „celuje” przede wszystkim w drugiego człowieka, to jednak nie pozostaje obojętna na przedmiotowy aspekt rzeczywistości.

Dlatego podmiot, według Marcela, jest zawsze konkretny, wcielony, to znaczy, nierozerwalnie związany z całością istnienia, a więc również z tym, co przedmiotowe. Marcel stwierdza: „Nie *jestem* tylko moim ciałem, *jestem* moim stałym otoczeniem […]”[37]. „Miejscem” podmiotowości nie jest więc tylko cielesność w dosłownym sensie, ale także to wszystko, z czego, by się tak wyrazić, podmiot wyrasta, tj. środowisko, przeżyte doświadczenia, poznani ludzie, przeczytane książki etc. Więcej nawet, bycie ciałem implikuje także to, że – niezależnie od oceny aksjologicznej – wcielony podmiot jest swoją przeszłością[38]. Przeszłość nie jest jakimś pozostawionym za sobą, pozbawionym znaczenia bagażem, lecz czymś, co ma ścisły, nierozerwalny związek z aktualnym „teraz”. Nie znaczy to bynajmniej, by przeszłość miała charakter determinujący, decydujący, jest jednak czymś, z czym należy się liczyć, z czego należy wyciągać wnioski, biegnące przecież w odwrotnym do przeszłości kierunku, w stronę przyszłości. Stąd trzeba podkreślić fundamentalną rolę wolności, której uznanie broni podmiot od wszelkich zakusów redukcjonistycznych, mających tendencję do sprowadzania człowieka do części jakiegoś większego, deterministycznego systemu.

Tak rozumiany człowiek, zanurzony w nieustannie „dziejące się” istnienie, tj. konkretną przestrzeń i konkretny czas, nazwany zostaje przez Marcela egzystencją. Egzystencja, *ex-istere* to

---

36 G. Marcel, *Position et Approches Concrètes du Mystère ontologique*, Paris 1933, s. 273, cyt. za: K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, s. 135.

37 G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 198.

38 Por. *tamże*, s. 199.

podmiot uczestniczący, ze swej istoty wychylony, by tak rzec, na zewnątrz, poza siebie… Może się wydawać, że taki uzależniony od istnienia „antykartezjański" podmiot jest jakoś skrępowany, zniewolony. Sam Marcel dostrzega jednak właśnie w owym nierozerwalnym związku człowieka z całością istnienia źródło najgłębiej pojętej wolności, ze swej istoty odsyłającej ku innemu, ku współuczestniczącemu w istnieniu.

Źródłowe odniesienie człowieka do innych nie pozostaje zatem bez znaczenia dla samej refleksji metafizycznej. Przeciwnie, najważniejszym zadaniem, jakie Marcel stawia przed swoją hiperfenomenologią, jest jak najwierniejszy opis doświadczeń międzyludzkich, tj. tego, co j a w i s i ę na styku napięcia Ja–Ty. Treść relacji międzyosobowych, czyli to, co najbardziej nieuchwytne z pespektywy myślenia przedmiotowego, ma zostać, jak chce Marcel, jak najwierniej oddana poprzez odzyskującą hiperfenomenologię. Zastrzeżmy jednak, że poznanie bytu dane w fenomenologicznym skupieniu nie jest poznaniem pewnym, oczywistym[39]. Dlatego fenomenologiczna analiza konkretnych doświadczeń ma nie tyle dążyć do poznania, co raczej do przybliżenia, tego, co moglibyśmy nazwać pulsującym sercem samego bytu. Czytamy:

> Dróg dojścia do tajemnicy ontologicznej [tajemnicy bytu – W.Z.] należy szukać nie tyle w dziedzinie myśli logicznej, której obiektywizacja stanowi wstępne zagadnienie, ile raczej w wyjaśnieniu pewnych czysto duchowych danych, takich jak wierność, nadzieja, miłość, gdzie człowiek ukazuje nam się w walce z pokusą zaparcia się, zamknięcia w samym sobie, wewnętrznego skostnienia[40].

Wierność, nadzieja i miłość – oto najważniejsze tematy konkretnej fenomenologii Marcela, którym zechcemy się poniżej przyjrzeć.

---

39 Por. E. Mukoid, *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993, s. 37.
40 G. Marcel, *Być i mieć*, s. 174.

Wierność, nadzieja, miłość. Opis hiperfenomenologiczny

Fenomen wierności

Wierność jest doświadczeniem najbardziej źródłowym, elementarnym, pierwszym. „Być może – podkreśla stanowczo Marcel – w płaszczyźnie ontologicznej najważniejsza jest wierność”[41]. Analiza wierności jest analizą relacji międzyosobowych. Dlatego punktem wyjścia dla rozważań nie jest jakaś abstrakcyjna zasada, lecz przykład konkretnej, życiowej sytuacji, w której podmiot zobowiązuje się wobec innego. Czytamy:

> Na przykład obiecuję N., że go jutro odwiedzę: u podstaw tego zobowiązania może leżeć moja obecna chęć zrobienia mu przyjemności, a także fakt, że nic innego mnie w tej chwili nie pociąga; lecz jest nader możliwe, że jutro, to znaczy w chwili, gdy będę miał wypełnić moje zobowiązanie, nie będę już odczuwał tej chęci, a przeciwnie, będzie mnie pociągała ta czy inna rozrywka, o której nie myślałem, kiedy się zobowiązywałem[42].

Powstaje więc dylemat: czy odwiedzić przyjaciela, choć nie ma się na to najmniejszej ochoty, czy też, pozostając „wiernym” swojemu wewnętrznemu pragnieniu, nie odwiedzić go i robić to, czego aktualnie się pragnie? Odwiedzenie przyjaciela w sytuacji, w której *de facto* się tego nie chce, łączy się z pewnym oszustwem. Z drugiej strony, nieodwiedzenie przyjaciela i podążenie za swoim pragnieniem również łączy się z oszustwem, jako że wcześniej złożona została obietnica. Stąd powstaje całkiem ogólny problem, mianowicie, czy można w ogóle angażować swoją przyszłość. Czy można, nie będąc pewnym swoich późniejszych uczuć i pragnień, trwale się wiązać? Obiecywać, przysięgać?

Jeśli zgodzimy się z tym, że człowiek powinien przede wszystkim zachowywać się w swoim życiu autentycznie, tzn. tak, że jego zewnętrzne działanie odpowiada jego aktualnemu, wewnętrznemu stanowi, to bez trudu przyjmiemy także i to, że nie ma sensu coś takiego jak trwałe, bezwarunkowe, angażujące przyszłość

41 *Tamże*, s. 174.
42 *Tamże*, s. 56.

zobowiązanie. Zobowiązać wobec innego człowieka może się więc tylko taki podmiot, który uznaje, że człowiek jako taki jest jakością transcendentną względem przemijających aktualnych sytuacji czy doznań[43]. Można jednak bez najmniejszego zarzutu wywiązywać się z wszelkich zobowiązań wobec innych, znosić na ich rzecz wszelkie trudy, a jednak mimo to skupiać się na sobie, pozostając tym samym w wewnętrznym, egotycznym potrzasku. Krótko mówiąc, można spełniać wszelkie formalne warunki wierności, z ponoszeniem największych ofiar włącznie, a jednocześnie nie być wiernym.

Wierność nie stanowi celu samego w sobie. Podmiot, który decyduje się na trud zobowiązań tylko dlatego, by udowodnić sobie swoją wyjątkowość, by utwierdzić się w swojej indywidualności, znajduje się na antypodach wierności[44]. Wierność nie może być zatem rozpatrywana jako wierność podmiotu wobec samego siebie. Przeciwnie, istota wierności leży w jej całkowitej bezinteresowności, w jej byciu poddanym zależności od innego człowieka, od bezpośrednio dostępnego Ty[45].

Ponadto tak rozumiana wierność, wierność wobec innego, nie może podlegać stopniowaniu. Nie sposób bowiem nadać jej jakąkolwiek miarę, a poprzedza ją radykalizm przysięgi. Czym jest przysięga? Czy nie właśnie zobowiązaniem absolutnym? Świadomym, wolnym aktem bezkompromisowego, niezłomnego zaangażowania na rzecz innego człowieka?

Przysięga nie może polegać na chwilowym nastroju, mniej lub bardziej uzasadnionym przeświadczeniu czy też wyobrażeniu, dotyczącym innego człowieka[46]. Przysięga wierności, np. w małżeństwie, musi, po pierwsze, opierać się na czymś trwałym, a po drugie, musi zostać zawarta z szacunkiem do prawdy[47], tj. ze świadomością i akceptacją ograniczeń, zarówno swoich własnych, jak i przede wszystkim drugiej osoby, tej, wobec której zobowiązujemy się zachowywać nieznoszącą sprzeciwu wierność.

Należy jednak zastrzec, że wierność nie ma być zwykłym, „chłodnym" dotrzymywaniem umowy, zachowywaniem obowiązku.

---

43 Por. *tamże*, s. 57.
44 Por. *tamże*, s. 63.
45 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 203.
46 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 65.
47 Por. *tamże*, s. 64.

I jakkolwiek łączy się ona ze stałością, nie podlega zniszczeniu, destrukcji, to jednak nie należy jej tylko do stałości sprowadzać[48]. Redukcja wierności do trzymania pewnego nienaruszalnego, statycznego poziomu może grozić oziębieniem relacji międzyosobowych. Co więcej, może w końcu prowadzić do wzajemnej odrazy, a nawet nienawiści[49]. Z tego powodu nieodłączna od wierności jest nieprzymuszona żywa spontaniczność[50]. Wierność nie ma więc polegać na jakimś wymagającym niemal nadludzkich sił, permanentnym negatywnym poświęceniu. Przeciwnie, wierność jest twórczą afirmacją innego, pozytywnym, żywym zwrotem w jego stronę[51].

Dlatego skrupulatna, nieuprzedzona analiza fenomenu wierności przywodzi na myśl możliwość wierności absolutnej, wiary[52]. Wezwanie Boga ściśle odpowiada najgłębszemu pragnieniu podmiotu, mianowicie pragnieniu wiecznej, sięgającej poza zasięg śmierci relacji z innymi, bliskimi. I chociaż sam akt wezwania nie stanowi żadnego „dowodu" istnienia Boga, to jednak sam w sobie, niezależnie od wszelkiego kontekstu, od wszelkiej racji, pozostaje absolutnym protestem przeciwko śmierci rozumianej jako nieodwołalne unieważnienie czyjejś obecności, czyjegoś życia. Jednakże możliwość nieobecności, wycofanie się innego, skapitulowanie i niewierność z jego strony, a także możliwość ostateczności, którą może przynieść ze sobą śmierć, nie stanowi dla wierności przeszkody[53]. Ta bowiem wsparta jest na nadziei.

Fenomen nadziei

Marcel, przystępując do analizy nadziei, podaje prosty przykład, mający zobrazować, czym nadzieja z pewnością nie jest, a za co uważa ją tzw. większość ludzi. Czytamy:

> „Mam nadzieję, że Jakub przyjdzie jutro na obiad, a nie dopiero po południu" – cóż to znaczy innego, jeśli nie to, że pragnę tego, ponieważ

48 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu…*, s. 200.
49 Por. *tamże*, s. 201.
50 Por. *tamże*, s. 200.
51 Por. *tamże*, s. 209.
52 Por. *tamże*, s. 216.
53 Por. *tamże*, s. 196.

> chciałbym, żeby Jakub przebywał ze mną jak najdłużej, i mam powody sądzić, że rzeczywiście tak będzie, wiem bowiem, że nie liczy się on z koniecznością powrotu do biura, że będzie mógł przyjechać rannym pociągiem itd.[54]

Powyższa sytuacja odnosi się nie tyle do nadziei, co raczej do konkretnego oczekiwania. Po pierwsze, należy zauważyć, że w powyższym przypadku to, co zostaje nazwane nadzieją, dotyczy konkretnej, „skończonej" treści, jaką jest przybycie Jakuba. Po drugie, nadzieja, że mężczyzna przybędzie, opiera się na uzasadnionym przekonaniu; oczekujący podmiot jest dokładnie poinformowany o szczegółach, dotyczących przybycia Jakuba. W końcu, posiadający taką „nadzieję" podmiot odczuwa pewne napięcie, zniecierpliwienie, ściśle połączone z pragnieniem, by wreszcie spotkać się z mającym przybyć przyjacielem. I właśnie ten wewnętrzny skurcz, nacisk na własne „ja" dyskwalifikuje powyższe rozumienie nadziei, które jest niczym więcej jak zwyczajnym, określonym oczekiwaniem.

Tymczasem nadzieja zawsze wyrasta z dramatycznego doświadczenia jakiejś próby: np. choroby, cierpienia, śmierci kogoś bliskiego. „Nadzieja jest porywem, jest skokiem"[55], stwierdza Marcel. Próba jest sytuacją wewnętrznego napięcia, rodzącego się z konfrontacji głębokiego pragnienia pełni bycia, harmonii, z jakąś postacią zniewolenia[56]. Dlatego można bez żadnej przesady utożsamić problematykę nadziei jako takiej z problematyką zbawienia[57].

Nie ma więc nadziei tam, gdzie nie ma zagrożenia, jakiejś realnej, nieredukowalnej postaci zła. Tylko w świecie realnych krzywd, konkretnych życiowych porażek, ludzkich dramatów i tragedii można dostrzec szansę, którą niesie ze sobą doświadczenie nadziei[58].

W porządek ludzkiego życia jest wpisana porażka. Człowiek jako indywiduum prędzej czy później dostrzec musi, że nie wszystko pozostaje, by tak to ująć, w zasięgu jego ręki. Także zrozumienie własnej ograniczoności, istotowej zależności, zarówno od innych osób, jak

---

54 G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 29.

55 G. Marcel, *Być i mieć*, s. 113.

56 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 178.

57 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 107.

58 Por. G. Marcel, *Homo viator…*, s. 32.

i bezosobowego świata żywiołów, może zostać albo zaakceptowane, albo odrzucone. Przerażenie powstałe na skutek uświadomienia sobie własnej skończoności czy różnych zależności może rodzić w człowieku pokusę rozpaczy, skapitulowania, która w skrajnych przypadkach prowadzi do woli zniszczenia, autodestrukcji, samobójstwa[59].

Człowiek pozbawiony nadziei, pragnący śmierci, zmęczony monotonią istnienia żyje w potrzasku, w zamknięciu. Czas nie jest przez niego przeżywany jako szansa, jako to, co otwiera możliwości. Przeciwnie, czas jest tylko „sumą chwil", nudnym odliczaniem godzin do „wyroku", który, niezależnie od wszystkiego i wszystkich, musi zostać wyegzekwowany. Tym wyrokiem jest śmierć, rozumiana przez zrozpaczonego człowieka nie jako dopełnienie, ostatni akord zwieńczający dzieło życia, lecz rodzaj wyzwolenia, które – jakkolwiek jest to paradoksalne – stanowi tyleż „zbawienie", co najgorszą „konieczną możliwość". Wyjaśniając, rzecz w tym, że dla zrozpaczonej świadomości nie ma żadnego wyjścia. Każda próba wyzwolenia jest inną odsłoną tej samej wszechobejmującej, totalnej rozpaczy[60]. Życie zrozpaczonego, pozbawionego nadziei człowieka to „śmierć za życia". Konkretnym przejawem tej „śmierci" jest absolutna samotność, zamknięcie na innych, odrzucenie ich.

Tym, co przynosi ze sobą nadzieja, jest odprężenie[61]. Siła podmiotu nadziei bierze się nie z jego wewnętrznej heroicznej woli walki w obliczu ciążących ponad miarę przeciwności, lecz ze zdolności ustąpienia, powierzenia. I tak np. nieuleczalnie chory człowiek nie musi stracić swojej nadziei nawet wtedy, gdy dowie się, że ponad wszelką wątpliwość nie zostanie uleczony ze swojej choroby[62]. Początkowo mógł mieć on liczyć na wyzdrowienie, lecz gdy ono nie nastąpiło, nadzieja wcale nie ustąpiła, przeciwnie, stała się silniejsza – z „nadziei, że…" zmieniła się po prostu w nadzieję. Dlatego Marcel zdecydowanie podkreśla, że nadzieja nie odnosi się do żadnego konkretnego przedmiotu, nie sprowadza się do oczekiwania. Bowiem w swojej istocie nie spodziewa się ona niczego konkretnego i przekracza każde oczekiwanie, otwierając podmiot

---

59 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 178.
60 Por. G. Marcel, *Homo viator…*, s. 38.
61 Por. *tamże*, s. 47.
62 Por. *tamże*.

na to, co przyniesie ze sobą nieznana przyszłość. Dlatego ściśle łączy się z nią doświadczenie niepewności. Marcel uważa, że nie należy więc utożsamiać nadziei z optymizmem, który opiera swoje przeświadczenia właśnie na pewności[63].

„Człowiek nadziei", przeciwnie do optymisty, nie argumentuje, nie stara się przekonywać, nie dąży do udowodnienia drugiej osobie jej błędu, lecz po prostu świadczy swoim postępowaniem o przeżywanej nadziei. Jest tak dlatego, że nieodłączne od nadziei pozostają pokora i cierpliwość[64]. To one odróżniają nadzieję od optymizmu – wykwitu myślenia typu przedmiotowego, racjonalistycznego.

Sensem nadziei jest miłość. To ona stanowi jedyny, ostateczny jej cel. Dlatego Marcel stwierdza w przejmujący sposób: „Ukochać jakąś istotę […] to powiedzieć: ty nie umrzesz"[65]. Oto istota nadziei: pragnienie nieśmiertelności, która nie ma polegać, podkreślmy to z całą mocą, na indywidualnym „przetrwaniu" śmierci, ale, przede wszystkim, na komunii z innymi, tymi, których się kocha w sposób bezwarunkowy. I to właśnie w doświadczeniu nadziei, będącym pochodną doświadczenia miłości, „objawia" się Absolutna Obecność, Bóg, który nie jest – w nadziei – nikim więcej ponad absolutnym Dobrem[66].

Fenomen miłości

Miłość stanowi najważniejszy, a zarazem najtrudniejszy i najbardziej „zaniedbany" przedmiot refleksji metafizycznej Marcela. Zapewne wynika to po części z istotowej nieuchwytności samego fenomenu miłości. Z drugiej jednak strony, nie wydaje się pozbawione sensu stwierdzenie, że miłość jest tak dalece obecna w refleksji Marcela, że filozof nie mógł zdobyć się na wystarczający dystans wobec niej[67].

Zaprzeczeniem miłości wcale nie musi być, jak to się zazwyczaj uważa, nienawiść. Wystarczy skorelowana z rozpaczą, wynikająca ze zgody na triumf śmierci obojętność, nazywana przez samego Marcela nierozporządzalnością.

---

63 Por. *tamże*, s. 35.
64 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 180.
65 G. Marcel, *Homo viator…*, s. 152.
66 Por. *tamże*, s. 62-63.
67 Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 189.

Istota nierozporządzalna jest wyalienowana[68], zamknięta na innych, skupiona na samej sobie. Owo egocentryczne skupienie może mieć różne źródła. Najczęściej wynika ono jednak z czegoś, co można by nazwać poczuciem własnej wyjątkowości, niezbędności. Przede wszystkim cechą charakterystyczną człowieka nierozporządzalnego jest jego spętanie kategorią posiadania[69]. Człowiek nierozporządzalny nie jest zdolny do bezinteresowności i oddania, właściwych kochającemu, otwartemu podmiotowi.

Miłość, związana w sposób ścisły z porządkiem bycia, jest czymś różnym od pożądania, którego „logosem" pozostaje porządek posiadania[70]. Pragnienie posiadania innego jest czymś paradoksalnym, gdyż drugi człowiek jako z istoty wolny wymyka się wszelkim próbom reifikacji. Stąd nieustanny lęk, napięcie i frustracja, tak obce miłości, całej koncentrującej się na obecności innego, bezpośredniego Ty[71]. Nie oznacza to jednak, że miłość jest czymś „łatwym", pozbawionym napięć. Przeciwnie, nieodłączne od miłości pozostaje cierpienie. Kochać to bowiem opuszczać swoje „ja" na rzecz innych. Takie „opuszczanie" samego siebie nie odbywa się bez bólu, wewnętrznych oporów, zmagań z własnym egoizmem.

Miłość zakłada swoiste poznanie innego. Marcel stwierdza:

> Dla miłości, i tylko dla niej, indywidualność ukochanej osoby nie ulega rozproszeniu, nie rozdrabnia się w pył abstrakcyjnych elementów. […] Miłość staje się niczym z chwilą, gdy świadomie oddziela się od poznania […]. Miłość musi wydawać się sobie poznaniem doskonałym i w tej mierze, w jakiej nie wolno już oddzielać tutaj bycia od pojawiania, można powiedzieć, że *jest* ona poznaniem doskonałym[72].

Na czym ma jednak polegać poznanie idące w parze z miłością? Czy podmiot kochając, zyskuje jakiś uprzywilejowany dostęp do „istoty" innego? Czy kochając innego człowieka, można nim, jako poznanym, rozporządzać? Wydaje się, że jedyną wiedzą, jaką może ze sobą przynieść poznanie poprzez miłość jest zrozumienie, że

---

68 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 99.
69 Por. *tamże*.
70 Por. *tamże*, s. 222.
71 Por. *tamże*, s. 221-222.
72 G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 70.

inny człowiek ze swej istoty jest wolnością i że nigdy, pod żadnym pozorem, nie może zostać uprzedmiotowiony, zniewolony, ograniczony. Więcej, o drugim nie wolno nawet wydawać żadnych sądów, z definicji pretendujących przecież do klasyfikowania, określenia[73].

Równocześnie poznając innego, kochając go, podmiot zwraca się także ku samemu sobie. Czytamy:

> Ostatecznie mam podstawy do przypisywania sobie jakiejś wartości tylko o tyle, o ile wiem, że jestem kochany przez inne istoty, które sam kocham. Jedynie pośrednictwo kogoś drugiego może dawać podstawy do miłości samego siebie, jedynie ono może uodpornić tę miłość na niebezpieczeństwo egocentryzmu i zapewnić jej rozumny charakter, który w przeciwnym razie nieuchronnie traci[74].

Miłość przychodząca ze strony innego człowieka jest zatem tym, co „usprawiedliwia" egzystencję podmiotu i odpowiada na jego najgłębsze wewnętrzne pragnienie, pragnienie bycia i komunii. Dlatego wzajemne odniesienie kochających się osób jest szczytem partycypacji, samą tajemnicą bytu[75], której nie można przecież w ścisłym sensie nikomu wyłożyć, przedstawić, lecz o której można (i należy) jedynie świadczyć własnym życiem.

Podmiot „zdecentralizowany", podmiot k o c h a j ą c y rozpoznaje życie jako dar przekraczający ramy zwykłego, potocznego życia. Dlatego istotą miłości jest miłosierdzie. Marcel stwierdza: „W łonie miłosierdzia obecność jako całkowity dar z siebie samego i jako dar, który nie pociąga za sobą żadnego dodatkowego zubożenia, przeciwnie; znajdujemy się tu więc w porządku, gdzie kategorie, ważne w świecie rzeczy, stają się zupełnie niemożliwe do zastosowania […]"[76]. Miłosierdzie jest tam, gdzie nie można mówić o żadnej zasłudze, gdzie podmiot dostrzega swoją ontologiczną zależność, swoje u b ó s t w o. Dlatego też miłość, poza troskliwym odniesieniem do innych osób, „finalizuje" się w inwokacji, modlitwie, przy-

---

73 Por. *tamże*, s. 71.

74 G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 237.

75 Por. G. Marcel, *Position et Approches Concrètes du Mystère ontologique*, *dz. cyt*., s. 269, za: K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce, dz. cyt*., s. 189.

76 G. Marcel, *Być i mieć*, s. 98.

wołaniu Absolutnej Ucieczki, o której niczego nie można stwierdzić, poza tym, że jest samą miłością, „mieszkaniem" bytu.

* * *

Marcel odrzuca koncepcję myślenia bezzałożeniowego, wyraźnie podkreślając związek doświadczenia i myślenia. Tak więc fenomenologia Marcela, jako otwarta na transcendencję, jako uznająca istotową nieprzenikalność bytu, jego tajemniczość, jest nie tylko „chłodną", instrumentalnie traktowaną metodą analizy i opisu, lecz przeciwnie, stanowi ona samą metafizykę, zwaną przez filozofa hiperfenomenologią. Analiza hiperfenomenologiczna, tj. analiza wierności, nadziei i miłości – „konkretnych przybliżeń" do tajemnicy bytu – stanowi dla Marcela najgłębszy sposób reagowania na niepokój metafizyczny. Dlatego odpowiedź na niepokój, który przynosi wraz ze sobą namysł hiperfenomenologiczny, nie może mieć wyłącznie teoretycznego charakteru, lecz musi być, w najgłębszym znaczeniu tego słowa, angażująca. Innymi słowy, nie można odpowiedzieć na pytania metafizyczne, nie zwracając się jednocześnie w stronę czynnego przeżywania „konkretnych przybliżeń", tj. wierności, nadziei i miłości. Nie istnieje *theoria* bez *praxis*.

Ostatecznie więc hiperfenomenologia Marcela opiera się na nadziei, nie zaś na „twardych" racjach myślenia typu przedmiotowego. Z jednej strony nadzieja, prócz wierności i miłości, stanowi przedmiot zainteresowania hiperfenomenologii, jednak z drugiej hiperfenomenologia sama jest przedmiotem nadziei, jako że żadna z jej odpowiedzi nie jest i nie może być pewną.

BIBLIOGRAFIA

Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.

Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1995.

Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.

Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.

Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.

Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.

Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
Marcel G., *Position et Approches Concrètes du Mystère ontologique*, Paris 1933.
Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
Mukoid E.A., *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993.
Piecuch J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.
Ricoeur P., *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, [w:] *Entretiens autor de Gabriel Marcel. Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle 24-31 août 1973*, Neuchatel 1976.
Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
Tarnowski K., *Ku Absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Kraków 2012.

ABSTRACT

Between Metaphysics and Phenomenology: An Outline of Gabriel Marcel's Hyperphenomenology

The subject of the article is Gabriel Marcel's hyperphenomenology, which is an original combination of phenomenology and metaphysics. At the beginning, I briefly characterise the phenomenology of Edmund Husserl and Martin Heidegger to indicate the assumptions and specifics of Marcel's method against them. Marcel's phenomenology is open to transcendence, and therefore recognises that being is a mystery and not just a cognitive problem. That is why Marcel emphasises that the subject can never know the being, but only participate in it if, through faithfulness, hope and love, it opens up to others.

KEYWORDS: metaphysics, phenomenology, existence, God, faithfulness, hope, love

O AUTORZE

Wojciech Zalewski – doktorant w Pracowni Filozofii Kultury IF UJ. Związany także z Instytutem Myśli Józefa Tischnera oraz VIII Prywatnym Akademickim LO w Krakowie. Autor ponad 50 publikacji (w tym także w językach angielskim i niemieckim). Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym", „Więzi", „Znaku" oraz w zbiorowych tomach naukowych. Ostatnio wydał książkę *W poszukiwaniu nadziei. Eseje filozoficzne* (Kraków 2023).

26.

https://doi.org/10.12797/9788383680897.26

PAWEŁ JAKUB ZIĘBA

Transcendentalny realizm naiwny

Wiarygodność teorii filozoficznej zależy nie tylko od tego, jak dobrze teoria ta wyjaśnia zjawiska, których dotyczy, ale także od szeroko pojętego filozoficznego kontekstu, w którym jest osadzona. Na ów kontekst składają się ogólne metafilozoficzne założenia oraz wynikające z nich preferencje dotyczące warunków, jakie powinno spełniać optymalne wyjaśnienie danego zjawiska. Kontekst ten przyciąga uwagę uczestników filozoficznej debaty zwłaszcza wtedy, gdy spór pomiędzy dwiema konkurującymi teoriami nie ma wyraźnego zwycięzcy. Nawet jeśli przeniesienie dyskusji na wyższy poziom abstrakcji nie doprowadza do rozstrzygnięcia sporu, to przynajmniej pozwala lepiej zrozumieć, co skłania przedstawicieli obu stron do obstawania przy swoich stanowiskach. Niekiedy okazuje się też, że motywacje poszczególnych zwolenników tej samej teorii znacznie się od siebie różnią. Wygląda na to, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku teorii percepcji, która we współczesnej anglojęzycznej literaturze filozoficznej występuje pod nazwą „realizm naiwny" (*naïve realism*).

Celem artykułu jest krytyczna analiza tzw. transcendentalnego realizmu naiwnego (TRN), metateorii percepcji zaproponowanej

niedawno przez Allena[1]. TRN postuluje przyznanie realizmowi naiwnemu wyróżnionego statusu wśród filozoficznych teorii percepcji. Postulat ten opiera się na argumencie transcendentalnym, który ma pokazywać, że realizm naiwny jest niefalsyfikowalny.

Propozycję Allena trudno jednoznacznie ocenić. Nie jest wykluczone, że trafnie identyfikuje ona pewien, jak dotąd niezauważony, powód, dla którego pewni filozofowie uznają realizm naiwny za najwiarygodniejszą teorię percepcji. Jeżeli jednak TRN ma być próbą wsparcia realizmu naiwnego w debacie z konkurencyjnymi teoriami percepcji, to jest to inicjatywa przeciwskuteczna. Sprawia on bowiem wrażenie, że przekonanie o słuszności realizmu naiwnego ma swoje źródło w myśleniu życzeniowym. Wrażenie to jest o tyle mylne, że przedstawiona przez Allena argumentacja transcendentalna nie jest ani jedynym, ani najbardziej przekonującym ujęciem motywacji stojących za realizmem naiwnym.

Część 1 wyjaśnia, czym dokładnie jest ten „realizm naiwny", o którym tutaj mowa[2]. Część 2 opisuje jedną z dwóch głównych inspiracji Allena, tj. interpretację Merleau-Ponty'ego jako zwolennika realizmu naiwnego. Drugą inspiracją, omówioną w części 3, jest argument Strawsona przeciwko pewnej wersji kompatybilizmu, będący pierwowzorem dla argumentu Allena na rzecz TRN. Część 4 eksplikuje to drugie rozumowanie, wskazując na jego problemy. W części 5 dokonuję ostatecznej oceny TRN.

1. Realizm naiwny we współczesnej filozofii percepcji

Realizm naiwny, którego dotyczą poniższe rozważania, nie jest „naiwny" w dosłownym znaczeniu tego słowa. Nie jest on jedynie

---

1 K. Allen, *Merleau-Ponty and Naïve Realism*, „Philosophers' Imprint" 2019, vol. 19, no. 2, s. 1-25; tenże, *The Value of Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2020, vol. 100, no. 3, s. 633-656.

2 Termin „realizm naiwny" jest bardzo wieloznaczny, co może prowadzić do nieporozumień. Teoria, o której mowa w artykule, jest znana także jako „relacyjna teoria percepcji", ale ta druga nazwa również może być myląca, ponieważ każda ze współcześnie bronionych teorii percepcji traktuje postrzeganie (rozumiane jako udane wejście w kontakt poznawczy ze światem) jako pewien rodzaj relacji. Spór pomiędzy zwolennikami tych teorii nie dotyczy tego, czy percepcja jest relacją, tylko tego, jaka jest natura percepcyjnej relacji (zob. też przypis 3).

preteoretycznym przeświadczeniem, że rzeczy są przynajmniej z grubsza takie, jakimi je postrzegamy[3], tylko pewnym filozoficznie wyrafinowanym rozwinięciem tego przeświadczenia. Argumenty formułowane na rzecz tak rozumianego realizmu naiwnego mają na celu pokazanie, że wspomniane przeświadczenie pochopnie zostało uznane za naiwne. Przesłanki i konkluzje tych argumentów bywają bardzo kontrowersyjne, ale ich autorzy doskonale zdają sobie z tego sprawę; nie są więc naiwni w literalnym sensie.

Nie będzie wielkiej przesady w stwierdzeniu, że współczesna analityczna filozofia percepcji jest zdominowana przez spór pomiędzy reprezentacjonistami i realistami naiwnymi. Spór ten dotyczy natury fenomenalnego charakteru percepcji, czyli zbioru jakości determinujących to, jak percepcja jawi się z perspektywy postrzegającego podmiotu.

Reprezentacjoniści twierdzą, że postrzeganie jest reprezentowaniem. Ponieważ reprezentowanie nie implikuje istnienia tego, co reprezentowane[4], charakter fenomenalny percepcji[5] przedmiotu X mógłby zaistnieć nawet wtedy, gdyby X nie istniał. W efekcie reprezentacjonizm implikuje, że percepcja jest zapośredniczona psychologicznie, tzn. stan mentalny M jest percepcją przedmiotu X ze względu na to, że X jest elementem odpowiedniego łańcucha przyczynowego, który doprowadził do zaistnienia M[6]. W świetle tej definicji percepcja jest koniunkcją wystąpienia pewnego stanu mentalnego o charakterystycznym dla doświadczeń percepcyjnych zmysłowym charakterze fenomenalnym (M) z pewną serią powiązanych przyczynowo zdarzeń, w których postrzegany przedmiot X odgrywa pewną ściśle określoną rolę. Ponieważ człony tej koniunkcji są od siebie ontologicznie niezależne (bo M mógłby wystąpić, nawet

3 Por. S. Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, second edition, Oxford–New York 2005, s. 245.

4 T. Crane, *Is There a Perceptual Relation?*, [w:] *Perceptual Experience*, eds T. Gendler, J. Hawthorne, Oxford 2006, s. 126-146.

5 Przez „percepcję" rozumiem udane wejście w kontakt poznawczy ze światem istniejącym niezależnie od podmiotu, np. zobaczenie czegoś, usłyszenie czegoś etc.

6 J. Foster, *The Nature of Perception*, Oxford 2000, s. 4-14; A. Millar, *What the Disjunctivist Is Right about*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2007, vol. 74, no. 1, s. 182-183.

gdyby X nie istniał), charakter fenomenalny percepcji jest ontologicznie niezależny od postrzeganego przedmiotu.

Temu właśnie zaprzeczają realiści naiwni, którzy uważają, że charakter fenomenalny percepcji jest przynajmniej częściowo konstytuowany przez obiektywne własności postrzeganego przedmiotu (tzn. własności, które ten przedmiot ma niezależnie od bycia postrzeganym). Wynika stąd, że charakter fenomenalny percepcji jest ontologicznie zależny od postrzeganego przedmiotu, ponieważ percepcja nie mogłaby mieć takiego charakteru fenomenalnego, jaki ma, gdyby jej przedmiot nie istniał. W związku z tym realizm naiwny traktuje percepcję jako psychologicznie niezapośredniczoną relację pomiędzy podmiotem a postrzeganym przedmiotem. Stan mentalny M jest percepcją przedmiotu X nie dlatego, że X jest szczególnym elementem etiologii M, ale dlatego, że X jest w dosłownym sensie częścią M.

Różnicę pomiędzy reprezentacjonizmem a realizmem naiwnym można więc scharakteryzować jako różnicę pomiędzy realizmem pośrednim a bezpośrednim, ale tylko przy zastrzeżeniu, że chodzi o stosunek do tezy o psychologicznym zapośredniczeniu percepcji. Klasyczny sens tezy o zapośredniczeniu percepcji jest bowiem inny. Klasyczny realizm pośredni głosi, że percepcja jest zapośredniczona obiektualnie, tzn. stan mentalny M jest percepcją przedmiotu X dzięki temu, że podmiot bezpośrednio postrzega (albo „ujmuje") przedmiot Y, gdzie Y jest czymś różnym od X. Zwolennikami tak rozumianego realizmu pośredniego są na przykład przedstawiciele niektórych wersji teorii danych zmysłowych[7]. Ponieważ psychologiczne zapośredniczenie percepcji nie implikuje jej obiektualnego zapośredniczenia, reprezentacjonizm nie jest realizmem pośrednim w tym klasycznym sensie. Współcześni reprezentacjoniści na ogół nie uważają reprezentacji percepcyjnej za bezpośredni przedmiot percepcji, tylko za coś, co umożliwia postrzeżenie przedmiotu istniejącego niezależnie od podmiotu. Dlatego z punktu widzenia tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy realizmem pośrednim a bezpośrednim współczesny spór pomiędzy reprezentacjonizmem a realizmem naiwnym jest wewnętrznym sporem w obrębie realizmu bezpośredniego[8].

---

7 F.C. Jackson, *Perception: A Representative Theory*, Cambridge 1977; H. Robinson, *Perception*, London–New York 1994.

8 J. Foster, *dz. cyt.*, s. 4-14; A. Millar, *dz. cyt.*, s. 182-183.

Warto też wspomnieć o tym, że realizm naiwny jest zasadniczo spójny z tzw. jednoświatową interpretacją kantowskiego idealizmu transcendentalnego, wedle której rozróżnienie na zjawisko i rzecz samą w sobie dotyczy dwóch różnych aspektów jednego i tego samego przedmiotu, a nie dwóch różnych przedmiotów[9]. Jeśli to odczytanie Kanta jest trafne, to myśliciel z Królewca także był realistą naiwnym.

Interpretacja jednoświatowa opiera się na obserwacji, że niektóre wypowiedzi Kanta w *Krytyce czystego rozumu* sugerują utożsamienie zjawiska z rzeczą samą w sobie. Nie przeszkadza to Kantowi nazywać zjawiska „reprezentacjami", co sprawia, że omawiana interpretacja jest dyskusyjna. Ale istnieje jeszcze jeden powód, dla którego należy ją traktować poważnie. Otóż reprezentacjoniści uważają, że postrzeganie jest strukturalnie podobne do bycia przekonanym, ponieważ reprezentacja percepcyjna ma treść intencjonalną, która przypisuje postrzeganemu przedmiotowi jakieś własności. Tak samo jak przekonanie może być błędne, tak samo reprezentacja percepcyjna może błędnie reprezentować postrzegany przedmiot[10]. Realiści naiwni odrzucają ten pogląd. Ich zdaniem zmysły są „nieme", niczego nie „mówią" o świecie, ograniczają się do jego prezentowania[11]. Ponieważ nie istnieje coś takiego jak błędna prezentacja, wszelki błąd percepcyjny zachodzi na etapie rozpoznawania tego, co percepcja prezentuje, czyli formułowania sądów percepcyjnych (ang. *perceptual judgment*). Poniższy fragment sugeruje, że Kant miał na ten temat dokładnie takie samo zdanie:

> […] nie wolno uważać zjawiska i pozoru za jedno i to samo. Albowiem prawda albo pozór nie występuje w przedmiocie, o ile się go ogląda, lecz w sądzie o nim, o ile o nim się myśli. Można więc wprawdzie trafnie powiedzieć, że zmysły nie błądzą, ale nie dlatego, że zawsze sądzą trafnie, lecz dlatego, że wcale nie sądzą. Dlatego zarówno prawda, jak i błąd, a więc i pozór jako zwodzenie do błędu, dadzą się

---

9 L. Allais, *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*, Oxford 2015; R. Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford 1998.

10 Zob. np. S. Schellenberg, *The Unity of Perception: Content, Consciousness, Evidence*, Oxford 2018.

11 C. Travis, *The Silence of the Senses*, „Mind" 2004, vol. 113, no. 449, s. 57-94.

> znaleźć tylko w sądzie, tzn. tylko w stosunku przedmiotu do naszego intelektu. […] Nie ma także błędu w przedstawieniu zmysłowym (ponieważ nie zawiera ono żadnego sądu)[12].

2. Realizm naiwny Merleau-Ponty'ego

Do grona autorów klasycznych sformułowań realizmu naiwnego zazwyczaj zalicza się wyłącznie filozofów analitycznych[13]. Istnieją jednak dobre powody, aby sądzić, że zwolennikiem tej teorii był również Merleau-Ponty, jeden z najwybitniejszych fenomenologów[14]. O tym, że Merleau-Ponty był realistą naiwnym, świadczyć może następujący fragment:

> Postrzeganie jest właśnie takim rodzajem aktu, w którym nie może być mowy o oddzieleniu samego aktu od przedmiotu, którego on dotyczy. Percepcja i przedmiot percepcji mają z konieczności tę samą modalność egzystencjalną, skoro nie bardzo wiadomo, jak rozgraniczyć sam akt percepcji od świadomości dotarcia do samej rzeczy i uchwycenia jej. Nie może być mowy o pewności percepcji bez jednoczesnej pewności rzeczy postrzeganej. Jeśli widzę popielniczkę *w pełnym sensie słowa „widzieć"*, popielniczka musi się tam znajdować i nie mogę stłumić tego faktu. Widzieć to znaczy widzieć coś[15].

Percepcja i postrzegany przedmiot mają tę samą modalność egzystencjalną, ponieważ percepcja implikuje istnienie postrzeganego przedmiotu. Gdyby chodziło tutaj wyłącznie o to, że terminy takie jak „widzieć" czy „słyszeć" oznaczają sukces poznawczy, mogliby się z tym zgodzić także reprezentacjoniści. Jednakże stwierdzenie, że aktu postrzegania nie da się oddzielić od postrzeganego

---

[12] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, A294/B350.

[13] B. Brewer, *Perception and Its Objects*, Oxford–New York 2011; J. Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford 2002; M.G.F. Martin, *The Limits of Self-Awareness*, „Philosophical Studies" 2004, vol. 120, s. 37-89; C. Travis, *The Silence…*

[14] K. Allen, *Merleau-Ponty…*; S. Overgaard, *Phenomenologists on Perception and Hallucination: Husserl and Merleau-Ponty*, „Philosophy Compass" 2022, vol. 17, no. 8, s. 2-4.

[15] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 396.

przedmiotu, może być uznane za wyraz sprzeciwu wobec psychologicznego zapośredniczenia percepcji, który z kolei jest równoznaczny z akceptacją realizmu naiwnego.

Za tą interpretacją przemawia także to, że gdyby Merleau-Ponty akceptował psychologiczne zapośredniczenie percepcji, to raczej nie pisałby, że można je pojąć jedynie poprzez wyobrażenie sobie jakiejś fenomenalnej jakości w oderwaniu od jakiegokolwiek przedmiotu, któremu ta jakość przysługuje.

> Można sprowadzić widzenie do zwykłego domniemania widzenia wtedy jedynie, gdy przedstawiamy je sobie jako kontemplację płynnego i niezakotwiczonego *quale*. […] Zasadniczą sprawą dla mojego widzenia jest to, że odnosi się ono nie tylko do czegoś, co jest widzialne w domniemaniu, lecz właśnie do aktualnie widzianego bytu[16].

Istnieją również mocne podstawy do uznania, że rozważania Merleau-Ponty'ego o percepcji *implicite* zakładają dysjunktywizm, czyli tezę, że percepcja i halucynacja są fundamentalnie różnymi stanami mentalnymi[17]. Zwolennicy tej interpretacji[18] powołują się na następujące fragmenty:

> Często mówiono, że świadomość z definicji nie dopuszcza podziału na pozór i rzeczywistość, i rozumiano to w ten sposób, że w samopoznaniu jawienie się jest rzeczywistością: jeżeli myślę, że widzę lub czuję, bez wątpienia widzę lub czuję niezależnie od zewnętrznego przedmiotu. Rzeczywistość jawi się tu całkowicie, być rzeczywistym i jawić się to jedno i to samo, nie ma rzeczywistości innej niż jawienie się. Jeżeli to prawda, wykluczone, aby złudzenie i percepcja jawiły się w taki sam sposób, aby moje złudzenia były percepcjami bez przedmiotu albo moje percepcje prawdziwymi halucynacjami[19].

---

16 *Tamże*, s. 397.

17 Angielski termin *disjunctivism* w dosłownym tłumaczeniu oznacza „alternatywizm", ale zob. P.J. Zięba, *Alternatywizm, dysjunktywizm i pluralizm doświadczeniowy*, „Studia Humanistyczne AGH" 2018, t. 17, nr 1, s. 7-19.

18 R.T. Jensen, *Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind*, „International Journal of Philosophical Studies" 2013, vol. 21, no. 3, s. 470-492; S. Overgaard, *dz. cyt.*

19 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia…*, s. 319.

> Nie można również przyjmować, że świadomość percepcyjna w pełni włada sobą i że jest immanencją, która wyklucza wszelkie złudzenie. Jeżeli halucynacje mają być możliwe, musi być tak, że świadomość w pewnej chwili przestaje wiedzieć, co robi, bo inaczej byłaby świadomością tworzenia iluzji, nie pokrywałaby się ze złudzeniem, a zatem w ogóle nie byłoby złudzenia[20].

Zgodnie z odczytaniem zaproponowanym przez Jensena[21], przytoczone wypowiedzi stanowią krytykę tzw. tezy o transparentności umysłu (TU), wedle której introspekcja daje podmiotowi nieinferencjalny i niezawodny dostęp poznawczy do wszystkich wewnętrznych własności jego świadomego umysłu. Merleau-Ponty argumentuje, że gdyby TU była prawdziwa, to percepcja i „złudzenie" (tzn. halucynacja) nie mogłyby być nieodróżnialne z perspektywy pierwszoosobowej, co ma świadczyć o fałszywości TU.

Jensen[22] i Overgaard[23] zwracają uwagę, że powyższy argument jest poprawny tylko przy założeniu, że percepcja i halucynacja mają odmienne natury (tzn. mają różne własności wewnętrzne). TU nie implikuje bowiem, że percepcja i halucynacja są zawsze subiektywnie odróżnialne; dopiero koniunkcja TU z dysjunktywizmem prowadzi do takiej konkluzji. A więc Merleau-Ponty jest dysjunktywistą[24].

Dysjunktywizm opiera się na założeniu, że to, jakiego rodzaju jest dane doświadczenie zmysłowe, zależy od tego, co jest przedmiotem tego doświadczenia. Założenie to jest zarówno wyrazem „realizmu naiwnego" w szerokim znaczeniu tego terminu, jak i logiczną konsekwencją „realizmu naiwnego" w jego wąskim znaczeniu, które przedstawiłem na początku tego artykułu. Realizm naiwny w wąskim sensie implikuje realizm naiwny w szerokim sensie, ale nie *vice versa*, ponieważ zwolennikiem realizmu naiwnego w szerokim sensie (a więc także dysjunktywizmu) może być przeciwnik

---

20 *Tamże*, s. 368.

21 R.T. Jensen, *dz. cyt.*, s. 480-483.

22 *Tamże*, s. 482-483.

23 S. Overgaard, *dz. cyt.*, s. 3.

24 Zakładając życzliwą interpretację omawianego argumentu. Według nieżyczliwej interpretacji Merleau-Ponty nie zakłada dysjunktywizmu, tylko zwyczajnie się myli.

realizmu naiwnego w wąskim sensie, np. reprezentacjonista[25]. Wobec tego zobowiązanie do dysjunktywizmu nie jest równoznaczne ze zobowiązaniem do realizmu naiwnego w wąskim sensie.

Mimo że Merleau-Ponty najprawdopodobniej był realistą naiwnym w obydwu wymienionych znaczeniach, to nie jest jasne, czy można byłoby przypisać mu zobowiązanie do najbardziej radykalnych form realizmu naiwnego, określanych w literaturze mianem „surowego relacjonalizmu" (ang. *austere relationalism*)[26]. Teorie te charakteryzują postrzeganie jako pasywne odbieranie rzeczy dokładnie takimi, jakimi one są niezależnie od bycia postrzeganymi, umniejszając tym samym rolę podmiotu w kształtowaniu charakteru fenomenalnego percepcji[27]. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty sugeruje, że charakter fenomenalny percepcji jest w jakiejś mierze formowany przez władze poznawcze podmiotu: „Rzecz nie jest zatem faktycznie *dana* w percepcji, jest przez nas wewnętrznie podejmowana, odtwarzana i przeżywana w tej mierze, w jakiej jest związana ze światem, którego zasadnicze struktury nosimy w sobie i którego jest ona tylko jedną z możliwych konkretyzacji"[28]. Jednakże w swojej wcześniejszej pracy *La Structure du comportement* (ang. *The Structure of Behaviour*) Merleau-Ponty wypowiada się w sposób całkowicie zgodny z surowym relacjonalizmem:

> Niewątpliwie wiem, że moje obecne doświadczenie tego biurka nie jest kompletne, ponieważ pokazuje mi tylko niektóre z jego aspektów. […] Ale w bezpośredniej świadomości ten perspektywiczny charakter mojej wiedzy nie jest pojęty jako przypadek […], jako niedoskonałość relatywna do istnienia mojego ciała i właściwego mu punktu widzenia; a wiedza poprzez „profile" nie jest traktowana jako degradacja prawdziwej wiedzy, która uchwytywałaby wszystkie możliwe aspekty przedmiotu równocześnie. Perspektywa nie wydaje mi się subiektywną deformacją rzeczy, ale przeciwnie, ich esencjalną własnością. To właśnie dzięki niej to, co postrzegane, posiada w sobie

---

25 Zob. też P.J. Zięba, *Dysjunktywizm i natura percepcyjnej relacji*, „Analiza i Egzystencja" 2016, t. 35, s. 87-111.

26 K. Allen, *Merleau-Ponty…*, s. 5-7.

27 T. Stoneham, *A Neglected Account of Perception*, „Dialectica" 2008, vol. 62, no. 3, s. 307-322; C. Travis, *dz. cyt.*

28 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia…*, s. 351.

> ukryte i niewyczerpane bogactwo, to właśnie dzięki niej jest „rzeczą". […] Nie wprowadza współczynnika subiektywności do percepcji, ale, przeciwnie, zapewnia o komunikacji ze światem, który jest bogatszy, niż zdajemy sobie sprawę, to znaczy komunikacji ze światem realnym. Profile mojego biurka nie są dane bezpośredniej wiedzy jako bezwartościowe zjawiska, ale jako „manifestacje" tego biurka[29].

Allen[30] wskazuje na inny powód, dla którego Merleau-Ponty nie może być uznany za realistę naiwnego *par excellence*. Otóż rozważania Merleau-Ponty'ego nad naturą percepcji osadzone są w ramach pewnego rodzaju idealizmu transcendentalnego. Dla Merleau-Ponty'ego fenomenologia to nie tylko „filozofia, dla której świat jest zawsze dany przed refleksją […] i której wysiłek zmierza do odnalezienia tego naiwnego kontaktu ze światem i do nadania mu wreszcie statusu filozoficznego"[31]. Fenomenologia to dla niego także „filozofia transcendentalna, która zawiesza, aby je zrozumieć, twierdzenia właściwe nastawieniu naturalnemu"[32]. Wydaje się zatem, że realizm naiwny Merleau-Ponty'ego należy rozumieć jako próbę podania warunków możliwości dla doświadczenia percepcyjnego takiego, jakim się ono jawi z perspektywy pierwszoosobowej. Problem wskazany przez Allena polega na tym, że to metafilozoficzne założenie nie jest dla realistów naiwnych ani obowiązkowe, ani typowe.

Chociaż współcześni zwolennicy realizmu naiwnego nie stronią od motywowania swojego stanowiska przy pomocy argumentów transcendentalnych, to argumenty te nie są formułowane z perspektywy idealizmu transcendentalnego[33]. Wręcz przeciwnie, realizm

---

29 M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour*, transl. A.L. Fisher, Boston 1967, s. 186.

30 K. Allen, *Merleau-Ponty…*, s. 19-21.

31 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia…*, s. 5.

32 *Tamże*.

33 Oczywiście idealizm transcendentalny nie sprowadza się do twierdzenia, że jakiś X jest warunkiem możliwości jakiegoś Y. Jak zwraca uwagę Walker, argumentacja transcendentalna była używana w filozofii już przed Kantem i może być wykorzystana także przeciwko idealizmowi transcendentalnemu, sam idealizm transcendentalny zaś nie opiera się na argumentach transcendentalnych – zob. tenże, *Kant and Transcendental Arguments*, [w:] *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, ed. P. Guyer, Cambridge 2006,

naiwny jest rezolutną afirmacją tego naturalnego nastawienia, wobec którego idealizm transcendentalny jest programowo nieufny. Teoria ta jest często przedstawiana jako filozoficzne rozwinięcie zdroworozsądkowego, preteoretycznego ujęcia percepcji[34], a jej historyczne źródła tkwią w krytycznej reakcji tzw. realistów oksfordzkich na brytyjski idealizm z końca XIX w.[35] Dlatego można mieć poważne wątpliwości co do tego, czy realizm naiwny Merleau-Ponty'ego jest tożsamy z realizmem naiwnym bronionym we współczesnej analitycznej filozofii percepcji.

3. Transcendentalny realizm naiwny

Mimo to Allen twierdzi, że możliwe jest ujęcie realizmu naiwnego z nieidealistycznie transcendentalnej perspektywy[36]. Jego zdaniem rozważania Merleau-Ponty'ego mogą być dla współczesnego realisty naiwnego inspiracją do zbudowania nowej strategii argumentacyjnej, której konkluzją jest uznanie realizmu naiwnego za coś więcej niż jedną z wielu filozoficznych teorii percepcji. Mianowicie, zamiast argumentować, że realizm naiwny jest najlepszym z obecnie dostępnych wyjaśnień charakteru fenomenalnego percepcji, zwolennik tej teorii może ją ogłosić warunkiem możliwości tego, że doświadczenie percepcyjne włącza nas w kontakt poznawczy ze światem zewnętrznym. Zgodnie z tak pojętym transcendentalnym realizmem naiwnym (TRN) ten rodzaj kontaktu z obiektywną rzeczywistością nie byłby możliwy, gdyby realizm naiwny był fałszywy.

---

s. 238-268. Wprawdzie jeden z zarzutów kierowanych przeciwko argumentacji transcendentalnej głosi, że jest ona konkluzywna tylko przy założeniu pewnej formy idealizmu, niemniej skuteczność tej krytyki zależy od tego, jak dany argument transcendentalny jest sformułowany – zob. M. Grygianiec, *Status argumentacji transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2019, t. 28, nr 4, s. 148-150.

34 C. French, I. Phillips, *Naïve Realism, the Slightest Philosophy, and the Slightest Science*, [w:] *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, eds B. McLaughlin, J. Cohen, Oxford 2023, s. 363-383.

35 C. Travis, M. Kalderon, *Oxford Realism*, [w:] *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, ed. M. Beaney, Oxford 2013, s. 488-517.

36 K. Allen, *Merleau-Ponty…*, s. 21-22.

Jako pewną ilustrację dla tego rozumowania Allen[37] przytacza fenomenologiczną obserwację Broada[38], że widzenie ma „skokowy" (ang. *saltatory*) i „namacalny" (ang. *prehensive*) charakter, który sprawia, że podmiot ma wrażenie bezpośredniego, quasi-dotykowego kontaktu z powierzchnią widzianego przedmiotu, pomimo dzielącej ich odległości. Jeżeli TRN jest słuszny, to realizm naiwny jest warunkiem możliwości posiadania przez percepcję tejże charakterystyki.

Jednakże główny argument Allena na rzecz TRN jest wzorowany na argumencie Strawsona przeciwko pewnej wersji kompatybilizmu, zgodnie z którą determinizm nie podważa sensowności ewaluacji ludzkich działań. Strawson[39] twierdzi, że stanowisko to nie uchwytuje różnicy pomiędzy (A) sytuacją, w której nie żywimy urazy wobec innej osoby z powodu jej niewłaściwego zachowania, ponieważ osoba ta nie wiedziała, że to zachowanie jest niewłaściwe (ale gdyby wiedziała, to moglibyśmy od niej oczekiwać innego zachowania), a (B) sytuacją, w której żywienie urazy wobec innej osoby nie ma sensu, ponieważ nie można od niej oczekiwać innego zachowania (bo np. jest ona małym dzieckiem albo ma jakieś deficyty poznawcze). Zdaniem Strawsona kompatybilizm prowadzi do wniosku, że wszystkie przypadki działania należą do kategorii B. Wniosek ten jest jednak całkowicie niezgodny z naszą codzienną praktyką, ponieważ sprawia, że wszelkie oceniające reakcje na zachowania innych osób (np. rozżalenie albo wdzięczność) stają się niezrozumiałe. Mimo że przyczynowe zdeterminowanie wszystkich działań nie jest czymś niezrozumiałym ani wewnętrznie sprzecznym, to jest ono dla nas nieakceptowalne w sensie praktycznym.

Allen[40] uważa, że analogiczny argument przemawia za TRN. Odrzucenie realizmu naiwnego, a więc uznanie fenomenalnego charakteru doświadczeń zmysłowych za coś z natury ontologicznie niezależnego od jawiących się w doświadczeniu przedmiotów, zaciera różnicę pomiędzy (A) sytuacją, w której podmiot zachowuje poznawczy kontakt ze światem pomimo doświadczenia „lokalnej"

---

37 Tenże, *The Value…*, s. 634.

38 C.D. Broad, *Some Elementary Reflexions on Sense-Perception*, „Philosophy" 1952, vol. 27, no. 100, s. 5.

39 P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, [w:] *Freedom and Resentment and Other Essays*, London–New York 2008, s. 1-28.

40 K. Allen, *The Value…*, s. 637-639.

halucynacji (np. spowodowanej brakiem snu albo intoksykacją), a (B) sytuacją, w której żaden taki kontakt ze światem nie jest możliwy, ponieważ podmiot doświadcza „globalnej" halucynacji (np. spowodowanej przez Matrix albo Złośliwego Demona). Mimo że scenariusz typu B nie wydaje się niezrozumiały ani wewnętrznie sprzeczny, traktowanie wszystkich doświadczeń zmysłowych jako spójnych ze scenariuszem B jest nieakceptowalne w sensie praktycznym. Odrzucenie realizmu naiwnego jest niezgodne z tym, jak traktujemy nasze doświadczenia zmysłowe w życiu codziennym[41].

Dlaczego reprezentacjonizm nie może wyjaśnić tej codziennej praktyki poprzez odwołanie do przyczynowych związków pomiędzy percepcją, przekonaniem i działaniem? Allen[42] odpowiada, ponownie nawiązując do Merleau-Ponty'ego, że wyjaśnienie reprezentacjonistyczne pomija pewną szczególną wartość postrzegania, związaną z tym, że percepcja osadza wszystkie procesy poznawcze podmiotu w świecie istniejącym niezależnie od tych procesów. Reprezentacjonizm dostrzega tę rolę percepcji, ale sprowadza ją do umożliwiania podmiotowi skutecznej nawigacji w środowisku. Gdyby percepcja była zaledwie r e p r e z e n t a c j ą świata, jej wartość dla podmiotu byłaby czysto instrumentalna[43]. Tylko realizm naiwny jest w stanie uchwycić to, że postrzeganie ma także inną, nieinstrumentalną wartość, ponieważ tylko realizm naiwny charakteryzuje percepcję jako p r e z e n t a c j ę świata, która umożliwia podmiotowi bezpośrednie (tzn. niezapośredniczone przez reprezentacje percepcyjne i oparte na nich hipotezy) odkrywanie i eksplorowanie świata takim, jakim on jest niezależnie od bycia postrzeganym. Ontologiczna zależność charakteru fenomenalnego percepcji od postrzeganego przedmiotu jest manifestacją

---

41 Co ciekawe, opisana tu analogia świadczy również o pewnym wewnętrznym napięciu w filozofii Strawsona, który nie był realistą naiwnym. Rzeczona analogia ukazuje bowiem, że ta sama strategia argumentacyjna, którą Strawson wykorzystuje w kontekście determinizmu, może być użyta przeciwko preferowanej przez niego przyczynowej teorii percepcji, por. K. Allen, *The Value…*, s. 642-647.

42 *Tamże*, s. 640-641.

43 Mowa tutaj o takiej wartości, która przysługiwałaby wyłącznie percepcji. Niepercepcyjne doświadczenia zmysłowe (np. wyobrażenia, halucynacje) także mogą być wartościowe. Pytanie brzmi, czy percepcja jest od nich bardziej wartościowa, a jeżeli tak, to czy tylko instrumentalnie.

„bycia-w-świecie" postrzegającego podmiotu[44]. Główną motywacją TRN jest właśnie to, że realizm naiwny stanowi warunek możliwości posiadania przez percepcję tej nieinstrumentalnej wartości. Jeśli bycie podmiotu postrzegającego jest „byciem-w-świecie", to percepcja musi być p r e z e n t a c j ą świata[45].

Wspomniany wyżej argument Strawsona opiera się na założeniu, że sensowność oceniających reakcji na działania innych osób jest wbudowana w pewien schemat myślowy, którego istnienie jest niezbywalną cechą tego, jak funkcjonuje społeczeństwo. Strawson[46] jest przekonany, że podanie „zewnętrznego uzasadnienia" dla tego schematu nie jest ani możliwe, ani potrzebne. Jeżeli naszkicowana przez Allena analogia faktycznie zachodzi, to zgodnie z TRN takiego „zewnętrznego uzasadnienia" nie da się ani nie trzeba podać także dla realizmu naiwnego. Okazuje się więc, że TRN czyni realizm naiwny stanowiskiem niefalsyfikowalnym, przynajmniej w pewnym sensie. Ale w jakim?

Allen[47] bierze pod uwagę trzy różne odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza z nich odwołuje się do myśli Hume'a, uznając negację realizmu naiwnego za coś „psychologicznie niepojmowalnego". Przekonanie o słuszności realizmu naiwnego jest tak głęboko zakotwiczone w naszej naturze, że nie jesteśmy w stanie być autentycznie przekonani o jego fałszywości. Być może to właśnie miał na myśli Blackburn[48], pisząc, że realistami naiwnymi są wszyscy filozofowie „kiedy nie są na służbie". Ta odpowiedź nie jest jednak przekonująca. Zachowywanie się tak, jakby *p* było prawdą, nie musi świadczyć o byciu przekonanym, że *p*. Nawet gdyby realizm naiwny był w jakimś sensie wbudowany w funkcjonowanie ludzkiego umysłu, to nie dowodziłoby jeszcze, że jest on niefalsyfikowalny.

Druga odpowiedź, którą Allen nazywa „Kantowską", dopuszcza wyłącznie wewnętrzne uzasadnienie dla realizmu naiwnego. Zewnętrzne

---

44 Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia…*, s. 373-374.

45 Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Kraków 2002, s. 58: „Percepcja nie jest izolowanym, psychologicznym zjawiskiem. Jej ranga jest o wiele wyższa: to mój pierwotny związek, relacja ze światem. Albo jeszcze inaczej, to *modus* bycia podmiotu ucieleśnionego".

46 P.F. Strawson, *dz. cyt.*, s. 25.

47 K. Allen, *The Value…*, s. 647-653.

48 S. Blackburn, *dz. cyt.*, s. 245.

(obiektywne) uzasadnienie jest niemożliwe do uzyskania, ponieważ podmiot nie jest w stanie wykroczyć poza swoją subiektywną perspektywę. Pozostaje mu próba podania wewnętrznego uzasadnienia, które może polegać na weryfikowaniu każdego doświadczenia z osobna poprzez porównywanie go z innymi doświadczeniami albo na wspomnianej już transcendentalnej argumentacji wskazującej na realizm naiwny jako warunek możliwości „bycia-w-świecie". Takie uzasadnienia nie są jednak satysfakcjonujące. To pierwsze opiera się na kolistym rozumowaniu, bo o wiarygodności jednego doświadczenia ma świadczyć inne doświadczenie. To drugie zakłada, że realizm naiwny jest wartością samą w sobie. Założenie to wcale nie jest oczywiste, a poza tym nie wiadomo, jak mogłoby być uzasadnione.

Allen[49] preferuje trzecią odpowiedź, wedle której uznanie realizmu naiwnego za wartość samą w sobie nie podlega uzasadnieniu, ponieważ zobowiązanie do realizmu naiwnego ma charakter instynktowny i emocjonalny, a nawet moralny. Z tej perspektywy realizm naiwny jest niefalsyfikowalny w tym sensie, że jego odrzucenie byłoby czymś „nieludzkim". Ale co to właściwie znaczy? Chociaż Allen jest w tym miejscu zdecydowanie zbyt lakoniczny, to w następnym rozdziale pokażę, że trzecia odpowiedź jest (albo przynajmniej może być) znacznie bardziej interesująca, niż może to się wydawać na pierwszy rzut oka.

Argumentację Allena można podsumować w następujący sposób: (1) percepcja ma dla podmiotu nieinstrumentalną wartość; (2) warunkiem możliwości posiadania przez percepcję tejże wartości jest realizm naiwny; (3) ponieważ nieposiadanie przez percepcję rzeczonej wartości byłoby sprzeczne z ludzką naturą, negacja realizmu naiwnego jest niepojmowalna w sensie praktycznym. W następnym rozdziale dokonam krytycznej analizy tej argumentacji.

4. Czy percepcja ma nieinstrumentalną wartość?

Zagadnienia struktury, funkcji i skuteczności argumentów transcendentalnych budzą wśród filozofów wiele kontrowersji, którym poświęcono obszerną literaturę. Moim celem nie jest jednak zabieranie

49 K. Allen, *The Value…*, s. 652.

głosu w sporach o naturę argumentacji transcendentalnej jako takiej. Chodzi mi wyłącznie o ustalenie tego, czy propozycja Allena wnosi coś nowego i istotnego do debaty we współczesnej filozofii percepcji. Dlatego do kontrowersji wokół argumentacji transcendentalnej odniosę się tylko w takim stopniu, jakiego wymaga ewaluacja TRN.

Według Gomesa, argumenty transcendentalne stosowane w filozofii percepcji mają następującą strukturę: „1. T jest aktualne. 2. Warunkiem możliwości T jest to, że doświadczenie percepcyjne ma własność F. 3. Doświadczenie percepcyjne ma własność F"[50]. Ponieważ przesłanką 1 jest zazwyczaj jakiś truizm[51], dyskusja nad argumentami transcendentalnymi skupia się na przesłance 2. Kontrowersje związane z przesłanką 2 dotyczą nie tylko poprawności danego argumentu, ale także samego istnienia argumentów transcendentalnych jako odrębnego narzędzia argumentacyjnego. Gomes twierdzi, że jeśli powyższy schemat ma być czymś więcej niż wnioskowaniem typu *modus ponens*, to uzasadnienie przesłanki 2 musi być *a priori*[52]. Gdyby było *a posteriori*, argumentacja transcendentalna nie byłaby swoiście filozoficzną metodą rozumowania, ponieważ nie różniłaby się niczym od wnioskowań stosowanych w naukach empirycznych[53]. Nie jest jednak jasne, na czym miałby polegać aprioryczny charakter uzasadnienia przesłanki 2. Można ją próbować przedstawić jako prawdę pojęciową (tzn. zdanie prawdziwe na mocy znaczenia użytych w nim terminów), ale teza o istnieniu prawd pojęciowych jest kontrowersyjna[54]. Poza tym filozof przekonany o ich istnieniu będzie przeciwny uznaniu przesłanki 2 za prawdę pojęciową, jeśli jest równie mocno przekonany, że przesłanka 1 jest prawdziwa, a doświadczenie percepcyjne nie jest F.

---

50 A. Gomes, *Perception and Reflection*, „Philosophical Perspectives" 2017, vol. 31, no. 1, s. 134.

51 M. Grygianiec, *dz. cyt.*, s. 132; R. Stern, *Transcendental Arguments: A Plea for Modesty*, „Grazer Philosophische Studien" 2007, vol. 74, no. 1, s. 144.

52 A. Gomes, *dz. cyt.*, s. 135-136.

53 Nawet jeśli argumentacja transcendentalna nie stanowi odrębnej metody rozumowania pod względem formalnym, jej specyfikę można próbować uchwycić, wskazując na charakterystyczną treść poszczególnych przesłanek, por. M. Grygianiec, *dz. cyt.*, s. 146-147.

54 W.V.O. Quine, *Word and Object*, London 2013; T. Williamson, *Conceptual Truth*, „Aristotelian Society Supplementary Volume" 2006, vol. 80, no. 1, s. 1-41.

Gomes widzi szansę na utrzymanie apriorycznośći uzasadnienia przesłanki 2 w zdolności podmiotu do pewnego rodzaju refleksji opartej na wyobraźni (ang. *imaginative reflection*)[55]. Jeśli (a) jestem w stanie sobie wyobrazić kontrfaktyczną sytuację, w której moje doświadczenie percepcyjne nie jest (ani nie wydaje się) F, a także (b) jestem w stanie ocenić, których z moich aktualnych zdolności nie posiadam w rzeczonej kontrfaktycznej sytuacji, to (c) mam aprioryczne uzasadnienie dla stwierdzenia, że warunkiem możliwości posiadania przeze mnie tych zdolności jest to, że doświadczenie percepcyjne ma własność F.

Jak argument Allena na rzecz TRN wpisuje się w schemat zarysowany przez Gomesa? T oznacza posiadanie przez percepcję pewnej nieinstrumentalnej wartości, F zaś oznacza ontologiczną zależność fenomenalnego charakteru percepcji od postrzeganego przedmiotu. Ponieważ wspomniana wartość nie jest instrumentalna, o jej istnieniu nie przesądzimy, jeśli będziemy poszukiwać charakterystycznych dla niej konsekwencji przyczynowych[56]. Dlatego przesłanki 2 nie uzasadnimy ani przez badania empiryczne, ani przez opisywaną przez Gomesa refleksję opartą na wyobraźni.

Równocześnie jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że 2 jest prawdą pojęciową. Przypominam, że tą nieinstrumentalną wartością, którą T przypisuje percepcji, jest szczególnego rodzaju poznawczy kontakt ze światem polegający na tym, że percepcja ma własność F (tzn. na tym, że charakter fenomenalny percepcji jest ontologicznie zależny od postrzeganego przedmiotu). Aby percepcja m o g ł a posiadać tę wartość, którą T jej przypisuje, percepcja musi posiadać własność F, ponieważ posiadanie tej wartości polega na posiadaniu tej własności. W gruncie rzeczy, akceptacja T sprowadza się do uznania F za coś nieinstrumentalnie wartościowego[57]. Skoro

---

55 A. Gomes, *dz. cyt.*, s. 140.

56 Por. J.J. Kupperman, *The Epistemology of Non-Instrumental Value*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2005, vol. 70, no. 3, s. 660.

57 Dlatego Kriegel nie ma racji, pisząc, że nieinstrumentalną wartość percepcji można uchwycić w ramach reprezentacjonizmu, charakteryzując kontakt poznawczy ze światem w kategoriach werydyczności doświadczenia percepcyjnego – zob. tenże, *Phenomenal Grounds of Epistemic Value*, „Philosophy Compass" 2022, vol. 17, no. 12, s. 7. Owszem, reprezentacjonista mógłby przypisać j a k ą ś nieinstrumentalną wartość werydyczności reprezentacji percepcyjnej, ale z pewnością nie byłaby to t a wartość, o którą chodzi Allenowi.

tak, to wydaje się jasne, że w definicji F zawiera się bycie warunkiem możliwości T. Jak można sensownie mówić o nieinstrumentalnej wartości F, nie mając pojęcia F?

Nawet jeśli 2 nie jest prawdą pojęciową, to z pewnością nie jest najbardziej kontrowersyjną przesłanką w argumencie Allena. Znacznie większe wątpliwości budzi bowiem przesłanka 1. Wypada tutaj podkreślić, że akceptacja 2 nie zobowiązuje do akceptacji 1. Owszem, ontologiczna zależność fenomenalnego charakteru percepcji od postrzeganego przedmiotu daje podmiotowi pewien szczególny rodzaj kontaktu ze światem, którego nie może zapewnić percepcja pojęta przez pryzmat którejkolwiek z konkurencyjnych teorii postrzegania. Z tego jednak nie wynika, że ów szczególny poznawczy kontakt ze światem ma jakąkolwiek nieinstrumentalną wartość. O ile trudno nie przyznać Allenowi racji, że realizm naiwny jest warunkiem k o n i e c z n y m dla posiadania przez percepcję tej wartości, o tyle realizm naiwny nie jest dla niego warunkiem w y s t a r c z a j ą c y m, ponieważ sama prawdziwość realizmu naiwnego nie przesądza jeszcze, że taka wartość w ogóle istnieje.

Realiści naiwni mają oczywiście bardzo dużo do powiedzenia o tym, dlaczego percepcyjna relacja pojęta jako psychologicznie niezapośredniczona prezentacja postrzeganego przedmiotu jest szczególnie wartościowa. Na przykład Brewer[58] twierdzi, że percepcyjna prezentacja z konieczności dostarcza podmiotowi jakiejś koncepcji tego, czym prezentowany przedmiot jest. Jeśli postrzeganie jest prezentowaniem otaczających nas obiektów fizycznych, to musi przynajmniej w jakimś stopniu udostępniać postrzegającemu podmiotowi ich obiektywną naturę. Co więcej, Brewer[59] jest przekonany, że takie rozumienie percepcyjnej prezentacji jest zawarte w naszym preteoretycznym pojęciu postrzegania.

Niezależnie od tego, czy uważamy pogląd Brewera za słuszny, możemy przyznać, że przypisuje on percepcji pewną wartość epistemiczną. Jest to wartość instrumentalna, ponieważ czyni percepcję środkiem do osiągnięcia określonych celów (np. do uzyskania racjonalnego wsparcia dla przekonań, wiedzy, rozumienia). Ale czy z przedstawionego przez Brewera opisu percepcji można

[58] B. Brewer, *dz. cyt.*, s. 38.
[59] *Tamże*, s. 39.

wywnioskować, że ma ona jakąś wartość nieinstrumentalną? Taka wartość musiałaby być celem samym w sobie, a nie środkiem do osiągnięcia jakiejś innej wartości.

Rozważmy dwa subiektywnie nieodróżnialne doświadczenia zmysłowe, z których pierwsze przynajmniej częściowo odsłania przed podmiotem obiektywną naturę doświadczanego przedmiotu, drugie zaś w ogóle jej nie odsłania. Weźmy w nawias wszelkie różnice pomiędzy tymi doświadczeniami, które dotyczą ich instrumentalnej wartości (np. epistemicznej, estetycznej). Zgodnie ze stanowiskiem Allena po tym zabiegu pozostanie jeszcze jakaś inna, nieinstrumentalna wartość, którą ma pierwsze doświadczenie, a której drugiemu doświadczeniu brakuje. Dlaczego? Samo stwierdzenie, że objawienie podmiotowi natury postrzeganego przedmiotu jest wartością samą w sobie, niczego nie wyjaśnia, ponieważ pytamy o to, dlaczego mamy uznać tę cechę doświadczenia za wartość samą w sobie. Skąd Allen wie, że percepcja rozumiana tak, jak ją opisuje realizm naiwny, ma nieinstrumentalną wartość?

Odpowiedź na to pytanie wymaga przedstawienia jakiejś teorii wiedzy o wartościach, w tym wartościach nieinstrumentalnych. Allen żadnej takiej teorii nie podaje, ale na potrzeby niniejszych rozważań posłużę się koncepcją Kuppermana[60], która jest spójna ze zdawkowymi uwagami Allena i może stanowić dla nich uzupełnienie.

Kupperman[61] twierdzi (powołuje się przy tym na Platona, św. Augustyna i Kierkegaarda), że wiedza o nieinstrumentalnej wartości jest czymś więcej niż proste uznanie zachodzenia faktu, że taka wartość istnieje i czemuś przysługuje. Posiadanie takiej wiedzy obejmuje także bycie w pewnej pozytywnej emocjonalnej relacji do tego faktu. Emocja ta polega na przywiązaniu do tej wartości, niesie ze sobą zobowiązania do zachowywania się w określony sposób, a także odzwierciedla charakter podmiotu. Wobec tego wiedza o nieinstrumentalnej wartości, chociaż w jakimś stopniu jest deklaratywna, to ma charakter przede wszystkim proceduralny.

Oczywiście emocje odgrywają istotną rolę w procesie zdobywania wiedzy na dowolny temat, a ich wpływ nie ogranicza się

---

60 J.J. Kupperman, *dz. cyt.*

61 *Tamże*, s. 661-663.

do zdobywania wiedzy o wartościach. Kupperman[62] sugeruje jednak, że wiedza o wartościach nieinstrumentalnych jest częściowo konstytuowana przez emocje, co niekoniecznie musi mieć miejsce w przypadku innych rodzajów wiedzy.

Z drugiej strony emocjonalny aspekt wiedzy o wartości nieinstrumentalnej wiąże się także z tym, że stosunek podmiotu do danej wartości może podlegać fluktuacji. To z kolei uniemożliwia podmiotowi precyzyjne określenie tego, jak cenna jest dla niego ta wartość[63]. Nawet jeśli podmiot nie ma żadnych wątpliwości co do nieinstrumentalnego charakteru jakiejś wartości oraz tego, że ceni ją wysoko, to niekoniecznie musi być w stanie przekonująco uzasadnić tę postawę, ani nawet wyrazić ją w sposób dokładniejszy niż ogólne stwierdzenie aprobaty. Dla wiedzy o wartości nieinstrumentalnej kluczowe jest samo doświadczenie tej wartości oraz odpowiedni emocjonalny stosunek do niej, a nie zdolność jej wyrażenia i uzasadnienia.

Z powyższych ustaleń Kupperman[64] wyciąga dwa wnioski. Po pierwsze, nieinstrumentalna wartość może być relatywna do podmiotu i kontekstu. Po drugie, nie jest jasne, czy w przypadku wiedzy o wartości nieinstrumentalnej mamy do czynienia z uznawaniem przez podmiot jakiegoś zdania (albo zbioru zdań) za prawdziwe. Bardziej adekwatne wydają się tutaj inne formy akceptacji tego, co wartościowe (np. słuszność, prawidłowość). To jednak nie oznacza, że uznanie czegoś za nieinstrumentalną wartość nie może być błędne (bo może być na przykład pochopne).

Stanowisko Kuppermana pozwala lepiej zrozumieć przedstawioną wcześniej eksplikację tezy Allena o niefalsyfikowalności realizmu naiwnego. Jeśli percepcja pojęta jako psychologicznie niezapośredniczona relacja ze światem jest wartością nieinstrumentalną, to zobowiązanie do realizmu naiwnego rzeczywiście może mieć charakter instynktowny i emocjonalny, żądanie uzasadnienia zaś dla tak pojętego realizmu naiwnego może być oczekiwaniem niemożliwym do spełnienia.

Warto też zwrócić uwagę, że istnienie tego instynktu, którego wyrazem ma być realizm naiwny, jest spójne nie tylko z tym, że

---

62 *Tamże*, s. 677-678.
63 *Tamże*, s. 663-667.
64 *Tamże*, s. 667-670.

wielu filozofów uważa realizm naiwny za fałszywy, ale także z nieistnieniem spójnej i powszechnie akceptowanej zdroworozsądkowej koncepcji postrzegania[65]. Wszak pierwotny instynkt nie musi być spójny z jakąkolwiek refleksją. Ta obserwacja sugeruje jednak, że ów instynkt nie ma charakteru specyficznie ludzkiego. Instynktowne zachowywanie się tak, jakby rzeczy były takie, jakimi się jawią, może być bowiem potraktowane jako czysto zwierzęcy aspekt natury człowieka. Jeśli tak jest, to (1) odrzucenie realizmu naiwnego jest „nieludzkie" właśnie w tym sensie, że polega na zanegowaniu obecności tego zwierzęcego składnika w ludzkiej naturze, a (2) teza o niefalsyfikowalności realizmu naiwnego opiera się na przekonaniu, że ów składnik jest niezbywalnym elementem tej natury.

Powyższe rozważania wyraźnie pokazują, dlaczego przesłanka 1 w argumencie Allena na rzecz TRN jest problematyczna. Po pierwsze, zarówno istnienie instynktownego zobowiązania do realizmu naiwnego, jak i istnienie wartości nieinstrumentalnych oraz naszej zdolności do ich poznawania, to hipotezy tyleż interesujące, co kontrowersyjne. Przeciwnik realizmu naiwnego nie ma obowiązku ich akceptować. Po drugie, nawet jeśli wszystkie te hipotezy są prawdziwe, to jeszcze nie znaczy, że T jest prawdą, ponieważ istnienie owego instynktownego zobowiązania do realizmu naiwnego jest spójne z fałszywością realizmu naiwnego. Nieinstrumentalna wartość percepcji, o której pisze Allen, może być iluzoryczna. Przekonanie o tym, że prawdziwość *p* daje nam dostęp do jakiejś wartości, nie czyni *p* bardziej prawdopodobnym. Dlatego opieranie przesłanki 1 na subiektywnym przeczuciu, że percepcja ma jakąś wyjątkową wartość, może być uznane za myślenie życzeniowe.

Podstawowy problem z TRN polega więc na tym, że nie jest wcale jasne, czy pojęcie wartości nieinstrumentalnej ma sens, ani czy percepcja ma tę wartość, którą TRN jej przypisuje. Jeśli można te tezy udowodnić, to realizm naiwny jest prawdziwy i żaden argument transcendentalny nie jest potrzebny, żeby to pokazać. Jeżeli jednak nie można ich udowodnić, to argument transcendentalny nic tu nie pomoże, tzn. w ogóle nie podniesie wiarygodności realizmu naiwnego.

---

[65] Por. E. Fischer, K. Allen, P.E. Engelhardt, *Fragmented and Conflicted: Folk Beliefs about Vision*, „Synthese" 2023, vol. 201, no. 84, s. 1-33.

Argument Allena za TRN powiela zatem pewien ogólny problem z argumentacją transcendentalną, na który zwrócił uwagę Stern[66], nieco modyfikując zarzuty Strouda[67]. Według Sterna, jeśli uda się pokazać, że przesłanka 2 jest prawdziwa, to argument transcendentalny nie będzie potrzebny do ustanowienia konkluzji argumentu (tezy 3), bo ta będzie oczywista. Dopóki jednak przesłanka 2 będzie budzić wątpliwości, dopóty konkluzja nie będzie osiągnięta. Co prawda w przypadku argumentu Allena znacznie bardziej problematyczna od przesłanki 2 jest przesłanka 1, ale nie zmienia to faktu, że zarzut Sterna pozostaje w mocy. Gdyby T było truizmem, wszyscy bylibyśmy realistami naiwnymi.

Stern uważa, że argumenty transcendentalne są zupełnie nieprzekonujące, kiedy przyjmie się ich „ambitną" interpretację (tzn. taką, w której konkluzja stwierdza, jaki jest stan faktyczny). Kiedy natomiast przyjmiemy ich „skromną" interpretację (tzn. taką, gdzie konkluzja stwierdza, jak byłoby, gdyby przesłanki 1-2 były prawdziwe), ich użyteczność redukuje się do ilustrowania tego, przy jakich założeniach na temat stanu faktycznego (opisywanych przez przesłanki 1-2) konkluzja byłaby prawdziwa. Co ciekawe, Allen zdaje sobie sprawę, że jego rozumowanie jest „skromnym" argumentem transcendentalnym w sensie Sterna[68], a mimo to wydaje się nie dostrzegać, że taki „skromny" argument nie może dostarczyć przekonującego uzasadnienia dla postulatu przypisania realizmowi naiwnemu wyróżnionego statusu wśród filozoficznych teorii percepcji.

5. Konkluzja

TRN opiera się na założeniu, że instynktownie rozpoznajemy nieinstrumentalną wartość szczególnego rodzaju poznawczego kontaktu ze światem, dla którego warunkiem możliwości jest realizm naiwny. Założenie to jest jednak nie tylko kontrowersyjne, ale także spójne z fałszywością realizmu naiwnego. Dlatego odwoływanie się

66 R. Stern, *dz. cyt.*

67 B. Stroud, *Transcendental Arguments*, „The Journal of Philosophy" 1968, vol. 65, no. 9, s. 241-256.

68 K. Allen, *The Value…*, s. 647.

do rzeczonego instynktu w argumentacji na rzecz realizmu naiwnego jest przeciwskuteczne, ponieważ prowadzi do wniosku, że przekonanie o słuszności tej teorii jest efektem myślenia życzeniowego.

Przekonujące uzasadnienie realizmu naiwnego wymaga pokazania, że (1) argumenty kierowane przeciwko tej teorii nie są rozstrzygające; (2) możliwe jest podanie zadowalającego i zarazem spójnego z realizmem naiwnym wyjaśnienia natury percepcji i wszystkich zjawisk z nią związanych; (3) konkurencyjne teorie percepcji mają poważne problemy, których da się uniknąć, dzięki przyjęciu realizmu naiwnego. W literaturze można znaleźć wiele argumentów na rzecz (1-3). Na przykład kierowane przeciwko realizmowi naiwnemu argumenty z iluzji i halucynacji są albo formalnie niepoprawne, albo oparte na kontrowersyjnych przesłankach[69]; realizm naiwny nie stanowi przeszkody dla wyjaśnienia zjawisk takich jak nieświadoma percepcja czy nieostre widzenie[70]; negacja realizmu naiwnego ma problematyczne konsekwencje epistemologiczne[71]. Oczywiście argumenty te nie dowodzą prawdziwości realizmu naiwnego, ale sumarycznie stanowią nieporównanie lepszą motywację realizmu naiwnego od tej zaproponowanej przez Allena.

Ponieważ TRN nie dostarcza żadnego istotnego wsparcia dla (1-3), oparty na tej koncepcji postulat przyznania realizmowi naiwnemu wyróżnionego statusu wśród filozoficznych teorii percepcji należy uznać za nieuzasadniony. Nie oznacza to jednak, że propozycja Allena jest całkowicie bezwartościowa, ponieważ stanowi ona oryginalne i interesujące wyjaśnienie tego, skąd u niektórych filozofów może brać się intuicja o słuszności realizmu naiwnego[72].

---

69 C. French, L. Walters, *The Invalidity of the Argument from Illusion*, „American Philosophical Quarterly" 2018, vol. 55, no. 4, s. 357-364; F. Masrour, *On the Possibility of Hallucinations*, „Mind" 2020, vol. 129, no. 515, s. 737-768; P.J. Zięba, *The Epistemic Import of Phenomenal Consciousness*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy" 2022, s. 1-37.

70 P.J. Zięba, *Naïve Realism about Unconscious Perception*, „Synthese" 2019, vol. 196, no. 5, s. 2045-2073; tenże, *Selectionism and Diaphaneity*, „Axiomathes" 2022, vol. 32, no. 2, s. 361-391.

71 C. Travis, *Reason's Reach*, „European Journal of Philosophy" 2007, vol. 15, no. 2, s. 225-248; tenże, *Deliverances (Indirection)*, „Topoi" 2017, vol. 36, no. 2, s. 229-246.

72 Wcześniejszą wersję tego artykułu zaprezentowałem 29 marca 2023 r. na Otwartym Zebraniu Naukowym Zakładu Ontologii w Instytucie Filozofii

BIBLIOGRAFIA

Allais L., *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*, Oxford 2015, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198747130.001.0001.

Allen K., *Merleau-Ponty and Naïve Realism*, „Philosophers' Imprint" 2019, vol. 19, no. 2, s. 1-25.

Allen K., *The Value of Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2020, vol. 100, no. 3, s. 633-656, https://doi.org/10.1111/phpr.12574.

Blackburn S., *Oxford Dictionary of Philosophy*, second edition, Oxford–New York 2005.

Brewer B., *Perception and Its Objects*, Oxford–New York 2011, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199260256.001.0001.

Broad C.D., *Some Elementary Reflexions on Sense-Perception*, „Philosophy" 1952, vol. 27, no. 100, s. 3-17, https://doi.org/10.1017/s0031819100019732.

Campbell J., *Reference and Consciousness*, Oxford 2002, https://doi.org/10.1093/0199243816.001.0001.

Crane T., *Is There a Perceptual Relation?*, [w:] *Perceptual Experience*, eds T. Gendler, J. Hawthorne, Oxford 2006, s. 126-146, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199289769.003.0004.

Fischer E., Allen K., Engelhardt P.E., *Fragmented and Conflicted: Folk Beliefs about Vision*, „Synthese" 2023, vol. 201, no. 84, s. 1-33, https://doi.org/10.1007/s11229-023-04066-w.

Foster J., *The Nature of Perception*, Oxford 2000, https://doi.org/10.1093/0198237693.001.0001.

French C., Phillips I., *Naïve Realism, the Slightest Philosophy, and the Slightest Science*, [w:] *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, eds B. McLaughlin, J. Cohen, Oxford 2023, s. 363-383, https://doi.org/10.1002/9781394259847.ch21.

French C., Walters L., *The Invalidity of the Argument from Illusion*, „American Philosophical Quarterly" 2018, vol. 55, no. 4, s. 357-364, https://doi.org/10.2307/45128630.

Gomes A., *Perception and Reflection*, „Philosophical Perspectives" 2017, vol. 31, no. 1, s. 131-152, https://doi.org/10.1111/phpe.12093.

Grygianiec M., *Status argumentacji transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2019, t. 28, nr 4, s. 131-160, https://doi.org/10.24425/pfns.2019.130914.

Jackson F.C., *Perception: A Representative Theory*, Cambridge 1977.

UJ. Dziękuję uczestnikom tego zebrania za ich pomocne komentarze. Niniejszy artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2021/43/D/HS1/02754 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Jensen R.T., *Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind*, „International Journal of Philosophical Studies" 2013, vol. 21, no. 3, s. 470-492, https://doi.org/10.1080/09672559.2013.812606.
Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.
Kriegel U., *Phenomenal Grounds of Epistemic Value*, „Philosophy Compass" 2022, vol. 17, no. 12, s. 1-10, https://doi.org/10.1111/phc3.12888.
Kupperman J.J., *The Epistemology of Non-Instrumental Value*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2005, vol. 70, no. 3, s. 659-680, https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00419.x.
Langton R., *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford 1998, https://doi.org/10.1093/0199243174.001.0001.
Martin M.G.F., *The Limits of Self-Awareness*, „Philosophical Studies" 2004, vol. 120, s. 37-89, https://doi.org/10.1023/B:PHIL.0000033751.66949.97.
Masrour F., *On the Possibility of Hallucinations*, „Mind" 2020, vol. 129, no. 515, s. 737-768, https://doi.org/10.1093/mind/fzy088.
Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
Merleau-Ponty M., *The Structure of Behaviour*, transl. A.L. Fisher, Boston 1967.
Millar A., *What the Disjunctivist Is Right about*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2007, vol. 74, no. 1, s. 176-198, https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00008.x.
Mróz P., *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Kraków 2002.
Overgaard S., *Phenomenologists on Perception and Hallucination: Husserl and Merleau-Ponty*, „Philosophy Compass" 2022, vol. 17, no. 8, s. 1-11, https://doi.org/10.1111/phc3.12861.
Quine W.V.O., *Word and Object*, London 2013, https://doi.org/10.7551/mitpress/9636.001.0001.
Robinson H., *Perception*, London–New York 1994.
Schellenberg S., *The Unity of Perception: Content, Consciousness, Evidence*, Oxford 2018, https://doi.org/10.1093/oso/9780198827702.001.0001.
Stern R., *Transcendental Arguments: A Plea for Modesty*, „Grazer Philosophische Studien" 2007, vol. 74, no. 1, s. 143-161, https://doi.org/10.1163/9789401204651_008.
Stoneham T., *A Neglected Account of Perception*, „Dialectica" 2008, vol. 62, no. 3, s. 307-322, https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2008.01152.x.
Strawson P.F., *Freedom and Resentment*, [w:] *Freedom and Resentment and Other Essays*, London–New York 2008, s. 1-28, https://doi.org/10.4324/9780203882566.
Stroud B., *Transcendental Arguments*, „The Journal of Philosophy" 1968, vol. 65, no. 9, s. 241-256, https://doi.org/10.2307/2024395.

Travis C., *Deliverances (Indirection)*, „Topoi" 2017, vol. 36, no. 2, s. 229-246, https://doi.org/10.1007/s11245-015-9357-9.

Travis C., *Reason's Reach*, „European Journal of Philosophy" 2007, vol. 15, no. 2, s. 225-248, https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00257.x.

Travis C., *The Silence of the Senses*, „Mind" 2004, vol. 113, no. 449, s. 57-94, https://doi.org/10.1093/mind/113.449.57.

Travis C., Kalderon M., *Oxford Realism*, [w:] *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, ed. M. Beaney, Oxford 2013, s. 488-517, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238842.013.0018.

Walker R.C.S., *Kant and Transcendental Arguments*, [w:] *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, ed. P. Guyer, Cambridge 2006, s. 238-268, https://doi.org/10.1017/CCOL052182303X.008.

Williamson T., *Conceptual Truth*, „Aristotelian Society Supplementary Volume" 2006, vol. 80, no. 1, s. 1-41, https://doi.org/10.1111/j.1467--8349.2006.00136.x.

Zięba P.J., *Alternatywizm, dysjunktywizm i pluralizm doświadczeniowy*, „Studia Humanistyczne AGH" 2018, t. 17, nr 1, s. 7-18, dx.doi.org/10.7494/human.2018.17.1.7.

Zięba P.J., *Dysjunktywizm i natura percepcyjnej relacji*, „Analiza i Egzystencja" 2016, t. 35, s. 87-111, https://doi.org/10.18276/aie.2016.35-05.

Zięba P.J., *Naïve Realism about Unconscious Perception*, „Synthese" 2019, vol. 196, no. 5, s. 2045-2073, https://doi.org/10.1007/s11229-017-1570-1.

Zięba P.J., *Selectionism and Diaphaneity*, „Axiomathes" 2022, vol. 32, no. 2, s. 361-391, https://doi.org/10.1007/s10516-021-09608-w.

Zięba P.J., *The Epistemic Import of Phenomenal Consciousness*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy" 2022, s. 1-37, https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2144441.

ABSTRACT

Transcendental Naïve Realism

This paper is a critical analysis of transcendental naïve realism (TRN), a metatheory of perception proposed by Allen, and inspired by the works of Merleau-Ponty and P.F. Strawson. TRN postulates granting naïve realism a special status amongst philosophical theories of perception on the basis of a transcendental argument that purports to render naïve realism unfalsifiable. Perhaps this conception manages to identify a so far unacknowledged reason why some philosophers regard naïve realism as the best theory of perception. But if TRN is supposed to support naïve realism in the debate with competing theories of perception, it is a counterproductive enterprise. For it creates an impression that the belief in naïve realism has its source in wishful thinking. That impression is mistaken, as

Allen's transcendental argument is neither the only nor the best account of naïve realism's motivations.

KEYWORDS: naïve realism, perception, non-instrumental value, transcendental arguments, Kant, Merleau-Ponty, P.F. Strawson

O AUTORZE

Paweł Jakub Zięba – doktor filozofii i magister historii. Interesuje się filozofią umysłu i epistemologią, a w szczególności percepcją, wiedzą percepcyjną i świadomością. Od 2019 r. pracuje jako adiunkt badawczy w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, gdzie od 2022 r. realizuje projekt badawczy pt. „Czysto relacyjna teoria percepcji", finansowany z grantu Sonata 17 przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki.

VARIA

BEATA SZYMAŃSKA

Podróże. Wędrowanie

W skrzywionym krajobrazie wśród pociemniałych jałowców
zawsze coś musi się zdarzyć, kiedy przechodzą Wędrowcy.

Bezruch jest obcy przestrzeni i próżne wyczekiwanie,
nie ma po drodze postoju i spokój nie nastanie.

Pogoda zachodzi na niebie i złocą się pięknie zarośla
i my w to chętnie wierzymy, bo na tym polega dorosłość.

Wierzymy, że płomyk świecy jest jak wesołe ognisko,
że spełnią się nasze zamiary i nieskończona jest przyszłość.

Wierzymy, że ktoś w tym świecie czuje się dobrze jak w domu,
że komuś dadzą wytchnienie i prawdę dadzą komuś.

Los cudzy bywa szczęśliwy i to jest naszym podarkiem.
Dom pozostanie bezpieczny, gdy będą zawsze otwarte.

Ćmy wieczoru już wyfruwają i mroczą się ślady ścieżek:
niestraszne jest wędrowanie, jeżeli mu się zawierzy.

PIOTR BARTULA

Polyptychus Satyregzystencjalny

Piotrowi na pamiątkę wspólnej historii

My i Nic

Znana jest opinia Arystotelesa sprowadzającego tajemnicę istnienia człowieka do jego natury społecznej: „Taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą". Oczywiście Arystoteles nie był naiwny, wiedział, że ludzie łamią prawo zarówno naturalne, jak i pozytywne, bywają nieufni, niegodziwi i nieobyczajni. Niemniej państwo jest losem, przeznaczeniem człowieka – „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą".

Opinia Arystotelesa wydaje się na pierwszy rzut oka oczywista, jednakowoż taka nie jest; świadczą o tym liczne przykłady odludków, outsiderów, apatrydów, anarchistów, którzy przynależność do państwa lekceważą, mają za nic. Czują się tam obserwowani, szpiegowani, szacowani, cenzurowani, sterowani, otaksowani, wyceniani, stemplowani, pouczani, spętani, łupieni, represjonowani, upodlani, egzaminowani, zaszczuci, wyszydzani, uciskani, grabieni, wyzyskiwani, sądzeni, manipulowani, sprzedawani, wcielani, poprawiani, socjalizowani, karani, bezdomni.

W galerii aspołecznych figur woskowych najdalej chyba oddalona od świata społecznego i politycznego jest znajda, „który w Zielone Świątki roku 1828 / do Norymbergi przybył biedaczysko / Trzymał list, a w nim stało / Że chciał zostać szwoleżerem". Kaspar Hauser – bo o nim mowa – nie miał pojęcia o otaczającym go środowisku, nie umiał mówić, nie umiał się modlić, potrafił się tylko podpisać. Był przybyszem znikąd – Nikim. Władze miejskie zajęły się jego wychowaniem, a po kilku latach edukacyjnego eksperymentu został zabity przez nieznanych sprawców. Pisano o nim książki, kręcono filmy. Najbardziej znany to *Zagadka Kaspara Hausera*, kamery – godnej filozoficznego Oscara – Wernera Herzoga. Polski filozof, Bronisław Trentowski, podtrzymywał legendę, że Hauser urodził się następcą tronu i przeznaczony był do rządów i do panowania. Wychowany został celowo na zwierzę, a kiedy zaczął odzyskiwać człowieczeństwo, został zgładzony, gdyż obawiano się jego zeznań. Postać Hausera służyła również do snucia analogii między jego losem a losem trzymanego w ciemnocie ludu, który sięgnie jednak w końcu po należną mu władzę. I – zdaje się – w naszych czasach sięgnął!

Z uwagi na dosyć nędzny poziom intelektualny ten mityczny naturszczyk byłby potwierdzeniem tezy Arystotelesa, z drugiej jednak strony jego przyrodzona łagodność jest jej zaprzeczeniem. Zagadka przybysza znikąd wyznacza zasadniczy faktor kontrowersji wokół dylematu społecznej i aspołecznej natury człowieka. Kaspar Hauser urodził się poza społeczeństwem, przeszedł fazę socjalizacji, ale i tak najlepiej wspominał życie w odosobnieniu. Jako człowiek aspołeczny nie przejawiał agresji, złości czy ambicji, świat rywalizacji był mu całkiem obcy: na widok żołnierza z rapierem nie podejmuje walki, nie ucieka, bo grzeszy wielką ufnością wobec świata. Nie był bestią, a do Boga było mu równie daleko jak do bestii, tym bardziej że w swym prostym umyśle nie znalazł idei Najwyższego, doprowadzając tym samym do rozpaczy uczonego teologa. Nie dysponował również wrodzoną logiką formalną, miał jednak na tyle zdrowego rozsądku, żeby rozwiązać paradoks kłamcy, zadając mu proste pytanie: czy jesteś czerwoną żabką? Po kolei zdemaskował idee Boga, logiki, czasu i przestrzeni, imperatywy etyczne jako sztuczne produkty społeczne i wierzenia oparte na przemocy i/lub zaufaniu do instytucji szkoły, Kościoła i państwa.

Filozoficzny morał historii Hausera jest prosty w swojej egzystencjalnej wymowie: człowiek rodzi się jako społeczne NIC, a wszędzie widzimy go w społecznych okowach i rolach. Okrutne społeczeństwo wtłacza nas w mundury z pagonami, wciska w ręce rapiery, ubiera w togi, w komże, w nauczycielskie surduty. Pod społeczną maską każdy z nas pozostaje jednak nadal mistycznym Nikim, który gwoli przetrwania musi praktykować sztukę politycznego ketmana lub zginąć pozbawiony posady, dźgnięty nożem lub poczęstowany cykutą.

Społeczeństwo wgaduje niejako w każdego z nas system „My", którym nas pęta i niewoli; za fasadą sennego miasteczka (Norymbergi czy Krakowa) tkwi system kontroli społecznej niszczący przybysza z nory pierwotnego „Nic" – egzystencjalnego apatrydy sprzed konwencjonalnego dobra i zła, piękna i szpetoty, prawdy i fałszu, wiary i ateizmu.

Ot, i cała tajemnica istnienia: nie dać się zabić przez ludzi, którym wmówiono, że są kimś więcej niż NIC.

Horror Infinitum

Stenogram wystąpienia z okazji n-tej rocznicy śmierci Zenona z Elei (ur. ok. 490 p.n.e., zm. ok. 430 p.n.e.). Konferencja organizowana przez Katedrę Filozofii Skończonej. Moderator: Achilles Czasomierski. Referent: Piotr Żółw, Profesor Skończony.

Moderator: Uczcijmy śmierć naszego Patrona minutą ciszy. […] Poproszę teraz Profesora Skończonego o wygłoszenie referatu pod tytułem *Horror Infinitum*. Czas start: piętnaście minut.

Prof. Sk. PŻ: Spotkanie dzisiejsze skłania do refleksji nad względnością przemijającego czasu. O ile w czterysta trzydziestym roku przed naszą erą wyobrażenie przyszłych lat istnienia naszego Instytutu zdawało się nieskończonością, te same lata przeszłości zdają się mgnieniem oka. Muszę też wskazać na trudność w realizacji podjętego tematu. Mam ledwie piętnaście minut, by odnieść się swoim wątpiącym/słabym umysłem do idei nieskończoności (która może być zresztą zwykłym złudzeniem). Sądzę, że sto

minut to byłoby za mało, a i tysiąc lat niewiele zmieni. Równie trudno na kartce papieru A4 pisać o nieskończoności, jak ograniczonym umysłem uchwycić Boga. Równie trudno w czasowym królestwie ziemskim pomieścić wiecznotrwałe Królestwo Boże, jak w nietrwałych płucach, sercu i mózgu zdybać nieskończoną duszę. W tytule naszej konferencji tkwi pewna sprzeczność, albowiem nasz Patron – owoc bezczasowej strzały Amora z czterysta dziewięćdziesiątego przed naszą erą – powinien żyć. Aby umrzeć, musiałby wszak przebyć całą drogę życia, a to właśnie – na mocy jego ożywczych paradoksów – jest niemożliwe. Śmierć jest za duża, aby zmieścić się w życiu.

Moderator: Proszę zakończyć przydługi wstęp. Każdy ze zgromadzonych chce mieć swoje piętnaście minut sławy. Już Święty Anzelm z Canterbury nieskończony umysł Boga spostrzegł w swoim skończonym rozumie. Jeżeli Profesor Skończony swój tekst dopieści, to się w nim nieskończoność zmieści.

Prof. Sk. PŻ: Czytałem oczywiście, że mała nieskończoność ludzkiego umysłu może pomieścić dużą nieskończoność istnienia jako konieczną cechę Boga. Są jednak liczne wątpliwości na temat takiego związku logicznego. Wolę raczej mówić o autobiografii: miałem matkę i ojca, a matka moja miała ojca i matkę i tak dalej *ad infinitum*; ojciec mój też miał ojca oraz matkę, a jego ojciec miał… i tak dalej *ad infinitum*. Twierdzę tedy, że każdy z nas ma niepoliczalną liczbę przodków. Choć każdoczasowa populacja jest ograniczona, to retrospektywna ludzkość zmierza ku nieskończoności.

Moderator: Przy tak osobliwej „logice" nie dziwi brak awansu na stopień Profesora Nieskończonego. Byłaby to może prawda, gdy pominąć monogamiczną parę zero, przed którą była tylko Nicość.

Prof. Sk. PŻ: W dziedzinie racjonalnej epistemologii nieskończoności rzeczywiście jestem ignorantem. Zawsze chciałem być mistykiem, wyczekiwałem na znak, na wizję, na cud. Nie było mi to jednak dane, przeciwnie niż Simone Weil, którą podziwiam za życie tak skierowane ku nieskończoności, jak u innych usta są skierowane ku szklance piwa: „Nieskończona błogość jest stanem, w którym

patrzeć to jeść". Trzydziestoczteroletnia anorektyczka transcendentalna odniosła wielki sukces: siedem osób obecnych na pogrzebie jej nieśmiertelności w Ashford. Wezwany ksiądz spóźnił się na pociąg i nie przybył. Dwie nieskończoności się rozminęły, dzieła pozostały.

Moderator: Proszę nie zbaczać w dygresje, bo pozostało niewiele czasu. Szerszą wersję przedstawi Pan w tekście artykułu, ale nie dłuższym niż sześć tysięcy znaków. Przewidywany termin druku: rocznica urodzin naszego Patrona.

Prof. Sk. PŻ: Mam sporo wątpliwości, czy dostarczę artykuł na czas. Musi się on przecież składać ze wstępu, rozwinięcia i zakończenia. Wstęp zaś ze wstępu do wstępu, rozwinięcia wstępu do wstępu i zakończenia wstępu do wstępu. I tak dalej, *ad infinitum*. Nie będę mógł zatem nigdy ruszyć z kopyta. Z tych samych powodów nie może się ruszyć koń, biegacz, żółw, czapla… „Szereg alefów w nieskończoność pełznie. / I nieskończoność, unieskończoniona / Zamiera w sobie, przez siebie zdradzona… / Punkt się rozprzężył w n-wymiarów przestrzeń / I przestrzeń klapła / Jak przekłuty balon. / Dech wyszedł cały. Tak nicość dyszy/ Sama własną pustką / I każde coś gnębi w czasie, który stanął. / Hop! Szklankę piwa!".

Moderator: Radziłbym opatrzyć przytoczenie przypisem, bo grozi Panu strzała plagiatowego systemu Zenon! I awans na Profesora Nieskończonego znowu przeleci przed nosem.

Prof. Sk. PŻ: Hop! Szklanka piwa! Podaję przypis: Stanisław Ignacy Witkiewicz, Tumor Mózgowicz (patrz/słuchaj także: Marek Grechuta, musical Szalona Lokomotywa). Aby uniknąć plagiatu, musiałbym śledzić niepoliczalne teksty-epitafia ludzkości. Wszystko, co tu mówimy, było już kiedyś powiedziane. „Pewność, że wszystko jest napisane, unicestwia nas lub czyni widmami. Znam okolice, w których młodzi ludzie padają na kolana przed księgami i po barbarzyńsku całują stronice, ale nie potrafią odcyfrować ani jednej litery" (J.L. Borges, *Fikcje*). Gdyby jednak tekst (mój!) jakimś cudem powstał, to zostanie jeszcze paradoks czytelnika, który musi przeczytać połowę mojego tekstu, a wcześniej połowę połowy tekstu i tak dalej *ad infinitum*. Tak więc i on nie ruszy z kopyta. Komizm

tej sytuacji wyjaśnia zanik czytania książek w czasach obecnych. A nieprzeczytana książka jest niczym karmnik bez ptaków, płyta bez słuchacza, nieskończoność bez skończoności.

Doktor Lei Pecz, filozofka haiku: Muszę się wtrącić. Pana wypowiedź pokazuje, że czapla nie tylko jest ofiarą nieskończoności – wszak nigdy nie może ruszyć „z kopyta" – ale także smuci ją skończoność karmnika. Gdyby karmnik był nieskończenie wielki, pomieściłby także czaple, a nie tylko wróbelki. Przepraszam za rym. Sztuka haiku przyłapuje nieskończoność w mniej niż momencie: „Błyskawica-/ Krzyk czapli/ Dźgnął ciemność" (Basho).

Moderator: Pani Doktor, będzie czas na pytania z sali. Co do upadku czytelnictwa, obraża Pan Profesor studentów, których jest tutaj wielu. Lepiej niech sam powie, ile książek przeczytał, a ile trwa dziewiczo na regałach. Chyba nie więcej niż w *Bibliotece Babel* Borgesa.

Prof. Sk. PŻ: Pamiętam jego opowiadanie pod tytułem *Pamiętliwy Funes*. Bohater wskutek upadku nabył zdolność zapamiętywania wszystkiego: żyłek, załamań i plamek liścia, *ad infinitum*. Ile zyskał na nieskończonej pamięci, tyle stracił na zdolności widzenia całości liścia. Tekst Funesa nie mógłby się nigdy skończyć, bo nie może się zacząć.

Moderator: Zaczynam się bać. Do puenty proszę.

Prof. Sk. PŻ: Spokojnie, nie jestem pamiętliwy. Tylko wskutek umiejętności zapominania człowiek może się rozwijać. Dzięki temu udało się zmieścić w krótkim wystąpieniu tyle szkiców do nieskończoności. Zrealizowała się łaska zstępowania sensu z nieba idei na strony maszynopisu. Zaistniał cud kreacji wcielonej w sześciu tysiącach znaków bez spacji. Od tego wysiłku wypadło mi sporo włosów z filozoficznej głowy. Czy jestem już łysy?

Moderator: Paradoks łysego rozważa sekcja Eubulidesa z Miletu o nieznanej dacie urodzin. Tam występują tylko Profesorowie Nieskończeni. Ale widzimy już, że skończoność bez nieskończoności istnieć nie może – *omnis determinatio est negatio*. Uczcijmy zakończone wystąpienie niekończącymi się oklaskami!

Experimentum Outopos

Miejsce zdarzenia: kurort Królestwo Boże na ziemi. Obiekt zbudował w XIII w. Joachim z Fiore. Powstał po okresie katastrof, rewolucji, pandemii. Kurort oferuje zbawienie zbiorowe, ziemskie i rychłe. *All inclusive*.

Wieczni kuracjusze zorganizowali w tameczności seminarium pt. *Niemiejsca*. Protokolant spisał wypowiedzi mówców metodą strumienia świadomości, nic nie wiedząc o eksperymencie literackim Jamesa Joyce'a:

…w porze południowej Rada Nocna kuracjuszy zebrana w Sali imienia Platona gdzie stały lustro i sprzęty wspólnie ustaliła założenia wstępne wypełniania konkretną treścią teorii Niemiejsca czyli teorii ratowania duszy tych co politycznie zgrzeszyli cytowano klasyka patrona mędrca starożytnego A prawda że dzielność i piękność i słuszność każdego sprzętu i narzędzia i żywej istoty i czynu nie polega na stosunku do czegoś innego tylko na ich stosunku do którego każda rzecz została zrobiona lub przeznaczona z natury stąd wywnioskowano aby pojmować rzeczywistość społeczną z jednym słusznym rozwiązaniem tym bardziej że Niemiejsce istnieje poza geografią człowieka historyczną zwiewnością ducha czasu każdy kuracjusz głosił jak książę udzielny dobrej przyszłości przyjaciel samego siebie tudzież rzecznik ludzkości pragnął zniszczyć to stare próchno panią historię kuracjusze mieli wszystko nie tylko w wyobraźni lecz w szczegółowych planach dużo mówiono o końcu historii trwała dobra zabawa w zbawmy świat wskrześmy złoty wiek retro czy futuro to wszystko jedno proponowano strażników cnoty i harmonii duszy człeka jakby trzy struny współbrzmiące uwolnionego z wiedzy potocznej przejściowej ceniono zarazem pożyteczne kłamstwa gwoli oczyszczenia Niemiejsc ze starych mniemań kuracjusz Henri de Saint-Simon przychodźca z przytułku pod opieką służącego powołał Radę Newtona ustanowił że to będą naukowcy bankierzy przemysłowcy menedżerowie warci sprawowania władzy nad światem na ich cześć powstaną na pewno świątynie-mauzolea nowego chrześcijaństwa przemysłowego czerwony hrabia powiedział do uczniów Saint-Amanda Bazarda i Barthélemy'ego-Prospera Enfantina gruszka już dojrzała musicie ją zerwać pamiętajcie w Kościele Jutra kamizelkę trzeba zapinać na guziki umieszczone na

plecach sprzyja to rozwojowi braterstwa bo nie można jej ani zdjąć ani założyć bez pomocy towarzysza w najlepszym mieście rządzić mają najmądrzejsi powtarzano w kółko plus postulowano sporo dawek oświaty edukacji w drodze do moralnego człowieka trzeba wykorzenić egoizm wsadzić w to miejsce sporo wzniosłych ideałów po kolei oczyścić pokoje przebić szklany sufit w drodze ku wiecznym wzorcom z nich zaś wyprowadzić stałe prawa Thomas Morus marzyciel ściętej głowy autor nazw takich jak Utopia i twórca nonsensów postulował w najlepszym stanie republiki sześćdziesiąt identycznych miejsc których nie ma każde pełne ludzi jednako ubranych niezaślepionych zdobnymi klejnotami próżności zostawimy im tylko złote nocniki kajdany złote dla zbrodniarzy wszystkim rządzi elita kapłanów z obranym Królem dbałym w utrzymaniu stałej liczby ludności rodziny pełne osesków powinny się dzielić z rodzinami bez nich tak samo miasta posiadające nadwyżki trzeba okazywania sobie nagich kandydatów do pary chcąc by znikły rozczarowania konieczne jest wykopanie autarkicznego rowu oddzielającego Niemiejsce od miejsc złej historii udoskonalał to kuracjusz Tommaso Campanella uchodźca z klasztoru świętego Jakuba marzył o płodności kobiet mają to być wieloródki zaś bezpłodne to właściwie prostytutki brzemienne mogą używać wszystkiego do woli nawet kazirodczo zapowiadał kres kłamstwa koniec świata fałszu makijażu kobiet jak i noszenia butów na wysokich obcasach długich sukien każde fałszerstwo zostanie ukarane śmiercią wtedy niebo rozświetli słońce prawdy kuracjusz Étienne-Gabriel Morelly posunął się dalej za zdradę obowiązkowego małżonka spotka cię kara śmierci żąda tego kodeks natury promuje się dwa mundury jeden do pracy drugi w dni wolne satanistów prawa własności wtrącimy do cmentarnego więzienia w poważnym Niemiejscu obowiązuje święte prawo niewłasności poparł to Wojciech Gutkowski polski uchodźca do australijskiej Kalopei rząd zabiera po zmarłym całość darowizn potem życie w jednakich ubiorach domach za to wolno każdemu mieć jakie podoba się wyobrażenie o Najwyższym Stwórcy żałował że chrześcijanin Cabet z Ikarii tradycyjnie nie doleciał Charles Fourier wesoły choć nie pozyskał dla ludzkości sponsora zaplanował dla każdego coś miłego aby końcowa harmonia Ziemi była bez pcheł wesz insektów podzielona na sześćdziesiąt państw z falansterami po tysiąc sześćset spokojnych lokatorów będzie się

realizować tylko cele gospodarcze trzeba mniej klasztorów a więcej conocnej wymiany sekspartnerów zdrowy sen od dwudziestej drugiej do trzeciej trzydzieści potem godzinna higiena plus zaspokojenie zdrowej ciekawości przez odczytanie kroniki nocy kto z kim spał wspólny posiłek zajęcia w grupach myśliwych ogrodników księży gastrozofów hodowców elastycznych zwierząt roślin opiekunów stawów koncerty nabożeństwa bale parady polowania łowienie ryb wizyty w bażanciarni biesiady szampan likwidacja niepachów perfumowanie oceanów tańce nad brzegiem pląsać będą dwie organizacje dzieci małe bandy dwóch–trzech chłopców do trzech dziewcząt do brudnych prac oczyszczania miast oraz małe hordy dwóch–trzech dziewcząt do trzech chłopców do prac wdzięku pilnują wymowy ortografii już taką mają naturę dziewczynki cherubinki prawdziwi chłopcy lubią z natury nieczystość uchodźca z Trewiru Karol Marks szydził z tych fantazji gdyż naukowi komuniści nie żartują o bażantach burżuj myślał o niedzieli a w sobotę łeb mu ścięli na śmietnik historii wyrzucą ich caput zostaną sprawiedliwie obdartusami wszak sami odarli z aureoli świętości lekarza księdza prawnika uczonego zamienili wszystkich w najemników scalimy wyobraźnię zbiorową mocnym obrazem brzucha kapitalisty w cylindrze pełnym wyzysku robotników fabrycznych pracy dzieci przejściowa przemoc jest konieczna celem likwidacji dziedziczenia konfiskaty własności potem dokonamy skoku z królestwa konieczności do królestwa wolnej dyktatury proletariatu bogom podobny wędrować mogę zwycięsko kroczyć przez ruiny każde słowo to krew i czyn pierś moja równa piersi stwórcy do tego *deus ex machina* dośpiewał Gabriele Michele Raffaele Ugo D'Annunzio uchodźca z Republiki Muzyki Fiume sugerował wielkie bachanalia trunki narkotyki pozyskane w akcji pirackiej w sam raz na jedną noc wzbudził aplauz zgromadzonych od lat pozbawionych ryzykownych rozrywek wspólnie uchwalono Złotą Noc Happy Edenu…

* * *

Niewczesną radość kuracjuszy przerwał głos Aniołów Stróży obiektu: Panowie, koniec historii! W Królestwie Bożym obowiązuje cisza dzienna i nocna! Proszę o rychły skok z Księstwa Mrzonki do Chrapstwa Snu! Różnica jest zresztą niewielka! Pigułki szczęścia – dar mongolskiego filozofa Murti Binga – leżą przy łóżkach w bloku

numer 1984. Migreny uśmierza eksperymentalny klawesyn Schmidta-Guillotina stojący w Auli „Marzenia Ściętej Głowy". Do łóżek marsz!

Nic z wąsikiem

Pierwotnym motywem utopii pana „Nic z wąsikiem" był mit Aryjczyka, czyli eschatologicznego żołnierza i twórcy kultury zasiedlającego nowe terytoria i przestrzenie życiowe. Mit aryjski przekraczał granice państwowe i narodowe, a więc miał zasięg planetarny i globalny, z elementami nacjonalizmu, socjalizmu i rasizmu. Wizja przestrzeni życiowej (Lebensraum), oparta na fikcji przeludnienia Niemiec, miała przynieść triumf aryjskiego socjalizmu nad międzynarodowym kapitalizmem i kosmopolitycznym komunizmem sterowanym rzekomo przez etnocentrycznych Żydów.

W czasie przypływu misyjnej woli mocy Aryjczyk był przede wszystkim egzystencjalnym i ontologicznym wrogiem Żyda, narody indoeuropejskie egzystencjalnymi i ontologicznymi przeciwnikami narodu żydowskiego. Eugenice żydowskiej przeciwstawiono eugenikę aryjską. Aryjczycy stawali się potem rasą o fizycznych cechach, udowodnionych podobno naukowo przez socjoanatomię: jasne włosy, wydłużona czaszka, niebieskie oczy, co wskazywało na nordyków. Potem Aryjczyk był indogermanem, nordyckim nazistą, po prostu nazistą, a po przystąpieniu do wojny – wolą pana „Nic z wąsikiem" – Japończycy stali się honorowymi Aryjczykami. Idea aryjska przekształciła się ostatecznie w projekt inicjacji „epoki Aryjczyka" przez ofiary pomieszania ras, które chcą się oczyścić, aby stworzyć miejsce, którego jeszcze nie ma. Musiało tak być z powodu, by tak rzec, zgrzytu antropologicznego: niezgodność ideału aryjskiego z rzeczywistą fizjonomią i anatomią ludzi oddanych panu „Nic z wąsikiem" i jego samego. Można mieć podejrzenie, że realni nazi(utopi)ści nie liczyli się z ideologiczną definicją samych siebie. Znany był dowcip, że prawdziwy Aryjczyk jest blondynem jak Hitler, szczupły jak Göring i wysoki jak Goebbels. Naczelny malarz aryjskiej utopii lebensraumu nosił, zdaje się, wąsik celem wizualnego zwężania niearyjskich nozdrzy.

O nim samym mówi się różnie: leninista, trybun ludowy, utopista, trzeciorzędny dyktator, słabeusz, egzekutor woli ludu, socjal-

rewolucjonista, przykład stadnej moralności i resentymentu, plebiscytarny dyktator, populista, poganin, nihilista, socjalista, materialista, kolektywista, jakobin, szalony orator, roussoista, narodowy marksista, totalitarny demokrata, socjalistyczny rasista, socjaldarwnista, kiczowaty bohater Dostojewskiego, perwersyjny millenarysta, wróg tradycji, opętany satanista, niwelator, fantasta i marzyciel, histeryk, nędzny aktor, dobosz, furiat, narcyz, zbawca kultury, soczewka złudzeń, hipnopolityk, malarz pokojowy, miazmat drobnomieszczaństwa, spazm ćwierćinteligencji, płód zazdrości i sromoty, proleteusz rozkowany, zorganizowana samotność, depresyjny paranoik, dyktator suwerenny, mściciel, impotent, artysta walki. W gąszczu tych określeń można odnieść wrażenie, że naprawdę był nikim. Wyjaśnia to zresztą tajemnicę każdej charyzmy: nie daj się poznać, a swoją pustkę przedstaw jako głębię geniusza i/lub rzecznika poniżonych ofiar, którym należy się cześć, chwała i szarfa bohatera.

Tomasz Morus nadał narratorowi swojej *Utopii* imię Raphael Hythloday, czyli Twórca Nonsensów. Zagadką pozostają wiwatujące tłumy na widok kolejnych Rafałów Bajubajów. Niejeden znany filozof do tych tłumów dołączył…

Dążenie do miejsca, którego nie ma, powoduje jednak na szlaku realne skutki. Smutny był koniec praktykowanej przez 12 lat utopii lebensraumu, mitu aryjskiego, ideologii rasistowskiej. Wielka akcja polityczna prowadzona przez genialne ponoć „Nic z wąsikiem" okazała się beznadziejnym fiaskiem. Wojnę przegrał z kretesem, doprowadzając do rozbioru Niemiec i całej Europy przez z jednej strony USA, a z drugiej imperium sowieckie. Prywatnym sukcesem było tylko/i aż nakłonienie jednodniowej żony do romantycznej wyprawy w zaświaty. Swoich kolegów z drużyny z zapałem maszerujących do czarownej utopii doprowadził do tego, że zostali zdegradowani i przy aplauzie całego świata wieszani. Jeszcze w 1962 r. „banalnie złego" urzędnika porwano z Argentyny i na oczach całego świata powieszono w Izraelu. Sąd izraelski nie podzielił bowiem urzędniczej wykładni imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta: „Postępuj w taki sposób, aby maksyma twojego postępowania była zgodna z wolą Führera". Prochy Adolfa Eichmanna nad Morzem Śródziemnym, lecz poza terytorium Izraela, rozwiał w 1962 r. – nieczuły na uroki wszelkich utopii – wiatr.

Chciałoby się wierzyć w szczęśliwy demokratyczny koniec historii, jednak we współczesnej Europie jest tak dużo skrwawionych wodorostów odpływu „utopii z wąsikiem", że można dojść do przekonania, iż nie żyjemy w świecie posthistorycznym, tylko posthitlerowskim. Widząc ogromną liczbę książek, filmów, wystaw, licytacji ofiarności na frontach, spory roszczeniowe i reparacyjne, trzeba uznać zagrobową moc pana „Nic z wąsikiem", który nadal się rozpycha i rośnie. Przegrana walka o stworzenie aryjskiego imperium była udaną (acz nader kosztowną) promocją książki pod tytułem *Mein Kampf*, którą w czasie przypływu utopijnej wiary wręczano nowożeńcom zamiast Biblii. W samym 1936 r. wydrukowano 10 mln egzemplarzy. Książka ta nadal ma spore powodzenie, tak samo jak obrazki artysty z czasów młodości. Grunt to wyrobić sobie nazwisko.

Frankenstein reaktywacje

Ostrzeżenie! Prezentowany utwór-potwór ma charakter naukowy. Został poskładany z przytoczeń i cytatów zebranych w różnych prosektoriach intelektu, zwanych bibliotekami.

W 2020 r. minęła 202. rocznica powstania powieści pt. *Frankenstein, czyli współczesny Prometeusz*, która zdemaskowała nowoczesny mit technologicznego zapanowania nad źródłami życia. Zszyty z części różnych ciał stwór doktora Frankensteina został powołany na świat jako istota pojętna i przyjazna, lecz budząca estetyczną odrazę. Inicjacja w zło odrzucenia przez towarzystwo ludzkie zniszczyła ufność dobrego brzydala, czyniąc go mściwym potworem nienawidzącym swojego stwórcy:

> – O, znienawidzony dniu, w którym otrzymałem życie! – wykrzyknąłem udręczony. – Przeklęty stwórco! Po cóż stworzyłeś monstrum tak obmierzłe, że nawet ty odwróciłeś się ode mnie ze wstrętem? Bóg litościwy uczynił człowieka pięknym i ponętnym, na swoje podobieństwo; ale moja postać jest ohydnym odwzorowaniem twojej, wstrętniejszym jeszcze przez samo podobieństwo. Szatan miał swych towarzyszy diablich, którzy podziwiali go i wspierali, ale ja jestem osamotniony i budzę tylko nienawiść (M. Shelley, *Frankenstein*, Kraków 2009).

W obawie przed złym płodzeniem i mnożeniem „diabelskiej rasy" doktor F. nie dodał mu drugiej połówki. Jako członiasty produkt naukowego eksperymentu był akceptowany jedynie przez ślepego starca – czułego rozmówcę. Przerażona zaś ohydnym widokiem szkarady święta rodzina potraktowała go kijami i mową nienawiści. Nie zaznał tedy „mały" Frank (2,5 m) nigdy uczucia miłości, mścił się zatem, aż do samospalenia w ogniu nienawiści. Tak jak Mary, stwór miał tylko ojca, a ten go zawiódł. W rezultacie monstrum krwawo się zemściło. Kiedy nie ma matek, światem rządzi chaos, a zło triumfuje (M. Shelley, *Frankenstein*…).

W finale powieści ożywione prądem monstrum spłonęło, aby odradzać się w kolejnych wcieleniach mściwych frustratów epoki nowoczesnej. Nie upłynęło wszak bardzo dużo watogodzin, a pojawił się Prometeusz z wąsikiem, który przepuszczał prąd przez nieszczęśników zamkniętych w hermetycznych pojemnikach. Mało kto dostrzegł w nim na czas złowrogi cień potwora Frankensteina. Tak samo jak on, młody Adolf odebrał srogą lekcję niesprawiedliwości, aby wziąć odwet w imieniu mitycznych blondynów. W poruszających słowach wspominał dni wiedeńskiej biedy i odrzucenia, gdy wraz z innymi włóczęgami najął się do odśnieżania chodników pod hotelem Imperial:

> Widziałem Karola i Zytę wysiadających z ich cesarskiej karocy i wkraczających do hotelu po czerwonym dywanie. My, nieszczęśni, usuwaliśmy śnieg i zdejmowaliśmy czapki za każdym razem, gdy do hotelu przybywali arystokraci. Nawet na nas nie spojrzeli, choć ja nadal czuję zapach perfum, który docierał do naszych nozdrzy. Znaczyliśmy dla nich, czy w ogóle dla Wiednia, tyle co ten śnieg, który padał całą noc, a ten hotel nie miał nawet tyle przyzwoitości, żeby poczęstować nas gorącą kawą […]. Tej nocy poprzysiągłem sobie, że pewnego dnia powrócę do hotelu Imperial (za: P.J. Buchanan, *Churchill, Hitler i niepotrzebna wojna*, tłum. G. Waluga, Warszawa 2013, s. 215).

I rzeczywiście, w 1938 roku wjechał do hotelu Imperial po biało-czerwono-czarnym dywanie, aby rozpocząć samospalenie Europy. Rozjuszona i zraniona istota morduje wszystkich, których doktor Frankenstein darzy miłością, zaczynając od jego najlepszego przyjaciela, a na żonie kończąc (C. Gordon, *Buntowniczki*, Poznań 2019).

Śniady Prometeusz z czarną brodą operował mitem społeczeństwa bezklasowego. W rzeczywistości młody Marks nienawidził wszystkiego, z czego został ulepiony. Był mieszczaninem nienawidzącym mieszczaństwa, Żydem nienawidzącym żydostwa, utrzymankiem kapitalizmu nienawidzącym brzuchatego (trudno się dziwić) burżuja. Hołdował też mitowi dobrego ludu/proletariatu… A przecież nie od dziś wiadomo, że lud może być wspólnotą dobrych obywateli, ale z równym powodzeniem, co Boris Karloff (kultowa rola w filmie *Frankenstein* z 1931 r. w reżyserii James Whale) zagrać rolę potwora Frankensteina. Przekształcony w rewolucyjny motłoch potrafi grabić, linczować, ścinać kozły ofiarne, zmierzając do samospalenia w Jądrze Ciemności… Wiersze młodego Karola są poszlaką, że był kopią stwora doktora Frankensteina i zarazem jego samego:

> Bóg rozerwał mi wszystko
> Rzucił w klątwę losu i jarzmo
> Jego światy – wszystko – wszystko minęło
> Jedno pozostało. Pozostała mi zemsta!
> […]
> Zemścić chcę się dumnie na sobie samym
> Istocie, która panuje nade mną. Chcę wznieść dla siebie tron
> Jego szczyt zimny i ogromny
> Wkrótce wieczność do piersi przytulę, wkrótce
> Przekleństwo gigantyczne na ludzkość rzucać będę.
> Małpami jesteśmy u zimnego Boga (za: Erik von Kuehnelt-Leddihn, *Ślepy tor, Wektory*, rozdz. 7: *Karol Marks*).

Szpetne dziecko genialnej mitomani *Manifestu komunistycznego*: wielooki i szarobury blok okazał się bardzo odporny na samospalenie.

Tym, co uczyniło Frankensteina potworem, było rozgoryczenie i społeczne wykluczenie. Dajmy frustratowi zbroję i karabin maszynowy, załóżmy fartuszek i rytualny strój masoński, fikcyjny mundur wojskowy (notabene: czym się on różni od realnego?). Nałóżmy mu ideologiczną czapkę z napisem „Templariusze Europy 2083", wdrukujmy do głowy półtora tysiąca stron manifestu zaczerpniętych z internetowego śmietnika, opaszmy go ładunkami wybuchowymi z sześcioma tysiącami ton nawozu kupionego w Polsce. Kim Pan jest, Panie Mr Johns, pytał kiedyś cyberskładaka Stanisław Lem

(słuchowisko radiowe z 1955 r., zarazem scenariusz do filmu Wajdy pt. *Przekładaniec*, 1968 r.).

> Breivik: Tak, witam, jestem dowódca Anders Behring Breivik z Norweskiego Antykomunistycznego Ruchu Oporu przeciw islamizacji Europy i Norwegii.
> Policja: Tak?
> Breivik: Jestem teraz na Utoi. Chciałbym się poddać.
> Policja: OK. Z jakiego numeru pan dzwoni?
> Breivik: Dzwonię z komórki.
> Policja: Dzwoni pan z pańskiej komórki?
> Breivik: To nie jest mój telefon, jakiś inny.
> Policja: Inny. Jak się pan nazywa? Halo… halo?
> [przepisane ze stenogramu].

Strach pomyśleć, co się wydarzy, gdy mitomanowi dodamy sztuczną inteligencję i autonomiczny system bojowy, czyniąc zeń mechanicznego drwala nowoczesności rąbiącego szlak do kolejnej Zagłady.

Mowa kombatanta historii (krótki kurs wątpienia)

Szanowna Młodzieży!
Nie trzeba chyba dzisiaj (…a może jednak dla licealistów i studentów trzeba) przypominać, że ideowym patronem minionych czasów był niemiecki filozof Karol Marks, głoszący, że ustrój demokracji ludowej jest nie tylko możliwy w konkretnych warunkach ekonomicznych, ale także powszechnie pożądany i historycznie nieunikniony. Świadczyły o tym liczne portrety i pomniki spółki z ograniczoną odpowiedzialnością historiozoficzną – Marks/Engels/Lenin – znaczące granice nowego szczęśliwego świata… Zwierzęta zaznaczają swoją przestrzeń życiową podobnie, we właściwy sobie sposób… Obecnie te same tereny zdobią nowe „wieczne" i „święte" pomniki. Ich trwanie nie jest jednak bardziej pewne niżeli tych poprzednich. Przywołując sceptycyzm Davida Hume'a, można przyjąć, że zdanie: „pomnik kolejnego Króla Słońce jutro się nie pojawi" jest nie bardziej zrozumiałe niż twierdzenie, że się pojawi.

Użyłem zwrotu „czasy minione", ale nie brakuje przepowiedni, że krążące nad Europą widmo Marksa to widmo, które dopiero nadejdzie, a idea postępu, teleologia, krytyka kapitalizmu pozostaną z nami na zawsze. W tym wciąż odtwarzającym się przewidywaniu/życzeniu tkwi odwieczna tęsknota za rządami królów-filozofów. Nie ulega wątpliwości, że filozof z Trewiru (zgodnie ze swoim własnym proroctwem) nie tylko zinterpretował świat, lecz rzeczywiście go zmienił. Kołem zamachowym zmiany była centralna gospodarka planowa, zamachowcami kosiarze ludzi i dóbr. Realne skutki tej utopii ekonomicznej ilustruje dokument z 1983 roku:

> Zarząd Koła Nr 17 Polskiego Związku Emerytów, Rencistów i Inwalidów uprzejmie zawiadamia, że w terminie od 31 maja w godzinach 8.00 do 10.00 sprzedawane będą rodzynki w ilości ½ kilograma w cenie 350 zł. za 1 kg., ul. Poselska pok. 110 /I p./. Przy okazji zgłaszania się po odbiór rodzynek prosi się o przynoszenie ze sobą następujących dokumentów: dowód osobisty; decyzja ZUS; fotografia – 1 szt.; ostatni odcinek renty; orzeczenie komisji ds. Inwalidztwa; legitymację Związku Emerytów; dowód składek i zapisów do Kasy Pogrzebowej.

Nie dodano informacji – windy brak! Można wątpić, czy rencista/emeryt zdołał pokonać drogę *per aspera ad uvas passas*, przez trudy do rodzynek, jeżeli nie wyznawał heroicznej wiary w konsumpcyjne wartości. Te zaś symbolizowały zwożone z liberalnego Zachodu puszki po piwie i pepsi-coli, które były wówczas pożądaną ozdobą niejednej meblościanki, podobnie jak plastikowe siatki – cenionym prezentem imieninowym. Dzisiaj takie same puszki giną w kontenerach na odpady, a siatki z plastiku kojarzą się raczej z bezdomnymi „diogenesami" spod sklepów Biedronki niżeli z komfortem sybarytów bez ducha. Kiedyś panował strach przed nędzą, dzisiaj panuje „groza" galerii handlowej. Źle było oglądać puste półki sklepowe – nie lepiej jest patrzeć w chytre oczy sklepikarza. Śledząc te historyczne przemiany, można zwątpić w samo pojęcie szczęśliwości człowieczej: powszechnej, zbiorowej, indywidualnej. Pozostała mi tylko nadzieja na ustępowanie starszym w tramwajach! Choć i w to można wątpić (tak jak i dawniej).

Z nostalgią wspominam „chwilę/moment" pomiędzy cyklami odpływów i przypływów ustrojów (1985-1999). Były to ostatnie dni

dekadencji demokracji ludowej i równocześnie latencji demokracji liberalnej, których przeżycia życzyłbym każdemu. Nie ma nic lepszego niż życie pomiędzy epokami (tzw. interregnum), mimo że Hegel z niesmakiem nazywał to pustymi kartami historii: Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwieństw.

Pokolenie końca historii PRL-u dobrze poznało praktyczny wymiar anarcho-konserwatywno-liberalno-socjalistycznego międzyczasu. Szaro-czarny (a czasem i czerwony) rynek towarów – walut, papierosów, alkoholi, kremów i odzieży – wymienianych pomiędzy nomadami-agorystami dobrze działał u schyłku realnego socjalizmu. Politykę zastąpiła anarchia, państwo – społeczeństwo cywilne, księgowych – przydrożny przedsiębiorca: sprzedawca kiełbasek i grzybów, policjanta – indywidualny lub grupowy wysłannik sprawiedliwości społecznej… Jakże szybko przyszedł czas zwątpienia w społeczny pokój…

Korzystając z prawa widza i uczestnika tamtych czasów, przypomnę wam, że postać Marksa zastąpił urodzony we Lwowie ekonomista Ludwig von Mises (plus Friedrich August von Hayek), od którego można się było dowiedzieć, że socjalizmu nie da się zrealizować na całym świecie, bo przynajmniej jeden kraj musi mieć wolne ceny, aby było wiadomo, co ile kosztuje. W poszukiwaniu takiego kraju Mises przemieścił się najpierw do Wiednia, a potem do USA, gdzie również nie zaznał ukojenia wolnorynkowego, bo takowego ideału też nigdzie nie ma i być nie może. Już wtedy pojawiało się niepokojące pytanie: czyżby nie mieli jednak racji zwolennicy aprioryzmu ekonomicznego, a miała ją szkoła historyczna, wątpiąca w istnienie niezmiennych praw ekonomii, a uwypuklająca kulturowe i narodowe jej uwarunkowania? Dzisiaj możecie naocznie potwierdzić, że inaczej gospodarują egocentryczni Polacy, pracowici Chińczycy, inaczej synergiczni Japończycy, etnocentryczni Żydzi, niefrasobliwi Afroamerykanie czy familijni Włosi.

Doświadczenia ubiegłego wieku prowadzą także do zwątpienia w dogmat, że człowiek zawsze przedkłada zysk nad stratę. W działaniu ludzkim chęć mściwej odpłaty nader często przeważa nad racjonalną kalkulacją ekonomiczną. Polski filozof i podróżnik Henryk Kamieński w książce pt. *Rosja i Europa, Polska* opisuje rosyjskiego chłopa, który do tego stopnia wyzbył się interesu własnego, że

w akcie zemsty powiesił się w zagrodzie sąsiada-wroga. Celem tego mściwego samobójstwa było sprowadzenie carskich urzędników, aby właśnie tam prowadzili śledztwo. Wspomniany chłop wiedział bowiem dobrze, że oznacza to złupienie wrogiej rodziny, co też się stało. Łatwo przywołać liczne przykłady „kultury mściwości" albo – co bardziej swojskie – „kultury zawiści" idącej pod prąd kalkulacji zysków i strat. I jak tu wierzyć w cokolwiek powszechnie obowiązującego w historycznym świecie ludzkim? Wątpię nawet, czy ja sam posługuję się powszechnym jakoby rozumem. Bo może tylko polskim, krakowskim, własnym…

Pamiętajcie: kto długo żyje, ten żegna wiele systemów wartości. Po latach nadziei i rozczarowań doradzam rejestrację spółki Wątpienie z o.o., oferującej wymianę pomników, przekonań, dogmatów, kręgosłupów.

Zysk gwarantowany.

Istota rzeczy i reszta świata

Józef de Maistre napisał kiedyś wymowne zdania:

> Konstytucja 1795 roku, tak jak wszystkie poprzednie, została zrobiona dla człowieka. Otóż, nie ma wcale człowieka na świecie. Widziałem w swoim życiu Francuzów, Włochów, Rosjan etc. Wiem nawet, dzięki Montesquieu, że można być Persem; ale co do człowieka, oświadczam, że nie spotkałem go w życiu; jeśli istnieje, to nic o tym nie wiem.

Ni mniej, ni więcej francuski tradycjonalista ogłosił światu, że nie istnieje istota praw człowieka, a nawet realny odpowiednik pojęcia „człowiek". Należałoby go dopytać, czy widział może narodowe „istoty rzeczy": rosyjskiego Rosjanina, francuskiego Francuza, niemieckiego Niemca, żydowskiego Żyda, angielskiego Anglika, perskiego Persa, polskiego Polaka (…i tylko dla Polski). Czy zatem człowiek człowiekowi Niemcem/ Francuzem/ Żydem, Polakiem jest? W samej rzeczy tak właśnie widzą, słyszą i czują oczy, uszy i nosy nacjonalitarne. Czyżby rozum Niemca nie pojmował nieba sawanny, prerii pustyni (a tylko niebo Kanta)?; oczy Polaka nie widziały kolorów niebieskiego, różowego i żółtego (a tylko biały i czerwony)?; uszy Rosjanina nie

słyszały jazzu, rapu, bluesa i rock'n'rolla (a tylko romanse i dumki)?; nos Żydowski nie czuł zapachu sosny, świerka i wierzby (a tylko swój własny?). Doprawdy trudno w to uwierzyć, ale równie trudno to wykluczyć. A widział ktoś może samego Józefa de Maistre'a na tym świecie? Owszem bywał on – w Petersburgu; zauważono go – w Sabaudii; spotkano – w Szwajcarii. Wiadomo o nim, że pisał, czytał i żył. Na dodatek więcej w obcym kraju niż we własnym. (Mimo to stwierdził: „Wszystkie tatarskie nosy powinny mieszkać razem, a oko Chinki nie powinno mrugać obok oczu Italianki"). Ale „istoty J. de M." nikt chyba nie widział, a jeżeli nawet istnieje, to nic o takowym Yeti nie wiadomo. Tym bardziej, że już nikogo z pokolenia Konstytucji 1795 na świecie nie ma. A może nikogo nie było…

Czy widziałem kobiece Kobiety, męskich Mężczyzn, obco Obcych, inno Innych, tubylczo Tubylczych? Różnie tedy z „istotami rzeczy" bywa, bo często sąsiedzi, znajomi i kuzyni europejscy odkrywali, że są odleglejsi niż Chińczyk, Arab czy Murzyn. I odwrotnie: niejeden „kanibal" Piętaszek znalazł przyjaciela w chrześcijaninie Robinsonie Crusoe, choć mieli ponoć różne „istoty rzeczy".

Spotkałem swoją koleżankę z dawnych lat? Owszem, ale w filharmonii, w poniedziałek, pomiędzy godziną 20.00 a 23.00. I trzeba od tego widzenia odliczyć momenty mrugania powiekami. A między mrugnięciem i mrugnięciem – w „okamgnieniu" – czezną ludzie, przesuwane są granice i zmienia się cały świat. Czyżby zatem nikt nikogo tak naprawdę nie widział i nikogo substancjalnego na świecie nie ma, nie było i nie będzie?

Zapytałem kiedyś samego siebie: czy widziałem jabłko, istotę jego? Kupiłem więc badawczo w 2016 r. odmianę tego owocu w sklepie przydworcowym, aby zgodnie z domniemaną istotą spożyć go w pociągu. Rychło się jednak okazało, żem rumianym jabłkiem wojował z bladym Władimirem Putinem, który produkt polski objął wówczas rosyjskim embargiem. Spożywcza istota jabłka stała się nagle polityczna oraz narodowa. Przygodny podróżny uznał we mnie bowiem wspólnika wartości osnutych wokół Polskiego Jabłka, które łączyło go ze mną i dzieliło z Rosją. Nie miałem wyjścia – musiałem przystać na celebrę narodowej istoty jabłka. Szczęśliwie trwało to dwie godziny i czterdzieści minut. Potem jabłko wróciło niejako do siebie, a towarzysze podróży do siebie. Jeden był gdańszczaninem z Gdańska, a drugi krakowianinem z Krakowa. I do dzisiaj nie

wiadomo, czy jabłko ma w sobie jabłkowatość, gdańszczanin – gdańskość, krakowianin – krakowskość, a obaj „człowieczość". A może są tylko swoim wyglądem, smakiem i kolorem? Stary spór o powszechniki vel „istoty rzeczy" nigdy nas chyba nie opuści. (Patrz: aneks).

Japończyk Takeshi Kitano, reżyser filmu pt. *Brat*, pokazuje w katastroficzny sposób multikulturalne miasto Los Angeles, po ulicach którego włóczą się nierozumiejące swoich języków i obyczajów mafie japońskie, chińskie, żydowskie etc. Jedyne, co je łączy, to umiejętność gry w kości. Byłoby to dość pocieszające dla rzeczników „istoty rzeczy" i dobra wspólnego, gdyby nie fakt, że główny gracz wypala papierosem dziurę w pudle-mieszadle, celem oszukania innych. Być może Takeshi Kitano przesadził w sceptycyzmie wobec istotowego łącznika odmiennych wspólnot ludzkich. Jeszcze bardziej jednak przesadzili Francuzi ze swoją rewolucją francuską, Rosjanie z rewolucją październikową, Niemcy z rewolucją nazistowską. Wszyscy oni przesadzali w imię różnych pseudonimów „istoty rzeczy": sensu historii, słusznego ustroju, epoki Aryjczyka etc.

Fundamentalistów Istoty Rzeczy łatwo rozpoznać po wybuchach, wysadzających w powietrze liczność rzeczy, numerowanych ludzi, a potem cały świat.

Aneks nominalistyczny.

Istota Jabłka? ogryzek, skórka, pestki, ogonek, sok…

Istota człowieka? rozwiane wiatrem dalekie ręce, palce, paznokcie, koniec, powietrze…

Istota słów? głosowe tchnienie…

Dobra natura i zły uczeń

Zły uczeń pomijał zawsze opisy przyrody w lekturach szkolnych, bo natura jawiła się w nich jako nieskończenie nudna. Nużyła go ta tęsknota do tych pagórków leśnych, do tych łąk zielonych,

> Szeroko nad błękitnym Niemnem rozciągnionych
> Do tych pól malowanych zbożem rozmaitem,
> Wyzłacanych pszenicą, posrebrzanych żytem;
> Gdzie bursztynowy świerzop, gryka jak śnieg biała

Gdzie panieńskim rumieńcem dzięcielina pała
A wszystko przepasane jakby wstęgą, miedzą
Zieloną, na niej z rzadka ciche grusze siedzą.

Nie było i nie ma większej tortury dla złego ucznia niżeli nuda. Jest ona niekiedy źródłem poezji, ale równie często motywem zbrodni i rewolucji. Mucha wrzucona do sieci pająka, natura pożerająca i pożerana – to widok sycący znudzony wzrok i uczucia złego ucznia. Podobnie cieszyło go nadziewanie konika polnego na wędkę, chociaż glista (lub dżdżownica) jakby bardziej na to zasługiwała – z powodów estetycznych… Nawiasem mówiąc, nasuwał się złemu uczniowi okrutny wniosek filozoficzny: piękno ma większe prawa niźli szpetota. Nie raz przecież słyszał o werdyktach sądowych promujących osoby piękniejsze. Również w życiu towarzyskim „ładny" mówi byle co i słyszy: cóż za trafne spostrzeżenie. „Szpetny" za to samo otrzymuje reprymendę: milcz, głupcze… Jakież to naturalne!

U złego ucznia nie działało sumienie ekologiczne. Nie wiedział, że w tle jego naturalnego zachowania tkwi szowinizm gatunkowy. Nie rozważał śladem Artura Schopenhauera przewagi boleści zabijanego nad radością zabijającego: „Kto zechce pokrótce sprawdzić twierdzenia, że na świecie przyjemność przeważa nad boleścią lub że się przynajmniej równoważą, niech porówna doznania zwierzęcia pożeranego przez inne z doznaniami pożerającego". Niefrasobliwie/epikurejsko zabijał ważki, motyle, ćmy, biedronki, komary, ważki, torturował żaby. Nie czuł, że podważa etykę poszanowania przyrody. On tylko likwidował nudę i monotonię życia. Już w dzieciństwie odkrył, że najlepszym na to remedium jest zabijanie.

Wedle klasyków filozofii polityki człowiek naturalny tak się w końcu znudził strachem i mordowaniem (Hobbes) albo nicnierobieniem (Rousseau), że za pomocą artefaktu umowy społecznej powołał do życia sztucznego obywatela. Stan naturalny przezwyciężył zaś przez sztuczny stan państwa, które legalnie może karać „złych uczniów" – uśmiercać ich na krzesłach elektrycznych, „zastrzykiem śmierci" lub z użyciem trujących gazów bojowych.

Z nudów powstały wspaniałe świątynie antropocenu: Uniwersytet, Kawiarnia, Kościół, Opera. Życie uniwersyteckie to fauna i flora konferencyjna profesorów, doktorów i magistrów (plus paprotki), kawiarnie z przyrodą mają związek poprzez nazwy alkoholi

(magnolia, złote piaski, żubr, czarna porzeczka, wiśniówka), celibat to wynalazek ostentacyjnie antynaturalny, tak samo gmach opery w Manaus zbudowany w dżungli za pieniądze magnatów kauczuku. Ku jej czci powstał film pt. *Fitzcarraldo* Wernera Herzoga, którego bohater – fanatyk opery – przeprawia sztuczny statek przez naturalne góry. Zły uczeń oglądał oczywiście film na wagarach w parku na smartfonie, bo siedzenie w szkolnej ławie było beznadziejnie nudne.

Starzy nauczyciele mówili uczniowi: kto widział stodołę, rozród zwierząt, rzekę, wiejską gospodę, ten tylko może w pełni zrozumieć lekturę *Chłopów*. Dzisiaj istnieją już tylko producenci żywności, dzieci nie chodzą do lasu ze strachu przed kleszczem, w obawie przed utonięciem pluskają się w gumowym basenie *made in China*. Nowy Reymont musiałby napisać czterotomowe dzieło pt. *Urzędnicy*. Wolą oni pracować w świetle niebieskich ekranów pełnych sztucznych słońc, gwiazd i księżyców niżeli w polu. Jak o wiele bardziej zachwycające były swobodne wymachy ramion na stoku, widok zielonej łąki migocącej jaskrami i stokrotkami, śpiew ptaka i bzykanie pszczół.

Świat natury jawi się niekiedy złemu uczniowi we wspomnieniach niczym sielanka: nie było grodzenia, istniała realna rzeka, łąka, krowa. Teraz już wie, że krowie niepachy zatruwają całą przyrodę. Jej urocze placki można będzie niebawem oglądać tylko w zoo. Czuje niekiedy nostalgię za utraconym „latem leśnego człowieka", który: „zamiast iść szukać rozrywki w dusznej sali knajpy, z gilem chowanym się bawi i dogląda go" … (lub zabija go!).

Dzisiaj prawa zwierząt stały się zarzewiem sporów ideowych między szkołami etycznymi skruszonych złych uczniów. Ponad głowami obojętnych ptaków, drzew i skał toczą oni wojny kulturowe o właściwe metody żywieniowe, dopuszczalność polowań, ratowanie zbłąkanych zwierząt, dokarmianie, eksperymenty medyczne. Nie tak dawno (jak dla filozofa) w słynącej z tolerancji Holandii polityk Pim Fortuyn został – w imię etyki ekologicznej – zgładzony przez fanatyka ruchu wyzwolenia zwierząt. Fortuyn był bowiem zwolennikiem noszenia futer, czyli zgodnie z „ekoprawdą" domagał się skalpowania fok i baranów, holokaustu tygrysów i krokodyli. Brzydzący się siadania na skórzanych fotelach zabójca uznał, że ratowanie braci młodszych usprawiedliwia zabijanie

braci starszych. Kult przyrody, krytyka miasta, asfaltu, nikotynizmu i dekadencji nie chroni jednak przed okrucieństwem i przemocą złych uczniów.

Bo też i sama natura nie jest zbyt romantyczna. Przekonał się o tym rozczarowany przyrodnik Czesław Miłosz:

> Te morderstwa pająków, te musze dziwactwa
> I zabawy bakterii, i zieleń jak rana
> Nie bawią mnie, przeciwnie, duszą jak astma.
> Naturo! Politycznie jesteś podejrzana.
>
> Dachau koników polnych! Mrówek Oświęcimie!
> Próżno zbrodnie maskujesz zieloną peruką.
> Kiedy nasz ludzki sztandar glob ziemski owinie,
> Nic nie będzie Naturą – wszystko będzie sztuką.

Natura to piękna, ale zła, przebiegła i bezlitosna kobieta – *femme fatale*. Nawet rośliny kuszą i zabijają. Nie inaczej czynią źli uczniowie, podobni często bardziej do aniołków niż szkaradnych postaci urodzonych morderców z katalogów Cesarego Lombroso. Ale i oni będą kiedyś martwą naturą.

Podobnie jak uczniowie dobrzy. Gdy przemówi głos natury, wszyscy ludzie będą równi.

Sympozjon katów

Mistrzyni Ceremonii w białym kapturze: Witam Moich Szacownych Kolaborantów spod znaku szubienicy, gilotyny, krzesła elektrycznego, strzykawki śmierci. Cieszę się, że widzę was w dobrym zdrowiu, mimo że nie ma już nadziei na powrót nocy i dni, kiedy służyliście sprawiedliwości, wykonując swoją powinność o świcie. Ponad dziesięć lat temu (26 września 2007 roku) Lewiatan z Brukseli oznajmił, iż wasza profesja jest reliktem niechlubnej przeszłości, zapowiedział też marsze i dyskusje uświadamiające Europejczyków, jakim złem było dla nich istnienie kata. Wznoszę toast za dobrą starość kombatantów straconego posterunku sprawiedliwości.

Kat z Krakowa: Nadzieja umiera ostatnia. Na dzisiejszą biesiadę przyniosłem zdjęcie mojej wieloletniej kochanki-szubienicy, która leży teraz biedna i zardzewiała w magazynie na ulicy Montelupich w Krakowie. 21 kwietnia 1988 roku wykonałem tam ostatnią w Polsce egzekucję. Był to sądny dzień końca historii sprawiedliwości kryminalnej. Zapomniałem zabrać ze sobą kawałka sznura wisielczego, który zachowałem na pamiątkę tego wiekopomnego wydarzenia.

Proponuję łyk polskiej śliwowicy za wszystkich winnych, którym pomogliśmy odejść z tego świata.

Kat z Londynu: Z polskim przyjacielem łączą mnie wieloletnie studia nad prawem ciążenia, bo obaj studiowaliśmy fizykę, ja na Oxfordzie, on na UJ-ocie. Razem opracowaliśmy metodę „miłosierdzia kata" i dzięki jej stosowaniu ostatniego wielokrotnego zabójcę powiesiłem w trzy minuty. Kolega z Krakowa chciał ten mój rekord atakować, lecz już nie zdążył. Od pamiętnego września 2007 roku dręczy mnie sen o rozbitku, który wyrzucony na bezludną plażę rozgląda się wokół, aby zobaczyć, gdzie jest. Jedyna rzecz, jaką widzi, to szubienica. Uradowany krzyczy: „Dzięki Bogu, jest jeszcze cywilizacja!". Niestety przebudzenia są przykre, kacia depresja obezwładnia bezrobotnego i przykuwa do łóżka. Czasami tylko idę nad Tamizę powspominać we mgle. Wypijmy szklaneczkę Jasia Wędrowniczka, to może czarny pies chandry mnie opuści.

Kat z Paryża: Ja też starałem się zdobyć na dziś fragment pamiątkowej gilotyny. Nie mam jednak na to ani widoków, ani pieniędzy. Żyję z nędznej pensji portiera w nocnym klubie fitness. Dzięki temu miałem okazję wziąć udział w licytacji krzesła elektrycznego na aukcji staroci, ale w jego kupnie uprzedził mnie podobny do Mansona artysta i wystawił je w galerii sztuki nowoczesnej. Pozostały mi tylko pamiętniki, zdjęcia, pożegnalne listy skazańców. Ze wzruszeniem wspominam, jak po zgładzeniu trucicielki czy ojcobójcy serce biło mi z radością. W chwilach depresji spaceruję na Elizejskie Pola. Zgodnie z poradnikiem pozytywnego myślenia umieściłem nad łóżkiem fragment pism mojego rodaka Józefa de Maistre'a: „Nikt nie łamie kołem lepiej ode mnie, wszelka wielkość, wszelka moc, wszelkie posłuszeństwo opiera się na kacie; to on jest zgrozą i spoiwem ludzkiej zbiorowości. Usuńcie ze świata ten niezrozumiały

czynnik: w tej samej chwili chaos zapanuje w miejsce ładu, trony upadną i zniknie społeczeństwo". Podnieśmy, Panowie, kielichy wina Beaujolais za tę światłą wypowiedź.

Kat z Krakowa: Z takim *esprit* potrafią pisać tylko filozofowie francuscy. Zawsze uważałem, że państwo bez kata istnieje tylko teoretycznie. Jednak symbolem nowego świata nie jest już szubienica, lecz internet, telewizor i Facebook. Moi trzej synowie od rana do wieczora wpatrują się w ekrany, na których ludzie w kółko się zabijają, piłują i oskórowują, Gdy widzę ten ogrom bezprawia, scyzoryk sprawiedliwości sam się w kieszeni otwiera. Wypijmy łyk siwuchy za sprawiedliwą przyszłość dla moich dzieci! I za świętej pamięci prof. Bogusława Wolniewicza, filozo-fana naszej specjalizacji.

Kat z Rzymu: Wstyd powiedzieć, ale długi marsz naszych wrogów kroczył triumfalnie pod sztandarami z wizerunkiem mego rodaka Cesarego Beccarii. Tak naprawdę to on odesłał nas na zieloną trawkę. W 1764 roku upowszechnił sofizmat, że nasza praca nie przynosi pożądanego efektu: nie dość, że nie odstrasza od zbrodni, to jeszcze daje zły przykład – kat, rzekomo chroniąc życie, sam tego życia pozbawia. Mimo wszystko wznoszę toast martini rosso za wszystkich ściętych.

Kat z Londynu: Ciekawe, jak ten Cesare B. skomentowałby dzisiejsze egzekucje na globalnym rynku internetowym, gdzie Saddam Husajn zawisł chyba na wieki. Jeżeli o mnie chodzi, to zawsze kierowałem się w pracy zasadą efektu odstraszającego. W swoim portfelu noszę rycinę Benthama, bo żony ani dzieci nigdy nie miałem. Jako student matematyki i ekonometrii obliczyłem, że jedna egzekucja rocznie odstrasza siedmiu, ośmiu ewentualnych przestępców, dzięki czemu ratuje się co najmniej tyle samo niewinnych ofiar. Zaryzykuję więc podwójną whisky za wszystkich szczęśliwie odstraszonych.

Kat z Berlina: Ty masz w portfelu portret Benthama, a ja noszę w sobie gwieździste niebo Kanta. Twoje rozumowanie zawsze miało poważne luki, wszak musiałbyś powiedzieć kryminaliście: karzemy ciebie, abyś służył za przykład innym i przez to odstraszał od zbrodni, lecz z pewnością kryminalista mógłby odpowiedzieć: co uprawnia cię do traktowania mnie w taki sposób? Czyż nie proponujesz, aby

użyto mnie jako środka, jako narzędzia osiągania społecznego dobra, instrumentu realizacji twego społecznego planu? I czy jako istota inteligibilna zasługuję na to, aby być w taki sposób wykorzystywana? Piję lampkę rieslinga za sprawiedliwy cel, a nie wyłącznie środek wiodący do niepewnego efektu odstraszania.

Kat z Londynu: Przypominam sobie twoje zawiłe wywody, że przestępca powinien zrozumieć, iż życie okryte hańbą zbrodni jest gorsze od nieistnienia. Osobiście nie spotkałem ani jednego zbója-kantysty, który osądził siebie wydumanymi słowy: „zabijając kogoś, zabiłem samego siebie, okradając kogoś, okradłem samego siebie, okłamując kogoś, okłamałem samego siebie". Proponuję więcej empiryzmu, a mniej rygoryzmu. A zdania wielokrotnie złożone twojego mentora wiodą tylko na manowce jałowych spekulacji o abstrakcyjnej ludzkości, której nikt nigdy nie widział ani nie słyszał. Podnoszę raz jeszcze złotą szklaneczkę, ku pożytkowi wszystkich konkretnych istot żyjących.

Kat z Rzymu: Od lat kłócicie się wciąż o to samo. A przecież wiadomo, że nie ma żadnego dowodu na efekt odstraszania. Nie można wszak wykryć odstraszonych morderców ani stwierdzić, że zbój urzeczywistniony w świecie bez kata nie stałby się zbójem ze strachu przed katem. Chyba żeby się sam do ciebie zgłosił jako odstraszony właśnie. Na ten absurd nie ma jednak co liczyć. A wdzięczności kategorycznej bandziora, któremu za zerwanie umowy społecznej podarowano kontradyktoryjny proces, także nie należy się spodziewać. Każdy człowiek – zły czy dobry – chce ocalić swoją nędzną makówkę przed mieczem sprawiedliwości.

Kat z Krakowa: Przez jednego takiego cwaniaka miałem poważny problem, bo podstępem wymknął się sprawiedliwości. Zanim zapadnia się otworzyła, podskoczył i sam się powiesił. Taki był z niego sprytny lis. Inna sprawa, że woźny zapomniał „środek" do sprawiedliwego celu naoliwić, bo sam do rana (bez celu) oliwił. Dochodzą mnie słuchy, że więźniowie bardzo za nami tęsknią. W celach „sprawiedliwego sadyzmu" są ponoć męczeni, grzmoceni, torturowani i zachęcani do samobójstw. Najgorzej mają oczywiście matko- i dzieciobójcy, pedofile. Dopóki podlegali mojej katowskiej opiece, umierali w bez-

piecznym komforcie, z bonusem ostatniego papierosa i namaszczenia. Tudzież ostatniej butelki wódki z kłosem, którą właśnie otwieram.

Kat z Rzymu: U nas także istnieją poszlaki wzrostu liczby samosądów. Na wieść o naszej kaciej abdykacji rozsiało się ziarno anarchii, co skłania ludzi do samozwańczej odpłaty i linczu. W moim kraju działa zresztą organizacja wspierająca rodzinne odwety, a nie proceduralną sprawiedliwość. Kto wie, czy tak nie jest lepiej dla wszystkich. Na wszelki wypadek piję zdrowie mojego ojca chrzestnego. Dla odmiany proponuję martini bianco.

Mistrzyni Ceremonii: Przykro mi tego wszystkiego słuchać. Przyjdzie wam chyba opuścić Europę ojczyzn. Za niewielkie pieniądze mogę wykupić rejs statkiem, aby przepłynąć ocean, bo pisała mi koleżanka po fachu, że w Ameryce jest wakat na etat obsługi krzesła elektrycznego.

Kat z Krakowa: Zanim odpłyniemy, proponuję się pomodlić do Świętej Rity. Podziękujmy jej za pomoc w emigracji za chlebem sprawiedliwości. Kara śmierci nie przepadła, póki my żyjemy. Wznoszę toast: za naszą drugą młodość!

Mistrzyni Ceremonii: Druga młodość minie jeszcze szybciej niż pierwsza. W każdym razie ja was nie opuszczę aż do śmierci. Dla mnie wszyscy jesteście jednako zasłużeni więc i równo będziecie koszeni. Pracownikom mojej korporacji zawsze idę na rękę, pozwalam odejść łagodnie… we śnie… jeszcze nie teraz… zaśnijcie w spokoju…

Ceremonia skończona.

Kwantowa teoria narodu polskiego
(wykład widmo znaleziony w Zakładzie Filozofii Polskiej, p. 85)

Pod biało-czerwonym światłem kształtował się istotny stan kwantowy – podwójnie powabny Tetrakwark Kulturowy.

Polskie pole kwantowe wykryto w 966 r. Ma ono ustawienie łącznika między przeciwstawnymi wektorami kulturowymi i termicznymi. Biało-czerwone widmo (ustalone w 1879 r.) oświetla jego

liczne quanta; są to żołnierze, powstańcy, legioniści i partyzanci: wojowie Chrobrego, husaria Żółkiewskiego, wojsko Batorego, uczestnicy powstania kościuszkowskiego, listopadowego i styczniowego, bojownicy Polskiej Partii Socjalistycznej, legioniści Piłsudskiego, polscy żołnierze walczący pod Warszawą i nad Niemnem w 1920 r., bojownicy Konfederacji Narodu, Narodowych Sił Zbrojnych, Armii Krajowej, Zrzeszenia Wolność i Niezawisłość, polskiego podziemia niepodległościowego 1944-1956, polskich sił zbrojnych na Zachodzie. Ujawnił się powoli Polski Hadron Militarny (PHM), toczył bitwy pod Legnicą, udzielał się pod dowództwem Jana III Sobieskiego w obronie chrześcijańskiej Europy w bitwie pod Wiedniem, walczył z imperium wschodnim pod różnymi bozonami politycznymi: Zygmuntem I Starym, Zygmuntem III Wazą, Stefanem Batorym, Stanisławem Żółkiewskim, Pawłem Sapiehą, Stefanem Czarnieckim, Stanisławem Potockim, Jerzym Lubomirskim.

W tym samym polu kwantowym działała konfederacja barska i Legiony Dąbrowskiego; przemieszczało się sto tysięcy polskich kwarków-żołnierzy w marszu Napoleona na wschód, działał Legion Mickiewicza, Dywizje Kościuszkowskie, Komisja Tymczasowa Skonfederowanych Stronnictw Niepodległościowych, Związek Strzelecki, Ochotnicza Legia Kobiet, Polska Organizacja Wojskowa Józefa Piłsudskiego, Korpus Ochrony Pogranicza, Narodowe Siły Zbrojne, Narodowe Zjednoczenie Wojskowe, Konspiracyjne Wojsko Polskie, Bataliony Chłopskie, żołnierze Wojska Polskiego, żołnierze wyklęci polskiego podziemia niepodległościowego. Podczepione pod biało-czerwone pole kwantowe występowały też legalne władze PRL (projekt badawczy od 1952 r.) i wprowadzający stan kwantowy dołujący generał Wojciech Jaruzelski oraz jego oponenci – kwarki i antykwarki o zróżnicowanych poglądach na temat mechaniki k-politycznej.

W równoległym układzie kwantowym – lśnieniu przeciętym czarną wstęgą – widać polskich straceńców, którzy rozpoczęli walkę, wiedząc, że idą na pewną śmierć, a siła nadziemskich fotonów rozpromieniała ich serca; błyszczy etnocentryczna cząstka dziwna, złożona z eschatologicznych polskich żołnierzy. „Polska Chrystusem narodów", „nowy naród wybrany", „drugi Izrael". Ciągną „tysiące kibitek", które „pod eskortą pułku tworzą orszak pogrzebowy całej literatury, skazanej na pochowanie żywcem w ziemi odległego

i wrogiego kraju lub po drodze rozprzedawanej Żydom i chłopom rosyjskim" (Adam Mickiewicz, *Grabież polskich bibliotek*). Widać około stu czterdziestu tysięcy zamordowanych w latach 1917-1945 przez służby sowieckie tzw. etnicznych Polaków, w rozkazie 00485 z 11 sierpnia 1937 r. określonych jako spiskowcy z Polskiej Organizacji Zbrojnej. Widać quanta polskich ofiar: obrońcy Westerplatte, zdobywcy Monte Cassino, obrońcy Tobruku, strażnicy angielskiego nieba w 1940 r., żołnierze spod Lenino i z Wału Pomorskiego, oficerowie, obszarnicy, policjanci, żandarmi, funkcjonariusze Służby Więziennej, agenci wywiadu, inżynierowie, nauczyciele, urzędnicy państwowi, lekarze, farmaceuci, prawnicy, architekci, dziennikarze, artyści, pracownicy naukowi, dla których Widmowa Flaga powiewa nad Kozielskiem, Ostaszkowem, Starobielskiem, Katyniem, Twerem, Charkowem i Miednoje; płoną biblioteki oraz archiwa, wspaniałe kolekcje obrazów, stare księgi, z których została jedynie garść popiołu; nastąpiła zagłada miasta z bezcennymi skarbami dorobku pokoleń, przelano krew młodzieży rzuconej prawie bez broni przeciw czołgom.

Czarna wstęga faluje nad rozdeptanymi polskimi buntami i powstaniami. W jej polu oddziaływania kroczyło ku śmierci osiemnaście tysięcy powstańców oraz sto osiemdziesiąt tysięcy cywilów, kierowało się ku wypędzeniu ponad pięćset tysięcy mieszkańców Warszawy, z tego sześćdziesiąt tysięcy trafiło do obozów koncentracyjnych, a dziewięćdziesiąt tysięcy wywieziono na roboty przymusowe do Niemiec. W niedokończonym (ponoć) chrzcie istniejącego od tysiąca lat pola kwantowego ku śmierci rojami odchodzili przedstawiciele patriotycznej młodzieży oraz ludzi kultury, m.in. Krzysztof Kamil Baczyński, symboliczny patron tej straconej sprawy, kierowany imperatywem: „Postępuj tak, aby się zdobyć na czyn, który wstrząśnie sumieniem świata".

Poddany okrutnemu eksperymentowi organizm narodowy był żywy i martwy jednocześnie, niczym kot Schrödingera.

W reakcji łańcuchowej kwarki Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego połączyły się i powołały do życia Hiperon Mesjanistyczny. Pod biało-czerwonym światłem kształtował się istotny stan kwantowy – podwójnie powabny Tetrakwark Kulturowy, na który składają się quanta poetów, pisarzy, filozofów, myślicieli i malarzy, których strumienie świadomości są przyswajane przez dzieci, uczniów i studentów pochodzących z różnych rodzin, warstw i grup społecznych.

Pojawili się uczeni romantycy sławiący wszystko, co tylko zdołało zaistnieć, historiozoficzna teodycea Królestwa Bożego Augusta Cieszkowskiego oraz realistyczny panteizm Bronisława Trentowskiego. Reprezentanci Tetrakwarku Kulturowego ogłaszali świętą amnestię narodów i nasyłając swój balsam kwarków powabnych, zalecali rehabilitację materii i życia we wszystkich kwantowych tunelach: politycznym, ekonomicznym i religijnym. Wspomnieć też wypada kultową, chociaż w praktyce mało wpływową książkę pt. *Pan Kwanteusz*. W tym pięknym poemacie na temat Kosmo-Polis.pl wszystkie obiekty ludzkie: Polki i Polacy, Żydzi i Moskale, kobiety i mężczyźni, konserwatyści i dandysi są dobrzy, pogoda jest ładna, a jedyna anomalia w porządku świata to czułe mrówki.

Dzięki zespoleniu Tetrakwarków Kulturowych, których więzią są język i wspólne dziedzictwo kultury, z Bozonem Politycznym, w którym więzią są wspólna historia państwowości i porządek prawny, z Hadronem Militarnym, którego więzią jest militarne panowanie we własnym polu działania, i z pełnym kwarków dziwnych Hiperonem Mesjanistycznym powstała Kwantowa Czasoprzestrzeń Polski, zespalająca cztery mikroukłady: kulturowy, polityczny, militarny, mesjanistyczny. W badanym polu kwantowym wykryto również quanta z przyszłości: metro-ludzi, euro-ludzi, global-ludzi, trans-ludzi, post-ludzi oraz retro-futuro-cyber-ludzi.

Konkluzja: biało-czerwone widmo wyjściowe może prowadzić do alternatywnych stanów narodu polskiego lub do wszystkich możliwych wariantów równocześnie. Istnienie w biało-czerwonym polu kwantowym jest dość atrakcyjne; niekiedy czarna dziura w drodze przeszkadza, lecz nie jest ona ciemnością, a tylko brakiem dobrego światła. (Skutkiem tego trudno odcyfrować imię i nazwisko Autora/Autorki z Priorytetowego Obszaru Badawczego „Widmo").

Kolacja bez tabu (zdalna)

Prof. Athabu Sceptici: Dobry wieczór, drogi kolego, miło będzie wspólnie spędzić kolację i stosować się do zaleceń myślicieli starożytnych, wedle których wyzbyta tabu konwersacja może równie dobrze odbywać się na spacerze, co w kawiarni. Na przystawkę zamówiłem online porcję ślimaków, świerszczy i koników polnych.

Prof. Thabu Katechon: Na dzień dobry powstrzymam twój entuzjazm, gdyż nie jestem zwolennikiem rozmowy bez tabu. A jeżeli już, to nie w obecności ludzi młodych i głupich: „gdyby już jakoś trzeba było o tym mówić, to tylko pod osłoną największej tajemnicy i niechby tego słuchało jak najmniej osób". Mam nadzieję, że nie zamówisz na obiad wiewiórki „Basi", którą w dzieciństwie zachwycaliśmy się tak samo jak konikami polnymi. Dla mnie tradycyjne pierogi z grzybami przywiezie zaraz kurier w masce. Twarz ludzka stała się dzisiaj nieomal tabu.

S: Widzę, że chcesz być kolejnym przypisem do Platona. W naszych czasach nie istnieje na szczęście żadne tabu chronione przez Radę Nocną dziesięciu dziadersów. Umiłowaniu mądrości towarzyszy radość swobodnej wypowiedzi. Co do pierogów, to widziałem Japończyka, który odważył się je tylko sfotografować. Ze smakiem spożył natomiast miseczkę pełną szerszeni. Masz rację: muzułmańska burka niczym się nie różni od maski pandemicznego dostarczyciela żywności.

K: Lepiej być przypisem do Platona niż markiza de Sade'a. Rzeczywiście, niewiele jest w dzisiejszym świecie spraw, które nie podlegają wątpieniu i zwątpieniu. Mnie zastanawia, ile czasu może trwać społeczeństwo jednakowo traktujące *sacrum* i *profanum*, tabu i a-tabu. Nie powiesz chyba, że każda potrawa jest równa jakiejkolwiek innej. Na końcu „wielkiego żarcia" (patrz: film Marco Ferreriego) jest zawsze zupa z trupa.

S: Albo z nietoperza i krewetek z Wuhan, gdzie imię władcy jest tabu. Kanibalizm jest o niebo lepszy od rzucania ludzkich ciał lwom, psom i świniom na pożarcie. Znasz chyba esej Montaigne'a *O kanibalach*: „nie ma nic barbarzyńskiego ani dzikiego w tym ludzie, chyba że każdy zechce mienić barbarzyństwem to, co różni się od jego obyczaju". Podczas II wojny światowej oświeceni Europejczycy potwierdzili swoją „wyższość" nad kanibalami. Polski filozof głosił niedawno, że przeszczepy narządów to nowa forma kanibalizmu.

K: Wybacz, ale rozmowa w duchu pirronizmu i relatywizmu nie jest dla mnie warta smaku papieskiej kremówki. Dla powstrzymania nałogowego wątpienia zalecam ci spożycie miseczki gotowanego bobu.

S: Pomnij, że dla Parmenidesa jedzenie bobu było tym samym tabu co zjadanie głowy rodzica. Osobiście marzę o Restauracji „Bez Tabu", w której prawosławni Rosjanie podają wegetariańską pizzę poligamicznym muzułmanom, niemieccy protestanci piją koszerną wódkę z Żydami i Palestyńczykami, a wegetariańscy Afroamerykanie żują trawę obok katolickich Polaków jedzących golonkę. A każdy z nich ma odwagę posługiwać się własnym rozumem gwoli wzajemnej tolerancji.

K: Wybacz, ale skwituję tylko uśmiechem twoje utopijne marzenie. Powszechny jakoby rozum odczarowuje świat, wszelkie tabu sprowadza do higieny żywieniowej i trybalizmu. W lokalnych tradycjach jest więcej mądrości niż w abstrakcyjnym rozumie Kanta. Niezależnie co ludzie jedzą, miewają błędne koncepcje dobra, choć niekoniecznie są źli z natury. Są raczej ambitnymi drapieżcami niż układnymi pacyfistami.

S: Ja podzielam pogląd Rousseau, że człowiek rodzi się dobry i wolny, a wszędzie widzimy go w okowach „świętych lęków" potrzebnych szarlatanom do manipulowania społeczeństwem, straszenia ludzi wiecznym potępieniem.

K: To tak jakby powiedzieć, że krowa rodzi się mięsożerna, a wszędzie widzimy, jak je trawę. Z natury jest mięsożerna, a to myśmy uczynili ją wegetarianką?! Paradne domniemanie. Żadna kultura nie może przetrwać grozy naruszenia *sacrum*.

S: Raczej paradoksalne. Prawdę mówiąc, chciałbym widzieć w tobie wegetarianina. Świętą krową może być falliczne Awokado – to tylko kwestia zmyślnej propagandy. To samo dotyczyło „nowych szat cesarza". Wszelkie tabu ustala władza polityczna.

K: Wiem, że jesteś relatywistą i nihilistą. Zamiast szanować moje tabu, traktujesz je z buta. Z konieczności zabezpieczyłem się przed tobą: mój kodeks karny oferuje więzienie i grzywnę za obrazę uczuć religijnych.

S: Dodaj jeszcze obrazę uczuć estetycznych przez pieśni sacro-polo. Skoro wierzę w Nic, to oczywiste, że nic ci nie zrobię. Słowo nihilisty! „Z buta" to traktują humanistów uzbrojeni w prawa policjanci wymyślonych świętości. Przez takich właśnie Sokrates został poczęstowany niesmaczną cykutą. „Dość tego psucia młodzieży i podważania państwowych bogów!" – do dzisiaj mord sądowy z trzysta dziewięćdziesiątego dziewiątego roku przed naszą erą hańbi demokratyczne Ateny.

K: Niemniej dogmatyczne wątpienie prowadzi zawsze do śmierci Boga, ergo do profanacji hostii, do ojcobójstwa, synobójstwa, samobójstwa *et cetera*.

S: Gdybym się urodził w Afryce, o hostii wiedziałbym mniej niż nowonarodzone dziecko. Wszelkie tabu mają charakter terytorialny, historyczny i społeczny. Słyszałem nawet, że Bóg mieszka w Polsce, a odpoczywa w Paryżu. Bez uznania praw człowieka istnieją tylko plemienni Tabu Wrogowie: „nasi ludzie" i „ich ludzie".

K: O! Strzeżesz jednak swoich rodowych klejnotów: praw obywatela i obywatelki, a może jeszcze tych trzecich, których nazwy wolę nie wymawiać. Ideologia praw człowieka wiedzie zawsze do idolatrii ludzkości. Na końcu tej drogi jest sodomia, zoofilia i kazirodztwo.

S: Kazirodztwo – tak wertykalne, jak i horyzontalne – tkwi w samej genezie ludzkości. Nie wahał się pisać o tym już Sofokles: „On zginął, matkę zostawiając na to, / Aby płodziła z własnym płodem. / Jękła nad łożem, co dało nieszczęsnej / Męża po mężu i po dzieciach dzieci, / I jak wśród tego skończyła, już nie wiem".

Pewnej nocy letniej zwierzyłeś się z dziwnych snów, z kuszącymi ciebie „florami" i „faunami"… Pamiętasz?

K: Dosyć! Nie przypominaj mi tego! Mimowolne marzenia senne z łatwością odparłem. To miała być kulturalna kolacja przy poważnych tematach.

S: William Szekspir jest chyba kulturalną potrawą! Coraz bardziej wątpię, czy możemy ze sobą swobodnie mówić… wspólnie jeść… Ustalmy chociaż menu kwestii do pominięcia, ażeby nasza rozmowa mogła się jeszcze toczyć, turlać. Napijmy się przynajmniej wody mineralnej.

K: Byle nie [***]sowianki, bo jej producent jest zwolennikiem eutanazji i aborcji. Poczęcie i śmierć to dla mnie tematy tabu, a nie powód do żartowania i wątpienia.

S: Wszystko jest efemeryczne jak bąbelki wody. Może przynajmniej o pogodzie pogawędzimy?

K: Mój warunek: zostawmy na boku kwestię globalnego ocieplenia, bo dla mnie to objaw terroru globalnej głupoty.

S: Teraz rozumiem, czym jest prawdziwa rozmowa bez tabu: „Jak to miło pomilczeć w dobrym towarzystwie!".

ZOOM: Koniec spotkania.

Protest Song (autor anonimowy)

Na studiach filozoficznych zasłyszałem przerażającą opinię: „Najbardziej prawdopodobną ogólną cechą europejskiej tradycji filozoficznej jest to, że stanowi ona jedynie szereg przypisów do Platona". Brzmiała ona niczym wyrok: skazany jesteś na nędzny los wiecznego kajdaniarza na wielkiej plantacji bawełny przypisów. Przypisomania dotyczy również powołanej opinii A. N. Whiteheada, powtarzanej przez kolejne pokolenia epigonów. W Polsce powstała zresztą specjalna odmiana filozofii: filozofia przypisowa. Niejeden Profesor zaczyna lekturę od przepatrywania indeksu nazwisk, czy aby nie został pominięty. Jestem w przypisie, więc jestem!

Nie chciałem!

…być przypisem do Jana Jakuba Rousseau, urodzić się wolny i wszędzie być w okowach, ale jestem stumiliardowym osobnikiem, który kroczy przez świat w okowach; zostać obywatelem, tylko po prostu żyć i nie mieć nic do roboty, ale dopisano mnie do sztucznej umowy

społecznej, którą zawarli moi przodkowie, a wcześniej praprzodkowie… i tak *ad infinitum*. Na próżno pieśń protestu wznoszę do Pana, że umowa nie obowiązuje następców, a więc również poprzedników, którzy także są czyimiś następcami potwierdzającymi lub niepotwierdzającymi (zależnie od swojej autentycznej woli) umowę zawartą przez praprzodków. Błagam: cofnij nas do stanu pierwotnego, w którym żadna umowa nie istniała, bo pełna ufność panowała. Daremny jest mój skowyt nostalgika autentyzmu, anarchisty na posadzie, kontrolowanego w tramwajach przez rewizorów, w szkole przez nauczycieli, na stadionie przez policję, w pracy przez monitoring…

Nie chciałem!

…być przypisem do Platona i siedzieć od dziecięcych lat w kajdanach w wieży Babel vel Jaskini, w której pojawiają się i znikają ateiści, katolicy, chorzy, zdrowi, grzesznicy, święci, artyści, mieszczanie, homoseksualiści, antysemici, patrioci, kosmopolici, komuniści, ekstremiści, ksenofobi, socjaliści, liberałowie, faszyści, natywiści, rasiści, seksiści, homofobi, kłamcy etc., ale jestem ich kolejnym dublerem-cieniem;

…być przypisem do Chrystusa, Konfucjusza, Buddy, Mahometa, Lenina, Gandhiego, Robespierre'a, Sokratesa, Franciszka z Asyżu etc., do chrześcijan, mahometan, buddystów, judaistów, bałwochwalców etc., ale od maleńkości byłem komuś przypisany;

…przywdziewać społecznych masek, ale żeby przetrwać przywdziałem odpowiednie, aż w końcu „gęba" zastąpiła autentyczną twarz; być cieniem samego siebie, ale moje wczorajsze „ja" nie było „ja" przedwczorajszym, a każde „ja" sprzed minuty to „ja" inne niż o minutę późniejszym – wciąż rozpadała się autentyczna tożsamość moja. Marną pociechą pozostał katakumbowy jam session w Jazz Clubie „Plato's Shadows".

Nie chciałem!

…być przypisem do Tomasza Hobbesa, jeśli więc jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której niemniej nie mogą obaj posiadać, to stają się nieprzyjaciółmi, ale zostałem pesymistą, uchodźcą/imigrantem/metojkiem/uciekinierem, uczestnikiem wojny domowej; bawić się w policjanta, żołnierza, komornika, więziennego strażnika, kontrolera biletów, spowiednika, ale z autentycznego strachu zostałem sztucznym żołnierzem/komornikiem/kontrolerem/egzaminatorem/spowiednikiem; przejawiać i doznawać agresji,

złości, ambicji, rywalizacji, zawiści, ale jak wszyscy przede mną (i po mnie) psycho-afekty przejawiam/doznaję; palić książek, ale gwoli autentyzmu paliłem Bertolta Brechta, Alfreda Döblina, Sigmunda Freuda, Ericha Kästnera, Heinricha Manna, Ericha Marii Remarque'a, Stefana Zweiga, Heinricha Heinego;

…maszerować, ale przymusowy marsz w niewiadomym kierunku jakoby autentyczność wzmacniał i wymuszał, a poczucie indywidualności osłabiał, gasił, uśmiercał, sprowadzał do funkcji pierwotnych; być Kobietą, Żydem, Murzynem, Gejem, Cyganem, Obcym, Innym, ale uczyniono mnie „Kobietą", „Żydem", „Murzynem", „Gejem", „Cyganem", „Obcym", „Innym" – od świtu do zmierzchu gram *Blues March* w loftach wykluczenia.

Nie chciałem!

…być przypisem do Immanuela Kanta, czego mogę się dowiedzieć, co powinienem zrobić, na co mogę mieć nadzieję, ale powtarzałem te pytania; wierzyć w idee boga, logiki, czasu i przestrzeni, sztuczne produkty rozumu, ale uwierzyłem w prawdy podręczników; być personalistą, indywidualistą, ironistą, relatywistą, satyrykiem, sceptykiem, dekadentem, deistą, agnostykiem, racjonalistą, woluntarystą, ale byłem nimi wszystkimi po kolei;

…seryjnym ideo-sługą, ale byłem nacjonalistą, anarchistą, faszystą, komunistą, trybalistą, ekologistą, islamistą, hinduistą, ewangelistą, antyglobalistą, syjonistą, antysemitą, leseferystą etc.; dźwigać dziedzictwo przodków, ale na moim ciele wypalono epigramaty, do których jestem bilionowym przypisem; bać się urodzin, życia, czyśćca, piekła, śmierci, ale boję się urodzin/życia/śmierci/czyśćca/piekła. Jak wszyscy przede mną, po mnie, teraz, zawsze i na wieki wieków *spiritual & gospel* Amen.

Nie chciałem!

…być przypisem do Arystotelesa, istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierzę żyjące w stadzie, ale nadano mi numer PESEL, wciśnięto w rękę rapier, ubrano w togę, w komżę, w nauczycielski surdut, w mundur z pagonami; modlić się, pisać, mówić, ale mówiłem/pisałem/modliłem się;

…przysięgać, spowiadać się, klękać, ale przysięgałem/spowiadałem się/klękałem; dzielić włosa na czworo i liczyć diabły na główce szpilki, stosować sylogizmy, ale nauczyłem się dzielić/mnożyć/stwierdzać/konkludować;

…cierpieć zbiorową winę, ponosić zbiorową odpowiedzialność, nosić grzech pierworodny, ale cierpiałem/ponosiłem;

…zawdzięczać wszystko matce, ojcu, nauczycielom, katechetom, kolegom, towarzyszom, ale cokolwiek pomyślałem i zrobiłem im zawdzięczałem;

…być osieroconym dzieckiem natury, ale stałem na dwóch nogach, z nożem/pistoletem/rakietą w dłoni, tak jak Bóg vel Przypadek mi przypisał; powielać zbrodni Kaina na Ablu, ale niczym recydywista „Syzyf" zawodzę beznadziejne *work songs* na polu, które oni zasiali.

Nie chciałem!

…powtarzać autentycznego(?) dialogu Witolda Gombrowicza z Jorge Luisem Borgesem, ale go powtórzyłem:

> – Nie lubię ja gdy Masło zbyt Maślane, Kluski zbyt Kluskowe, Jagły zbyt Jaglane, a Krupy zbyt Krupne.
> – Tu powiadają, że masło maślane... Myśl, owszem, ciekawa... ciekawa myśl ...Szkoda że niezbyt jest nowa, bo to już Sartoriusz powiedział w swoich Bukolikach.
> – A mnie po diabła co Sartoriusz powiedział, gdy Ja Mówię?!
> – Tu powiadają, że co mnie Sartoriusz gdy Ja Mówię. A to wcale niezła myśl i można by ją z rodzenkowem sosem podać, ale z tem bida, że już Madame de Lespinasse coś podobnego powiedziała w jednym z Listów swoich… (w: „Transatlantyk").

Wpajano mi pogodzenie z przypisanym losem kajdaniarza na polu ludzkiej bawełny przypisów: chciałeś być autentyczny, ale sam sobie dowiodłeś, że człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach – co było do udowodnienia, ὅπερ ἔδει δεῖξαι / q.e.d. / cnd. / c.b.d.u. / c.b.d.o. / ckd…

Śnię jednak nadal swoje wyzwolenie: Nie chciałem być przypisem do kogokolwiek, więc zostałem Nikim. Nikt zaś nie może być przypisem do nikogo; do tego zaś, kogo nie ma, nic nie jest przypisem.

Ot, i cała tajemnica nihilistycznej/mistycznej autentyczności!

Hip-hop!
N.N.

O AUTORZE

Piotr Bartula – prof. UJ, pracownik naukowy Zakładu Filozofii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, eseista. Twórca tzw. testamentowej teorii sprawiedliwości. Autor książek: *Kara śmierci – powracający dylemat*, *August Cieszkowski redivivus*, *Liberalizm u kresu historii*, *Dzieła zebrane*, *Aspołeczne „my”*.

Indeks osobowy

A

Abelard Pierre 353
Acworth Richard 423-424
Adler Alfred 156, 353
Adorno Theodor (właśc. Theodor Ludwig Wiesengrund) 292, 487-488, 491, 499
Agamben Giorgio 19
Ajdukiewicz Kazimierz 434
Ajdukiewicz Maria 434
Akcjusz (Lucius Accius) 314
Aksman Ewa 274
Albrektsson Tomas 182
Albright Madeleine 291, 295, 299
Aleksander III Romanow 45, 55
Allais Lucy 571
Allardt Erik 274
Allen Keith 568, 572, 575-589
Alloa Emmanuel 130
Amir Lydia B. 341-343
Amoniusz Sakkas 101
Amsterdamski Piotr 242
Amsterdamski Stefan 162-164, 169, 172, 175, 241
Anaksymander z Miletu 173
Ansel Yves 212
Anzelm z Canterbury, święty 602
Apostle Hippocrates George 400
Arendt Hannah 273
Armstrong Arthur Hilary 128
Arnauld Antoine 430, 432-434, 437, 439, 442, 444, 446, 449, 455
Arystarch z Samos 174, 369
Arystoteles 78-79, 92, 174-175, 234, 244, 277, 342, 375-388, 390-397, 399-403, 521, 599-600, 634
Asmus Walentin Fierdinandowicz 55
Aspazjusz 388-390, 399
Atanazy Wielki, święty 114-115
Atchley Robert 273
Atmanspacher Harald 356, 360, 366-367
Augustyn Leszek 13
Augustyn Władysław 424-425

Augustyn z Hippony, święty 82, 89, 350, 355, 361, 435, 439-440, 442, 446, 585
Avineri Shlomo 323
Azuma Ronald T. 191

B

Baczko Tadeusz 275
Baczyński Krzysztof Kamil 627
Badiou Alain 434
Bady Aaron 216
Bakhtin Mikhail 273
Bal Mieke 264
Balbus Stanisław 273
Balcerowicz Piotr 304
Banfi Antonio 235
Baran Bogdan 467-468, 473, 549
Barasch Moshe 104, 106, 129-131
Bardet Gaston 272
Barnett Homer Garner 275
Barrow Isaac 170-171
Bartnik Czesław Stanisław 271
Bartula Piotr 599
Bastian Adolf 351
Battersby Eileen 216
Baudelaire Charles 251
Baumgarten Franciszka 143
Baumgartner Elisabeth 76
Baumgartner Wilhelm 76
Bazard Saint-Amand 605
Bazyli Wielki, święty 114-116
Beaney Michael 577
Beccaria Cesare (właśc. Cesare Bonesana) 623
Beckett Samuel 66
Belsey Catherine 260
Bełkot Jan 413-414
Bentham Jeremy 623
Berezecki Wawrzyniec 144
Bergson Henri 361
Berkeley George 437
Berlin Isaiah 42
Bessarion 244
Bieńczyk Marek 207-209, 211-212, 223-225
Bieńkowska-Ptasznik Małgorzata 276
Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz 39-40, 44
Biernacki Edmund 275
Bieroń Tomasz 234
Bigaj Tomasz 241
Binstock Robert 273
Biran Maine de 459
Biskup Marian 410
Blackburn Simon 569, 580
Blake William 253
Blandzi Seweryn 553
Bleuler Eugen 367
Bloor David 162
Błajet Piotr 275
Błoński Jan 290
Bochnak Adam 276
Boecjusz (Anicius Manlius Severinus Boethius) 29-30
Bohun Michał 12, 37, 48
Bojarska Katarzyna 299
Bolesław I Chrobry 626
Boltzmann Ludwig 170-171
Borges Jorge Luis 248, 259, 264-265, 603-604, 635
Borowicz Ryszard 274
Borowski Tadeusz 70
Borys Tadeusz 274
Botkin Wasilij 53-54
Bourbaki Nicolas 168
Bowyer William 424
Brahe Tycho (właśc. Tyge Ottesen Brahe) 244
Brandt Reinhard 424
Branicki Wacław 59
Brecht Bertolt 634
Breivik Anders 613
Bremer Józef Wincenty 19, 185
Brentano Franz 75-89, 91-92, 97

Brewer Bill 572, 584
Broad C.D. 578
Broniewicz Elżbieta 274
Brooke Roger 352, 364
Brouwer Luitzen Egbertus Jan 167
Bruhns K.H. 236
Brzóstkowska Alina 114
Buber Martin 472
Buchanan Patrick J. 611
Buchner Antoni 14
Bułgakow Siergiej Nikołajewicz 44
Burckhardt Jacob 349
Burnet John 388
Butterfield Herbert 234
Byčkov Viktor Vasil'evič 130

C

Cabet Étienne 606
Cackowski Zdzisław 425
Cameron Margaret 117
Campanella Tommaso 606
Campbell John 572
Camus Albert 207-225, 254-257, 261
Camus Catherine 216, 223
Candolle Augustin Pyramus de 171-172
Capel Lee M. 343
Carroll David 221
Cervantes Miguel de 264
Cezar Gajusz Juliusz (Gaius Iulius Caesar) 323
Chaberski Mateusz 273
Chang Garma C.C. 518
Chengguan 518
Chisholm Roderick M. 76
Chmielewski Jacek 27, 31
Chojnacka-Synaszko Barbara 277
Chomsky Noam 363
Chrudzimski Arkadiusz 75-78, 80-81, 83, 86
Chunyan Cai 522
Churchill A. 424
Churchill J. 424
Cichowicz Stanisław 63, 432
Cieszkowski August 628
Clauberg Johannes 431
Cohen Jonathan 577
Collins Anthony 427
Comblin Joseph 272
Connell Desmond 435
Connell George B. 339
Cooper John Madison 378, 380, 391, 393
Corbin Henry 354-355
Cordemoy Géraud de 431
Coste Pierre 428
Couderc Paul 232
Courtenay Jan Niecisław Ignacy Baudouin de 157
Crane Tim 569
Cranston Maurice 427
Csordas Thomas J. 188
Cyboran Leon 304
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 304, 308-311, 313-315, 317
Czajkowski Stanisław 425
Czarniecki Stefan 626
Czerkawski Jan 424-425
Czulak Kinga 145
Czykwin Elżbieta 273
Czyżewska-Madajewicz Krystyna 521

D

d'Alembert Jean le Rond 232
D'Annunzio Gabriele Michele Raffaele Ugo 607
Danby Herbert 151
Daniélou Jean 17, 34
Daoud Kamel 216-218, 223
Daroszewski M. 286
Darwin Charles 170-173
Daszkiewicz Wojciech 309

Dąmbska Izydora 59-61, 434
Degler Janusz 415-418
Dejnaka Agnieszka 192
Deleuze Gilles 256
Dell'Acqua Francesca 102
Demokryt z Abdery 369
Denison Edward Fulton 275
Descartes René 361, 433-434, 438-439, 450, 457
Desgabets Robert 430
Desmaizeaux Pierre 423-424
Dębicki Jacek 12, 101, 132
Di Segni Riccardo 151
Diderot Denis 232
Dieterich Albrecht 348
Digges Thomas 244
Dillon John M. 119
Dionizy Areopagita, święty 101, 131, 350
Dionizy Scholastyk 101
Dionizy Wielki, święty 101
Dirlmeier Franz 390
Djakowska Alina 256
Dobroczyński Bartłomiej 137, 139-141, 143
Dobrzycki Stanisław 168
Dohnal Wojciech 272
Domański Cezary W. 142
Domański Piotr 316
Domaradzki Mikołaj 470
Dominczak Jacek 277
Dostojewski Fiodor 55, 609
Döblin Alfred 634
Drączkowski Franciszek 115
Dreyer John 244
Driesch Hans 367
Drucker Peter Ferdinand 275
Duncan George Martin 432
Dupré Louis 14
Duvick Brian 123
Dworzaczek Ferdynand 275
Dyczewski Leon 276
Dzielska Maria 103, 106, 108, 113, 126
Dzierżyńska Aleksandra 273

E

Ehrenfels Christian von 76
Ehrlich Andrzej 275
Eichmann Adolf 609
Einstein Albert 170-173
Eizenstat Stuart 298-299
Eliade Mircea 32-33, 354-355
Elzenberg Henryk 329
Emmelkamp Paul M.G. 197
Enfantin Barthélemy-Prosper 605
Engelhardt Paul E. 587
Engels Friedrich 613
Erismann Christophe 115-116
Eska Donata 551
Eubulides z Miletu 604
Eudoksos z Knidos 174
Euzebiusz z Cezarei 101
Evans C. Stephen 339, 343

F

Fałat Julian 414
Famielec Józefa 274
Fanon Frantz 210
Fedorowicz Szymon 17
Felce D. 274
Feng Youlan 503
Fermat Pierre de 168
Ferraro Angela 459
Ferreri Marco 629
Fester René 270
Fet Atanazy (Afanasij Afanasjewicz Fet) 53
Figzał Magdalena 285
Fijałkowski Krzysztof 512
Filek Jacek 472, 474
Filolaos z Tarentu 175
Filon z Aleksandrii (Filon Żyd) 350

Finney Hunter 195
Fiore Gioacchino da 605
Fischer Eugen 587
Fischer Joachim 489
Fisette Denis 78
Fisher Alden L. 576
Fiut Ignacy Stanisław 168, 341
Flammarion Camille 242-243
Flatau Edward 138
Fleck Ludwik 162-163, 165-167, 170
Fludd Robert 369
Flusser Vilém 70
Foglia Lucia 185
Forge Louis de La 431, 433
Forna Aminatta 298
Fortenbaugh William W. 383
Fortuyn Pim 620
Foster John 569-570
Foucault Michel 501
Foucher Simon 430, 432, 455
Fourier Charles 606
Fraenklowa Jeanette (Janina) 143
Franciszek z Asyżu, święty 633
Franco Francisco 215
Frank Roslyn M. 188
Frankiewicz Małgorzata 429-430, 447, 551
Franz Marie-Luise von 354-356
French Craig 577, 589
Freud Sigmund 75, 142-143, 156, 289, 353, 634
Fréchette Guillaume 78
Fröbel Julius 51
Frysztacki Krzysztof 270
Fuchs Christopher A. 356, 360, 367

G

Gajda-Krynicka Janina 175
Galileusz (Galileo Galilei) 170-171
Gallagher Shaun 184, 187-188, 193
Galvany Albert 516
Gałecki Jerzy 325
Gałęski Bogusław 274
Gandhi Mahatma 502, 633
Garewicz Jan 53
Garlicka Zofia 157-158
Gaukroger Stephen 433
Gauthier René-Antoine 388, 394
Gawecki Bolesław Józef 427
Gawryszewska Beata Joanna 509
Gendler Tamar 569
George Linda 273
George Pierre 271
Gerdil Hiacynt Zygmunt 432
Gęstwicki Brunon 414
Gibson Eleanor J. 198
Gide André 259, 262-263
Gielarowski Andrzej 552
Gilman Sander L. 145-147, 156
Girard René 19-21, 27, 34, 223, 225
Glenn John D. 341
Glińska Ewa 276
Gliński Jan Bohdan 157
Gliński Tomasz 426
Gloag Oliver 212, 214, 224
Goc Anna 69-70
Godyń Mieczysław 503
Goebbels Joseph 608
Goethe Johann Wolfgang von 488, 499
Goffman Erving 273
Gogh Vincent van 540
Goldhammer Arthur 212
Goldman Derek 285-287, 289, 291-298
Goldstein Jeffrey H. 341
Golińska-Pieszyńska Małgorzata 275
Gołębiewska Maria 186, 425
Gołosz Jerzy 161, 175
Gombrich Ernst 534, 541
Gombrowicz Witold 635
Gomes Anil 582-583
Gomułka Stanisław 275
Gordon Charlotte 611

Goreń Andrzej 273
Goreń Anna 273
Gorzkowski Albert 17
Goszczyńska Mirosława 20
Gottliebowa Henryka 143
Górski Artur 414
Göring Hermann 608
Grabowski J. 414
Grabowski Janusz 322, 489
Grabska-Ryńska Maria 335
Granas Romana 40
Grant Alexander 399
Grechuta Marek 603
Grene Marjorie 430, 432, 439-440, 455, 458
Grenier Jean 213
Grobler Adam 168
Grodzicki Tomasz 273
Grolicki Stanisław 413
Gros Eugeniusz 414
Gros Frédéric 501-502, 504
Grygianiec Mariusz 577, 582
Grzegorz z Nazjanzu, święty 114
Grzegorz z Nyssy, święty 114
Grzeliński Adam 424, 426
Guillotin Joseph Ignace 608
Gunia Artur 181, 198
Guoxiong Liu 522
Gutkowski Wojciech 606
Guttner Jan 413
Guyer Paul 576
Guze Joanna 254
Guźlecka Andrea 287, 293

H

Haddour Azzedine 212, 216
Hadot Pierre 316
Hakl Hans Thomas 354
Halpern-Myślicki Ignacy 440
Hansen Chad 504
Harbisson Neil 181-182, 190
Harrison John 430-431
Harrison Robert Pogue 519
Hartman Geoffrey 297
Haska Agnieszka 288, 295
Hauser Kaspar 600-601
Hawthorne John 569
Hayek Friedrich August von 615
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 27-30, 41, 321-324, 326-328, 334, 489, 615
Heidegger Martin 75, 84, 91-97, 254, 465-468, 470-479, 481-482, 484, 546, 548-553
Heilbroner Robert L. 275
Heine Heinrich 634
Held Richard 190
Henry Michel 534, 541
Heraklit z Efezu 174, 521
Herbert Thomas, hrabia Pembroke 427
Herbich Piotr 434
Hercen Aleksander 51
Herder Johann Gottfried von 321, 325-337
Herman Eufemiusz 138-139, 156
Hertz Paweł 40
Herzog Werner 600, 620
Heschel Abraham Joshua 17
Heyting Arend 167
Higier Henryk 138, 143, 156
Hiketas 175
Hillebrand Franz 79
Hirsch Marianne 297
Hitler Adolf 608
Hobbes Thomas 619, 633
Hoff Erwin 237
Hofmann Klaus 292
Hogenson George B. 356
Hong Edna H. 258, 339-340
Hong Howard V. 258, 339-340
Hooke Robert 170
Hopfinger Maryla 290
Hopper Jonathan E. 195
Hubert Henri 351

Hugo ze św. Wiktora 132
Hui Shi (Huizi) 517
Huizinga Johan 258
Hull Richard Francis Carrington 359
Hume David 459, 580, 613
Husajn Saddam 623
Husserl Edmund 31, 75-76, 82, 84-92, 94, 96-97, 187, 361, 416, 476-478, 546-548, 551-552
Hutchens Jeff 293
Hutton Sarah 424, 431

I

Idel Moshe 354
Imbs Hanna 271
Indurkhya Bipin 198
Ingarden Roman 66, 407-420, 527-537, 540-542, 572
Ingarden Roman Stanisław 240, 411-412, 417-418
Inwood Brad 386
Ireneusz z Lyonu, święty 350
Irmscher Johannes 130
Irwin Terence Henry 388-389, 393
Iwaszkiewicz Jarosław 40, 263
Iwaszkiewiczówna Helena 263

J

Jabłonowski Władysław 143
Jabłoński Witold 504
Jachimczak Zofia 71-73
Jackson Frank Cameron 570
Jacobi Jolande 348-349, 356, 360
Jacoby Marcin 504
Jaffé Aniela 355
Jałowiecki Bohdan 270, 278
Jamblich 175
Jan Ewangelista (Jan Teolog), święty 106
Jan III Sobieski 626
Janicka Elżbieta 286, 290
Jankowska Hanna 297
Jankowski Stanisław (pseud. Agaton) 157-158
Jarosz Krzysztof 251
Jaroszyński Tadeusz 137-138, 143, 157
Jaruzelski Wojciech 626
Jasińska A. 418
Jaspers Karl 14, 29
Jastrun Mieczysław 523
Jeanson Francis 215
Jedlińska Eleonora 294
JeeLoo Liu 503-504
Jensen Rasmus Thybo 573-574
Jewłampijew Igor Iwanowicz 29
Joachim z Fiore zob. Fiore Gioacchino da
Johansson C. 182
Johnston Charlotte 427
Jolif Jean-Yves 388, 394
Jolley Nicholas 435
Jones J. Adam 195
Joyce James 605
Juan M. Carmen 197
Judin Paweł 238
Judt Tony 297
Jullien François 512
Jung Carl Gustav 22-23, 34, 259-261, 347-369, 371
Justynian I Wielki 102
Juszczyński Zygfryd 275

K

Kalderon Mark 577
Kaleta Andrzej 274
Kalinowska Maria 63
Kałuża Maciej 207, 217
Kamieński Henryk 615
Kamińska Sonia 78
Kandinsky Wasilij 541
Kaniowska Ewa 501-502

Kant Immanuel 16-17, 33-34, 92, 94, 323, 352, 362, 368, 459, 495, 501, 571-572, 576, 609, 616, 623, 630, 634
Kantor Tadeusz 286, 290, 293-294
Kaplan Alice 217
Kapteyn-Froebe Olga 354, 360, 363
Karas Marcin 175, 229, 231
Karloff Boris 612
Karol I Habsburg 611
Karski Jan (właśc. Jan Kozielewski) 287-292, 294-299
Kartezjusz zob. Descartes René
Kasprzysiak Stanisław 487
Kastrup Bernardo 353, 356
Katarzyna II Wielka 49
Katullus (Gaius Valerius Catullus) 414
Katzówna Helena Renata 143-144
Kądziela Paweł 15
Kästner Erich 634
Kelleher Kristen 190
Kepler Johannes 170-171, 369
Kerényi Karl 354
Kesten Hermann 233, 243
Kępiński Antoni 61-64
Kiełbasa Jan 476
Kiełczewski Dariusz 274
Kierkegaard Søren (pseud. Johannes Climacus) 11, 23-31, 34, 256-259, 339-344, 465-466, 470, 585
King Peter 423-424
Kirsh David 185
Kitano Takeshi 618
Klaus G. 241
Klausner Josef 151
Kocemba Józef 273
Koestler Artur 234
Kolb Rocky 242
Kołakowski Leszek 465
Komorowski Marcin 119
Konarek Andrzej 42
Konfucjusz 45, 503, 521, 633
Kopania Jerzy 450
Kopczyński Stanisław 137
Kopernik Mikołaj 229-237, 239-244, 369
Korczak Janusz 139
Kornatowski Wiktor 304
Kossak Jerzy 254
Kostro C. 271
Kotarbiński Tadeusz 418
Kowalczewska Alicja 247
Kowalska Małgorzata 73, 185, 572
Kowalska-Leder Justyna 291
Kowarski Felicjan Szczęsny 414
Koyré Alexandre 236-237
Krahelska Halina 234
Krajewski Janusz 249, 466
Krasnowolska Ewa 485
Krassowski Feliks 413
Kriegel Uriah 583
Krońska Irena 495, 498
Król Remigiusz, ksiądz 269
Krzeczkowski Henryk 42
Krzysztofek Kazimierz 276
Krzyżaniak Włodzimierz 115
Ksenofanes z Kolofonu 369
Kubisiowska Katarzyna 72-73
Kuchta Anna 132, 285, 297
Kudelska Marta 303, 306, 308, 517
Kuehnelt-Leddihn Erik von 612
Kuhn Thomas 162-165, 169-172, 241
Kunicki Wojciech 487
Kupperman Joel J. 583, 585-586
Kupryjaniuk Jarosław 115-116
Kupś Tomasz 16
Kurecka Maria 258
Kusterka Marta 274
Kutrzeba Kacper 321
Kutuzow Michaił 47
Künstler Mieczysław Jerzy 521
Kwadrans Łukasz 277
Kwaskowski Stanisław 413, 415

L

Ladner Gerhart B. 130
Lakatos Imre 164-165
Lamberton Robert 120-121
Landman Adam 322, 324, 489, 495
Langton Rae 571
Lanzmann Claude 287, 289, 295
Laozi 503, 506, 508, 514-515, 518-519
Laslett Peter 430-431
Laudan Larry 161, 172
Lavergne Maja 273
Le Corbusier (właśc. Charles-Édouard Jeanneret-Gris) 271
Leclerc Jean 426
Lei Pecz (anagram) Czepiel Anna 604
Leibniz Gottfried Wilhelm 431-432
Lelewel Joachim 51
Lem Stanisław 612
Lenin Włodzimierz 240, 613, 633
Leopardi Giacomo 487
Lespinasse Jeanne Julie Éléonore de 635
Leśniak Kazimierz 79, 175
Leśniewska Maria 42-43, 55
Leśnodorski Bogusław 240
Lewandowska Elżbieta 414, 416
Lewandowska-Głuszyńska Sabina 14
Lewowicki Tadeusz 277
Lévinas Emmanuel 472, 482, 485
Lévy-Bruhl Lucien 350
Lihui Han 522
Lippitt John 257-258, 341
Lisowski Jerzy 476
Locke John 423-435, 437, 443-458
Lombroso Cesare 621
Losee John 241
Lottmann Herbert R. 213
Lowde J. 426
Lubicz Piotr 560
Lubomirski Jerzy 626
Ludwik I Wittelsbach 235-236
Luo Zhongfeng 505-506

Ł

Łagodzka Anna 273
Ławicki Stanisław 546
Łukasiewicz Małgorzata 488
Łukowska Marta 185

M

Maćkowiak Małgorzata 270
Maddison R. 237
Madej Wojciech 273
Magnone Lena 142-144
Mahler Gustav 156
Mainoldi Ernesto Sergio 102, 114-118
Mairan Jean-Jacques d'Ortous de 437, 439-440
Maistre Joseph de 616-617, 622
Maitland Francis 168
Majer Andrzej 270
Makota Janina 414
Malanowicz-Niedzielska Maria 413
Malebranche Nicolas 361, 423-432, 434-447, 449-459
Malia Martin 335
Malikowski Marian 278
Malinowska Wanda 413
Małecka Anna 339, 341
Małkiewicz Adam 276
Mander W.J. 424, 426
Maniecki Jacek 70
Mann Heinrich 634
Mann Thomas 487
Marcel Gabriel 545-546, 551-565
Marcinów Mira 140-141, 143
Marenbon John 117
Margulis Lynn 270
Marín-Morales Javier 200

Markinówna Estera 143
Markowski Paweł 211, 224
Marks Karol zob. Marx Karl
Martin Michael G.F. 572
Marty Anton 76
Marx Karl 607, 612-615
Masham Damaris Cudworth 427
Masrour Farid 589
Masuno Shunmyō 519
Matthews H. Eric 433
Matynia Elżbieta 273
Mauss Marcel 351
Maxwell James Clerk 170-172
McCarthy Vincent A. 342
McCracken Charles James 424, 431
McGhee Paul E. 341
McGowan Todd 324
McLaughlin Brian 577
Meier Carl Alfred 356
Melle Ullrich 85
Mendel Gregor 164
Merecki Jarosław 489
Merleau-Ponty Maurice 11, 96, 185-187, 459, 539, 568, 572-577, 579-580
Meyendorff John 130
Micera Silvestro 183
Michalak Anna 270
Michalski Bohdan 415, 420
Micińska Anna 417
Miciński Bolesław 15
Mickiewicz Adam 626-627
Migasiński Jacek 185, 572
Mikołaj II Romanow 49
Mikołaj z Kuzy 243
Mikołaj z Oresme 244
Mikulski Antoni Feliks 141-142, 147
Mill John Stuart 80-81
Millar Alan 569-570
Miller Arthur I. 369
Mills Jon 353, 356, 364
Miłosz Czesław 13, 621
Mises Ludwig von 615
Mitalaitė Kristina 105
Monet Claude 540
Montaigne Michel de 629
Montesquieu (właśc. Charles Louis de Secondat) 616
More Thomas 606, 609
Morelly Étienne-Gabriel 606
Morrow Glenn R. 119
Morstin Ludwik Hieronim 233
Morus Thomas zob. More Thomas
Mościcki Paweł 287-288
Motycka Alina 367-368
Mounier Emmanuel 485
Mozart Wolfgang Amadeusz 256
Mróz Piotr 11, 94, 96, 132, 207-208, 222, 225, 247, 252-253, 255-257, 264-265, 285, 342, 465, 476, 480, 488-489, 501, 522, 580
Mucchielli Roger 271
Mukoid Ewa 556
Murawski Roman 167
Murdoch Iris 251-253, 255
Musō Soseki 514
Müller Werner 272

N

Nadler Steven M. 433-435, 438, 443
Nafisi Azar 298-299
Napoleon I Bonaparte 47, 51, 626
Neumann Erich 359
Newton Isaac 170-173, 605
Niesiołowski Tymon 413
Nietzsche Friedrich 50, 466, 501
Nireńska Pola 289-290
Nishida Kitarō 522-523
Nora Pierre 209-213, 217, 220
Norris John 424, 426-428, 431, 455
Novara Domenico Maria 244
Nowaczyński Adolf 143
Nowak Andrzej 528
Nowicki Andrzej 233-234, 239, 242
Nowotniak Justyna 163

O

O'Brien Conor Cruise 211, 216
Ogiermann Helmut 545
Okołów-Podhorska Marta 39
Olsen Regina 24, 28
Orczykowska Marta 286
Ortwin Ostap (właśc. Oskar Katzenellenbogen) 145
Orygenes 114
Osborne Harold 276
Ostasiewicz Walenty 274
Osterwa Juliusz 413
Ostromęcka Helena 163
Ostrowicki Michał (pseud. Sidey Myoo) 12, 190
Otałęga Zdzisława 270
Ots Thomas 188
Otto Rudolf 33
Overgaard Søren 572-574

P

Paczkowski Przemysław 378
Pakaluk Michael 377, 393-395, 401
Palacz Ryszard 277
Panzer Ursula 85
Parmenides z Elei 119, 174, 630
Pastuszka Józef, ksiądz 141
Patańdźali 304, 308-309, 312, 317
Pauli Wolfgang 349, 352-353, 356-358, 360, 363-365, 369, 371
Paweł III, papież 244
Paweł z Tarsu, święty 101-102, 106
Pepliński Wiktor 277
Peppers-Bates Susan 439
Perry J. 274
Phillips Ian 577
Piaget Jean 359, 363
Piecuch Joachim 548-549
Piekarec Kazimierz 248
Piłsudski Józef 626
Piotr Folusznik 101
Pitagoras 175, 241
Planck Max 170-173
Platon 119-121, 175, 241, 244, 277, 306-308, 351, 361, 375, 401, 473, 521, 585, 605, 629, 632-633
Plessner Helmuth 187, 487, 489-490, 492-493, 495-497, 499
Plotyn 113, 115
Płomieński Jerzy Eugeniusz 418
Poincaré Henri 167-168
Pokropski Marek 187
Polanyi Michael 161, 165, 167-169, 171, 173, 176
Politis Vasilis 401
Polkowski Ignacy, ksiądz 235
Pomian Krzysztof 465, 553
Popczyk-Szczęsna Beata 285
Popielarska-Konieczna Marzena 270
Popławski Marceli 413
Popper Karl Raimund 161-165, 172-176
Porfiriusz 175
Portmann Adolf 354, 363
Posmysz Zofia 60, 66-67, 69-73
Potocki Stanisław 626
Power Samantha 298
Półtawski Andrzej 410-411
Pratt David R. 190
Preiswerk Helene 349
Price A.W. 403
Proklos 118-125, 127
Prokopiuk Jerzy 355, 498
Prokopski Jacek Aleksander 27
Proudhon Pierre Joseph 38, 51
Przybył Eugeniusz 414
Przybyszewski Stanisław 413
Przypkowski Tadeusz 239-240, 242
Pseudo-Dionizy Areopagita 101-114, 117-118, 123-132
Putin Władimir 617
Putnam Hilary 176
Puzyna-Chojka Joanna 285, 293-294, 296-298
Pyle Andrew 434-435

Q

Quasten Johannes 115
Quine Wilard Van Orman 582
Quispel Gilles 354

R

Rackham Harris 386
Radzik Zuzanna 151
Radziwiłł Krzysztof 233
Rahner Hugo 354
Rak Piotr 443, 447, 458
Rambler Mitchell B. 270
Ramsauer Rembert 237, 243
Rapacki Ryszard 275
Raspopovic Stanisa 183
Reeve C.D.C 400
Regner Leopold 307
Reich Wilhelm 148
Reitter Paul 146
Remarque Erich Maria 634
Reszke Robert 22, 259, 348-349, 353, 357, 369
Rewers Ewa 277
Reymont Władysław 620
Régis Pierre-Sylvain 433-434
Richardson Michael 512
Richet Jean-François 53
Ricken Friedo 17
Ricoeur Paul 63, 552
Rilke Rainer Maria 414
Rimbaud Arthur 501
Rita z Cascii, święta 625
Robespierre Maximilien Marie Isidore de 633
Robinet André 438
Robinson Howard 570
Rodis-Lewis Geneviève 435
Rogala Piotr 274
Rogoziński Julian 484
Romaniuk Radosław 38
Roosevelt Franklin Delano 288, 291-292
Roques René 106, 113
Roscoe David 356
Rosiński Tomasz 323
Rothberg Michael 299
Rousseau Jan Jakub zob. Rousseau Jean-Jacques
Rousseau Jean-Jacques 49, 328-329, 501, 619, 630, 632
Rozental Mark 238
Ruchel Małgorzata 517
Ruffer Józef 414
Russell Bertrand 163
Rybicki Paweł 270
Rybka Eugeniusz 241
Rybka Przemysław 241-243
Rzepa Joanna 287-288
Rzepa Teresa 142

S

Saban Mark 364
Sade Donatien Alphonse François de 629
Sadowski Andrzej 276
Sady Wojciech 164-165
Sagan Iwona 270
Said Edward 211, 216
Saint-Simon Henri de (właśc. Claude Henri de Rouvroy) 605
Salwa Mateusz 19
Samsonowicz Henryk 239
Sapieha Paweł 626
Sartre Jean-Paul 11, 94, 208, 210, 215, 249-255, 263, 466, 472, 475-484
Schadow Johann Gottfried 236
Schellenberg Susanna 571
Schiller Friedrich 498-499
Schlegel Friedrich 491
Schlegl Fritz 26
Schmaltz Tad M. 435, 438
Schmidt Tobias 608
Schneider Cynthia 299
Schneider Wolf 272

Scholem Gershom 354
Schopenhauer Arthur 53, 361, 619
Schönberg Arnold 156
Schrödinger Erwin 627
Schulz Bruno 419
Schuurman Paul 424
Schwytzer Emil 348
Sergiusz z Reshain 101
Sewer z Antiochii, święty 101
Shakespeare William 259-262, 632
Shapiro Lawrence 185
Sheldon-Williams Inglis Patrick 128
Shelley Mary 610-611
Sidorek Janusz 481, 548
Siemek Marek Jan 94, 321, 324, 326, 488, 491
Sikorski Jerzy 236
Siwek Paweł 175
Skalska Anna 273
Skarga Barbara 73, 290
Skibowski Jędrzej 132, 347
Skorczewski Dawn 287
Skrzypczak Władysław 278
Skwarczewska Jolanta 144
Slater Mel 197
Słobodzianek Tadeusz 286, 290
Smagacz Henryk 148, 518
Smith Barry 76
Smolak Maciej 375-376, 378, 383, 393
Snyder Timothy 288
Sobol-Jurczykowski Andrzej 248
Sofokles 631
Sokrates 28, 44-45, 73, 122, 403, 521, 631, 633
Solecki Sławomir 278
Sosnowski Leszek 407, 414, 528
Sowiński Grzegorz 29
Sørensen Dennis Aabo 183
Spaulding Shannon 185
Spiazzi Raimondo M. 388
Spinoza Baruch 28-29, 41, 440, 458
Spitteler Carl 348
Sprintzen David 215
Spryszak Przemysław 423
St. John James Augustus 425
Staff Leopold 523
Stalin Józef 240-241
Starosta Paweł 270
Stawar Andrzej 48
Stefan Batory 626
Stein Edyta 66, 84, 408-409
Sterling Władysław 138
Stern Robert 582, 588
Stern William 82
Stern-Gillet Suzanne 392
Stevenson W.H. 253
Stewart John Alexander 399
Stępień Tomasz 103, 106, 108, 113, 126
Stiepun Fiodor Augustowicz 39, 46
Stillingfleet Edward 426
Stone Dan 287
Stoneham Tom 575
Störig Hans Joachim 236
Straaten M. van 398
Strathairn David 286, 292-294, 296
Strawson Peter F. 568, 578-580
Stroud Barry 588
Stróżewski Władysław 64-65
Strzelecki Radosław 254, 465
Stumpf Carl 76
Suárez Franciszek 435
Suchotina-Tołstoj Tatiana 39
Suls Jerry 341
Swiderski Edward M. 528
Swieżawski Stefan 434
Syrianos 118
Szabała Henryk 277
Szahaj Andrzej 162
Szałek Piotr K. 424-425
Szamil, imam 48
Szczepańska Anita 531
Szczepański Marek 270, 276, 278
Szekspir William zob. Shakespeare William

Szestow Lew 26-31, 33-34
Szkłowski Wiktor 40
Szpakiewicz Mieczysław 413, 416
Szulich-Kałuża Justyna 276
Szuman Stefan 419
Szwed Antoni 256
Szwed Robert 276
Szymańska Beata 12, 132, 597
Szyroka-Łagowska Izabela 487

Ś

Ściegienny Andrzej 465
Śliz Anna 276
Śmigaj Józef 304
Śpiewak Paweł 15, 24
Świderski Bronisław 24
Święch Marek 546
Święcicka Helena 413
Świętochowski Aleksander 44-45

T

Tales z Miletu 173-174
Tannen Deborah 286, 292-294, 296
Tao Liu 522
Targowski Andrzej 272
Tarnowska Krystyna 42
Tarnowski Karol 545, 551-555, 558, 560-562, 564
Tarrant Harold 119, 123
Tavolaro Angelo 120, 127
Taylor C.C.W. 401
Taylor Michael 261
Taylor Thomas 431
Teajtet 175
Teodor z Cyreny 175
Thoreau Henry David 501
Thorndike Lynn 243
Thümmel Hans Georg 130
Tipton I.C. 433
Tischner Józef 65, 472, 548
Tłumski Zdzisław 521
Tobiasz-Adamczyk Beata 273
Todd Olivier 212-213
Toeplitz Karol 30, 256
Tokarska-Bakir Joanna 146, 149, 155-156, 273
Tokarski Stanisław 32
Tołstoj Aleksandra 42
Tołstoj Lew 37-56
Tomasz z Akwinu, święty 234, 388, 442, 446
Travis Charles 571-572, 575, 577, 589
Trentowski Bronisław 600, 628
Tricot Jules 388, 390, 400, 403
Trzcińska Izabela 12, 356
Trznadel Jacek 251
Tuszkiewicz Maria 162
Twardowski Kazimierz 84, 86, 408-410
Tytus z Krety, święty 106, 124

U

Ulam Stanisław 369
Ulrich Leon 261
Urbanek Bożena 275

V

Valois Louis le (pseud. Louis de la Ville) 430
Van den Hoven Adrian 215
Vasiliu Anca 105
Vlad Marilena 105-107, 111, 127
Volpi Franco 93
Vries G.J. de 398

W

Wajda Andrzej 613
Walczyk Tomasz 187
Waldenfels Bernhard 472, 481, 485

Walentowicz Halina 321
Walerich Elżbieta 424-425, 434
Walicka Janina 55
Walk Richard D. 198
Walker A.D.M. 381, 393
Walker Ralph C.S. 576
Wallis Aleksander 270, 277
Walters Lee 589
Waltoś Stanisław 411
Waluga Grażyna 611
Ward Matthew 221
Wartenberg Mścisław 323
Wasilewski Michał 424-425
Wasiutyński Jeremi 236
Wassermann August Paul von 167
Wasserstrom Steven M. 355
Wassongowa Elżbieta 39
Watson Richard A. 430, 432, 439-440, 455, 458
Watzenrode Łukasz, biskup 244
Wąchocka Ewa 61-62, 65-66, 285, 289, 291-292
Weil Simone 602
Weiner January 270
Weininger Otto 145-146, 148, 151
Weischedel Wilhelm 472
Wende Ewa 551
Weston Michael 257
Westphal Merold 339
Węcławowicz Grzegorz 278
Węgleński Jan 278
Whale James 612
Whitehead Alfred North 308, 632
Whiting Jennifer E. 393
Wierusz-Kowalski Jan 33
Wierzchoń Michał 185
Wilhelm Richard 364
Wilkoszewska Krystyna 12, 277
Wilkoszewska Maria 413
Williamson Timothy 582
Wilson Robert A. 185
Wincław Dawid 428
Wirpsza Witold 258
Wiśniewski Michał 143
Witkiewicz Stanisław Ignacy 407, 413, 415-420, 603
Witkiewiczowa Jadwiga 419
Witkowski Józef 235
Witwicki Władysław 120, 175
Wodzicki Stanisław 509
Wodziński Cezary 30
Wojciech Sławnikowic, święty 236
Wolniewicz Bogusław 623
Wołczaska-Kurnatowska Irena 425
Woolf Raphael 386
Woolhouse Roger 424
Wotton W. 426
Wójcik Anna I. 501, 515
Wójcik Bartosz 323-324
Wust Peter 30
Wysowska Anna 527
Wyspiański Stanisław 416

Y

Yolton John W. 424, 432-433
Young Clark 285-287, 289, 291-296, 298

Z

Zabriskie Beverley 356
Zachariasz Agata 509
Zagrodzki Michał 503
Zahavi Dan 546
Zalewski Wojciech 545
Zalta Edward N. 185
Zan Tomasz 413
Zanatta Marcello 386-387, 391
Zaremba B.U. 286
Zawodziński Karol 413
Zawojski Piotr 70
Zeidler-Janiszewska Anna 277
Zeltzer Janina 233
Zemanek Adina 505
Zengzi (Tseng Si) 521

Zenon z Elei 601
Zhuang Zhou (Zhuangzi) 503-506, 513, 516-520
Ziemke Tom 188
Zięba Paweł Jakub 567, 573, 575, 589
Zlatev Jordan 188
Znamierowski Czesław 80, 414
Znaniecki Florian 270, 277
Zonn Włodzimierz 239
Zweig Stefan 634
Zyda Michael 190
Zygmunt I Stary 233, 626
Zygmunt II August 233
Zygmunt III Waza 626
Zylberlast-Zand Natalia (pseud. Maria Quieta) 137-152, 155-157
Zyta Burbon-Parmeńska 611

Ż

Żelazny Mirosław 495
Żeleński Tadeusz Boy 142
Żółkiewski Stanisław 626
Żukowski Tomasz 290
Żuławska Kazimiera 412-413, 415-417
Żuławski Jerzy 413
Żuławski Juliusz 412-413, 415, 417
Żytecki Edward 413

SERIA „FILOZOFIA KULTURY”

1. *Filozofia kultury. XIX wiek*, red. Piotr Mróz, Beata Szymańska, Anna Kuchta, Jędrzej Skibowski, Kraków 2020.
2. Piotr Mróz, *Francuskie pokolenie lat 30. École normale supérieure 1920-1940. Aron, Nizan, Sartre i Merleau-Ponty*, Kraków 2022.

Leszek Augustyn
Jak prawować się z Bogiem? Doświadczenie Hioba jako wyzwanie filozoficzne

Michał Bohun
Jedność i walka sprzeczności. W sprawie domniemanego przewrotu w życiu i światopoglądzie Lwa Tołstoja

Wacław Branicki
Milczenie i nadzieja

Arkadiusz Chrudzimski
W poszukiwaniu straconego czasu: Brentano, Husserl i Heidegger

Jacek Dębicki
Pseudo-Dionizy Areopagita i jego nienapisana teoria sztuki koncepcyjnej

Bartłomiej Dobroczyński
Ewangelia getta *à rebours*. Paradoksy żydowskiej i kobiecej tożsamości w *Nowej Legendzie* Natalii Zylberlast-Zand (1883-1942)

Jerzy Gołosz
O niezbędności czynników społecznych i kulturowych dla rozwoju nauki

Artur Gunia
Wpływ technologii rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej na obraz i schemat ciała w perspektywie fenomenologicznej

Maciej Kałuża
Co mruczy w *Obcym*? Egzystencjalne i postkolonialne czytanie Camusa

Marcin Karas
Mikołaj Kopernik jako postać legendarna

Alicja Kowalczewska
Dowcip egzystencji

Remigiusz Król
Specyfika miasta a tworzenie świadomości regionalnej

Anna Kuchta
Teatr pamięci, pamięć w teatrze. Kazus monodramu *Zapamiętaj* Clarka Younga i Dereka Goldmana

Marta Kudelska
Joga a filozofia – schematy kształtujące człowieka doskonałego. Przyczynek do dyskusji o przekładalności kultur

Kacper Kutrzeba
Myśli o filozofii dziejów Herdera jako antycypacja Heglowskiej chytrości rozumu

Anna Małecka
Sørena Kierkegaarda metafizyczne poczucie humoru

Jędrzej Skibowski
O Jungowskich archetypach słów kilka

Maciej Smolak
Czy przyjaciele w ujęciu Arystotelesa chcą największych dóbr dla przyjaciół? Na kanwie *Etyki nikomachejskiej* VIII 7 1159a 5-12

Leszek Sosnowski
O nieprowincjonalnej przyjaźni: Ingarden i Witkacy

Przemysław Spryszak
John Locke jako krytyk filozofii Nicolasa de Malebranche'a

Radosław Strzelecki
Dwie drogi do innego w filozofii egzystencjalnej

Izabela Szyroka-Łagowska
Takt, czyli o związkach sztuki i polityki według Helmutha Plessnera

Anna I. Wójcik
Spacer filozofa

Anna Wysowska
Czy estetyczna teoria Romana Ingardena oddaje sprawiedliwość dziełom malarstwa przedstawiającego?

Wojciech Zalewski
Między metafizyką a fenomenologią. Esej o hiperfenomenologii Gabriela Marcela

Paweł Jakub Zięba
Transcendentalny realizm naiwny

Beata Szymańska
Podróże. Wędrowanie

Piotr Bartula
Polyptychus Satyregzystencjalny

ISBN 978-83-8368-088-0

9 788383 680880

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

https://akademicka.pl/