

KIERUNKI BADAWCZE W FILOZOFII II

Redakcja: Marcin Lubecki, Paulina Tendera, Dominika Czakon



NAUKI HUMANISTYCZNE - NUMER SPECJALNY 3 (2/2011)

RADA NAUKOWA

PROF. DR HAB. KAROL MUSIOŁ
REKTOR UNIwersYTETU JagIELLOŃSKIEGO

PROF. DR HAB. ANDRZEJ MANIA
PROREKTOR UNIwersYTETU JagIELLOŃSKIEGO DS. DYDAKTYKI

PROF. DR HAB. MARIA FLIS
DZIEKAN WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO UJ

PROF. DR HAB. BOGDAN SZLACHTA
DZIEKAN WYDZIAŁU STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH I POLITYCZNYCH UJ

PROF. DR HAB. KATARZYNA KIEĆ-KONONOWICZ
WYDZIAŁ FARMACEUTYCZNY, UJ COLLEGIUM MEDICUM
KIEROWNIK STUDIÓW DOKTORANCKICH

PROF. DR HAB. JACEK SKŁADZIEŃ
WYDZIAŁ LEKARSKI, UJ COLLEGIUM MEDICUM
KIEROWNIK STUDIÓW DOKTORANCKICH

PROF. DR HAB. MARTA KUDELSKA
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY UJ, PRODZIEKAN DS. STUDENCKICH

DR HAB. LESZEK SOSNOWSKI
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY UJ

ZESZYTY NAUKOWE TOWARZYSTWA DOKTORANTÓW UJ

KIERUNKI BADAWCZE W FILOZOFII II

NUMER SPECJALNY 3 (2/2011)

Redakcja

Marcin Lubecki

Paulina Tendera

Dominika Czakon



Kraków 2011

HUMANISTYCZNE

NAUKI

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
ul. Straszewskiego 25/3
31-113 Kraków

Redaktor naczelna:
Paulina Tendera

Zastępca redaktor naczelnej:
Marcin Lubecki

Sekretarz redakcji:
Rafał Opulski

Redaktor prowadząca serii humanistycznej:
Joanna Dziadowiec

Redaktorzy tomu:
Marcin Lubecki, Paulina Tendera, Dominika Czakon

Recenzenci:
Prof. dr hab. Józef Bremer, prof. dr hab. Miłowit Kuniński,
dr hab. Piotr Mróz, dr hab. Leszek Sosnowski,
dr Leszek Wroński

Redakcja językowa i korekta:
Marcin Lubecki (red. prowadzący), Katarzyna Migdał,
Anna Kowalcze-Pawlik, Przemysław Tacik,
Dominika Czakon, Magdalena Tendera

Skład:
Marcin Lubecki

Projekt okładki:
Szymon Drobnik

Współpraca wydawnicza:
Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
ul. Ujejskiego 8/1, 30-102 Kraków
tel. 12 628 05 12, www.libron.pl

Publikacja finansowana ze środków Instytutu Filozofii UJ
oraz Towarzystwa Doktorantów UJ

© Copyright by Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
All rights reserved
Wydanie I, Kraków 2011

ISSN 2082-3916

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE.....	9
PRZEMYSŁAW TACIK.....	11
O POŻYTKACH Z JUDAIZMU DLA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ	
KAROL MORAWSKI.....	19
„NIEMOŻLIWOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA”. ANALIZA POSTMARKSISTOWSKIEGO STANOWISKA ERNESTA LACLAUA	
JAN KUTNIK.....	33
INDYWIDUALISTYCZNE UJĘCIE PROBLEMATYKI HISTORIOZOFICZNEJ W TWÓRCZOŚCI THOMASA CARLYLE’A I FRIEDRICHA NIETZSCHEGO	
MARCIN LUBECKI.....	53
PRZESTRZENIE OTWARTOŚCI W <i>PRZYCZYNKACH DO FILOZOFII</i> MARTINA HEIDEGGERA	
ANNA JAKSENDER.....	71
AKT ESTETYCZNY W UJĘCIU JACQUES’A LACANA I JULII KRISTEVEJ	
ANNA SZKLARSKA.....	79
ZAGADNIENIE PRZEMOCY W FILOZOFII HANNAH ARENDT	
ANDRZEJ DROHOMIRECKI.....	91
POZÓR JAKO ZJAWISKO ESTETYCZNE	
DOMINIKA CZAKON.....	107
CHARLES BAUDELAIRE – KRYTYK SZTUKI, KRYTYK NOWOCZESNOŚCI	
IWONA MALEC.....	125
LINIA W TEORII ESTETYKI EUGÈNE’A VÉRONA	
MACIEJ KOSTYRA.....	133
POJĘCIE CNOTY W ETYCE ANTYSTENESA Z ATEN	

JOANNA DITTRICH	153
FILOZOFIA MUZYKI ARYSTOKSENOSA	
HANNA SCHUDY	163
PRZYZYNEK DO SCHOPENHAUEROWSKIEJ, BIOCENTRYCZNEJ ETYKI ŚRODOWISKOWEJ	
KINGA KŁECZEK-SEMERJAK.....	183
INDYJSKA TEORIA RASA JAKO DOŚWIADCZENIE ESTETYCZNE	
NINA BUDZISZEWSKA.....	197
RYDWAN JAKO METAFORA POSTACI MENTALNO-CIELESNEJ CZŁO- WIEKA	
MAGDALENA OTLEWSKA	211
TEOFANIA STWORZENIA W MYŚLI HILDEGARDY Z BINGEN	
JUSTYNA GŁOWAŁA.....	229
ROZUMNOŚĆ PRAKTYCZNA. TEORIA PRAWA NATURALNEGO JOHNA FINNISA W ŚWIETLE NAUKI AKWINATY	
PIOTR ŚCIŚLICKI.....	243
REFLEKSJA FILOZOFICZNA JAKO ŹRÓDŁO WSPÓŁCZESNEGO ROZU- MIENIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA I DYREKTYW INTERPRETACYJNYCH ART. 30 KONSTYTUCJI RP	
MAGDALENA TENDERA	267
ANTROPOLOGIA EGZYSTENCJALNA MICHAELA JACKSONA	
MARTYNA MOSKULAK	285
ZAGADNIENIE RELATYWIZMU W MYŚLI CHARLESA TAYLORA	
SZYMON OLSZYŃKA	301
ZAGADNIENIE EMOTYWIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII PO- LITYKI	
JAKUB ŁOBOCKI.....	313
OBCIACH JAKO KATEGORIA POPKULTURY	

JAN CZAJKOWSKI.....	329
OŚWIECENIOWY MILLENARYZM A LIBERALNY POSTĘP. Z KON- CEPCJI POLITYCZNEJ JOHNA GRAYA	
PAULINA SELMAJ-POMASKA	345
KLAUSA MICHAELA MEYERA-ABICHA IDEA POKOJU CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ	
DARIUSZ SZKUTNIK.....	357
ENTELECHIA I ZASADA ZACHOWANIA ENERGII W ROZUMIENIU HANSA DRIESCHA	
INFORMACJE O AUTORACH.....	371

SŁOWO WSTĘPNE

W dniach 24-25 lutego 2011 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie odbyła się ogólnopolska konferencja doktorantów „Kierunki Badawcze w Filozofii”. Piąte spotkanie z tego cyklu, drugie pod patronatem „Zeszytów Naukowych Towarzystwa Doktorantów UJ”, prowadzono w ramach dwóch równoległych sesji, obejmujących siedem sekcji tematycznych. Były to panele poświęcone ontologii, epistemologii, logice, historii filozofii i filozofii kultury, a także – w ramach drugiej grupy dyskusyjnej – problematyce estetycznej, etycznej i społecznej. W trakcie dwudniowych spotkań prelegenci wygłosili kilkadziesiąt referatów. W niniejszej książce chcemy zaprezentować szerszej grupie odbiorców zapis tych wystąpień. Do drugiego tomu *Kierunków badawczych w filozofii* wybrane zostały 24 artykuły z różnych dziedzin filozoficznych. Po raz kolejny, podobnie jak przed rokiem, pojawiajemy się w „Zeszytach Naukowych Towarzystwa Doktorantów UJ”, wcześniejsza edycja (trzecia) pod tym tytułem ukazała się niedawno jako Zeszyt Specjalny (nr 2, 2010) czasopisma „Estetyka i Krytyka”.

Dziękujemy Dyrekcji Instytutu Filozofii UJ, pod patronatem którego odbyło się nasze spotkanie, a także recenzentom niniejszego tomu: prof. Józefowi Bremerowi, prof. Miłowitowi Kunińskiemu, drowi hab. Piotrowi Mrozowi, drowi hab. Leszkowi Sosnowskiemu oraz drowi Leszkowi Wrońskiemu i wspierającemu nas Towarzystwu Doktorantów UJ. Dziękujemy także uczestnikom konferencji – prelegentom i słuchaczom – którzy wzięli udział w odczytach i dyskusjach. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że bez Państwa udziału i zaangażowania przygotowanie tej publikacji nie byłoby możliwe.

Marcin Lubecki

PRZEMYSŁAW TACIK

(UNIwersytet Jagielloński)

O POŻYTKACH Z JUDAIZMU DLA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

W poważnym, lecz wiele wyjaśniającym skrócie można powiedzieć, że filozofia współczesna zatacza koło, powracając do inspiracji religijnych. Nie oznacza to jednak, że cieszyć się powinni zwolennicy różnych religijnych systemów, nie chodzi bowiem o potwierdzanie tez dawno sformułowanych, a porzuconych w toku procesu sekularyzacji. Nie chodzi także o odwrót od szeroko pojętej racjonalności ku wierze w określone dogmaty – czy też o rodzaj fideizmu. Patrząc na drogi filozofii XIX, a w szczególności XX wieku, można powziąć przekonanie, że filozoficzne poszukiwania kontynuują dzieło krytyki rozpoczęte przez Kartezjusza, a z całą jasnością sformułowane przez Immanuela Kanta. Krytyka ta sięga na tyle głęboko, by zakwestionować wreszcie sam swój *organon*. Podważa prosto pojmowaną racjonalność w imię racjonalności wyższego rzędu. Ilustratywny przykład tej strategii znajdujemy w filozofii Fryderyka Nietzschego, która pod powierzchnią pozornie zsekularyzowanego, naukowego poglądu na świat rozpoznaje wiele przedzałożeń, które moglibyśmy nazwać mitycznymi. Proste odrzucenie poglądów religijnych niewiele zmienia, jeśli nie przeobrazi się całego sposobu myślenia, którego część one stanowiły.

Filozofia, która na przestrzeni ostatniego wieku dążyła do wyciągnięcia wniosków z krytyki tradycyjnej metafizyki, odsłoniła korzenie naszego myślenia, które nie poddają się uzasadnieniu, ponieważ same stanowią warunek wszelkiego uzasadniania. W tym sensie owe ostateczne warunki mają charakter religijny. Prosty spór między religią a nurtem poświeceniowym – spór, w którym rozważa się istnienie lub nieistnienie pewnej istoty i wypływające stąd konsekwencje – ustępuje miejsca głębszym rozważaniom, w których padają pytania o to, jaką rolę w naszym myśleniu odgrywa kategoria istnienia, a także o samą

możliwość wypowiedzenia się o istnieniu Boga. Istotniejsze zdaje się nie to, czy Bóg istnieje, czy nie, lecz to, kim miałby być – i w jakim stopniu mechanizmy naszego myślenia, a także sposób działania języka wymuszają dlań taką, a nie inną postać.

Jeśli więc w XX i XXI wieku filozofia powraca do myślenia religijnego, to nie po to, by rehabilitować jego dawne wierzenia. Chodzi jej raczej o szukanie inspiracji, które mogłyby zostać strukturalnie odniesione do jak najbardziej świeckiego pojmowania rzeczywistości. Nadwątlenie dotychczas oczywistych pewników wywołuje w filozofii potrzebę ustosunkowania się do świata niepełnego, nie do końca poznawalnego, oddzielonego od podmiotu barierą języka. Myślenie religijne dostarcza analogii, dzięki którym niepełna rzeczywistość może być opisywana jako niesamoistna, zależna od wymykającego się naszemu poznaniu warunku.

Wśród religijnych źródeł, z których czerpała i czerpie wciąż filozofia współczesna, istotną pozycję zajmuje szeroko pojmowana tradycja judaizmu. Zjawisko to ma także korzenie kulturowe: odejście od chrześcijaństwa jako inspiracji dla filozofii zachodniej pozwala zwrócić uwagę na nurty myślenia, które dotąd tkwiły w zapomnieniu. Nie można także pominąć faktu, że zwrócenie się w stronę judaizmu stanowi próbę rehabilitacji filozofii europejskiej, która często żywiła się co najmniej uprzedzeniami w odniesieniu do kultury żydowskiej, graniczącymi z systematycznym ideologicznym prześladowaniem. Nad judaizmem ciążył stereotyp religii pozbawionej ducha, skupiającej się na przestrzeganiu obszernego zbioru przepisów Prawa nadanego przez odległego Boga; z kolei chrześcijaństwo, w przepracowanej na użytek filozofii wersji (na przykład F. Schleiermachers¹), miało stanowić „religię serca”, spontaniczności, żywej więzi z Bogiem. Negatywną waloryzację judaizmu znajdujemy na przykład w *Wykładach z filozofii religii* G.W.F. Hegla².

Przeciwko temu nurtowi opowiedziała się tradycja powstała w XIX wieku i nabierająca siły w wieku XX. Wiąże się ona przede wszystkim z ponownym odkryciem źródeł judaizmu i ujawnieniem jego wewnętrznego bogactwa. Początków należałoby szukać w *Wissenschaft des Judentums*, niemieckim kręgu badaczy, stawiającym sobie za cel racjonalne uporządkowanie dziejów judaizmu. Scjentyistyczny duch zaciążył na jego interpretacji, w wyniku czego pomijano nurty mistyczne³. Odżegnywano się w szczególności od kabały, trudnej do pogodzenia z aspiracjami asymilacyjnych prądów, usiłujących przekształcić judaizm w wyznanie analogiczne do protestantyzmu czy katolicyzmu. Kabałę czy chasydyzm wiązano raczej z religijnym obskurantyzmem niż z godną po oświeceniowych czasów konfesją.

¹ Por. F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

² Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007, zwł. t. II.

³ *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, rozdz. 28.

Z drugiej strony XIX-wieczny neokantysta Hermann Cohen w swym późnym dziele *Die Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums* starał się w nowatorski sposób połączyć moralny nakaz czystego rozumu Kanta z pojmowaniem moralności w judaizmie. Rozum był dlań tym, co łączy człowieka z Bogiem⁴. Już u Cohena zaznacza się charakterystyczna dla prób łączenia judaizmu i filozofii zachodniej tendencja do akcentowania antymistycznego charakteru tradycji żydowskiej. Kluczowy dla judaizmu zakaz bałwochwalstwa i przedstawiania Boga, pojmowany szeroko jako nakaz walki z wszelkimi idolami, wpisywał się doskonale w spuściznę krytycznej filozofii Kantowskiej. Rozkład tradycyjnej zachodniej ontologii, czy też ontoteologii, by przywołać termin Martina Heideggera, odnaleźć mógł w judaizmie sojusznika. Nacisk na stawanie się, a nie byt, na słowo, a nie obraz, przeniósł zainteresowanie z filozofii zachodniego chrześcijaństwa na filozofię judaizmu. W ślad za tymi przeobrażeniami podejmowano próby odsłonięcia źródeł europejskiego myślenia; w chrześcijaństwie wskazywano na dominację źródeł greckich nad żydowskimi. Dość wspomnieć XX-wiecznego myśliciela Lwa Szestowa, który odnowił Tertuliańskie przeciwstawienie Aten i Jerozolimy, opowiadając się jednoznacznie za tą ostatnią⁵. Wedle Szestowa, tradycja grecka, która odcisnęła się mocno – zapewne zbyt mocno – na chrześcijaństwie, oddała filozofię europejską panowaniu dogmatycznego rozumu. Przeciw takiemu rozumowi, szkodliwemu dla życia i zamykającemu się na nieprzewidywalne, ustanawiał tradycję żydowską, tradycję „wiecznego czuwania” na to, co może się zdarzyć.

Wiek XX przyniósł prawdziwą erupcję pomysłów na połączenie judaizmu z głównym nurtem filozofii zachodniej. Nie sposób pominąć faktu, że było to możliwe między innymi dzięki poszerzeniu pola badań nad dziejami tradycji żydowskiej. Gershom Scholem, pionier tych poszukiwań, udostępnił szerokiemu kręgowi myślicieli bogactwo mistycznych nurtów judaizmu⁶. Choć nadał tej prezentacji własną wykładnię, pozwolił na inspiracje kabałą między innymi Walterowi Benjaminowi, a w późniejszym czasie – na przykład Haroldowi Bloomowi.

Jednak u początków XX-wiecznej filozofii czerpiącej z judaizmu stoi bezapelacyjnie Franz Rosenzweig. W opozycji do Hegla, stanowiącego wedle niego kulminację zachodniej tendencji do unifikującego sprowadzania wszelkiej myśli do jakiegoś „Wszystkiego”, wskazywał, że zadaniem filozofii nie powinno być szukanie utożsamienia faktyczności z jedną Całością. Rehabilitując spójnik „i”, pozwalając istnieć obok siebie Bogu, Światu i Człowiekowi, wykorzystał żydowskie pojmowanie Stworzenia – w którym zachowana zostaje odrębność Stwórcy od tego, co stworzone⁷. Być może w ogólności stworzenie polega

⁴ A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 27 i n.

⁵ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009.

⁶ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007; idem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996; idem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1995.

⁷ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, cz. I.

na tym, by poszczególne części świata uczynić niesprowadzalnymi do siebie nawzajem. Niedaleko stąd już do inspiracji kabałą Luriańską, dla której stworzenie równoznaczne jest z procesem rozpadu na nieprzystające do siebie elementy. Tak czy inaczej, Rosenzweig znakomicie wpisuje się w ducha filozofii post-nietzscheańskiej, dla której defragmentacja rzeczywistości na różne nieprzetłumaczalne perspektywy jest faktem. Nie istnieje dlań żadna ogólność, która z góry tłumaczyłaby poszczególne obszary rzeczywistości. Przeciwnie, Bóg, Świat i Człowiek – bo takie Rosenzweig wyróżnia elementy – zachowują w sobie pewną specyficzność, relatywną dla siebie Nicość, stanowiącą „resztkę”, niepozwalającą na połączenie ich w jedną Całość.

Rosenzweig skonstruował swoje dzieło, opierając się na trzech filozoficzno-religijnych kategoriach, które można interpretować jako specyficzny wkład judaizmu do filozofii. Chodzi mianowicie o stworzenie, w którym zachowana zostaje odrębność Stwórcy od stworzonego, o objawienie zapośredniczone w języku, a w szczególności w piśmie – i wreszcie o zbawienie, obejmujące ideę mesjańską. Wariacje na wszystkie wspomniane tematy przeplatają się w myśleniu filozofów XX wieku nawiązujących do judaizmu.

Jednym z najważniejszych był z pewnością Walter Benjamin. Jego dzieło podejmuje namysł nad językiem pojmowanym z kabalistyczną inspiracją jako budulec świata, który wraz ze stworzeniem uległ rozpadowi, pierwotnemu zakłóceniu. Co może nawet ważniejsze, każde z pism Benjamina realizuje tę ideę w praktyce. Nie ma w nich miejsca na bezstronne oddawanie obiektywnej treści; zdania nie przekazują komunikatów, lecz są fragmentem językowej rzeczywistości i podlegają jej prawom. Podobnie jak w kabale Izaaka Lurii każdy dobry czyn służył *tikkun*, naprawie świata z upadku, tak u Benjamina tekst nie może być bezstronny, lecz przez ukazanie zapomnianych połączeń między zjawiskami uczestniczy w rekonstrukcji pierwotnego, doskonałego języka, płaszczyzny komunikacji wszystkich bytów. W takim pojmowaniu pisma splatają się nierozłącznie kategorie stworzenia, językowego objawienia i zbawienia.

Analogiczna kombinacja pojawia się w Benjaminowskiej interpretacji materializmu historycznego, w centrum której tkwi mechanizm teologii. Benjamin wyróżnia dwa sposoby pojmowania historii⁸. Pierwszy, o charakterze mitycznym, prezentuje dzieje jako ciągły proces. Taka „historia uniwersalna” uchodzi za obiektywny bieg następujących po sobie wydarzeń, prowadzących aż do teraźniejszości. Każde zdarzenie znajduje swe miejsce i ocenę w wielkim historycznym fresku. Takiej historii przeciwstawia Benjamin wizję materializmu historycznego, w której utrwalona postać dziejów nie ma obiektywnego charakteru, lecz jest „historią pisaną przez zwycięzców”. To ona upraszcza ogrom szczegółów dotyczących tego, co się zdarzyło; anachronicznie rzutuje wynik przeszłych zmaganiań na sam moment walki. „Prawdziwa” historia, o ile w ogóle można by o niej mówić, byłaby krańcowym, niepojmowalnym nadmiarem fak-

⁸ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, [w:] idem, *Aniół historii*, tłum. H. Orłowski, Poznań 1996.

tów. Dlatego z konieczności istnieje wielość różnych wizji dziejów, z których niektóre mają status panujących, a inne – podporządkowanych lub wręcz całkowicie zapomnianych. Rolą materializmu historycznego jest rozbijanie sztucznego monolitu, jaki z dziejów czyni „historia uniwersalna”, poprzez odnawianie historii ujarzmionych i pokonanych. W określonym rewolucyjnym momencie, mówiąc słowami Benjamina, czas ulega zatrzymaniu, jednolitość historii rozpada się na części: proletariats powtarza w teraźniejszości wszystkie przeszłe chwile walki, niejako uobecniając je tu i teraz, przeciwko historii uniwersalnej, która przeszłość kategoryzuje i ostro separuje od aktualnych wydarzeń. W ten sposób, za pomocą żydowskiego dziedzictwa, Benjamin oczyszcza marksizm z pozytywistycznych interpretacji, dominujących w okresie II Międzynarodówki, przywracając mu, jak mawiał Scholem, „mesjanistyczne żądło”. Nieobca już tradycji prorockiej starożytnego Izraela idea porzucenia przeszłego objawienia dla aktualnego Boskiego wezwania⁹ znajduje w ten sposób swą nową, materialistyczną postać.

Objawienie zapośredniczone w piśmie koresponduje ze współczesną filozofią w zakresie, w jakim po dziele Nietzschego oraz wnioskach poststrukturalizmu rozpoznaje się charakter świata jako interpretacji. Szczególnie bogaty w tym zakresie jest dorobek powojennej filozofii francuskiej, intensywnie opracowującej problematykę aktu pisania, stosunku autora do pisma oraz wreszcie samej możliwości autorstwa. Nic dziwnego, że to właśnie w obszarze myśli francuskiej doszło do skrzyżowania inspiracji tradycją żydowską i głównego nurtu filozofii zachodniej. Co prawda u Michela Foucaulta czy Rolanda Barthes'a problematyzacja kategorii pisma oraz autora wpływa zasadniczo ze źródeł niemieckich, zwłaszcza dzieła Nietzschego, a także z francuskiej recepcji Hegla i francuskiego strukturalizmu, niemniej już u takiego autora jak Maurice Blanchot, który z powodzeniem mógłby być czytany wyłącznie w oparciu o tradycję Hegla, Nietzschego i Heideggera, odwołania do tradycji żydowskiej są częste, choć interpretowane dość subiektywnie. Blanchot inspirował się szczególnie tymi nurtami mistycyzmu żydowskiego, które traktowały świat jako odpowiednik Księgi i czyniły tym samym z procesu pisania oraz lektury akty rangi równej stworzeniu i objawieniu¹⁰. Z upodobaniem studiował dzieło Franza Kafki¹¹, co można już potraktować jako inspirację drugiego rzędu – w zakresie, w jakim Kafka tworzył nowoczesne wariacje na stare żydowskie, zwłaszcza chasydzkie wątki¹².

Kulminacją tej interesującej zbieżności filozofii zachodniej i myślenia żydowskiego wydają się być spuścizny dwóch autorów: Edmonda Jabès'a i Jacques'a Derridy. Pierwszy stworzył poetyckie dzieło, przeniknięte duchem teolo-

⁹ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 614.

¹⁰ Por. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris 1969, s. 74-97, 180-189, 562-581, 630.

¹¹ Por. idem, *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1996.

¹² Por. K.E. Grözinger, *Kafka a Kabala*, tłum. J. Güntner, Kraków 2006.

gii apofatycznej, bezustannie odwołujące się do judaistycznych motywów¹³. Pisma Jabès'a ujawniają specyfikę wielu żydowskich inspiracji w XX wieku: nie chodzi tu o ścisłe przenoszenie precyzyjnie odczytanych idei judaizmu, lecz raczej o stosowanie jego ducha, zwłaszcza zabarwionego mistycznie, we własnym filozoficznym opracowaniu. Szczególnie nadaje się do tego kabała Luriańska, wraz ze swymi ideami stworzenia jako rozpadu (tzw. „rozbicia naczyń”, *szewirat ha-kalim*) oraz *cimcum*, pierwotnego usunięcia się Boga ze świata, czyniącego miejsce dla stworzenia¹⁴. Nurt ten intrygował na przykład Harolda Blooma, który przetransponował jego idee do obszaru krytyki literackiej (w dziele *Kabbalah and Criticism*). Szczególnie interesująca wydaje się kabała Luriańska dla filozofii współczesnej, szukającej nowych dróg teologii apofatycznej po krytyce Nietzschego i Heideggera.

Tak dochodzimy do drugiego z wymienionych poprzednio twórców: Derridy. W jego dziele inspiracje nietzscheańsko-heideggerowskie są równoprawne z judaistycznymi. Derrida, postępując szlakiem Jabès'a, radykalizował Heideggerowskie myślenie o języku jako medium, w którym wydarza się Bycie. Język zdaje się dlań tworzyć, jak dla pewnych nurtów kabały, samą tkankę rzeczywistości. Nieobcy pozostaje Derridzie duch mesjanizmu, dla którego zewnętrzna interwencja wydaje się być jedynym rozwiązaniem immanentnych pismu – czyli światu – sprzeczności. Dziedzictwo interpretacjonizmu i perspektywizmu Nietzschego współgra w myśleniu Derridy ze zmaganiem, jakie podejmował judaizm w wykładni Tory, pisanego objawienia. Rzeczywistość zdaje się dlań zawierać pewien nadmiar niewyjaśnianej tajemnicy, którego nie usunie żadna jednoznaczna interpretacja. I tutaj rozpoznać można wkład żydowskiej idei Stworzenia – takiej, jak rozumiał ją wspomniany już Rosenzweig; Stworzenie polega w tym wypadku na uzyskaniu samoistności przez to, co stworzone. Taką samoistością cechuje się u Derridy pismo. Nie istnieje jeden sens, któremu tekst podporządkowywałby się bez reszty. Zawiera zawsze pewną opierającą się ujęciu resztkę, znak nierozstrzygalności. To ona decyduje o jego radykalnej jednostkowości. Opór tego, co partykularne, przeciw ujednocniającej wykładni stanowi przejaw rzeczywistości stworzonej, czyli – wedle Lurii – rozbitej. Konsekwentnie przemyślana w filozofii współczesnej żydowska idea Stworzenia wiedzie do wniosków podobnych do tych, jakie płyną z perspektywizmu Nietzschego. Pozostawiając poszczególnym rzeczom niewyczerpalną resztkę, musi porzucić ideę ich ogólnego i definitywnego sensu. W naturalny sposób z pomocą przychodzą kategorie Objawienia i Zbawienia, które pozwalają rozumowi, pozbawionemu władzy ostatecznego porządkowania rzeczywistości wedle własnych idei, otworzyć się na cząstkowy sens, docierający z zewnątrz. Nie sposób nie pomyśleć w tym kontekście o filozofii Emmanuela Lévinasa,

¹³ Por. cykle *Livre des Questions*, *Livre des Ressemblances*, *Livre des Limites* (pierwszy i ostatni ukazały się w ostatniej dekadzie w wydawnictwie Austeria).

¹⁴ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, ed. cit., rozdz. VII.

w której etyka wyprzedza ontologię, a twarz Innego – myśl, jaką chcielibyśmy go skategoryzować. Również kategoria „wydarzenia”, istotna dla myśli zachodniej od czasów Nietzschego i Heideggera, może być lepiej rozumiana w duchu judaizmu – dla którego działanie uprzedza byt – niż w ujęciu czerpiącym z dzieł Arystotelesa.

Podsumowując: kontakt filozofii zachodniej z judaizmem okazał się w zeszłym wieku spotkaniem niezwykle owocnym. Być może to właśnie judaizm – w opozycji do zhellenizowanego chrześcijaństwa – oferuje sposoby myślenia bliższe naszym czasom. Kluczowe dla tradycji żydowskiej doświadczenia wygnania, katastrofy lepiej współgrają z przeżywaną historycznie współczesnością. Figura pustyni, do której nawiązywali między innymi Jabès i Derrida, może być pojmowana jako otrzeźwienie z ciężącej na zachodniej filozofii mityczności. Pustynia to rzeczywistość, w pełnym tego słowa znaczeniu, samoistna, niepodająca się człowiekowi, obca, rozwiewająca iluzje. Po Nietzscheańskiej proklamacji śmierci Boga – pojmowanego dualizująco – myślenie oparte na figurze pustyni otwiera zachodnią filozofię na nowe drogi apofatyki.

Sergio Quinzio, myśląc nad rolą judaizmu we współczesnej filozofii, pisał następująco:

(...) relikty świata greckiego i pogańskiego prowadzą do pojmowania sensu jako wszechogarniającej pełni, jako logosu wszystko cudownie wyjaśniającego. Skutkiem tego przeżytku byliśmy zmuszeni rozumieć czas historyczny jako jednolitą ciągłość, jako schody solidnie wzniesione na trwałym gruncie i dlatego też wiodące w górę w sposób pewny – i nigdy nie umieliśmy myśleć o czasie, przeżywając w nim każdą chwilę niczym – jak opisuje to Benjamin – małą furtkę, przez którą mógłby wejść Mesjasz. W rzeczywistości jednak dzisiejszy człowiek, który nie jest pewny istnienia odwiecznej konieczności, a z drugiej strony boleśnie zaznał rozczarowania nowożytnym zeświecczonym mesjanizmem, doświadcza czasu pustego, który, pozbawiony nadziei, popada w nicość. «Sens», który mógłby wyłonić się z takiego doświadczenia, nie może być powrotem do jakiejś doskonałej całości, do tryumfu logosu. Nowożytność, przyjmując – zupełnie nieświadomie – kategorie biblijne, zakreśliła pewien krąg, co doprowadziło do tego, że wraz z nią cały świat przeżywa doświadczenie skrajnego ryzyka czasu, rzeczywistości, która nie jest racjonalna, nadziei, która przechodzi przez otchłanie Egiptu i Babilonii, przez noc Gethsemani, przez krzyż i przez Auschwitz, przez wszelką ciemność i rozpad właściwe czasom apokaliptycznym¹⁵.

Dodając na koniec w benjaminowskim duchu: dzięki judaizmowi wprowadzamy filozofię w permanentny stan wyjątkowy¹⁶, w mesjanistyczne napięcie, z którego droga wiedzie tylko w przyszłość; metodycznie oczyszczamy myślenie z mitu, stawiamy wszystko na jedną kartę i nie boimy się przegrać, bo na przegranej polega prawdziwa rola Mesjasza. Naturalnie Mesjasza żydowskiego, al-

¹⁵ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 186-187.

¹⁶ Por. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, ed. cit., s. 417.

bowiem tylko judaizm zna doświadczenie porażki – i życia, które mimo wszystko trwa dalej. To właśnie doświadczenie postępującego wciąż czasu, idącego naprzód na przekór definitywnym rozstrzygnięciom i pozornie ostatecznym katastrofom, wyduje się szczególnie bliskie współczesności.

ABSTRACT

The paper expounds the significant role of various currents of the Judaic tradition as sources of inspiration for contemporary philosophy. Unfairly consigned to oblivion throughout the period of domination of Christianity, Judaism reemerged at the end of the nineteenth century as a field of fruitful stimulations for Western thought. Moreover, the evolution of the post-Kantian epistemology brought many thinkers, such as Nietzsche, to admit the existence of the irreducible, unfathomable remnant forming a fundament of our cognition, which opened the door to new secular inspirations drawn from the heritage of religion. Judaism, less marked by Greek philosophy than the Christian legacy, began thus to appear as fitting better these tendencies. The prohibition of representation, the radical monotheism, bordering on the apophatic monism, the unyielding refusal of idolatry, made Judaism a privileged source of inspiration for philosophy striving to disavow its past metaphysical presuppositions. The paper presents main contributors to the renaissance of Judaism in philosophy: Hermann Cohen (who aimed to reconcile neo-Kantism with the universal morality of Judaism), Lev Shestov (opposing Jewish fideism, embodied in the figure of “Jerusalem”, to the Greek ideal of impersonal reason, symbolised by the figure of “Athens”), Franz Rosenzweig (reworking the Hegelian heritage with Jewish concepts of Creation, Revelation and Redemption), Gershom Scholem (rediscovering the originality of Kabbalist thought), Walter Benjamin (bringing a new, Messianic dimension to the perception of history), Edmond Jabès (merging the inspirations of Lurianic Kaballah with contemporary theories of language and sense) and Jacques Derrida (rethinking the legacy of Western thought using Jewish themes). Judaic tradition – with its hermeneutic approach, lack of strict dogmas, interpretative creativity – provides a unique set of thought patterns which seem to be especially valuable in our times, haunted by pluralism, intertextuality, and the fall of “Great Narratives”. As Sergio Quinzio suggested, Judaism can help us to rethink the world no longer structured by logos and developing in a reasonable way.

BIBLIOGRAFIA

1. Benjamin W., *O pojęciu historii*, [w:] idem, *Antol historii*, tłum. H. Orłowski, Poznań 1996.
2. Blanchot M., *L'Entretien infini*, Paris 1969.
3. Blanchot M., *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1996.
4. Grözinger K.E., *Kafka a Kabala*, tłum. J. Güntner, Kraków 2006.
5. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007.
6. *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
7. Lipszyc A., *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.
8. Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
9. Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
10. Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
11. Schleiermacher F.D.E., *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
12. Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
13. Scholem G., *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1995.
14. Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.

KAROL MORAWSKI

(UNIWERSYTET WROCŁAWSKI)

„NIEMOŻLIWOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA”.
ANALIZA POSTMARKSISTOWSKIEGO STANOWISKA
ERNESTA LACLAUA

W niniejszym tekście poruszony zostanie kluczowy motyw postmarksistowskiej wizji społeczeństwa. Jest to zainspirowana strukturalizmem oraz myślą Jacques’a Lacana i Jacques’a Derridy teza o niemożliwości ostatecznego „zszywania” (*suture*) społeczeństwa w ramach jednej uniwersalnej narracji, która – jako siła hegemoniczna – zjednoczyłaby wszystkie zantagonizowane sektory społeczne. Społeczeństwo jako pojednany i jednolity obiekt jest bytem niemożliwym – twierdzi Laclau w tekście *Niemożliwość społeczeństwa*. Motyw, o którym będzie mowa, występuje także na kartach *Hegemonii i socjalistycznej strategii*, najbardziej znanej pracy Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe – funkcjonuje on tam w kontekście problematyki teorii dyskursu, hegemonii, antagonizmu i wykluczenia. W twórczości Laclaua po *Hegemonii*... wątek ten jest stale obecny w różnorodnych teoretycznych perspektywach, w których autor rozwija i umacnia teorię hegemonii jako przygodnej interwencji politycznej, tymczasowo konstytuującej dany porządek społeczny.

„NIEMOŻLIWOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA”

W tym pierwszym krótkim tekście z 1983 roku Laclau dokonuje dekonstrukcji marksistowskiej teorii ideologii i równocześnie ukazuje antyesencjalistyczną wizję społeczeństwa oraz podmiotu.

W tradycji marksistowskiej odnaleźć można dwa klasyczne podejścia do problemu ideologii. W jednym znaczeniu ideologia to „poziom społecznej całości (*totality*), w drugim utożsamia się ją z «fałszywą świadomością»¹. W ocenie Laclaua oba te ujęcia obarczone są esencjalistycznym błędem: w pierwszym wypadku wychodzi się od koncepcji społeczeństwa jako zrozumiałej całości, tzn. struktury, „od której zależą jej cząstkowe elementy i procesy”²; w drugim natomiast przyjmuje się koncepcję podmiotu jako bytu obdarzonego istotową i ostateczną homogenicznością – dokonane przez ów podmiot błędne rozpoznanie jest źródłem ideologii jako „fałszywej świadomości”.

Polemizując z holistycznymi wizjami społeczeństwa – a jedną z nich tworzy model baza/nadbudowa – Laclau zauważa, że należy uznać „nieskończoność tego, co społeczne”, czyli przyjąć „fakt, że każdy system strukturalny jest ograniczony, że zawsze otacza go pewna «nadwyżka znaczenia», nad którą nie jest zdolny zapanować, oraz że w konsekwencji «społeczeństwo» jako jednolity i zrozumiały obiekt, warunkujący swe własne cząstkowe procesy, jest niemożliwością”³.

Implicite mamy tutaj dwa założenia. Pierwsze z nich opiera się na przesłance strukturalistycznej, inspirowanej koncepcją Ferdinanda de Saussure’a – tzn. na twierdzeniu, że każda społeczna tożsamość ma charakter relacyjny, kształtujący się *vis-à-vis* innych tożsamości, oraz na poststrukturalistycznej (Derridowskiej) krytyce systemu jako zamkniętej całości. Niemożliwość ukonstytuowania takiej całości implikuje niemożliwość ostatecznej stabilizacji jej elementów. Zatem:

(...) jeśli mamy utrzymać relacyjny charakter każdej tożsamości, i jeśli równocześnie porzucamy utrwalenie (*fixation*) tych tożsamości, wtedy to, co społeczne należy uznać za nieskończoną grę różnic, tzn. za coś, co w najściślejszym znaczeniu tego słowa możemy nazwać dyskursem – pod warunkiem oczywiście, że uwolnimy pojęcie dyskursu z jego ograniczonego znaczenia jako mowy i pisma⁴.

Jakie jest drugie założenie tezy o „niemożliwości społeczeństwa” jako zszytej całości? „To, co społeczne to nie tylko nieskończona gra różnic. To także próba oswojenia nieskończoności, wtłoczenia jej w skończoność porządku” – pisze Laclau⁵. Innymi słowy, każde dyskursywne powiązanie stanowi próbę (osta-

¹ E. Laclau, *Niemożliwość społeczeństwa*, tłum. L. Rasiński, [w:] „Nowa Krytyka”. [Online]. Protokół dostępu: <https://nowakrytyka.pl/spip.php?article70> [10 grudnia 2011].

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem. W ujęciu Laclaua i Mouffe dyskurs jest całością implikującą praktyki językowe i behawioralne. Odrzucają oni rozróżnienie na to, co dyskursywne i pozadyskursywne – każda próba dokonania takiego podziału jest *de facto* niemożliwa, ponieważ aby go dokonać, musielibyśmy posłużyć się pojęciami, a zatem sferą przynależną do dyskursu.

⁵ Idem, *Niemożliwość społeczeństwa*. [Online]. Protokół dostępu. <https://nowakrytyka.pl/spip.php?article70> [10 grudnia 2011].

tecnie niemożliwego) zamknięcia, objęcia i stabilizacji „nieskończonej gry” elementów; dyskursywne powiązanie jest oddziaływaniem na „owo społeczne, hegemonizowaniem go”⁶. Względne i czasowe utrwalenie tego, co społeczne, czyli względne i czasowe ustanowienie określonego porządku społecznego, dokonuje się za sprawą tzw. „punktów węzłowych” (Lacanskie punkty pikiowania), które tymczasowo scalają określone elementy⁷. Społeczeństwo jest więc rezultatem hegemonicznego zwycięstwa określonej dyskursywno-politycznej konfiguracji elementów. Jako byt ostatecznie zszyty jest ono niemożliwością, bowiem żadna z możliwych konfiguracji nie jest w stanie ogarnąć całości tego, co społeczne. W takim też kontekście upada ideologiczna wizja społeczeństwa jako całości samoprzejrzystej i struktury fundującej swoje cząstkowe procesy.

Z kolei ujęcie ideologii jako fałszywej świadomości oparte jest na koncepcji podmiotu jako trwałej, zamkniętej i ustabilizowanej tożsamości. Dla postmarksistów natomiast podmiot stanowi punkt krzyżowania się wielu „pozycji podmiotowych”, które są alternatywnymi, niejednokrotnie sprzecznymi i konkurującymi ze sobą możliwymi formami jego identyfikacji (każda formacja dyskursywna tworzy pozycje podmiotowe, z którymi aktorzy społeczni utożsamiają się lub też nie). Współczesny podmiot w rozwiniętych społeczeństwach kapitalistycznych (i wyzwolony spod totalitarnej kontroli partii jako nośnika jego obiektywnych interesów), podobnie jak społeczeństwo, nie może być bytem całkowicie zszytym. Pierwotny brak⁸ i negatywność sprawiają, że jego tożsamość jest zmienna, otwarta i kształtowana poprzez serie cząstkowych identyfikacji. Skoro jest on podmiotem zdecentralizowanym, to „jeśli, próbując określić jego/jej tożsamość, nie znajdujemy nic poza kalejdoskopowymi ruchami różnic, w jakim sensie możemy rzec, że podmioty błędnie się postrzegają”⁹, czyli posiadają fałszywą świadomość?

⁶ Ibidem.

⁷ Kategoria „punktu węzłowego” odnosi się do hegemonicznie uprzywilejowanego punktu stabilizującego i scalającego określone znaczące. „Lacan – jak piszą Laclau i Mouffe – zwracał uwagę na częściowe stabilizacje, posługując się pojęciem *points de capiton*, punktów zapikowania, oznaczających uprzywilejowane znaczące, stabilizujące znaczenie i umocowujące je w łańcuchach znaczących”. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007, s. 120.

⁸ Por. ibidem. Kategoria „braku” jest ściśle związana z Lacanowską teorią podmiotu, której zasadnicze idee zaprezentować można na kanwie tzw. stadium lustra (okres pomiędzy 6. a 18. miesiącem życia) oraz koncepcji trzech porządków: realnego, wyobraźniowego i symbolicznego. W koncepcji Laclaua i Mouffe społeczeństwo – na wzór Lacanowskiego podmiotu – zdane jest na nieustanne poszukiwanie swej tożsamości; w tym świetle praktyki hegemoniczne jawią się jako serie jego tymczasowych identyfikacji.

⁹ E. Laclau, *Niemożliwość społeczeństwa*. [Online]. Protokół dostępu: <https://nowakrytyka.pl/spip.php?article70>.

Dokonana przez Laclau krytyka ideologii okazuje się być krytyką esencjalistycznej fikcji szwu, krytyką fikcji całkowitego zamknięcia i stabilizacji tego, co społeczne. Jednocześnie to, co ideologiczne, występuje w każdym totalizującym, hegemonicznym dyskursie jako (ostatecznie nieudana) próba ustanowienia „społeczeństwa-jako-całości”. W takiej perspektywie wszystkie partykularne i konkurujące ze sobą dyskursy polityczne jako narracje dokonujące próby „zamknięcia” tego, co społeczne i ustanowienia społeczeństwa mają charakter ideologiczny.

DYSKURS, HEGEMONIA, ANTAGONIZM

W kategoriach poststrukturalistycznych „niemożliwość społeczeństwa” oznacza niemożliwość ostatecznego zamknięcia systemu znaczeń. W terminologii zaproponowanej przez Laclau i Mouffe na kartach *Hegemonii i socjalistycznej strategii...* „niemożliwość społeczeństwa” jest niemożliwością przekształcenia wszystkich tzw. elementów – czyli swobodnie dryfujących znaczących, w tzw. momenty, czyli stabilne znaczenia w ramach określonej dyskursywnej całości, będącej rezultatem hegemonicznej praktyki powiązania¹⁰.

Niemożliwość całkowitej i ostatecznej transformacji wszystkich elementów w momenty (innymi słowy: niemożliwość ostatecznej stabilizacji znaczeń, niemożliwość zatrzymania swobodnego dryfowania elementów znaczących) powoduje, iż każdą formację dyskursywną, będącą rezultatem praktyki wiązania, otacza „nadwyżka znaczenia” (określona przez Laclau i Mouffe jako „pole dyskursywności”). Żadna formacja dyskursywna nadwyżki owej nie może ogarnąć (ponieważ niemożliwa jest transformacja każdego elementu w moment). W takim też sensie wszystkie konkurujące ze sobą polityczne dyskursy próbują ustabilizować elementy znaczące i narzucić określone znaczenia – jednak sam ich charakter (tzn. to, że są one jedynie częściowym i tymczasowym ograniczeniem przekraczającej je wszystkie „nadwyżki znaczenia”) powoduje, że wysiłki tego typu skazane są na niepowodzenie. Niemniej niemożliwość ostatecznej stabilizacji implikuje konieczność istnienia przynajmniej częściowych stabilizacji – punkty owej stabilizacji to wspomniane już punkty węzłowe. Ostatecznie zatem:

¹⁰ W swojej koncepcji hegemonii Laclau i Mouffe wychodzą od idei „powiązania” rozwiniętej przez Gramsciego. Zasadniczym warunkiem występowania praktyki wiązania jest otwarty charakter wszystkich stosunków i tożsamości społecznych. Niemożliwość całkowitego zamknięcia społeczeństwa jest niemożliwością transformacji wszystkich elementów w momenty danej formacji dyskursywnej – wylania się wówczas swoistego rodzaju „ziemia niczyja”, która staje się polem praktyk wiązania. Natomiast „w domkniętym systemie tożsamości relacyjnych, w którym znaczenie każdego momentu jest bezwarunkowo i ściśle ustalone, nie ma miejsca na jakąkolwiek praktykę hegemoniczną”. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia...*, ed. cit., s. 144.

Praktyka powiązania polega (...) na tworzeniu punktów węzłowych częściowo stabilizujących znaczenie, a cząstkowy charakter tej stabilizacji wynika z otwartości tego, co społeczne, będącej skutkiem nieustannego przekraczania każdego dyskursu przez nieskończoność pola dyskursywności¹¹.

W tym miejscu warto na moment w kontekście kategorii „punktu węzłowego” spojrzeć na polityczną propozycję autorów *Hegemonii i socjalistycznej strategii*, jaką jest projekt demokracji radykalnej. W koncepcji demokracji radykalnej mamy do czynienia z powiązaniem poszczególnych społecznych antagonizmów (walk ekologicznych, feministycznych, o prawa człowieka, socjalizm itp.), przy czym żaden z nich „nie zgłasza roszczenia do bycia «Prawdą» (...), bycia «prawdziwym Znaczeniem» w odniesieniu do pozostałych”¹². „Określenie «demokracja radykalna» – pisze Žižek – wskazuje, jak sama możliwość artykulacji tych ruchów implikuje «węzłową», dominującą rolę jednego z nich, który stanowi punkt odniesienia pozostałych”¹³. Rola ta przypada demokracji: wszelkie inne walki – feministyczna, socjalistyczna czy ekologiczna – mają stanowić radykalizację demokratycznej idei oraz poszerzać zakres jej oddziaływania na nowe dziedziny życia społecznego. We współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych istnieje „cała różnorodność” konkurujących „hegemonicznych punktów węzłowych”, które mogą tymczasowo scalić określone swobodnie dryfujące elementy (utworzyć blok historyczny, jak powiedzieliby Antonio Gramsci). Nie istnieje jednak żaden uprzywilejowany wymiar ani antagonizm, określający, która grupa ma hegemonicznie scalić poszczególne sektory społeczne. Klasa robotnicza w postmarksizmie nie jest już traktowana jako ontologicznie uprzywilejowany aktor historycznej zmiany ze względu na swoje miejsce w stosunkach produkcji.

Jak zostało powiedziane, Laclau i Mouffe twierdzą, że bez względu na to, jak dalece danemu dyskursowi uda się zdominować („zhegemonizować”) pole dyskursywności, z zasady nigdy nie będzie on zdolny powiązać wszystkich elementów znajdujących się w owym polu. Zatem tożsamość danego dyskursu kształtuje się nie tylko *vis-à-vis* innych dyskursów wiążących takie czy inne elementy, lecz również zależy ona od znaczeń wykluczonych, tzn. takich, których nie objęła praktyka wiązania. Te elementy wykluczone stanowią tzw. „dyskursywne zewnątrz”, które „stwarza warunki wywrotowości każdego dyskursu”. Jest to nieustannie zagrożenie destabilizacją i zniekształceniem danej formacji dyskursywnej poprzez wpływy owych wykluczonych, niepoddanych praktyce wiązania elementów. Niemożliwość całkowitego opanowania przez daną formację dyskursywną pola dyskursywności powoduje, iż zawsze jej tożsamość jest konstruowana w opozycji do innych niepowiązanych elementów. Innymi słowy, jak piszą Laclau i Mouffe, każda formacja dyskursywna potrzebuje „konstytytywnego zewnątrz”.

¹¹ Ibidem, s. 122.

¹² S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 111.

¹³ Ibidem, s. 112.

Niemożliwość ostatecznego i całkowitego opanowania przez jakąś formację dyskursywną pola dyskursywności wskazuje również, że rzeczywistość społeczna skazana jest na nieustany antagonizm. Jest to konflikt pomiędzy konkurującymi dyskursami, nieustannie walczącymi o dominację nad polem dyskursywności, oraz konflikt związany z oddziaływaniem elementów wykluczonych z określonych powiązań dyskursywnych.

O ile istnieje antagonizm, pełne, trwałe i uniwersalne ukonstytuowanie określonego dyskursywnego powiązania skazane jest na porażkę: antagonizm wskazuje na radykalną niemożliwość społeczeństwa jako całości zszytej poprzez uniwersalną i stabilną narrację, która pojednałaby wszystkie siły polityczne, interesy, cele i grupy społeczne. Stała obecność Innego (elementy wykluczone) nieustannie kwestionuje określony typ konfiguracji pomiędzy społecznymi tożsamościami oraz te wartości, idee, zasady czy interesy (moralne, polityczne, religijne, kulturowe, ekonomiczne), które – jako punkty węzłowe – scalając ową konfigurację, jednocześnie Innego z niej wykluczyły. Ostatecznie więc antagonizm okazuje się być świadectwem „niemożliwości ostatecznego zszycia”; „«doświadczeniem» granicy tego, co społeczne”. W takim też sensie Laclau i Mouffe piszą, że „antagonizmy nie są czymś *wewnętrznym*, lecz *zewnętrznym* wobec społeczeństwa, raczej ustanawiają jego granice – niemożliwość jego pełnego ukonstytuowania”¹⁴.

DEKONSTRUKCJA A HEGEMONIA

Laclau w swojej twórczości po *Hegemonii...* skupia uwagę przede wszystkim na rozwinięciu teorii hegemonii jako przygodnej interwencji politycznej. Jednym z zasadniczych pojęć wykorzystanych przez Laclaua jest tutaj Derridowska kategoria „nierozstrzygalności”.

Jak zostało powiedziane, teza o niemożliwości ostatecznej stabilizacji swobodnie dryfujących znaczących (innymi słowy: niemożliwość ostatecznego „zszycia” społeczeństwa) ufundowana jest między innymi na dekonstrukcjonistycznej krytyce systemu jako zamkniętej całości. Zamknięcie systemu (czyli ukonstytuowanie określonego porządku społecznego) – jak głoszą przedstawiciele trendu dekonstrukcjonistycznego – wymaga istnienia pewnej siły operującej na zewnątrz tego systemu. Laclau nazywa ją siłą hegemoniczną.

Aktualnie istniejąca struktura, czyli określona konfiguracja znaczących (aktualnie istniejący porządek społeczny), jak podkreśla Laclau, ma zawsze charakter przygodny. Oznacza to, że przygodne powiązanie określonych elementów znaczących – właśnie dlatego, że jest ono przygodne – nie może zostać wyprowadzone „z żadnego miejsca w strukturze”. Zatem: „faktu, że podąża się tylko jedną z możliwych ścieżek, że aktualizuje się tylko jedno z możliwych przygod-

¹⁴ E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia...*, ed. cit., s. 136.

nych powiązań, nie da się rozstrzygnąć z wnętrza struktury”¹⁵. Możemy zatem powiedzieć – idąc śladami dekonstrukcji – że „różne możliwe związki pomiędzy elementami struktury są nierozstrzygalne w swych własnych terminach”¹⁶. W każdą strukturę wpisana jest więc „konieczna nierozstrzygalność”. Aby wyjaśnić, dlaczego zaistniało takie, a nie inne powiązanie elementów, należy odwołać się do koncepcji hegemonii ujętej jako siła stanowiąca „zewnętrzne źródło określonego zbioru strukturalnych powiązań”¹⁷. Na czym w takim kontekście polega interwencja hegemoniczna? Czym jest hegemonia ujęta jako „zewnętrzna instancja dokonująca rozstrzygnięcia” na obszarze „radykałniej nierozstrzygalności”¹⁸?

Autor *Emancypacji* twierdzi, że takiej interwencji hegemonicznej nie można identyfikować z zewnętrznym wobec struktury podmiotem, który wokół swojego projektu wiąże rozproszone elementy. Takie stanowisko zdaje się zajmować „oświecony marksizm”, który z jednej strony zachowuje pojęcie fundamentalnego podmiotu dziejowego sprawstwa (który konstytuuje się na kluczowym obszarze stosunków produkcji), z drugiej natomiast strony nie rezygnuje z uznania heterogeniczności życia społecznego. W takiej optyce „możemy dać wolną rękę intrygującej grze historycznej przygodności, wiedząc, że posiadamy środki dyscyplinujące, zdolne sprowadzić ją z powrotem – «w ostatniej instancji» – do bezlitosnego świata strukturalnego przymusu”¹⁹. Ostatecznie w tego rodzaju perspektywie przygodność staje się konieczna, albowiem wtórna i zależna od obiektywnych praw rozwoju historycznego. Ponadto, jeżeli nawet chcielibyśmy odseparować sferę tak rozumianego zewnętrznego podmiotu od heterogenicznej i przygodnej sfery życia społecznego, musielibyśmy założyć uprzednie istnienie zamkniętej struktury – tzn. istnienie wcześniej już w pełni ukonstytuowanej konfiguracji pomiędzy społecznymi tożsamościami – wewnątrz której oddzielenie takie mogłoby zostać dokonane. W związku z tym musimy uznać, że jedynym obszarem, na którym może ukonstytuować się hegemoniczny podmiot, jest nic innego niż struktura, do której on należy. Teraz jednak problem przedstawia się następująco:

(...) hegemonia oznacza *przygodne* połączenie; przygodność oznacza zewnętrzność siły łączącej *vis-à-vis* łączonych elementów, zewnętrzności tej nie można zaś traktować jako rzeczywistego oddzielenia poziomów wewnątrz w pełni ukonsty-

¹⁵ E. Laclau, *Władza i reprezentacja*, tłum. L. Rasiński, [w:] idem, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004, s. 127.

¹⁶ Idem, *Dyskurs*, tłum. C. Cieśliński, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 2002, s. 560.

¹⁷ Idem, *Władza i reprezentacja*, ed. cit., s. 127.

¹⁸ Ibidem, s. 128.

¹⁹ Ibidem, s. 129.

tuowanej całości, nie byłaby ona bowiem wcale zewnętrzną. Jak można zatem wyjaśnić zewnętrzność pojawiającą się wewnątrz struktury w sposób, który nie wynika z pozytywnego rozróżnienia jej ukonstytuowanych poziomów²⁰?

Pojawienie się tego rodzaju zewnętrzności możemy wyjaśnić jedynie wówczas, gdy uznamy, że strukturze „brakuje pełnej zgodności”; że istnieje w niej „pierwotny brak, radykalna nierozstrzygalność, którą trzeba wciąż na nowo usuwać poprzez akty rozstrzygnięć”. „Właśnie te akty konstytuują *podmiot*, który może istnieć jedynie jako wola wykraczająca poza strukturę”²¹. Aktualna postać struktury (aktualnie istniejący porządek społeczny) zostaje określona przez akty identyfikacji z wyłaniającym się z niej hegemonicznym podmiotem, który tymczasowo „wypełnia” pierwotny brak struktury. Przygodny charakter struktury oraz hegemonicznego podmiotu, który ową strukturę konstytuuje, polega na tym, że żadna treść (tożsamość) nie jest predestynowana do wypełnienia pierwotnego braku wewnątrz struktury. Oznacza to, że relacja pomiędzy konkretną partykularną treścią a jej funkcją hegemoniczną, polegającą na wypełnieniu strukturalnego braku, jest całkowicie zewnętrzną, albowiem owa partykularna treść jest zupełnie przygodna i ekwiwalentna w swojej przygodności do wszystkich innych możliwych partykularnych treści, które mogłyby odegrać hegemoniczną rolę. Ta partykularna treść jest zawsze rozszczepiona: z jednej strony jest ona właśnie tym, co partykularne, z drugiej natomiast strony, wypełniając strukturalny brak, reprezentuje ona moment uniwersalny – nieobecną pełnię (czyli w pełni zsyte społeczeństwo). Konkurencyjne programy polityczne, pretendujące do odegrania hegemonicznej roli, dążą właśnie do tego, aby swoje własne partykularne cele przedstawić jako cele ogólne, czyli takie, z którymi mogłaby identyfikować się większość czy nawet całość społeczeństwa.

Widzimy zatem miejsce, w którym krzyżuje się dekonstrukcja i hegemonia: jeżeli dekonstrukcja ukazuje fundamentalną nierozstrzygalność struktury, to hegemonia jest teorią rozstrzygnięć podejmowanych na nierozstrzygalnym obszarze. Hegemonia domaga się dekonstrukcji, aby w pełnym świetle ukazać przygodny charakter powiązań, dekonstrukcja natomiast domaga się hegemonii, aby ukazać proces wyłaniania się z obszaru nierozstrzygalności określonego powiązania.

TO, CO UNIWERSALNE I TO, CO PARTYKULARNE. „PUSTE ZNACZĄCE”

M.A. Wenman zauważa, że jedną z najbardziej wyróżniających się cech twórczości Laclaua po *Hegemonii*... jest ponowne opracowanie teorii hegemonii w kategoriach wzajemnej kontaminacji między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne. Zagadnienie to zostaje szczegółowo opracowane w eseju *Uni-*

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

wersalizm, partykularyzm i problem tożsamości²². W tekście tym Laclau sytuuje swoją refleksję w kontekście charakterystycznego dla współczesnej historii i polityki zjawiska „mnożenia się partykularyzmów” i tożsamości oraz zachodzącego jednocześnie kwestionowania „punktu widzenia uniwersalności” jako „staroświeckiego, totalitarnego marzenia”²³.

Jakie są relacje pomiędzy tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne? Autor *Emancypacji* analizuje najpierw teoretyczne ograniczenia historycznych form, za pomocą których pojmowano relację pomiędzy tymi dwoma porządkami (filozofia starożytna, chrześcijańska eschatologia – fundująca logikę inkarnacji tego, co uniwersalne w pewnym partykularnym ciele, marksizm i europocentryzm), następnie zaś prezentuje własne stanowisko w tej kwestii. Według Laclaua, to, co uniwersalne jako „symbol brakującej pełni” społeczeństwa wyłania się z tego, co partykularne, w momencie gdy staje się ono podmiotem hegemonicznym. Uniwersalność, jak pisze Laclau, jest „niewspółmierna z żadną partykularnością, lecz nie może istnieć bez tego, co partykularne”²⁴. Jednie partykularni aktorzy społeczni – jako podmioty hegemoniczne – mogą tymczasowo ją uosobić. Laclau opisuje zatem wzajemną kontaminację tego, co uniwersalne, i tego, co partykularne, w kategoriach hegemonicznej walki różnych partykularyzmów, aspirujących do tymczasowej reprezentacji momentu uniwersalnego (całkowicie zszycie społeczeństwo). Moment uniwersalny w ujęciu Laclaua istnieje jako ideologia mobilizująca każdy partykularny wysiłek emancypacyjny. Niemożliwość społeczeństwa jako niemożliwość ostatecznego ucieleśnienia tego, co uniwersalne poprzez taką czy inną partykularną, hegemoniczną siłę jest warunkiem *sine qua non* demokratycznej interakcji. Demokracja to swoistego rodzaju gra, która dokonuje się dzięki rywalizacji partykularnych sił o ustanowienie tymczasowej hegemonii:

Jeśli demokracja jest możliwa, to dzieje się tak dlatego, iż to, co uniwersalne, nie ma żadnego koniecznego ciała ani żadnej koniecznej treści; natomiast różne grupy rywalizują ze sobą, by na pewien czas ich partykularyzmy pełniły funkcję uniwersalnej reprezentacji²⁵.

Operacja przechwytywania przez pewną partykularność funkcji reprezentowania tego, co uniwersalne (nieobecnej pełni społeczeństwa), jest operacją hegemoniczną. „Biorąc pod uwagę, że ucieleśniona uniwersalność (...) jest

²² Idem, *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*, [w:] idem, *Emancypacje*, ed. cit. Laclau powraca do tego tematu wielokrotnie w swojej twórczości – por. np. idem, *Identity and Hegemony: The Role of University in the Constitution of Political Logic*, [w:] *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London – New York 2000 (z J. Butler i S. Žižkiem); idem, *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szkudlarka et al., Wrocław 2009.

²³ Idem, *Uniwersalizm, partykularyzm...*, ed. cit., s. 56.

²⁴ Ibidem, s. 65.

²⁵ Ibidem, s. 66.

obiektem niemożliwym, hegemoniczna tożsamość umiejscawia się w porządku *pustego* znaczącego: jej własna partykularność ucieleśnia pewną nieosiągalną pełnię²⁶ – twierdzi Laclau. Obecność tzw. „pustych znaczących” jest zasadniczym warunkiem hegemonii. Ich funkcja polega na tym, iż reprezentują one niemożliwą uniwersalność społeczeństwa. Puste znaczące są „znaczącymi braku, nieobecnej całości”.

Puste znaczące, jak pisze Laclau, to „element znaczący bez elementu znaczonego”²⁷. W przestrzeni politycznej każde znaczące – np. porządek, jedność, rewolucja, demokracja – może w pewnym politycznym kontekście stać się pustym znaczącym („znaczącym braku”, „nieobecnej całości”). Przytoczmy podany przez Laclaua przykład radykalnej dezorganizacji struktury społecznej.

W takich warunkach – nieodległych od Hobbesowskiego stanu natury – ludziom potrzebny jest *jakiś* porządek, a jego rzeczywista treść staje się sprawą drugorzędną. «Porządek» jako taki nie ma treści, ponieważ istnieje jedynie w różnych rzeczywistości zrealizowanych formach, lecz w sytuacji radykalnego nieładu «porządek» jest obecny jako to, co nieobecne; jako znak owej nieobecności staje się pustym znaczącym. W tym sensie różne siły polityczne mogą prześcigać się w wysiłkach, by własne partykularne cele przedstawić jako wypełnienie tego braku. Hegemonizowanie czegoś polega właśnie na odegraniu tej roli (...). Polityka jest możliwa dzięki temu, że konstytutywna niemożliwość społeczeństwa może ujawnić się jedynie poprzez produkcję pustych znaczących²⁸.

Jak widzieliśmy, niemożliwość społeczeństwa jako niemożliwość ostatecznej stabilizacji swobodnie dryfujących znaczących nie wyklucza ich częściowej stabilizacji poprzez hegemonicznie ustanowione punkty węzłowe. Ów punkt węzłowy jako puste znaczące może być interpretowany jako nazwa, której brak jednoznacznej referencji. Nazwa, która – jak konstatuje Laclau za Žižkiem – retroaktywnie konstytuuje jedność obiektu. Dobrym tego przykładem jest zjawisko peronizmu. Według Laclaua, Juan Peron funkcjonował w argentyńskiej polityce jako puste znaczące, dzięki któremu dokonało się zjednoczenie sektora ludowego. Puste znaczące powoduje, iż obok siebie mogą występować polityczne treści zupełnie ze sobą niezgodne: w tym sensie Peron – w zależności od orientacji politycznej – był uważany albo za lidera koalicji antyimperialistycznej, która miała wprowadzić Argentynę na drogę socjalistycznej transformacji, „albo za jedyne gwaranta odpowiedzialności ruchu ludowego, będącego w stanie zapobiec pogrążeniu się kraju w lewackim chaosie”. Jednakże – jak pokazuje przykład peronistów – nadmiernie rozbudowany łańcuch ekwiwalencji skupiony wokół pustego znaczącego tworzy kruchą jedność polityczną.

²⁶ Idem, *Rozum populistyczny*, ed. cit., s. 66.

²⁷ Idem, *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?*, [w:] idem, *Emancypacje*, ed. cit., s. 67.

²⁸ Ibidem, s. 76.

POLITYKA I PSYCHOANALIZA

W swojej najnowszej pracy pt. *Rozum populistyczny* Laclau, podejmując problem populizmu, bardzo mocno akcentuje związek pomiędzy teorią społeczną a psychoanalizą. Pomostem łączącym te dwie dziedziny jest koncepcja Freuda, pokazująca afektywny wymiar polityki i centralną rolę afektu w tworzeniu więzi grupowej (na co zwraca też uwagę Mouffe). Sigmund Freud odchodzi od występującej w XIX w. interpretacji ludu (masy, tłumu) jako czegoś jedynie patologicznego i degradującego jednostkę – ów trend, określony przez autora *Rozumu populistycznego* jako „uwłączanie masom”, widoczny był zwłaszcza w pracach Gustave’a le Bona, autora *Psychologii tłumu*, i w tekstach Hippolyte’a Taine’a, dotyczących mobilizacji mas podczas rewolucji francuskiej.

Kategorie psychoanalityczne mogą być z powodzeniem stosowane w sferze polityki, ponieważ psychoanaliza (głównie Lacanowska) dokonuje takiego samego odkrycia, jak teoria polityczna. W perspektywie psychoanalitycznej dążenie do osiągnięcia pełni – stanu mitycznej jedni matka-dziecko – nie mogąc zostać zrealizowane, zostaje przeniesione na częściowe obiekty, które stają się obiektami popędu. W języku polityki oznacza to „dokładnie to, co nazwałem wcześniej relacją hegemonii”²⁹ – pisze Laclau. W działaniu hegemonicznym pewna partykularna treść przyjmuje rolę „niemożliwej uniwersalności”. Zdaniem autora *Rozumu populistycznego*, Lacanowski *objet petit a* stanowi podstawowy element społecznej ontologii. Logika *objet petit a* oraz logika hegemonii są identyczne. Dążenie do społecznej pełni realizuje się jedynie poprzez „radikalną inwestycję” w częściowy obiekt pełni. W takiej perspektywie populizm i polityka jako taka nie są możliwe bez „afektywnych inwestycji w częściowe obiekty”³⁰. Owe silnie emocjonalnie obciążone częściowe obiekty (postaci i symbole) zaczynają uosabiać ów ostatecznie nieosiągalny stan w pełni pojednanego społeczeństwa. Przykładem takiej radykalnej inwestycji była polska „Solidarność” – dzięki logice hegemonii pewna ontyczna, partykularna treść zaczęła pełnić funkcję ontologiczną i uniwersalną jako symbol „nieobecnej pełni społeczeństwa”.

LACLAU CZY MOUFFE?

W tym miejscu warto jeszcze poruszyć kwestię autorskiej tożsamości „Laclau i Mouffe” w kontekście problemu niemożliwości społeczeństwa oraz relacji między tym, co uniwersalne a tym, co partykularne.

Mark A. Wenman w pracy *Laclau or Mouffe? Splitting the difference* uważa, że postmarksizm (reprezentowany, według niego, jedynie przez Laclaua, a nie przez Mouffe) jest „dekonstrukcyjną krytyką” następujących punktów tra-

²⁹ E. Laclau, *Rozum populistyczny*, ed. cit., s. 102.

³⁰ Ibidem, s. 103.

dycyjnego marksizmu: 1. ujęcia społeczeństwa jako inteligibilnej całości; 2. założenia, że pojedynczy aktor społeczny – tzn. światowy proletariatus – może potencjalnie ponownie ową całość ukonstytuować; 3. rezultatem czego będzie racjonalny porządek społeczny, wolny od relacji władzy i w pełni wyemancypowany; 4. a tryb ustanowienia „społeczeństwa-jako-całości” będzie miał charakter polityczny (proletariat jest ujęty jako ograniczony jedynie do walki o ów cel przeciwko oporowi różnych sił reakcyjnych)³¹.

Zgodnie z interpretacją Wenmana, postmarksizm Laclaua nie kwestionuje marksistowskiego uniwersalistycznego celu, jakim jest ustanowienie „społeczeństwa-jako-całości”, jednocześnie jednak zakłada, że ani proletariatus, ani jakikolwiek inny aktor społeczny nie może celu tego osiągnąć. Polityczna walka pomiędzy różnymi partykularnymi siłami jest zatem próbą ustanowienia owego ostatecznie „niemożliwego” obiektu, jakim jest „społeczeństwo-jako-całość”. Dla Laclaua w praktyce hegemonicznej istotny jest zatem moment *pars pro toto*. Natomiast dla Mouffe, jak zauważa Wenman, warunkiem *sine qua non* radykalno-demokratycznej hegemonii jest wykluczenie owego momentu synekdochy. Walka o hegemonię radykalnej demokracji jest walką o ustanowienie nowej „woli zbiorowej”, jak powiedzieliby Gramsci, która zmienia tożsamość różnych grup w taki sposób, że żądania każdej z tych grup są artykułowane ekwiwalentnie z żądaniami innych. W projekcie radykalnej demokracji „postulat równości jest niewystarczający i musi być zrównoważony postulatem wolności, co dopiero pozwoli nam mówić o radykalnej i pluralistycznej demokracji”³². W interpretacji Wenmana w powyższym sformułowaniu status pluralizmu ustalony jest jako fundamentalny: pluralizm jest rozumiany jako *cel* projektu radykalnej demokracji: demokracja jest środkiem. „Projekt radykalnej i pluralistycznej demokracji w *pierwotnym sensie* jest właśnie walką o maksymalną autonomizację sfer”³³. Jednakże jeśli celem radykalnej demokracji jest polityczny pluralizm, to możemy zapytać, w jaki sposób jest to kompatybilne z monizmem implikowanym przez postmarksistowskie pojęcie synekdochy? W teorii tej treść co najmniej *jednego* sektora społecznego, ukierunkowanego na własne cele, interesy, żądania, musi tymczasowo stać się przedstawieniem (niemożliwej) całości społeczeństwa w każdym danym czasie. Zdaniem Wenmana, występująca u Laclaua tendencja do uprzywilejowania tego, co uniwersalne względem tego, co partykularne wyraźnie przeciwstawia się etyczno-politycznemu kierunkowi dzieła Mouffe, która w swojej twórczości po *Hegemonii*... koncentruje się na wyzwaniu, jakim jest myślenie o polityce jako ekspresji wielości partykularnych „koncepcji dobra”.

³¹ Por. M.A. Wenman, *Laclau or Mouffe? Splitting the difference*, „Philosophy and Social Criticism” 29 (5).

³² E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia...*, ed. cit., s. 193. Cytowane w tekście słowa pochodzą z IV rozdziału *Hegemonii*..., który poświęcony jest demokracji radykalnej. Laclau w jednym z wywiadów przyznaje, iż rozdział ten był głównie dziełem C. Mouffe.

³³ *Ibidem*.

ABSTRACT

The article is devoted to the presentation of a leitmotif in the post-Marxist vision of society, which is as follows: “society” is seen as a unitary and intelligible object which grounds its own partial processes “in an impossibility”. Basically, the impossibility of society means that no hegemonic force is able to establish a universal and non-antagonistic social space for all social sectors. The article reflects this theme in the context of E. Laclau’s works as well as E. Laclau and C. Mouffe’s *Hegemony and Socialist Strategy*. At the same time it reveals the Lacanian, structuralist and post-structuralist roots of the thesis about impossibility of society. The author refers to the main categories of the post-Marxist thought, namely: discourse, ideology, antagonism, hegemony, particularity and universality. He suggests that in the context of Laclau’s thesis about impossibility of social totality we are able to question the authorial identity of “Laclau and Mouffe”.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (ERNESTO LACLAU)

1. *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?*, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004.
2. *Dyskurs*, tłum. C. Cieśliński, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 2002.
3. *Identity and Hegemony: The Role of University in the Constitution of Political Logic*, [w:] *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London – New York 2000.
4. *Niemożliwość społeczeństwa*, tłum. L. Rasiński, [w:] „Nowa Krytyka”. [Online]. Protokół dostępu: <https://nowakrytyka.pl/spip.php?article70> [10 grudnia 2011].
5. *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szkudlarka, Wrocław 2009.
6. *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004.
7. *Władza i reprezentacja*, tłum. L. Rasiński, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004.
8. Laclau E, Mouffe C., *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.
2. Wenman M.A., *Laclau or Mouffe? Splitting the difference*, “Philosophy and Social Criticism” 29 (5).

JAN KUTNIK

(UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

INDYWIDUALISTYCZNE UJĘCIE PROBLEMATYKI
HISTORIOZOFICZNEJ W TWÓRCZOŚCI
THOMASA CARLYLE'A I FRIEDRICH A NIETZSCHEGO

UWAGI WSTĘPNE I KONTEKST HISTORYCZNY

Za sprawą Georga Wilhelma Hegla w XIX wieku dociekania historiozoficzne zaczęto traktować jako jedną z głównych dziedzin filozofii. Ta nobilitacja refleksji dotyczącej sił dziejotwórczych wpłynęła znacznie na poszerzenie grupy rozważanych przez nią kwestii oraz połączyła problematykę ściśle historiozoficzną z innymi obszarami filozofii, takimi jak choćby dziedzina metafizyki czy rozważań antropologicznych. Myśliciele zajmujący się dziejami wyraźnie wyartykułowali na przykład zagadnienie podmiotu zachodzących w historii zmian. Ponownie, ze względu na siłę oddziaływania myśli heglowskiej, pierwsze dziesięciolecie XIX wieku opanowało myślenie eksponujące uniwersalistyczne rozwiązanie tego zagadnienia. Innymi słowy, wielu filozofów wskazywało na różne formy bytów ogólnych, dopatrując się w nich elementów napędzających rozwój i wszelką modyfikację środowiska ludzkiego. Sam Hegel kładł nacisk na przemożny wpływ ducha absolutnego. Romantyzm natomiast w ramach koncepcji mesjanistycznych uznawał narody za podstawowy pierwiastek dziejotwórczy. Z kolei Karol Marks akcentował rolę wyróżnionych grup społecznych, a August Comte i pozytywiści mówili po prostu o ludzkości jako ponadindywidualnej całości, posiadającej swoiste cechy nieredukowalne do bytu tworzących ją jednostek¹.

¹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 131.

W kontekście romantyzmu obok mesjanizmu wyrastał także nurt opisujący człowieka skrajnie indywidualistycznie. Trend ten dostrzegał w poszczególnej i konkretnej egzystencji twór ze wszech miar bardziej pierwotny metafizycznie od wszelkich form rzeczywistości ogólnych. Konsekwencją tego stanowiska była radykalna afirmacja jednostkowości, samoświadomości Ja oraz specyficzne pojmowanie ludzkiej autonomii przy możliwie najszerzej zarysowanych granicach tejże. Pod koniec pierwszej połowy XIX stulecia do „ideowej” skrajności doprowadzili tę ścieżkę pojmowania bytu ludzkiego przede wszystkim Søren Kierkegaard oraz Max Stirner. Ci dwaj autorzy praktycznie pominęli jednak w swych rozważaniach refleksję o naturze historiozoficznej.

Kiedy epoka „burzy i naporu” wraz z niesionymi przez siebie na kartach manifestów ideami odeszła w przeszłość, towarzyszący jej trend indywidualistyczny w historiozofii „usamodzielił się” i poszedł dwiema głównymi ścieżkami, prekursorskimi wobec wizji dwudziestowiecznych. Jako pierwszy w swoją własną drogę myślową wyruszył Thomas Carlyle, który był autorem ujęcia heroistycznego. Nieco później do wniosków znacznie odmiennych niż szkocki piewca bohaterstwa doszedł Fryderyk Nietzsche, który w pierwszej kolejności starał się rozpoznać, jakie pożytki mogą płynąć z historii dla konkretnej egzystencji i żywiołu życia. Zarówno Carlyle, jak i Nietzsche podchodzili do historiozofii i historii całkowicie niedogmatycznie i asystematycznie. Nie interesowało ich ujęcie teoretyczne, lecz możliwość wykorzystania refleksji poświęconej dziejom dla celów znajdujących się w sferze *praxis*. Stąd brało się analizowanie treści historycznych: w kategorii „pożyteczności” oraz „szkodliwości” przez Nietzschego oraz w perspektywie działania, oddającego dziejotwórczą aktywność jednostek, przez Carlyle’a.

Szkot, jak najbardziej słusznie zresztą, przez znaczną część interpretatorów jest łączony ze schyłkową formą romantyzmu. Należy ponadto zaznaczyć, że był on w pierwszej kolejności historiozofem i refleksja tego typu dominowała w jego dziełach. Idee historiozoficzne wyrażane przez Carlyle’a są bardzo silnie powiązane z głoszoną przez niego metafizyką, której oś stanowiła ukuta przezeń „metafora szaty”. Dzięki tej poetyckiej przenośni starał się oddać konstатовaną dwuwarstwowość rzeczywistości. Swoją koncepcję kształtował w tym względzie pod szczególnym wpływem filozofów niemieckich, przede wszystkim Immanauela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego oraz Georga von Hardenberga (Novalis). Autor *Bohaterów* twierdził, że świat materialno-zmysłowy jest niczym odzieniem, które skrywa idealny i stały rdzeń wszelkiego istnienia. Ten drugi element bytu ujawnia się jedynie w działalności wielkich jednostek i w głoszonej przez nich nauce. Carlyle uważał, że historia to właściwie prosta suma biografii wybitnych i genialnych indywidualności, które dzięki swej twórczej mocy kształtują „wierzchnią” postać bytu duchowego i formują w pełni, jako jedyna realna siła, świat ludzkich relacji interpersonalnych. Heroizm, czyli swoiste przymioty wielkich jednostek, stanowi wedle Szkota szczególnie rodzaj podmio-

towości rozwiniętej w stopniu najwyższym, który podlega w dziejach znamiennej ewolucji. Na mocy tej ewolucji jesteśmy w stanie doświadczyć sześciu następujących po sobie modeli/typów bohaterstwa.

W koncepcji historiozoficznej sformułowanej przez Nietzschego na pierwszym planie znajduje się krytyczny stosunek do wiedzy historycznej oraz oryginalne pytanie o użyteczność i szkodliwość historii dla życia. Niemiecki filozof miał świadomość tego, że już od starożytności, od kiedy pojawiło się „myślenie historyczne”, uprawnione chęcią i potrzebą poznania przez człowieka swej przeszłości, niesiona przez nie wiedza stała się nieodzowna dla samoświadomości jednostki. Autor *Niewczesnych rozważań* w ożywym stylu przedstawił trzy różne sposoby ujmowania i „mówienia” o historii, określając je mianem: 1) monumentalnego, 2) antykwarycznego i 3) krytycznego, przy czym odrzucił każdy z nich jako niewłaściwy. Twierdził bowiem, że nie potrafią one uleczyć „choroby historycznej”, na którą zapadł człowiek współczesny, a wręcz niekiedy ją nasilają. Choroba polegać miałaby na przemieszczeniu istnienia w sferę przeszłości, czyli „zamrożeniu” go w niebycie. Fatalne uwikłanie człowieka w materię historyczną deprecjonuje żywioł życia, bowiem to, co przeszłe tylko pozornie buduje Ja teraźniejsze. Nietzsche postulował, by z tej formy determinizmu „leczyć” się poprzez wykształcenie odpowiednich postaw, które nazywał postawą „niehistoryczną” i „nadhistoryczną”. Diagnozowana „choroba historyczna” wpisywała się w szerszy kontekst opisywanego przezeń kryzysu kultury, który przybierał postać postępującego nihilizmu. Niemiecki geniusz próbował w swych dziełach przedstawić sposoby wyjścia z analizowanej egzystencjalnej „zapaści”. Zostały one wyrażone w ramach idei „wiecznego powrotu”, *amor fati* oraz w „postulacie” nadczłowieka, których treść można z powodzeniem rozważać w perspektywie historiozoficznej.

Podsumowując powyższą syntetyczną charakterystykę filozoficznego tła omawianych idei, chciałbym poczynić jeszcze jedną, na pozór oczywistą, uwagę o charakterze ogólnym, którą postrzegam jako dosyć istotną w kontekście rozważania też z dziedziny historiozofii. Idzie mi mianowicie o to, że, mówiąc o ideach historiozoficznych, należy pamiętać, iż wszystko to, co się zdarzyło, co zostało uczynione przez człowieka, jest przedmiotem odpowiedniej i skutecznie zajmującej się tym tematem nauki. Większość z filozoficznych koncepcji, doszukujących się w dziejach jakichś form determinacji, wpływu różnych praw, może budzić zdziwienie wśród zawodowych historyków. Ogląd przyczynowo-skutkowy, nie zawsze w przypadku tej materii adekwatny, prowadził niekiedy, moim zdaniem, do nazbyt absurdalnych i czysto sofistycznych dywagacji. A powstające konstrukty myślowe, wyrażane często w imponującej formie podobnej do traktatów metafizycznych, dramatycznie rozmięły się z rzeczywistością i jedyne, co mogły osiągnąć, to omamić umysł ideą, że dziejami rządzą jakieś moce i że tkwi w nich ściśle określony sens. Swego rodzaju bankructwo intelektualne tego ujęcia trafnie i precyzyjnie ukazał Herbert Schnädelbach, który zauważył, że „wszelkiego autoramentu filozofowie historii odwołujący się

do materiału historycznego – czy to idealisci [Hegel], czy materialisci, naturalisci czy kulturalisci – musieli ustąpić pola naukowej historiografii; unaukowanie historiografii, które dokonało się ostatecznie w XIX wieku, zmusiło filozofię historii do odwrotu w obszar analizy pojęciowej i metodologii, o ile nie chciała poprzestać na niewiążących refleksjach na temat dziejowości². Historiozofia w wersji na przykład heglowskiej, w zestawieniu z nauką historiografią i potraktowana jako poważny namysł nad przeszłością, niestety, moim zdaniem, wypada współcześnie niekorzystnie i nieprzekonująco.

Te krytyczne uwagi nie oznaczają oczywiście, że uważam całość refleksji historiozoficznej za nonsensowną. Odrzucam jedynie model, który można by określić mianem „teoretycznego” bądź „teoretyzującego”. Wydaje mi się natomiast, że ujęcie praktyczne reprezentowane przez wyróżnionych przeze mnie myślicieli jest jak najbardziej godne uwagi. Nie konkuruje ono bowiem ze „zwykłą”, „naukową” historią, posiadającą solidne ufundowanie metodologiczne, lecz zamiast tego pokazuje, jak można i należy ustosunkowywać się do przeszłości, by walczyć z różnymi przejawami kryzysu tożsamości jednostki we współczesnym świecie postindustrialnym. Carlyle i Nietzsche w swej niezwykle radykalnej i radosnej afirmacji życia całkiem przekonująco przynoszą nam pewną „niemierną”, a więc nieweryfikowalną naukowo „prawdę”, dotyczącą sfery ludzkiej wolności. Przede wszystkim z tego względu warto, moim zdaniem, przyjrzeć się ich myślom nieco bardziej szczegółowo.

Głównym celem moich rozważań jest krytyczne zestawienie obu wyróżnionych koncepcji. Aby zadanie to zrealizować właściwie, należy, przynajmniej w zarysie, przedstawić ich sedno. Warto przypomnieć, że z tej dwójki autorów to Carlyle był tym, który zajmował się głównie historiozofią, a wręcz można by rzec, iż wysoce wyspecjalizował się w analizach treści tworzących przedmiot tej dziedziny. U Nietzschego natomiast namysł poświęcony dziejom stanowił, choć niewątpliwie istotne, to jednak jedynie tło dla bardziej eksponowanych idei o charakterze ogólnokulturowym. Koncepcję Szkota przedstawię w związku z tym nieco obszerniej, biorąc dodatkowo pod uwagę realną ilość materiału źródłowego analizowanego w kontekście dociekań historiozoficznych. Spostrzeżenia niemieckiego myśliciela potraktuję natomiast jako swoisty ideowy kontrapunkt i krytyczny komentarz.

LOSZY BOHATERÓW

Prawdziwy heroizm, jako szczególna i najbardziej pożądana postawa jednostki, ma charakter ewolucyjny. Jego rodzaje wcześniejsze, bardziej archaiczne, są wypierane przez typy młodsze, nowsze, doskonalsze i lepiej dostosowane do zmieniających się czasów. Przy czym należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o proste liniowe przechodzenie jednego modelu w drugi. Może być bowiem tak,

² H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 12.

że jeden typ bohaterstwa funkcjonuje skutecznie przez dłuższy okres, a inny przez krótszy, bądź też że dwa albo trzy funkcjonują mniej więcej w tym samym czasie i na tym samym obszarze. Typologię heroizmu Carlyle przedstawił w *Bohaterach*, gdzie opisał i zanalizował sześć wzorców. Były to, zgodnie z chronologią ich pojawiania się, modele bohatera jako bóstwa (*the hero as divinity*), proroka (*prophet*), poety (*poet*), kapłana (*priest*), publicysty (*man of letters*) oraz króla (*king*). Obszerne fragmenty *Bohaterów* mają charakter biograficzno-historyczny, przy zminimalizowaniu wątków eksplanacyjno-teoretycznych, niemniej jednak pewien zarys idei można na ich podstawie przedstawić.

Pierwszy rodzaj bohatera powstał w wyniku ubóstwienia realnie żyjącej, konkretnej jednostki. Carlyle, ilustrując ten model, odwoływał się do mitycznych podań ludów skandynawskich. Dokonywał przy tym oryginalnej interpretacji tychże, wskazując, że przykładem herosa jako bóstwa może być legendarny Odyn. Carlyle uważał, że protoplastą Odyna musiał być realnie istniejący, konkretny „genialny człowiek”³, pierwszy metafizyk (głosiciel idei boskości przyrody) i przywódca polityczny jednego z plemion, który tak się wyróżniał spośród swoich współplemieńców – wyjątkowymi przymiotami intelektualnymi oraz talentem wieszczym i darem przekonywania – że doszło do jego deifikacji. „Pierwszy człowiek – pisał Carlyle – który zaczął myśleć na tym globie – ten człowiek dopiero dał początek wszystkiemu. Tak, po dziś dzień każdy prawdziwy myśliciel stanowi rodzaj Odyna; uczy on ludzi swego sposobu myślenia, rozpościera cień swojej własnej postaci nad wszystkimi działaniami historii świata”⁴. W świecie ustnie przekazywanej historii kolejne pokolenia modyfikowały treść legendy na tyle, że zgubiły „po drodze” człowieczeństwo Odyna. Dosłowne wywyższenie osoby ludzkiej do rangi bytu absolutnego wynikało ponadto z prymitywnej idei boskości, a ona z kolei stanowiła konsekwencję charakteru umysłowości przedstawicieli dawnych, pogańskich ludów Europy, w której brak było umiejętności abstrahowania od tego, co widzialne i dotykalne.

W drugiej kolejności wykształcił się typ bohatera jako proroka. Został on przedstawiony przez Carlyle’a na przykładzie Mahometa i jego losów. Wielka jednostka tego rodzaju była w pierwszej kolejności przywódcą duchowym, natchnionym rewolucjonistą religijnym, który przewyciężał bałwochwalcze kultury pogańskie, wprowadzając jednocześnie nowe, bardziej adekwatne rozumienie boskości. Prorok jawił się tutaj przede wszystkim jako pośrednik, czytający boski szyfr objawienia. W związku z tym nie był on już utożsamiany – tak jak Odyn – z Objawicielem samym w sobie, chociaż jego ważność przez takie ujęcie wcale nie malała. Istota i znaczenie proroczego heroizmu tkwią w tym, że dualna natura rzeczywistości wymaga wytłumaczenia i interpretacji przez tego, który tak

³ T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, red. T. Macios, Kraków 2006, s. 24.

⁴ Ibidem, s. 37.

jak twórca islamu potrafił przejrzeć przez szatę świata ku ideom ukrytym za tym, co zmienne. Carlyle pisał z sympatią o Mahomecie, że „widzi on to samo, co, jak już powiedzieliśmy, wszyscy wielcy myśliciele, wśród samego nawet pierwotnego plemienia Skandynawów, zdołali dojrzeć; a mianowicie, że świat materialny, pomimo takiego potężnego wyglądu, jest w głębi, w istocie samej rzeczy niczym, że tworzy on tylko widzialny i rozciągly objaw mocy i obecności Boga, cień, który On rzucił na łono pustki nieskończonej, i nic więcej”⁵.

„Bogowie” i „prorocy” zniknęli już dawno temu, ponieważ „wymarli” po wypełnieniu swej unikatowej misji, polegającej na zasianiu pośród ludzi pierwiastka autentycznej duchowości. Carlyle pisał, że miejsce dla nich było jedynie w świecie o słabo wykształconej nauce, tylko wówczas bowiem ludzie mogli traktować wyróżniające się jednostki tak dosłownie albo jako ucieleśnienie Absolutu, albo jako Jego głos. Po przedstawicielach tych dwóch rodzajów heroizmu pojawili się bohaterowie jako poeci, reprezentowani najwyraźniej i najdonioślej przez dwóch nieśmiertelnych geniuszy słowa w osobach Dantego Alighieri oraz Williama Szekspira. Obrazowany przez nich typ jest od chwili swego powstania nieprzemijający i „wspólny wszystkim wiekom”.

Różnice pomiędzy konkretnymi wcieleniami trzech wzmiankowanych modeli bohaterstwa wynikają, jak już zostało wspomniane, z czasowego kontekstu kulturowego oraz odmienności metod działania i dobieganych środków wyrazu. Łączył ich oczywiście wgląd w istotę rzeczywistości oraz wieszczy dar, umożliwiający objawianie „boskiej tajemnicy”. Prorok i poeta różnili się natomiast pomiędzy sobą rodzajem ujawnianych wartości. Podczas gdy pierwszy wskazywał na dobro, to drugi – na piękno. Mówiąc słowami samego Carlyle’a: „jednego moglibyśmy nazwać objawicielem tego, co powinniśmy czynić, drugiego objawicielem tego, co powinniśmy kochać”⁶. Oba typy bohaterów jawią się jako nauczyciele konstruujący wzorce osobowe w oparciu o wartości należące do wspomnianej „boskiej tajemnicy”. Prorok zatem ujmuje mistyczny sekret istnienia z perspektywy etycznej, a poeta patrzy przez pryzmat estetyki. Ten drugi, jako liryk, jest piewą piękną tkwiącego w bardzo szerokim spektrum bytów, obejmującym właściwie cały świat. Dlatego też nie mówi o Bogu w tak bezpośredni sposób jak prorok, lecz kamufluje mistyczne treści, skrywając je pod płaszczem subtelnej metafory.

W tym miejscu swych rozważań Carlyle stawiał pytanie, czy idea bohaterstwa i samo pojęcie „bohatera” nie ulega degeneracji przez to, że następuje swoisty proces jego „odbóstwiania” w ramach kolejnych modeli. Czy nie wydaje się, że w następujących po sobie epokach wartość wielkich jednostek staje się coraz mniejsza? Szkot odpowiadał, że nie, a znaczenie heroizmu jest stałe. Modyfikacji ulega jedynie odczytywanie samej jego idei, a wynika to ze zmiany rozumienia boskości i pojęcia „boga” na bardziej abstrakcyjne i tym samym dojrzałsze,

⁵ Ibidem, s. 69.

⁶ Ibidem, s. 80.

przenikliwsze i po prostu bardziej adekwatne do natury Absolutu. Natomiast cenność takiego fenomenu jak bohaterstwo i przymiotów ducha z nim związanych jest bezwzględna i w każdej epoce tak samo duża. Niezależnie bowiem od okresu podziw i uwielbienie dla herosa winno być takie samo. Kult, jakim otacza się wielkie jednostki, jest miarą rozwoju danej społeczności, a sam w sobie ma zawsze boski charakter. Wraz z rozwojem religijnej dojrzałości, jeśli ludzie „nadażają” z pojmowaniem treści objawianych przez duchowych liderów, ustrój wewnętrzny danej wspólnoty niechybnie przybiera formę hero-archii. Ernst Cassirer słusznie, jak się zdaje, dostrzegął, że mistycyzujący w swych poglądach teologicznych Carlyle, któremu bliski był także duch protestantyzmu, aprobujący różnorodność egzegezy, odrzucał wszelkie postacie religii dogmatycznej i „dlatego usiłował zastąpić kult Boga kultem ludzi. Średniowieczna postać hierarchii przeobraziła się w nowożytną postać «hero-archii». Bohater Carlyle’a jest w istocie przekształconym świętym, świętym ześwieczonym. Nie musi być kapłanem czy prorokiem, może być poetą, królem, pisarzem. Ale bez takich doczesnych świętych nie możemy żyć, oświadcza Carlyle. Gdyby hero-archia miała kiedykolwiek całkowicie wymrzeć, musielibyśmy całkowicie zwątpić o świecie”⁷. Jak łatwo dostrzec, heroizm, wraz z kultem opartym na wierze w wielkość geniusza, jest niezwykle ważnym elementem wspólnototwórczym. Stąd też m.in. jego boski wymiar i uświęcone znaczenie. „Społeczeństwo stoi na czci dla bohaterów”⁸ – w żołnierskich słowach podsumowywał Szkot.

Widział on wielkich ludzi także w radykalnych reformatorach religijnych działających w Europie w XVI i XVII wieku. W *Bohaterach* skupił swoją uwagę akurat na życiu i nauce Marcina Lutera, inicjatora protestanckiej odnowy chrześcijaństwa, oraz Johna Knoksa, jednego z twórców purytanizmu. Przy czym postulatory głoszone przez niepokornego augustianina w zestawieniu z poglądami szkockiego kaznodziei wydają się być naprawdę umiarkowane. Knox stworzył doktrynę religijną, której istota zamykała się w bardzo dosłownym traktowaniu wezwania *ora et labora*. Wymagała ona od wiernych dużych wyrzeczeń, rozszerzała bowiem znacznie obszar tego, co uznawano za niemoralne. Carlyle określił realizowany przez Lutra i Knoksa typ heroizmu mianem „kapłańskiego”. Bohaterowie tego rodzaju pojawili się po to, by uzdrowić znajdujące się w poważnym kryzysie chrześcijaństwo. Kościół katolicki odstąpił bowiem, według autora *Sartor Resartus*, od prawdziwego i właściwego nauczania oraz utracił w związku z tym zdolność do realnego i szczerego pośredniczenia między Bogiem a człowiekiem. Szkot wielokrotnie podkreślał „pokojowe” zamiary Lutera, który w swych intencjach był jak najdalszy od rozbijania jedności Kościoła. Secesja wiernych nastąpiła dopiero wówczas, gdy niemiecki duchowny nie dostrzegął już żadnej szansy na dialog. Podobnie było z purytanizmem jako ruchem religijnym wzy-

⁷ E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 215.

⁸ T. Carlyle, op. cit., s. 15.

wającym do reformy wewnątrz Kościoła anglikańskiego. Zarzuty wobec hierarchów były takie same, a dotyczyły tego, że w obu tych instytucjach materia zwyciężała nad duchem, czyli coś, co miało być jedynie symbolem, poczęło przysłańać treść, której sens miało ukazywać. Anna Małecka, pisząc o Carlyle'u, podkreślała w swej interpretacji, że „walka o triumf tego, co rzeczywiste, będąca powinnością każdego bohatera, przybiera tu postać walki o przywrócenie właściwego przedmiotu czci religijnej, a tym samym odzyskanie przez daną społeczność utraconej życiodajnej mocy”⁹. „To, co rzeczywiste” zostało zatem przesłonięte *de facto* pogańskimi idolami panoszącymi się w kościelnej obrzędowości. Luter i Knox w tym kontekście jawią się jako nowożytni burzyciele bałwanów, zwalczający chorobową narośl bałwochwalstwa i fetyszyzmu, która toczyła organizm Kościoła powszechnego.

Carlyle dostrzegwał w reformacji swoistą i gorzką rewolucję „mimo woli”, czyli wbrew intencjom inicjujących ją, którzy nie widzieli innej drogi do osiągnięcia pożądaných zmian. Ponadto widział w niej trend, który pozwolił obalić hierarchię władzy – czy to w Kościele, czy w państwie – w obu przypadkach tłamszącą z jednaką siłą indywidualność osób znajdujących się niżej w strukturze. Odrzucenie porządku wertykalnego miało się odbyć w wyniku przejścia do hero-archii. Carlyle nazywał wystąpienie Lutera „aktem pierwszym” tego duchowo-społecznego przewrotu. Kontynuację w „akcie drugim” zapewniał purytanizm, a cała transformacja ustroju znajdowała swój wielki finał w samofiarnym, zamykającym ten cykl przemian „akcie” Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Istotą wyróżnionych wystąpień było obalenie uzurpacji dokonanej na „panowaniu ziemskim” przez nieuprawnionych do tego dostojników duchownych, „papieży i wielu innych [w tym i przywódców politycznych]”¹⁰. Zdawać by się mogło, że Carlyle przeczył sam sobie i głosił tutaj poglądy egalitarystyczne, jednakże wyjaśniał on tę wątpliwość, jednoznacznie zauważając, że mamy do czynienia z obaleniem fałszywych bohaterów, czyli „władczych chimery” błędnie uznanych za wielkie¹¹. Rewolucja francuska, w idei swej mająca walczyć o skrajną demokratyzację społeczeństwa, okazała się najtragiczniejszym, wedle Szkota, z możliwych końców tego wielkiego nowożytnego dramatu historii. Doprowadziła ona do stanu rozpadu społecznego i anarchii, zatem sama w sobie niosła zło. Dlatego kluczowym zadaniem było przewyciężenie wszelkich jej negatywnych skutków poprzez odnowę kultu prawdziwych bohaterów. Carlyle wyrażał się w tej kwestii bardzo dobitnie i zaznaczał, że „protestantyzm jest wielkim korzeniem, z którego wyrastają konary całej następnej historii Europy, albowiem pierwiastek duchowy wciela się zawsze w historię doczesną ludzi”¹². „Twierdzą jednak – pisał dalej – że protestantyzm, jakkolwiek wytworzył de-

⁹ A. Małecka, *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a*, Kraków 1996, s. 93.

¹⁰ T. Carlyle, op. cit., s. 117.

¹¹ Ibidem, s. 182.

¹² Ibidem, s. 117.

mokrację anarchiczną, tworzy początek nowego porządku. Widzę w nim bunt przeciw nieprawdziwym monarchom, bolesne, lecz niezbędne pierwsze przygotowanie miejsca wśród nas dla prawdziwych monarchów”¹³!

Ze względu na dostrzeganie konieczności w tym, że walka o autentyczny heroizm pośród postępującej w XVIII wieku degeneracji podmiotowości nie może się obejść bez oczyszczających płomieni rewolucji francuskiej, Carlyle afirmował i opisywał twórczość oraz życie jej ideowego ojca – Jana Jakuba Rousseau – jako modelowy przykład bohatera w typie pisarza-publicyisty. Oczywiście spośród ludzi słowa drukowanego tylko nieliczni zasługiwali na miano herosów. Carlyle zaznaczał, że można tak określać tylko tych, którzy mają odwagę występować publicznie w pełni szczerze, a w swych wypowiedziach ujawniają wartości i konstruują właściwe wzorce postępowania, czyli takie, które akcentują duchowe źródła ludzkiej podmiotowości. O prawdziwie wielkich ludziach pióra Carlyle pisał, niestety nie precyzując swych myśli, że bohaterem tego typu „jest ten, który żyje w wewnętrznej sferze rzeczy, w prawdziwym, boskim i wiecznym, we wszystkim, co zawsze istnieje ukryte dla większości poza doczesnym i pospolitym: w tym tkwi jego istota; to głosi on na zewnątrz czynem lub słowem – stosownie do okoliczności – wyrażając samego siebie”¹⁴. Do bohaterów-pisarzy zaliczał tych, którzy w wieku oświecenia nie dali opanować się w pełni światopoglądowi materialistyczno-mechanicystycznemu. Natomiast bardzo ważnym czynnikiem zewnętrznym, który przyczynił się do ich powstania, był wynalazek druku. Dzieło Jana Gutenberga, w połączeniu z talentem w oddziaływaniu na wyobraźnię mas, przynosiło wielkim publicystom dużo większy oddźwięk społeczny aniżeli pozostałym typom bohaterstwa. Choć z jednym wyjątkiem.

Najwyższą bowiem formą, jaką tylko mógł przyjąć heros w XIX wieku, taką, dzięki której najsilniej odciskał on swoje piętno w historii, był bohater jako król/władca. Tę najdoskonalszą postać wielkiej indywidualności „ucieleśnili” Olivier Cromwell i Napoleon Bonaparte. Model ten skupiał przymioty wszystkich pozostałych pięciu typów, które to typy należałoby chyba w związku z tym najwłaściwiej określić mianem „pomniejszych”. Autentyczny król jest więc władcą totalnym, zabierającym głos nie tylko w kwestiach politycznych, ale także określającym wzorce moralne. Jest on dla swoich poddanych niczym opiekun, ale także wychowawca, dodatkowo pełniący jeszcze funkcję najwyższego kapłana (Carlyle uznawał teokrację za najlepszą formę ustroju politycznego). W swoim postępowaniu heroiczny przywódca miał się odznaczać oczywiście nieposzlakowaną szczerością intencji i niezbywalną troską o tych, którzy mu zawierzili. Ważnym elementem konstytuującym jego status jako bohatera było zresztą to, że zostawał on liderem danej społeczności zawsze jako wybrany przez nią, a nie jako narzucony z zewnątrz.

¹³ Ibidem, s. 118.

¹⁴ Ibidem, s. 144.

Tak zarysowany portret, jak widać, obrazuje władcę doskonałego i naprawdę trudno byłoby znaleźć w dziejach osobę spełniającą ten model, która w dodatku potrafiłaby realnie utrzymać władzę i suwerenność swojego państwa. Niewątpliwie obu rozpatrywanym przez Carlyle'a wodzom jesteśmy w stanie zarzucić wiele jak najmniej bohaterских działań. Szkot, jak się zdaje, był świadomy fantastyczności i zbytnej idealności kreślonej charakterystyki, niemniej jednak pozostawiał ją niezmodyfikowaną. Zamiast tego, osobliwie tłumaczył wszelkie skazy Lorda Protektora i Cesarza Francuzów – odpowiednio – tym, że do działalności tego pierwszego „nie dorosli” zwaśnieni Brytyjczycy, drugiego natomiast, że roztrwonił swój heroizm, ponieważ wzięły w nim górę pobudki egoistyczne. Władzę polityczną i duchową „Mały Kapral” przegrał dlatego, że „uwierzył zbytecznie w łatwość oszukiwania ludzi, nie widział w nich nic głębszego od głodu i tej właściwości! Omylił się. Postąpił jak człowiek, który budowałby na obłoku: dom jego wraz z nim musiał zniknąć ze świata”¹⁵. A niewątpliwie był to dom w zamyśle piękny i bogaty, choć – jak celnie zauważał Szkot – o wyjątkowo lichych fundamentach. Do przypadku Napoleona powróć jeszcze w konkluzji, bowiem Nietzsche również analizował jego osobę jako przykład wielkiej dziejotwórczej i jednostkowo ufundowanej siły.

LOSZY DOSTOJNYCH

Zanim przejdę do analizy stanowiska formułowanego przez autora *Woli mocy*, warto postawić pytanie, na ile w jego twórczości mamy do czynienia z rozważaniami natury historiozoficznej. Innymi słowy, czy można uznać niemieckiego szalonego geniusza za pełnoprawnego filozofa dziejów? Jedyne napisane przezeń esej poświęcony w całości problematyce o charakterze historiozoficznym ma postać zaledwie szkicu pewnych idei, który domagałby się uzupełnienia. Uwagi tam zawarte, co od razu należy dodać, nigdy nie zostały rozwinięte w żadnym innym autonomicznym tekście. Nietzsche nigdzie spójnie nie przedstawił i świadomie nie zbudował kompletnej koncepcji historiozoficznej. Biorąc jednakże pod uwagę całość jego bogatej twórczości, można wysnuć pewne „historiozoficzne uogólnienia”. W tym kontekście pojawia się jednak dosyć istotna trudność, polegająca na tym, że interpretator jego myśli wchodzi na grząski grunt mówienia „nie wprost”. Chodzi o to, że Nietzsche w swych późniejszych dziełach nie wypowiadał się *stricte* o historii politycznej, lecz tylko krytykując jakieś wątki związane z kulturą i jej dziejami, jak gdyby „przy okazji” wspominał i ustosunkowywał się do losów ludzi uwikłanych w dany problem. O historii musimy zatem wnioskować po twierdzeniach zawartych we wszelkich pozostałych Nietzscheńskich krytykach, jak na przykład krytyce moralności, prawdy,

¹⁵ Ibidem, s. 220.

chrześcijaństwa czy platonizmu. Pomimo wskazanych trudności badacze skłaniają się ku temu, że takie interpretacyjne działanie jest uprawnione. Przykładowo Andrzej Niemczuk uważa, że „uwagi wartościujące, odnoszące się do zdarzeń i procesów zachodzących w historycznym czasie stawania się naszej kultury, chociaż rozsiane po wszystkich niemal jego pismach, tworzą jednak w miarę jednolitą wizję dziejów Zachodu. Podkreślić przy tym należy, iż dla Nietzschego historia to przede wszystkim dzieje kultury (...). Stąd jego osądy (...) koncentrują się niemal wyłącznie na ideach estetycznych, religijnych, filozoficznych, moralnych i prawnych. Dzieje się tak dlatego, że właśnie te idee – jego zdaniem – wyrażają i określają charakter jakiejś epoki czy okresu historycznego. W nich wyraża się aksjologiczna jakość poszczególnych fragmentów historii. Oceny tych idei są więc jednocześnie wartościowaniem czasu historycznego”¹⁶.

W tym miejscu należy przypomnieć Heglowską filozofię historii. Autor *Fenomenologii ducha* uważał, że w dziejach ludzkości zachodzi postęp – dosyć przewrotnie – pod postacią urzeczywistniania się wolności, czyli jej przyrostu wraz z czasem historycznym. Przewrotność tej myśli polegała na tym, że Hegel widział rozwój i urzeczywistnianie się wolności m.in. w doskonaleniu się, rozrastaniu i ekspansji państwa, któremu jednostka miała być całkowicie podporządkowana. Ze względu na to, że u starożytnych świadomość autonomii była niska, realna wolność dostępna jedynie nielicznym, a wszelkie sformalizowane struktury społeczno-polityczne cechowały się słabością, Hegel oceniał tę epokę bardzo surowo jako złą, wręcz najgorszą. Uważał, że dopiero od momentu pojawienia się chrześcijaństwa nastąpił w dziejach ludzkości zdecydowany rozwój świadomości wolności, który zakończył się na jego filozofii. Wielki idealista wyróżniał cztery fazy w rozwoju człowieczych społeczności: wschodnią, grecką, rzymską i germańską. W podobnym duchu jak Hegel, w czasach bliższych Nietzschemu, wypowiadał się inny, wspominany już filozof – Comte.

Badacz „pożyteczności i szkodliwości historii dla życia” przeciwstawiał się gorąco i zdecydowanie głoszonemu przez nich koncepcjom. Dokonane przez niego wartościowanie dziejów miało całkowicie odwrotny schemat i kierunek. Wyraźnie podkreśla to Niemczuk, pisząc, że „dla Hegla czasy, w których on żył, były epoką szczytową, wieńczącą całe dotychczasowe dzieje świata. Natomiast dla autora «Zaratustry» współczesne mu czasy były okresem największego upadku, epoką, w której fatalny stan życia społeczno-kulturalnego wymagał totalnego przeobrażenia”¹⁷. Według Nietzschego, to u starożytnych możemy znaleźć i zaobserwować ludzi najdoskonalszych i najszcześniejszych. Nie zmienia to faktu, że stopniowy upadek ludzkości został zapoczątkowany już przez Greków, za czasów Sokratesa i Platona. W ramach Nietzscheńskiej wizji historią nie rzą-

¹⁶ A. Niemczuk, *Aksjologiczno-epistemologiczne uwarunkowania historiozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Czas, wartości i historia*, red. Z.J. Czarniecki, Lublin 1990, s. 139-140.

¹⁷ *Ibidem*, s. 144.

dzą żadne prawa, które przyczyniałyby się do rozwoju człowieka, wręcz przeciwnie, ludzkość stacza się chaotycznie, acz nieprzerwanie po równi coraz bardziej pochyłej – stacza się ku powszechnemu nihilizmowi i niechybnie zmierza ku katastrofie.

Tak pokrótce przedstawia się model wartościowania epok dziejowych proponowany przez Nietzschego. Widać w związku z tym, że wciąż mamy do czynienia z myślą o charakterze głęboko i jednoznacznie krytycznym. Jeszcze w *Niewczesnych rozważaniach* niemiecki myśliciel zauważał, że Grecy starożytni, ci przedsokratejscy, we właściwy sposób potrafili radzić sobie z podejściem do historii¹⁸. Dlatego stawiał ich za wzór, a ich egzystencję przedstawiał jako spełniony postulat życia niehistorycznego oraz ponadhistorycznego. Uważał ich za jedynych ludzi w dziejach świata, którzy rzeczywiście i szczerze sławili życie oraz stawiali je na pierwszym miejscu – oni po prostu umieli żyć. Cała późniejsza historia ludzkości to, można by rzec, dzieje utraty przez ludzi ich witalności. Do deprecjacji żywiołu pierwotnego istnienia doszło za pośrednictwem Sokratesa i Platona, bowiem to u nich jako pierwszych pojawił się resentyment. Nietzsche dzielił grecką starożytność na dwa okresy, przy czym drugi zaczyna się właśnie od aktywności obu wyżej wspomnianych wielkich myślicieli. I tak jak pierwszy okres był oceniany pozytywnie, tak następny poddany został miażdżącej krytyce. Jako kolejną epokę niemiecki filozof wyróżnił czas Cesarstwa Rzymskiego. Oceniał ją dodatnio, bowiem widział w niej odstępianie od zgubnego platonizmu oraz ponowną afirmację życia. Mówił nawet o pewnym „dostojeństwie” Rzymu. Państwo rządzone przez cesarów, mimo że było silnym tworem polityczno-społecznym, w końcu musiało jednak ugiąć się pod przewagą liczebną ludów barbarzyńskich, atakujących je od zewnątrz oraz pod naciskiem „rozkładającego” je od wewnątrz chrześcijaństwa, które Nietzsche nazywał wręcz „wampirem *Imperium Romanum*”¹⁹.

To właśnie chrześcijaństwo zajęło miejsce Cesarstwa na arenie dziejów jako „siła sprawcza” przemian. Nietzsche określał je także mianem „platonizmu dla ubogich” i cały tysiącletni okres średniowiecza utożsamiał z jego zdecydowanym panowaniem. W historii samych początków chrześcijaństwa widział ponownie dwa opozycyjne etapy, podobnie jak u starożytnych Greków. Wskazywał na okres „chrystusowy” oraz „pochrystusowy”, przy czym ten drugi wiązał się z działalnością misyjną świętego Pawła. W perspektywie tej dziejowej mikroskali, nauka, a właściwie postawa Jezusa z Nazaretu była przez autora *Woli mocy* oceniana pozytywnie. Natomiast doktryna apostoła z Tarsu jawi się w ramach tej interpretacji dziejów religii jako wypaczenie czy wręcz niekiedy zaprzeczenie świadectwa Mesjasza. Niestety, w dziejach zwyciężyło ostatecznie chrześcijaństwo zdeformowane i w związku z tym to właśnie ono trwało i aż do XIX stulecia wyznaczało bieg przemian ludzkości. Epoka samego panowania

¹⁸ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 103-104.

¹⁹ Idem, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 60.

chrześcijaństwa nie okazała się jednak jednorodna i można ją znowuż podzielić na pewne podokresy. Przykładowo, następujące po średniowieczu odrodzenie da się „rozłożyć” wewnętrznie jeszcze na dwie części, których cezurę stanowiło słynne wystąpienie Marcina Lutra. I tak renesans przedreformacyjny został przez niemieckiego myśliciela oceniony dobrze, jako „jutrzienka” nadziei na powrót do afirmowania życia w kulturze, a z kolei reformacja i kontrreformacja to czas kontrataku sił dekadentkich, wrogich wszelkiej energii witalnej oraz czas umacniania się szkodliwego chrześcijaństwa.

Nietzsche dostrzegł następny znaczący „zakręt” dziejów oczywiście w Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz jej dalekosiężnych reperkusjach (głównie pod postacią wojen napoleońskich). Ten okres przełomu wieków XVIII i XIX również może być rozważany dychotomicznie. W samej rewolucji myśliciel dostrzegł źródło rozprzestrzeniania się „zarazy” dekadencji i nihilizmu. Twierdził, że była ona dziełem słabych, motłochu oraz że została oparta na chrześcijańskich ideałach moralnych, za ideał zdecydowanie chrześcijański uważał bowiem postulat równości wszystkich ludzi. W opozycji do czasu pożogi niszczącej rewolucji postrzegał Nietzsche epokę napoleońską. Widział w niej pozytywny okres dominacji porządku nad chaosem i ujarzemia słabych. Był to przecież czas, kiedy całą Europę spowił strach przed jednym człowiekiem, niemalże „dostojnym” Cesarzem Francuzów. Badacz „genealogii moralności” pisał o „Małym Kaprału”: „jako ostatni drogowskaz ku innej drodze zjawiał się Napoleon, ten najbardziej odosobniony i najpóźniejszy z późno zrodzonych, jaki istniał kiedykolwiek, a w nim ucieleśniony problemat dostojnego ideału samego w sobie – rozważcie, co to za problemat: Napoleon, ta synteza nieczłowieka i nadczłowieka”²⁰. Okres podbojów dokonywanych przez wielkiego wodza Francuzów to czas panowania tego, co silne, czyli właściwego porządku świata, z prymatem istot aktywnych, wyrazistych i nieogładających się na innych. Nietzscheańska wizja postaci Napoleona niemalże zgadza się z kreślonymi przez niego opisami nadczłowieka. Niemiecki filozof – jak trafnie pisał Zbigniew Kuderowicz – „stwierdza w *Antychryście*, że nadczłowiek zdarzał się już w dotychczasowej historii, choć nie zamierzony świadomie, lecz jako «szczęśliwy przypadek, jako wyjątek», np. w czasach odrodzenia (Cezar Borgia), a także w początkach XIX w. (Napoleon) (...). Mianem nadczłowieka nazywa Nietzsche geniusza osobowości indywidualnej. Nie jest to wzór do naśladowania dla wszystkich ludzi, lecz zjawisko wyjątkowe, którego wytworzenie ma niezwykłą wartość dla każdej kultury. To geniusz dostępny tylko dla elity i stanowiący o jej wartości”²¹.

²⁰ Idem, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 37.

²¹ Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 2004, s. 127.

CARLYLE – NIETZSCHE – ANALIZA PORÓWNAWCZA

Zadanie porównawczej analizy wskazanych modeli ułatwia sam Nietzsche, który w kilku miejscach swoich dzieł zamieścił komentarze traktujące o twórczości Carlyle'a. Przy czym nie powinien dziwić fakt, że niemiecki myśliciel był dobrze zaznajomiony z ideami popularnego ówczesnie Szkota. Nim wskażę na podobieństwa i różnice kreślonych przez nich koncepcji, należy zaakcentować to, że wyrosły one niejako ze wspólnego pnia europejskiego romantyzmu. Ewolucja dominujących w XVIII wieku trendów w pewnym sensie powtórzyła się w kolejnym stuleciu. Chodzi mianowicie o to, że tak jak romantyzm z całą gwałtownością wybuchł, kierując ostrze swej krytyki w kierunku oświecenia, tak sto lat później doszło do analogicznej rewolucji ideowej, kiedy szybko poszerzający pole swych zainteresowań pozytywizm spotkał się z równie burzliwą reakcją. Zarówno filozofia materialistów tworzących za czasów sir Isaaca Newtona, jak i myśl wyrażana przez następców Comte'a miały charakter redukcjonistyczny, ograniczający wszelki byt w jego rzeczywistości tylko do tego, co doświadczone, podlegające poznaniu oraz ujmowane w dyskursie naukowym. Przeciwno takiemu podejściu zaoponowali wprawdzie romantycy, a następnie reprezentanci nurtu zwanego filozofią życia. Wojowniczo usposobieni i buntowniczo zadziorni poeci uciekli w idealistyczną metafizykę, natomiast prekursorzy dwudziestowiecznego egzystencjalizmu starali się zlokalizować sferę podmiotowości w nieredukowalnej do ujęcia „biologiczno-fizycznego” jakiejś „irracjonalnej reszcie”.

Carlyle i Nietzsche szli zatem niby po tej samej niwie indywidualizmu, ale pomimo wspólnego źródła tkwiącego w paradygmacie romantycznym i kierunku rozważań wytyczane przez nich ścieżki biegły w znacznym oddaleniu od siebie. Niemniej jednak kilka elementów wspólnych ich koncepcji jesteśmy w stanie łatwo wyłuskać i wskazać. Te najbardziej jaskrawe podobieństwa można by zamknąć w następujących punktach – cechowała ich niewątpliwie skrajna afirmacja: 1) jednostkowości, 2) ludzi o silnym ego i 3) wyraziście zarysowanej dojrzałej osobowości. Ponadto w zbliżony sposób opisywali status jednostek wykazujących „witalną” słabość. Obaj jednoznacznie konstatowali także kryzys podmiotowości oraz upadek kultury tworzonej przez człowieka nowoczesnego (żyjącego po „śmierci Boga”), przy czym Nietzsche w swych analizach był dużo bardziej precyzyjny i odkrywczy. Warto też już w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż zgadzali się co do samej diagnozy upadku ludzkości, kultury i degeneracji egzystencji, obaj proponowali zupełnie odmienne, a wręcz w pewnych istotnych punktach sprzeczne ze sobą drogi naprawy.

Spośród podobieństw należy wskazać na zbieżną charakterystykę ludzkich społeczności. Carlyle mówił o świecie bohaterów i lokajów, a Nietzsche o dostojnych i lichych, przy czym rozróżnienie na te dwa sposoby bycia w relacji z innymi wyróżniane było przez obu na bardzo zbliżonych zasadach. Bohaterowie i dostojni charakteryzowali się doprowadzoną do skrajności afirmacją włas-

nego Ja i wynikającą z niej daleko posuniętą pewnością w podejmowaniu decyzji i działań oraz wysokim, ale i adekwatnym zarazem poczuciem własnej wartości. Podejmując aktywność, byli zupełnie niezależni, bowiem dzięki wewnętrznej sile odznaczali się odpornością na wpływ otoczenia. Postępowanie zarówno jednych, jak i drugich stanowiło emanację nieskrępowanej twórczej kreacji, było po prostu czystym aktem woli. Różnice w koncepcjach niemieckiego geniusza i szkockiego filozofa ujawniały się we wnioskach, do jakich prowadziła ich zarysowana powyżej szkieletowo specyfika. Carlyle zaznaczał, że bohaterowie swym czynem wyznaczyli wzorce moralne, natomiast Nietzsche akcentował, że dostojnych wyróżniało to, iż nie podlegali żadnym standardom określającym ich postępowanie. Bohaterowie odkrywali obiektywne wartości, by móc odrzucić pozorne i relatywne, dostojni tymczasem żyli poza „dobrem i złem”. Wydaje się zatem, że jeśli obaj myśliciele analizowałiby nawzajem swoje koncepcje pod tym kątem, to rezultat ich dociekań przyniósłby dosyć zaskakującą konkluzję, Nietzsche bowiem widziałby zapewne w bohaterach grupę liderów przewodzących społeczności lichych, odznaczających się tym, że potrzebują silnie zarysowanej moralności, Carlyle z kolei w dostojnych dostrzeżałby niechybnie gromadę niebezpiecznych dla ładu społecznego fałszywych herosów.

Nieco inaczej wypada porównanie sylwetek samych lokajów i lichych, ponieważ – jak się zdaje – podobieństwo natur tych dwóch typów jest zdecydowanie bliższe. Osoby, które miałyby prezentować te postawy, są ludźmi starającymi się żyć najmniejszym kosztem witalnym, przy jak najmniejszym wysiłku wkładanym w egzystowanie. Są to także skrajni konformiści, potrzebujący innych, by tamci nadali im tożsamość. W grupie podobnych sobie czują się silniejsi i pewni siebie. Poza tym poszukują oni czynników wartościujących ich podmiotowość poza nimi samymi. Ze względu na witalną słabość ego „rozpuszczają” swoje podmiotowe właściwości, by móc łatwo dopasowywać się do okoliczności. Lokaje i lisi są ponadto całkowicie reaktywni i brak w podejmowanych przez nich działaniach jakiegokolwiek formy kreacji. Jedni i drudzy potrzebują moralności. Typ lokaja wybiera fałszywego proroka, który nie stawia przed nim żadnych wymagań i którego woli może się on z ulgą poddać. W ten sposób bowiem odrzuca wraz ze swą wolnością nieznośne brzemień odpowiedzialności. Lisi z kolei również rezygnują z szerokiej autonomii, zamiast której „wymyślają” dla siebie moralność po to, by wprowadzić w życie element determinujący, który pomoże im „zwyctężyć” dostojnych.

Częściowe podobieństwo pomiędzy myślą Carlyle’a i Nietzschego można dostrzec także, kiedy mowa o transcendowaniu człowieczeństwa. „Częściowość” tej zbieżności wynika z tego, że chociaż obaj postulowali konieczność podejmowania aktywności w celu wzmacniania swojego jestestwa, to wskazywali jej odmienne kierunki. W tej kwestii najpewniej uznaliby nawzajem swoje myśli za skandaliczne. Szkot wzywał bowiem do tego, by przekraczać Ja, zredukowane w ujęciu materialistycznym do bytu w świecie „wierzchnim”, „empirycznym”, poprzez „uaktywnienie się” w wymiarze duchowym i otwarcie na boskie obja-

wienie zapisane w szyfrach natury, natomiast niemiecki filozof, odrzucający realność sfery idealnej, głosił w odniesieniu do bycia nadczłowiekiem, że kryje się za tą wizją apel o niwelowanie w sobie wszelkich naleciałości, przymiotów i cech pochodzących z „lichości”. Transcendowanie u Nietzschego „paradoksalnie” zamknięte było poniekąd w Ja, tymczasem według Carlyle’a wyrażenie nakierowane było na doskonałość znajdującą się na zewnątrz podmiotu, w nadziei że kontakt z nią wywyższy ducha.

Pomimo tych istotnych różnic, kiedy jeden mówił o autentycznym heroizmie najwyższego typu „królewskiego”, a drugi wspominał o występowaniu nadczłowieka, jako ewentualny „wcielony” przykład takowych form podawali Napoleona. Postawa obu indywidualistów pokazuje zresztą, jak ogromne musiało być oddziaływanie Cesarza Francuzów i jego późniejszej legendy na świadomość ludzi XIX stulecia, skoro tak łatwo dostrzegano w nim ucieleśnienie niemalże półboga lub jedynego „prawie dostojnego” tamtych czasów. Była to jednak, w ocenie zarówno jednego, jak i drugiego, ułomna, upadła, niepełna i „zaprzepaszczonej” inkarnacja wielkiej jednostki. Opis fenomenu Napoleona był u nich bardzo zbliżony, natomiast dzieliła ich interpretacja przyczyn jego klęski. Fragment z Nietzscheańskiego *Zmierzchu bożyszcz* w swym brzmieniu i natchnionym stylu wygląda wręcz jak „żywcem wycięty” z kart *Bohaterów*: „Weźmy przykład Napoleona. Francja rewolucyjna, a jeszcze bardziej Francja przedrewolucyjna, wydałaby z siebie typ przeciwny typowi Napoleona: i zresztą wydała. A ponieważ Napoleon był inny, ponieważ był spadkobiercą cywilizacji silniejszej [«rodu bohaterów» – rzekłby Carlyle], dłużej istniejącej, starszej niż ta, która we Francji się rozsypywała, stał się tam panem, był tam jedynym panem. Wielcy ludzie są konieczni, epoka w której się pojawiają jest przypadkowa; że niemal zawsze nad nią zapanowują, bierze się jedynie stąd, że są silniejsi, starsi, że dłużej na nich zbierano”²². Podsumowując wyżej cytowany fragment, Nietzsche pisał o nieprzygotowaniu społeczeństwa na działalność jednostek takich jak Napoleon. Jako przykład sprawcy takiego nieprzygotowania podawał Carlyle’a oraz głoszone przez niego „religijne” wywodzenie i uzasadnianie heroizmu. Cesarz nie mógł być, według niemieckiego myśliciela, „sługą ludu”. Tymczasem zgodnie z koncepcją Szkota, należało go jako bohatera za takowego uważać, w swej aktywności był bowiem zdeterminowany wezwaniem do troski o innych. Zdaniem Nietzschego, „Mały Kapral” deptał moralność²³, natomiast w przekonaniu Carlyle’a wyznaczał jej model.

²² F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004, s. 80.

²³ Całkowitym odwróceniem znaczenia „wielkości” w odniesieniu do wybitnych jednostek w rozumieniu Carlyle’a była krótka charakterystyka tego pojęcia podana przez Nietzschego w *Woli mocy*. Pisał on o myślicielach głoszących podobne jak Szkot idee, że chcą oni, „żeby wiara była tym, co wyróżnia wielkich ludzi: ale nierobienie sobie skrupułów, sceptycyzm, pozwolenie sobie na wyzbycie się jakiegóż wiary, «niemoralność» należy do wielkości (Cezar, Fryderyk Wielki, Napoleon, ale również i Homer, Arystofanes, Leonardo, Goethe). Eskamotuje się zawsze rzecz główną, ich «wolność woli»”. Idem, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004, s. 123.

Przechodząc w dalszej części do wyraźniej zarysowanych różnic, warto zatrzymać się na chwilę nad stosunkiem obu autorów do samego dziejopisarstwa. Zgodnie uznali oni za istotne zagadnienie kwestię, którą Nietzsche tak pięknie zamknął w tytułowym pytaniu dotyczącym „pożyteczności i szkodliwości historii dla życia”. Szkot nie artykułował podobnego problemu wprost, niemniej jednak wiele miejsca poświęcił na jego rozważanie. Rozpatrywany przypadek dotyczył więc *de facto* tej samej kwestii, ale ich odpowiedzi okazały się w dużym stopniu rozbieżne. Precyzując, obaj zgadzali się, że należy mówić o wartości wiedzy historycznej na płaszczyźnie *praxis*, biorąc pod uwagę przede wszystkim egzystencję. Nie chodziło im zatem o odkrywanie prawdy, lecz o przełożenie treści zawartych w dziejopisarstwie na aktualną postawę człowieka. Carlyle dostrzegał szkodliwy wpływ historiografii w tym, że cechował ją nawyk do roztrząsania klęsk i minimalizowania sukcesów. A taka tendencja nie przynosiła ludziom zajmującym się przeszłością żadnej pożytecznej nauki co do tego, jak działać skutecznie. Nietzsche z kolei praktycznie odmawiał jakiegokolwiek istotnej wartości każdemu z analizowanych przez siebie rodzajów refleksji historycznej. Zamiast tego postulował, by przewyciężyć uzależnienie od historii, powodujące zafałszowanie teraźniejszej perspektywy czasowej, czyli jedynej właściwie stosującej się do życia.

Analizując proponowaną przez Nietzschego typologię sposobów dziejopisarstwa pod kątem podejścia do historii realizowanego przez Carlyle'a, który dostrzegał w niej sumę biografii wielkich jednostek, na pierwszy rzut oka widać, że ujęcie stosowane przez Szkota odpowiada charakterystyce historii monumentalnej. Nietzsche pisał, że chociaż pobudza ona do działania, to w gruncie rzeczy należy ją odrzucić, bo fałszywie absolutyzuje konkretną wielką jednostkę, czyniąc ją w nieuprawniony sposób „obiektywnym” wzorem do naśladowania i niepodważalną wyrocznią. Poza tym, „monumentalizm” przynosi niebezpieczne złudzenie, że „wchodząc w buty” danego herosa, czyli powtarzając jego postawę, jesteśmy w stanie osiągnąć ten sam efekt. Szkodliwość kryje się w tym przypadku w budowaniu „pomnika”, modelu opartego na wartościach, które przeminęły, stały się martwe, a więc nieprzydatne dla żyjących. Nietzscheański dostojny cechować się miał przeciw tym, że nie potrzebował do swego działania żadnego aksjologicznego kośćca pochodzącego niejako z zewnątrz. Charakterystyka historii monumentalnej zdaje się faktycznie dotyczyć sedna i istotnych problemów koncepcji Carlyle'a, który wyraźnie akcentował, że to właśnie utworzenie modeli postępowania na podstawie życiorysów wielkich ludzi powinno być nadrzędnym celem heroistycznego podejścia do dziejów.

Radykalne różnice pomiędzy obydwojema indywidualistami uwidaczniały się również szczególnie mocno w całkowicie odmiennym ugruntowaniu metafizycznym ich koncepcji. Co prawda obaj dokonali swoistej „redukcji rzeczywistości”, ale uczynili to w przeciwnych kierunkach. Szkot z całą mocą twierdził, że ten wymiar bytu, który określił mianem szaty, czyli świat materialno-zmysłowy, jako radykalnie zmienny jest ontycznie wtórny i zależny od przestrzeni

duchowo-idealnej, zawierającej w sobie pierwiastek stałości, Nietzsche natomiast w wyniku przeprowadzonej krytyki platonizmu odrzucał twierdzenie o możliwości istnienia jakiegokolwiek formy świata idealnego. Carlyle, łącząc głoszoną przez siebie metafizykę z wizją bohaterstwa, uwypuklał jego teistyczny wymiar. Podkreślał on, że to Bóg przejawia niechybnie w czynach wielkich jednostek swoją obecność i zaangażowanie w świat. Dla autora *Antychrysta* takie twierdzenia były szczególnie szkodliwą dla autentycznej egzystencji – bowiem całkowicie nieprawdziwą – mantrą, zaklinaliem rzeczywistości. W tym samym miejscu, w którym Carlyle z pasją kaznodziei mówił o silnej wierze, Nietzsche ogłaszał śmierć Boga.

UWAGI KOŃCOWE

Nie można nie zauważyć, że to właśnie poprzez wprowadzanie bytu absolutnego Szkot „popsuł” silny wydzźwięk swojej koncepcji. Z jednej strony bowiem stale akcentował wolność, niezależność i niczym nieskrępowaną kreatywność jednostki, a z drugiej uzależniał, czyli determinował, i to dość „ściśle”, tak ważne i cenne „bycie bohaterem” od woli Boga. Trzeba chyba przyznać słuszość Nietzschemu, który nie bez złośliwości wypowiadał się o koncepcji autora *Sartor Resartus*²⁴. Niemiecki myśliciel krytycznie zauważał, że przecież wielka jednostka, czyli i „wielka namiętność używa [tylko swych] przekonań, zużywa je, nie poddaje się im – czuje się samowładna. – Odwrotnie: potrzeba wiary, jakiegoś bezwzględnego «tak» lub «nie», carlyleizm, jeśli to słowo znajdzie pobłażanie, jest potrzebą słabości. Człowiek wierzący, «wyznawca» wszelkiego rodzaju jest z konieczności człowiekiem zależnym – takim, który nie umie siebie za cel postawić, który sam z siebie w ogóle celów stawiać nie umie. «Wierzący» nie jest swoją własnością, może być tylko środkiem, musi zostać zużyty, potrzebuje kogoś, kto go zużywa»²⁵. Zużycie, mimo tak podobnego brzmienia w języku polskim, znaczeniowo jest przecież skrajnie odległe od autentycznego życia. Dlatego też heroizm Carlyle’a był dla autora *Z genealogii moralności* w całości nie do przyjęcia. Nietzsche nie miał złudzeń, że powoływanie się na istnienie i wpływ jakiegokolwiek postaci boskiej transcendencji powoduje zamknięcie życia w klatce pozornych konieczności. „Skoro wyobrażamy sobie kogoś – pisał niemiecki filozof – kto jest odpowiedzialny za to, że jesteśmy tym a tym itd. (Boga, naturę), a więc przypisujemy mu swoją egzystencję, swoje szczęście i niedolę jako zamiar, psujemy sobie niewinność stawania się”²⁶.

²⁴ Jeszcze bardziej zgryźliwie i ironicznie Nietzsche recenzował twórczość Carlyle’a w *Zmierzchu bożyszcz*, ed. cit. s. 61.

²⁵ Idem, *Antychryst*, ed. cit., s. 54.

²⁶ Idem, *Wola mocy*, ed. cit.s. 194.

W przypadku autora *Bohaterów*, jeśli odrzuci się z jego filozofii cały metafizyczny sztafaż, koncepcja dziejotwórczego heroizmu legnie niechybnie w gruzach. Ze względu na śmiałe tezy w obrębie teorii bytu koncepcja Carlyle'a okazała się szczególnie podatna na krytykę. Nietzsche akurat w odniesieniu do kwestii historiozoficznych okazał się, moim zdaniem, myślicielem ostrożniejszym, nie tak radykalnym w sądach jak płomiennie piszący Szkot. Wydaje mi się też, że diagnozy stawiane przez „propagatora” woli mocy były bardziej trafne i imponujące przenikliwością. Przykładowo, analiza sposobów „pisania” historii może być współcześnie wciąż przydatna i inspirująca dla metodologów zajmujących się tą nauką. Chociażby z tych względów znacznie większa obecnie popularność Nietzschego nie może dziwić i to pomimo niesłusznego i niesprawiedliwego „uwikłania” myśli ich obu w ideologię nazistowską. Niemniej jednak uważam, że pisma Szkota również są warte współcześnie studiowania. Tak *Bohaterowie*, jak i *Niewczesne rozważania* niosą w sobie bowiem jakąś dozę „wiedzy radosnej”, wskazującej na wielką siłę drzemiącą głęboko w ludzkiej podmiotowości, siłę, która powinna napawać czytelnika „egzystencjalnym” optymizmem – najlepszym lekarstwem na czas kryzysu, choroby ducha i nihilizm „naszych czasów”.

ABSTRACT

In the following article I would like to present how Thomas Carlyle's and Friedrich Nietzsche's radically individualistic vision of a human being determined their historiosophic ideas. Both Carlyle and Nietzsche tried to describe certain characteristics of a free and non-conformist individual and a peculiar position they had held throughout the centuries. Carlyle divided people into 'hero' and 'valet' types. Nietzsche mentioned aristocratic individuals and slaves who were powerful only in a group. What both precursors of modernism unanimously discerned, was the unprecedented crisis of humanity and human culture. They claimed that only those who overcome the weaknesses of the self and exceed everything which is 'poor' in a human being, can maintain their dignity. Carlyle believed that going beyond what is 'pettily' human may be achieved by a spiritually uplifting heroism. Nietzsche, on the other hand, aimed to find the measures of rising 'above' by looking for the Übermensch who loves and prices his fate and strengthens their own will.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Carlyle T., *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, red. T. Macios, Kraków 2006.
2. Nietzsche F., *Antychryst*, tłum. L. Staff, Kraków 2006.
3. Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
4. Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004.
5. Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
6. Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Cassirer E., *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006.
2. Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
3. Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 2004.
4. Małecka A., *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a*, Kraków 1996.
5. Niemczuk A., *Aksjologiczno-epistemologiczne uwarunkowania historiozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Czas, wartości i historia*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1990.
6. Schnädelbach H., *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

MARCIN LUBECKI

(UNIwersytet Jagielloński)

PRZESTRZENIE OTWARTOŚCI W *PRZYCZYNKACH* *DO FILOZOFII* MARTINA HEIDEGGERA

W *Przyczynkach do filozofii (Beiträge zur Philosophie)* Martin Heidegger odnosi się do problematyki otwartości w kontekście tzw. innego myślenia i tego, co w ramach rewizji tradycji zachodniej ma być jego przygotowaniem – a zatem myślenia przejściowego (początkowego) i myślenia innego początku. Otwartość we wczesnych pismach niemieckiego filozofa wiąże się w sposób ścisły z projektem ontologii fundamentalnej, w ramach myślenia poetyckiego, które dochodzi do głosu w jego późnych pracach, mamy do czynienia z otwartością w obrębie czwórni świata (*Geviert*), z kolei w *Przyczynkach* droga otwartości wiedzie przez fugę Bycia (*Fuge des Seyns*), ta zaś doprowadza nas do miejsca, z którego możliwy jest skok w niezwiązane z tradycją zachodniej metafizyki inne myślenie. Przechylenie otwartości wyznacza zarówno obszar przygotowujący to wydarzenie (myślenie przejściowe/początkowe¹, fuga Bycia), jak i ono samo i to,

¹ Na różne znaczenia „myślenia początkowego” i „myślenia innego początku” zwraca uwagę Łukasz Kołoczek w artykule „Początek” w „*Przyczynkach do filozofii*” Martina Heideggera, „Logos i Ethos” nr 1 (20), 2006, s. 99. „«Początek» w sformułowaniu «inny początek» i «początkowe» w formule «myślenie początkowe» mówią o czymś zupełnie innym. Myślenie początkowe nie jest myśleniem w innym początku, lecz jedynie przygotowaniem przedostania się do niego. Zgoda, że przygotowanie to waży się na projekt innego początku i jako projekt wypowiada się o nim. Ale czyni to po to, aby obszar ten został kiedyś dopiero osiągnięty”. Jeśli jednak stwierdzimy, że „myślenie początkowe” jest takim sposobem filozofowania, który utrzymuje się w horyzoncie źródła lub – innymi słowy – zasady fundującej, to uznamy za jemu właściwe zarówno dzieje metafizyki, jak i postulat innego, niemetafizycznego namysłu. Punktem odniesienia dla tradycyjnej filozofii zachodniej jest tzw. „pierwszy początek” (*ersten Anfang*), natomiast w przypadku myślenia niemetafizycznego – „inny początek” (*anderen Anfang*). Myślenie początkowe nie rozpościera się w obszarze wyznaczonym przez

co ma po nim nastąpić (filozofia innego początku). Tym, co jest u Heideggera łącznikiem między różnymi rozumieniami otwartości (właściwymi dla różnych okresów jego myśli), jest pojęcie bycia/Bycia (*Sein/Seyn*)², czyli horyzont podstawowego pytania filozofii³.

Często przywoływane przez Heideggera pojęcia otwartości i Otwartego nie dają się w rozpatrywanym obszarze sprowadzić do kategorii metafizycznych. Filozofia *Przyczynków* sytuuje się bowiem poza metafizyką, jak również poza projektem fenomenologicznym czy też wyłożoną w *Byciu i czasie* ontologią fundamentalną. Nie pierwsza to próba rozrachunku z tradycją tzw. pierwszego początku i nie ostatnia. Przed Heideggerem krytykę metafizyki w duchu przewyciężenia podejmował Friedrich Nietzsche, po Heideggerze mierzyli się z tym problemem m.in. filozofowie paryscy: Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze. W pismach niemieckiego filozofa znajdujemy podwójną strategię myślenia – chodzi o przewyciężenie i zerwanie. Model pierwszy przez krytykę zostaje uwikłany w relacje z przeszłością. Drugi ujawnia się w radykalnym znaku zdecydowania: skoku, za sprawą którego filozofia zapuszcza się w niemetafizyczność. W tym obszarze szukać będziemy swoistych znaczeń otwartości.

Heideggerowskie wyjście poza metafizykę polega wprawdzie na jej „zwinieciu”. Konieczne jest ponowne doświadczenie pierwszego początku, powrót do źródła i zarazem wyjście z historycznie nabrzmiałego pola rozważań na temat bytu (*Seiende*).

Przewyciężenie metafizyki oznacza uwolnienie prymatu pytania o prawdę bycia od wszelkiego «idealnego», «przyczynowego», «transcendentalnego» i «dialektycznego» wyjaśniania bytu. Przewyciężenie metafizyki nie oznacza jednak odtrącenia dotychczasowej filozofii, lecz wskok w jej pierwszy początek (...). Poprzez «ponowione», tzn. bardziej źródłowo osadzone zapytywanie otwiera się samotna dal pierwszego początku na wszystko, co następuje po nim dziejowo⁴.

przygotowującą inny początek fugę Bycia. Myślenie to jest po prostu budowaniem na fundamencie początku, w stałym nawiązywaniu do niego i w ustawicznym jego przechowywaniu. Warto też dodać, iż Heidegger na określenie tego, co Kołoczek nazywa „myśleniem początkowym”, używa sformułowania „myślenie przejściowe” (*übergängliche Denken*).

² W wydanych w roku 1989 *Przyczynkach do filozofii* i utrzymanych w podobnej stylistyce *Die Geschichte des Seyns* (1998) Heidegger używa rzeczownika *Seyn* w miejsce *Sein* (b y c i e → B y c i e). Istota przejścia nie polega na przesunięciu akcentu: bytość b y t u → b y t o ś ć bytu. Zamiast pytania o bycie bytu pojawia się pytanie o samo Bycie.

³ Heidegger wprowadza postulat podstawowego pytania filozofii (*Grundfrage*) w miejsce pytania przewodniego (*Leitfrage*), które w tradycji metafizycznej jest pytaniem o byt. Wzmianki na ten temat znajdujemy w *Byciu i czasie*, w pierwszej części *Ekspozycji pytania o sens bycia*. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, § 1-4.

⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 461-462 (VIII, 277).

Słowa te zapisuje Heidegger na jednej z ostatnich stron *Przyczynków*. Są one komentarzem do przewartościowań idei początkowości i związków, jakie na gruncie przygotowania skoku mogą zachodzić między dawnym i innym myśleniem. Podjęcie kwestii źródłowości nie jest prostym powtórzeniem, lecz przejściem z dotąd myślanego w niemyślne. Z tego, co pierwsze, wyprowadzony zostaje raz jeszcze filozoficzny namysł. Janusz Mizera, tłumacz i komentator tekstów Heideggera, wskazuje, iż rozgrywka z dziejami myślenia nie jest sporem i nie ma na celu zwalczania tradycji. Chodzi raczej o dialog z pierwszym początkiem (*ersten Anfang*), wnikięcie weń, przyswojenie i dzięki temu osadzenie się w postulowanej alternatywie, którą stanowi inny początek (*anderen Anfang*).

Rozgrywka dokonuje się w przejściu od pytania *przewodniego*: Czym jest byt? do pytania *podstawowego*: Czym jest prawda samego bycia? Przejście to jest równoznaczne z przezwyknięciem metafizyki⁵.

Rewizja dotychczasowego nie jest zabiegiem wystarczającym. Nie chodzi w żadnym razie o próbę przebudowy czy „odwrócenie platonizmu”, lecz o postawienie pytania podstawowego. Z ponownego doświadczenia źródła ma zostać wyprowadzone zarzucone w tradycji zachodniej myślenie prawdy bycia. Heidegger poddaje krytyce kondycję współczesnego świata, kulturę wyczerpania, zawłaszczania i pędu. Mówi o epoce biedy (*Not*) zapomnienia bycia, czasie naznaczonym machinacją, rachującym myśleniem i zagrożeniem ze strony techniki jako *ze-stawu* (*Ge-stell*)⁶. To wskazana przez Friedricha Hölderlina noc świata – *Weltmacht*, tzw. marny czas, w którym zadajemy pytanie o miejsce i rolę poety.

W *Die Frage nach der Technik* (1953) czytamy o hydroelektrowni przecinającej nurt Renu. Ciśnienie wody wprawia w ruch turbiny, które napędzają maszyny produkujące prąd, rozdzielnie i sieci energetyczne. Inaczej łączy dwa brzegi stary drewniany most, wbudowany od stuleci w nadreński krajobraz – z zarysowanego obrazu rozbrzmiewa duch innej epoki, w której – jak pisze filozof – rzeka nie była tym, co dostawione jako zasób ani dla przemysłu energetycznego, ani dla turystyki.

Aby choć tylko z daleka zmierzyć panującą tutaj niesamowitość, zwróćmy przez chwilę uwagę na przeciwieństwo, jakie dochodzi do głosu w dwóch określeniach: «Ren» wbudowany w dzieło-*elektrownię* i «Ren» rozbrzmiewający z dzieła *sztuki*, hymnu Hölderlina pod tym samym tytułem⁷.

⁵ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006, s. 17.

⁶ Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 22; idem, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 26.

⁷ Idem, *Pytanie o technikę*, ed. cit., s. 18-19.

Z kolei w *Przyczynkach* pisze Heidegger:

Nic, co istotne (...) nie jest już w tej epoce⁸ niemożliwe lub niedostępne. Wszystko «się robi» i «da się zrobić», jeżeli będzie tylko «wola» po temu (...). Ta wola bowiem, robiąca wszystko, z góry przypisała się *machinacji*, owej wykładni bytu jako przed-stawialnego i przed-stawionego⁹.

Tak jawi się czas nocy → bezistocie bycia, z którego pragnie wyprowadzić raz jeszcze podejmujące ideę początku inne myślenie.

Początek to greckie ἀρχή. Mamy na myśli źródło: punkt wyjścia i genezę. Spośród wielu znaczeń właśnie to należy uznać w tym miejscu za najistotniejsze. Władysław Stróżewski, parafrazując słowa Thomasa Manna („Muzyka początku jest także początkiem muzyki”¹⁰), pisze: „Początkiem filozofii jest filozofia początku”¹¹. To samo powiemy o filozofii „innego początku”. Podstawowym impulsem nie jest tutaj właściwe Grekom zdziwienie, lecz nastrój zdecydowania (*Entschiedenheit*) i przeczuwania (*Ahnen*) – obydwie charakteryzują zarówno wskok w niemetafizyczność, jak i przygotowujący moment bycia-w-przedskoku, czyli doświadczenie źródła. Zagadnienie to podejmuje Łukasz Kołoczek:

Destrukcja (...) posuwa się (historycznie rzecz ujmując) do tyłu, zaczynając od tradycji stosunkowo nieodległej, by w końcu dotrzeć do źródeł (...). Destrukcja w swym zamiarze jest «wędrownką» do początku, odkrywającą wszystko to, co wcześniej po drodze zostało zgubione¹².

Odślonić źródła metafizyki to zarazem wskazać jej istotę i określić obszar władania. W ten sposób wyznaczone zostają granice i „przestrzeń” zarówno pierwszego, jak i innego otwarcia. Obydwie wątki opisanego tutaj filozoficznego namysłu mogą się urzeczywistnić w wędrówce, bowiem naturą myślenia jest bycie w ustawicznym, ekstatycznym ruchu – w nim też kształtują się rozmaite drogi otwartości (*Offenheit*) oraz przestrzenie Otwartego (*Offene*). Heidegger pisze:

⁸ Epoce zupełnej bezproblemowości (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*).

⁹ Idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, ed. cit., s. 106-107 (II, 51).

¹⁰ T. Mann, *Doktor Faustus*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wrocław 2004, s. 66.

¹¹ W. Stróżewski, *Pytania o arché*, [w:] idem, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005, s. 9, 13-16. Stróżewski wymienia kilka grup znaczeń związanych z greckim pojęciem ἀρχή. Pierwsza grupa odsyła do pojęcia „początku” – mowa tu o początku w sensie przestrzennym i czasowym (to, co było najpierw) oraz o źródłowości (geneza, pochodzenie) i początkowym argumencie. Pozostałe grupy pozostają w związku z pojęciami zasady (podłoże, podwalina, synonim tego, co zasadnicze, reguła), przyczyny (αἰτία), władzy (pierwszeństwo) i państwa.

¹² Ł. Kołoczek, op. cit., s. 92.

Początek jest samogruntującym się czymś wysięgającym; gruntującym siebie w zgruntowanym przez siebie gruncie; wysięgającym jako gruntującym i dlatego nieprześcignionym. Ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi on być ciągle powtarzany, osadzany w rozłożeniu na jedyną swoją początkowość, a wraz z tym swego nie dającego się obejść uprzedzania. To rozłożenie jest źródłowe wówczas, gdy samo jest początkowe, to zaś w konieczny sposób jako *inny* początek¹³.

Samogruntujący się, nieprześcigniony początek jest kresem pytania o rację¹⁴. Nie odsyła on do czegoś uprzedniego, lecz w samym sobie dla siebie ją znajduje. Pytanie podstawowe – o prawdę Bycia – i przygotowywane na drodze innego myślenia dzieje prawdy Bycia mają źródło w samym Byciu. Nie chodzi o myślenie Bycia jako bezgruntu, bezgruntowego wydarzenia, lecz o wskazanie fundamentu, który „gruntuje siebie w zgruntowanym przez siebie gruncie”. Jest to także perspektywa zarysowana w wykładzie pt. *Zasada racji. W Przyczynkach* Heidegger powie:

*Początek jest samym Byciem jako wydarzeniem (Der Anfang ist das Seyn selbst als Ereignis), jest skrytym panowaniem źródła prawdy bytu jako takiego. A Bycie jest jako wydarzenie początkiem. Myślenie początkowe (anfängliche Denken) jest: 1) dopuszczaniem do wystawiania Bycia w byt z milknącego powiadania (erschweigenden Sagen) pojmującego słowa (budowaniem na tym wzniesieniu); 2) gotowaniem tego budowania przez przygotowywanie innego początku; 3) wszczęciem innego początku jako poróżnienia z pierwszym w jego bardziej źródłowym powtórzeniu (ursprünglicheren Wiederholung); 4) sygetyczne w sobie, w najbardziej wyraźnym namyśle wręcz milknące (erschweigend)*¹⁵.

Gruntująco-wysięgająca natura tego, co źródłowe, wskazuje na rozległy obszar władania, a co za tym idzie – szeroki horyzont otwartości. Mamy zatem początek, z którego wypływa to, co zapoczątkowane (ten sam motyw, choć w innym wymiarze, dotyczył bycia jestestwa na gruncie ontologii fundamentalnej, nawet jeśli sam początek był tam jedynie formułą umowną, wyprowadzoną z faktu rzucenia w świat czy też przezeń zakładaną). Istotne jest jednak coś więcej. Początek nie znajduje się jedynie na początku – pisze Kołoczek – lecz wstawa się w to, co rozpoczyna. W zapoczątkowanym „początek niejako odbija swoje piętno”. Gdyby odnieść tę tezę do rozważań z *Bycia i czasu*, istotna wydaje się

¹³ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, ed. cit., s. 58 (I, 20).

¹⁴ Zasadę *nihil est sine racione (Nicht ist ohne Grund)* Heidegger poddaje analizie w tomie pt. *Zasada racji*. Istotne z punktu widzenia *Przyczynków* rozstrzygnięcia dotyczą rozumienia racji jako zasady bycia, co przekłada się na „myślenie racji jako bycia” i „myślenia bycia jako racji”, a zatem „myślenia bycia jako bycia”. Konsekwencją tego jest, jak pisze Heidegger, odejście od wyjaśniania bycia przez pryzmat tego, co bytujące, czyli rezygnacja z zapoczątkowanych w *Byciu i czasie* analiz egzystencjalnego usytuowania jestestwa na rzecz samego Bycia. Idem, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 94.

¹⁵ Idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, ed. cit., s. 61 (I, 23).

wykładnia czasowości *Dasein*, zwłaszcza ekstazy przeszłości, która w opisie egzystencji wskazuje nie na to, co przeszłe i przez to zamknięte w katalogach historii, lecz raczej na bycie tu-i-teraz jako „bycie byłym”, a zatem na bycie w sensie ścisłym uczasowione i w sobie samym przechowujące własne źródło.

Wracając jednak do *Przyczynków*, określenia typu „wysięgać”, „władać” w odniesieniu do problematyki otwartości sygnalizują potrzebę uwzględnienia całego „dziejowego” obszaru metafizyki i tego, co niemetafizyczne. Motyw początku nie może być ograniczony jedynie do momentu otwarcia. Niczym nurt rzeki niosący źródło do jej ujścia, początek „wysięga” w przestwór Otwartego i „włada” nim. Można powiedzieć, że w pewien sposób otwiera on Otwarte i naznacza całość tego, co zapoczątkowane, wpisując się w horyzont bycia jako „samogruntująca się podstawa o charakterze otwierającym”.

«Przyczynki» pytają na drodze torowanej dopiero *przejściem* (*Übergang*) do innego początku, w który wchodzi właśnie myślenie Zachodu. Droga prowadzi dzieje ku przejściu w Otwarte (*Diese Bahn bringt den Übergang ins Offene der Geschichte*) i przygotowuje im przypuszczalnie bardzo długi pobyt, w trakcie którego inny początek myślenia pozostaje czymś ciągle tylko przeżywanym, choć już rozstrzygniętym¹⁶.

Doświadczenie źródła należy zatem do drogi, która jest nade wszystko przygotowaniem. W *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* czytamy:

Myślenie przygotowujące nie chce i nie może przepowiadać przyszłości. Próbuje tylko podpowiedzieć współczesności coś, co było już od dawna powiedziane, właśnie na początku filozofii i dla tego początku – powiedziane, choć nie pomyślane jako takie¹⁷.

Z perspektywy początkowego myślenia (rozumianego tak, jak proponuje Kołoczek) „inny początek” jawi się jako zaledwie p r z e c z u w a n y, a jednak już rozstrzygnięty na gruncie z d e c y d o w a n i a wskok w Otwarte. Dwa podstawowe nastroje – *Entschiedenheit* i *Ahnen* – są tutaj swoistym przedświtem, zapowiedzią gotowości. „Jetzt aber tagt’s!” (Lecz oto dnieje!)¹⁸ – powiada Hölderlin.

Struktura *Przyczynków* jest znakiem odejścia od filozofii systemowej. Sam Heidegger wypowiada się w tej kwestii następująco:

¹⁶ Ibidem, s. 12 (I, 1).

¹⁷ Idem, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 84.

¹⁸ *Hölderlins Werke*, Die Bergland/Buch/Klassiker, Salzburg 1950, s. 344-346; F. Hölderlin, *Poezje*, tłum. A. Lam, Warszawa 1998, s. 136-138.

Czas «systemów» przeminął – czytamy we wstępie – Nie nadszedł jeszcze czas wznoszenia istotowej postaci bytu z prawdy Bycia. Tymczasem filozofia w przejściu do innego początku musi dokonać czegoś istotnego: projektu, tzn. gruntującego otwarcia czas-przestrzeni-gry prawdy Bycia (*die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns*). Jak dokonać tej jednej jedynej rzeczy? Tu pozostajemy bez poprzedników i bez oparcia¹⁹.

Ostatnie z przytoczonych zdań wskazuje na swoistą paradoksalność tej koncepcji. Z jednej strony mamy Skok, wejście w nowe rejony otwartości w oderwaniu od kontekstu, bez bagażu kulturowego, działającego jako element naznaczający – tutaj właśnie zostajemy pozbawieni oparcia czy też możliwości odwołania się do tego, co uprzednie – z drugiej natomiast, i to również podkreśla Heidegger niezwykle wyraźnie, w wyniku owego Skoku opuszczamy pewien obszar, ale też odzyskujemy go poprzez spojrzenie wstecz²⁰.

Odnosząc się do struktury formalnej (kompozycji) *Przyczynków*, J. Mizera pisze: „Książka jest fugą (*Fuge*) bycia jako wydarzania, fugą nadającą spoistość popękanemu i zapomnianemu dzisiaj byciu (...). Fuga jest sześciokrotnie zestawiona, a jej głównymi motywami są: *Rozbrzmienie, Rozgrywka, Skok, Gruntowanie, Przyszli i Ostatni Bóg*”²¹. One wyznaczać będą horyzont dalszych poszukiwań.

Fuga rozpoczyna się *rozbrzmieniem* (*Anklang*) istoczenia Bycia w epoce biedy zapomnienia Bycia. Czas ten Heidegger nazywa także epoką zachodzenia i bezistociem (*Unwesen*). Jeśli wysłyszemy w słowie „zachód” koniec czegoś i zarazem początek czegoś innego, epokę zachodzenia będziemy mogli nazwać – za Kołoczkim – epoką przejścia. Skojarzenia z pierwszym i innym początkiem oraz metafizyką i projektem innego myślenia są oczywiste. Rozbrzmienie jest w pierw odmawianiem i opuszczeniem. Bycie odmawia siebie. Byt zostaje opuszczony przez Bycie.

Bycie opuszcza byt, wypuszcza go jemu samemu i pozwala stać się przedmiotem machinacji. Nie jest to po prostu «upadek» (*Verfall*), lecz pierwsze dzieje samego Bycia (*die erste Geschichte des Seyns selbst*), dzieje pierwszego początku wraz z tym, co zeń pochodzi i w ten sposób z konieczności pozostaje. (...) «Bycie opuszcza byt» oznacza: Bycie *skrywa się* w otwartości bytu (*das Seyn verbirgt sich in der Offenbarkeit des Seienden*)²².

Heidegger mówi o zniewalającej biedzie zapomnienia Bycia, o biedzie największej, jaką jest bieda braku biedy. Stąd zadaje pytanie: „Czy my, Przyszli (*Künftigen*), mamy ucho do brzmienia *rozbrzmienia*, które musi zabrzmieć pod-

¹⁹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii* (*Z wydarzania*), ed. cit., s. 12-13 (I, 1).

²⁰ Idem, *Zasada racji*, ed. cit., s. 94.

²¹ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, ed. cit., s. 14.

²² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii* (*Z wydarzania*), ed. cit., s. 109 (II, 52).

czas przygotowywania innego początku?”²³. Trzeba doświadczyć opuszczenia, przeżyć je jako podstawową dziejbę (*Grundgeschehnis*) naszych dziejów. Znaki marnego czasu – bieda, opuszczenie, zapomnienie, odmawianie – są bowiem tym, co:

(...) *wznosi się w górę przejścia* i je oświetla jako dojsście do tego, co przyszłe. Również *przejścia* trzeba doświadczyć w całej jego rozległości i wielokształtności²⁴.

Perspektywa innego początku ujmuje rozbrzmienie Bycia jako wpust w Otwarte. Jest owo rozbrzmienie możliwością zapoczątkowania innych rejonów otwartości w czasie, który jest zapowiedzią myśli alternatywnej:

W innym początku Bycie staje się wydarzeniem, tedy również rozbrzmienie Bycia musi być dziejami, przebywać dzieje przy istotowym wstrząsie i chwilę tych dziejów znać i zarazem umieć wypowiedzieć (nie chodzi tu o charakterystykę (...), lecz o wiedzę o dziejach wydobytą z chwili jako chwilę pierwszego rozbrzmienia prawdy samego Bycia)²⁵.

Pierwsze rozbrzmienie to moment, gdy „bieda zapomnienia bycia” zostaje wydobyta z jej głębin – z „biedy braku biedy”. Heidegger podejmuje to, co Nietzsche rozpoznał jako nihilizm. W epoce zasłonięcia opuszczenia bycia dominuje „brak rozstrzygnięć jako obszar swobody machinacji, na którym rozpościera się wielkość w bezkształcie ogromu oraz jasność jako przejrzystość tego, co puste”²⁶. Jest to obszar inercji, czy może atrofii, w stosunku do tego, co istotne. Można powiedzieć, że machinacja działa nihilistycznie w sensie podwójnym: zawłaszczając i zafalszowując rzeczywistość produkuje wytwory-odpady zarówno na gruncie zaangażowania praktycznego, upostaciowione w bezkształcie ogromu, jak i teoretycznego, do czego nawiązuje fragment o jasności w sensie przejrzystości tego, co puste. Skojarzenie z Renem i hydroelektrownią wydaje się oczywiste.

W punkcie 58. *Przyczynków* Heidegger wymienia trzy sposoby zasłonięć opuszczenia bycia. Pierwszy to kalkulacja (*Berechnung*), w obrębie której to, co niewyliczalne, jest jedynie czymś jeszcze nieopanowanym, niepochwyconym. Drugi – pośpiech (*Schnelligkeit*) – jest „ślepotą na to, co prawdziwie chwilowe”, jest zatracaniem się w czymś najbliższym i w samej szybkości, o której pisać będzie Paul Virilio, iż jest wyznacznikiem ludzkiej egzystencji i czynnikiem naznaczającym i kształtującym współczesne społeczeństwa. Pośpiech to w epoce posthistorycznej swoiste piętno Heideggerowskiego *das Man*, nato-

²³ Ibidem, s. 110 (II, 52).

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 106 (II, 51).

²⁶ Ibidem, s. 117 (II, 57).

miast w *Przyczynekach* „niewytrzymywanie w ciszy skrytego wzrastania i wyczekiwania; żądza czegoś zaskakującego, ciągle wprost i inaczej porywającego i «uderzającego»”²⁷. Trzecim sposobem zasłonięcia jest inwazja masowości (*Massenhafte*) – wrogość wobec tego, co rzadkie, jedyne, niepodlegające kalkulacji i pośpiechowi. Pisali o tym liczni filozofowie europejscy: Herbert Marcuse, Jose Ortega y Gasset, w Polsce Stanisław Ignacy Witkiewicz.

Wydobycie z głębin biedy braku biedy wskazuje tymczasem na rozbrzmienie jako odsłonięcie. Pierwszy motyw sześciokrotnie zestawionej fugi jest zapowiedzią ruchu w Otwarte, można powiedzieć: wstępnym ku niemu poruszeniem.

Rozbrzmienie Bycia chce na powrót sprowadzić Bycie w jego *pełnym istoczeniu* jako wydarzeniu poprzez odsłonięcie opuszczenia bycia (*Seinsverlassenheit*), co dzieje się tylko tak, że dzięki gruntowaniu jawno-bycia (*Da-sein*) byt zostaje odstawiony na powrót w otwarte skokiem Bycie (*im Sprung eröffnete Seyn*)²⁸.

Drugim motywem fugi jest *rozgrywka* (*Zuspiel*). To otwarcie dialogu z dziejami myślenia w pierwszym początku, już nie tylko dostrzeżenie braku, zapomnienia czy zaniechania, ale jakby pierwsze aktywne wkroczenie w nową możliwość. Co istotne, nowy horyzont otwartości jest przestrzenią nieznaną, a co za tym idzie – wymagającą postawy zdecydowania. Heidegger pisze:

Rozgrywka jest (...) przerzuceniem pierwszego mostu dla przejścia, mostu wszelako, który łąduje na brzegu wymagającym dopiero rozstrzygnięcia²⁹.

W miejsce pytania przewodniego postawione zostaje pytanie podstawowe. Dialog z myślicielami dziejów pierwszego początku jest zacytem, śladem, dzięki któremu pytanie o Bycie może zostać odnalezione w tej tradycji jako zakorzenione gdzie indziej. Raz jeszcze pojawia się zasadnicza kwestia stosunku do metafizyki. Czytamy o tym w punkcie 85. *Przyczynków*. Nie dlatego dobiega kresu myślenie metafizyczne, że pytanie o bytość bytu (*Seiendheit des Seienden*) stawiane było bezkrytycznie, niesłusznie czy zbyt intensywnie – zauważa Heidegger. Nie dlatego też, jak twierdził z kolei S.I. Witkiewicz, że projekt metafizyczny zmierza do oczywistego końca, w którym filozofia miałaby osiągnąć pełnię swej realizacji, po czym mogłaby istnieć jedynie jako historia filozofii. Koniec metafizyki jest konsekwencją niepostawienia pytania o prawdę Bycia. Zaniechanie to stało się główną przyczyną jej niepewności i zamętu. Heidegger pisze:

²⁷ Ibidem, s. 118 (II, 58).

²⁸ Ibidem, s. 113 (II, 55).

²⁹ Ibidem, s. 161 (III, 82).

Właśnie dlatego myślenie przejściowe (*übergängliche Denken*) nie może ulec tej oto pokusie, by coś, co ono w końcu i jako koniec pojęło, teraz pozostawić po prostu za sobą, miast *nieść* to za sobą, tzn. teraz dopiero ująć tego czegoś istotę, ją zaś odmienioną wgrać w prawdę Bycia³⁰.

Odwołując się do metafory zaproponowanej przez J. Mizere, powiemy, że przewyciężenie metafizyki polega na podwójnym ruchu zwijająco-rozwijającym, który poprzez ponowne doświadczenie źródła inicjuje inny początek myślenia³¹. Heidegger podkreśla moment nieciągłości. Mówi o przejściu jako cięciu i odskoku, ale też sytuuje to wydarzenie w kontekście spojrzenia wstecz – historia filozofii zachodniej nie może i nie powinna być wymazana ani zapomniana, ale nie może też być balastem dla myśli, która znajduje zupełnie inne ufundowanie. Filozofia innego początku jest w tym miejscu paradoksalna: zarazem postyczna i antypostyczna, przewyciężająca i kontynuująca, ale też w takim samym stopniu wymykająca się tej ostatniej możliwości. Czytamy zatem:

Przejście do innego początku dokonuje cięcia (Der Übergang zum anderen Anfang vollzieht eine Scheidung). (...) Przejście odcina wzeszłość Bycia i gruntowania jako prawdy w jawnobyciu od wszelkiego występowania i odbierania bytu. To, co odcięte, jest odcięte tak rozstrzygająco, że w ogóle nie może być wspólnego rejonu pod-cięcia (Unterscheidung). W tym zdecydowaniu przejścia nie ma niwelacji ani porozumienia, lecz długa samotność i najcichsze zachwyty nad paleńskim Bycia (Herdfeuer des Seyns), choć pozostaje ono jeszcze zupełnie stłumione błądzącym sztucznego blasku machinacyjnie przeżywanego «bytu»³².

Na mocy cięcia oba początki stoją poza możliwością wszelkiego przeciwstawienia i porównywania – powie Heidegger. Zarazem jednak będzie wskazywał na ich „poróżnienie”. W tym samym punkcie napisze, że inny początek dopomaga pierwszemu w prawdzie jego dziejów.

Skok (Sprung) – kolejny motyw fugi – to, co w myśleniu początkowym najbardziej ryzykowne, to, za przyczyną czego możliwe jest wtargnięcie w obszar dziejów Bycia tylko na mocy zdecydowania (*Entschiedenheit*) i wytrwałości (*Inständigkeit*), podszyty jest przewodnim nastrojem *niepewności (Scheu)*. To stan, w którym „wola wytrzymałości przekracza samą siebie ku wytrwałości zdolnej sprostać najdalszej bliskości wahającej się odmowy”³³. Ryzyko wskoczenia w inny początek jest kwestią fundamentalną. „Dokonanie skoku jest wskokiem w samo bycie i przynależenie do niego, jest więc już jawno-byciem”³⁴. Przemieniony w jawno-bycie, wydarzony z wydarzania człowiek staje w prześwicie

³⁰ Ibidem, s. 165 (III, 85).

³¹ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, ed. cit., s. 18.

³² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, ed. cit., s. 168-169 (III, 89).

³³ Ibidem, s. 213 (IV, 115).

³⁴ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, ed. cit., s. 19.

Bycia. Bycie używa go, aby istoczyć – czytamy w punkcie 133. W innym początku nie jest już istotne ani nawet uprawnione pytanie o transcendentálne warunki możliwości. Różnica ontologiczna zostaje poprzez skok unieważniona³⁵.

Nie trzeba przekraczać bytu (...), lecz przeskoczyć tę różnicę, a wraz z tym *transcendencję* i początkowo pytać od strony Bycia i prawdy. W przejściowym myśleniu musimy jednak wytrzymać ów rozdźwięk: *po pierwsze* zarysować wstępne wyjaśnienie owego rozróżnienia, a *po drugie* to właśnie rozróżnienie jednak przeskoczyć. Przeskakiwanie to współdziała się poprzez *skok* jako z-gruntowywanie gruntu prawdy Bycia, poprzez wskok w wydarzenie jawno-bycia³⁶.

To swoisty znak gotowości do przynależenia wydarzeniu, gotowości na stróżowanie człowieka jako gruntowanie innych dziejów. Heidegger mówi o potrzebie myślowego przygotowania Otwartego, które czyni pęknięcie Bycia dostępnym i w jawno-byciu przechowywanym. Otwarte jest czas-przestrzenią i miejscem chwili. Raz jeszcze wyraźne wydaje się nawiązanie do pewnych rozstrzygnięć z *Bycia i czasu*. Po pierwsze, przestrzeń zamieszkiwania i ten, który zamieszkuje Otwarte, nie pozostają bez kontekstu. Heidegger mówi o ich usytuowaniu, o horyzoncie istoczenia czy też, innymi słowy, o faktyczności tu-oto. Po drugie, moment skoku w jawno-bycie pod wieloma względami przypomina rzucenie jestestwa w świat. Nie pytamy o przyczynę ani cokolwiek, co byłoby wcześniejsze – istoczenie bycia wraz z całą przestrzenią Otwartego zaczyna się w tym miejscu i stąd samo siebie ugruntowuje.

Bycie jako istoczenie wydarzenia nie jest pustym, nieokreślonym morzem czegoś określanego, do którego, już «będąc», skądś wskakujemy, lecz to dopiero skok pozwala jawności wydarzonej jako przynależna przyzwaniu wyłonić się jako miejsce chwili Gdzieś i Kiedys³⁷.

W ten sposób filozof charakteryzuje czas-przestrzeń-gry innego myślenia, otwartą skokiem niezmierną rozległość Otwartego. Skok to rzucony projekt prawdy Bycia, którego realizacja jest wstąpieniem w Otwarte. Nie głosi tu Heidegger niczego, co zupełnie odbiegałoby od ustaleń *Bycia i czasu*, niemniej poruszana w artykule problematyka każe zwrócić uwagę na różnicę w rozumieniu otwartości: z jednej strony mamy do czynienia z egzystencjałem opisującym bycie jestestwa, z drugiej do głosu dochodzi sama możliwość bycia. Otwarte z kolei w obydwu tekstach zdaje się być, mimo różnych nazwań, tym samym: czas-przestrzenią gry, horyzontem bycia, światem, okolicą rzucenia i zamieszkiwania.

³⁵ Polemizuje z tym poglądem Jacques Derrida, zdaniem którego Heidegger nie przekracza ani różnicy między bytem i byciem (bowiem jego filozofia nadal utrzymuje się w paradygmacie porównań pojęć opozycyjnych), ani samej metafizyki (ponieważ filozofuje on w odniesieniu do idei początku-źródła, z tym że fundamentu upatruje w pojęciu bycia, a nie bytu).

³⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, ed. cit., s. 235 (IV, 132).

³⁷ *Ibidem*, s. 221 (IV, 120).

Rzucacz (*Werfer*) projektu doświadcza siebie jako rzuconego, tzn. przy-swaja się przez Bycie. Otwarcie przez projekt następuje tylko wtedy, gdy dzieje się ono jako doświadczenie rzucenia, a przez to przynależności do Bycia. (...) Owo Bycie jest wibracją bóstwienia (*Erzitterung des Götterns*). (...) Wibracja ta rozpościera czas-przestrzeń-gry, w której sama jako odmowa (*Verweigerung*) wchodzi w Otwarte. W ten sposób Bycie «jest» wydarzeniem przy-swajania (*Er-eignis der Er-eignung*) jawności, owego Otwartego, w którym ono samo wibruje. (...) Harmonijność tej wibracji potrzebuje najbardziej bezgrunтового pęknięcia (*abgründigsten Zerklüftung*), w którym daje się przeczuwająco przemyśliwać niewyczerpalność Bycia (*Unerschöpflichkeit des Seyns*)³⁸.

W Heideggerowskim przyczynku do innego myślenia odnajdujemy także przywoływane w innych miejscach pojęcie prześwitu (*Lichtung*). Bogdan Baran porównuje go do leśnej przecinki, przebłysku, który na mgnienie oka skupia wzrok na tym, co jawi się w przestrzeni otwartości, by po chwili ulec zasłonięciu. Pośród gęstwiny prześwit jest jakby zapowiedzią wyprowadzenia na otwartą przestrzeń, jest też metaforą, poprzez którą Heideggera tłumaczy stosunek bycia i nicości, jawienia się (wyistaczania) i usuwania w skrytość (odistaczania).

«Czas» powinien być dostępny doświadczeniu jako «ekstacyzna» przestrzeń gry prawdy Bycia. Od-suwanie (*Ent-rückung*) w to, co prześwitujące, winno gruntować sam prześwit jako Otwarte, w którym Bycie skupia się w swoją istotę³⁹.

Skupione w Otwartym Bycie istoczy jako wydarzenie (*Ereignis*). Człowiek nie znajduje go „wokół” siebie, nie jest też tak, że Bycie „wibruje na wskroś przez niego”, wszystko bowiem dzieje się z samego wydarzającego Bycia.

Fugowanie jest niestrudżonym zapytywaniem o to samo i powiadamianiem każdorazowo tego samego o tym samym. Czwartym motywem fugi Bycia, w którym Heidegger wyraźnie odwołuje się zarówno do pojęć ‘otwartość’ i ‘Otwarte’, jak i do opisywanego wyżej prześwitu, jest *gruntowanie* (*Gründung*). W komentarzu J. Mizera, zawartym w pracy *W stronę filozofii niemetafizycznej*, czytamy, iż owo gruntowanie ma związek z istoczeniem Bycia jako wydarzeniem Otwartego – w ten sposób kształtuje się przestrzeń, w którą wkracza jawno-bycie. Istotne jest tutaj powiązanie z sobą kilku pojęć: Otwarte, prześwit, prawda. To ostatnie rozumiemy, zgodnie z wykładnią Heideggera, jako nieskrytość (ἀλήθεια), a zatem, jak pisze Mizera, „gruntowanie dotyczy dziania się prawdy bycia, albo – inaczej – wydarzania prawdy jako skrywająco-odkrywającego prześwitu”⁴⁰. W punkcie 141. *Przyczynków* czytamy:

³⁸ Ibidem, s. 224-225, 229 (IV, 122, 123, 127).

³⁹ Ibidem, s. 227 (IV, 125).

⁴⁰ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, ed. cit., s. 19.

W wydarzeniu ono samo kołysze się ruchem przeciwnym. Wibrowanie tego rozkołysania w zwrocie wydarzenia jest najbardziej skrytą istotą Bycia (*Das Er-zittern dieser Erschwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns*). Skrywanie owo prześwituje jako skrywanie jedynie w najgłębszym prześwicie miejsca chwili (miejscochwili i chwilomiejca) (*Augenblicks-stätte*). Aby istoczyć w owej rzadkości i jedyności, Bycie «używa» jawno-bycia, a ono gruntuje bycie człowiekiem, jest mu gruntem, o ile człowiek dostając mu, wytrwale je gruntuje⁴¹.

Końcowy fragment powyższego przytoczenia wskazuje wyraźnie: jawno-bycie gruntuje bycie człowiekiem → człowiek gruntuje jawno-bycie. W wydanych w 1998 roku *Die Geschichte des Seyns (Dzieje Bycia)* pisze Heidegger: „Jawno-bycie jest wydarzonym z Bycia gruntem pośredniczącym między Byciem a człowiekiem” (Da-sein ist der aus dem Seyn ereignete Zwischengrund zwischen dem Seyn und dem Menschen)⁴². Jawno-bycie projektuje Otwarte, w którym staje człowiek jako „stróż ciszy przelotności ostatniego Boga”. Jawno-bycie podgruntowuje go i przewyższa. Jest ono w człowieku dziejną grunтовania.

Rozbrzmienie, rozgrywka, skok i gruntowanie należą do myślenia przejściowego i w nim są traktowane jako jedność. Piąty motyw fugi to *Przyszli (Zukünftigen)*. Czytelnik *Przyczynków* ma nieodparte wrażenie, że ich autor, podobnie jak Nietzsche, nie pisze dla siebie współczesnych. Najpewniej nie nastąpi jeszcze czas, w którym możliwe byłoby pełne zrozumienie innego myślenia – sądzi Heidegger. Wysłyszeć prawdę Bycia i odczytać boskie znaki w przestrzeni Otwartego mogą tylko nieliczni.

Owi obcy jednego serca, jednak zdecydowani na wyznaczone im obdarzanie i odmowę. Wędrowcy prawdy Bycia, w której byt raduje się na proste panowanie istoty wszelkiej rzeczy i każdego tchnienia. Najcichsi świadkowie najcichszej ciszy, w której niedosłyszalne pełnienie wykręca prawdę z wiru wszelkich wyrachowanych słuszności z powrotem w jej istotę: skrywanie najskrytszego, wibracja przelotności rozstrzygnięcia Bogów, istoczenie Bycia⁴³.

Heidegger nazywa Przyszłych powolnymi gruntownikami istoty prawdy. Do nich jako czekających zbliżyć ma się znak ostatniego Boga. Ich przygotowuje inne myślenie jako tych, którzy nastroszeni wytrzymałością staną między człowiekiem a Bogiem. Rozważania wokół piątego motywu fugi przywodzą na myśl metaforę czworni. Przyszłymi są poeci. Jest nim Hölderlin, ten „nadschodzący z daleka i dlatego najbardziej przyszłościowy poeta”. „Hölderlin jest Najbardziej Przyszły – czytamy – ponieważ przyszedł z największej dali i w tej dali

⁴¹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, ed. cit., s. 246 (IV, 141).

⁴² Idem, *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main 1998, s. 150 (XII, 140), [za:] J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, ed. cit., s. 16.

⁴³ Idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, ed. cit., s. 365 (VI, 248).

przemierza i przemienia to, co największe”⁴⁴. Przyszli znają przynależną im epokę zachodzenia, w której następuje przejście ku „umilkłemu gotowaniu przyszłości”.

Za-chodzący (Unter-gehenden) w sensie istotowym to ci, którzy pod-chodzą to, co nadchodzi (to, co przyszłe), i ofiarowują się temu jako przyszły, niewidoczny grunt, wytrwali, którzy nieustannie wystawiają się na zapytywanie. Epokę za-chodu (*Zeitalter des Unter-gangs*) mogą znać tylko Przynależący (*Zugehörigen*). Wszyscy inni muszą lękać się za-chodu i dlatego mu zaprzeczają i wypierają się go. Dla nich oznacza on bowiem tylko słabość i koniec⁴⁵.

Za-chodzący są pytającymi. Ich zapytywanie jest otwarciem i skupieniem na tym, co godne pytania – na wydarzeniu. Innymi słowy, za-chodzący są awangardą innego myślenia, która rozpoznaje nowe rejony otwartości. Przygotowując grunt dla tego, co przyszłe, sami stają się nie tylko gruntownikami, ale także – jak pisze Heidegger – niewidocznym gruntem, w ten sposób czyniąc ofiarę z samych siebie. Dyskurs ten przepelniony jest świętością i religijnością. Patrząc z punktu widzenia *Przyczynków*, nie jest słuszne wpisywanie Heideggera w nurt filozofii egzystencjalistycznej, tym bardziej po stronie egzystencjalizmu ateistycznego, choć należy mieć na uwadze, że rozważany tekst, powstały w latach 1936-1938, został opublikowany w Niemczech dopiero w 1989 roku.

Fugę zamyka motyw *Ostatniego Boga (Letzte Gott)*. Heidegger mówi o nim: całkowicie inny niż Dawni. Jest on najtrudniej uchwytnym najgłębszym początkiem. „Istoczy się (...) w znaku, najściu i braku zarówno nadejścia, jak ucieczki mijających Bogów i ich skrytej przemiany”⁴⁶. Dal jego odmowy jest „jedyną w swoim rodzaju bliskością”, która w epoce biedy zapomnienia Bycia „po-brzmiewa w rozbrzmieniu”. Dal jego odmowy jest „przestrzeń” świętości. Otwierający i zamykający motyw fugi dosięgają się nawzajem. Zarówno myślenie rozbrzmienia, jak i myślenie Ostatniego Boga już na drodze ku innemu początkowi stają się najpewniej myśleniem „z wnętrza” samego Bycia. Kim bądź czym jest ów ostatni, zamykający fugę Bóg? W punkcie 256. czytamy:

Ostatni Bóg nie jest końcem, lecz innym początkiem niezmiernych możliwości naszych dziejów. (...) Ostatni Bóg jest początkiem najdłuższych dziejów, na ich najkrótszej drodze. Wielka chwila jego przelotności (*Vorbeigang*) wymaga długiego przygotowania. (...) *Ostatni* Bóg nie jest końcem, lecz wkołysaniem w siebie początku (*Insicheschwingen des Anfangs*), a wraz z tym najwyższą postacią odmowy⁴⁷.

⁴⁴ Ibidem, s. 371 (VI, 252).

⁴⁵ Ibidem, s. 367 (VI, 250).

⁴⁶ Ibidem, s. 377 (VII, 256).

⁴⁷ Ibidem, s. 379, 382-383 (VII, 256).

W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger wskazuje na inny jeszcze wymiar otwartości. Sześciokrotnie zestawiona fuga jest zapowiedzią skoku w Otwarte innego myślenia. Rozbrzmienie w epoce biedy zapomnienia Bycia, rozgrywka z dziejami pierwszego początku, potrzeba skoku i gruntowania dla nadejścia Przyszłych i Ostatniego Boga to jedynie motywy zapowiadające. Trzeci spośród nich kieruje naszą uwagę na istotne rozróżnienie. Jeśli wychycimy za Heideggerem dwoiste znaczenie skoku – zarazem wskoku w Otwarte i odskoku z Otwartego – będziemy musieli odnieść się do dwóch momentów otwartości: będzie to Otwarte „innego myślenia” i tzw. Otwarte p r z e j ś c i a (*Offene des Überganges*), czyli „Pomiędzy” (*Zwischen*). W rozdziale trzecim powiedziano: człowiek staje w czwórni świata pomiędzy ziemią a niebem. W zbiorze *Odczyty i rozprawy* czytamy: „Pomiędzy nieba i ziemi jest otwarte (*Zwischen von Himmel und Erde offen ist*)”⁴⁸. Jako wymiar musi ono być przemierzane i utrzymywane przez tego, którego za Hölderlinem nazywa Heidegger „poetycko mieszkającym”. Tutaj z kolei „Pomiędzy” rozpościera się na drodze od zakorzenionego w pierwszym początku myślenia przejściowego do niemetafizycznego „innego myślenia”. A jednak skok jest zerwaniem ciągłości, odskokiem, a nie drogą rozumianą jako pewne continuum wyjścia, przejścia i dojścia. „Pomiędzy” – miejsce rozstrzygnięcia – jest otwartością, która nie tyle spaja, co raczej rozsada. Z drugiej zaś strony utrzymuje obie tradycje nieprzerwanie w relacji dialogicznej. W punkcie 92. *Przyczynków* Heidegger pisze: „Inny początek, na gruncie nowej źródłowości, dopomaga pierwszemu początkowi w prawdzie jego dziejów”⁴⁹. Myślenie „z wnętrza” Bycia jest myśleniem „z wnętrza” Otwartego – z tej perspektywy podkreślić trzeba właśnie ów skok-cięcie, moment zerwania. Ale też myślenie „z wnętrza” Otwartego jest myśleniem z samego „Pomiędzy”, a wówczas akcent pada na od-przeciwienie (*Ent-gegnung*), które dokonuje w Otwartym rozerwania „tu” i „naprzeciw”, niwecząc także i rozrywając samo „Pomiędzy”. Formuła „Otwarte przejścia” wskazuje na usytuowanie wciąż jeszcze przejściowego myślenia w pewnym zawieszeniu, w kroku z już-nie pierwszego początku w jeszcze-nie innego początku. Heidegger mówi także: bezgruntowe Pośrodku (*abgründige Inmitten*)⁵⁰. Z tego miejsca można jeszcze myśleć ten ruch jako przejście, choć samo fugowanie jest gotowaniem skoku, który otwiera Otwarte innego myślenia zdecydowanym cięciem.

Odrzucać się, ryzykować Otwarte (*das Offene wagen*), nie należeć ani do Naprzeciw (*Gegenüber*), ani do siebie, a mimo to do jednego i drugiego, ale nie w postaci przedmiotu i podmiotu, [lecz] jako odprzeciwienie w Otwartym (*Ent-gegend*)

⁴⁸ Idem, „...poetycko mieszka człowiek...”, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, ed. cit., s. 172; idem, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000, 189.

⁴⁹ Idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, ed. cit., s. 177 (III, 92).

⁵⁰ Ibidem, s. 29 (I, 6).

im Offenen) widzieć i przeczuwać, że to, co się tutaj rzuca i od czego się to rzuca, ma tę samą istotę co Naprzeciw. Od-przeciwienie jest podstawą spotkania (...). Od-przeciwienie to rozerwanie Pomiędzy (*Aufreißen des Zwischen*), w które dzieje się Naprzeciw-Siebie jako potrzebujące Otwartego⁵¹.

Raz jeszcze przywołać należy metaforę czwórni świata. „Przestrzeń” nieba jest miejscem pozostawienia i odczytania boskich znaków – jest Otwartym, które od-przeciwia Boga i człowieka we wspólnym, choć zarazem obcym im rejonie. W tej samej mierze przełamanie sporu w czwórni świata dotyczy nieba i ziemi. W punkcie 268. *Przyczynków* Heidegger pisze o Byciu istoczącym jako przyswajanie (*Ereignung*) Boga i człowieka do ich od-przeciwienia. Ruch ten jest zarazem przywodem w Otwarte. Tylko w nim możliwe jest ponad-przeciw-sobne spojenie czterech w jedno.

Rozsadzające Pomiędzy (*Das sprengende Zwischen*) skupia to, co samo wsuwa w Otwarte swej spornej i odmawiającej przynależności, skupia *na bezgruncie*, z którego wszystko (Bóg, Człowiek, Świat, Ziemia) na powrót istoczy w sobie i w ten sposób pozwala Byciu na jedyne rozstrzygnięcie przy-swajania. (...) Bycie jest przysparzającym przyswajaniem (*die erstreitende Ereignung*), które swe przyswojone (jawno-bycie człowieka) i sobie odmówione (Boga) skupia źródłowo w bezgrunt ich Pomiędzy, w którego prześwicie Świat i Ziemia przysparzają sobie przynależności swych istot do czas-przestrzeni-gry...⁵².

Bezgrunt „Pomiędzy” Boga i człowieka jest rozległym obszarem Otwartego. W jego prześwicie wszystko jawi się i zniejawia. J. Mizera pisze: „Przemierzając Otwarte (prześwit), jawno-bycie gruntuje bez-grunt”⁵³. Ów bezgrunt jest czymś na miarę pogłębionego, otchłannego obszaru skrywanej się otwartości.

Otwarte bez-gruntu nie jest pozbawione gruntu (*Das Offene des Ab-grundes ist nicht grundlos*). Bezgrunt nie jest Nie wobec wszelkiego gruntu jak brak gruntu, lecz Tak wobec gruntu w jego skrytej rozległości i dali. Bez-grunt jest tedy w sobie czasująco-uprzestrzenniająco-oscyłującym (*zeitigend-räumend-gegenschwingende*) miejscem chwili owego «Pomiędzy», jako które musi być gruntowane jawno-bycie⁵⁴.

Język, w którym wyraża się Heideggerowskie inne myślenie, stawia nas na pewnej drodze, pośród znaków i tropów. *Przyczynki* są przygotowawczym projektem tego myślenia. Pytanie o otwartość stawiamy w horyzoncie ponownego namysłu nad ideą źródłowości, doświadczenia początku jako zaczynu nowego filozofowania w duchu niemetafizyczności. Na tej drodze odnajdujemy znaki otwartości. Być może najważniejsze byłoby zaledwie ich wskazanie.

⁵¹ Ibidem, s. 415 (VIII, 263).

⁵² Ibidem, s. 444-445 (VIII, 270).

⁵³ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, ed. cit., s. 20.

⁵⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, ed. cit., s. 359 (V, 242).

ABSTRACT

The article presents Martin Heidegger's late (non-metaphysical) philosophy and main theses of *Beiträge zur Philosophie*, concerning in particular openness, Being, and the way to the philosophy of another beginning, which is called the thinking of the beginning or the fugue of Being. The main subject of the text is the meaning of openness in this philosophical concept.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA – MARTIN HEIDEGGER

1. *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main 1998.
2. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
3. *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
4. *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.
5. *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.
6. *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
7. *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.
8. *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Ł. Kołoczek, „Początek” w „Przyczynkach do filozofii” Martina Heideggera, „Logos i Ethos” nr 1 (20), 2006.
2. J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006.
3. T. Mann, *Doktor Faustus*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wrocław 2004.
4. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005.
5. *Hölderlins Werke*, Die Bergland/Buch/Klassiker, Salzburg 1950.
6. F. Hölderlin, *Poezje*, tłum. A. Lam, Warszawa 1998.

ANNA JAKSENDER

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

AKT ESTETYCZNY W UJĘCIU JACQUES'A LACANA I JULII KRISTEVEJ

Jacques Lacan wyznaczył podmiotowość na podstawie krytyki filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta. W obrębie tejże interpretacji umieścił różnicę płciową. Pokażemy, że podmiot kantowski spełnia kryteria podmiotu melancholicznego: ideał temperamentu melancholicznego dla filozofa i podmiotu etycznego można odnaleźć we wczesnym eseju Kanta z 1764 roku.

Typologia Lacana, którą przejmuje Julia Kristeva, uznaje trzy „porządki” rzeczywistości: Symboliczne, Wyobrażeniowe oraz Realne. Żaden symbol nie przystaje do Realnego, które pozostaje ciągłością *il n'y a pas d'absence dans le réel*¹. Realne jest tym, co nigdy nie poddaje się symbolizacji². Podczas gdy symbol, język, tzw. Kultura, wyznaczone są przez alterację obecności i nieobecności, Realne jest czystą obecnością. Owa naprzemiennność obecności i nieobecności w porządku symbolicznym wskazuje, iż zawsze jest on naznaczony brakiem. Symboliczne jest pewną złożonością elementów zróżnicowanych, natomiast Realne samo w sobie pozostaje niezróżnicowane, jest ciągłością pozbawioną jakiegokolwiek rysy, pęknięcia, szczeliny czy wyrwy: *Le réel est absolument sans fissure*³. Ciało kobiece jest dobrym przykładem, by pokazać, jak owe porządki kształtują tak płęć, jak i podmiotowość oraz jak sytuują cielesność.

Ciałem, które jest w porządku Realnym *par excellence*, jest ciało matki, tzw. „rzecz macierzyńska” (Lacan tworzy w samej nazwie analogię do rzeczy Kantowskiej). Rzecz macierzyńska wyznacza pragnienie podmiotu, jakkolwiek

¹ J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*, Le Séminaire II, Paris 1978, s. 359.

² Idem, *Écrits*, t. I, Paris 1966, s. 388.

³ Idem, *Le moi dans...*, ed. cit., s. 122.

pragnienie to nigdy nie może zostać zrealizowane, a rozkosz wyznaczona jest właśnie przez tę niemożliwość. Taka jest psychoanalityczna interpretacja Kantowskiego noumenu i pragnienia metafizycznej prawdy.

Przeprowadzona przez Lacana interpretacja podmiotowości zachodniej na podstawie filozofii transcendentальной sytuuje z kolei podmiot jako męski i jak postaram się wykazać – melancholiczny. W konsekwencji w teorii Lacanowskiej kobieta zostaje wykluczona z kultury, z porządku symbolicznego jako pewien noumen bądź funkcjonuje jako męski fantazmat. Ciało Wyobrażeniowe to *par excellence* ciało kobiety widzianej, oglądanej – a więc funkcjonującej jak Kantowski fenomen.

Jak głosi słynny slogan Lacana: *La femme n'existe pas*. Znaczy to, że kobieta nie istnieje samoistnie w kulturze i zawsze jest postrzegana jako pewien fantazmat, tj. nigdy nie jest w pełni podmiotowością i poniekąd pozostaje zamknięta w sferze macierzyńskiej Rzeczy, noumenu. W seminarium *Encore* czytamy, że kobieta jest symptomem mężczyzny. Gdy to, co kobiece nie poddaje się sublimacji, tj. gdy nie wpisuje się w męski fantazmat, kobieta zamienia się w Realne i zostaje wykluczona z Symbolicznego.

W Wyobrażonym, trzecim porządku ontologicznym, Lacan widzi źródło wszelkiego rodzaju iluzji (z tym że iluzyjny, tak jak i fantazmatyczny, jest dla Lacana każdy akt kulturowy): iluzji tożsamego ja, ogarnięcia totalności, tworzenia syntezy, wiary w dualności takie jak zewnętrzne/wewnętrzne, przedmiot/podmiot, realne/nierrealne, wyróżniania podobieństw i tworzenia asocjacji. Jednakże Wyobrażeniowe nie jest samowystarczalne i opiera się w dużej mierze na konstytucji Symbolicznego – wszystkie manifestacje Wyobrażonego są tłumaczone i określane poprzez Symboliczne.

Psychoanaliza nie zatrzymuje się jedynie na poziomie Wyobrażonego, lecz zapytuje o Symboliczne, które można określić jako porządek języka konstytuującego podmiotowość, ale co trzeba dookreślić – podmiotowość męską.

Pokażemy, że paradoksalnie Lacan rozpoczął przekraczanie transcendentalizmu od powtórzenia zasady fundującej Kantowski transcendentalizm, czyli wprowadził w miejsce podmiotowości kobiecej dialektykę ontologicznego rozróżnienia na fenomeny i rzecz samą w sobie, tworząc jej terminologiczny synonim w swojej teorii psychoanalitycznej, tzw. rzecz macierzyńską. Pokażemy, że przeprowadzona przez Lacana psychoanalityczna krytyka transcendentalizmu nie mogła uwolnić się od krytykowanej filozofii jako swoistego punktu odniesienia, budując na niej psychoanalityczny model podmiotowości.

Pierwszym pojęciem, które pod tym kątem przeanalizujemy, jest pojęcie rozkoszy. Rozkosz, *jouissance* podmiotu, jest motorem jego działania, wynikiem procesu sublimacji i wyparcia pragnienia. Jak zauważa Lacan, dominująca w dynamice podmiotu jest przede wszystkim rozkosz negatywna, czyli ból czy cierpienie. Rozkosz nie jest rozumiana przez Lacana jako pewna niezapóźniona przyjemność, ale jako jej zaprzeczenie związane z nieuniknioną sublimacją pragnienia.

Rozkosz podmiotu w psychoanalizie Lacanowskiej jest wyznaczona przez zakaz i prawo. Takie rozumienie rozkoszy wyniósł Lacan właśnie z interpretacji Kantowskiej podmiotowości jako kluczowej dla rozumienia zachodniej kultury.

Przeanalizujmy teraz estetykę Kantowską. Podmiot Kantowski tworzy we władzy sądenia celowy świat projektu, świat estetyczny, który zawiera w sobie specyficzną rozkosz, *jouissance* wobec tego, co formalne w przedmiocie, a dokładniej wobec tego, co jest nań narzucone przez podmiot. Rozkosz u Kanta opiera się przede wszystkim na nakazie bezinteresowności sądu, który jest zakazem doświadczenia realnego istnienia rzeczy. Owa bezinteresowność aktów Kantowskiego podmiotu estetycznego ukrywa głęboki interes rozumu. Jak stwierdza Jean Luc Nancy: „nie ma czystego sądu smaku i zawsze bezinteresowność jest w jakiś sposób zainteresowana głęboką *jouissance* wyobraźni”⁴.

Jak czytamy w *Krytyce władzy sądenia*, czucie, a zatem materialne, cielesne afekty, w których można by doszukiwać się cielesnej przyjemności, są ściśle przeciwstawione rozkoszy, która ujawnia się w momencie, gdy przedmiot ukazuje się wyobraźni w celowości swej formy.

Kant twierdzi, że uczucie rozkoszy jest subiektywne, „nie określa niczego w przedmiocie”, lecz „podmiot odczuwa w nim sam siebie”⁵. A zatem rozkosz u Kanta pozostaje zamknięta w obrębie samego podmiotu estetycznego, jest oderwana od rzeczywistego obiektu. Jak powiedzielibyśmy w kategoriach współczesnej psychoanalizy, taki podmiot estetyczny jest pozbawiony jakiegokolwiek mediacji ze światem, faktycznie przywiera do Rzeczy, która została zamknięta we wnętrzu podmiotowości przez pracę melancholii – jest to preedypalna rozkosz narcystyczna.

Co więcej, formalność estetyki Kanta można odwrócić w nakaz: odczuwaj rozkosz bez ograniczeń, rozkosz taką, jak rozumie ją sam Kant – jako autoprezentację twórców swobodnej gry wyobraźni, zamkniętą w podmiocie przeglądającym się w swych wytworach. Takie jest Realne kantowskiego pragnienia.

Sam Kant pisze o melancholii w eseju *Obserwacje nad odczuciami piękna i wzniosłości*. Porównuje w nim cztery temperamenty, wyróżnione już przez starożytnych, z tym że na samym początku zaznacza, iż temperament flegmatyczny nie posiada wystarczającej wrażliwości, aby odnieść się do piękna i wzniosłości, jak i do jakiegokolwiek postawy etycznej. Co ciekawe, przypisuje go Holendrom, określając ten naród jako rodzaj flegmatycznych Niemców⁶.

Natomiast głębokie poczucie piękna i godności natury ludzkiej, do której to zasady odwołują się wszelkie działania, charakteryzuje wedle Kanta melancholika. Ta poważna natura obdarzona jest autentyczną cnotą, opierającą się na za-

⁴ J.L. Nancy, *Wstęp*, [w:] *Du Sublime*, sous la direction de J.L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe, Paris 1988, s. 49.

⁵ Ibidem, s. 62.

⁶ I. Kant, *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, trans. R. Kempf, Paris 1969, s. 29.

sadach⁷. Melancholik ponadto jest obdarzony przede wszystkim poczuciem wzniosłości. Jest także wrażliwy na piękno, jednakże nie oczarowuje go ono, tylko porusza. Od wesołości woli zadowolenie, jest stały i podporządkowuje swoje życie zasadom, a „jego szlachetne serce oddycha wolnością”⁸.

Kobieta nie jest wedle Kanta po pierwsze możliwym podmiotem melancholicznym, a po drugie w ogóle nie nosi znamion podmiotu etycznego czy estetycznego, gdyż jak czytamy w przywołanym eseju, jest poniekąd zaprzeczeniem cech melancholika. Kilka przykładów:

Kobiety unikają zła nie dlatego, iż jest niesprawiedliwe, ale dlatego, że jest brzydkie⁹.

Kobieta nie powinna troszczyć się o posiadanie jakiejś specjalnej wiedzy, powinna być łagodna, nie zajmować się sprawami ważnymi... Jest piękna, uwodzi i to wystarczy”¹⁰.

Taka jest natura kobiety i jakkolwiek pojawiają się wyjątki, amazonki, pedantki, to jednak zawsze natura zmusza nas do przywrócenia pierwotnego porządku¹¹.

Kobieta jest również analizowana przez Kanta z punktu widzenia swojej cielesności, jako przedmiot estetyczny naznaczony pięknem, wyznaczony przez celowość natury: „Mówiąc np.: «to jest piękna kobieta», nie ma się w takim wypadku faktycznie na myśli nic innego, jak tylko to, że przyroda w piękny sposób przedstawiła w jej postaci cele [do których zmierza] w budowie ciała kobiecego”¹². Ciało kobiece jest ujęte jako element przyrody, piękno kobiety jest pięknem przyrody, tj. pewnej rzeczy.

U Kanta widzimy zatem opis kobiety jako fantazmatu, w którym odbija się i przegląda melancholiczny podmiot męski: piękny *objet petit a* bądź symptom. Kobieta rozumiana w swej „celowości” jako potencjalna rzecz macierzyńska zostaje zatem wykluczona przez Kanta z pracy melancholii.

Jak już zostało powiedziane, Kantowski noumen Lacan tłumaczy jako obiekt incestu. Taką krytyczną hermeneutykę obiektów transcendentálnych przekłada na całą historię filozofii, odnajdując jej ślady w Platońskiej Idei Dobra.

W seminarium pt. *L'éthique de la psychanalyse* Lacan wprowadza Rzec (La Chose), odnosząc się do Freudowskiej *das Ding*. Ukazuje, iż idea najwyższego Dobra u Platona to nic innego jak właśnie Rzec, a dokładnie jej wzniosłe

⁷ Ibidem, s. 29.

⁸ Ibidem, s. 30 i n.

⁹ Ibidem, s. 40.

¹⁰ Ibidem, s. 49.

¹¹ Ibidem.

¹² I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 238.

oblicze. Jak czytamy w tym seminarium: „*das Ding*, które jest matką, obiekt incestu, jest zakazanym dobrem i nie ma innego dobra. Taki jest fundament, odwrócony u Freuda, wszelkiego prawa moralnego”¹³.

Zakaz incestu czyni Lacan za Lévi-Straussem podstawowym zakazem fundującym porządek kultury – porządek Symboliczny. Pragnienie, w tym pragnienie matki, to zatem druga strona wszelkiego prawa, wszelkiej etyki i prawa moralnego.

Pokażemy, jak Julia Kristeva sformułowała w obrębie psychoanalitycznej teorii akt estetyczny. Akt ten jest sublimacją macierzyńskiej rzeczy, owego „mrocznego preedypalnego kontynentu”. Jak powie Kristeva, to w akcie estetycznym źródłowa Rzecz, która została zakazana i wykluczona, zostaje przetłumaczona na wzniosły obiekt zachodniej metafizyki, która wszystko podporządkuje *adequatio rei et intellectus*.

Kristeva uświadamia nam istotną w metafizyce obecności obsesję obiektu źródłowego, obiektu do przetłumaczenia. W książce *Czarne słońce. Depresja i melancholia* czytamy: „Metafizyka wraz z jej obsesją przekładalności to dyskurs bólu wysłowionego i łagodzonego przez samo nazwanie. (...) Człowiek Zachodu – (...) jest przekonany, że umie przetłumaczyć swoją matkę, wierzy w to z pewnością, ale przełożyć ją to znaczy zdradzić, przemieścić, uwolnić się od niej. Melancholik ten triumfuje nad smutkiem oddzielenia od obiektu kochanego dzięki nieprawdopodobnemu wysiłkowi zapanowania nad znakami w taki sposób, że odpowiadają one źródłowemu, nienazywalnym, traumatycznym przeżyciom”¹⁴.

Jak widzimy, podmiot zachodni to dla Kristevej podmiot melancholiczny, co koresponduje z przedstawioną analizą podmiotu Kantowskiego. Melancholik to od czasów Freuda przede wszystkim podmiot męski, Lacan nie zajmował się melancholią, natomiast Kristeva dostrzega ją jako wyznacznik zachodniej podmiotowości i w jej obrębie rozumie akt estetyczny. Kristeva przypisuje również melancholię kobiecie (tym samym wzmacniając jej możliwość zaistnienia jako twórczej podmiotowości i udziału w akcie estetycznym), a czyni to poprzez określenie obiektu incestu dla córki nie jako ojca, ale również jako ciała matki.

Takie ograniczenia Kristeva będzie się starała przezwyciężyć, opisując również semiotyczną warstwę języka obecną w akcie estetycznym, twórczą i dywersyjną wobec zastanego języka symbolicznego, a wywodzącą się z echolalii i metonimii z okresu preedypalnej diady matki i dziecka.

Akt estetyczny formułuje Kristeva również w kontekście tego, co wstrętne. Jak czytamy w *Potędze obrzydzenia*: „Różne odmiany oczyszczania tego, co wstrętne – różne postacie katharsis – tworzą historię religii i kończą się na sztuce, tej katharsis *par excellence*, poniżej religii i poza religią. Doświad-

¹³ J. Lacan, *L'éthique...*, ed. cit., s. 85.

¹⁴ J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007, s. 72.

czenie artystyczne zakorzenia się w tym, co wstrętne, a dzięki temu wypowiada je i oczyszcza”¹⁵.

Akt estetyczny to zatem oczyszczanie tego, co wstrętne, a wstrętne w zachodniej kulturze od czasów Platona jest właśnie to, co macierzyńskie/cielesne/materialne/śmiertelne.

Od czasów Kanta i Burke’a, a co powtórzył Schopenhauer i romantycy, wstręt był wykluczony z pola estetycznego doświadczenia, w tym zwłaszcza z doświadczenia sztuki. Można nawet stwierdzić, iż to wykluczenie uczucia wstrętu było warunkiem wyznaczającym pole tego, co estetyczne, tj. wyznaczone przez kategorie piękna bądź wzniosłości.

Reasumując, tak sformułowany przez Kristevą akt estetyczny otwiera estetykę na jej nieuświadomione dotychczas fundamenty, czyli wyparte doświadczenie tego, co cielesne, wstrętne, materialne i kobiece. Wyznaczający wyparcie proces sublimacji tworzył od zawsze granice i tożsamość kultury. Analogicznie sublimacja tworzyła granice i tożsamość podmiotu, który formułował się wokół jednego silnego, wzniosłego obiektu, powiązanego ze sferą *sacrum* oraz ze sferą sztuki, nauki czy ideologii danej społeczności.

Współczesna kultura masowa opiera się na zupełnie innej dynamice podmiotu, związanej z procesami poniekąd wtórnymi, dotyczącymi desublimacji zastanych już struktur i instytucji kultury. We współczesnej sztuce nieustannie mamy do czynienia z sytuacją znoszenia i podważania zastanego jej pojmowania jako „wzniosłego obiektu”, przekraczania granic sztuki, jak i granic samych instytucji sztuki – i właściwie na tym opiera się współczesna gra sztuki. Prowadzi to do sytuacji, w której dzieło jest oceniane pod względem jego mocy desublimacji, dekonstrukcji zastanych sfer tabu czy po prostu form kulturowych.

Desublimacja to zatem proces przemienionej sublimacji, która nie krąży już wokół jednego silnego obiektu pragnienia, tworząc z niego obiekt wzniosły i idealny, ale mnoży się i pełni wokół wielu różnorodnych, wymiennych, zastępowalnych obiektów – małych obiektów rozkoszy czy nawet po prostu ich przedstawień. Desublimacja gubi się również w autoironicznej grze, gdyż nie jest prostą negacją sublimacji.

Jak w takim kontekście sformułować akt estetyczny? Jeżeli akt ten jako sublimację rzeczy zastąpiła właśnie owa swoista desublimacja, to równolegle kobieta we współczesnej kulturze wkracza w przestrzeń społeczną. Jak powie Derrida, kobieta wkraczając w przestrzeń symboliczną, przestaje być zakładniczką transcendencji, przestaje być wypartą rzeczą samą w sobie. Tym samym zanika w społeczeństwie mistycyzm, a tożsamość przestaje być wyznaczona przez religię i ideologię. Natomiast w sztuce i w estetyce cielesność, kobiecość, Inność przestają już być momentem nieświadomym i przedwstępnym aktu estetycznego, ale stają się momentem świadomego doświadczenia sztuki i jej elementem konstytutywnym.

¹⁵ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia*, tłum. M. Falski, Kraków 2009, s. 21 i n.

ABSTRACT

Jacques Lacan developed his theory of the subject on the basis of the interpretation of transcendental philosophy by Immanuel Kant. Within the framework of this interpretation he placed gender and sexual difference: the subject is thought to be male, while woman remains an outsider excluded from the culture. Woman functions as a men's phantasm or as a noumenon. I prove that Lacan started to move beyond Kantian transcendentalism by repeating the thesis fundamental to this philosophy. That is to say, in the place of female subject Lacan introduced the dialectic of the ontological difference between phenomena and noumena, by creating the terminological synonym of *Ding an sich*: *La Chose maternelle* and its sublime delusive side, *objet petit a*. Next, I present the melancholic constitution of the Western subject through the analysis of Kant's philosophy. I also point out the work of melancholy in the formulation of an aesthetic act by Julia Kristeva. Finally, I examine the cultural shifts that are depicted in Kristeva's theory and confront her cultural model with the contemporary situation of women and the postmodern changes in art and culture.

BIBLIOGRAFIA

1. Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
2. Kant I., *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, trans. R. Kempf, Paris 1969.
3. Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007.
4. Kristeva J., *Potęga obrzydzenia*, tłum. M. Falski, Kraków 2009.
5. Lacan J., *Écrits*, t. I, Paris 1966.
6. Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*, Le Séminaire II, Paris 1978.
7. Nancy J.L., *Wstęp*, [w:] *Du Sublime*, sous la direction de J.L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe, Paris 1988.

ANNA SZKLARSKA

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

ZAGADNIENIE PRZEMOCY W FILOZOFII HANNAH ARENDT

WSTĘP

Hannah Arendt wielokrotnie podkreślała, jak ogromną rolę odgrywała zawsze w sprawach ludzkich przemoc. Pisała o niej, iż: „jest dość zaskakujące, że tak rzadko wybierano ją na przedmiot osobnych rozważań”¹. Zdaniem badaczki, wynika to stąd, że przemoc wydaje się czymś zrozumiałym, zjawiskiem nieposiadającym żadnej głębi, a „nikt nie stawia pod znakiem zapytania i nie bada tego, co jest dla wszystkich oczywiste”². Zadaniem filozofa jest jednak ową pozorną oczywistość podważyć, wyjść poza nieskomplikowaną i powierzchowną perspektywę, czego Hannah Arendt podjęła się w sposób odważny i błyskotliwy. Filozofka analizuje przemoc, odwołując się do fenomenów wojny, rewolucji, obozu zagłady oraz sytuacji starożytnych Greków, stąd natrafiamy na pewną trudność w wyodrębnieniu sprawy przemocy jako osobnego problemu. Wątki dotyczące przemocy odnajdziemy w wielu jej pracach, a także w poświęconej temu zagadnieniu osobnej książce. Arendt nie dba o definicje, a jej twórczości można zarzucić brak systematycznego, analitycznego podejścia. Jej refleksje są jednak celne i inspirują do dalszych badań.

¹ H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1999, s. 14.

² Ibidem.

W JAKI SPOSÓB HANNAH ARENDT ROZPRAWIA SIĘ
Z PRZESĄDAMI NA TEMAT PRZEMOCY?

W książce *Polityka jako obietnica* Arendt rozważa przemoc jako narzędzie sprawowania władzy. Chce obalić przesąd, że o treści polityki decyduje przemoc, dominacja, siła, jak również ten, że każda przemoc jest zła. Filozofka rozprawia się z pierwszym przekonaniem, dowodząc antypolitycznego charakteru przemocy. Niszczy ona prawo, które jest fundamentem polityki. Co więcej, Arendt przypomina, że w greckiej *polis* w sferze publicznej siła nie działała. Jedynym środkiem była mowa i perswazja równych wśród równych, sztuka przekonywania, dyskusja na agorze, która była miejscem spotkań ludzi dysponujących taką samą wolnością, równym prawem do zabierania głosu. W *polis* wolni byli także ci, którzy nie rządzą i nie byli rządzeni. W tej fazie *polis* wszelka przemoc była wykluczona ze sfery działania. Jedyne w dziedzinie prywatnej, zorientowanej na zaspokajanie potrzeb biologicznych, występowała przemoc, gdyż siła służyła jako środek do panowania nad tymi, którym się rozkazywało (w gospodarstwie domowym).

Tam, gdzie przemoc rządzi w sposób absolutny – jak w obozach koncentracyjnych – nie tylko prawo, lecz wszystko musi zamilknąć. A jeśli nie ma mowy, nie ma istoty politycznej, nie ma polityki. Wniosek: przemoc jest zjawiskiem marginalnym w dziedzinie polityki. Odgrywa ona dominującą rolę w wojnach i rewolucjach – dlatego zjawiska te należy umieścić poza dziedziną polityki. Arendt bardzo szczególnie rozumiała politykę – jako przestrzeń, w której ludzie w warunkach wolności, dysponując swobodą rozpoczęcia czegoś nowego i szanując swoją odmienną, z życzliwym zainteresowaniem zwracają się ku sobie, by współdziałać i poprzez mowę doświadczyć swej różnorodności.

Arendt pisze także, że należy rozstać się z przesądem, że każda przemoc jest zła. Istnieją różne rodzaje przemocy, wśród nich ta, za sprawą której człowiek stwarza coś nowego, buduje świat na nowo. Przemoc jest w pewnym sensie konieczna właśnie wtedy, gdy człowiek urządza się w świecie. To, co ludzie wytwarzają, może być następnie przez ludzi zniszczone, a to, co zniszcza, może być odbudowane. Zdolność do niszczenia i zdolność do tworzenia równoważą się. Kiedy jakaś część świata zostaje zniszczona, unicestwieniu ulega tylko struktura będąca dziełem ludzkich rąk. Człowiek ma prawo niszczyć to, co sam stworzył, nawet jeśli jest to pewną stratą dla ludzkości. Jak zauważa Arendt, na początku często jest gwałt; „żaden początek nie może się wydarzyć bez użycia przemocy”³ – wszak Kain zabił Abła, a Romulus uśmiercił Remusa.

³ Eadem, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 18.

POJĘCIE WOJNY I REWOLUCJI

Wojny, zdaniem Arendt, nie tylko dziesiątkują ludzi, ale również zamieniają świat w pustynię. Przekonujemy się o tym przy okazji bombardowań i boimy się tego od czasu wynalezienia bomby atomowej. Gdy jakaś część świata zostaje zniszczona, pociąga to za sobą pewną nieodwracalność, gdyż tego, co zniszczone, nie będzie można odtworzyć, w najlepszym wypadku uda się to jedynie zastąpić. Musimy panować nad przemocą w świecie. Jest to wyzwanie, które stoi przed człowiekiem, zwłaszcza że przemoc, szczególnie ta sprzężona z techniką, religią czy ideologią, ma tendencję do wymykania się spod kontroli. Raz rozpętana, może okazać się niemożliwa do zatrzymania i ujarzemia.

Problem przemocy Arendt podejmuje również w książce *O rewolucji*. Wojnę i rewolucję uznaje ona za dwa naczelné problemy współczesnego świata. W pracy tej pisze, iż usprawiedliwianie wojen jest rzeczą znaną od bardzo dawna. U podstaw tego poglądu tkwi przekonanie, że stosunki polityczne w normalnym trybie są wolne od przemocy – takie było przeświadczenie Greków, których *polis* opierała się na perswazji, nie na przemocy. Dla Greków życie polityczne nie wykraczało poza mury *polis*.

Dopiero w starożytnym Rzymie pojawiła się potrzeba uzasadnienia wojny – wraz z wykluceniem się poglądu, że istnieją wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a przez sprawiedliwe Rzymianie rozumieli tzw. wojny konieczne, w imię honoru, których nie sposób uniknąć, lecz inaczej niż my uznawali za nie ekspansję, podbój, umacnianie władzy. Dopiero po I w. w. światowej pojawiło się przekonanie, że agresja jest zbrodnią i że jedyną usprawiedliwioną wojną jest wojna obronna. Sama Arendt za uzasadnioną uważa jedynie taką przemoc, która zmierza do obalenia tyranii.

Arendt wskazuje na współzależność wojny i rewolucji, jak i na fakt, iż powiązania między nimi wzrastają; wiek XX to jej zdaniem wiek rewolucji. Zarówno wojna, jak i rewolucja są nie do pomyślenia bez użycia przemocy. Przemoc i gwałt dla obu tych zjawisk stanowią podstawę, rodzaj wspólnego mianownika – dlatego wojny tak łatwo przechodzą w rewolucje i odwrotnie. Arendt stawia pytanie, czy starożytny Grek może być uznany za rewolucjonistę, i odpowiada zarazem na pytanie, czy wojna jest tym samym, co rewolucja. Otóż Grek nie był i nie mógł być rewolucjonistą. Człowiek jest istotą polityczną, która wyraża się poprzez działanie i mowę, w języku. Rewolucja zawsze artykułuje się poprzez przemoc. Rewolucja jest niema. Tymczasem – pozwolę sobie sięgnąć po wymowny argument samej Arendt – nie można dyskutować z kimś, komu wybito zęby. Grecy powstrzymywali się od używania siły w *polis*, która była dla nich wspólnym światem, oglądanym z wielu stron, przez ludzi o najrozmaitszych, skrajnie różnych poglądach. Zmuszanie ludzi do zmiany opinii – siłą, presją, rozkazem, słowem – Grecy uważali za niegodne. W *polis* unikano przemocy jak ognia. Nawet skazanemu na śmierć dostarczano cykuty, by sam mógł się otruć, nie mieszając w to władzy wykonawczej.

Ale nie znaczy to, że starożytni Grecy byli pacyfistami. Wprost przeciwnie – pokój był dla nich stanem przygotowań do następnej wojny, czymś równie nienaturalnym, jak dla nas nienaturalna jest wojna. Konflikt to dla Greka śmiertelne współzawodnictwo. Celem przemocy jest samodoskonalenie się. Siła współwystępowała z cnotą roztropności – dostrzegano w przeciwniku samego siebie, tyle że stojącego po przeciwnej stronie, co było zresztą rezultatem nawyku spoglądania na świat cudzymi oczami. Przeciwnika ścigano, by ostatecznie utrwalić zwycięstwo, a zaraz potem trąbiono na odwrót, bo wyrznanie przegranego wydawało się mało szlachetne. Śmierć była konsekwencją słabości, przegranej, nie była karą za przynależność do niewłaściwej klasy czy rasy, nie była rozstrzygnięciem sporu o wartości. Inaczej rewolucja, która toczy się zwykle pod szyldem wartości, w imię np. przywracania równości, wojna zaś nigdy (stanowi tylko rozładowanie nadmiaru siły). Grecy znali tylko wojny, nie znali rewolucji.

Arendt porównuje rewolucje amerykańską i francuską. Pisze, iż ta pierwsza różni się od drugiej mniej więcej tak, jak zwykle krzesło różni się od krzesła elektrycznego – przeznaczeniem. W opinii Arendt celem rewolucji amerykańskiej była wolność polityczna, francuskiej natomiast – ostateczne rozwiązanie kwestii socjalnej. Rewolucja amerykańska wytworzyła w ludziach poczucie współodpowiedzialności za swój świat – miasto, stan. Sensem rewolucji amerykańskiej był respekt dla czysto indywidualnego sukcesu, a jej efektem Deklaracja Niepodległości, chroniąca dobro zwykłych ludzi. Wielka Rewolucja Francuska pełna była natomiast frazesów o wolności, braterstwie, równości, a zakończyła się klęską. Arendt miała bardzo złe zdanie na temat rewolucji francuskiej. Uważała, że uprawomocniła ona jedynie równość wobec śmierci. Filozofka dzieli się ponurą refleksją, że żadna z rewolucji XIX i XX wieku nie podążyła drogą rewolucji amerykańskiej, wszystkie powtórzyły doświadczenie rewolucji francuskiej – autorka wiąże to z przekreśleniem dziedzictwa Grecji antycznej. Dla Greka francuska odmiana rewolucji byłaby rewoltą niewolników – uważa myślicielka.

Można zarzucić Arendt, iż w sposób niebywały idealizuje Greków, jednak w moim przekonaniu filozofka czyni to z rozmysłem. Nie jest ignorantką nieznaną historię starożytnych, w tym przypadku Sparty. Przedstawia nam pewien obraz sfery publicznej, gdzie obywatele szanują się wzajemnie i brzydzą przemocą, aby przywołać, czy raczej przypomnieć, pewien *ethos*. Arendt była zwolenniczką demokracji, aczkolwiek uważała, że ta w ogromnym stopniu zależy od jakości obywateli i że żaden ustrój sam z siebie nie gwarantuje pokoju, poszanowania praw obywatelskich czy mądrej władzy. Dla Greków bycie obywatelem było zobowiązaniem do szlachetnego życia, nie każdy mógł cieszyć się tym przywilejem. Wykluczenie przemocy dotyczyło relacji międzyludzkich, które miały być oparte na wzajemnym szacunku, dialogu i otwarciu na różnorodność. Arendt nie chodziło bynajmniej o brak przemocy między poszczególnymi *polis*.

PRZEMOC A WŁADZA W UJĘCIU HANNAH ARENDT

Arendt nie uważa wcale, iż przemoc jest nieodłącznym atrybutem władzy. Co prawda przywołuje różne sposoby rozumienia władzy, którą można postrzegać przez pryzmat działania obliczonego na to, by inni ludzie postępowali zgodnie z naszą jednostkową wolą – taką definicję odnajdziemy u Woltera, Carla von Clausewitza czy Maksa Webera, dla którego władza to domaganie się uznania woli podmiotu wbrew oporowi innych – jednakże filozofka konsekwentnie podkreśla, jak ważne jest odróżnienie przemocy od władzy. O ile nawet skłonna jest widzieć we władzy zinstytucjonalizowaną siłę, rodzaj złagodzonej przemocy, to nie może zgodzić się z uznaniem przemocy za skrajną manifestację władzy.

Za najbardziej niebezpieczną formę dominacji uważa Arendt biurokrację, czyli panowanie zawilego systemu instytucji, które nikogo nie czynią za nic odpowiedzialnym. Jak pisze: „Jest to system, dla którego właściwym mianem byłyby rządy Nikogo”⁴. Większa biurokratyzacja życia publicznego sprzyja intensyfikacji przemocy. W biurokracji nie ma się z kim spierać, do kogo odwoływać ani na kim wywierać presji. To forma rządów, gdzie nie ma właściwie wolności politycznej i możliwości działania. Biurokracja jest największą możliwą do wyobrażenia tyranią, jest tyranią bez tyrana – jeśli przyjmiemy, iż tyraniami są rządy, z których w najmniejszym stopniu nie trzeba się rozliczać i ponosić konsekwencji. Monteskiusz definiował tyranie jako formę rządów, w której jest wyjątkowo dużo przemocy i wyjątkowo mało władzy. Arendt, wskazując na różnicę między władzą a przemocą, wyjaśnia ją następująco: władzy potrzebne są masy, natomiast przemoc nie musi się na nich opierać, ponieważ bazuje na swych narzędziach. Przemoc i władza nie są tym samym. Bardzo często przemoc i władza pozostają zespolone, rzadkością jest ich występowanie w „czystej” postaci. Zatem władza i przemoc, choć występują razem, są różnymi zjawiskami. Nie ma i nigdy nie było władzy opartej wyłącznie na przemocy. Nawet największy tyran czy tak ekstremalny przypadek, jak władca totalitarny potrzebowali oparcia dla swej władzy np. w tajnej policji. Pan nad niewolnikami przewyższającymi go liczebnie również miał przewagę dzięki organizacji władzy, tj. odpowiedniemu systemowi, solidarności innych panów, nie zaś dzięki przemocy samej w sobie. Istotą każdego rządu nie jest przemoc, lecz władza. Dlaczego myli się przemoc z władzą? Otóż ich utożsamianie wynika właśnie z pojmowania rządzenia jako panowania człowieka nad człowiekiem za pomocą środków przemocy. Przemoc zależy od narzędzi, które intensyfikują moc podmiotu. Może ona stłumić władzę. Konflikt władzy i przemocy to tak naprawdę przeciwstawienie ludzi i artefaktów wytworzonych po to, by skutecznie niszczyć, najlepiej z dużej odległości. Utrata władzy niesie z sobą niebezpieczeństwo pokusy, aby władzę zastąpić przemocą. „Każde uszczuplenie władzy jest

⁴ Eadem, *O przemocy*, ed. cit., s. 50.

otwartym zaproszeniem do przemocy”⁵. Konsekwencją przemocy pozostającej poza kontrolą władzy jest przewartościowanie na linii środki – cel, kiedy to środki zniszczenia stają się istotniejsze niż polityczny cel, czego rezultatem okazuje się zniesienie wszelkiej władzy. Zdaniem Arendt, władza i przemoc nie tylko nie są tym samym, ale kategorie te stanowią wręcz przeciwieństwo. Absolutny triumf jednej musi iść w parze z nieobecnością drugiej. Kiedy władza jest zagrożona, na horyzoncie pojawia się przemoc, która może doprowadzić do zupełnego zaniku władzy. Przeciwieństwem przemocy nie jest brak przemocy, lecz władza. „Przemoc niszczy władzę; jest absolutnie niezdolna ją tworzyć”⁶. W opinii Arendt w żadnym wypadku nie można wyprowadzać przemocy z władzy. Władza stanowi u niej rodzaj antytezy wobec przemocy. Możemy określić ją jako antyprzemoc. Zdaniem Arendt, zasadnicza różnica między rządami totalitarnymi (gdzie triumfuje terror) a dyktaturą (powstałą dzięki przemocy) sprowadza się do tego, iż rządy totalitarne boją się jakiegokolwiek władzy, w totalitaryzmie nawet w sprzymierzeńcach upatruje się wrogów, likwiduje się nawet najlojalniejszych współpracowników. W totalitarnym terrorze następuje zupełny zanik władzy.

Władza nie potrzebuje usprawiedliwienia (*justification*), a jedynie uprawomocnienia (*legitimacy*). Nie należy traktować równorzędnie obydwu tych terminów. Uprawomocnienie jest ufundowane na pierwotnym zebraniu się ludzi razem i porozumieniu ze sobą, odwołuje się zatem do przeszłości. Usprawiedliwiać władzę (co nie jest wcale potrzebne) można by jedynie, wskazując na przyszły cel. Jeśli chodzi zaś o przemoc, bywa ona usprawiedliwiona (dotyczy to np. sytuacji, gdy reagujemy przemocą w obronie własnej czy zaatakowanych, zwłaszcza bliskich nam osób), ale owo usprawiedliwianie nie może dotyczyć przyszłości. Nigdy natomiast przemoc nie może zostać uprawomocniona. Stosowanie terroru dla utrzymania panowania prowadzi do tego, iż przemoc obraca się przeciwko sobie.

PRZEMOC GRUPOWA

Pisząc o przemocy grupowej, Arendt zwraca uwagę, iż ten jej rodzaj jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ w działaniach wojskowych, rewolucyjnych dochodzi do zupełnego zaniknięcia indywidualizmu, rozmycia odpowiedzialności. Pojedyncze jednostki zostają sprowadzone do roli ogniwa w groźnym i potężnym łańcuchu przemocy. Co więcej, w grupie, na polu bitwy, występuje zaskakujące zjawisko: jako jednostki mamy wówczas większą skłonność do składania na ołtarzu potencjalnej nieśmiertelności grupy – a nawet abstrakcyjnej nieśmiertelności gatunku, do którego przynależymy – naszego jednostkowego istnienia.

⁵ Ibidem, s. 111.

⁶ Ibidem, s. 72.

Arendt rozprawia się też z poglądem o nieskuteczności małych, wojujących mniejszości. Uważa, iż ci, którzy jawnie zakłócają porządek, nawet jeśli występują w małym gronie, wcale nie są nieliczni, gdyż w istocie stoi za nimi niereagująca na rebelię większość, rezygnująca z możliwości podporządkowania sobie zbuntowanej grupy. Większość, ograniczająca się do przyglądania się stosującej przemoc mniejszości, stanowi w takim przypadku siłę jej przychylną.

ISTOTA PRZEMOCY.

JAKIE NIEBEZPIECZEŃSTWO DLA ŚWIATA NIESIE ZE SOBĄ PRZEMOC?

Zdaniem Arendt, przemoc (*violence*) jest czymś zdecydowanie różnym od władzy (*power*), siły (*force*) czy mocy (*strenght*) – wszystkie te pojęcia odnoszą się do różnych zjawisk. Arendt uważa, iż używanie ich jako synonimów jest głęboko niewłaściwe. Dlaczego zatem myli się te terminy? Wynika to z błędnego przekonania, że fundamentalne polityczne pytanie brzmi: „kto nad kim panuje?”. Jeśli zaś spróbujemy przyjąć perspektywę, zgodnie z którą sfera publiczna przestanie sprowadzać się do porządku panowania, zjawiska z tej sfery ukażą się na nowo w swej różnorodności. Arendt definiuje władzę (*power*) jako jednomyślne działanie grupy, która czuje się ze sobą związana. Moc (*strenght*) wskazuje na pewną własność charakteru, przynależną podmiotowi lub rzeczy. Siła (*force*), zdaniem Arendt, w mowie potocznej bywa synonimem przemocy rozumianej jako środek przymusu, tymczasem powinna ona raczej wskazywać na siłę natury, ruchu fizycznego lub społecznego, nacisk okoliczności. Przemoc fenomenologicznie pokrewna jest mocy, gdyż początkowo środki przemocy mają służyć zintensyfikowaniu mocy, zanim jej nie zastąpią.

Dla samej przemocy znamienne jest to, iż zawsze potrzebuje narzędzi. Stąd też charakterystyczna dla naszych czasów rewolucja w wytwarzaniu i dostępie do narzędzi przemocy ma niezwykle znaczenie w działaniach wojennych. Zdaniem Arendt, współcześnie istnieje niebagatelne ryzyko, „iż cel zostanie pogrzebany pod ciężarem środków”⁷, tj. że dla naszej historii, przyszłości, globalnego bezpieczeństwa większe znaczenie będą miały środki, które zostaną zastosowane do osiągnięcia politycznych celów, niż same cele, za sprawą których po owe narzędzia zdecydowano się sięgnąć. Na fakt, iż w polityce, zwłaszcza podczas wojny, środki powinny być dostosowane do celu, gdyż w przeciwnym wypadku konsekwencje mogą być dramatyczne, wskazywała także Simone Weil, która wyrażała zarazem niepokój, iż takie dopasowanie metod i celu bywa niezmiernie rzadkie. Zdaniem Weil, tego rodzaju sytuacja nie jest wcale charakterystyczna wyłącznie dla naszej epoki, lecz stanowi doświadczenie, przez które ludzkość przechodziła wielokrotnie; jako przykład myślicielka wskazuje chociażby Inkwizycję z całym jej okrucieństwem. Już w starożytności Rzymianie,

⁷ Ibidem, s. 8.

kierując się żądzą ekspansji, w sposób bezwzględny podporządkowywali sobie inne ludy, stosując wszelkie możliwe środki, gdyż liczyła się tylko ich skuteczność. Przemoc była tu wartością traktowaną jako synonim skuteczności. Na nierozzerwalny związek, wzajemną zależność (i wynikające z niej konsekwencje) między środkami a celem wskazywał również Mahatma Gandhi, który przestrzegał, iż odrębne ich wartościowanie jest niewłaściwe i niebezpieczne. Był zdania, iż harmonię można osiągnąć czy przywrócić jedynie metodami, które owej harmonii nie mogą naruszyć. Arendt natomiast wielokrotnie podkreślała, iż działania w sferze publicznej mają zawsze nieprzewidywalne konsekwencje, a wojen szczególnie to dotyczy. Jedyne, co możemy założyć, gdy idzie o występowanie przemocy, to niejako wpisaną w nią tendencję do intensyfikacji, narastania: „Praktyka przemocy zmienia świat, jak zmienia go wszelkie działanie, lecz w tym wypadku najpewniej zmieni go w świat, w którym będzie więcej przemocy”⁸. Przemoc niesie z sobą to ryzyko, iż sięgnięcie po nią raz nakręci spiralę przemocy.

DLACZEGO LUDZIE TOCZĄ WOJNY?

STAŁA OBECNOŚĆ PRZEMOCY W SFERZE PUBLICZNEJ

Filozofka podejmuje też próbę odpowiedzi na pozornie banalne pytanie: „dlaczego ludzie toczą wojny?”. Jej zdaniem za wojną nie stoi ani niepowstrzymany instynkt agresji, ani problemy społeczne czy ekonomiczne konflikty (które stanowią zwyczajowe wyjaśnienie). Zdaniem Arendt, powodem jest to, że jak dotąd nie wymyślono innego sposobu na skuteczne i trwale rozstrzygnięcie międzynarodowych spraw. Arendt powołuje się na Tomasza Hobbesa, który twierdził, że „umowy bez miecza to tylko słowa”⁹. Dla Clausewitza wojna była kontynuacją polityki za pomocą szczególnych środków, zdaniem Fryderyka Engelsa przemoc jest czynnikiem przyspieszającym rozwój ekonomiczny. Można też uznać, że to pokój jest kontynuacją wojny za pomocą innych środków – za słusznością tej tezy przemawia, zdaniem Arendt, niezwykle rozwój technik zbrojeniowych, jaki nastąpił od końca II wojny światowej. Arendt była świadoma zagrożenia, jakie niesło ze sobą widmo wojny nuklearnej, czuła się członkiem pokolenia, które nie może wcale być pewne (właśnie z uwagi na owo zagrożenie) tego, czy ma przed sobą jakąkolwiek przyszłość.

Nie jest tak, iż przemoc – np. w formie wojny czy rewolucji – ma korzystny wpływ na historię i dzieje ludzkości w tym sensie, iż wyposaża je, ubogaca pewnym pierwiastkiem nieprzewidywalności i tym samym niszczy automatyzm i umniejsza jednostajność procesów w dziedzinie spraw ludzkich. Nie jest tak, gdyż samo działanie z zasady jest nieprzewidywalne, nigdy nie zachodzi auto-

⁸ Ibidem, s. 103.

⁹ Ibidem, s. 10.

matycznie, a przemoc nie jest tu potrzebna ani konieczna. Zatem błędne jest interpretowanie przemocy jako czynnika, który może przysłużyć się sferze publicznej, wprowadzając do niej pewną jakość diametralnie różną od jednostajności, monotonii, przewidywalności – uważa Arendt. Historia ludzkości to historia ludzkiego działania, którego rezultatów nigdy nie da się przewidzieć, bez względu na to, czy związane jest ono z przemocą, czy też nie. Zdaniem Arendt, przemoc jest mało skuteczna, jeśli idzie o cele długoterminowe – to działanie czyni nas istotami politycznymi. W działaniu realizujemy swe cele wspólnie z innymi, w ramach działania możemy inicjować coś nowego.

FAŁSZYWOŚĆ TEZY O IRRACJONALNYM CHARAKTERZE PRZEMOCY

Zdaniem Arendt, błędne jest przekonanie, iż człowiek jako należący do królestwa zwierząt z natury agresywnych, gdyż kierujących się instynktem, podobnie jak one ma skłonność do agresywnych zachowań. To rozum czyni człowieka bestią, nie jakiś instynkt agresji, to on pozwala mu wynajdywać najbardziej wyszukane rodzaje broni, tworzyć broń dalekiego zasięgu, zwierzętom niedostępną. Przemoc nie jest irracjonalna, nawet jeśli rodzi się z wściekłości (*rage*). Wściekłość pojawia się wówczas, gdy zagrożone jest nasze poczucie sprawiedliwości. W warunkach ekstremalnego odczłowieczenia, np. w obozach koncentracyjnych, ludzie stają się podobni do zwierząt nie za sprawą wściekłości czy przemocy, lecz swoistego odrętwienia, bierności. Arendt dopuszcza przemoc jako zasadne, słuszne działanie w wyjątkowych sytuacjach: „w pewnych okolicznościach jedynie przemoc – działanie bez przedstawiania argumentów (...) i bez liczenia się z konsekwencjami – pozwala ponownie ustawić szalę sprawiedliwości we właściwym położeniu”¹⁰. Bywa, że przemoc jest katalizatorem reform. Choć nie jest siłą napędową spraw – dotyczy to rewolucji, postępu i samej historii – może im się przysłużyć. Arendt widzi w przemocą bardzo złożone, wielowymiarowe zjawisko. Na pewno jej nie popiera, ale też nie jest jej przeciwna, stara się przeprowadzić gruntowną analizę tej kategorii. Zdaje sobie sprawę, iż przemoc wpisana jest w ludzki świat i choć nie można jej uznać za etycznie słuszną, to zarazem nie sposób wyobrazić sobie świata, w tym także zmian w nim zachodzących, bez przemocy. Świadoma problematyczności i wieloaspektowości zagadnienia, nie stawia prostych hipotez i nie udziela banalnych odpowiedzi. Możemy zarzucić, iż pisząc wiele o przemocą, nie daje precyzyjnej definicji tego pojęcia. Poglądy Arendt na samą przemoc ewoluowały. Pisze ona o tym zjawisku w odmienny sposób w różnych swoich tekstach. Przemoc wydaje jej się podstawowym fenomenem naszego życia i jak każdy aspekt kondycji ludzkiej – fenomenem niezwykle złożonym.

¹⁰ Ibidem, s. 81.

W kontekście rozważań o przemocy filozofkę interesuje również kategoria obywatelskiego nieposłuszeństwa. Zdaniem Arendt, nieposłuszeństwo obywatelskie – będące ekspresją wolności, wyrzekające się przemocy – opiera się na słowach, otwiera na innych ludzi, a zatem zasadniczo różni się od rewolucji, zbliża je jednak do niej jego pozaprawny charakter i chęć pomyślenia wszystkiego na nowo.

ABSTRACT

1. Category of Violence in Arendt's Philosophy – Basic Assumptions
2. Violence and Power.
3. The Essence of Violence. What Dangers does Violence Bring into the World?
4. Why do People Wage Wars? Violence as a Phenomenon Constantly Present in the Public Area.
5. Falseness of the Thesis Concerning the Irrational Character of Violence.
6. Group Violence.
7. Civil Disobedience in Hannah Arendt's Approach.

H. Arendt analyses the topic of violence using many perspectives. In her books we can find the following threads: violence as a tool of maintaining control, violence as a dominant component of war and revolution, war and revolution as the two main issues of the contemporary world, wars – justified and unjustified, reasonable and unreasonable violence, violence as a method of solving quarrels involving values. Arendt explains the anti-political character of violence, trying to answer the following question: why is violence a marginal issue in politics? Arendt also perceives violence as a challenge for humankind. She analyses the consequences of violence for men and women in the world they are placed in. Furthermore, she enquires into the sources of violence in totalitarian regimes as well as into various kinds of violence. It is important to mention that she does not find all of these kinds unjustified. Her further research concerns the antique way of understanding violence as a competition and a form of rivalry through which men and women move towards self-improvement. In this case violence is necessary and death appears as a consequence of weakness. There is always a risk of defeat inherent in rivalry. Last but not least – the philosopher left an insightful study of civil disobedience, which constitutes both a follow-up and a supplement to her considerations on the topic of violence. Civil disobedience was construed as an expression of freedom, in which men and women renounce violence. Despite being driven by an urge to rethink everything anew, civil disobedience, is still fundamentally different from revolution, although they both share the feature of illegality.

BIBLIOGRAFIA

1. Arendt H., *The Human Condition. The central dilemmas facing modern man*, New York 1959.
2. Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
3. Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1999.
4. Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003.
5. Arendt H., *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005.
6. Arendt H., *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008.
7. Arendt H., *Walter Benjamin 1892-1940*, tłum. A. Kopacki, Gdańsk 2007.
8. Arendt H., *Walter Benjamin. Mit i Przemoc*, „Kronos” 2009, nr 4.
9. Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996.
10. Gandhi M.K., *All Men are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gamdhi as told in his own words*, UNESCO 1958.
11. Gandhi M.K., *The Essential Gandhi. An Anthology*, ed. L. Fischer, New York 1963.

ANDRZEJ DROHOMIRECKI

(UNIwersytet Wrocławski)

POZÓR JAKO ZJAWISKO ESTETYCZNE

Celem niniejszego tekstu jest określenie, sprecyzowanie oraz próba definicji interesującego mnie zjawiska estetycznego, które nazywam pozorem. Artykuł ten wkracza na swój sposób w domenę historii myśli o sztuce, nie ograniczając się wyłącznie do estetyki, którą rozumiem jako naukę, dziedzinę filozofii powstałą w XVIII wieku. Pragnę również dodać, że nie tyle interesuje mnie odtworzenie po raz kolejny myśli o sztuce w kontekście pozoru estetycznego takich autorów jak Platon, Friedrich Schiller, Friedrich Nietzsche czy Theodor W. Adorno, ile skonstruowanie podstaw rozumienia pojęcia pozoru; czegoś, co mogę nazwać typem pierwotnym, konstrukcją umożliwiającą rozwój dalszych badań. Chciałbym to uczynić w oparciu o lekturę dzieł wymienionych autorów. Jednak przedmiotem moich badań nie jest myśl starożytna, renesansowa czy romantyczna, lecz myśl współczesna, która ponownie odkrywa problem pozoru, objawiający się w minionych epokach. Nie będę podporządkowywał w prezentowanym tekście swoich analiz historycznej rekonstrukcji poglądów przywołanych myślicieli. Sposób, w jaki czytam ich dzieła, jest raczej dialogiem z historią niż historyczną analizą w wąskim rozumieniu. Na wstępie pragnę również zaznaczyć, że nie będę ograniczał rozważań nad pozorem estetycznym do zjawiska zachodzącego „na powierzchni” dzieła, lecz – w oparciu o dobitne i najbardziej wymowne spostrzeżenia wymienionych autorów – postaram się wykazać, w jaki sposób napędza on siły poruszające dziełami sztuki, których filozoficzna refleksja nie może przechytryć.

Powyższe uściślenia ukazują plan labiryntu, po którym będę się poruszał. „Labirynt – pisał Jorge Borges – jest domem wzniesionym, aby zmylić ludzi; jego architektura, szastająca symetriami, jest podporządkowana temu celowi”¹. Labirynt, który nazywam pozorem estetycznym, jest szczególnym przypadkiem budowli budzącej trwogę, a zarazem budowli złudnej. Rozciąga się ona bowiem przed nami w przestrzeni pozbawionej granic historyczno-sztucznych. Rodzi się z każdym poszczególnym narodzeniem nowej sztuki i umiera z każdą jej śmiercią. Budowla ta, pozbawiona centrum, środka, niezgodna z zasadą złotego podziału i „boskiej proporcji”, podejrzana była przez filozofię o kuglarstwo od czasów starożytnych. Moim celem nie mogą być zatem próby zdekonstruowania labiryntu, rozwiązania zagadki, stworzenia jego planu, udzielenia odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie on stawia. Jestem wobec niego bezsilny.

„Ludzkość – stwierdza Susan Sontag – wegetuje niezmiennie w jaskini Platona i, zgodnie z odwiecznym zwyczajem, wciąż znajduje upodobanie w samych tylko obrazach prawdy”². Słowa te są wypisane na strukturze myślenia, która od czasów Filostrata Starszego (a może i wcześniej?), przez deklarację Paula Cézanne’a z osławionego listu do Émile’a Bernarda, aż po czasy nam współczesne zamaskowana jest w jedynie hipotetycznej opowieści o prawdzie w sztuce. Słowa te jednocześnie pozwalają autorce w sposób precyzyjny przedstawić fotografię jako fragmenty miniaturowego świata, przemieniające rzeczywistość w nieśmiertelny obraz teraźniejszości, ikonę obecności świadomego ja. Tym samym Sontag poszukująca prawdy utwierdza nas, że metamorfoza estetycznej fascynacji dziełem w niepokój wywołany powtórzeniem jest wyłącznie złudzeniem nieśmiertelności. Czy autorka książki *O fotografii* nie przemyca zbyt ryzykownego uproszczenia? Być może utożsamia ona „obrazy prawdy” z „fotografiami prawdy”? Sontag próbuje przebyć drogę niemożliwości – drogę niemożliwą do przebycia. Dlaczego? Odpowiedź pierwsza: ponieważ należy do grona filozofów i nie ma innego wyjścia. Odpowiedź druga: dlatego, że myśli o dziele w kategoriach zjawiska, które zmusza nas do zaakceptowania twierdzenia, że nadal tkwimy w grocie cieni-obrazów, dostrzegając w tym, co widzialne, to, czego tam nie ma. Skazani jesteśmy na przekonanie, wedle którego dzieła podobne są do λόγος ψευδής, mowy fałszywej, retorycznej, pozbawionej pierwiastka prawdy. Być może problem poruszany przez Sontag leży w sposobach czytania i odczytywania dialogów Platona – filozofa patrzącego absolutnym okiem najwyższej Idei, okiem oślepionym przez prawdę. Pośrednie pytanie brzmi następująco: w blask jakiej prawdy patrzył Platon?

Zdolność rozpoznania przypisywali Grecy Heliosowi, bogu, który, oświetlając przedmioty, czynił z nich widziadła rzeczy materialnych. Dzięki słońcu przedmioty wyłaniały się z ciemności, naśladowując prawdę, stając się tym samym

¹ J. Borges, *Nieśmiertelny*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] idem, *Alef*, tłum. Z. Chądzyńska, A. Sobol-Jurczykowski, Warszawa 1972, s. 15.

² S. Sontag, *O fotografii*, tłum. S. Magala, Kraków 2009, s. 9.

widzialnymi dla oczu śmiertelników. Czy w platońskim oku odbija się refleks spojrzenia Heliosa w formie wyobrażenia o idealnym, niepopadającym w złudzenie sposobie patrzenia, widzenia zjawisk niezmiennych, nieśmiertelnych? Zmuszony do ponownej lektury Greków uświadamiam sobie, że przyświeca im skrycie ten sam cel: obsesja reprezentacji. W modelu opartym na logosie mamy do czynienia z rozbiciem wyobrażenia o prawdzie (ἀλήθεια) na pojęcie jej idei, bytu, „tego, czym ono (lub inaczej: *ona*) jest”, i na to, czym nie jest. Prawda zostaje więc poddana działaniu szczególnego rodzajowi dialektyki. Na ten moment trafnie zwrócił uwagę Hegel: „tym, co utrudnia studiowanie Platońskiej dialektyki, jest okoliczność, że punktem wyjścia dla owego rozwijania i ukazywania tego, co ogólne, są wyobrażenia”³. Pęknięcie zwierciadła obrazu (γραφῆ) wywołuje u Platona rozczarowanie niemożliwością uobecnienia. Jego dialektyka w obliczu poetyckiego, malarskiego φανταστική τέχνη („stwarzania złudnych wyglądków”) zostaje przekształcona w narzędzie do walki z poetami. Czy jednak Platon mógł wyobrazić sobie taki porządek świata, w którym nie istniałyby formy zniewolone pozorem? „Porządek świata” – raczej nie, ale „porządek *polis*” – zdecydowanie tak.

Pytanie o oddalenie poezji od prawdy oraz o dystans pomiędzy naśladownictwem (μιμήμασι) a rzeczą, która istotnie jest ὄντως οὐσης, to pytanie złożone i niejednoznaczne. W dialogu *Fajdros* pisze Platon, że „wedle świadectwa starożytnych, piękniejsze jest szaleństwo od rozsądku, bo tamto od boga pochodzi, a ten jest od ludzi”⁴, a następnie dodaje: „kto bez tego szału Muz do wrót poezji (ποιητικὰς) przystępuje, przekonany, że dzięki samej technice (τέχνης) będzie wielkim artystą (ποιητής), ten nie ma święceń potrzebnych i twórczość szaleńców zaćmi jego sztukę z rozsądku zrodzoną”⁵. Słowo, jakiego Grecy używali na określenie poezji, ποιητικὰς, należy do tej samej grupy semantycznej, co słowo na określenie pracy, wytwarzania, ποιεῖν. Poezja i wytwarzanie znajdują się niezwykle blisko siebie. Potwierdza to również wypowiedź Gościa z Elei z *Sofisty*. Platon każe mu mówić, że „ten, co przyrzeka, że potrafi z pomocą jednej umiejętności wykonać wszystko (δυνατὸν εἶναι μᾶ τέχνη πάντα ποιεῖν) (...) że on za pomocą umiejętności malarskiej wykonywa imitacje, noszące te same nazwy, co i rzeczy istniejące, i potrafi w oczach niemądrych młodych chłopców, którym z daleka malowane obrazki pokazuje, ujść za takiego niesłychanie zdolnego, co potrafi w rzeczywistości wykonać wszystko, cokolwiek by zechciał zrobić”⁶. Jak stwierdził uważny czytelnik Platona, Martin Heidegger, ποιεῖν należy „od początku myśleć w greckim sensie *wy-twarzania*. Takiego *wy-twarzania* wyglądu dokonuje lustro, pozawala ono wszelkiemu bytowi być obecnym tak, jak on wygląda”⁷. Heidegger wikła się w paradoks. Chociaż trafna

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1996, t. II, s. 62.

⁴ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, 244 D-E, Kęty 2005.

⁵ Ibidem, 245 A.

⁶ Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, 234 B, Kęty 2005.

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk et al., Warszawa 1998, t. I, s. 200.

uwaga niemieckiego filozofa nakazuje nam ostrożność w sięganiu po tekst Platona, to jednak myślenie słowa w greckim sensie wydaje się obietnicą nie do spełnienia. Artysta – tak poeta z *Fajdrosa*, jak malarz z *Sofisty* – może być zatem rozumiany wyłącznie jako wytwórca (ποιητής), posługujący się specyficznym rodzajem wytwarzania, robienia, ποιεῖν. Poezja jest zatem wytwarzaniem wyglądu, jest μίμησις (*mimesis*), które uwalnia podobiznę tego, co już obecne. Zaproponowane przez Heideggera pojęcie *wy-twarzania* może być przydatne jedynie w momencie, w którym przyjmujemy, że zadaniem poety (artysty) jest wyzwalenie, uwalnianie wyglądom, t w o r z e n i e kopii (μιμήματα), odrzucając tym samym Benjaminowski pomysł „twórcy jako wytwórcy”.

Przytoczony wyżej fragment z *Sofisty* ukazuje jeszcze jeden wymiar Platońskiej „niechęci” wobec artystów. Poeta, który „za pomocą umiejętności malarzkiej wykonywa imitacje”, staje się podobny sofście, a ten nie był nigdy „między tymi, co mają wiedzę (εἰδόντες), ale był pośród tych, co imitują (μιμουμένοις)”⁸. Poeta i sofista są nieświadomymi imitatorami, wytwórcami złudnych wyglądom, którymi mają „młodych naiwnych chłopców”. A imitacje te nie są tym samym, co podobieństwa. Platon odróżnia te pojęcia w sposób jasny w *Sofiscie*⁹. Czy zatem, skłaniając się ku Platonowi, stanowimy zagrożenie dla „upodobania w przedstawieniu jakiegoś przedmiotu”¹⁰?

Świat pozoru estetycznego jawi się jako imitacja pierwowzoru, artysta zaś jest wytwórcą obrazów, a nie przedmiotów rzeczywistych. Wyobcowuje, a zarazem zafałszowuje prawdę o rzeczy. W Platońskim micie jaskini z VII księgi *Państwa* „świat obrazów (przedstawień, cieni) jest ontologicznie podrzędny nie tylko wobec Idei, ale też wobec samych rzeczy: rzemieślnik wykonujący łożko jest doskonalszy od malarza to samo łożko przedstawiającego, gdyż dzieli go mniejszy dystans od prawdziwych prototypów”¹¹. Sztuka jest zatem obecnością „cieni (σκιάς, *skiàs*), które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini”¹². Wobec żywego ognia prawdy wszystko to, co oświetlone, przemienia się w nieprawdę, a w konsekwencji w fałsz, ψευδής. Dystans jest warunkiem koniecznym w Platońskiej relacji model-reprezentant. „Platońscy więźniowie (siedzący w jaskini – A. D.) widzą zatem «skiograficznie», widzą cienie z ludzkiego punktu widzenia niezrozumiałe, nieokreślone i nie dające się przewidzieć. *Skiografia* podkreśla ontologiczny dystans między przedmiotem i widzeniem. Cień jest czymś «rzuconym», jest – by tak rzec – «odrzutem»”¹³. W metafizyce platońskiej pozór został utożsamiany z czymś niedoskonałym, „oddalonym” od swego

⁸ Platon, *Sofista*, 267 E.

⁹ Por. Ibidem, 236 A-D.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1964, s. 62. „Interesownym nazywamy upodobanie, jakie łączymy z przedstawieniem istnienia pewnego przedmiotu”.

¹¹ M.P. Markowski, *Pragnienie obecności*, Gdańsk 1999, s. 34.

¹² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, 515 A, Kęty 2003.

¹³ M. Salwa, *Iluzja w malarstwie*, Kraków 2010, s. 82.

pierwowzoru. To, co tworzy artysta, stało się widzialnym po-obrazem wzoru, jego widziadłem. Zadaniem artysty-sofisty jako naśladowcy jest „stwarzanie złudnych wyglądnów”, a nie przedstawień *innego*, jego podobizn. „Jak pamiętamy, Sokrates uczynił Homera arcymimetykiem w momencie, kiedy ten naśladować zaczął słowa kogoś innego, wypowiadał się jak ktoś inny, *stał się* kimś innym. Od tej chwili mimetyk skazany jest na bycie czymś lub kimś innym, a nie samym sobą. Owo «ja» skazane jest jednak równocześnie na poszukiwanie siebie/swego «ja» w kimś innym, a poszukiwanie to odbywa się mimetycznie, przez naśladownictwo”¹⁴. Ontologiczna nadbudowa z *innym* w tle napędza dynamikę odbicia i uczestnictwa prawdy w dziełach poetów, co pozwala Platonowi umieścić je nie tyle obok wytworu rzemieślnika, stolarza naśladowującego ideę łóżka, lecz w najgłębszej części jaskini, w miejscu najbardziej oddalonym od prawdy bytu, jak i od rzeczy istniejących. Pozór jako „podwójne kłamstwo” zatrzymuje się na pojęciu *mimesis*, ekwilibrystycznej próbie przedstawienia tego, co obecne, stałe, tożsame ze wzorem ponadrzeczywistym. Tym samym zatrzymuje się on na próbie niemożliwego uobecnienia. Zostaje pomyślany jedynie jako cień na ścianie jaskini, jako odbicie, obrys. Nie może jednak być używany w odniesieniu do tego, co w trakcie stawania się, pojawiania. Chyba że zostanie sprowadzony wyłącznie do *mimesis*, a tym samym przestanie dotyczyć całej sztuki. Innymi słowy, redukcja zaznaczenia pozoru estetycznego do symulacji obrazu malarstwa *trompe-l'oeil* wrzuca go w otchłań rozbudowanego mitu jaskini, przemilczając sztukę niemimetyczną. Obraz podwojony przez zasadę *mimesis* jest podobny do odbijanego przedmiotu, jednocześnie jest nietożsamy z przedmiotem odbijanym¹⁵. Ceremonie te są nieodłącznie związane z naszą recepcją sztuki i literatury; obecne w dyskursie filozoficznym, w rytuale polemik konferencyjnych, w wymieniających się poglądami krytykach i artys-

¹⁴ A. Melberg, *Teorie mimesis*, tłum. J. Balbierz, Kraków 2002, s. 22. Melberg zauważa interesującą dialektykę w Platońskiej krytyce *mimesis*. Pisze on, „że dialog filozoficzny to forma udramatyzowanego przedstawienia mimetycznego, całkowicie zgodnie z Sokratesowskimi definicjami odrzucającymi *mimesis*, dialog filozoficzny to także forma wymyślona przez Platona, by móc stać się kimś innym i wcielać się w innych”.

¹⁵ „Nawet najbardziej innowacyjny, rewolucyjny tekst – pisze Steiner – płótno, kompozycja tonalna wyrasta z czegoś: z fizjologii, z potencjału środków językowych czy materialnych, ze społeczno-historycznej atmosfery. Głęboko w centrum każdego ‘aktu sztuki’ leży marzenie o absolutnym skoku z nicości, o inwencji o tak nowym kształcie objawienia, tak wyjątkowym dla swego twórcy, że pozostawiłby, dosłownie, dotychczasowy świat z tyłu”. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997, s. 166. Naturalnie, z perspektywy Steinera każde działanie opiera się o zasadę naśladownictwa, sprowadzalną do pojęcia *mimesis*. Pogląd ten, dotyczący twórczości artystycznej, funkcjonuje równoległe z innymi, szerszymi bądź węższymi interpretacjami problemu *mimesis*. Mówiąc o naśladownictwie, powołują się jednak na pojęcie o charakterze prototypu dla późniejszych interpretacji, wpisujące się w relację wzór-odzworowanie. Jest to dowodem wyłącznie na to, że ścieżki re-prezentacji, naśladownictwa, *imitatio* czy w końcu *mimesis* wielokrotnie zbiegają się w jednym punkcie, jednocześnie rozchodząc się na różnych płaszczyznach pojęciowych.

tach. Współcześnie w szczególny sposób na ten problem zwrócił uwagę Roman Ingarden w rozważaniach dotyczących problemu prawdziwości jako wierności reprezentowania. Autor *Książeczki o człowieku* stwierdza, że „o reprezentowaniu przez przedmiot przedstawiony w dziele sztuki jakiegoś przedmiotu pozartystycznego i w stosunku do dzieła transcendentnego mówimy tam, gdzie pierwszy z nich dzięki pewnym własnościom «udaje» drugi przedmiot: podaje się jak gdyby za kogoś innego, niż sam jest, i w następstwie tego, gdy mu się to powiedzie, uchodzi za ten inny przedmiot. Zazwyczaj dzieje się to dzięki mniejszemu lub większemu podobieństwu jednego przedmiotu do drugiego, ale samo podobieństwo jeszcze nie wystarcza do «reprezentowania» jednego przedmiotu przez drugi”¹⁶. Następnie Ingarden zmierza w kierunku problemów trapiących Jeana Baudrillarda z okresu pracy nad teorią symulaków. Polski estetyk pyta zatem o fenomen ludzkiego podobieństwa, konstytuującego zasadę reprezentacji: czy polega ona na „zdolności co do bardzo wielu cech obu przedmiotów [reprezentującego i reprezentowanego – A.D.], czy też tylko na takozsamości cech szczególnie charakterystycznych i narzucających się w percepcji, czy wreszcie na odtworzeniu cech istotnych, czy jeszcze na czym innym”¹⁷?

Podsumowując, w obrębie poglądu opartego na logosie nie sposób przyjąć odpowiedniej metody przydatnej w rozważaniach nad kwestią pozoru estetycznego. Stanowisko to ma dwie wady: po pierwsze, wyszczególnia to, co nieprzedstawialne, zakładając jego istnienie nie tylko poza dziełem (co jest uzasadnione w przypadku dzieł przedstawiających), lecz poza realnością świata rzeczy i zjawisk, następnie zaś – po drugie – ontologizuje, substancjalizuje czy w końcu hipostazuje nieprzedstawialne, które zostaje nazwane wzorem, ideą, prawdą, ἀλήθεια etc. W konsekwencji zjawisko pozoru estetycznego zostaje określone mianem złudzenia nieprzedstawialnego (logosu?) i staje się czymś w stylu optycznego złudzenia, anamorfozy rozciągającej się pomiędzy prawdziwym bytowaniem a podległą mu sferą skiagraficznych odbić. Co bowiem znaczy słowo „przedstawić”? Nadać „obecność temu, co poza-przedstawieniem”? Imitować? Zagwarantować podobieństwo do tego, co przestawiane?

Zanim filozofia sztuki, a później estetyka odważyły się udzielać odpowiedzi na powyższe pytania, śmiałości, który domagał się zatarcia różnicy pomiędzy światem sztuki a przestrzenią rzeczy i zjawisk należących do świata natury był Don Kichot w osobie Cervantesa. „Cervantes był wielkim pisarzem – jak stwierdza Karl Heinz Bohrer – bo owo przekroczenie granicy ironicznie uczynił tematem i patetycznie go zrealizował. Surrealiści, a nawet w ogóle awangarda, ulegali pewnej sentymentalnej słabości, gdy przekraczając granice i wślączać sztukę w życie ogłaszali, że życie jest sztuką. W tym momencie, gdy nie wytrzymywali już pozorów tego, że coś robią, pozbywali się swej najsku-

¹⁶ R. Ingarden, *O różnych rozumieniach „Prawdziwości” w dziele sztuki*, [w:] *Studia z estetyki*, Warszawa 1966, t. I, s. 398.

¹⁷ *Ibidem*.

tecniejszej broni”¹⁸. Nadobny mąż z czytelnika rycerskich lektur, które „przyprawiłyby go o zjałczenie mózgu”, staje się twórcą własnych przygód we własnym świecie. O ile wcześniej nie wątpił w istnienie potworów i dzielnych szlachciców, z którymi obcował w świecie wyobraźni, o tyle pozostaje przekonany, że jest szczęśliwym znalazcą hełmu Mambrina, mimo że wszyscy inni, spoza „jego świata”, wydają się sądzić, że na głowie przemyślny jeździec ma jedynie misę. Co spowodowało, że Don Kichot uległ tak potwornej metamorfozie? Czyżby obawy Platona miały swoje potwierdzenie w klinicznym przypadku Don Kichota? Dlaczego z czytelnika w przestrzeni własnej wyobraźni, w której mogą się rozgrywać jego własne przygody, przemienia się w jegomościa, o którym sam czyta? Czy jest to ofiara, jaką ponosi Don Kichot, stając się archetypem nowoczesnego bohatera, zgodnie z czym ma on przed oczyma „raczej granice sztuki niż jej wyzbywanie się granic, raczej jej pozór niż jej prawdę”¹⁹? *Don Kichot* wyznacza przestrzeń artystyczną, w której charakter bohaterów i ich działania opierają się na innych dziełach poetyckich. W związku z czym przedstawienie istnieje o tyle, o ile istnieje bezdenność relacji modelu, który jest re-prezentowany i zarazem radykalnie zakwestionowany przez sztukę. Rozpaczliwe przygody przedziwnego Don Kichota uświadamiają nam tę trudność; niemożność przekroczenia granicy pozoru, która jest źródłem wszelkiego odniesienia do obrazu i nieobecności tego, co nieobecne poza przedstawieniem, odniesienia, którego rozpoznanie oznacza pojawienie się przyjemności.

Konieczność rozwiązania powyższej antynomii reprezentacji, rozciągającej się pomiędzy Platonem a Arystotelesem, a może nawet pomiędzy Platonem a Cervantesem, która przemocą zagarnia doświadczenie sztuki na poczet odrębnych kategorii, powołuje do życia estetykę jako ogólną naukę o postrzeżeniu zmysłowym, którą trzecia *Krytyka* Immanuela Kanta sprowadza do „upodobania w przedstawieniu jakiegoś przedmiotu”. Przedstawienie to jednak nie wskazuje na ontologię nieprzedstawialnego, nie jest przedłużeniem zjawiania się tego, co re-prezentowane, lecz stanowi paradygmat piękna, płynący z uczucia przyjemności przedstawiania tego, co nieobecne. Paradygmat ten – jak to precyzyjnie określił Jacques Derrida – opiera się „na idei rozumu, na racjonalnej i całkowicie nieokreślonej idei pewnego «maksimum» – to wyrażenie Kanta – zgodności sądów. Owo maksimum nie może być przedstawione za pomocą pojęć, lecz jedynie wyobrażone w jednostkowym przedstawieniu uobecniającym

¹⁸ K.H. Bohrer, *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 118.

¹⁹ Ibidem. Warto również pamiętać o stwierdzeniu G. Lukácsa: „Oto pierwszy wielki bój wnętrza duchowego przeciw prozaicznej niedoskonłości zewnętrznego życia, jedyna walka, z której wnętrza nie tylko udaje się wyjść bez skazy, ale nawet i przeciwnika okryć blaskiem własnej, zwycięskiej, choć – naturalnie – autoironicznej poezji”. G. Lukács, *Teoria powieści*, tłum. J. Goślicki, Warszawa 1968, s. 96-97. Don Kichot jako czytelnik ponosi klęskę w próbie nieustannego poszukiwania rzeczywistości. Jednak *Don Kichot* zmienia świat, przezwy-
cigając rzeczywistość. Nie dokonał tego nikt przed Cervantesem.

(*in einzelner Darstellung vorgestellt*). Paradygmat nie jest ideą, lecz czymś jednostkowym, co wytwarzamy w nas samych w zgodzie z tą ideą. Kant proponuje nazwać to coś ideałem. O tyle, o ile jest wytwarzany w uobecniającym przedstawieniu jednostkowej rzeczy – tego, co egzemplaryczne – ideał taki może mieć jedynie postać ideału wyobraźni²⁰. Wyobraźnia oznacza „twórczą władzę poznawczą”, jest ona „bardzo wielką potęgą w tworzeniu niejako drugiej przyrody z materiału dostarczonego jej przez przyrodę rzeczywistą”²¹. Wyobraźnia zostaje określona przez Kanta jako zdolność umożliwiająca swobodne doświadczenie obrazu uzyskanego na drodze doświadczenia zmysłowego. Innymi słowy, „druga przyroda” – owo przedstawienie na mocy wyobraźni (reprezentacja) – staje się przedmiotem doświadczenia estetycznego dzięki możliwości intelektu oraz jego zdolności sprowadzenia do charakteru pojęciowego „upodobania w przedstawieniu jakiegoś przedmiotu”; „druga przyroda” pobudza Kanta do tego stopnia, że nazywa on sztukę wytworem genialności, przyrodzonego talentu artysty²². Tym samym figura przyjemności wypiera z przestrzeni pozoru to, co nieprzedstawialne, znajdujące się na antypodach sztuki i religii, na rzecz przedstawienia uobecniającego grozę²³ – właściwie efekt grozy. Czy zatem Kant chce poskromić to, czego obawiał się Platon? Czy buduje on klatkę na Don Kichota?

Kantowska analiza wzniosłości w kategoriach przeżycia estetycznego otwiera jeśli nie współczesny, to z pewnością nowoczesny dyskurs, w którym groźba tego, że nic w dziele się nie wydarzy, zostaje połączona z zagrożeniem podważania wywołującym przyjemność. „To, co wzniosłe, można opisać w następujący sposób: Jest to przedmiot (przyrody), którego wyobrażenie skłania umysł ku temu (*das Geniit bestimmt*), by nieosiągalność przyrody ujmował myślowo

²⁰ J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003, s. 129.

²¹ I. Kant, op. cit., s. 242.

²² „Władzami umysłu zatem – pisze Kant w trzeciej *Krytyce* – których połączenie (w pewnym stosunku) stanowi genialność, są wyobraźnia i intelekt. Wobec tego jednak, że przy używaniu wyobraźni dla poznania pozostaje ona pod przymusem intelektu i polega takim ograniczeniu, że musi stosować się do jego pojęcia, natomiast [użyta] w zamiarze estetycznym jest ona swobodna, by jeszcze ponad ową zgodność z pojęciem dostarczyć, chociaż w sposób niezamierzony, intelektowi bogatego, nierozwiniętego materiału, którego on w swym pojęciu nie uwzględniał i który stosuje jedynie nie tyle obiektywnie w celu poznania, ile subiektywnie w celu nadania życia władzom poznawczym, a zatem pośrednio przecież także w celu poznania; wobec tego wszystkiego genialność polega właściwie na pewnym szczęśliwym stosunku, jakiego żadna nauka nie może nauczyć (...).” I. Kant, op. cit., s. 246-247.

²³ *Notabene* powoduje to rozczarowanie przedstawieniem; to, co nieprzedstawialne, nie istnieje i zostaje zastąpione zjawiskiem dającym satysfakcję z tego, co uobecnione. Problem ten zostaje poruszony przez Kanta w paragrafie 27. trzeciej *Krytyki*: „Umysł, wyobrażając sobie to, co jest wzniosłe w przyrodzie, czuje się poruszony, podczas gdy w estetycznym sądzie o pięknie w przyrodzie trwa w spokojnej kontemplacji. Poruszenie to (szczególnie z samego początku) można porównać ze wstrząsem, tj. z szybko na przemian po sobie następującym odtrącaniem i przyciąganiem przez jeden i ten sam przedmiot”. I. Kant, op. cit., s. 153.

jako unaoczniające przedstawienia idei²⁴. Uczucie wzniosłości, które towarzyszy doświadczeniu sztuki, przeobraziło się w estetyce Kantowskiej z roszczenia do przedstawienia nieprzedstawialnego w zjawisko szczególnej satysfakcji, płynącej właśnie z przeżycia, doświadczenia „sztuki pięknej” lub „wzniosłej”. Z tego też punktu widzenia to, co historia malarstwa nazywa *trompe-l'oeil*, co bliskie jest ekwilibrystycznej twórczości artystów – o czym wspomina już Pliniusz Starszy – może przemienić się w przedmiot teoretycznego dyskursu, w obrębie którego estetyka XVIII wieku przeczuwa doświadczenie idei oraz jej przejaw jako zapośredniczenia. Jednakże przewrót, którego dokonał Kant, nie odnajduje się w podziale sztuki na awangardę i kicz, pod którym podpisywał się Theodor W. Adorno i jemu współcześni. Dzieje się tak za sprawą awangardy, która porzuciła atrybuty „pięknego pozoru”, pozostawiając go na „pożarcie” kulturze masowej. Zdaniem Adorna, „estetyka przekształca się u Kanta dość paradoksalnie w wykastrowany hedonizm, w rozkosz bez rozkoszy, równie nieadekwatną wobec doświadczenia estetycznego, w którym upodobanie gra uboczną rolę, w żadnym razie nie stanowiąc o całości, jak wobec osobistego zainteresowania, tłumionych i niezaspokojonych potrzeb, które współwibrują w jej estetycznej negacji i czynią wytwory czymś więcej niż tylko pustymi wzorami²⁵. Sztuka, która zdecydowała się porzucić poczucie przyjemności związane z *mimesis* (w rozumieniu Arystotelesa) i przeciwstawiła się tradycji pozoru, pozbywając się obrazów-ekranów, poprzez które przemawia scena plastycznego przedstawienia, staje się miejscem panowania ideologii. Innymi słowy, zerwanie awangardy z przeświadczeniem, wedle którego powierzchnia płótna posiadała moc odbijania tego, co przedstawialne, Adorno nazwie „kryzysem pozoru”. Nie oznacza to jednak rezygnacji twórczości artystycznej z re-reprezentacji nieprzedstawialnego, a jedynie rezygnację i rozczarowanie przedstawieniem, porzucenie sztuki „pięknej” na rzecz „prawdziwej”, krytycznej.

Adornowskie rozważania nad „kryzysem pozoru” związane są ze sztuką, która przemienia przedstawienie w obrazy pomyślane jako sfera, „którą można by określić mianem ejdetycznej, jak Mondrian eliminuje stopniowo z rejestru malarskiego określone elementy – dotknięcie pędzla, fakturę, a nawet przez jakiś czas samą barwę – uznane przez niego za podległe subiektywizmowi, by ograniczyć się wyłącznie do danych «obiektywnych», a mianowicie *panneau* oraz kreski dzielącej je i zarazem powielającej²⁶. Pojawia się w tym punkcie całkiem uzasadnione pytanie: po co zaczynać od Platona, skoro pojęcie pozoru zaczyna robić karierę wraz z powstaniem estetyki jako nauki? Czy może istnieć jakikolwiek związek poza czystym wegetarianizmem filozoficznym, nakazującym tworzenie przypisów do Platona? Wątpliwości te rozwiewa Jerzy Prokopiuk we wstępie do polskiego wydania wyboru pism estetycznych Friedricha

²⁴ Ibidem, s. 169.

²⁵ T.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1991, s. 23.

²⁶ H. Damisch, *Okno w żółci kadmowej*, tłum. M. Prosowska, Gdańsk 2006, s. 50.

Schillera. Pisze on mianowicie: „(...) dla Schillera antyk był nie tylko ideałem artystycznym, lecz także modelem człowieka i jego świata. W modelu tym antyk był światem harmonii, kulturą wspartą na jedności między człowiekiem, naturą i bóstwem (...). Ta wizja antyku miała dla Schillera także wartość aktualną jako alternatywa kultury współczesnej godząca przeciwieństwa rozdzierające jego własną epokę (...). Rodzi się w nim ideał «Nowej Grecji», kultury przyszłej, będącej syntezą najcenniejszych wartości antyku i czasów nowych, których wkładem w tę syntezę jest nieznaną Grekom samowiedza: rozum, wolność i wielkość moralna człowieka (...)»²⁷. W celu utworzenia „Germańskiej Grecji” Schiller musi stworzyć nowy program wychowawczy, musi stać się autorem nowej Πολιτεία. Jedyne, czego nie może, to powtórzenie błędu Platona. *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* są właśnie taką próbą, która prezentuje się wyjątkowo niewdzięcznie w odniesieniu do *Państwa* – przede wszystkim ze względu na rolę, jaką pozór odgrywa w programie ideału „państwa estetycznego”.

W swoim projekcie Schiller ogranicza „pozór” do sfery estetycznej, w której „rzeczywistość rzeczy jest rzeczy tych dziełem; pozór rzeczy jest dziełem człowieka, a umysł, który rozkoszuje się pozorem, nie delectuje się już tym, co odbiera, lecz tym, co robi”²⁸. Piękne kłamstwo sztuki w państwie Schillera – pozornie, w sposób odwrotny niż w *polis* Platona – staje się portalem przemieniającym człowieka-troglodytę w istotę postępującą według zasad moralnych, która rozkoszuje się zmysłem wzroku. A jeśli tylko to uczyni, „widzenie nabierze dla niego samoistnej wartości, wówczas staje się wolny estetycznie, a jego popęd gry już się rozwinął”²⁹. Upodobanie w pozorze, popęd gry i naśladownictwa kryją za sobą autonomię sfer kultury i przynoszą zarazem wyzwolenie człowieka z okowów „skrępowanej natury”. Dlatego pozór estetyczny zostaje przez Schillera nazwany „pozorem prawdziwym”, samodzielnym, który wyrzeka się praw do re-prezentacji rzeczywistości. Zatem „pozór estetyczny nigdy nie może stać się niebezpieczny dla prawdziwości obyczajów, a tam, gdzie dzieje się inaczej, bez trudności da się wskazać, że pozór ów nie jest estetyczny”³⁰. Wydaje się, że celem poety jest odsłonięcie tego, co filozofia sztuki obserwowała z perspektywy braku, reprezentacji prezentującej coś innego, coś poza nią. „Gra” i „pozór”, zabawa i iluzja, odgrywanie roli przez aktora i obcowanie ze „zmyśleniem” są głównymi figurami, których broni Schiller. Broni ich w jakimś celu czy jako „same dla siebie”? Czy przedmiot jego obrony nie sprowadza się do widowiska, jakiegoś *salto mortale*, po którym artysta upada bez-

²⁷ J. Prokopiuk, *Utopia i profecja, czyli dwie dusze Friedricha Schillera*, [w:] F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2011, s. 11-12.

²⁸ F. Schiller, op. cit., s. 154.

²⁹ Ibidem, s. 155.

³⁰ Ibidem, s. 158.

piecznie na ziemię *polis* i pewnym krokiem wyzwala, wyswobadza i przeprowadza bezmyślny lud przez dolinę troglodytów ku najwyższemu jestestwu romantycznej εἶδος?

Kiedy wracam teraz do lektury *Państwa*, odkrywam zaskakujące podobieństwo do *Listów* Schillera. Platon, podobnie jak poeta, umieszcza początek procesu osławiania się ze światłem prawdy w głębi jaskini, wśród obrazów. Proces „wychodzenia z jaskini” przebiega etapami. Człowiek, który chciałby wyjść ku światłu, „naprzód by mu najłatwiej było dojrzeć cienie (σκιάς), potem w wodach odbicia (εἶδωλα) ludzi, i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy łatwiej by mógł oglądać patrząc na światło gwiazd i księżycy, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne”³¹. Podsumowując, w projekcie Platona, aby wydostać się z jaskini, musimy najpierw nakierować nasz wzrok na *skiàs*, cienie (być może malarstwo skiograficzne, jak sugerował w *Iluzji w malarstwie* Mateusz Salwa), potem *eidola*, odbicia, by następnie po zmroku wydostać się na zewnątrz, pamiętając podczas całego procesu, że *skiàs* są dziełem poety-sofisty, wprowadzają w błąd, rodzą fałszywe mniemania, są szczególnie niebezpieczne dla oka filozofa. W *Listach* Schiller zadaje pytanie, które mogłoby pochodzić od Platona: „Na pytanie więc – pisze poeta – «O ile pozór może istnieć w świecie moralności?» damy taką oto krótką i zwięzłą odpowiedź: O tyle, o ile pozór ten jest estetyczny, tj. o ile nie zechce zastępować rzeczywistości ani nie musi być przez nią zastępowany”³². Trudno się zatem nie zgodzić z uwagą Bohrera, że Schillerowski projekt pozoru zostaje obciążony teleologią wychowania estetycznego, a zatem postulowany „pozór” nie jest czysty. „Tak oswojone, pojęcie pozoru pozostaje funkcją moralnego postępu historii, a estetyka w ostatecznym rachunku nic nie zyskuje w tej kwestii: Co właściwie czyni piękno pięknem, przy czym nie powinno się z góry zakładać różnicy między pięknem sztuki i pięknem natury”³³. Zdaniem Bohrera, to nie Schiller jest apologetą czystego pozoru, lecz autor *Poza dobrem i złem*, dla którego pozór zgodnie z tradycją retoryczną jest zjawiskiem oddziaływania, pozbawionym konotacji z „prawdą” i wszelkiej teleologicznej determinacji. Nietzsche trafnie rozpoznaje zjawisko doświadczenia estetycznego, kiedy decyduje się „odwrócić” platoński model znany z metafory jaskini, jednak ten sam Nietzsche odnosi „wprawdzie pozór estetyczny do metaforycznie pojętego «bytu», byt wszakże wycofuje się poza ten «pozór», staje się, by tak rzec, własną funkcją, funkcją wybawiania”³⁴. Chociaż Nietzsche odrzuca platońską ideę stwierdzeniem „Bóg umarł”, to w jej miejsce wpisuje pozory. *Idem per idem?* Nietzscheańskie „odwrócenie” tradycyjnego modelu jest gruntowną modyfikacją pojęcia pozoru, przypomina retoryczne założenie przeźroczywej mowy, która zakłada całkowitą nieobecność rzeczy, o której mówi. Pozór ten nie służy zachowaniu czy prze-

³¹ Platon, *Państwo*, 516 A.

³² F. Schiller, op. cit., s. 147.

³³ K.H. Bohrer, op. cit., s. 144.

³⁴ *Ibidem*, s. 158.

świecaniu prawdy, lecz pozbawieniu jej funkcji wzorca. Pozór ten staje się pozorem samego siebie, nie pozwalając na przedstawienie obecności rzeczy. „Kontrast między tą rzeczywistą prawdą natury – pisze Nietzsche – a podającym się za jedyną realność kłamstwem kultury jest podobny jak między odwiecznym jądrem wszelkich rzeczy, rzeczą w sobie, a powszechnym światem zjawiskowym. I tak jak tragedia wskazuje swą metafizyczną pociechą na wieczne życie tego jądra bytowania przy postępującym zanikaniu zjawisk, tak też symbolika chóru satyrowego wypowiada już przenośnią ową prarelację między rzeczą w sobie a zjawiskiem. Ów sielankowy pasterz nowoczesnego człowieka jest tylko wizerunkiem uchodzącej dlań za naturę sumy kulturowych iluzji; dionizyjski Grek pragnie prawdy i natury w ich najwyższej sile – widzi siebie przeobrażonym mocą czaru w satyrę”³⁵. Grek dzięki pozorowi wydobywa to, co Hegel później nazwie „prawdziwą treścią zjawisk”, a więc ruch wyobrażeniowego wzorca, *aletheia*. Z tej perspektywy pozór estetyczny nie może być czymś „autonomicznym” analogicznie jak retoryczny pozór w rozumieniu Nietzschego. I podobnie jak u Nietzschego sztuka rozściela się pomiędzy pierwiastkiem „dionizyjskim” a „apolińskim”, tak dla Hegla sztuka jest czymś pomiędzy „bezpośredniością przedstawienia” a „pojęciowością myśli”. „Pozór” w filozofii Hegla ma podwójne znaczenie. Z jednej strony prowadzi on do wywołania prawdy, ruchu ducha, z drugiej oznacza rozbłysk, podobnie jak przeświecanie pozorów, którym włada „światłisty Apollo”. Ten dynamizm fascynował Adorna.

Na przekór Nietzschemu Louis Marin twierdzi, że „nie należy mylić efektu rzeczywistości z efektem obecności. (...) W pewnym sensie *trompe-l'oeil* – dynia Crivellego³⁶: wskazuje na prosty fakt, że mogę nazwać ją bez wahania – przechodzi z domeny *mimesis*, ale ponieważ wykazuje ona służebną podległość wobec rzeczy samej, takiej jaka pojawia się przed oczami, rzecz namalowana nie jest już przedstawieniem rzeczy «realnej», ale przedstawieniem siebie w swoim sobowtórce: *trompe-l'oeil* lub *mimesis* w nadmiarze. Imitacja przedstawieniowa utrzymuje dystans między modelem i kopią, jednocześnie poddając kontroli umysłu prawo panowania nad *mimesis*, prawo wytwarzania i opanowywania przedstawień w otwartej głębi płaszczyzny płótna. *Trompe-l'oeil*, znosząc dystans między modelem i kopią, zawieszając referencję, „chwytając wrażliwe oko w pułapkę czegoś, co nazwałbym pozorem-istotą w zjawisku, i wystawia oko cielesne na fascynację sobowtorem, na zdumienie, a jednocześnie efektem nie jest kontemplacja czy teoria, powrót do niezmałowanej prawdy przedstawienia, rzeczy nieobecnej w rzeczywistości (...), ale nadrealność, nieczysta mieszanka lęku i oszołomienia: efekt obecności”³⁷.

³⁵ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 88-89.

³⁶ Chodzi o detal obrazu *Zwiastowanie ze św. Emidiuszem* Caela Crivellego, który znajduje się w National Gallery w Londynie.

³⁷ L. Marin, *Przedstawienie i pozór*, tłum. P. Mościcki, [w:] idem, *O przedstawieniu*, Gdańsk 2011, s. 368-369.

Podsumowując, pojęcie pozoru związane jest z trzema historycznymi wykładniami: Platońską, Schillerowską i Nietzscheańską. W każdej z tych wykładni pełni on inną funkcję. Platon wykorzystuje go do walki z sofistami, Schiller chce za jego pomocą ukonstytuować nowe romantyczne *polis*, a Nietzsche – obalić platonizm. Być może niesamowitość pozoru nie tkwi w przedstawieniu plastycznym – czy nazwiemy je mimetycznym, symulakrycznym, czy też przedstawieniowym – lecz w samym piśmie. Z jednej strony bowiem pozór zaciera ślady swojego wytworzenia, z drugiej strony domaga się on reprezentowania czy skrywania jakiejś prawdy, którą wyfantazjowuje z elementów świata rzeczy i zjawisk.

ABSTRACT

The article deals with the issue of semblance in art, being only a sketch of the aesthetical problem which would need a detailed description. I concentrate on a few aspects of the following question: “how a philosophy recognize semblance in art?”. Although philosophers as different as Plato, Hegel or Nietzsche had remarked on it, the semblance as an aesthetic appearance did not become the topic of sustained philosophical attention in its own right until past few decades – for example in Adorno’s thought.

In my essay I attempt to theorise the semblance “as an appearance”, that is assuming that the semblance is present without an ontological “superstructure” or a distinctive kind of representation of *logos*, or truth. In my opinion, traditional thought (including Nietzsche’s aesthetics) identifies the idea of *mimesis* and illusion in art. These two concepts correspond to two different kinds of semblance, which create different aesthetical experience.

In fact, we think about the semblance through the prism of these ideas and our philosophical depiction of semblance is still deeply rooted in the traditional perspective, yet we experience it at many levels and dimensions.

BIBLIOGRAFIA

1. Abrams M.H., *The Mirror and the Lamp*, New York 1953.
2. Adorno T.W., *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, tłum. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990.
3. Adorno T.W., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1991.
4. Adorno T.W., *O literaturze. Wybór esejów*, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 2005.
5. Aragon L., *Wieśniak paryski*, tłum. A. Międzyrzecki, Warszawa 1971.
6. Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław – Kraków 1984.
7. Auerbach E., *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 2004.
8. Baltrušaitis J., *Anamorfozy albo Thaumaturgus opticus*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2009.
9. Barasch M., *Theories of Art from Plato to Winckelmann*, New York 1985.
10. Baudelaire C., *Rozmaitości estetyczne*, tłum. J. Guze, Gdańsk 2000.
11. Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
12. Baudrillard J., *Spisek sztuki*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.
13. Bell J., *What Is Painting? Representation and Modern Art*, London 1999.

14. Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2007.
15. Benjamin W., *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996.
16. Benjamin W., *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
17. Berger K., *Potęga smaku*, tłum. A. Tenczyńska, Gdańsk 2008.
18. Berman M., *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Sztuster, Kraków 2006.
19. Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.
20. Blunt A., *Artistic Theory in Italy, 1450-1600*, Oxford 1978.
21. Bohrer K.H., *Absolutna terażniejszość*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2003.
22. Bohrer K.H., *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005.
23. Bolz N., *Eine kurze Gesichte des Scheins*, München 1992.
24. Borges J., *Alef*, tłum. Z. Chądzyńska, A. Sobol-Jurczykowski, Warszawa 1972.
25. Bourdieu P., *Reguły sztuki*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2007.
26. Bubner R., *Doświadczenie estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005.
27. Danto A.C., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York 1986.
28. Danto A.C., *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*, tłum. L. Sosnowski, Kraków 2006.
29. Damisch H., *Oko w żółci kadmowej albo o tym, co kryje się pod spodem malarstwa*, tłum. M. Prosowska, Gdańsk 2006.
30. Derrida J., *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
31. Dziamski G., *Szkice o nowej sztuce*, Warszawa 1984.
32. Foster H., *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Warszawa 2010.
33. Foucault M., *To nie jest fajka*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 1996.
34. Frydryczak B., *Estetyki oporu*, Zielona Góra 1995.
35. Gombrich E.H., *Sztuka i złudzenie: o psychologii przedstawienia obrazowego*, tłum. J. Zarański, Warszawa 1981.
36. Halliwell S., *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002.
37. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. II, Warszawa 1958.
38. Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, Warszawa 1963.
39. Hegel G.W.F., *Wykłady o estetyce*, t. I-III, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964-1967.
40. Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Mizera, Warszawa 1997.
41. Hocke G.R., *Świat jako labirynt*, tłum. M. Szalsza, Gdańsk 2003.
42. Juszcak W., *Wędrówka do źródeł*, Gdańsk 2009.
43. Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964.
44. Kuryluk E., *Hiperrealizm – nowy realizm*, Warszawa 1983.
45. Lukács G., *Teoria powieści*, tłum. J. Goślicki, Warszawa 1968.
46. Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
47. de Man P., *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk 2000.
48. Markowski M.P., *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.
49. Markowski M.P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.
50. Mansfield E.C., *Too Beautiful to Picture. Zeuxis, Myth and Mimesis*, Minneapolis – London 2007.
51. Mitosek Z., *Mimesis. Zjawisko i problem*, Warszawa 1997.
52. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

53. Pliniusz, *Historia naturalna*, tłum. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 1961.
54. Potolsky M., *Mimesis*, New York 2006.
55. Salwa M., *Iluzja w malarstwie*, Kraków 2010.
56. Sauerland K., *Od Diltheya do Adorna*, Warszawa 1986.
57. Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972.
58. Sontag S., *O fotografii*, tłum. S. Magala, Kraków 2009.
59. Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997.

DOMINIKA CZAKON

(UNIwersytet Jagielloński)

CHARLES BAUDELAIRE – KRYTYK SZTUKI, KRYTYK NOWOCZESNOŚCI

Celem artykułu jest przedstawienie myśli krytycznej Charles'a Baudelaire'a odnoszącej się do sztuki. Omówione zostaną podstawowe tezy wyrażone w pismach poety, które razem tworzą spójny obraz jego refleksji estetycznej. Wybrano szereg istotnych cytatów z dzieł Baudelaire'a, które w toku wywodu zostaną zaprezentowane i krótko omówione. W pierwszej części artykułu zostanie postawione pytanie o przyczynę i cel podjętej przez artystę działalności krytycznej. W kolejnej opisany zostanie rodzaj uprawianej przez poetę krytyki. Część trzecia to przedstawienie poglądów estetycznych. Rozważone zostaną kluczowe dla zrozumienia poglądów Baudelaire'a pojęcia, jak piękno, wyobrażenie, *flâneur*¹.

Baudelaire nie został dostrzeżony jako krytyk sztuki przez ludzi sobie współczesnych. Dziś ten wyklęty artysta nazywany jest poetą nowoczesności, a także prekursorem nowoczesnej wrażliwości estetycznej². Za jego sprawą w słownictwie francuskim pojawiło się pojęcie *modernité* – nowoczesność – w znaczeniu, które dziś mu nadajemy. Poeta użył go w tytule eseju o Constantinie Guysie: *Malarz życia nowoczesnego*. W tym samym tekście Baudelaire posłużył się także innym, niezwykle nośnym terminem – *flâneur*. Opisał przy jego

¹ Niezwykle interesujące są uwagi C. Pichois, który wymienia naiwność oraz magię jako kluczowe, często pojawiające się w tekstach krytycznych Baudelaire'a pojęcia. Zob. C. Pichois, *Komentarz i przypisy*, tłum. J.M. Kłoczowski, [w:] C. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne*, Gdańsk 2000, s. 416-417.

² Do twórczości Baudelaire'a nawiązywali między innymi A. Rimbaud, P. Verlaine, S. Mallarmé. A. Gide i G. Apollinaire napisali wstępy do dzieł poety. W kolejnych latach pisali o nim także: M. Proust, P. Valéry, T.S. Eliot.

pomocy artystę, który przygląda się życiu rozwijającej się metropolii. Termin *flâneur* stał się kluczowym pojęciem dla Waltera Benjamina w jego studiach dotyczących Baudelaire'a i XIX-wiecznego Paryża, gdzie oznacza modernistyczną podmiotowość kształtowaną przez nowoczesne miasto³. Poglądy estetyczne Baudelaire'a zawierają wiele idei, które można uznać za objaw nadzwyczajnej intuicji nadchodzących przemian⁴. Rozważania poety kulminują niejako w figurze *flâneura*, która z powodzeniem jest wykorzystywana przez XX-wiecznych filozofów i która została wyczerpująco przez nich zdefiniowana.

Constantin Guys, anonimowy bohater przywołanego powyżej tekstu, był szczególnie postacią dla Baudelaire'a – artystą, który „przygląda się pejzażom wielkiego miasta, pejzażom z kamienia piaszczonego przez mgłę lub smaganego uderzeniami słońca. [Artystą, którego] raduje piękno pojazdów, wspaniałe konie (...) zwinność lokajów, falujący krok kobiet, uroda dzieci (...), cieszy go życie powszechne”⁵. Guys to malarz „obdarzony zdolnością widzenia” i „darem wyrazu”⁶, który w sztuce stara się ukazywać wdzięk i ulotność powszedniego życia – poprzez urodę kobiet, elegancję dandysa, piękno pędzących powozów. Baudelaire odnajduje w jego rysunkach refleksy współczesnego świata, dlatego stanowią one właściwą ilustrację omawianego tematu.

PO CO KRYTYKA? ARTYSTA I MIESZCZANIE

Rozpoczynając recenzję *Salonu 1846*, Baudelaire zwraca się do mieszczan słowami:

Wy jesteście większością – liczbą i inteligencją; jesteście więc siłą, która jest sprawiedliwością. (...) W waszych rękach są rządy miastem, i to jest słuszne, ponieważ jesteście siłą. Trzeba jednak, abyście byli zdolni do odczuwania piękna (...). A zatem trzeba wam sztuki (...). Sztuka jest dobrem nieskończenie cennym, napojem orzeźwiająjącym i rozgrzewającym, który utrzymuje żołądek i umysł w idealnej równowadze (...), ustanowiliście zarazem większą i bardziej owocną

³ Pojęcie *flâneur* różnorodnie dookreślano w XX wieku. Zagadnieniem zajmowali się oprócz Benjamina między innymi: H. Paetzold (*Polityka przechadzki*), który przechadzkę po mieście interpretuje jako formę polityki; F. Hassel (*Spacery po Berlinie*), uznający ulicę za rodzaj lektury czytanej podczas spacerowania; Z. Bauman, odwołujący się do figury spacerowicza, ale także włóczęgi, turysty i gracza, opisujący nowoczesność i miejskie życie.

⁴ Kijowski napisał o Baudelaire'ze, że „zjawił się w momencie kulturalnym, w którym wszystko było możliwe (...). Wszystko w takich chwilach kryzysowych zależy od intuicji i inteligencji, Baudelaire rozumiał w lot wszystko, co się wokół niego działo”. A. Kijowski, *Grymas Baudelaire'a*, [w:] C. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, tłum. A. Kijowski, Warszawa 1971, s. 24.

⁵ C. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, [w:] idem, *Rozmaitości...*, ed. cit., s. 318.

⁶ Ibidem.

wspólnotę w sztuce. To wy, mieszczanie – królowie, prawodawcy i kupcy – założyliście zbiory, muzea i galerie. Te z nich, które przed szesnastu laty były otwarte tylko dla spekulantów, rozszerzyły swe bramy dla tłumu (...). Jesteście naturalnymi przyjaciółmi sztuk, gdyż jedni z was są bogaci, a drudzy uczeni⁷.

Kontekst wypowiedzi to Francja XIX wieku – czas burzliwych przemian społecznych i politycznych⁸. Artyści często są zaangażowani w teoretyczne spory, dotyczące klasycyzmu bądź romantyzmu, przyjmują rozmaite postawy wobec rzeczywistości: T. Gautier wybiera życie w samotności, Balzac stara się poznać i opisać mechanizmy kierujące rzeczywistością, E. Delacroix – podziwiany przez Baudelaire'a – po okresie oczarowania wolnością odwraca się z nienawiścią od rewolucyjnej ideologii⁹. Baudelaire zajmuje wśród tych twórców wyjątkową pozycję. Rozmyślnie i wytrwale poszukuje nowoczesności i odnajduje ją w akwarelach Guysa, w dziełach Daumiera czy Balzaka. Autora *Salonu 1859* cechuje głęboka świadomość czasu, w którym żyje, i zachodzących w świecie przemian¹⁰.

Stosunek Baudelaire'a do mieszczaństwa jest ambiwalentny. Poeta, będąc niezależnym twórcą, nie ma zbyt wielu powodów, by darzyć go nadmiernym szacunkiem; raczej nim gardzi, o czym zdaje się świadczyć dwuznaczny ton przywołanego cytatu¹¹. Wie, że mieszczań – ze względu na swoją liczebność, ograniczone potrzeby i gusta – jest wrogiem artystów. Równocześnie jednak ten nieprzyjaciel jest bogaty, posiada więc znaczące wpływy, których nie można

⁷ Idem, *Salon 1846*, [w:] idem, *Rozmaitości...*, ed. cit., s. 73.

⁸ Wiek XIX jest we Francji (a następnie w całej Europie) okresem panowania mieszczaństwa, które bogaci się i zdobywa coraz większy wpływ na kształtowanie wielu dziedzin życia. Działalność artystów przestaje być oczywista, co jest skutkiem silnych przemian społecznych. Przystają obowiązywać tradycyjne funkcje sztuki. Rozpoczyna się produkcja obrazów w nieznaną dotąd skalę, a artysta-rzemieślnik przestaje być potrzebny. Paryskie Salony stają się dla artystów jedynym właściwym, i w pewnym sensie jedynym praktycznie dostępnym, miejscem przedstawiania publiczności rezultatów twórczej działalności. Zyskują przy tym olbrzymią, masową popularność. Dość powiedzieć, że pod koniec rządów Ludwika Filipa Salon odwiedziło ponad milion osób, więc mniej więcej tyle, ile liczyła ludność całego Paryża! Ta liczna publiczność to nowy masowy widz, który chce oglądać sztukę, rozumieć ją i wzruszać się nią. Stąd także rodzi się zapotrzebowanie na krytykę, bo sztuka nie zawsze jest zrozumiała, nawet więcej, właśnie w XIX wieku przestaje taką być. Często jest także zjawisko artysty-krytyka, który nie tylko tworzy sztukę, ale także tłumaczy ją lub tłumaczy się z niej. Por. H. Morawska, *W poszukiwaniu nowoczesności*, Warszawa 1977.

⁹ Por. J. Guze, *Nieomylny Baudelaire*, [w:] C. Baudelaire, *Rozmaitości...*, ed. cit., s. 9.

¹⁰ W tytule eseju Joanny Guze, który poświęcony jest krytycznej twórczości poety – *Nieomylny Baudelaire* – nie ma zbyt wiele ironicznej przesady.

¹¹ Fragment recenzji z *Salonu 1859* roku rozwiewa ewentualne wątpliwości dotyczące stosunku poety do mieszczaństwa. Baudelaire stwierdza w nim: „Widzę przed sobą duszę Mieszczaństwa i może mi pan wierzyć, że gdybym nie obawiał się, iż splamię na zawsze ściany mojej celi, cisnąłbym w nią chętnie kałamarzem, i to z siłą, o którą mnie pan nie podejrzewa”. C. Baudelaire, *Salon 1859*, [w:] idem, *Rozmaitości...*, ed. cit., s. 281. Zob. także A. Kijowski, *Grymas...*, op. cit., s. 25.

ignorować. Ponadto „artysta i publiczność są niby dwa terminy współzależne, które działają na siebie z równą siłą”¹², dlatego też Baudelaire uważa, że mieszczanina należy zjednać, kształcąc go, zapoznając z kulturą¹³. Temu między innymi mają służyć pisma krytyczne o sztuce, recenzje z *Salonów*¹⁴.

Opisywane powyżej nieuniknione związki artystów z mieszczaństwem, a także świadomość powstających zależności, nie były łatwe ani przyjemne. We wstępie do *Salonu 1846* Baudelaire wymownie je opisuje, stwierdzając, że „gdyby poeta zażądał od państwa kilku mieszczan do swojej stajni, wszyscy byliby niezmiernie zdziwieni, lecz gdyby mieszczanin zażądał smażonego poety, uznano by to za zupełnie naturalne”¹⁵.

JAKĄ KRYTYKĘ CHCE UPRAWIAĆ BAUDELAIRE?

Krytyczna twórczość Baudelaire’a wpisuje się w nowy typ krytyki, wywodzący się od Denisa Diderota. Są to sprawozdania z wystawy, recenzje, oceny tworzone w oparciu o bezpośredni kontakt z dziełem. Punkt wyjścia dla tej wypowiedzi o sztuce stanowi dzieło – oglądany obraz – a nie teoria¹⁶. Baudelaire już od drugiego *Salonu*, czyli od 1846 r., nadawał swoim recenzjom szeroki i bogaty zakres¹⁷. Tworzył sprawozdania, które cechuje bezpośredniość kontaktu i aktualność wypowiedzi. Dodatkowo pojawiają się w nich anegdoty z życia artystów, które przybliżają i indywidualizują czytelnikom twórców. Baudelaire umieszcza także w pismach krytycznych własne idee i koncepcje, dotyczące tak poglądów estetycznych, jak i sądów na temat aktualnej, szeroko rozumianej kondycji sztuki. Poeta nie poprzestaje na prostej charakterystyce obserwow-

¹² C. Baudelaire, *Salon 1859*, ed. cit., s. 245.

¹³ Por. J. Guze, op. cit., s. 10.

¹⁴ Stefan Morawski określa owo Baudelaire’owskie wyjście ku anonimowemu tłumowi – który jest potencjalnym adresatem poezji i szkiców krytycznych poety – jako „określony sposób samoobrony przed nowym układem kulturowym”. S. Morawski, *Trudny związek flânerie z intelektualizmem (Musil, Sartre, Benjamin)*, [w:] *Pojednanie tożsamości z różnicą*, red. E. Rewers, Poznań 1995, s. 45.

¹⁵ Cyt. za: J. Guze, op. cit., s. 10.

¹⁶ Przyczynę przemian w podejściu do dzieła sztuki J. Guze słusznie upatruje w nowych przestrzeniach wystawienniczych dla sztuki, które konstituowały się na przełomie XVIII i XIX wieku. Guze stwierdza, że „wystawa, to publiczne demonstrowanie malarstwa, rzeźby czy grafiki, stwarza nowe możliwości. Obraz opuszcza pracownię malarza, ale nie idzie do kościoła czy pałacu; umieszczony obok płócien innego pędzla, pozwala na konfrontację i porównanie, zmusza do zastosowania większej ilości kryteriów (ponieważ tendencje i założenia reprezentowane w poszczególnych obrazach mogą być różne, a czasem nawet ze sobą sprzeczne), prowadzi wreszcie do szerszych i bardziej ogólnych wniosków”. Ibidem. cit., s. 6-7.

¹⁷ Na temat *Salonu* jako uznanego w XIX wieku i bardzo popularnego gatunku literackiego oraz na temat widocznej zmiany stylu w tekstach krytycznych Baudelaire’a od roku 1846 zob. C. Pichois, op. cit., s. 407-408.

nych zjawisk artystycznych; stara się określić je we wzajemnym powiązaniu oraz porównując z osiągnięciami przeszłości. Interpretacja dzieła przebiega w oparciu o osobowość twórcy, ale także, co niezwykle istotne, przy uwzględnieniu rytmu epoki, jej klimatu i wymagań¹⁸.

Baudelaire w swych krytykach jest stronniczy, nie stara się być obiektywny – taką postawę uważa za złudzenie, które niczemu nie służy, a może szkodzić działalności artystów. Poeta jest ponadto świadomy zmienności gustów, ocen, kryteriów dotyczących sztuki różnych epok, dlatego uważa, że wydawanie ostatecznych sądów na temat dzieł nie leży w mocy krytyki. Baudelaire wcześniej sformułował zasady sztuki krytycznej. W *Salonie 1846* stwierdza:

Wierzę szczerze, że najlepsza krytyka jest zabawna i pełna poezji, nigdy zaś zimna i algebraiczna, brak miłości i nienawiści osłaniająca pretekstem, że wszystko tłumaczy, i świadomie wyrzekająca się temperamentu. Piękny obraz jest naturą przemyślaną przez artystę; dobrą krytyką będzie ten obraz przemyślany przez umysł inteligentny i wrażliwy. Tak więc sonet czy elegia może być najlepszą relacją z obrazu (...), krytyka, żeby być słuszna, tzn. mieć rację istnienia, powinna być stronnicza, namiętna, polityczna, a więc ukazywać jeden punkt widzenia, ale otwierający najwięcej horyzontów. (...) Toteż szerszym punktem widzenia będzie dobrze rozumiany indywidualizm: żądanie od artysty prostoty i szczerego wyrazu temperamentu, wspomagane przez wszystkie środki, jakie daje mu rzemiosło¹⁹.

Zgodnie z powyższym Baudelaire traktował sztukę w sposób osobisty i wygłaszał śmiało, subiektywne opinie na temat dokonań współczesnych mu twórców. Jego krytyka sztuki jest pełna temperamentu, przez co silnie angażuje czytelnika. Joanna Guze trafnie puentuje działalność Baudelaire'a na polu krytyki artystycznej, stwierdzając, że „miał absolutny słuch na wielkość i absolutny słuch na małość, równie namiętnie szukał pierwszej, jak tępił drugą. Oczywiście, pośrodku była jeszcze poprawność: nie byłby Baudelaire'em, gdyby obejrzał się na nią”²⁰. Autor *Salonu 1846* zauważył i docenił twórczość wielu artystów dziś uznanych i cenionych, niejednokrotnie namiętnie jej bronił i ją popierał, tak było w przypadku E. Delacroix²¹, H. Daumiera, T. Rousseau, J.-B. Co-

¹⁸ Por. J. Guze, op. cit., s. 7.

¹⁹ C. Baudelaire, *Salon 1846*, ed. cit., s. 76.

²⁰ J. Guze, op. cit., s. 16.

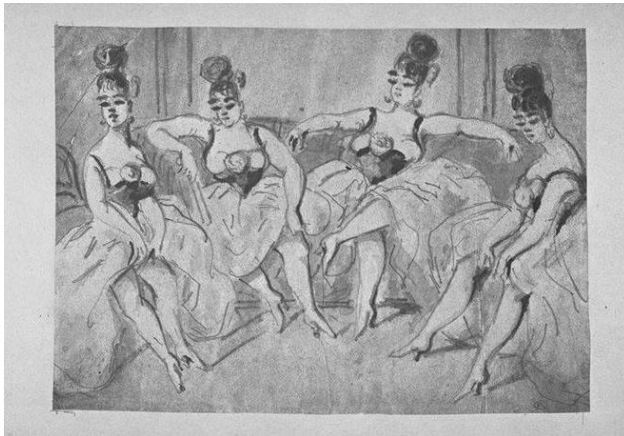
²¹ Baudelaire wielokrotnie w pismach krytycznych zwraca się ku twórczości Delacroix. Poświęca mu duże fragmenty recenzji z *Salonów*, a także osobne szkice. Interesujące są uwagi poety, kiedy pisze: „chciałbym ukazać ów kunszt czarodziejski, dzięki czemu mógł [Delacroix] oddać słowo obrazami plastycznymi żywiej i lepiej, niż zrobił to jakikolwiek malarz”. C. Baudelaire, *Dzieło i życie Delacroix*, [w:] idem, *Rozmaitości...*, ed. cit., s. 370. Zob. także idem, *Salon 1846; Dzieło i życie Delacroix; Malowidła ścienne Eugeniusz Delacroix w Saint-Sulpice*, [w:] ibidem, s. 84-99, 369-395, 353-355. Pichois stwierdza dobitnie, że „Baudelaire uczynił z Delacroix swego herosa. Chciał być w poezji tym, kim Delacroix był w malarstwie,

rota. Wbrew dziewiętnastowiecznym gustom zupełnie nie popierał P. Delaroché'a czy H. Verneta. Związany z estetyką romantyczną, nie cenił twórczości J.A.D. Ingresa, a będąc przeciwnikiem realizmu, nie zachwycał się dziełami G. Courbety²² – dostrzegał jednak talent tych artystów i walory ich malarstwa.

Baudelaire mówił o sobie, że „jest przepojony miłością Malarstwa do szpiku kości”²³. Życie i sztukę pojmował w sposób integralny. Kontakt z dziełami niejednokrotnie stanowił inspirację dla jego własnej działalności poetyckiej. Taki twórczy stosunek do sztuki odpowiada nowoczesnej wrażliwości, w której osobowość jednolicie ukształtowana – na wzór dzieła sztuki – stanowi modelowy przykład artysty.

POGLĄDY ESTETYCZNE

PIĘKNO



C. Guys, *Quatre danseuses au repos, assises*
Paris, Musée du Louvre, Département des Arts Graphiques

czyli chciał znajdować odpowiedni wyraz dla opisu swej epoki. Swą teorię, czy lepiej, wycucie współczesności, poeta – w jego własnym mniemaniu – zawdzięcza malarzowi”. C. Pichois, op. cit., s. 410. Na temat E. Delacroix i Baudelaire’a zob. także J. Starzyński, *O romantycznej syntezie sztuk*, Warszawa 1965.

²² Na temat związków Baudelaire’a z dziewiętnastowiecznymi doktrynami artystycznymi warto zacytować trafną uwagę A. Kijowskiego, który stwierdza, że Baudelaire „wchłaniał wszystkie kolejne doktryny romantyczne, by je potem po swojemu przekształcić i doprowadzić do skrajnych postaci, tak też postępował z doktryną realizmu. Jego poglądy na powieść bliskie były tym, które głosił Balzac, Champfleury, Flaubert, jednakże zabarwiała je szczególnie światło, które od Baudelaire’a padało na wszystko, czego się tknął. Jest to oczywiście światło jego metody, blask jego mistyki”. A. Kijowski, op. cit., s. 23.

²³ C. Baudelaire, *Salon 1859*, ed. cit., s. 306.

Baudelaire był przekonany, że współczesność powinna wypowiadać się w sposób tylko sobie właściwy, nie kopiując tradycyjnych, utartych wzorów, bowiem kryteria piękna zmieniają się w zależności od epoki. Pisał: „skoro wszystkie wieki i narody posiadały swe piękno, i my musimy posiadać nasze”²⁴. Znamienne jest jednak dla poglądów Baudelaire’a, że nie wyrzekął się piękna wiecznego. Sformułował dualistyczną koncepcję piękna, przy pomocy której starał się pogodzić ze sobą założenie o istnieniu piękna wiecznego oraz jego czasowo uwarunkowanej formy²⁵. Projekt ten określał jako racjonalny i historyczny. Twierdził, że:

(...) piękno zawsze i nieuchronnie składa się z dwóch elementów, choć wrażenie, jakie wywiera, jest jedno; (...) piękno składa się z elementu wiecznego, niezmiennego, którego ilość jest nader trudna do określenia, i elementu zmiennego, zależnego od okoliczności, którym będzie moda, moralność, namiętność, wzięte oddzielnie lub wszystkie razem. Bez tego drugiego elementu, który jest niby opakowanie niebiańskiego przysmaku, zabawne, podniecające i zaostrzające apetyt, pierwszy byłby niestrawny, niedający się ocenić, niewłaściwy i obcy naturze ludzkiej. Wątpię, czy można by znaleźć jakikolwiek przykład piękna nieskładającego się z tych dwu elementów²⁶.

Baudelaire w żadnym znanym piśmie nie sprecyzował elementu wiecznego – jego rozumienie pozostawiał raczej domysłowi czy wyobraźni czytelników. Sztuce nadawał jednak wysoką wartość, określając ją jako „różnorodność w jedności”, „twarz absolutu”²⁷. Z widocznym zainteresowaniem opisywał zmienny

²⁴ Idem, *Salon 1846*, ed. cit., s. 145.

²⁵ W. Benjamin w pismach dotyczących Baudelaire’a i Paryża XIX wieku zawarł interesującą uwagę, którą można odnieść do zagadnienia piękna w twórczości poety. Benjamin stwierdził: „To, co współczesne, było głównym akcentem w poezji Baudelaire’a. Rozszczepia on pod postacią przygnębienia ideał (*Spleen et idéal*). Ale to właśnie moderna ciągle cytuje prehistorię. Wynika to z dwuznaczności, właściwej społecznym warunkom i wytworom tej epoki. Dwuznaczność jest obrazowym przejawem dialektyki, prawem dialektyki w bezruchu (...). Takiego obrazu dostarczają pasaże, które są zarówno domem, jak i gwiazdami. Takiego obrazu dostarcza dziwka, która jest równocześnie i sprzedawczynią, i towarem”. W. Benjamin, *Paryż – stolica dziewiętnastego wieku*, [w:] idem, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 329.

²⁶ C. Baudelaire, *Malarz...*, ed. cit., s. 311. Zob. także idem, *Salon 1846*, ed. cit., s. 145-146. Claude Pichois interpretuje przytoczoną wypowiedź Baudelaire’a jako złaicyzowany pogląd na piękno księdza Lamennais’go. Zob. C. Pichois, op. cit., s. 561.

²⁷ Zob. C. Baudelaire, *Salon 1846*, ed. cit., s. 77. A. Kijowski, opisując poglądy Baudelaire’a, sytuuje poezję naprzeciw nauki, filozofii, działalności społecznej i kulturowej, określając ją jako nienależącą do świata przyrodzonego. Poezja to część porządku nadprzyrodzonego, w którym przebywają idealne odpowiedniki bytów przyrodzonych. Podobnie piękno, które tłumacz pism Baudelaire’a określa jako byt podmiotowy – światło płynące z duszy człowieka na przedmioty świata rzeczywistego. Materiałem tak pojmowanej poezji jest jednak materialny świat codziennego życia człowieka, więc także jego nędza, ból, brutalność, to, co ohydne,

element piękna, warunkowany przez artystyczne tendencje epoki, sytuację historyczną, obowiązującą moralność²⁸.

Poeta ostrzegał ponadto, że sztuka, powstająca w izolacji od świata zewnętrznego, zagrożona jest przez „próżnię piękna abstrakcyjnego”. Dochodzi do niej na przykład poprzez naśladowanie dawnych mistrzów, stanowiące próbę przeniesienia się w minione czasy, w których obowiązywały inne zwyczaje i estetyka. Baudelaire wytrwale podkreślał, że każda współczesność posiada własną mitologię. „Wierzmy w nowe i szczególne piękno, które nie jest pięknem Achillea czy Agamemnona”²⁹.

Akcentowany przez Baudelaire’a zmienny aspekt piękna wyraża się poprzez modę danej epoki. W tym duchu poeta sformułował pochwałę szminki. Dowiadujemy się, że:

Kobieta ma prawo wydawać się czarodziejska i nadnaturalna, a nawet chcąc tego, spełnia pewien obowiązek; powinna zadziwiać i urzekać; jest bóstwem, musi być pozłacana, jeśli chce być uwielbiana. Musi więc zapożyczać od wszystkich sztuk środki, które pozwolą jej wznieść się ponad naturę. (...) Róż i czerń uosabiają życie nadnaturalne i nadmierne; czarna oprawa przydaje głębi i niezwykłości spojrzeniu, bardziej jeszcze upodabnia oko do oka otwartego na nieskończoność³⁰.

U podstaw tych poglądów tkwi przekonanie, że zbrodnia jest czymś naturalnym dla człowieka, natomiast cnota jest sztuczna i wymaga namysłu. Zło, zdaniem Baudelaire’a, popełniamy bez wysiłku, dobro to zawsze owoc pewnej sztuki. Natura została więc w pismach poety zdegradowana – oznacza chaos i nieczystą siłę. „Wszystko, co piękne i szlachetne, płynie z rozumu i rachunku (...), ozdoby są jedną z oznak (...) szlachetności duszy ludzkiej”³¹. Stwierdzenie,

tragiczne. Konsekwencją jest smutna misja poety, który „im wyżej chce się wzbijać w poszukiwaniu ideału, tym niżej musi zejść w nędzę, cierpienie, w farsę, w podłość”. Tak definiowana poezja – która w ujęciu Baudelaire’a oznacza całą dziedzinę pięknego pisania oraz prawdopodobnie także malarstwo, o czym świadczą wyrażone w krytykach poglądy poety na jego temat oraz na temat związków poezji i malarstwa – „jest szukaniem wyjścia z rzeczywistości w nadrzeczywistość; jest sztuką odgadywania związków między tym, co realne, a tym, co idealne; jest wiarą w powszechną analogię, czyli w to, że wszystko, co istnieje, ma byt podwójny: «Poezja jest tym, co najbardziej rzeczywiste, tym, co okazuje się absolutnie prawdziwe dopiero na tamtym świecie. Ten świat – słownik hieroglifów»”. A. Kijowski, op. cit., s. 17. Świat sztuki Baudelaire’a zdaje się istotnie posiadać, o czym pisano, silny rys platoński. Zdaniem Kijowskiego, źródła Baudelaire’owskiego idealizmu tkwią jednak w mistyce Swedenborga i w katolickim wychowaniu. Jest to interesujący problem do analizy.

²⁸ Por. J. Guze, op. cit., s. 10-12.

²⁹ C. Baudelaire, *Salon 1846*, ed. cit., s. 77.

³⁰ Idem, *Malarz...*, ed. cit., s. 339-340.

³¹ Ibidem, s. 338. Zob. także A. Kijowski, op. cit., s. 19.

że natura czy prostota upiększają piękno, jest, zdaniem Baudelaire'a, śmieszne i nie przystaje do estetyki ludzi myślących³².

Koncepcja poety na temat niestałego, uzależnionego od okoliczności, elementu piękna oznacza zmieniony stosunek do konkretności, szczegółu³³, a w konsekwencji przewartościowanie rzeczywistości materialnej. Andrzej Kijowski, tłumacz pism Baudelaire'a, artykuł o Guysie komentuje następująco: „Co żyje, jest nieforemne, lecz namalowane, opisane, nabiera waloru estetycznego; piękne jest nie to, co za piękne uznajemy na podstawie wyuczonych uprzednio reguł estetyki, lecz wszystko, co oglądamy z estetyczną uwagą, przeświadczeni, że wszystko istniejące jest nieodczytanym hieroglifem, nierozpoznanym jeszcze znakiem ideału”³⁴. Oznacza to, że kiedy artysta włącza w zakres swojego zainteresowania nowe obszary rzeczywistości, stwarza niejako nowe rodzaje piękna. Jego rola nie polega więc na reprodukowaniu i potwierdzaniu piękna już uznanego, ale na przyłączaniu do kultury nowych wartości³⁵. W zakończeniu swojego pierwszego tekstu krytycznego na temat sztuki młody Baudelaire pisał:

(...) bohaterstwo nowoczesnego życia otacza nas i atakuje. Nasze prawdziwe uczucia dławią nas dostatecznie, żebyśmy je znali. Nie brak ani tematów, ani kolorów do eposu. M a l a r z e m, prawdziwym malarzem będzie ten, kto potrafi wydrzeć życiu dzisiejszemu jego epickość, pokaże ją nam, za pomocą koloru i rysunku pozwoli zrozumieć, jak jesteśmy wielcy i poetyczni w naszych krawatach i lakierowanych butach³⁶.

Baudelaire wielokrotnie w pismach krytycznych podkreśla, że „przyjemność oglądania teraźniejszości nie zależy tylko od piękna, które ją stroi, ale również od jej cechy zasadniczej – że jest teraźniejszością”³⁷. Artyści powinni pamiętać o przyjemności, jaka płynie z poznawania własnego czasu, dlatego też autor *Salonu 1845* wysoko cenił tych twórców, którzy poszukiwali piękna ukrytego w nowoczesnym świecie: na zaludnionej ulicy, w wypełnionej gwarem

³² Uwagi Baudelaire'a o pięknie płynącym z rozumu brzmią jak echo poglądów I. Kanta, dla którego wola jest naturą w człowieku – koniecznością przyrodniczą – natomiast wolność związana jest z powinnością, czyli przekraczaniem woli. Dopiero wraz z tak pojmowaną wolnością triumfuje w człowieku jego istota duchowa.

³³ Kijowski zauważa, że „stosunek do konkretności zmienił powieść. Balzak pierwszy wyczuł jej wyczerpanie; zrozumiał, że możliwość jej odnowienia kryje się w lekceważonych dotąd szczegółach; w dokładności precyzyjności i obfitości opisu”. A. Kijowski, op. cit., s. 21.

³⁴ Ibidem, s. 22.

³⁵ Por. Ibidem. Na temat sztuki, która nie jest już tylko przedstawianiem piękna, ale także poszukiwaniem piękna w tym, co obecnie istniejące, więc w nowoczesności zob. A. Hohmann, *Flâneur. Pamięć i lustro nowoczesności*, tłum. A. Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001, nr 8-9, s. 339.

³⁶ C. Baudelaire, *Salon 1845*, [w:] idem, *Rozmaitości...*, ed. cit., s. 64.

³⁷ Idem, *Malarz życia nowoczesnego*, ed. cit., s. 309.

głosów kawiarni. Przykładem Constantine Guys – malarz życia współczesnego. Figura *flâneura*, która posłużyła Baudelaire’owi do opisu artysty, w interesujący sposób ujawnia cechy tej nowej rzeczywistości.

WYOBRAŹNIA



C. Guys, *The Dancers*
London, Private Collection Bonhams

Kryterium wyobraźni zastosował Baudelaire do oceny dzieł wystawionych w Salonie w 1859 roku. Rozpoczynając sprawozdanie, stwierdził: „Postanowiłem szukać w Salonie wyobraźni; znajdując ją rzadko, musiałem mówić o nielicznych”³⁸. Twórczość nie polega, jego zdaniem, na naśladowaniu natury, na poszukiwaniu zapisanych w niej wzorów piękna. Artystą jest ten, kto stwarza nowe układy z istniejących w świecie elementów; ten, kto potrafi własne we-

³⁸ C. Baudelaire, *Salon 1859*, ed. cit., s. 306.

wewnętrzne wizje ukazać poprzez doskonałe formy. Wyobraźnia jest, zdaniem poety, królową zdolności. To ona sprawia, że kobiety i mężczyźni dbają o urodę i stroje, ustanawiają prawa i tworzą kulturę³⁹. Czytamy w *Salonie 1859*, że:

Wyobraźnia jest analizą i syntezą. (...) Jest wrażliwością. (...) To ona nauczyła człowieka sensu moralnego barwy, linii, dźwięku i zapachu. Ona, na początku świata, stworzyła analogię i metaforę. Dzieli na elementy wszelką rzecz i posługując się tworzywem zgromadzonym i ułożonym według zasad, których źródło odnaleźć można tylko w głębi duszy, tworzy świat nowy i doznanie nowości. Ponieważ stworzyła świat (sądzę, że wolno tak powiedzieć, nawet w sensie religijnym), jest rzeczą słuszną, że nim rządzi. (...) Wyobraźnia jest królową prawdy, a m o ż l i w e to jedna z prowincji prawdy. Jest rzeczywiście spokrewniona z nieskończonością⁴⁰.

Ujęcie Baudelaire'a jest hierarchizującym rozumieniem wyobraźni, uznającą ją za dominującą i naczelną, prowadzi do wyboru sztuki, która transformuje świat zewnętrzny i jest wyraźnie naznaczona indywidualnością artysty⁴¹. Taki sposób rozumienia twórczości otwiera drogę zagadnieniu estetyzacji zła, problemowi zła jako zagrożenia dla sztuki. Związane jest to między innymi z artystycznym roszczeniem do *creatio ex nihilo*⁴². Zagadnienie jak najbardziej na miejscu w kontekście osoby Baudelaire'a, który przedmiotem wielu swoich poematów uczynił zło, nadając mu określoną postać, przyoblekając w realną formę.

³⁹ Por. A. Kijowski, op. cit., s. 19.

⁴⁰ C. Baudelaire, *Salon 1859*, ed. cit., s. 249-250.

⁴¹ J. Guze, op. cit., s. 13.

⁴² Zob. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, Warszawa 1999, s. 166-200. Niezwykle interesujące są uwagi niemieckiego filozofa, który w pracy *Zło. Dramat wolności* rozważa problem zła absolutnego, demonicznego, metafizycznego. W osobie markiza de Sade'a, autora *120 dni Sodomy, czyli szkoły libertynizmu*, dostrzega reżysera spektaklu na cześć totalnej destrukcji, który stworzył teorię zła absolutnego. Za kontynuatorów mrocznego markiza uznaje „estetycznych rewolucjonistów jak Baudelaire, Poe czy Rimbaud (...), wszyscy oni podążają w ślady markiza. Wiodą one w samo serce ciemności albo na kraniec świata. Zło staje się estetyczną pokusą dla tych, którzy (...) tego, co nadziemskie, poszukują jedynie pod ziemią”. Ibidem, s. 186. Filozof stwierdza w cytowanej pracy, że twórca, który w swojej artystycznej działalności kieruje się zasadą *poiesis*, nie *mimesis*, ponosi ryzyko związane „z samokwestionowaniem się sztuki – wówczas gdy jej bytowi grozi wchłonięcie przez tkwiący w niej niebyt”. Ibidem, s. 196. Sztuka rozpatrywana jest tutaj jako dramat wolności. Zagrożona podwójnie przez zło: ze strony artysty, który wierzy, że to, co tworzy, nie jest symbolizowaniem ani naśladowaniem natury, ale odrębnym, niepowtarzalnym bytem; oraz ze strony świata, który pozbawiony wszelkiego uprzednio nadanego mu sensu objawia artyście z całą mocą tkwiącą w nim przypadkowość, grozę i absurd. Na temat satanizmu w twórczości Baudelaire'a zob. także W. Benjamin, *Paryż – stolica dziewiętnastego wieku*, ed. cit., s. 349-354.

Zagadnienie wyobraźni, kluczowe w twórczości Baudelaire'a, wskazuje także na związki poety z romantyzmem. Utożsamianie jego poglądów z doktryną romantyczną byłoby jednak błędne, ponieważ Baudelaire uważał za konieczne, aby wyobraźnię wspierała rzetelna wiedza, kultura, czytanie i techniczna sprawność artysty. Systematyczna praca oraz wykształcenie stanowią, jego zdaniem, podstawę wszelkiej twórczości⁴³.

Estetyka Baudelaire'a oparta jest na dwóch filarach, których zgodność może wydawać się problematyczna. Pierwszy stanowi kryterium osobowości, drugi to konieczność respektowania surowych zasad artystycznego rzemiosła i żądanie wewnętrznej dyscypliny dzieła. To drugie kryterium sprawiało, że Baudelaire zdobywał się na sprawiedliwą ocenę dzieł sztuki niezgodnych z jego własnym gustem, jak w przypadku Ingresa lub Courbета.

Znaczenie pojęcia wyobraźni u Baudelaire'a nabiera właściwej ostrości, kiedy przeciwstawimy je czynności, zdaniem artysty, wyłącznie odtwarzającej – fotografii. Poeta zdecydowanie przeciwko niej występował⁴⁴, pisząc w *Salonie 1859*:

Otóż nasza publiczność, szczególnie niezdolna do odczuwania szczęścia płynącego z marzeń lub z zachwyty (cecha małych dusz), pragnie, aby ją zadziwiano, posługując się środkami obcymi sztuce, a posłuszni artyści stosują się do jej upodobań (...). W naszych oplakanych czasach pojawił się nowy przemysł (...). Bałwochwalczy tłum wysunął ideał godny siebie i odpowiadający jego naturze. (...) «wierzę w naturę i tylko w naturę (są po temu słuszne racje). Wierzę, że sztuka jest i może być tylko dokładnym odtworzeniem natury». (...) Bóg zemsty wysłuchał prośby tego tłumu. Daguerre był jego mesjaszem⁴⁵.

⁴³ Por. J. Guze, op. cit., s. 16.

⁴⁴ W. Benjamin, prowadząc rozważania na temat dziewiętnastowiecznego Paryża, analizował także moment pojawienia się fotografii. Stwierdził: „Fotografia prowadzi do zniszczenia dużej grupy zawodowej, znikają malarze portretów miniaturowych. (...) Wczesna fotografia przewyższała artystycznie miniaturę. (...) Na wystawie światowej 1855 pojawia się po raz pierwszy osobna ekspozycja, *Fotografia*. W tym samym roku Wiertz ogłasza (...) artykuł o fotografii, w którym wyznacza jej zadanie filozoficznego oświecenia malarstwa”. W. Benjamin, *Paryż...*, ed. cit., s. 322. Filozof stwierdza ponadto, że malarstwo, w odpowiedzi na osiągnięcia fotografii, zaczyna akcentować kolorowe elementy obrazu. „Gdy impresjonizm ustępuje miejsca kubizmowi, malarstwo zdobywa dla siebie dalszą krainę, gdzie fotografia na razie nie jest w stanie mu towarzyszyć”. Ibidem, s. 323. Uwagi te pozwalają spojrzeć na refleksję Baudelaire'a w szerszej perspektywie.

⁴⁵ C. Baudelaire, *Salon 1859*, ed. cit., s. 245-246.

FLÂNEUR



C. Guys, *La promenade*
London, The Redfern Gallery, Edward Barkes Esq

Baudelaire pisał o Guysie:

Obserwator, dyletant, *flâneur* – nazwijcie go, jak chcecie; żeby jednak scharakteryzować tego artystę, trzeba go obdarzyć epitetem, którego niepodobna zastosować do malarza tematów wiecznych lub przynajmniej bardziej trwałych, bohaterkich, religijnych. Niekiedy jest poetą, częściej zbliża się do powieściopisarza czy moralisty; jest malarzem okoliczności i tego, co w niej wieczne⁴⁶.

Według francuskiego słownika z 1808 roku, *flâneur* to próżniak i szlifi-bruk, cierpiący na nieznośną beczynność, który nie ma pojęcia, dokąd się udać ze swoją nudą⁴⁷. Ta zdecydowanie pejoratywna definicja zmieniała się jednak i nie odnosi się już do *flâneura*-artysty opisywanego przez Baudelaire'a. W bardziej ogólnym sensie *flâneur* oznaczał osobę niespiesznie przechadzającą się po dziewiętnastowiecznych paryskich galeriach, pasażach, bulwarach, parkach⁴⁸.

⁴⁶ Idem, *Malarz życia nowoczesnego*, ed. cit., s. 312-313.

⁴⁷ Za: B. Frydryczak, *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury nowoczesności*, Poznań 2002, s. 89.

⁴⁸ W. Benjamin w niezwykle interesujący sposób opisuje Paryż jako stolicę dziewiętnastego wieku. O pasażach czytamy, że „pełnią rolę centrum handlu towarami luksusowymi. Poprzez ich wyposażenie sztuka wstępuje w służbę u kupca. Nie było końca podziwom, wyrażanym

Flâneur to przede wszystkim mieszkaniec miasta, ktoś z nim związany, dobrze je znający⁴⁹. *Flâneur*, o czym pisze Baudelaire i co wyraża tematyka rysunków Guysa, przygląda się wielkiemu miastu, którego codzienny gwar go cieszy. Ulice i pasaże dynamicznie zmieniającego się Paryża stają się dla *flâneura* tym, czym był salon dla dandysa, więc właściwym miejscem przebywania – spacerowania⁵⁰. Przechadzka ulicą, stanowiąc skuteczne lekarstwo na nudę⁵¹, staje się także nową przestrzenią estetycznego postrzegania świata. Istotna jest w tym kontekście kategoria tłumy oraz *flâneur* jako anonimowy i niezauważony w owym tłumie, a w konsekwencji pozbawiony tożsamości. Kreśląc figurę *flâneura*, Baudelaire przywołał opowiadanie E.A. Poe'go *Człowiek tłumy*. Jest to relacja rekonwalescenta, który „zerka przez zaparowane szyby na ulicę”, po której „ludzki tłum przelewa się w świetle ulicznych latarni dwiema potężnymi falami”, aby „studiować w ten sposób ciżbę ludzką niczym otwartą księgę”⁵². Opowiadanie Poe'go stanowi interesujący kontekst dla refleksji francuskiego poety. Tłum uosobiony jest tutaj w postaci nieznanego, złowrogiego

przez współczesnych (...). Jeden z *Ilustrowanych przewodników po Paryżu* podaje: Pasaże, ostatni wyznalzek przemysłowego luksusu, to pokryte szkłem i wyłożone marmurem przejścia, biegnące przez skupiska domów, których właściciele zjednoczyli się dla spekulacji. Po obu stronach tych przejść, oświetlanych z góry, ciągną się najelegantsze sklepy. Taki pasaż jest więc bez wątpienia miastem, ba, światem na niewielką skalę”. W. Benjamin, *Paryż...*, ed. cit., s. 318. Zwracają także uwagę refleksje Benjamina na temat miasta oświetlonego lampami gazowymi. Filozof stwierdza, że „obrazu ulicy jako wnętrza, w którym streszcza się fantasmagoria *flâneura*, nie sposób prawie oddzielić od oświetlenia gazowego”. Następnie dodaje: „Pierwsze lampy gazowe zapłonęły w pasażach. Pierwsza próba ich wykorzystania przypada na okres dzieciństwa Baudelaire'a (...), zapewnia to większe bezpieczeństwo w mieście, powoduje, że tłum również nocą czuje się na otwartej ulicy swojsko, oraz usuwa niebo gwiaździste z obrazu wielkiego miasta bardziej skutecznie, aniżeli czynią to wysokie domy”. Ibidem, s. 377-378.

⁴⁹ Por. B. Frydryczak, op. cit., s. 86.

⁵⁰ Por. Ibidem, s. 93. Benjamin, opisując pasaże jako coś pośredniego pomiędzy ulicą a wnętrzem, dochodzi do wniosku, że dla *flâneura* wnętrzem stała się sama ulica. „Dla *flâneura*, żyjącego pomiędzy frontami budynków niby *bourgeois* w czterech ścianach swego domu, ulica staje się mieszkaniem. W jego oczach błyszczące emalią szyldy firm są równie dobre (a nawet lepsze) jako przystrojenie ścian, co obraz olejny w mieszczańskim salonie. Mury są dla niego pulpitem, o który opiera swój notes; kioski z gazetami służą mu za biblioteki, a kawiarniane tarasy to wykusze, z których po zakończonej pracy spogląda na swój dobytek”. W. Benjamin, *Paryż...*, ed. cit., s. 365.

⁵¹ Na temat nudy jako szczególnego stanu, który uległ demokratyzacji w dziewiętnastowiecznym Paryżu, oraz na temat związku nudy z figurą *flâneura* zob. A. Zeidler-Janiszewska, *Dryfujący flâneur, czyli o sytuacjonistycznej transformacji doświadczenia miejskiej przestrzeni*, [w:] *Przestrzeń, filozofia i architektura*, red. A. Rewers, Poznań 1999. Badaczka przywołuje refleksje Siegfrieda Kraucera zawarte w studium pt. *Jacques Offenbach i Paryż jego czasów*.

⁵² E.A. Poe, *Człowiek tłumy*, [w:] idem, *Wybór opowiadań*, tłum. S. Studniarz, Warszawa 2009, s. 107, 111. Na temat figury *flâneura* w twórczości Poe'go oraz kategorii tłumy zob. W. Benjamin, *Paryż...*, ed. cit., s. 376-383.

starca, który bez końca błąka się po ulicach Londynu⁵³ i zdaje się ukrywać jakąś tajemnicę. Takich elementów nie napotkamy w Baudelaire'owskich opisach *flâneura*. Poeta stwierdza natomiast, że:

(...) tłum jest królestwem G., jak powietrze królestwem ptaka, woda królestwem ryby. Posiąść tłum – oto jego namiętność i powołanie. Wielka rozkosz dla prawdziwego *flâneura* i rozmiłowanego obserwatora: zamieszkać w mnogości, falowaniu, ruchu, w tym, co umyka, co jest nieskończone. Być poza domem, a przecież czuć się wszędzie u siebie; widzieć świat, być w środku świata i w ukryciu zarazem, takie są drobne przyjemności tych umysłów niezależnych, namiętnych, bezstronnych, które słowo tylko nieudolnie potrafi scharakteryzować. Obserwator – to książę, który wszędzie zachowuje incognito. (...) Człowiek zakochany w życiu wchodzi w tłum niby do olbrzymiego zbiornika elektryczności. Można by go też porównać do lustra, równie ogromnego jak ten tłum; do kalejdoskopu obdarzonego świadomością, przy każdym poruszeniu odsłaniającego wielorakie kształty życia i zmienny wdzięk wszystkich jego elementów. Jest to ja wiecznie niesyte wszelkiego nie-ja, w każdej chwili oddające je i wyrażające w obrazach bardziej żywych niż życie, zawsze niestałe i ulotne⁵⁴.

Flâneur, opisywany przez Baudelaire'a, pozostaje w nieustannym ruchu. Nie ma w nim jednak pośpiechu, nerwowej gonitwy bez celu ani napięcia, które pojawiają się u Poe'go. *Flâneur* raczej stara się spowolnić bieg czasu, stworzyć sytuację jego nieadekwatności. Modne w XIX wieku w Paryżu spacerowanie z żółtymi zdają się symbolizować tę tendencję, aby zatrzymać nieustanny ruch ulicy nowoczesnego miasta, zamaniestrować swój sprzeciw względem niego. *Flâneur* jawi się jako mistrz zwlekania i oporu, podkreślający własną osobowość, nierezygnujący na rzecz tłumy i ulicy z indywidualnego sposobu życia⁵⁵.

⁵³ Wyraz twarzy owego starca na tyle przykuł uwagę narratora opowiadania (wspomnianego rekonalescenta, mile spędzającego czas w kawiarni), że pospiesznie rzucił na siebie płaszcz, porwał łaskę i kapelusz i ruszył w ślad za nim. Tak relacjonuje owo wrażenie: „Pamiętam, iż na jej widok [twarzy starca] pomyślałem, iż Retzch z pewnością przedłożyłby ją ponad swe własne przedstawienia diabła. Przez tę krótką chwilę próbowałem dociec znaczeń, jakie niosło ze sobą to oblicze, i w umyśle moim powstał spreczny, paradoksalny obraz wielkiej siły umysłu, przezorności, nędzy, chciwości, zimnej krwi, morderczego instynktu, triumfu, wesołości, zgrozy i bezmiernej, niewysłowionej rozpacz”. E.A. Poe, op. cit., s. 111. Po dwudniowej wędrówce za nieznanym, który „chodził tam i z powrotem i przez cały dzień nie opuszczał ciżby rojącej się na ulicy”, znużony bohater-narrator stwierdza: „Starzec ten (...) to wcielenie i duch zbrodni. Nie znosi samotności. To człowiek tłumy”. Ibidem, s. 115. Miejsce Baudelaire'owskiego *flâneura* nie jest, jak w przypadku opisywanego starca, wśród tłumy, ale poza nim. *Flâneur* zdaje się utrzymywać elegancki obserwacyjny dystans, który manifestuje powolnym krokiem lub skupionym spojrzeniem. Nie jest to także obserwacja zza okna. Baudelaire'owski *flâneur* zamieszkuje się wraz z tłumem.

⁵⁴ C. Baudelaire, *Malarz życia...*, ed. cit., s. 317.

⁵⁵ Por. B. Frydryczak, op. cit., s. 90. Z. Bauman uważa przy tym, że *flâneurowi* brak stabilnej tożsamości i ukształtowanego projektu życia. Jest nastawiony na przypadkowość, a przechadzanie się jawi się tutaj jako przestrzeń zabawy. Możliwe jest zastosowanie pojęcia gry, w znaczeniu pola gry, do interpretacji figury *flâneura*. Zob. ibidem, s. 94; Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.

Baudelaire w *Malarzu życia nowoczesnego* głosi pochwałę takiego *flâneura*-artysty. Zdaje się dostrzegać w nim, i z jego pomocą, istotne cechy nowoczesnego Paryża, a także nowego sposobu odbierania sztuki. *Flâneur*, spacerując, przygląda się miastu, a to, co widzi, zapamiętuje i przy pomocy wyobraźni twórczo przekształca. Jest zainteresowany światem zewnętrznym, jego materiał poddaje jednak krytycznej i sensotwórczej aktywności. To, co *flâneur* obserwuje, uruchamia pracę jego wyobraźni, a w ten sposób służy późniejszej sztuce. Opisuując nowoczesnego artystę, Baudelaire wskazuje na jego ciągłą gotowość do poetyzowania. Odzwierciedlone jest to w rysunkach Guysa, które powstają szybko, szkicowo, przy pomocy kilku pociągnięć pędzla. Taka praktyka staje się, zdaniem poety, koniecznością wynikającą z natury współczesnego życia, które cechuje ruch i płynność. Baudelaire stwierdza: „szybki ruch życia, codzienna metamorfoza zjawisk żąda od artysty równej szybkości wykonania”⁵⁶. Nowoczesny artysta, w ujęciu Baudelaire’a, ma wiele twarzy: jest *flâneurem*, ale także dandysem, dziwką, gałganiarzem. Pozwala to dostrzec w nim z jednej strony uważnego obserwatora i kronikarza otaczającej go rzeczywistości, z drugiej świadomego jej krytyka.

PODSUMOWANIE

Baudelaire’owska koncepcja sztuki i artysty-*flâneura* powstawała w momencie narodzin nowoczesnego świata⁵⁷. Figura *flâneura* ujawnia nowy rodzaj doświadczenia i doświadczania rzeczywistości, który warunkowany jest przez inny świat zewnętrzny: „pełen wstrząsów, niespodzianek i dynamicznej bezpośredniości, ulotności spotkań i wrażeń”⁵⁸. *Flâneur* ukazuje się w tym świecie jako estetyzująca osobowość, która próbując krytycznie obserwować zmieniający się świat, sytuuje się wewnątrz jego nieustającego ruchu. Model życia kontemplacyjnego jest dla *flâneura*-artysty niedostępny. Ulica potraktowana jako przestrzeń estetyczna, także przestrzeń wystawiennicza, musi oznaczać zupełnie nowy sposób doświadczania sztuki. Co znaczy to obserwowanie rzeczywistości (w tym na przykład witryn sklepowych) przez *flâneura*? Jak wpłynęło na przemiany, które miały miejsce w sztuce na przełomie stuleci? To tylko niektóre z interesujących pytań, które generuje lektura pism Baudelaire’a.

⁵⁶ C. Baudelaire, *Malarz życia...*, ed. cit., s. 312.

⁵⁷ W. Benjamin spojrzenie Baudelaire’owskiego *flâneura* określa następująco: „Jest to spojrzenie *flâneura*, którego sposób bycia przydaje jeszcze pojedynczego blasku nadchodzącemu ponuremu życiu mieszkańców metropolii. *Flâneur* stoi jeszcze na progu: zarówno wielkiego miasta, jak i burżuazji. Ani jedno, ani drugie nie wywarło jeszcze na nim większego wrażenia”. W. Benjamin, *Paryż...*, ed. cit., s. 328.

⁵⁸ B. Frydryczak, op. cit., s. 88.

Ulica jako estetyczna przestrzeń spotkania opisana została przez artystę w wierszu *Do przechodzącej*⁵⁹. Jest to przestrzeń, której urok tkwi w wiecznym niezrealizowaniu. Czas staje się oczekiwaniem, które wypełnia nadzieja spotkania. Dochodzi jedynie do niby-spotkania przechodzącej z *flâneurem*, którego miejscem jest zaledwie – lub aż – przestrzeń estetyczna. Nie jest to przestrzeń moralna ani poznawcza, funkcjonujemy bowiem w obszarze wyobraźni. Nie może być także mowy o jakimkolwiek spełnieniu, a opisywane przez poetę zdarzenie istnieje w czasie nigdy niewypełnionym⁶⁰. Jest to zupełnie inna optyka niż na przykład H.-G. Gadamera, w którego hermeneutycznej koncepcji sztuka jest świętem i jako taka odznacza się świętym czasem, a to znaczy – czasem spełnionym.

Figura *flâneura* (ale nie tylko ona, bo także opisywane refleksje estetyczne poety, jego uwagi na temat piękna, sposobu podejścia artystów do sztuki) zdaje się obrazować zmianę podejścia do świata, szczególnie kultury, która znamionuje człowieka nowoczesnego⁶¹. Rysują się tutaj interesujące pola badawcze dla sposobu ujęcia przemian sztuki w XIX wieku, a także dla Gadamera, który starając się zrozumieć sztukę współczesną, nawiązywał do ujęć starożytnych.

⁵⁹ W piekielnym zgiełku miasta roily się tłumy.
Smukła, szczupła, w żalobie, jak posąg cierpienia,
Minęła mnie kobieta, ręką od niechcenia
Unosząc tren i welon ruchem pełnym dumy.
Gdy zrzecznie i poważnie przechodniów wymija,
Patrząc na nią skulony, niby oblakany,
Piłem z błękitu ócz jej, gdzie śpią huragany,
Tę słodycz, co czaruje, rozkosz, co zabija.
Błyskawica... noc potem! Zniknęłaś piękności,
W której spojrzeniu nowe mi zabłysły zorze!
Czyliż ujrzę cię znowu dopiero w wieczności?
Gdzie indziej, stąd daleko! Późno! Nigdy może!
Ja nie znam twojej dróg, tyś mojej nie znała,
Ty, którą byłbym kochał, ty, coś to wiedziała!

C. Baudelaire, *Do przechodzącej*, tłum. J. Opęchowski. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.wiersze.anet.pl/w,,10260> [20 czerwca 2011].

⁶⁰ Przywołanym wierszem Baudelaire'a zajmował się także Benjamin. W kontekście utworu francuskiego poety filozof mówi o miłości od ostatniego spojrzenia i pozornie udaremnionej namiętności. Zob. W. Benjamin, *Paryż...*, ed. cit., s. 372-373.

⁶¹ Na temat różnych rodzajów doświadczenia, które możliwe są podczas kontaktów ze sztuką współczesną, oraz na temat ich związków z postawą starożytnych myślicieli zob. F. Chmielowski, *Sztuka i doświadczenie*, „Estetyka i Krytyka” 2005-2006, nr 9/10.

ABSTRACT

The subject of the article is the Charles Baudelaire's critical thought on art. I describe main issues dealt with in poet's works. I choose crucial quotations which constitute the coherent view exposed in the Baudelaire's aesthetic theory. Firstly, I present the reasons of poet's activity as an art critic. Secondly, I characterize the way in which Baudelaire performed his criticism. Part III addresses specifically Baudelaire's aesthetic ideas. I describe his theory and present an analysis of his definition of beauty, imagination and flâneur. In conclusion, I provide a summary putting the subject in a broader context.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (CHARLES BAUDELAIRE)

1. *Rozmaitości estetyczne*, tłum. J. Guze, Gdańsk 2000.
2. *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, tłum. A. Kijowski, Warszawa 1971.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
2. Benjamin W., *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996.
3. Chmielowski F., *Sztuka i doświadczenie*, „Estetyka i Krytyka” 2005-2006, nr 9/10.
4. Frydryczak B., *Świat jako kolekcja*, Poznań 2002.
5. Morawska H., *W poszukiwaniu nowoczesności*, Warszawa 1977.
6. Morawski S., *Trudny związek flâneurie z intelektualizmem (Musil, Sartre, Benjamin)*, [w:] *Pojednanie tożsamości z różnicą*, red. E. Rewers, Poznań 1995.
7. Poe E.A., *Człowiek tłumy*, [w:] idem, *Wybór opowiadań*, tłum. S. Studniarz, Warszawa 2009.
8. Starzyński J., *O romantycznej syntezie sztuk. Delacroix, Chopin, Baudelaire*, Warszawa 1965.
9. Zeidler-Janiszewska A., *Dryfujący flâneur, czyli o sytuacjonistycznej transformacji doświadczenia miejskiej przestrzeni*, [w:] *Przestrzeń, filozofia i architektura*, red. E. Rewers, Poznań 1999.

IWONA MALEC

(UNIwersYTET Jagielloński)

LINIA W TEORII ESTETYKI EUGÈNE’A VÉRONA

*Sztuka niska nazywa rzeczy; mówi „Jest noc”.
Sztuka wysoka stwarza wrażenie nocy...*

Robert Henri

Pojęcie piękna jest obecne w sztuce i filozofii od czasów starożytnych. Odczuwanie piękna, potrzeba jego doświadczenia wpisane są w życie człowieka i istnieją tak długo, jak sam człowiek. Wszyscy wiedzą lub zdają się wiedzieć, co jest piękne, lecz „czy dlatego coś jest piękne, że się podoba, czy się podoba, że jest piękne”¹ – nie potrafimy jednoznacznie odpowiedzieć. „Przyjemność płynąca z faktu apercpepcji piękna jest wystarczająca dla samej siebie i realizuje się bez wysiłku, podczas gdy poszukiwanie jej źródła wymaga od myśli żmudnej pracy”². Wielu filozofów podejmowało wysiłek sformułowania definicji, określającej, czym jest piękno i co za piękne uznać można. Jednakże ze względu na przekonanie, że pojęcie piękna jest nieokreślone i mętne, przez co nie nadaje się do uprawiania nauki, zaczęto utożsamiać piękno ze sztuką³. Oba te pojęcia przenikają się; „z rozważań o sztuce wyrosło z czasem tyle myśli o pięknie i tyle myśli o sztuce z rozważań o pięknie, że niepodobna rozdzielić obu dziedzin”⁴.

¹ W. Stróżewski, *Wokół piękna: szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 160.

² A. Pictet, *Du beau dans la nature, l'art et la poésie: Études esthétiques*, Joel Cherbuliez Éditeur, 1856, s. 1.

³ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Warszawa 2009, s. 9.

⁴ Ibidem.

W drugiej połowie XIX wieku pod wpływem rozwoju techniki i wszechobecnego przeświadczenia o omnipotencji nauki zrodził się pogląd, że zasada piękna idealnego nie wystarcza do wyjaśnienia złożoności przejawów artystycznej kreatywności. Co zatem wystarczy? Do dalszych rozważań przywołam myśl Eugène'a Vérona, który należał do grona czołowych estetyków i filozofów francuskich drugiej połowy XIX wieku. Jego nazwisko wymienia się obok takich myślicieli ówczesnej epoki, jak August Comte, Hipolit Taine, Jean Marie Guyau czy Gabriel Séailles. Véron był z wykształcenia profesorem retoryki, zasłynął jako filozof, teoretyk i krytyk sztuki, historyk, dziennikarz i redaktor czasopism o sztuce⁵. Był autorem wielu książek, pośród których najważniejszą jest *L'Esthétique* – dzieło znaczące w dziedzinie estetyki we Francji i poza jej granicami. Poglądy Vérona na artystę i dzieło sztuki wywarły duży wpływ na wielu krytyków sztuki i stanowią rozdział francuskiej myśli estetycznej, który warto przypomnieć. Na myśl estetyczną Vérona powoływali się między innymi: Joris – Karl Huysmans, Paul Signac, Lew Tolstoj, a także Bolesław Prus, Henryk Struve i Stanisław Witkiewicz.

Poglądy estetyczne Vérona, zakorzenione w oświeceniowej filozofii nauki i ukształtowane pod wpływem pozytywizmu Augusta Comte'a, należy rozpatrywać w kontekście tendencji i kierunków filozoficzno-estetycznych oraz naukowych epoki. Niemalże znaczenie dla estetycznej teorii Vérona miały dokonania głównie niemieckich naukowców. Osiągnięcia z zakresu fizyki, chemii, neurofizjologii percepcji kolorów Hermana von Helmholtza i Theodora Fechnera zainspirowały francuskiego estetyka, który swoją koncepcją estetyki, zbudowaną w oparciu o wspomniane dokonania, podważył pogląd, że sztuka i nauka są ze sobą sprzeczne, pokazując, że choć nie są tożsame, mają ze sobą wiele wspólnego i mogą się wiele od siebie nauczyć. Wpływ pozytywizmu skutkowało w dziele Vérona odrzuceniem metafizyki, negacją idealizmu i mocną krytyką akademizmu francuskiego. Jałowe dociekania natury ontologicznej, zdaniem Vérona, spowolniły rozwój nauki i zabijały wolność sztuki i artysty.

W swoim najważniejszym dziele (wspomnianej *L'Esthétique*) Véron podjął się próby przedstawienia nowej koncepcji piękna w sztuce, określenia, czym owo piękno jest. Dziewiętnaste stulecie postawiło człowieka w centrum zainteresowań wielu dyscyplin badawczych. Rewolucja przemysłowa polepszyła i usprawniła codzienne życie ludzi, rozwój nauki na niespotykaną dotąd skalę podniósł prestiż tej dziedziny i zaufanie do niej. Również związki między nauką

⁵ Po odejściu ze szkolnictwa dał się poznać jako zaangażowany pisarz, świetny publicysta, redaktor i wydawca. Swym piórem bronił wolności sztuki i propagował niezależność artystyczną. Taki właśnie cel przyświecał założonemu w 1875 roku przez Vérona czasopismu „L'Art”, które szybko zyskało popularność i stało się jednym z poczytniejszych pism francuskich o sztuce. „W latach 1881 do 1890 czasopismu „L'Art” towarzyszyła kronika francuskich i europejskich wydarzeń artystycznych: „Le Courier de L'Art”, która ukazywała się co dwa tygodnie”. I.M. Malec, *Sztuka osobista, czyli pozytywna estetyka ekspresji Eugène'a Vérona*, [w:] „Sztuka i Filozofia”, 34/2009, s. 101-102.

a sztuką były w tym czasie bardzo bliskie. Tak wykształcił się pogląd, że zdolności estetyczne człowieka są wypadkową zdolności czysto moralnych i intelektualnych: cel sztuki łączy się z pierwszymi, a środki z drugimi⁶. Dzieło sztuki, wytwór rąk ludzkich, stało się zwierciadłem społeczeństwa, od którego sztuka zależy i które częściowo wyraża. Osiągnięcia kulturowe minionych epok zyskały więc status dowodów świadczących o przebytych przez ludzkość etapach ewolucji.

Założenie, że sztuka stanowi bezpośredni wyraz natury ludzkiej, a dzieło sztuki jest „niczym innym jak naturalnym wytworem organizmu ludzkiego”⁷, stanowi część teorii estetycznej Vérona. Dziewiętnastowieczne dokonania naukowe oraz prowadzone wówczas badania nad zjawiskami psychicznymi pozwoliły Véronowi wysnuć wniosek, że ludzki organizm „jest tak zbudowany, że znajduje szczególną rozkosz w pewnych połączeniach form, linii, barw, ruchów, dźwięków, rytmów, obrazów”⁸. Wrażliwość estetyczna – zdaniem Verona – wpisana jest w naturę człowieka, czego dowodem są malowidła skalne i zdobienia przedmiotów pozostawionych przez ludzi nawet najodleglejszych epok. Analizując dokonania artystyczne naszych przodków, Véron wysunął wniosek, że aktywność estetyczna była wcześniejsza do aktywności umysłowej człowieka. Upodobanie do pewnych zestawień kształtów, linii, dźwięków rozwijało się w miarę, jak ewoluowała ludzka świadomość. Lepsze poznanie własnych wrażeń pchało człowieka do szukania doskonalszych środków ich wyrażania – piękno i próba jego uchwycenia przez sztukę jest więc naturalną częścią jego aktywności. Sztuka w tym kontekście jest wytworem samorodnym, bezpośrednim i koniecznym, jest wynikiem „instynktu, który popycha wszystkie istoty do wyrażania za pomocą znaków zewnętrznych swych wzruszeń i do szukania powiększenia rozkoszy”⁹ estetycznej.

Wypada zatem określić, na czym polega odczuwanie owej rozkoszy. Véron podaje tu przykład pijaka, który zapytany, dlaczego woli dwie szklanki wina zamiast jednej, odpowiada bez namysłu, że dwie przyjemności są lepsze aniżeli jedna i że lubi wino z powodu rozkoszy, jaką znajduje w jego spożywaniu. Z tego możemy wywnioskować (popierając owe wnioski nauką i własnymi odczuciami), że uczucie rozkoszy wywołane jest pobudzeniem włókien nerwowych, które w czasach Vérona, nie bez przyczyny, nazywano „nerwami wrażliwości”. Pogląd Vérona na kwestię fizjologii estetyki zbudowany został w oparciu o prace wspomnianego już Hermana von Helmholtza, którego teoria łączy naukę i sztukę, udowadniając ich pokrewieństwo. Helmholtz uważał, że: „sztuka

⁶ T.M. Mustoxidi, *Histoire de l'esthétique française*, Paris 1920, s. 167. Tezy Comte'a dotyczące estetyki stanowią część jego systemu filozoficznego, w którym pokazał zależność sztuki od stanu religijnego i społecznego, czyli stanów, w których sztuka się narodziła i w których się rozwijała.

⁷ E. Véron, *L'Esthétique*, Paris 2007, s. 33 (wszystkie cytaty w tłumaczeniu I.M. Malec).

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 67.

i nauka są to dwie dziedziny różniące się bardzo zewnętrznymi stosunkami i metodą roboty”¹⁰, jednakże był „szczerze przekonany o głębokim powinowactwie wewnętrznym sztuki i nauki. I sztuka także wygłasza prawdy psychologiczne (...) w formie zmysłowych zjawisk”¹¹. Od Helmholtza Véron zapożyczył teorię złożoności doznań, która głosi, że percepcja koloru lub dźwięku w ich najprostszej formie jest w rzeczywistości syntezą różnorodnych fal materialnych, których współbrzmienie i rozpiętość oddziałują na system nerwowy, co z kolei określa skalę przyjemności. Znaczy to, że odczuwanie przyjemności (np. przyjemność czerpana z obcowania ze sztuką) jest uwarunkowane biologicznie. Sztuka – w świetle poglądów Vérona – oddziałuje na odbiorcę dwutorowo: fizjologicznie i psychologicznie. Odczuwanie psychologiczne przyjemności estetycznej ma miejsce, gdy sztuka pobudza nasze odczucia. Najpierw jednak oddziałuje ona na ciało. Pewne złożenia linii, zestawienia barw i dźwięków działają na zmysły odbiorcy, co prowadzi do „pobudzenia nerwów wrażliwości”¹². Odbiór barwy, dźwięku, linii jest odbiorem fal materialnych, które wpływają na nasz układ nerwowy. Pobudzenie receptorów prowadzi do odczuwania przyjemności estetycznej, co determinuje poczucie piękna.

Tworząc swoją teorię, Véron wsparł się na dokonaniach naukowych epoki, a także na wpływowym wówczas traktacie o sztuce Humberta de Superville’a: *Essai sur les signes inconditionnels dans l’art (Esej o znakach nieuwarunkowanych w sztuce)*. Opublikowana w 1827 roku książka stała się od razu dziełem znaczącym, z którego korzystał między innymi holenderski romantyzm, francuska *art nouveau*. Pod jej wpływem byli artyści George Seurat i Wassily Kandinsky. Superville nie jest jednak pierwszym, który podjął się rozważań o liniach – owe refleksje sięgają czasów antycznych. Linia odgrywa ważną rolę w określaniu piękna w sztuce, czego potwierdzenie można odnaleźć w anegdocie o współzawodnictwie Apellesa i Protogenesa¹³. Linia stała się również przyczynkiem do rozmyślań filozofów i estetyków nad pięknem. Antyczni myśliciele rozmiłowani byli w linii prostej i krzywej. Pitagoras na przykład w linii prostej widział obraz nieskończoności, gdyż linia ta nie ma początku ani końca. Linia prosta jest także symbolem jedności, czego potwierdzeniem są rozliczne języki, w których cyfra jeden zawsze jest wyrażona za pomocą prostej, pionowej kreski. Pojedyn-

¹⁰ I. Matuszewski, *O sztuce i krytyce*, Warszawa 1965, s. 142.

¹¹ Ibidem.

¹² E. Véron, op. cit., s. 50.

¹³ Jeśli wierzyć relacji Pliniusza Starszego, pojedynek, o którym mowa, rozegrał się między dwoma wielkimi malarzami greckimi: Apellesem i Protogenesem. Ten pierwszy miał przybyć do pracowni Protogenesa na wyspę Rodos. Gdy swojego konkurenta nie zastał w pracowni, wykorzystał stojącą tam na sztaludze sporych rozmiarów deskę i namalował linię niezwyklej cienkości. Gdy wrócił Protogenes, zdumiał się wyczynem Apellesa, lecz nie dał za wygraną i innym kolorem przez środek linii Apellesa poprowadził własną, jeszcze cieńszą. Apelles ponownie odwiedził pracownię i zobaczywszy, że Protogenes okazał się zręczniejszy, trzecim kolorem rozciął wcześniejsze linie, tak iż niemożliwością było zdobyć się na jeszcze większą precyzję. Wtedy Protogenes uznał się za pokonanego.

czy dźwięk grany przez pewien czas sprawiać będzie wrażenie jednostajnego i ciągłego, tak jak linia prosta. I podobnie jak jednostajny dźwięk zmęczy nasze ucho, tak linia prosta szybko wyda się naszym oczom nudna i męcząca¹⁴. Z punktu widzenia fizjologii wzrok i słuch są tej samej natury, co inne zmysły. Każda postawa przedłużona męczy, każdy wysiłek jednostajny wymaga odpoczynku lub innego wysiłku. Każdy, kto bezustannie zadowala się tym samym smakiem lub zapachem – choćby najprzyjemniejszym – poczuje nim przesyty. Linia krzywa przywołuje ideę skończoności, gdyż jej forma zakrzywia się, przechodząc z jednego odcinka w drugi. Różnorodność wrażeń, których dostarcza linia krzywa, związana jest z jej przechodzeniem z jednej części w drugą, jak różnorodność dźwięków, jednakże ograniczenie się do oglądania tylko linii krzywych, przesada w ich nagromadzeniu również okażą się męczące, choć nie tak szybko owo zmęczenie się pojawi. Kombinacja linii prostej i krzywej była w starożytności uważana za symbol zjednoczenia skończoności i nieskończoności i tym samym tworzyła linię piękną. Według Vérona, owo zjednoczenie to fantastyczny symbolizm, który może mieć znaczenie jedynie dla metafizyków.

Oprócz linii prostych i krzywych oraz układu, który tworzą, Véron wyróżnia inne typy linii¹⁵ i zwraca uwagę na znaczenie, które przywołują. Na przykład linia skośna rysowana z dołu do góry sprawia wrażenie wesołości, rozkoszy, niestałości. Linia skośna rysowana z góry na dół oznacza skoncentrowanie, smutek, rozmyślanie, chłód. W linii poziomej widzimy wskazówkę spokoju, równowagi, trwałości i rozsądku. Wielkie linie poziome, które tworzą regularne podstawy z gładkich kamieni, jak np. w świątyniach greckich bądź egipskich, dają nam wrażenie ciągłości i trwałości; z kolei chińskie pagody ze swymi dachami, których brzegi unoszą się we wdzięcznej kombinacji linii prostej i skośnej, zdają się być radosne i wesołe. Okna gotyckich katedr, tworzące linię skośną, rysowaną z dołu do góry, dają wrażenie zadumy i powagi. Wysokie i spadziste dachy domów, w formie ostrych trójkątów, które spływają prawie do ziemi w dwóch liniach prostych, tak charakterystyczne dla krajów północy (w tych krajach występują mroźne i śnieżne zimy), przywołują smutek i dają wrażenie nostalgii. Z obserwacji przyrody, w tym i człowieka, wynika, że wspomniane linie w naturze nie występują. Linia natury to linia falista, która łączy w sobie jedność i prostotę. Jest linią życia, bowiem objawia się w każdej żywej istocie bądź pod względem budowy, bądź ruchem. W linii falistej rozmiłowany był rokokoowy malarz, miedziorytnik i twórca rysunkowych satyr William Hogarth, który uważał ją za linię piękną i często stosował w swoich kompozycjach. Véron zauważa jednak, że gdyby piękno przypisać wyłącznie linii falistej (serpentynej¹⁶), „nie istniałoby nic piękniejszego nad węża, pelzającego wśród trawy.

¹⁴ E. Véron, op. cit., s. 76.

¹⁵ Pisząc o liniach, Véron inspirował się dziełem P.D.G. Humberta de Superville'a, *Essai sur les signes inconditionnels dans l'art*, wydanym w roku 1827.

¹⁶ *La ligne serpentine* (fr.) – linia węzowa w terminologii Vérona.

Linia ta, pomimo swej złożoności, nie wyczerpuje naszej wrażliwości. Jej efekt osiąga całe swe natężenie wówczas dopiero, gdy jest przedstawiona w otoczeniu form i linii rozmaitych, jak np. w pięknym posągu kobiety, zwłaszcza jeżeli ten stanowi części grupy o liniach prostych i surowych¹⁷. Mowa tu o posągu dłuta francuskiego rzeźbiarza Henriego Chapu *Młodość*, który jest pomnikiem nagrobkowym, wykonanym dla Henryka Renaulta, francuskiego malarza orientalisty. Piękno wdzięcznie falujących kształtów kobiecej postaci, uosabiającej *Młodość*, podkreślają linie proste cokołu. Linię falistą odnajdziemy również w *Źródle* Ingesa, jednak – zdaniem Vérona – brak w tym dziele przeciwieństw, które podkreślają piękno *Młodości*.

Piękno, zdaniem Vérona, opiera się na przeciwieństwach. Łatwo zrozumieć, że dowolna i jasno zaznaczona przewaga którejś z linii może określić w sposób bardzo ścisły i wyraźny odczucia, jakie może wywierać dzieło sztuki. Podobną analizę można by również przeprowadzić dla dźwięków, kolorów czy ruchów. Łączenie, przemyślane zestawianie i kontrastowanie omawianych form stylistycznych przyczynia się do tworzenia szczególnego wrażenia estetycznego, które jednak nie zostałoby osiągnięte, gdyby nie wprawna ręka artysty i jego uczuciowe wnętrze. Harmonijny dobór środków stylistycznych w jedności z myślą, z której się narodziło dzieło – to, wedle Vérona, zasada decydująca o pięknie sztuki.

„Piękno stanowi realizację psychicznych właściwości talentu artysty”¹⁸. Z cytatu wynika, że w opinii jego autora u podstawy każdego dzieła leży osobowość twórcy; „znaczy to, że pierwszym obowiązkiem artysty jest starać się tylko oddać to, co go dotyka i prawdziwie wzrusza”¹⁹. Artysta instynktownie poszukuje tego, co pobudza i wywołuje doznania przyjemności, gdyż został obdarzony przez naturę szczególną wrażliwością. Stąd estetykę Vérona można nazwać estetyką twórcy, w której głosi się pogląd, że wartość dzieła sztuki zależy od osobowości artysty, a pojęcie geniuszu staje się nadrzędną kategorią estetyczną. Wartość dzieła sztuki mierzona jest stopniem emocjonalnego zaangażowania artysty, energią, „z jaką objawia się jego intelektualny charakter i estetyczne wrażenie”²⁰.

Sztuka, odbijając wszystkie uczucia bez wyjątku: nadzieję i strach, radość i smutek, nienawiść i miłość, wywiera na nas wrażenie, budzi nasze odczucia. Dzieło sztuki, w którym odnajdujemy część siebie, wydaje się nam piękne. Sztuka, według Vérona, wyrażając nawet to, co jest brzydkie i straszliwe, nie przestanie być sztuką, gdyż jest kreacją ludzką w dziele sztuki. Nie ma piękna innego niż to, które w dzieło wkłada artysta; to jego wrażliwość z pomocą kombinacji linii, dźwięków, barw, rymów porusza nasze odczucia. „Nie masz

¹⁷ E. Véron, op. cit., s. 77.

¹⁸ S. Melkowski, *Poglądy estetyczne i działalność krytyczno-literacka Bolesława Prusa*, Warszawa 1963, s. 38.

¹⁹ E. Véron, op. cit., s. 37.

²⁰ Ibidem, s. 24.

w dziele sztuki piękna prócz tego, które w niego kładzie artysta. Jest to rezultat jego wysiłku i stwierdzenie jego sukcesu. Za każdym razem, gdy artysta, uderzony jakimkolwiek wrażeniem, fizycznym, moralnym lub umysłowym, wystawia to wrażenie jakimkolwiek sposobem: za pomocą poematu, muzyki, posągu, obrazu, budynku – tak iż wrażenie to udziela się duszy widza lub słuchacza – dzieło jest piękne, w miarę samej inteligencji, którą każe przypuszczać, głębi wrażenia, jakie wystawia, i potęgi udzielania się, którą zawiera. Połączenie tych warunków stanowi piękno w najzupełniejszym wyrazie²¹. Estetyka Vérona wpisuje się w nurt sztuki ekspresyjnej, która wyraża się za pomocą uczuć. Przed nim zagadnieniem ekspresji w sztuce (teoretycznie i praktycznie) zajmowali się między innymi Giambattista della Porta i Charles Le Brun.

RÉSUMÉ

La notion du beau existe dans l'art et dans la philosophie depuis l'Antiquité. Le sentiment du beau, le besoin de le ressentir fait partie de la vie humaine et il existe aussi longtemps que l'homme lui-même. Beaucoup de penseurs, philosophes, théoriciens ont entrepris un effort de définir ce qui est le beau et ce qui peut être considéré ainsi. La seconde moitié du XIX^e siècle est le temps où la pensée que le principe de l'idéal du beau ne suffit pas d'expliquer la complexité de l'aspect artistique est né sous l'influence de la technologie et la croyance omniprésente en science.

Eugène Véron, l'esthéticien français du XIX^e siècle, dans sa plus importante œuvre, intitulée *L'Esthétique*, a tenté de présenter un nouveau concept du beau dans l'art. Les idées esthétiques de Véron, se reposent sur la philosophie positiviste et les réalisations scientifiques, une œuvre d'art est considérée comme un produit de la main humaine, est un miroir de la société qui s'exprime par l'art et de laquelle l'art dépend. Véron a souligné l'importance de la ligne dans l'art. Analysant de divers exemples de l'utilisation des lignes, l'esthéticien français parvient à définir les principes du beau, qui, selon lui, se fondent sur les contraires. La combinaison réfléchie des lignes et des contrastes mènent à un sentiment esthétique spécifique.

La philosophie positive de la dix-neuvième siècle était basée sur les réalisations scientifiques et des découvertes, notamment dans le domaine des sciences naturelles. En créant sa théorie de l'esthétique, Véron s'inspirait des ouvrages de Charles Darwin et Herbert Spencer. Véron s'est également appuyé sur les travaux scientifiques en physique, chimie, sur la théorie de la perception neuroscientifique des couleurs des scientifiques allemands tels que Hermann von Helmholtz et Theodor Fechner. La conception esthétique de Véron démontre que l'approche scientifique et la pensée artistique sont contradictoires. Selon l'esthétique de Véron, l'art et la science ont beaucoup en commun, bien qu'ils ne soient pas identiques et ils ont beaucoup à apprendre les uns des autres.

²¹ Ibidem, s. 145.

BIBLIOGRAFIA

1. Malec I.M., *Sztuka osobista, czyli pozytywna estetyka ekspresji Eugène'a Vérona*, „Sztuka i Filozofia” 2009, nr 34.
2. Matuszewski I., *O sztuce i krytyce*, Warszawa 1965.
3. Melkowski S., *Poglądy estetyczne i działalność krytyczno-literacka Bolesława Prusa*, Warszawa 1963.
4. Mustoxidi T.M., *Histoire de l'esthétique française*, Paryż 1920.
5. Pictet A., *Du beau dans la nature, l'art et la poésie: Études esthétiques*, Paris 1856.
6. Stróżewski W., *Wokół piękna: szkice z estetyki*, Kraków 2002.
7. Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, Warszawa 2009.
8. Véron E., *L'Esthétique*, Paris 2007.

MACIEJ KOSTYRA

(UNIwersytet Warszawski)

POJĘCIE CNOTY W ETYCE ANTYSTENESA Z ATEN

WPROWADZENIE

W celu rozświetlenia kynickiego rozumienia cnoty wskazane wydaje się przeprowadzenie analizy porównawczej koncepcji etycznej Antystenesa¹ oraz intelektualizmu etycznego Sokratesa. W niniejszym artykule autor opiera się na publikacjach współczesnych badaczy kynizmu: Susan Prince, Terence'a Irwina, Luisa Navia, Williama Desmonda².

Z uwagi na niejednomówność wyżej wymienionych badaczy wskazane będzie z jednej strony wstrzymanie się od uznania Antystenesa z Aten za pierwszego kynika, a z drugiej strony uznanie jego zasadniczego znaczenia dla rozwoju kynizmu³. Koncepcję filozoficzną Antystenesa w znacznej mierze bezkrytycznie przejęli od niego jego następcy – kynicy⁴.

Antystenes w przeciwieństwie do Platona i Arystotelesa ani nie poszukiwał, ani nie formułował definicji. Jak podkreśla Janina Gajda-Krynicka, Antystenes uważał, iż rzeczy dostępne zmysłom są złożeniami rzeczy coraz mniej-

¹ Antystenes z Aten (ok. 444 – ok. 368 r. p.n.e.), ateński półobywatel (obywatelstwo otrzymał dopiero za udział w bitwie pod Tanagrą w 426 r. p.n.e.). Początkowo należał do ruchu sofistów jako uczeń Gorgiasza. Antystenes był młodszy od Sokratesa o 25 lat i starszy od Ksenofonta o 20 lat.

² Konieczność wprowadzenia semantycznego odróżnienia kynizmu jako postawy filozofów antycznych (cynicyzmu starożytnego) od cynizmu współczesnego (rozumianego pejoratywnie) podkreślają m.in. Władysław Tatarkiewicz, Peter Sloterdijk, Luis E. Navia i in.

³ Zob. D.R. Dudley, *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937.

⁴ To spostrzeżenie dotyczy w szczególności Diogenesa z Synopy. Zob. S. Prince, *Socrates, Antisthenes, and the Cynics*, [w:] S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, s. 67.

szych i stąd wyływał jego opór względem możliwości określenia ostatecznych składników bytu (istoty). Granicę poznania stanowiłyby zatem według niego postrzegane bezpośrednio, niedefiniowalne i niewyraźne elementy proste⁵. W ujęciu Arystotelesa dowolna rzecz złożona z elementów prostych posiadała formę i podlegała przyczynie celowej.

Ferdinand Dümmler w rozprawie doktorskiej z 1882 roku pt. *Antisthenica* uznaje filozofię Antystenesa za posiadającą wyjątkowe znaczenie dla zrozumienia filozofii zarówno Sokratesa, jak i Platona. Jak podkreślają badacze zajmujący się myślą starożytną, tacy jak A. Chappuis, H. Gomperz, G. Grote, dokładna analiza filozofii Antystenesa pozwala skonfrontować z sobą dwie rozbieżne drogi kontynuacji dziedzictwa sokratejskiego: platońską i kynicką.

ANTYSTENES Z ATEN JAKO POSTAĆ HISTORYCZNA

Informacje o historycznym Antystenesie czerpiemy pośrednio od Ksenofonta, Platona i Arystotelesa⁶. Niezbyt cenionym przez historyków filozofii źródłem wiedzy o uczniu Gorgiasza są *Żywoty i poglądy słynnych filozofów greckich* Diogenesa Laertiosa. Do koncepcji filozoficznych Antystenesa będą odnosić się myśliciele tacy, jak Plutarch, Seneka, Klemens Aleksandryjski, Jan Salisbury i inni⁷. Najbogatszym źródłem informacji o relacji między Sokratesem i Antystenesem pozostaje *Uczta* Ksenofonta⁸. K. Joel uważa, że Ksenofont przedstawia Sokratesa jako idealizację Antystenesa. A.H. Chroust idzie dalej, twierdząc, że Sokrates w ujęciu Ksenofonta jest po prostu Antystenesem, przeciwnego zdania będzie W.E. Higgins⁹.

Antystenes napisał dzieło pt. *Dziobak*. M.F. Burnyeat uważa, że dialog ten powstał w odpowiedzi na pewien kluczowy, z perspektywy kynizmu, fragment dialogu pt. *Eutydem*¹⁰. Wiele anegdot opisywało wrogość między Platonem i Antystenesem. Jak podkreśla G. Zuccante, jakkolwiek Platon wielokrotnie odnosił się polemicznie do poglądów Antystenesa, nigdzie w dialogach nie wymienił jego imienia. F. Decleva Caizzi podkreśla, że *Teajtet* jest dialogiem w całości odwołującym się do myśli Antystenesa.

⁵ Por. J. Gajda-Krynicka, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 31.

⁶ Kłopot ze źródłami polega na tym, że nie zachowała się do naszych czasów większość spośród dzieł Antystenesa. Z kolei dziełom, które przetrwały, niektórzy historycy filozofii starożytnej zarzucają nieautentyczność.

⁷ S. Prince, op. cit., s. 62 i n.

⁸ Napisana w 380 r. p.n.e.

⁹ Zob. L. Navia, *The Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport 1996, s. 40-43, 57-59.

¹⁰ Platon, *Eutydem* (285d-286b), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 210 i n.

Niektórzy badacze utrzymują, że w dialogach Platona symbol psa stanowi odniesienie do filozofii kynickiej¹¹, bezpośrednią aluzję do filozofii Antystenesa¹². Platon krytykował również kynicką koncepcję polityczną, określając ją w *Państwie* mianem „miasta świń”¹³. M. Guggenheim traktował utopie Platona i Antystenesa jako wzajemnie przeciwstawne¹⁴.

Arystoteles odnosi się do filozofii Antystenesa w kontekście problemu sprzeczności w *Topikach* (104b 21) i w *Metafizyce* (1024b 32 oraz 1043b 24-28). W swoich pismach nigdzie nie używa on wobec Antystenesa określenia „cynik”. W *Polityce*, rozważając cel prawa, nazywa on głupcem człowieka, który zamierzałby sam dla siebie stanowić prawo (*autarkeia*)¹⁵.

Na podstawie *Żywotów i poglądów słynnych filozofów greckich* Diogenesa Laertiosa dowiadujemy się, iż Antystenes pozostawił po sobie dziesięć tomów pism (62 dzieła z różnych dyscyplin), w tym traktaty logiczne, etyczne (m.in. poświęcone męstwu), polityczne, historyczne, muzyczne, biologiczne, retoryczne i wiele innych. W całości ocalały tylko dwa dzieła retoryczne: *Ajax* i *Odyszeusz*, w których przedstawione zostały fikcyjne debaty między bohaterami homeryckimi na temat natury cnót. Debaty ujawniają pesymizm wynikający z odrzucenia tezy o istnieniu sprzeczności. Pozostałe dzieła Antystenesa, jak np. *Herakles*, ocalały jedynie we fragmentach¹⁶.

Antystenes był płodnym i wszechstronnym twórcą, poruszającym wiele tematów. Większość zachowanych świadectw o zawartości jego pism posiada status hipotez. Przypisywane mu dzieła powstały już po śmierci Sokratesa. Najbardziej twórczy literacko okres jego życia stanowiły lata ok. 399-366 p.n.e. W jego twórczości można wyróżnić trzy etapy: sofistyczny, sokratyczny oraz proto-kynicki. Początkowo pisał on sofistyczne traktaty, następnie sokratyczne dialogi oraz kynickie diatryby (ostatnie 20-30 lat życia); dokładna chronologia ich powstawania jest jednak trudna do ustalenia.

LOGIKA ANTYSTENESA Z ATEN

Punktem wyjścia do uproszczonego przedstawienia założeń filozofii Antystenesa należy uczynić jego logikę. Antystenes nie pojmował *logoi* jako zrozumienia, wglądu, wtajemniczenia, lecz jako praktyczną umiejętność analo-

¹¹ Joel C. Relihan twierdzi, że symbol psa, a także wilka, pojawia się w dialogach platońskich w kontekście opisów charakteru kynickiego, który odznaczał się rodzajem obłędu, określanego mianem melancholii (*cynanthropia*) bądź wilkołactwa (*lycananthropia*).

¹² Zob. *Państwo, Protagoras, Fajdros, Laches, Hippiasz Większy*.

¹³ Platon, *Państwo* (372d-373a), [w:] idem, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 66 i n.

¹⁴ Obszerną analizę porównawczą najważniejszych starożytnych greckich utopii (pitagorej-skiej, spartańskiej, platońskiej, stoickiej oraz kynickiej) przeprowadza Doynne Dawson. Zob. D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka* (1284a 15).

¹⁶ Zob. L. Navia, op. cit., s. 40-49.

giczną do ćwiczenia gimnastycznego. Najprawdopodobniej jako pierwszy zdefiniował on pojęcie *logosu*, ale w odróżnieniu od Platona i Arystotelesa nie było ono zawężone do dyskursu obiektywnej i pewnej wiedzy opartej na definicjach i dedukcji. Wedle Antystenesa, *logos* stanowi odkrycie i wyartykułowanie znaczenia w naiwnym, relatywnym sensie, odnoszącym się do rzeczywistości językowej i społecznej, która jest zmienna. A zatem sformułowanie ostatecznej definicji *logosu* nie jest możliwe, ponieważ odsłania on to, czym coś jest lub czym było, zgodnie z sokratejskim pytaniem o istotę. Koncepcja *logosu* Antystenesa nie odróżnia rzeczywistości od myślenia o rzeczywistości¹⁷. Próbę rozwiązania tego problemu podejmą przedstawiciele starszej Stoi w swojej doktrynie pansomatyizmu, wprowadzając rozróżnienie na to, co się ma na myśli (*lekton*), oraz na to, o czym się mówi – ciało (*soma*)¹⁸.

W *Metafizyce* Arystoteles przytacza dwa paradoksy podane przez Antystenesa: 1) sprzeczność jest niemożliwa, a więc nie można mówić nieprawdy¹⁹; 2) zdefiniowanie istoty jest niemożliwe²⁰. W kwestii sprzeczności Chappuis przyznaje rację Antystenesowi, gdy ten stwierdza, że nie może ona występować w jednym i tym samym przedmiocie i nie może być ciągle utrzymywana przez umysł. Idea tożsamości pojęta jako substancjalny atrybut bycia oraz skłonność umysłu do nakierowania na prawdziwość skłoniły Antystenesa do poszukiwania pewności w harmonii między myśleniem a przedmiotem myślenia²¹.

Antystenes stał na stanowisku Sokratesa, podkreślając związek pojęć z rzeczywistością zamiast z konwencją. Kynicy poświęcali wiele uwagi parmenidejskim paradoksom, a słynną figurą dla zobrazowania paradoksów był młody Herakles na rozstajnych drogach²². Kynickie *logoi* było ćwiczeniem sofistycznym, polegającym na sprawnym posługiwaniu się odpowiednimi zasobami reto-

¹⁷ Logika kyników posiada rodowód parmenidejski.

¹⁸ B. Mates, *Logika stoików*, tłum. A. Kruk, Warszawa 1971, s. 20 i n.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* (1024 b), tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 145 i n.

²⁰ Ibidem, (1043 b), s. 209-211.

²¹ H.D. Rankin uważa, że mając dostęp do fragmentarycznych informacji o logice Antystenesa, nie jesteśmy w stanie odtworzyć całości. Z kolei W.K.C. Guthrie uważa, że to, co traktuje się jako logikę Antystenesa, w większości nie jest jego autorstwa. Por. S. Prince, op. cit., s. 62 i n. oraz 80 i n.

²² Odwróconą logicznie przez Protagorasa zasadę Parmenidesa wykorzysta Antystenes z Aten. Zasada Antystenesa głosiła, iż „żadne twierdzenie nie jest fałszywe”. Relatywizm Protagorasa stanowi konsekwencję paradoksu sformułowanego przez Parmenidesa, a mianowicie dopóki wypowiadamy się poprawnie, dopóty nie jest możliwe, abyśmy mogli mówić o tym, czego nie ma. Po logicznym odwróceniu tej zasady otrzymujemy zdanie: „wszystko, co zostało powiedziane poprawnie, jest prawdziwe”. Paradoks polega na tym, że parmenidejska zasada, która miała chronić przed fałszywymi mniemaniami, wpłynęła na rozwój zróżnicowanych poglądów na byt. Zgodnie z nią wszystko, co zostaje wypowiedziane, jest prawdziwe, natomiast to, czego nie można wypowiedzieć, jest nie do pomyślenia. Zasada głosząca, że mówić i myśleć można tylko to, co istnieje, po odwróceniu zaczęła oznaczać, że istnieje wszystko, co można pomyśleć i o czym można mówić. Proszę podać źródło.

rycznymi, których bazę stanowiła twórczość Homera. Medium dla wyrażania idei etycznych stanowił zabieg retoryczny operujący obrazowym porównaniem, zbliżony do alegorii (*hyponoia*).

Homeryccy bohaterowie stawali się personifikacjami cnót. Mitologia stanowiła podstawę dla nauczania cnoty; była ona zatem sprawą aktów (*erga*), w przeciwieństwie do słów czy stanów (*logoi*). Była to konsekwencja założenia przyjętego przez Antystenesa w dialogu pt. *O prawdzie*; jeżeli bowiem wykluczmy sprzeczność jako niemożliwą, to uprawnione będą jedynie definicje ostensywne²³. Wobec powyższego każdemu ciału należałoby przyporządkować tylko jedną nazwę.

Odwzorowanie między nazwą a obiektem konkretnym powinno być jedno-jednoznaczne, aby zachowana została odrębność każdego fragmentu ogółu jednorodnych przedmiotów indywidualnych. W takim świecie sprzeczność jest wykluczona; jej wystąpienie stanowi konsekwencję oznaczania różnymi nazwami tego samego przedmiotu²⁴. Jeżeli zatem dwoje ludzi, wskazując na pewien byt, wypowiada następujące zdania: 1) to jest człowiek, 2) to nie jest człowiek, świadczy to o tym, że nazwą „człowiek” oznaczają dwa różne byty, co na gruncie logiki Antystenesa wymaga odrzucenia²⁵.

Kynickiemu nominalizmowi towarzyszą charakterystyczne konsekwencje egzystencjalne.

CNOTA W ETYCE ANTYSTENESA Z ATEN

Program filozofii kynickiej miał na celu ściśle określenie neutralnej konstrukcji ramowej dla dziedziny wartości. Na kynicki trud (*ponos*) składała się praktyka metodycznego odrzucania dwóch typów wartości: konwencjonalnych, czyli niekonstytutywnych (należących do własnej konstrukcji ramowej), oraz konstytutywnych jako nienależących do żadnej inteligibilnej konstrukcji ramowej²⁶.

Stanowisko Antystenesa z Aten wydaje się interesujące, ponieważ odrzucił on zarówno możliwość uznania jakiegokolwiek cnoty za konstytutywną, jak również możliwość praktykowania cnoty na mocy obowiązującej w danej wspólno-

²³ Zob. L. Navia, op. cit., s. 59 i n.

²⁴ Por. S. Prince, op. cit., s. 81.

²⁵ Por. z analogicznymi przykładami w *Eutydemie* (283 e-284 d) i *Sofiście* (237 c-239 c). Platon, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 209-210, 460-463.

²⁶ Podstawę sporu kyników ze stoikami o rozumienie cnoty jako jedyne dobra stanowi dialog *Eutydem* (281 d-281e), w którym Sokrates argumentuje, że jedynie wiedza jest prawdziwym dobrem oraz że istnieją większe dobra od swoich przeciwieństw, gdy mądrość do nich prowadzi. Por. Platon, *Eutydem*, [w:] idem, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 206.

cie konwencji (w ramach której cnota traktowana jest przez niego zawsze jako niekonstytutywna)²⁷.

Na czym wobec tego polegało praktykowanie kynickiej cnoty? Czy słuszna jest teza, iż kynizm stanowił połączenie postawy realistycznej z relatywistyczną? Wydaje się, że konsekwentne stanowisko kynickie uniemożliwia takie połączenie, albowiem relatywista „w obrębie konstrukcji ramowej (...) posługuje się tą samą aparaturą pojęciową, co zwykły realista. (...) Rozszczepienie, polegające na tym, że w odniesieniu do budowy konstrukcji ramowej głosi się relatywizm, a w jej obrębie praktykuje się realizm, można utrzymać jedynie przez wprowadzenie dychotomii między konstytucją a interpretacją”²⁸. Podążając tokiem rozumowania Antystenesa, należy podkreślić, że w celu odróżnienia od siebie konstytutywnego oraz interpretacyjnego (konwencjonalnego) aspektu cnoty należałoby opracować logikę norm.

Kynicka filozofia nie sprowadzała się zatem do kontestacji zastanego dyskursu oceniającego, ale przede wszystkim podkreślała potrzebę uzasadnienia zastanego systemu wartości. Jak zauważa Wojciech Suchoń, logika Antystenesa wyznaczyła punkt graniczny dla dyskursu oceniającego, bowiem wskazała ona brak możliwości określenia niearbitralnej bazy (konstrukcji ramowej) dla generowania ocen²⁹.

Wobec powyższego proponowany przez Antystenesa wybór stylu życia, jako samostanowienie, jest nałożonym na siebie samym prawem (autonomią)³⁰.

W celu zobrazowania cnoty wytrzymałości kynicy posługiwali się rodzajem anegdoty (*chreia*)³¹, w której głównymi postaciami byli Herakles i Odyseusz. Dzięki zdolności akomodacji pragnień do różnorodnych warunków (panowanie nad losem) i pomimo akceptacji dla licznych dóbr zewnętrznych stali się oni dla kyników niedościgłymi wzorami osobowymi do naśladowania³². Cnota (*are-*

²⁷ Spór w kwestii dobra bezwzględnego (cnoty) między stoikami oraz kynikami umożliwił wprowadzenie do filozofii pojęcia wartości (*axia*). Ważne z perspektywy rozwoju teorii wartości jest stoickie rozróżnienie na niestopniowalne dobro-cnotę oraz stopniowalne rzeczy zewnętrzne, związane z konwencjonalnym wymiarem życia człowieka: dodatnie (*proegmena*) oraz ujemne (*apoproegmena*).

²⁸ J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996, s. 35.

²⁹ Zob. W. Suchoń, *Logika cyników*, [w:] *Pragmatyka anomalii logicznych*, red. W. Suchoń, I. Trzciniecka-Schneider, D. Kowalski, Kraków 2008, s. 53.

³⁰ Zob. L. Navia, op. cit., s. 73.

³¹ Gr. *χρεία* (*chreia*) w różnych kontekstach posiada m.in. znaczenia: 1. konieczność, potrzeba, niedostatek, brak; 2. bieda, ubóstwo; 3. prośba; 4. interes, sprawa; 5. akcja, działanie, funkcja, zajęcie zawodowe; 6. kwestia, materiał, rzecz; 7. użycie, użytek, korzyść, pożytek (korzystanie, używanie); 8. powiedzenie, sentencja, anegdota. Zob. *Słownik grecko-polski*, t. I, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 519.

³² Herakles i Odyseusz jako bohaterowie byli gloryfikowani przez kyników za swoją elastyczność w przystosowaniu do różnych, skrajnie trudnych warunków środowiska. Stanowili oni przykłady umiarkowanie kynickiego sposobu życia, dzięki zainteresowaniu również nielicznymi dobrami zewnętrznymi (konwencjonalnymi).

te) ujęta jako siła charakteru może być nauczana, ale jedynie na drodze „podążania za czyimś przykładem” (*hyponoia*). Zdobywanie cnoty odbywa się na drodze ucieleśniania, bowiem nie istnieje żadna natura uprzednia względem cnoty³³. Dobry przykład daje Herakles, który bez względu na miejsce i związane z nim niedogodności sumiennie wykonuje swoje zadania, motywowany jedynie zwiększaniem stopnia wytrzymałości³⁴. Tak pojęta cnota posiada charakter egalitarny; staje się dostępna każdemu człowiekowi, niezależnie od pochodzenia, kultury, płci czy rasy. Zdaniem kyników tylko człowiek wytrzymały postępuje racjonalnie, a dzięki cnotcie usuwa on zamroczenie umysłu nakierowanego na uniwersalia³⁵.

Antystenes określa cnotę człowieka cnotliwego mianem mądrości praktycznej *phronesis* albo *sophos*. W wielu szkołach postsokratycznych mądrość praktyczna będzie skorelowana ze szczęściem. Cnota bowiem jest samowystarczalna (*autarkes*)³⁶ i nie potrzebuje niczego ponad „siłę Sokratesa” (*Sokratike ischus*)³⁷. W dziele Antystenesa pt. *Herakles* pojawia się koncepcja siły charakteru połączona z kategorią *phronesis*. Zdolność wyboru jest zatem pierwszym krokiem na ścieżce cnoty³⁸. Wybór wpływający z cnoty nie jest decyzją intelektualną, lecz egzystencjalną.

Naszczicowane powyżej założenia etyki Antystenesa staną się kamieniem węgielnym dla antycznego kynizmu.

CNOTA JAKO „SIŁA SOKRATESA”

Idea wytrzymałości stanowi fundament etyki Antystenesa, a wywodzi się ona z opowieści o Heraklesie, który był niskiego pochodzenia, brzydki, niewyrafinowany w ruchach, ale nigdy nie dał się poznać jako fizycznie czy mentalnie słaby. Wymienione atuty zdecydowały o tym, że stanowił on dla kyników paradygmataczny przykład nadludzkiej wytrzymałości. Pokonując wszelkie przeciwności i trudy, okazywał się prawowitym „synem Zeusa”.

³³ Odrzucenie przez Antystenesa uniwersaliów oraz metody spekulatywnej utrudnia analizy filozoficzne. Te frustrujące właściwości skłoniły stoików do przekroczenia kynizmu. Zob. L. Navia, op. cit., s. 73.

³⁴ Również u Diogenesa z Synopy spotykamy przykłady oraz anegdoty (*chreia*), które wskazują na unikalne (niepowtarzalne) momenty cnotliwych wyborów. Nie znajdziemy jednak u niego opisu natury cnoty. Zob. ibidem, s. 73.

³⁵ Por. S. Prince, op. cit., s. 65.

³⁶ D. Gromska używa pojęcia: „samostarczalna”.

³⁷ Wprowadzam pojęcie „wytrzymałości” jako oznaczenie kynickiej „siły Sokratesa” (*Sokratike ischus*). Gr. ἰσχὺς (*ischus*): 1. siła, moc, tężyzna fizyczna; 2. warowność, siła zbrojna; 3. potęga; 4. przemoc. Zob. *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 472.

³⁸ Jest to ważny moment w metafizyce Arystotelesa, a dotyczy utożsamienia bądź odróżnienia pojęć potencji oraz aktu.

W centrum swojej etyki Antystenes umieścił wytrzymałość umysłu i charakteru. Ideę wytrzymałości najlepiej oddaje grecki termin *arete*. Jeśli połączymy termin *arete* z koncepcją kynicką, problematyzacji ulegnie pojęcie cnoty znane z tradycji judeochrześcijańskiej. Bierze się to stąd, że grecką, a zatem również kynicką cnotę niewiele łączy z chrześcijańskimi pojęciami moralnymi, takimi jak czystość czy pobożność. Cnota w etyce greckiej odnosi się do wytrzymałości lub postulatu uzyskania mistrzostwa w samokontroli. Wedle Antystenesa, jest ona zdolnością mistrzowskiego panowania nad sobą, nad swoimi myślami, uczuciami, pragnieniami, oczekiwaniami, związkami z innymi, wewnętrznymi i zewnętrznymi warunkami³⁹. Antystenes dostrzegał, że społeczeństwo znacznie ogranicza ludzką zdolność kontrolowania życia i przeznaczenia⁴⁰.

Cnota wystarczy do szczęścia, pod warunkiem że wspiera ją „siła Sokratesa”⁴¹. Wytrzymałość ochrania drogę cnoty i prowadzi do preferowania niższego pułapu dóbr zewnętrznych. Wiedzy o dobru powinna towarzyszyć wewnętrzna siła, pojmowana jako umiejętność samoograniczania się (zdolność do wytrzymywania niższego poziomu dóbr zewnętrznych). Przyzwyczajenie do życia w trudniejszych warunkach, z niskim poziomem dóbr zewnętrznych, nawet wówczas, gdy poziom tych dóbr jest relatywnie wysoki, potęguje cnotę. Zaufanie do korzystnych warunków życia czyni adaptację bardziej niestabilną.

Kontekstem dla kategorii „krzepy Sokratesa” będzie pojęcie *eupraxia*, wprowadzone przez Arystotelesa i będące odpowiednikiem platońskiego *to kalon*, używanego do oznaczenia dobrze wykonanego działania. Rzetelne wykonanie zadania jest motywowane pragnieniem zaprezentowania się pośród ludzi w pewien określony sposób. Autoprezentacja zakłada zdolność wyboru (*prohairesis*) jednej z wielu różnych możliwości „pokazywania się” we wspólnocie (*polis*).

Arystoteles wskazuje na dwie zasady (*archai*) wyboru: pragnienie oraz *logos*. Jak pisze Hannah Arendt: „*Prohairesis*, władza wyboru, jest poprzedniczką woli. Otwiera ona dla ludzkiego umysłu pierwszą, niewielką i ograniczoną, przestrzeń, bez której byłby on wydany na łaskę dwóch przeciwstawnych, zwalczających się sił. Z jednej strony byłaby to siła samooczywistej prawdy, w stosunku do której nie posiadamy żadnej wolności zgadzania się lub niezgadzania.

³⁹ W starożytnej filozofii greckiej wyróżniamy trzy władze duszy: uczuciową (*kardia*), umysłową (*dianoia*), woliwną (*ischus*).

⁴⁰ Por. S. Prince, op. cit., s. 71-72.

⁴¹ Jak dotychczas nie ma pewności co do tego, w którym miejscu dialogów Sokrates staje się jedynie wyrazicielem poglądów Platona. Z perspektywy przedmiotu dysput powyższa trudność ma charakter drugorzędny. Platońska koncepcja dobra oparta zarówno na hedonizmie, jak i przystosowaniu wyklucza kynickie rozwinięcie. Platon wyjaśnia bowiem, jak należy rozumieć zwrot „wystarczające do” (*hikanon*) w odniesieniu do dobra. Zwrotu tego nie należy rozumieć na sposób kynicki jako samowystarczalności i niezależności od zewnętrznych warunków. Ponadto Platon wstrzymuje się przed głosem, że cnota jest jedynym dobrem i wystarcza do szczęścia. Zob. Platon, *Fileb* (66 a-67 b), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, op. cit., s. 653-654.

Z drugiej strony byłyby to siła namiętności i pożądań, kiedy to wydajemy się całkowicie zdominowani przez naturę, o ile rozum nie uwolni nas od tej dominacji”⁴².

„Siła Sokratesa” w ujęciu Antystenesa byłyby zatem zdolnością zachowania autonomii, a więc dystansu zarówno wobec określonych rozumnych celów, jak i wobec sfery ludzkich pragnień. Tak pojęta cnota zachowuje podobieństwo do Arystotelesowskiej *phronesis*, ponieważ obie te kategorie odnoszą się do tego, co znajduje się w ludzkiej mocy.

Na oznaczenie dwóch źródeł przeciwstawnie niewłaściwych motywacji (nieograniczonych pragnień oraz apodyktycznego intelektu) Antystenes używa pojęcia złydy (*typhos*)⁴³. Zamroczenie ludzkiej egzystencji wiąże się z dumą, kłamstwem, pretensjonalnością, arogancją, mistyfikacją, przesadnością, religijnymi oszustwami, uwielbieniem państwa, podstępem. W opinii kyników wypowiedzi o tym, co wykracza poza sferę ludzkiej mocy, są pozbawione sensu⁴⁴.

Zdaniem Antystenesa, ani zrozumienie, ani teoretyczne rozważania nie zwiększają cnotliwości. Cnotę wspiera praktyczny rozsądek, a osłabiają pragnienia i rozum teoretyczny. Cnota pojęta jako trud (*ponos*) polega na porzuceniu naturalnych skłonności oraz teoretycznych rozważań na rzecz naśladowania cnotliwych bohaterów (np. Odyseusza)⁴⁵.

Koncepcja „krzepy Sokratesa” (*Sokratike ischus*) stanowi załączek greckiej koncepcji woli (*prohairesis*), rozwijanej następnie przez Arystotelesa⁴⁶.

OTWARTOŚĆ INTELEKTUALIZMU ETYCZNEGO NA KYNICKĄ INTERPRETACJĘ CNOTY

Zasadniczym punktem odniesienia przy analizie etyki Antystenesa zamierzam uczynić wybrane fragmenty dialogów sokratycznych: *Protagoras*, *Fileb*, *Gorgiasz*, *Eutydem*. Umożliwią one prześledzenie warunków możliwości rozwinięcia intelektualizmu etycznego w duchu filozofii Antystenesa i jego następców – kyników⁴⁷.

⁴² Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002, s. 97.

⁴³ Gr. τυφος (*typhos*) – 1. tyfus; 2. złyda, złudzenie; 3. głupstwo; 4. bzdura; 5. próżność, zarozumiałość, przepych; 6. rzecz ulubiona, tzw. „konik”. Zob. *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 419.

⁴⁴ Jak podkreśla Susan Prince, *parrhesia* jest greckim słowem, które oznacza nie tyle wolność w mówieniu, ile samą prawdomówność. Kynicka *parrhesia* posiada długi rodowód: począwszy od Parmenidesa przez sofistów, Sokratesa aż do Antystenesa i jego następców. Por. S. Prince, op. cit., s. 65.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 88.

⁴⁶ Arystoteles, *Etyka Eudemejska* (1223 b 10), [w:] idem, *Etyka Wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.

⁴⁷ Kanoniczny układ sukcesyjny Sokrates-Antystenes-Diogenes jest uznawany przez H. Gomperza, G. Grote, E. Zellera i W.K.C. Guthrie. Najmniej godne zaufania są źródła podkreślające bezpośredni związek Antystenesa z Diogenesem. Por. S. Prince, op. cit., s. 39.

W dialogu *Protagoras* Sokrates podejmuje próbę znalezienia alternatywy dla hedonizmu⁴⁸. Teza o wystarczalności i konieczności cnoty do szczęścia opiera się na jednoczesnym przyjęciu hedonizmu (instrumentalne ujęcie cnoty) i jego odrzuceniu (autoteliczne ujęcie cnoty). Postulat pogodzenia szczęścia z hedonizmem prowadzi do ujęcia cnoty jako wiedzy o sposobie porządkowania pragnień w celu zmaksymalizowania przyjemności w perspektywie całego życia.

W dialogu *Gorgiasz* podjęta zostaje próba przekroczenia hedonizmu w stronę asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia, której przewyższenie – w następnym etapie – będzie miało na celu odparcie możliwości instrumentalnego ujmowania cnoty⁴⁹. Sokrates przekracza hedonizm, odrzucając stanowisko Kaliklesa, upatrującego szczęście w ekspansji pragnień w kierunku maksymalizacji przyjemności⁵⁰. Zastąpienie maksymalizacji przyjemności satysfakcją umożliwia Sokratesowi rozłączne potraktowanie kategorii szczęścia oraz przyjemności, bowiem „człowiek rozumnie panujący nad sobą (...), będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie”⁵¹. Na tym etapie możliwe staje się uzasadnienie wymogu ograniczania doznań przyjemności oraz podkreślenie sensowności kształtowania pragnień. W ujęciu Sokratesa szczęście nie polega na zadowoleniu z wyborów, lecz na racjonalnej akomodacji pragnień do istniejących warunków⁵². Na szczęście składa się „życie przystojny, któremu wystarcza to, co człowiek ma w danej chwili i nie potrzeba mu więcej”⁵³.

W dialogu *Fileb* podjęta zostaje próba wypośrodkowania między dwiema skrajnymi postawami: ryzykancką oraz zachowawczą. Argumentacja w dialogu za stan pożądaną wskazuje wolność zarówno od bólu, jak i od przyjemności. Punkt sporny stanowi racjonalność stopnia asymilacji pragnień do zastanych warunków w celu akomodacji-asymilacji-adaptacji. Sokrates zakładał, że szczęś-

⁴⁸ Platon, *Protagoras* (355 b-357 e), [w:] idem, *Dialogi*, t. I, ed. cit., s. 322-325.

⁴⁹ W artykule opieram się na teorii akomodacji oraz asymilacji zaczerpniętej z kognitywistyki Jeana Piageta. W koncepcji rozwoju ludzkich struktur poznawczych (adaptacji intelektualnej) za schemat uznaje on strukturalne odpowiedniki pojęć. Fazy poznawcze w ujęciu Piageta przebiegają następująco: (akomodacja ↔ asymilacja) → adaptacja. Asymilacją nazywa on zmianę ilościową, polegającą na przekształceniu (dopasowaniu) bodźca do przyjętego schematu. Jest to proces polegający na rozpoznawaniu podobieństw między rzeczami. Akomodacją nazywa on zmianę jakościową polegającą na przekształceniu (dopasowaniu) schematu do bodźca. Jest to proces tworzenia nowych schematów, ewentualnie modyfikacji starych.

⁵⁰ Sokrates nie może przystać na argumentację Kaliklesa, który uznaje za szczęście maksymalizację przyjemności. W ujęciu Kaliklesa warunek możliwości maksymalizacji przyjemności stanowi odwaga. Konflikt między odwagą a maksymalizacją przyjemności skłania Sokratesa do odrzucenia stanowiska Kaliklesa. Zob. Platon, *Gorgiasz* (491c-497 a), [w:] idem, *Dialogi*, t. I, ed. cit., s. 403-412.

⁵¹ Ibidem, (507 c), s. 427.

⁵² Ibidem, (492 e-494 a), s. 406-407.

⁵³ Ibidem.

cie związane jest raczej z satysfakcją z pragnień aniżeli z ich maksymalizacją⁵⁴, co w rezultacie skłoniło go do wyróżnienia cnoty umiarkowania (*sophrosyne*), umożliwiającej asymilację pragnień do środowiska⁵⁵. Sokrates odrzucił hedonizm i zachował eudajmonizm, aby przyjąć asymilacyjno-akomodacyjną koncepcję szczęścia.

Kolejną trudnością stojącą przed Sokratesem było określenie relacji, w jakiej pozostają względem siebie cnota i szczęście. Sokrates sprzeciwiał się uznaniu cnoty za podrzędną względem szczęścia. W zamian argumentował na rzecz tezy o identyczności cnoty i szczęścia⁵⁶.

Argumentacja przedstawiona w dialogu *Gorgiasz* skłania do wniosku, że Sokrates próbował utrzymać w mocy zarówno akomodacyjną koncepcję szczęścia, jak również nieinstrumentalny charakter cnoty. Jest to ważny punkt w myśli Sokratesa, który stanie się przyczynkiem do wielu sporów pomiędzy sokratycznymi szkołami filozoficznymi. Z uwagi na zakres niniejszej pracy szczególną uwagę poświęcam interpretacji dokonanej przez Antystenesa z Aten.

Zdaniem Antystenesa, natężenie cierpienia i frustracji jest wprost proporcjonalne do stopnia troski o dobra pozamoralne i wzrasta w przypadku niemożności zaspokojenia pragnień. Podążając za wieloma dobrami zewnętrznymi, narażamy się na większy ból i frustrację w przypadku chybienia celu, ale tym, co nas motywuje do podjęcia ryzyka, jest szansa, choćby niewielka, wygranej. W opinii kyników naczelnym celem życia człowieka jest jak najlepsze zabezpieczenie się przed cierpieniem z powodu niespełnionych pragnień. Jeżeli bowiem niezależnymi nasze pragnienia od potrzeb wykraczających poza dostępne nam zasoby, radykalnie skrócimy dystans do cnoty.

Sokrates, mimo że umożliwił Antystenesowi rozwinięcie akomodacyjnej koncepcji szczęścia, sam nie był kynikiem; nie głosił bowiem, iż znalazł najlepszą (najkrótszą) drogę do szczęścia. Uważał natomiast, że działanie cnotliwe zagwarantuje mu tak dobry los, jakiego potrzebuje⁵⁷. W opinii kyników człowiek cnotliwy nie potrzebuje dobrego losu.

W dialogu *Eutydem* Sokrates podkreśla, że jedynie wiedza jest właściwym dobrem, natomiast dobra zewnętrzne są godne posiadania o tyle, o ile są one większym dobrem niż ich przeciwieństwa (ponieważ lepiej być bogatym niż biednym, zdrowym niż chorym itd.)⁵⁸. Wobec tego dobro zewnętrzne jest dobrem tylko wtedy, gdy podmiotem działania, mającego na celu to dobro, jest osoba cnotliwa. Sokrates nie unika antynomii. Jeżeli bowiem wiedza, czyli cnota, jest

⁵⁴ Platon, *Fileb* (21 a-21 e), (32 b-32 e), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 605-606.

⁵⁵ W dialogu *Fileb* Sokrates czyni umiarkowanie (*sophrosyne*) cnotą pierwszą.

⁵⁶ Platon, *Gorgiasz* (478 e), ed. cit., s. 387.

⁵⁷ Idem, *Eutydem* (280 a-b), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 204.

⁵⁸ Zasoby (atuty), które Sokrates wymienia w *Eutydemie*, to: bogactwo, zdrowie, związki rodzinne, wpływy i zaszczyty. Problem, przed którym staje Sokrates, polega na wskazaniu cechy odróżniającej pewne skłonności umysłu i charakteru (opanowanie strachu, zdolność oparcia się przyjemnościom, umiejętność dobierania środków do celów) od cnoty. Co miałyby zagwarantować właściwe używanie tych atutów? Ibidem, (279 a-281 d), s. 202-206.

jedynym dobrem⁵⁹, to na jakiej podstawie przyznaje on pozostałym przedmiotom pragnień miano dóbr? Sokrates mógłby się bronić, uznając bogactwo za dobro bliższe idealnego dobra i w tym sensie lepsze od ubóstwa. Z tej przyczyny osoba cnotliwa (w sensie sokratejskim) będzie przedkładać bogactwo nad ubóstwo. Sokrates utrzymywałby, że adaptacja do warunków życia jest łatwiejsza w warunkach ponadprzeciętnego poziomu dóbr zewnętrznych, ponieważ lepsza pozycja wyjściowa nie wymusza radykalnej eliminacji pragnień. Większy poziom dóbr zewnętrznych ułatwia zaspokojenie pragnień podmiotu i w tym sensie sprzyja osiągnięciu szczęścia.

W opinii Antystenesa dążenie do powiększania dóbr zewnętrznych prowadzi z konieczności do utraty kontroli nad nimi, niezależnie od posiadanej wiedzy. Zdaniem Sokratesa, wyższy poziom dóbr zewnętrznych zmniejsza zdolność adaptacji o tyle tylko, o ile człowiek nie potrafi porzucić celów, dla których wymagane są te dobra. Asymilacja pozostaje niewzruszona, gdy człowiek przywykł do rewidowania własnych celów adekwatnie do zmieniającego się stanu posiadanych dóbr zewnętrznych.

W dialogu *Protagoras* Sokrates argumentuje, że nasze pragnienia z konieczności podążają za naszymi przekonaniem o dobru⁶⁰. Wobec tego jeżeli zamierzamy zachować asymilacyjno-akomodacyjną koncepcję szczęścia w mocy, to bez wahania odrzucimy wszystkie dobra zewnętrzne, które z adaptacją kolidują. Z obserwacji można jednak wnosić, że ogół ludzi (nawet oświeconych) jest zainteresowany przede wszystkim dobrami zewnętrznymi, zwłaszcza wtedy, gdy nagle zostają ich pozbawieni. W ich mniemaniu posiadanie dóbr zewnętrznych ułatwia adaptację, a brak utrudnia. Kynicy w tej kwestii zajmowali stanowisko przeciwstawne.

Antystenes traktował mądrość jako jedyne dobro, oddzielając „cnotliwość działań” od stanu posiadania⁶¹. Uważał on samego siebie za bogatszego od każdego człowieka bogatego w konwencjonalnym sensie (tzn. posiadającego wiele dóbr zewnętrznych), ponieważ posiadając niewielkie pragnienia, posiadał on zawsze nieskończenie więcej odpowiadających tym pragnieniom zasobów⁶².

⁵⁹ Ibidem, (281 e), s. 206.

⁶⁰ Mocny internalizm motywacyjny jest stanowiskiem etycznym uznającym, że przekonanie o dobru (racja uzasadniająca) zawsze stanowi wystarczający motyw (rację motywacyjną) do odpowiedniego działania.

⁶¹ Wielu kyników było ludźmi bogatymi (konwencjonalnie). Kynicy na ogół żyli zgodnie z ustalonym porządkiem społecznym, aby następnie przejść etap kontestacji i wstąpić na drogę kynickiej ascezy (np. Krates, Hipparchia, Antystenes). Zob. L. Navia, op. cit., s. 48.

⁶² W *Uczcie* Ksenofonta pojawia się pochwała Antystenesa, a dokładniej jego bogactwa polegającego na wolności od pragnień. Antystenes redukuje swoje potrzeby do pułapu podstawowego (dzięki przyzwyczajeniu do niskiej temperatury powietrza rezygnuje w czasie chłódów z ciepłych ubrań). Znajduje on wolność duszy w niezależnieniu się od konwencji obowiązujących w państwie. Ceni Sokratesa tylko za to, że obdarował go mądrością, która nie ma rozmiaru i wagi, a którą może praktykować z każdym bez zatruty siebie i zazdrości. Por. S. Prince, op. cit., s. 86 i n. oraz Ksenofont, *Uczta* (4.34-44), [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 267 i n.

W jego opinii utrzymywanie pragnień na wyższym aniżeli akomodacyjny poziomie jest co najmniej indyferentne, a nawet szkodliwe⁶³.

Brak nagłych pragnień kształtuje postawy umiarkowania i sprawiedliwości. Kynickie ćwiczenie w cnocie (*askesis*) polega na modelowaniu pragnień w celu osiągnięcia najwyższego stopnia akomodacji. Przy stałym poziomie dóbr zewnętrznych kwestia wyboru między wyższym a niższym ich poziomem staje się zbędna. Szczęście jest zatem stanem, który zależy od akomodacji pragnień do warunków środowiska zewnętrznego.

Antystenesa koncepcja szczęścia wymusza odrzucenie przyjemności jako zbytycznej i niebezpiecznej, a przede wszystkim jako źródła irracjonalnych zależności. Niekorzystny obraz przyjemności pochodzi z przekonania, że zachwyty i płynąca z niego przyjemność odciągają człowieka od właściwego dobra, wprowadzają psychiczny niepokój i w konsekwencji utrudniają adaptację. Pogoń za przyjemnościami wzmacnia troskę o zbędne cele. Antystenes wołałby oszaleć aniżeli odczuwać przyjemność⁶⁴. Jego ascetyzm różni się pod jednym zasadniczym względem od ascetyzmu chrześcijańskich anachoretów, a mianowicie chrześcijanie pogardzają przyjemnością, ponieważ swój pobyt w świecie doczesnym uważają za krótkotrwały postój na drodze do wieczności. Antystenes nie spodziewa się żadnego innego życia. Chrześcijański pątnik byłby dla niego koniec końców hedonistą, ponieważ wyrzeka się przyjemności doczesnych w imię przyjemności wieczystej.

Antystenes potępia pogoń za przyjemnościami, dyscyplinując ciało, wzmacnia charakter, uzyskuje wolność od potrzeb i celów, stając się jedynym prawodawcą własnego żywota. Antystenes kocha i odczuwa przyjemności. Jednak to filozofia dyktuje zasady zachowania i strukturę miłości. Jego zdaniem miłość jako podstawa ludzkiej egzystencji musi być zawsze pod kontrolą filozofii, rozsądku, w przeciwnym wypadku zostaje zaślepiona zmysłową przyjemnością i prowadzi na manowce. Nie odrzuca on przyjemności jako złej samej w sobie, lecz potępia życie podporządkowane przyjemności⁶⁵.

⁶³ Antystenes był dumny ze swojego bogactwa, którym jest cnota. O jego bogactwie nie stanowiła ani zasobność majątkowa, ani fizyczna tężyzna. W mowie do Kalliasa podkreśla, że pieniądze mogą być użyte do ochrony pozorów sprawiedliwości, cnoty, szczęścia, ale nigdy nie ochronią ich naprawdę. Ludzie powinni być uważani za biednych albo bogatych nie ze względu na posiadanie, lecz ze względu na stan umysłu. Antystenes jest biedny z wyboru, odrzuca bogactwo i posiadanie, a ludzi uganiających się za nimi uważa za rozgorączkowanych (*typhos*). Głód pieniędzy i władzy jest podstawą nieludzkiej postawy wobec innych ludzi; głosi on zatem wymóg całkowitej samowystarczalności. Prostota życia czyni go pogodnym; jedyne, co naprawdę ceni, to wartość swojego umysłu. Ponadto może korzystać z czasu wolnego, gdyż nie potrzebuje pracować, aby nadążyć za zwyczajowo przyjętym stylem życia. Zob. L. Navia, op. cit., s. 44-45 oraz Ksenofont, op. cit., s. 267-269.

⁶⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów greckich*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982, s. 311 i n.

⁶⁵ Por. S. Prince, op. cit., s. 70.

Trening kynicki (*askesis*) miał na celu osiągnięcie wolności od afektacji, a więc stanu obojętności na ból i przyjemność (*apatheia*)⁶⁶, natomiast kult prostoty miał prowadzić do uzyskania „wolnego ruchu” dla działań cnotliwych. Wolny ruch przejawiał się w pogardzie dla wszelkich społecznych konwencji⁶⁷.

Etyka Antystenesa wskazuje na niedostatki intelektualizmu etycznego. Sokrates, występując w obronie asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia, staje przed problemem nieopanowania (*akrasia*), czyli niezdolności do ograniczania pragnień. W celu rozwiązania kwestii słabej woli Antystenes wprowadza kategorię „krzepy Sokratesa” (*Sokratike ischus*). Dzięki temu na gruncie etyki kyników nie występuje paradoks mocnego internalizmu motywacyjnego, ściśle związanego z intelektualizmem etycznym⁶⁸.

OBRONA INTELEKTUALIZMU ETYCZNEGO PRZED KYNICKĄ INTERPRETACJĄ

W jaki jednak sposób Sokrates próbował obronić się przed możliwością kynickiej interpretacji intelektualizmu etycznego? Odpowiedzi możemy poszukiwać w dialogach *Gorgiasz* i *Eutydem*. W pierwszym dialogu, w konfrontacji z Kaliklosem, Sokrates odrzuca możliwość traktowania cnoty (identycznej ze szczęściem) w sposób instrumentalny.

Jeżeli bowiem zdania 1-3 są zarazem prawdziwe, a mianowicie:

1. cnota jest dobrem nieinstrumentalnym (i)
2. szczęście zawiera wszystkie dobra nieinstrumentalne (i)
3. cnota jest niezbędna i wystarczająca do szczęścia;

to nasuwają się następujące wnioski:

1. cnota jest identyczna ze szczęściem (lub)
2. tylko części szczęścia są cnotą, a inne dobra odrębne od szczęścia cnota jedynie ochrania⁶⁹.

⁶⁶ Istnieją interpretacje, wedle których kynicki styl życia oparty na samowystarczalności i niezależności także jest źródłem przyjemności. Zachowując zgodność ze stanowiskiem Antystenesa, taką przyjemność również należałoby odrzucić.

⁶⁷ Praktykowanie samowystarczalności wymaga zaangażowania w dyscyplinę (*askesis*), co wymaga z kolei gotowości do wytrwałego znoszenia bólu i cierpienia (*ponos*). Antystenes nie jest masochistą, a jego ascetyzm jest racjonalnym wyborem praktykowania dyscypliny w celu wzmocnienia charakteru. Ochrona samowystarczalności zakłada unikanie nadmiernych przyjemności. Por. S. Prince, op. cit., s. 69.

⁶⁸ Zob. przypis 60.

⁶⁹ Np. przyjemność i spokój umysłu są częściami szczęścia, mimo że są odrębne od cnoty, tzn. są osiągalne dla ludzi niecnotliwych.

Jeśli w zgodzie z Sokratesem za jedyne dobro przyjmimy cnotę-wiedzę, to jakiegokolwiek dobra odrębnego od cnoty nie uznamy za dobro w sensie właściwym, a więc nie uznamy za część szczęścia. Sokrates, broniąc się przed instrumentalnym potraktowaniem cnoty, zmuszony jest przyjąć, że jest ona jedną częścią szczęścia.

Koncepcja szczęścia Antystenesa, głosząca, że cnota pomaga w akomodacji do warunków, wyklucza się zatem z koncepcją Sokratesa, która uznaje cnotę za identyczną ze szczęściem.

W asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia cnota występuje w roli instrumentalnego środka, a więc istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że tak rozumiane szczęście zostanie osiągnięte przypadkowo (niewrażliwość, niewielkie potrzeby, przeszłe doświadczenie), bez względu na racjonalność samej adaptacji. Tak osiągnięte szczęście może jedynie sprawiać wrażenie podporządkowanego celowym zabiegom rozsądku. Sokrates dąży jednak do wyeliminowania możliwości osiągnięcia szczęścia na drodze trafu, postulując adaptację pod kierownictwem praktycznego rozsądku. W ujęciu Sokratesa cnota jest konieczna i wystarczająca do szczęścia.

Tylko wiedza jest dobrem. Istnieją jednak dobra większe od swoich przeciwności, ale jedynie w sytuacji, gdy mądrość do nich prowadzi⁷⁰.

Relację między asymilacyjno-akomodacyjną koncepcją szczęścia a cnotą Sokrates pozostawił niewyjaśnioną⁷¹. Lukę tę będzie starał się uzupełnić Antystenes, uznając za rozsądne tylko te działania, które mieszczą się w spektrum wyznaczonym przez cnotę.

Utrzymanie pełnej integralności w świetle wybranego celu (cnoty-wytrzymałości) wymaga od kynika porzucenia wszelkich dóbr zewnętrznych (sławy, majątku, troski o bezpieczeństwo i zdrowie). Kynickie prowokacje⁷², skandaliczne zachowanie, aspołeczny sposób bycia wskazują na opozycję między występkami a cnotami kardynalnymi⁷³. Etyka Antystenesa wyraźnie podkreśla nie-

⁷⁰ Platon, *Eutydem*, ed. cit., (281 d-281e), s. 206.

⁷¹ W *Państwie* Platon próbuje określić relację między szczęściem a cnotą. Nie zgadza się, aby uznać cnotę za instrumentalną względem szczęścia. Cnotę uważa za jedyne dobro, ponadto dodaje, że wystarczy ona do szczęścia oraz że szczęście polega na przystosowaniu pragnień do zasobów. Księga pierwsza *Państwa* kończy się konkluzją, iż sprawiedliwość wystarczy do szczęścia, pozostałe księgi nie potwierdzają tej tezy.

⁷² Gdy dyskusja między uczestnikami dialogu chwije się, a następnie załamuje, kynik przechodzi z etapu logicznych dociekań na poziom działań parodystycznych przy użyciu specyficznych środków wyrazu – diatryb. Celem jest sparodiowanie oponenta uwikłanego w werbalną fikcję. Stąd kynickie zainteresowanie figuratywnymi kategoriami językowymi. Por. S. Prince, op. cit., s. 83.

⁷³ T.H. Irwin podkreśla, że ujęcie cnoty z perspektywy zachowań jednostki, czyli negacja tezy o supremacji cnoty oraz sprowadzenie cnoty do atutu, umożliwiają – wszystkie razem – odrzucenie tezy o jedności cnot. Por. T. Irwin, *Cnoty w filozofii greckiej*, [w:] *Etyka i charakter*, tłum. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 82.

zależność szczęścia od dóbr zewnętrznych, chronionych przez cnoty kardynalne. Kynicka koncepcja cnoty pozbawia szczęście jakiegokolwiek poza-moralnej wartości treściowej.

W przypadku zagrożenia życia najbliższych (np. własnego dziecka) osoba mężna stanie do walki. Mimo że istnieje duże prawdopodobieństwo, że te działania obronne nie zostaną uwiecznione powodzeniem, osoba podejmująca walkę czuje się zobligowana do niesienia pomocy. Skąd zatem w analogicznej sytuacji kynik, przekonany o bezwartościowości działań, które potencjalnie zmniejszają stopień integralności, miałby czerpać siłę do walki w ich obronie? Oczekiwanie integralności względem osoby mężnej, której bardzo trudno osiągnąć satysfakcjonujący rezultat (gdyż podlega zewnętrznym okolicznościom – trafowi moralnemu), nie jest właściwe – im bowiem bardziej troszczy się o cnoty, tym wydaje się jej trudniejsze osiągnięcie akomodacji do zastanych warunków. Jest to argument na rzecz odrzucenia możliwości pogodzenia cnoty pojętej jako dobro nieinstrumentalne z adaptacyjną koncepcją szczęścia.

W drugiej księdze *Państwa* Platon rozważa przypadek osoby sprawiedliwej, która cierpi z powodu swojej sprawiedliwości i traci rzeczy zewnętrzne. Z punktu widzenia kynika nie ma powodu, aby czegokolwiek żałować, ponieważ dobra zewnętrzne są bezwartościowe. Platon nakłania do aktów sprawiedliwości nawet wtedy, gdy wzrasta cierpienie spowodowane utratą dóbr zewnętrznych. Platon nigdy nie zasugeruje, że osoba sprawiedliwa utraciła coś bezwartościowego, a tym bardziej, że sama sprawiedliwość czyni ją szczęśliwą. Broni on stanowiska, że cnota jest godna wyboru jako dobro autoteliczne.

W następstwie tego, co zostało przedstawione powyżej, stanowisko kynickie należy uznać za niespójne; nakłania nas ono bowiem do przyjęcia adaptacyjnej koncepcji szczęścia wraz z instrumentalną koncepcją dobra.

WNIOSKI

Kynik spełnia dwa sokratejskie wymogi do osiągnięcia szczęścia: adaptuje się do środowiska, uwalniając się od niespełnionych pragnień, oraz osiąga integrację dzięki obojętności na dobra zewnętrzne.

W celu odparcia stanowiska kynickiego należałoby podążać śladem stoików, którzy uznali cnotę za jedyne dobro⁷⁴. Krytycy Antystenesa (Platon i stoicy) stanęli przed problemem uzasadnienia sensowności podejmowania starań o jakiegokolwiek dobra instrumentalne, gdy celem nadrzędnym jest cnota czy szczęście⁷⁵.

⁷⁴ Obie interpretacje pojęcia cnoty zostaną przededefiniowane przez stoików. Stoicy pozostaną wierni stanowisku Sokratesa z dialogu *Eutydem*, iż cnota jest jedynym dobrem. Marek Aureliusz będzie podkreślał, że tylko piękno jest dobrem (*monon to kalon agathon*).

⁷⁵ Wniosek płynący z dialogu *Gorgiasz*: zło polega na odchodzeniu od określonej formy życia, w ramach której można uzyskać pewne dobra (wspólne pojęcia wymagają współuczestnictwa w pewnej formie życia). Złemu człowiekowi brakuje zdolności do uczestnictwa we wspólnym życiu (*koinonein*).

Stoicy starali się uzasadnić sensowność starań o szczęście podmiotu działań, przedkładanie przez daną osobę w pewnych okolicznościach wyższego poziomu dóbr zewnętrznych ponad niższy. W tym celu oddzielili oni cnotę (jedyne dobro) od dóbr pozamoralnych (odtąd nazywanych przez nich rzeczami godnymi wyboru)⁷⁶.

Stoicy odrzucili zatem dwa stanowiska: 1) Sokratesa: głoszące stopniowalność dobra w obszarze pozamoralnym⁷⁷. Wedle stoików, cnota jest dobrem absolutnym, a więc o cnotliwości decyduje forma działania, a nie jego treść. W celu wykluczenia możliwości stopniowalności dobra stoicy zamiast o dobrach pozamoralnych piszą o rzeczach zewnętrznych (*adiaphora*): duchowych, cielesnych, zewnętrznych, które mogą posiadać znak dodatni (*proegmena*) lub ujemny (*apoproegmena*)⁷⁸; 2) Antystenesa: głoszące, iż nie ma żadnej racji ku temu, aby wybrać wyższy aniżeli niższy poziom dóbr zewnętrznych. Stoicy przekształcili kynicką rezygnację z dóbr pozamoralnych w obojętność wobec rzeczy zewnętrznych (*adiaphora*)⁷⁹.

Podsumowując, przedstawione zostały dwie koncepcje szczęścia: 1) sokratejska, głosząca, że należy cenić cele pozamoralne, do których dąży osoba cnotliwa. Nie będziemy do nich dążyć, jeśli nie uznamy tych celów za dobra oraz elementy szczęścia. Działania cnotliwe mają na względzie osiągnięcie również konkretnych skutków pozamoralnych; 2) kynicka, upatrująca cel życia człowieka w jak najlepszym przystosowaniu się do warunków środowiska. Jeżeli przyjmiemy, że liczy się tylko cnota, uznamy również, iż żadne inne dobra nie są warte naszych starań.

Określone typy działań są znaczące nie ze względu na skutki, lecz dzięki przejawiającej się w nich nieugiętości i elastyczności, ułatwiającej adaptację do zastanych warunków. Działania cnotliwe nie mają na względzie żadnych innych skutków poza zwiększeniem integralności czynów podmiotu.

Herakles, który oczyścił stajnię Augiasza, zasługuje na kynicki podziw nie z powodu efektów swojej pracy, lecz z uwagi na wykazaną siłę, nieugiętość i akomodację do warunków.

⁷⁶ To, czego można używać dobrze albo źle, nie jest dobrem, a bogactwa i zdrowia można używać dobrze i źle; nie jest więc dobrem ani bogactwo, ani zdrowie. Dopóki wskazujemy zdolności, których można używać dobrze albo źle – nie wskazujemy na cnotę. Cnota jest stanem charakteru, który zapewnia sam przez się właściwe użycie posiadanych zdolności.

⁷⁷ Platon, *Eutydem*, ed. cit., (279 a-281 d), s. 202-206.

⁷⁸ Wedle stoików, jedynym dobrem jest cnota, a jedynym złem występki. W ich ujęciu istnieje jedna cnota oraz jeden występki. Paradoks stoicki mówi o równości wszystkich występków. Cnoty kardynalne stanowią aspekty jednej cnoty.

⁷⁹ Odrzucając etykę, antyteoretyczna filozofia Antystenesa jest, przeciwnie niż sokratejska i stoicka, szczerą zakorzeniona w życiu publicznym i politycznym. Por. S. Prince, op. cit., s. 76.

ZAKOŃCZENIE

W celu nakreślenia szerokiego kontekstu metaetycznego dla kynizmu starożytnego należy poszerzyć badania porównawcze nad pojęciem cnoty oraz hierarchią dóbr przyjmowanych przez starożytne szkoły filozoficzne. W niniejszym artykule zagadnienie „otwartości intelektualizmu etycznego na kynicką interpretację” zostało omówione poprzez użycie uproszczonej charakterystyki starożytnych postaw kynickich, analizę kynizmu starożytnego „od dołu” (analiza rozwoju intelektualizmu etycznego wraz z podkreśleniem punktów styczności sokratejskiej cnoty-wiedzy z koncepcją cnoty-wytrzymaności pre-kynika Antystenesa z Aten) oraz „od góry” (wyodrębnienie części wspólnych filozofii kynickiej oraz stoickiej w celu szkicowego wskazania filozoficznej metody wydobywania się stoików spod kynickiego wpływu).

Aporia kynicka pozostała jednym z największych wyzwań filozofii moralnej, bowiem wskazała spekulatywne ograniczenia wszelkiego intelektualizmu w obszarze ocen. Krok w stronę jej rozwiązania zakłada skonstruowanie logiki norm. Kynicką koncepcję cnoty, pomimo jej negatywnego charakteru, należy uznać za wyjątkowe osiągnięcie poznawcze względem całej sokratejskiej tradycji etycznej⁸⁰.

Z uwagi na zakres artykułu, zachowując świadomość niewystarczalności ujęcia, skupiłem się jedynie na dwóch z czterech głównych filozoficznych sposobów rozwiązania problemu asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia: sokratejskim i kynickim (wzmiankując jedynie ujęcia platońskie i stoickie, a pomijając zupełnie równie interesujące propozycje cyrenaików, sceptyków czy epikurejczyków).

Analiza otwartości sokratejskiej koncepcji cnoty na kynicką interpretację domaga się dalszych, szczegółowych studiów.

ABSTRACT

In this paper the author introduces and develops the philosophical concept of “Socratic strength” and briefly discusses the *hierarchy of goods* to emphasize the difference between Socratic, Cynic and Stoic notions of virtue. A theoretical gap involving the Cynics in Plato’s *Euthydem* is crucial to the understanding of the origin and development of ancient Cynicism. Socrates did not fully justify why one should pursue any external things. This made the Cynics consider *virtue* to be the only *good*. To overcome a counter-cultural dimension of Cynicism the Stoics developed a *theory of external things* worth being chosen.

⁸⁰ Zob. W. Suchoń, op. cit., s. 53.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Desmond W., *Cynics*, Los Angeles 2008.
2. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów greckich*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982.
3. Doda A., *Idealizm a cynizm: o nieusuwalnych różnicach*, [w:] *Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, cz. 1, red. J. Jaskóła, Wrocław 2003.
4. Dudley D.R., *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937.
5. Gilberti G., *Cosmopolis. Politics and Law in the Cynical-Stoic Tradition*, Pesaro 2006.
6. Höistad R., *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948.
7. Irwin T., *The Cynics*, [w:] idem, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, Vol. I: *From Socrates to The Reformation*, Oxford 2007.
8. Navia L., *The Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport 1996.
9. Prince S., *Socrates, Anthistenes, and the Cynics*, [w:] S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Oxford 2006.
10. Suchoń W., *Logika cyników*, [w:] *Pragmatyka anomalii logicznych*, red. W. Suchoń, I. Trzciniecka-Schneider, D. Kowalski, Kraków 2008.
11. Voegelin E., *The Cynics*, [w:] idem, *History of political ideas*, University of Missouri Press, 1997.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002.
2. Arystoteles, *Etyka Wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.
3. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
4. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2005.
5. Dawson D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992.
6. Downing F.G., *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh 1992.
7. Francis J.A., *Subversive virtue: ascetism and authority in the second-century pagan world*, Philadelphia 1995.
8. Gajda-Krynicka J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
9. Irwin T., *Cnoty w filozofii greckiej*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004.
10. Ksenofont, *Uczta*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
11. Mates M., *Logika stoików*, tłum. A. Kruk, Warszawa 1971.
12. Mitterer J., *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996.
13. North H., *Sophrosyne: self-knowledge and self-resistant in Greek literature*, Ithaca 1966.
14. Platon, *Dialogi*, t. I-II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
15. Platon, *Eutydem*, [w:] idem, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
16. Platon, *Gorgiasz*, [w:] idem, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
17. Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001.
18. Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
19. *Słownik grecko-polski*, t. I, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000.
20. Tsouna V., *The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics*, [w:] *The Socratic Movement: Conference Held at Duke University on April 6-7, 1990*, ed. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca 1994.

JOANNA DITTRICH

(UNIWERSYTET ŚLĄSKI)

FILOZOFIA MUZYKI ARYSTOKSENOSA

WSTĘP

Βέλτιον ἴσως ἐστὶ τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον
τῆς πραγματείας τί ποτ' ἐστίν, ἵνα
προγιγνώσκοντες ὥσπερ ὁδὸν ἢ βαδιστέον
ῥᾶδιον πορευώμεθα εἰδότες τε κατὰ τί μέρος
ἐσμεν αὐτῆς καὶ μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς
παρυπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα¹.

„Na początku wypada zastanowić się, jakiego typu jest niniejsza rozprawa, aby mieć świadomość obranej drogi, celu, do którego zmierzamy, a także stacji, przy której się znajdujemy. Łatwiej nam będzie wtedy podróżować, dzięki temu unikniemy fałszywego zrozumienia rzeczy przez nieuwagę”².

Tymi słowami Arystoksenos przywołuje poglądy swojego mistrza Arystotelesa³ i wprowadza słuchaczy w tajniki traktatu *Harmonika*⁴. Podążając drogą

¹ R. da Rios, *Aristoxeni elementa harmonica*, Roma 1954, §39, s. 4-8.

² Arystoteles z wyżej wymienionych powodów zawsze wprowadzał słuchaczy w tajniki rozprawy. Podobnie czyni Arystoksenos. W cytowanych fragmentach *Harmoniki* Arystoksenosa powołuje się na własne tłumaczenie.

³ W ówczesnych czasach pozycja Arystoksenosa musiała być jedną z ważniejszych. Uczniowie twierdzą, że młody filozof wiązał nadzieje na zastąpienie Mistrza w szkole perypatetyckiej. Rozczarowanie i wstręt związany z wyborem Teofrasta może świadczyć o lekceważącym stosunku do śmierci zmarłego. Jeżeli sprawozdanie mówi prawdę, Arystoksenos wydaje się niedowartościowany. Być może dlatego w pracach z zakresu muzyki przedstawił swoją filozofię i biografię. Por. A. Barker, *Harmonic and Acoustic Theory*, [w:] idem, *Greek Musical Writings*, T. 2, New York 1989, s. 119. Por. H.S. Macran, *The Harmonics of Aristoxenus*, Oxford 1902, s. 86-87.

wytyczoną przez filozofa, pragnę wykazać, że muzyka oparta na klasycznej harmonii była kontemplacją⁵ wyższego Piękną i odpowiadała na potrzebę odczuwania więzi z Absolutem.

Nie ulega wątpliwości, że w starożytności ciągle poszukiwano wiedzy z zakresu muzyki. H.S. Macran, analizując *Harmonikę* Arystoksenosa, twierdził, że „o ile artyści byli muzykami bez znajomości nauk ścisłych, tak fizycy i matematycy byli ludźmi nauki bez znajomości muzyki. Ich analiza stawiała wszystkie muzyczne preferencje na tym samym poziomie. Ponadto uświęcała każdą wartość muzyczną, rozpatrywała piękne i szlachetne melodie na równi z brzydkimi i niegodziwymi. Do tego badała relacje arytmetyczne i relacje tych relacji, z których każda była równie cenna jak i bezwartościowa”⁶.

Arystoksenos jako pierwszy uznał muzykę za dyscyplinę naukową. Nadrzednym pragnieniem filozofa było zbadanie podstawowych koncepcji w odniesieniu do natury muzyki, czyli do muzyki samej w sobie, a także zdefiniowanie sensu i źródeł istnienia harmonii.

Uczeni twierdzą, że Arystoksenos dokonał rewolucji w filozofii muzyki⁷.

HARMONIA I JEJ ELEMENTARNE ZNACZENIE

Znaczenie słowa *ἀρμονία* wymaga starannego zbadania. Etymologia wskazuje na związek z czasownikiem *ἀρμόζω*, który znaczy spojść, zestawiać, dostosować, uporządkować, a w muzyce: harmonizować i dostrajać instrument⁸. „Spajanie” czy „wzajemne dopasowanie części” może odnosić się do stolarskiego spojenia dwóch kawałków drewna⁹, ale *ἀρμονία* wskazuje nie tylko na środki lub narzędzia spojenia¹⁰, w filozofii i w muzyce odnajdujemy całą gamę pięknych znaczeń tego słowa: w ujęciu ontologicznym *ἀρμονία* oznacza zasadę, na płaszczyźnie antropologiczno-filozoficznej wyraża pojęcie duszy,

⁴ Księga Suda przypisuje Arystoksenosowi autorstwo 453 ksiąg, z których nie pozostało nic znaczącego oprócz *Traktatu o rytmach* i trzech ksiąg *Elementów harmonii* zapisywanych w zależności od edycji jako: *Αριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα* (ed. P. Marquarda z 1868 roku), *Αριστοξένου ἁρμονικὰ στοιχεῖα* (ed. H.S. Macrana z 1902 r.), *Elementa harmonica* (ed. R. da Riosa z 1954 roku). Podążając za współczesnymi badaczami muzyki starożytnej, tj. M.L. Westem i J.G. Landelsem, posługuję się klasycznym określeniem *Harmonika*.

⁵ Δόξα τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι. Zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1894, 1177 b 1-2. „[Kontemplacja] jest też, jak się zdaje, jedyną rzeczą, którą się miłuje dla niej samej; bo nic innego nie rodzi się z niej prócz samej kontemplacji”. Aristoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1177 b 1-2.

⁶ H. S. Macran, op. cit., s. 88.

⁷ Por. M.L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków 2003, s. 19. Por. A. Barker, op. cit., s. 120. Por. H.S. Macran, op. cit., s. 89.

⁸ Zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, T. 1, Warszawa 1958, s. 330.

⁹ W słowniku ciesielskim – dopasowanie gniazda i wpustu.

¹⁰ Zob. *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 330.

na płaszczyźnie etycznej – cnotę, wewnętrzny ład i porządek¹¹, a w odniesieniu do samej muzyki może wyrażać nastrój, zgodność dźwięków, metodę strojenia lub tonację i melodię. Wieloznaczność tego słowa wyraża typowo grecką wizję rzeczywistości¹².

Z harmonią nierozzerwalnie związane jest doznawanie piękna¹³. W *Metafizyce* Arystotelesa czytamy, że „najwyższymi postaciami piękna są: porządek, symetria i definiowalność” (τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον)¹⁴. Tę samą koncepcję wyraża fragment *Poetyki*: „Każda piękna rzecz, tak jak wszelkie dzieło składające się z części, nie tylko swe części musi mieć uporządkowane, lecz musi mieć również nieprzypadkową wielkość. Piękno bowiem polega na [odpowiedniej] wielkości i porządku”¹⁵ (ἅπαν πρᾶγμα ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν· τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν)¹⁶. W ujęciu Arystotelesa piękno tworzy doskonałe proporcje i jest tożsame z greckim pojęciem symetrii. W tym aspekcie istotą istnienia harmonii byłaby proporcjonalność, zgodność, współistnienie lub doskonałe dopełnienie w wymiarze czasu i przestrzeni. Czy harmonia jest tajemniczą energią, dzięki której elementy i cząstki wiążą się w całości?

U Arystoksenosa termin ἁρμονία oznacza wiedzę dotyczącą skal, a także naukę, która ustanawia system ściśle powiązanych dźwięków¹⁷.

Οὐδὲν δὲ τῶν αἰσθητῶν τοσαύτην ἔχει τάξιν
οὐδὲ τοιαύτην¹⁸.

„Nic spośród rzeczy postrzeganych zmysłami nie zachowuje tak wielkiego i wspaniałego porządku”. Harmonię możemy zapisać jako skalę lub system tworzący całość, którego części są dostosowane do ich właściwych relacji. O takiej harmonii, której przedmiot zawiera fundamentalne początki, wszystko, co odnosi się do teorii systemów i tonacji, czytamy już w pierwszej księdze *Harmoniki*:

¹¹ G. Reale, *Słownik, indeksy i bibliografia*, [w:] idem, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, T. 5, Lublin 2008, s. 88.

¹² Ibidem, s. 88.

¹³ Καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ἦ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν ἡδὺ ἦ, ὅτι ἀγαθόν. Zob. Arystoteles, *Rhetorica*, Oxford 1959, 1366 a 33-34. „Pięknym jest to, co zasługuje na uznanie dzięki temu, że jest samo przez się godne wyboru, lub to, co będąc dobrym, jest przyjemne przez to, że jest dobre”. Zob. Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, 1366 a 33-34.

¹⁴ Idem, *Metaphysica*, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, T. 2, Lublin 1996, 1078 a 36-b 1.

¹⁵ Idem, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław 1983, 1450 b 34-37.

¹⁶ Idem, *Poetica*, Oxford 1965, 1450 b 34-37.

¹⁷ H.S. Macran, op. cit., s. 224.

¹⁸ R. da Rios, op. cit., §10, s. 7-8.

Τῆς περι μέλους ἐπιστήμης πολυμεροῦς
 οὔσης καὶ διηρημένης εἰς πλείους ἰδέας μίαν
 τινὰ αὐτῶν ὑπολαβεῖν δεῖ τὴν ἀρμονικὴν
 καλουμένην εἶναι πραγματεῖαν, τῇ τε τάξει
 πρώτην οὔσαν ἔχουσάν τε δύναιμι
 στοιχειώδη. τυγχάνει γὰρ οὔσα πρώτη τῶν
 θεωρητικῶν, ταύτης δ' ἐστὶν ὅσα συντείνει
 πρὸς τὴν τῶν συστημάτων τε καὶ τόνων
 θεωρίαν¹⁹.

„Odnoszenie do nauki o melodii, która składa się z wielu części i rozpada na wiele działów, należy stwierdzić, że jednym z nich jest nauka odnosząca się do harmonii [zwana harmoniczną], niezbędne jest uznać ją w kolejności za najważniejszą i przypisać jej elementarne znaczenie. Albowiem będąc pierwszą spośród rozpraw teoretycznych²⁰, o tyle należy do niej, o ile zmierza do zbadania zarówno systemów, jak i tonacji”.

Zdaniem filozofa, każdy rodzaj harmonii jest określony przez naturę, dlatego Arystoksenos odrzuca matematyczne teorie pitagorejczyków. Nie akceptuje ich zasad, ponieważ starają się ustalać fakty bez podania właściwej przyczyny; „zajęci tworzeniem czysto fizycznych i matematycznych dźwięków, nie dostrzegają, że istota dźwięków muzycznych leży w ich dynamicznej relacji względem siebie”²¹. Innymi słowy, pitagorejczycy, zdaniem filozofa, pozostają poza sferą muzyki, nie traktują jej jako całości, a do tego wykluczają postrzeganie zmysłowe²². Z drugiej strony Arystoksenos odrzuca empiryzm. Krytykuje swoich poprzedników²³, twierdząc, że są zaślepieni analizą pojedynczych faktów i nie podejmują próby skompletowania wiedzy. Ustalone przez nich prawa są niedopuszczalne²⁴!

¹⁹ Por. ibidem, §5, s. 4-9. Por. H.S. Macran, op. cit., s. 165. Por. P. Marquard, *Die Harmonischen fragmente des Aristoxenus*, Berlin 1868, s. 47.

²⁰ Por. Εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. Nauki teoretyczne są zatem wyższe od pozostałych, a ta [metafizyka] jest najwyższa z teoretycznych. Arystoteles, *Metaphysica*, ed. cit., 1026 a 22-23.

²¹ H.S. Macran, op. cit., s. 87-89.

²² Arystoksenos zgadzał się z pitagorejczykami jedynie w kwestii ethosu muzyki. Por. W. Tatkiewicz, *Estetyka starożytna*, [w:] idem, *Historia estetyki*, red. G. Kiljańczyk, T. 1, Warszawa 1985, s. 212.

²³ W zachowanej części *Harmoniki* Arystoksenos czyni wiele uwag dyskredytujących swoich poprzedników. Wymienia najstarszych teoretyków muzyki, tj. Lasosa z Hermione, Eratoklesa, Pitagorasa z Zakyntos, Agenora z Mitylenu. Z uwagi na to, że każdy z wymienionych muzyków tworzył teorię harmonii, określił ich mianem ἀρμονικοί (harmonicy). Niestety nie przetrwał systematyczny przegląd ich nauk, którego, jak mówił, dokonał wcześniej. Zob. R. da Rios, op. cit., § 6-7, § 11-12, § 46, 6-12.

²⁴ Ibidem, § 41, 13, § 42, 7.

W rzeczywistości Arystoksenos uwzględnia w swej teorii motywy pitagorejskie, ale kładzie nacisk na zmysłowe składniki muzyki²⁵.

PRZEŻYCIE ESTETYCZNE

Prawdopodobnie Arystoksenos był uczonym tej samej miary, co jego poprzednicy, ale jako pierwszy przeszedł od sfery wytwarzania dźwięku do sfery wrażeń dźwiękowych. Wyjaśnienie tych zagadnień uczynił celem swojej pracy.

Ἀνάγεται δ' ἡ πραγματεία εἰς δύο, εἷς τε τὴν ἀκοὴν καὶ εἰς τὴν διάνοιαν. τῇ μὲν γὰρ ἀκοῇ κρίνομεν τὰ τῶν διαστημάτων μεγέθη, τῇ δὲ διανοίᾳ θεωροῦμεν τὰς τούτων δυνάμεις²⁶.

„Rozprawa opiera się na dwóch przesłankach: na słuchu i poznawaniu. Za pomocą słuchu oceniamy wielkości interwałów, dzięki rozumowi oceniamy ich znaczenie”.

Aby zrozumieć znaczenie usłyszanych dźwięków, trzeba skupić się na wnikliwym poznaniu ich właściwości. Od artysty wymaga się wrażliwości, dokładności i ostrości postrzegania zmysłowego (ἢ τῆς αἰσθήσεως ἀκρίβεια)²⁷. Ostatni z warunków ma fundamentalne znaczenie, ponieważ nie może ktoś, kogo postrzeganie zmysłowe jest niedokładne (φάυλως αἰσθανόμενον)²⁸, mówić o tym, czego w żaden sposób nie postrzega. Czy trzeba wykazać się doskonałym słuchem, aby zrozumieć mowę prostych dźwięków? W tej kwestii Arystoksenos wydaje się restrykcyjny i nieugięty. Nie wszyscy są uprawnieni do podejmowania badań. Muzyka jako dyscyplina naukowa powinna zachować twarde reguły. Nie chodzi przecież o to, by opierać się na słuchaniu w ogóle, ale by doskonałe ucho artysty „wyśledziło” i zbadało tyle materii, ile jest w jej zasięgu²⁹. Efekty poznania mogą być nieocenione. Kiedy artysta zostaje wprowadzony w stan uduchowienia, jest natchniony i zdolny do tworzenia. Z inspiracji rodzą się nie tylko dzieła, ale także nowe doznania i silne wzruszenia. Człowiek wykracza poza świat samych zjawisk, budzi się w nim potrzeba tworzenia nowych więzi, „jakaś nieugaszona tęsknota za transcendencją”³⁰ i kontemplacją Wyższego Piękną. Dzieje się tak dlatego, że:

²⁵ Warto przeciwstawić matematyczne podejście pitagorejczyków i empiryzm zwolenników Arystoksenosa, by odkryć, że potrzebne jest po trochu z obu tych postaw. Rozum i postrzeganie powinny iść bowiem w parze. Zob. M.L. West, op. cit., s. 254.

²⁶ R. da Rios, op. cit., § 42, 10-13.

²⁷ Ibidem, § 42, 22.

²⁸ Ibidem, § 43, 1.

²⁹ H.S. Macran, op. cit., s. 89.

³⁰ J. James, *Muzyka sfer. O muzyce, nauce i naturalnym porządku Wszechświata*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996, s. 25.

ἐκ δύο γὰρ δὴ τούτων ἡ τῆς μουσικῆς ζῦνεσις
 ἐστίν, αἰσθήσεώς τε καὶ μνήμης: αἰσθάνεσθαι
 μὲν γὰρ δεῖ τὸ γινόμενον, μνημονεῦειν δὲ τὸ
 γεγονός. κατ' ἄλλον δὲ τρόπον οὐκ ἔστι τοῖς
 ἐν τῇ μουσικῇ παρακολουθεῖν³¹.

„Z dwóch [wartości] wynika zrozumienie muzyki, z odczuwania i zapamiętywania. Odczuwać bowiem trzeba to, co się dzieje, a w pamięci należy zachować to, co się zdarzyło. Nie jesteśmy w stanie zrozumieć muzyki w inny sposób”.

Słowa αἰσθησις i μνήμη należy uznać za esencję filozoficznego przekazu. Nie ulega wątpliwości, że wchodzimy w bezpośredni kontakt z muzyką. Mniej lub bardziej uzdolnieni, staramy się ją zrozumieć i odczytać głębszy sens. Pierwszy rodzaj kontaktu ma miejsce wówczas, kiedy słuchamy utworu, doznając go zmysłowo i przeżywając emocjonalnie. Drugi dokonuje się wówczas, gdy o nim myślimy i rozpatrujemy ukryte znaczenia. Tak czynimy jako słuchacze muzyki³².

Podobnie, choć nie identycznie, „gdy do wybitnego dzieła muzycznego zbliżamy się jako badacze: analitycy i interpretatorzy, (...) mamy do czynienia z dwoma podstawowymi perspektywami. W pierwszej z nich rozpatrujemy dzieło, samo w sobie, jako utwór *per se*. Przedmiotem badań analitycznych stają się panujące w nim relacje (...). W drugiej z perspektyw przedmiotem rozpatrywania staje się dzieło (...) jako fenomen egzystujący w przestrzeni swego czasu i miejsca”³³.

Każdy człowiek niezależnie od kompetencji i prowadzonych badań może doznać silnych wzruszeń za sprawą muzyki. Są utwory, które głęboko zapadają w naszą pamięć. Możemy nieustannie przywoływać ich słowa, nucić melodie i wystukiwać rytm. A kiedy nasze myśli krążą wokół muzyki, nie tylko wprawiamy się w dobry nastrój, ale kontemplujemy Wyższe Piękno, nieświadomie poszukujemy więzi z Absolutem. Z właściwą sobie radością odnajdujemy swój mały, muzyczny świat, który jest tylko częścią muzycznego wszechświata. Zdarza się, że czynimy tak pod wpływem dawno zasłyszanej melodii. I jeżeli aktualnie doznajemy silnych uczuć, tj. miłości, smutku czy żalu, a muzyka potęguje je jeszcze bardziej, to znaczy, że nie jesteśmy odosobnieni w swoich przeżyciach. Być może w podobny sposób odbierali ją starożytni muzycy. Uzasadnienie tych słów odnajduję u Arystoksenosa w wartościach słuchania, poznawania, przeżywania i zapamiętywania.

³¹ R. da Rios, op. cit., § 48, 14-18.

³² M. Tomaszewski, *Utwór muzyczny w kontekście swego czasu i miejsca*, [w:] *Dzieło muzyczne, jego estetyka, struktura i recepcja*, red. A. Nowak, Bydgoszcz 2005, s. 11.

³³ Ibidem.

HARMONIA SKORELOWANA Z ETHOSEM

Arystoksenos stworzył podstawy do nowego typu badań, biorących pod uwagę psychologiczną reakcję człowieka³⁴. Rozważając subiektywny aspekt obcowania z muzyką, utrzymał tradycyjną naukę o *ethosie* muzyki. Wierzył w jej moralne, wychowawcze i lecznicze oddziaływanie.

Πειρώμεθα ποιεῖν τῶν μελοποιῶν ἑκάστην
καὶ τὸ ὅλον τῆς μουσικῆς, ὅτι ἡ μὲν τοιαύτη
βλάπτει τὰ ἦθη ἢ δὲ τοιαύτη ὠφελεῖ, τοῦτο
αὐτὸ παρακούσαντες, τὸ δ' ὅτι καθ' ὅσον
μουσικὴ δύναται ὠφελεῖν³⁵.

„Próbujemy zbadać każdy rodzaj kompozycji melodycznej i odnosząc się do całości zjawisk muzyki, uznajemy, że jeden rodzaj muzyki szkodzi moralności, a inny przynosi jej korzyść. Niektórzy zatracili już sens tego, w jaki sposób muzyka może pomagać”.

Aby nie zatracić sensu, Arystoksenos odnosi się do wymienianej całości zjawisk. Słowem τὸ ὅλον zwraca uwagę na psychologiczny warunek piękna. To niezwykle piękno płynące z muzyki może być uchwytnie wówczas, gdy jego składniki ściśle ze sobą współgrają. Arystoksenos widzi doskonałość struktury muzycznej w harmonijnym zespoleniu siedmiu części. Są nimi: rodzaje (γένη), interwały (διαστήματα)³⁶, dźwięki (φθόγγοι), systemy (συστήματα), tonacje (τόηοι), modulacje (μεταβολαί) i kompozycje melodyczne (μελοποιΐαι)³⁷. Zrozumienie istoty muzyki polega na jednoczesnym uchwyceniu tego, co stałe, i tego, co zmienne. Dla uzyskania doskonałej struktury melodii Arystoksenos proponuje następujący porządek:

1. Γένη – W kompozycji harmonicznej należy wyróżnić trzy rodzaje: diatoniczny, chromatyczny i enharmoniczny. Pierwszorzędny status wykazuje kompozycja enharmoniczna³⁸, typowa dla muzyki poważnej, do tego najbardziej wyszukana i najpiękniejsza ze wszystkich rodzajów. Ten rodzaj kompozycji sprzyja pozyskiwaniu męstwa³⁹. Kompozycja chromatyczna⁴⁰, w ocenie Mi-

³⁴ E. Fubini, *Historia estetyki starożytnej*, tłum. Z. Skowron, Kraków 1997, s. 62.

³⁵ R. da Rios, op. cit., § 40, 16-41.

³⁶ W interwale Arystoksenos widzi wielkość lub ilość, a nie, jak pitagorejczycy, stosunek lub proporcję. Zob. J.G. Landels, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2003, s. 105.

³⁷ Niestety nie zachowało się omówienie zasad dotyczących modulacji i kompozycji melodycznej.

³⁸ Nazwa „enharmoniczny” oznacza „we właściwym strojeniu”, często mówi się o nim po prostu „harmonia” – „standardowe strojenie”. Zob. M.L. West, op. cit., s. 182.

³⁹ Por. ibidem, s. 263.

⁴⁰ Nazwa „chromatyczny” pochodzi od słowa χρώμα i sugeruje jakieś odchylenie od normy (ubarwienie).

strza, jest przyjemna i łatwa w odbiorze, ale prowadzi do zniewieściałości⁴¹ i rozleniwienia. Kompozycja diatoniczna jako najstarsza ze wszystkich powinna być najczęściej wybierana⁴².

2. Διαστήματα – Interwały, łącząc się ze sobą, tworzą system doskonały. Z natury dzielimy je według wielkości, złożoności, rodzaju, kryterium konsonansu i dysonansu, a także racjonalizmu i irracjonalizmu. Kiedy zmienia się położenie dźwięków, jednemu rozmieszczeniu tego samego interwału może towarzyszyć zmiana harmonii, innemu natomiast nie. Podobnie nic nie stoi na przeszkodzie, aby pomimo konsonansu dźwięków struktura była bezużyteczna harmonicznie, ale z drugiej strony, kiedy nie ma konsonansu, pozostałe zasady są bezużyteczne. Konsonans jest pierwszym i koniecznym warunkiem, którego niespełnienie powoduje zniesienie harmonii⁴³.

3. Φθόγγοι – Dopiero wtedy dźwięk ma charakter pozwalający na przyporządkowanie go do kompozycji harmoniczej, gdy głos zatrzymuje się na jednej określonej wysokości dźwięku. Taka jest jego konstrukcja⁴⁴.

4. Συστήματα – Każdy system wyraża się w jakimś obszarze tonów, podczas gdy obszar tonów sam w sobie nie wykazuje żadnego zróżnicowania. Skomponowana w nim melodia przyjmuje nie przypadkową, lecz niemal największą różnorodność. Systemy z natury rozróżniamy dzięki wielkości, rodzajowi, kryterium konsonansu i dysonansu, ze względu na artykulację, inwersję i ciągłość, a także systemy proste, podwójne i wielorakie. To, co jest potrzebne lub niepotrzebne w harmonii, Arystoksenos porównuje do zestawienia liter w języku: nie każde zestawienie daje sylabę⁴⁵.

5. Τόνοι – Własny system tonacji Arystoksenosa opiera się na założeniach dotyczących budowy skal, które to założenia odzwierciedlają naturalne prawa rządzące melodią⁴⁶. On sam stworzył trzynaście tonacji, posługując się istniejącą już terminologią⁴⁷. Są nimi: hypermiksolidyjska, miksolidyjska (niska i wysoka), lidyjska (niska i wysoka), frygijska (niska i wysoka), dorycka, hypolidyjska (niska i wysoka), hypofrygijska (niska i wysoka) i hypodorycka. Każda z tonacji odznaczała się własnym ethosem⁴⁸.

Wszystkie elementy wywierały znaczący wpływ na charakter i emocjonalne oddziaływanie kompozycji melodycznej. Zmiana położenia nawet jednej nuty w skali mogła dać daleko idące modyfikacje efektów emocjonalnych i behawioralnych.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Zob. R. da Rios, op. cit., § 6, 9-14.

⁴³ Ibidem, § 58-62.

⁴⁴ Ibidem, § 20-21, § 26, § 69.

⁴⁵ Ibidem, § 21-23, § 31-32, § 37.

⁴⁶ Zob. ibidem, § 27, § 57, § 63, § 73. Por. M.L. West, op. cit., s. 245-246.

⁴⁷ Arystoksenos wykorzystał siedem nazw, które Eratokles zastosował do swoich gatunków oktawy enharmonicznej. Na ten temat: ibidem, s. 247.

⁴⁸ Zob. W. Tatariewicz, op. cit., s. 264.

ZAKOŃCZENIE

Zdefiniowanie istoty harmonii stało się głównym zadaniem Arystoksenosa. Czytając pierwszą księgę *Harmoniki*, odnosimy wrażenie, że filozof nieustannie zadawał dwa pytania: „Czym jest muzyka sama w sobie?” oraz „Co stanowi o jej istocie?”. W tym miejscu warto odwołać się do dyskusji na temat czterech przyczyn, zawartych w *Metafizyce* Arystotelesa. „Jest więc jasne, że wiedza powinna opierać się na poznaniu pierwszych przyczyn” (Ἐπεὶ δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην)⁴⁹, czyli tego, co ustanawia, warunkuje i nadaje strukturę⁵⁰. Założmy, że przyczyna formalna (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι)⁵¹ odnosi się do struktury melodii, przyczyna materialna (τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκειμένον)⁵² do materii melodii, a przyczyna sprawcza (ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)⁵³ i przyczyna celowa (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν)⁵⁴ do kompozycji melodycznej. Arystoksenos opisuje materię melodii jako konieczną do istnienia przedmiotu, ale niewystarczającą do tworzenia istoty istnienia. Istota melodii nie może składać się z ciągu niezrozumiałych dźwięków. Aby odnaleźć prawdziwe piękno, należy zachować doskonałość materii i struktury, wynikającej z harmonijnego układu wszystkich części. „Oprócz wyżej wymienionych przyczyn potrzebne są jeszcze inne; są nimi ruchy niebios i przyczyna najwyższa – nieruchomy Pocięszyciel”⁵⁵. W tak pomyślanym systemie „ostatecznym celem staje się dobro” – τὰγαθόν [τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν]⁵⁶, dobro utożsamiane z Pierwszą Substancją, Najwyższym Umysłem i Pięknem, będące Najlepszym i Najdoskonalszym Jestestwem, które pociąga cały wszechświat i porusza go jako przedmiot pragnienia i miłości. W tym kontekście muzyka staje się kontemplacją Wyższego Piękna i Dobra.

ABSTRACT

Aristoxenus, a great philosopher and a musicologist, followed Aristotle, his teacher, in the theory of science. He attempted to determine the nature of melody and the essence of the existence of harmony. His treatise *Harmonika* demonstrates that in comparison with music no other object of perception displays so great and so fine an order. A combination of perception and reason is required for full understanding of melody. However, for the music student accuracy of perception stands first in order of importance.

⁴⁹ Arystoteles, *Metaphysica*, ed. cit., 983 a 24-25.

⁵⁰ G. Reale, *Platon i Arystoteles*, [w:] idem, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, T. 2, Lublin 2008, s. 401.

⁵¹ Arystoteles, *Metaphysica*, ed. cit., 983 a 27-28. Por. 1013 a 24-25.

⁵² Ibidem, 983 a 29-30. Por. 1013 a 26-27.

⁵³ Ibidem, 983 a 30. Por. 1013 a 29-30.

⁵⁴ Ibidem, 983 a 31. Por. 1013 a 33-34.

⁵⁵ G. Reale, *Platon i Arystoteles*, op. cit., s. 402.

⁵⁶ Arystoteles, *Metaphysica*, ed. cit., 983 a 32.

What we call harmonics can be divided into seven parts: *genera*, intervals, notes, *systemata*, *tonoi*, modulations and melodic compositions. Aristoxenus drew inspiration from several Aristotelian sources in his interpretation of the science of music, especially from *Metaphysics*. He also made use of Aristotelian discussions of the four types of cause: essential, formal, efficient and final. The first two are important to answer the following questions: „what does melody consist of” and „how is it arranged”? In the context of harmonic science matter is necessary so that an object could exist, but it is insufficient to form its own existence. The essence of melody cannot be construed merely as an incomprehensible cluster of sounds. It should be remarkable orderliness between the structure and the matter of melody. Furthermore, the final aim is Good identified with the first Substance, the greatest Mind and the Absolute. In this sense music becomes contemplation of the greater Good and Beauty.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1894.
2. Aristoteles, *Poetica*, Oxford 1965.
3. Aristoteles, *Rhetorica*, Oxford 1959.
4. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
5. Arystoteles, *Metaphysica*, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, T. 1-2, Lublin 1996.
6. Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław 1983.
7. Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.
8. Barker A., *Harmonic and Acoustic Theory*, [w:] idem, *Greek Musical Writings*, T. 2, New York 1989.
9. Macran H.S., *The Harmonics of Aristoxenus*, Oxford 1902.
10. Marquard P., *Die Harmonischen fragmente des Aristoxenus*, Berlin 1868.
11. da Rios R., *Aristoxeni elementa harmonica*, Roma 1954.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Fubini E., *Historia estetyki starożytnej*, tłum. Z. Skowron, Kraków 1997.
2. James J., *Muzyka sfer. O muzyce, nauce i naturalnym porządku Wszechświata*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996.
3. Landels J.G., *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2003.
4. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, T. 1-5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2008.
5. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, T. 1, Warszawa 1958.
6. Tomaszewski M., *Utwór muzyczny w kontekście swego czasu i miejsca*, [w:] *Dzielo muzyczne, jego estetyka, struktura i recepcja*, red. A. Nowak, Bydgoszcz 2005.
7. Tatarkiewicz W., *Estetyka starożytna*, T. 1, Warszawa 1962.
8. West M.L., *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków 2003.

HANNA SCHUDY

(UNIwersytet Wrocławski)

PRZYCZYNEK DO SCHOPENHAUEROWSKIEJ, BIOCENTRYCZNEJ ETYKI ŚRODOWISKOWEJ

Ze względu na nowoczesny krytycyzm oraz unaukowanie filozofii wymaga się, aby w etyce podawać racjonalne podstawy dla przyjęcia norm moralnych oraz racji, ze względu na które powinno być orientowane działanie moralne. Na gruncie współczesnych teorii etycznych kładzie się nacisk głównie na aspekty metaetyczne, uzasadnienie norm moralnych, przy czym następuje to najczęściej w odniesieniu do wartości albo pojęć, które mogą być uniwersalne, powszechnie zrozumiałe. Jak podkreśla m.in. Dieter Birnbacher, kryteria moralne ukierunkowane na np. zaspokojenie potrzeb są dobrym kandydatem do pełnienia funkcji norm moralnych, ponieważ można je generalizować¹. Istnieje bowiem możliwość przedstawienia sobie przez ogół, że zaspokojenie podstawowych potrzeb leży w interesie wszystkich osób. Postulaty racjonalnego uzasadnienia mają swoją wagę i byłoby przesadą twierdzenie, że możemy od nich odstąpić w etyce. Jak jednak zauważa Artur Schopenhauer, na gruncie teorii moralności istnieją takie rozstrzygnięcia, dla których nie sposób podać logicznych racji, a mimo to nie można się bez nich obyć w obszarze jakiegokolwiek teorii etycznej. Są to wartości i idee, które przyjmuje się na zasadzie afirmacji. W odniesieniu do nich wyznaczany jest zakres wspólnoty moralnej, obszar relewantny aksjologicznie i etycznie. Wydaje się, że uwzględnienie zarówno aspektu podstawy moralności,

¹ D. Birnbacher, *Ekologia, etyka a nowe formy działania*, [w:] *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. Kaniowski, Łódź 1993, s. 69. Birnbacher jest autorem wielu prac poświęconych Arturowi Schopenhauerowi, m.in. *Schopenhauer als Tierethiker*, [w:] *Die Wahrheit ist nackt am schönsten. Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, red. M. Fleiter, Frankfurt am Main 2010, s. 173-177.

jej emocjonalnego charakteru, jak i poziomu uzasadnienia stanowi istotny aspekt teorii etycznej. Właśnie te dwa komplementarne względem siebie elementy obecne są w filozofii moralnej Schopenhauera. Stanowią one organiczną całość jego filozofii.

W swoim artykule zamierzam przedstawić filozofię moralną Artura Schopenhauera, która wbrew współczesnym komentatorom stanowi propozycję spójnej koncepcji etycznej. Zaznaczone zostanie, że: 1. Jest ona propozycją łączącą aspekt podstawy moralności oraz uzasadnienia norm moralnych; 2. Etyka ta może stanowić asumpt dla etyki środowiskowej zarówno w wymiarze patocentrycznym, jak i biocentrycznym – są to koncepcje, które poszukują uzasadnienia dla rozszerzenia wspólnoty moralnej o byty zdolne do odczuwania cierpienia, a w wersji biocentrycznej o wszystkie istoty żywe; 3. Jako że w projektach tych problematyzowane jest rozszerzenie wspólnoty moralnej o istoty posiadające interesy, uwaga zostanie skupiona na tym, w jakim stopniu filozofia Schopenhauera stanowi platformę, na podstawie której można znaleźć kryterium rozstrzygnięcia konfliktu interesów. W tym celu odwołam się nie tylko do filozofii Schopenhauera, ale także Hansa Jonasa; 4. Wskazany zostanie również problem uniwersalizacji norm moralnych wypracowanych na podstawie emocji, współczucia i uczucia odpowiedzialności; 5. Zaakcentowana zostanie aktualność tej filozofii w kontekście praktycznych problemów etyki współczesnej, takich jak odpowiedzialność za przyszłe pokolenia i środowisko przyrodnicze.

PODSTAWA MORALNOŚCI I UZASADNIENIE NORM MORALNYCH

W rozprawie konkursowej *O podstawie moralności* Schopenhauer wyklada nowoczesną, jak na tamte czasy, koncepcję pochodzenia moralności. Dystansuje się od akceptowanych wykładni, przy czym szczególnie krytyczną uwagę przywiązuje on do etyki Kanta. Dla tego wywodu ważne jest, że autor rozprawy *O wolności ludzkiej woli*, jako znawca nauk przyrodniczych (studiował medycynę w Berlinie), proponuje zastanowić się nad samą podstawą moralności z perspektywy naturalistycznej. Jego badania przyjmują postać analizy aposteriorycznej czy też badania indukcyjnego. Obserwuje on zatem postępowanie istot ludzkich, szczególnie te działania, które zwykło się uważać za sprawiedliwe oraz miłosierne. Jednocześnie zastanawia się, czy można znaleźć dla nich wytłumaczenie i cechy wspólne, coś w rodzaju wspólnego mianownika. Należy tu jednak od razu zaznaczyć, że z samego faktu przeprowadzenia badań indukcyjnych nie może wynikać żaden zobowiązujący dla działania moralnego wniosek. Wnioski badań indukcyjnych pozbawione są bowiem apodyktycznego charakteru. Schopenhauer pointuje jednak, że charakterystyczne dla działania moralnego jest kierowanie się współczuciem, nie egoizmem, ale troską o drugą istotę. Zdarzają się nawet takie przypadki, kiedy akty współczucia podejmowane są wtedy, gdy podmiot nie może liczyć na wzajemność.

Autor nie tylko sugeruje, co leży u podstaw działania moralnego – współczucie – ale podejmuje próbę interpretacji tego „tajemniczego” zachowania. Jest on przecież świadom, że podstawowym motorem działania wszystkich istot żywych jest egoizm, pragnienie przeżycia, ochrony samego siebie. Próba wytłumaczenia współczucia, jego funkcji, rozpoczyna się od tego, że Schopenhauer wiąże to uczucie z doświadczaniem bólu. Zauważa on również, że współczucie wiąże się nie tylko z motywacją do działania moralnego, ale odgrywa istotną rolę w poznaniu świata. Człowiek doznający i obserwujący cierpienie pragnie poznać jego sens i znaczenie. Według Schopenhauera, rozumienie przez człowieka świata, siebie i innych zależy więc w pierwszej kolejności od doświadczenia cierpienia. Wniosek ten wydaje się wyprzedzać wiele współcześnie akceptowanych koncepcji psychologii poznawczej. Badacze zajmujący się problematyką układu nerwowego, np. Antonio Damasio, zauważają, że „uczucia bólu, przyjemności lub jakiś stan pośredni między nimi stanowią fundament naszych umysłów”². Sam ból traktowany jest jako subiektywne, negatywne uczucie, pojawiające się u istot żywych, w których tkankach znajdują się nocycceptory – receptory bólowe. Ból jest uczuciem nieprzyjemnym, wywołuje reakcję organizmu skutkującą unikaniem przyczyn bólu, doprowadzających przecież nierzadko do śmierci organizmu. Również nawiązujący do Schopenhauera Max Scheler akcentuje, że doświadczenie rzeczywistości, czyli oporu rzeczy, występuje przed wszelkim myśleniem o niej. „Świat jest wszystkim, co jest oporem dla egoistycznej woli”³.

Tak więc Schopenhauer zaznacza, że w pierwszej kolejności podmiot doznaje swojego cierpienia, natomiast podstawową reakcją wszystkich organizmów w sytuacji stresowej, jaką niewątpliwie wywołuje cierpienie, jest troska o siebie. Pragnieniem wszystkich istot żywych jest unikanie cierpienia bądź skuteczne radzenie sobie z nim. W takich okolicznościach dość wyjątkowe wydaje się być jednak pomaganie innym istotom żywym, czasami nawet za cenę utraty własnego życia lub zdrowia. Schopenhauer proponuje w tym miejscu interpretację metafizyczną, która będzie miała zasadnicze znaczenie w samym uzasadnianiu norm moralnych⁴. Metafizyka jest przez niego rozumiana jako wyraz ludzkiego

² Por. A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczyński, Poznań 2005, s. 7.

³ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 102.

⁴ Warto w tym miejscu podkreślić, że przynajmniej od początku XX wieku przyjmuje się, że ani współczesna nauka, ani etyka nie może sobie pozwolić na wnioski metafizyczne. Aczkolwiek wielu naukowców i filozofów wskazuje, że jest to nie tyle wniosek uzasadniony empirycznie, ile założenie czy – jak zaznacza Hans Jonas – aprioryczna prohibicja. Uznanie przez naukę, że posiada ona jedyny monopol na wiedzę, jak również że wykładnia naturalistyczna, neurofizjologiczna czy fizykalistyczna oferuje jedyną i ostateczną wykładnię świata, jest jednak stwierdzeniem co najmniej dogmatycznym. Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 92. Por. B. Wille, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach 1996, s. 24.

pragnienia, by wytłumaczyć świat, a szczególnie sens i cel pewnych fenomenów – w tym przypadku moralności⁵. Potrzeba metafizyki wydaje się nie gasnąć nawet w sekularyzowanych społeczeństwach i staje się szczególnie aktualna w czasie, kiedy monopol na wiedzę o rzeczywistości ma nauka, która nie tłumaczy jednak sensu świata, nie mówi również nic o wartościach przyrody⁶.

Wróćmy jednak do etyki gdańszczanina. Postanawia on wytłumaczyć fenomen czynów miłosiernych na gruncie metafizyki woli. Aczkolwiek dochodzi do wniosków, na które zgodziłaby się po części współczesna neurofizjologia, o czym później. Punktem wyjścia dla rozważań jest uznanie, że istnieją czyny niesamolubne. Zauważa on, że wypływają one z bezpośredniego odczuwania cierpień innych istot. Dokonuje się to niejako instynktownie. Współczucie traktuje on jako podstawową reakcję emocjonalną, wyzwalaną w kontakcie z inną istotą cierpiącą. Dodaje również, że motywacja do czynów miłosiernych wiąże się u człowieka z inteligibilnym rozpoznaniem jedności wszystkich organizmów żywych. Motywacja ta jest tym silniejsza, im pełniej podmiot poznaje istotę świata. Stąd człowiek, który współczuje, kieruje się nie tylko bezpośrednio uczuciem, ale również postawą, na którą składa się wiedza, że inna istota jest do nas podobna⁷.

Schopenhauerowska interpretacja metafizyczna prowadzi do wniosku, że tym, co wspólne istotom żywym i ze względu na co możliwe jest współczucie, jest wola, pragnienie życia. Wola jest tym, co człowiek poznaje bezpośrednio, intuicyjnie w samowiedzy. W *operare* człowiek poznaje siebie jako zjawisko. *Ja chcę* – wola jest jednak dostępna dzięki inteligibilności, a szczególnie w uczuciu odpowiedzialności, w którym człowiek rozpoznaje siebie jako podmiot działania. Tutaj wola jest niejako rzeczą samą w sobie i nie dotyczy jej zasada jednostkowania. Stąd jedna i ta sama wola życia istnieje we wszystkim, co żyje. Różnorodność istot żywych jest zaś swego rodzaju złudzeniem, dana jest ze względu na warunki doświadczenia – czas i przestrzeń. Czas i przestrzeń są formami naszego poznania, są charakterystyką porządku epistemologicznego, a nie ontologicznego. Jeżeli czas i przestrzeń nie są atrybutem świata, ale warunkiem poznania, to w związku z tym podstawową cechą świata jest jedność, a nie wielość. W uczuciu współczucia prezentuje się ta właśnie jedność wszystkich organizmów żywych. Inna istota cierpiąca staje się dla nas kolejnym ja. Jesteśmy w stanie zidentyfikować się z życiem jako takim.

⁵ Por. D. Birnbacher, *Schopenhauer als Ideologiekritiker*, [w:] *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Hrsg. D. Birnbacher, Würzburg 1996, s. 55.

⁶ W projektach etyki ekologicznej, pisanych nierazko przez przyrodników, podnoszony jest głos, iż współczesna nauka nie tylko przyczyniła się do kryzysu ekologicznego, ale również odmawia przypisywania przyrodzie wartości immanentnej. Autorzy ci, m.in. Henryk Skolimowski, Julian Aleksandrowicz, wskazują potrzebę nowego ujęcia wartości przyrody, odwołują się do tradycji filozofii Wschodu, opowiadają się za systemowym, holistycznym ujęciem przyrody. Przypisuje się im, i to w pejoratywnym sensie, inklinację do metafizyki.

⁷ Por. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2006.

Schopenhauer traktuje współczucie, możliwość utożsamienia się z innym, jako podstawę wszelkiej moralności. Ponieważ w XIX wieku wiedza dotycząca układu nerwowego znacznie odbiegała od współczesnej, nazywa on to uczucie realnym, acz dość tajemniczym. Warto podkreślić, że wnioski o jedności istot żywych, a przynajmniej o umiejętności do utożsamiania się z innym życiem, zgadzają się z odkryciami współczesnej neurofizjologii oraz danymi ekologicznymi. W ujęciu neurofizjologicznym nie ma oczywiście miejsca na wnioski metafizyczne. Neurofizjologia nie mówi o jednej woli życia jako zasadzie świata ożywionego, ale o umiejętności wczucia się w sytuację innego podmiotu, a nawet osobnika należącego do innego gatunku. Umożliwiają to neurony lustrzane⁸. Generują one w obserwatorze uczucie dokładnie takie, jakie widzi u innych osobników. Jeżeli inny cierpi, to obserwator odczuwa wyraźny dyskomfort, który dodatkowo motywuje go do udzielenia pomocy potrzebującemu. Neurony lustrzane odpowiadają za umiejętność nawiązywania kontaktów społecznych, co niewątpliwie odgrywa zasadniczą rolę u wszystkich gatunków zwierząt stadnych. Na tej podstawie również między osobnikami różnych gatunków może dojść do uczucia motywującego do utożsamienia się ze stanem innej istoty. Warto również dodać, że już na poziomie prostych organizmów żywych współpraca⁹, pomoc, relacje mutualistyczne, mimo że nieświadome, pełnią także istotną funkcję ekologiczną. Zachodzą one również między organizmami bez złożonego układu nerwowego. Ekologiczna i do pewnego stopnia neurofizjologiczna jedność przyrody jest zatem faktem przyrodniczym. Jedność tę trudno jednak opisać ze względu na jej systemowy charakter.

ETYKA PATOCENTRYCZNA I BIOCENTRYCZNA

Już na podstawie powyższego można zauważyć, że wnioski etyki Schopenhauera korespondują z podstawami etyki patocentrycznej, a nawet można je rozszerzyć do zakresu etyki biocentrycznej. Współczucie dla zwierząt, które niewątpliwie odczuwa wiele osób, można wyjaśnić nie tylko metafizycznie, ale także neurofizjologicznie. Współczucie wobec cierpiących zwierząt pocho-

⁸ Neurony lustrzane zostały zlokalizowane i opisane na przełomie lat 80. i 90. XX wieku przez włoskich badaczy. Neurony te obecne są w mózgu człowieka i niektórych małp. Funkcja neuronów lustrzanych polega na rozpoznawaniu emocji i intencji innych organizmów, nawet tych należących do innych gatunków. Dzięki nim jesteśmy w stanie nie tylko rozpoznać, że inny organizm ma potrzeby, ale nawet je „poczuć”. Przykładem może być chociażby współczucie, empatia. Kiedy inny organizm cierpi, a jest akurat przez nas obserwowany, to dochodzi u nas do rezonansu emocjonalnego.

⁹ Używam tych terminów w sensie metaforycznym. Proste organizmy nie działają w sposób intencjonalny, tego rodzaju zachowania można przypisać jednak niektórym zwierzętom o wysoko rozwiniętym układzie nerwowym. Tutaj jednak podkreślam, że z punktu widzenia obserwatora można w przyrodzie dostrzec szereg relacji ekologicznych, które przeczą innej metaforycznej opinii na temat działania przyrody, a mianowicie przekonaniu, że wszystkie organizmy walczą jedynie z innymi o przeżycie.

dzi z tego samego źródła, co cnota miłosierdzia względem ludzi. Współczucie i cnota miłosierdzia motywują do powstrzymywania się od przemocy czy do łagodzenia cierpień, jakie dane istoty mogą sobie wzajem zadawać. Zdaniem Schopenhauera, to właśnie współczucie stanowi podstawę moralności¹⁰. Co równie ważne, Schopenhauer dystansuje się od paradygmatu mechanistycznego przyjętego w ówczesnej zoologii. W jego ujęciu przyjęta zostaje nie tylko możliwość wolności człowieka w zakresie wyznaczania sobie celów moralnych, ale również dostrzec można krytyczną postawę względem fizykalistycznych eksplanacji działania zwierząt. Przyjmuje on, że zwierzęta dzięki rozwojowi układu nerwowego powodowane są do działania nie tylko podnieceniami zewnętrznymi, ale również własną motywacją¹¹. Stąd zwierzę nie jest maszyną, jest podmiotem dla siebie, ma własne potrzeby. Zwierzę nie tylko czeka na zaspokojenie potrzeby, ale przede wszystkim samo ją zaspokaja, nierzadko poszukuje środków do realizacji tego planu. Nawet jeżeli nie jest ono świadome, w sensie jaźni, to jednak musi ono mieć swego rodzaju przedstawienia mentalne rzeczy pożądanej, jeżeli kieruje ku niej swoje działanie. Jeżeli zatem przyjmuje się, że zwierzęta nie odróżniają samych siebie od świata zewnętrznego, to trudno mówić, że są one egoistyczne. Wola życia, ich egoizm jest najlepszym dowodem na to, że dobrze „wiedzą” o tym, czego chcą.

Z kolei w kontekście etyki biocentrycznej istotne jest to, że etyka Schopenhauera wskazuje nie tylko na podstawę moralności, którą jest współczucie, ale także na ontologiczną jedność wszystkich organizmów żywych – jest nią wola życia. We współczesnym języku można również powiedzieć, że sygnalizowana jest przez niego ewolucjonistyczna i ekologiczna jedność przyrody. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem traktowana jest według niego w kategoriach różnicy stopnia rozwoju układu nerwowego, a nie różnicy rodzajowej. Jedność ta prezentowana jest w uczuciu współczucia. Dzięki niemu, parafrazując słowa Schopenhauera, nie-ja staje się nagle ja. Natomiast dopiero w inteligibilnym uczuciu odpowiedzialności i w sumieniu człowiek rozpoznaje siebie jako tego, który działa, który jest odpowiedzialny za to, co się stało. To uczucie, nierzadko w postaci nieprzyjemnych wyrzutów sumienia, motywuje do refleksji nad tym, kim jest człowiek i czym jest otaczający go świat. Schopenhauer zauważa, że refleksja ta nie dokonuje się u wszystkich istot, jest to niejako kompetencja charakterystyczna dla nielicznych. Jest jednak niezbędna do wypracowania horyzontu normatywnego, pozwalającego mówić o powinności działania. Dzięki tej kompetencji ostateczny zakres wspólnoty moralnej zależy od ludzkiej afirmacji wartości istot żywych, czyli od uznania, że są one podmiotami, dla których ich istnienie jest podstawowym celem.

¹⁰ Por. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, ed. cit., s. 145.

¹¹ Por. ibidem, s. 41. Hans Jonas pisze, że organizm zwierzęcy jest podmiotem aktywnym, a nie tylko obiektem ślepej dynamiki (*blinde Automatismus*). Por. H. Jonas, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, New York 1966, s. 99.

Co ważne, współczucie, a szczególnie towarzyszące mu uczucie odpowiedzialności, oraz sumienie mogą dotyczyć nie tylko istot cierpiących, tzn. takich, u których mamy do czynienia z wysoko rozwiniętym układem nerwowym, ale nawet woli życia. Wymaga to jednak wcześniejszego poznania świata życia – biosfery – w którym podstawową tendencją wszystkich istot żywych jest wola życia, samoafirmacja. Jak to pięknie ujmuje Hans Jonas, „wrażliwość jest w zasadzie tym, co umożliwi organizmowi zachowanie życia”¹²; „życie może być pojmowane nie tyle jako stan, ale jako proces wymagający ciągłego wsparcia ze strony mechanizmów metabolicznych i powstającej świadomości. W obliczu zagrożenia, jakim jest śmierć czy raczej unicestwienie organizmu, śmierć stanowi niejako konstytutywny, aczkolwiek sugerujący sprzeczność, aspekt życia. Życie jest nie tyle stanem, co relacją, i trwa tak długo, jak toczy się walka z niezyciem”¹³. Zarówno w ujęciu Schopenhauera, jak i Jonasa życie stanowi cel sam dla siebie, wartość. Stąd możliwe jest potraktowanie metafizyki Schopenhauera jako przyczynku do etyki patocentrycznej, a nawet biocentrycznej.

Tego rodzaju odczytanie filozofii Schopenhauera odbiega znacznie od jej dotychczasowych interpretacji, aczkolwiek na podobne intuicje wskazuje już Anna Leśniewska¹⁴. Zauważa ona, że wiedza na temat przyrody składa się na charakter człowieka, na jego postawę wobec przedmiotu oraz na uczucie odpowiedzialności. Przyjmując wiedzę, że między organizmami odczuwającymi zachodzi różnica stopnia, a nie rodzaju, trudno uznać diametralną dystynkcję między życiem roślinnym, zwierzęcym i ludzkim. Głębszy wgląd w strukturę życia, do której motywuje uczucie sumienia i odpowiedzialności, wnosi bowiem, że wola życia z różną intensywnością, ale jednak występuje u wszystkich istot żywych.

PROBLEM UZASADNIANIA NORM MORALNYCH

Komentatorzy filozofii Schopenhauera akcentują, że jego filozofia nie może być potraktowana jako propozycja teorii moralnej. Twierdzi się mianowicie, że jedyne, co ona oferuje, to naturalistyczne i metafizyczne wyjaśnienie fenomenów takich jak współczucie czy empatia. Ernst Tugendhat¹⁵ zaznacza, że na tym kończy się „filozofia moralna” Schopenhauera i nie ma ona nic więcej do zaforowania, a norma moralna „nie krzywdź nikogo” jest jedynie wnioskiem indukcyjnym, wynikiem obserwacji czynów nieegoistycznych. Tugendhat akcentuje także, iż aby potraktować ją jako przykład filozofii moralnej, musiałaby oferować uzasadnienie powinności czynów. Bez uzasadnienia powinności moralnej,

¹² Por. *ibidem*, s. 99.

¹³ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a. M. 1997, s. 19.

¹⁴ Por. A. Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009.

¹⁵ Por. E. Tugendhat, *Etyka współczucia: zwierzęta, dzieci, dzieci nienarodzone*, [w:] *idem, Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2004, s. 185-206.

potraktowanie zasady „nie krzywdź nikogo” jako normy byłoby obciążone klasycznym błędem logicznym, polegającym na wyprowadzaniu zdań zawierających terminy normatywne ze zdań deskryptywnych.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej koncepcji Schopenhauera. Punktem wyjścia rozważań etycznych autora *Świata jako woli i przedstawienia* jest uznanie, że wartość moralną mają czyny niesamolubne, u których podstaw leży współczucie. W związku z tym nasuwa się wniosek, że w działaniu należy się kierować współczuciem. Jak już zostało zaznaczone, tego rodzaju pasaż zakłada błąd naturalistyczny, ponieważ z indukcyjnego wniosku, że czyny moralne powodowane są współczuciem, ma wynikać, aby „nie krzywdzić nikogo”. Nie można jednak postawić tego zarzutu Schopenhauerowi, ponieważ w istocie wprowadza on perspektywę moralną, która stanowi podstawę do przyznania wartości normatywnej pewnym czynom. Droga do tego uzasadnienia różni się jednak istotnie od wykładni uniwersalistycznych, a nawet można by zaznaczyć, że na pierwszy rzut oka posiada ona specyficzne „braki”, uniemożliwiające uniwersalizację tychże norm. Problemy te będą dyskutowane w kolejnych rozdziałach. Teraz postaram się zrekonstruować punkty, które wskazują na normatywny charakter współczucia.

Zanim do tego przejdę, odwołam się jeszcze do tekstu Iji Lazari-Pawłowskiej *Kręgi wspólnoty moralnej*¹⁶, w którym autorka wskazuje na kwestie użyteczne dla dalszej analizy etyki Schopenhauera. Wychodzi ona z następującego założenia: „Istnieją takie rozstrzygnięcia moralne, dla których nie można podać logicznie zniewalających racji; możemy tylko powołać się na fakt, że jesteśmy głęboko przekonani o ich słuszności i że odmienne rozstrzygnięcia wzbudzają nasz stanowczy sprzeciw”¹⁷. Autorka zauważa, że przekonania moralne, w tym normy moralne, można uporządkować według pewnych relacji między nimi. Pewne normy akceptujemy, ponieważ ich przestrzeganie pozwala na realizację uznanych przez nas celów. Pewne normy mają więc znaczenie względne, cele natomiast przyjmowane są na zasadzie ogólnej akceptacji. I tak np. postulat minimalizacji cierpień jest normą, którą przyjmuje się bez jej logicznego uzasadniania. Powód, dla którego ją akceptujemy, wydaje się być podzielaną przez ogół wartością. Przyjmowana jest ona na zasadzie afirmacji, staje się przez to pewnym aksjomatem. Również zakres istot, których będzie dotyczyć ta norma, jest wynikiem naszych wyborów moralnych, które w znacznej mierze kształtowane są kulturowo. Autorka zauważa jednak, że decyzja o ostatecznym zakresie wspólnoty moralnej, czy będą to tylko biali, czy wszyscy ludzie, czy zwierzęta, czy wreszcie wszystkie istoty żywe, zależy w znacznej mierze od naszej wiedzy o świecie oraz od stopnia „solidarności”, czyli – nawiązując do Schopenhauera – współczucia. Na pierwszym miejscu stawia ona jednak

¹⁶ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi wspólnoty moralnej*, [w:] eadem, *Etyka, pisma wybrane*, Lublin 1992, s. 15-32.

¹⁷ Ibidem, s. 27.

nie tyle aspekt poznawczy postawy, co właśnie uczucia, „emocjonalne i wartościujące ustosunkowanie” wobec ludzi i zwierząt¹⁸.

Wróćmy teraz do głównego wątku. Perspektywa normatywna, pozwalająca na uznanie Schopenhauerowskiej filozofii jako propozycji etycznej, wprowadzona jest w *O podstawie moralności* w sposób, w którym można doszukać się szeregu analogii do stanowiska Lazari-Pawłowskiej. Poczucie solidarności między istotami, o którym pisze autorka, będące kryterium dla wyznaczenia kręgu wspólnoty moralnej, to nic innego niż współczucie. Nie ono samo stanowi jednak podstawę dla uznania czynów za moralne. Jak już zostało wspomniane, akty współczucia, umożliwiane przez neurony lustrzane, mają również miejsce w przypadku zwierząt, m.in. szympanсів¹⁹. Wątpliwe jest jednak przypisywanie zwierzętom zachowań o charakterze moralnym. Podstawą dla przypisania człowiekowi moralności jest jednak nie samo współczucie, ale zdyskwalifikowane przez szereg koncepcji etycznych sumienie²⁰. Sumienie wiąże się jednak z kompetencją do współczucia, stanowi bowiem swego rodzaju karę, wyrzut, w którym sygnalizowane jest podmiotowi to, co stać się nie powinno. Sumienie jest jednak nie tyle emocją, ile inteligibilną refleksją nad tym, co się stało. Sumienie i uczucie odpowiedzialności, w którym podmiot rozpoznaje siebie jako sprawcę czynów, pełni funkcję uświadamiającą oraz zniechęcającą do dalszego wykonania czynu potępianego. Jest ono swego rodzaju uświadomionym współczuciem, postawą wobec przedmiotu, składa się na nie komponent poznawczy i emocjonalny. Te dwa komponenty mają zapewne swoje źródło w predyspozycjach biologicznych, ale się do nich nie ograniczają. W przypadku człowieka wiedza i emocje zdobywane są przez całe życie, w trakcie coraz to nowych doświadczeń. Wbrew przyjętemu przez Schopenhauera przekonaniu o stałości charakteru człowieka, możemy dzisiaj z pewnością stwierdzić, że sumienie jest kompetencją podlegającą kształtowaniu. Dokonuje się to jednak w trakcie długotrwałego, kulturowego procesu uczenia się podstawowych norm przyjętych w danej wspólnocie.

Warto w tym miejscu zaakcentować wnioski antropologów, pozwalające uznać, że podstawowe odruchy moralne kształtowane są w pierwszej kolejności w ramach grup społecznych obejmujących bliskich krewnych²¹. Można podejrzewać, że podobnie jak poczucie obowiązku, tak też normy moralne przede wszystkim dotyczą opieki nad dziećmi, starszymi²². W przypadku człowieka

¹⁸ Ibidem, s. 29.

¹⁹ Archeolodzy zaznaczają, że już 6 mld lat temu rozwój mózgu umożliwiał zachowania wskazujące, że osobniki szympanсів czy neandertalczyków dbały o siebie, opiekowały się sobą. Por. P. Spikins, H. Rutherford, A. Needham, *From Homininity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans*, „Time and Mind” 3 (2010), s. 303-325.

²⁰ Por. A. Leśniewska, op. cit., s. 249.

²¹ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997, s. 257.

²² Hans Jonas zauważa, że odpowiedzialność za wartość opiera się na podstawowym archetypie odpowiedzialności, jakim jest troska o słabszego, np. troska rodzica o dziecko.

nie istnieje jednak jakiś określony zakres podmiotów, które może on obdarzać troską czy szacunkiem²³. Dzięki refleksji nad światem oraz przyznaniu pewnym elementom znaczenia aksjologicznego poczucie odpowiedzialności za innych może obejmować szeroki krąg podmiotów. Poprzedzone jest to jednak afirmacją pewnych obiektów. Przede wszystkim sumienie „karze” nas za niedopełnienie obowiązków rodzicielskich czy za nieudzielenie pomocy potrzebującemu. Dzięki wiedzy o świecie dowiadujemy się jednak, że krąg potrzebujących oraz tych, których możemy skrzywdzić, jest szerszy, niż przyjmowaliśmy. Nasza afirmacja, zgoda na to, że podmioty życia, np. zwierzęta, powinny być objęte zakresem wspólnoty moralnej, jest zatem wyrazem tego, co wiemy o świecie ożywionym, jak również tego, kim jesteśmy.

Na podstawie powyższego ustalone zostało, że współczucie, owszem, stanowi warunek przyczynowy czynów moralnych, nie jest jednak *u z a s a d n i e n i e m* dla powinności takich czynów. Jego funkcja polega na rozpoznaniu cierpienia innego jako cierpienia własnego, dzięki niemu zatarta zostaje różnica między ja i nie-ja. Natomiast sumienie i uczucie odpowiedzialności to już nie tylko reakcja emocjonalna. Sumieniu towarzyszy również refleksja nad tym, co zostało uczynione, jest ono „oskarżeniem” lub potwierdzeniem słuszności czynów. Pełni ono funkcję zapośredniczącą między faktem a wartością. Dzięki niemu nadawana jest wartość czynom miłosiernym, po uczynieniu których podmiot odczuwa zadowolenie z siebie. Tym samym czyn oparty na współczuciu wartościowany jest jako czyn, który powinien być, ponieważ jest dobry dla innej istoty, minimalizuje jej cierpienie, potwierdza wolę jej życia i wartość. Tak więc to nie współczucie samo, ale nasza postawa wobec drugiej istoty stanowi podstawę do przyznania jej wartości. Mówiąc o postawie, brane są pod uwagę jednocześnie trzy aspekty: (1) poznawczy – wiedza dotycząca przedmiotu, która już zawsze towarzyszy podmiotowi; (2) emocjonalny – uczucie, które przejawia podmiot względem przedmiotu; (3) behawioralny, czyli przyjęta czy też planowana strategia działania względem przedmiotu. W postawie, którą przyjmujemy, realizuje się sumienie, które nie tylko sygnalizuje, co zostało uczynione, ale również motywuje do refleksji nad tym, w jakich kategoriach poznajemy i oceniamy świat.

Również Lazari-Pawłowska zaznacza, że to nasza postawa afirmująca wyznacza wartość, a zatem i powinność czynów względem drugiej istoty. Do podobnych wniosków dochodzi Anna Leśniewska. Zauważa ona, że w oparciu o afirmację woli życia innej istoty żywej formułowana jest podstawa normatywna Schopenhauerowskiej etyki. Uzasadnienie normatywności nie ma jednak charakteru logicznego. Stąd nie można zarzucić Schopenhauerowi, że jego rozumowanie obciążone jest błędem naturalistycznym. Autorka sugeruje, że przyznanie cierpieniu innej istoty żywej wartości wiąże się z przyjęciem określonej postawy moralnej. W niej to dopiero nadawany jest cierpieniu, które jest w istocie faktem, sens normatywny.

²³ Por. A. Damasio, op. cit., s. 51.

KONFLIKT INTERESÓW. WSPÓŁCZUCIE DLA ŻYCIA A EGOIZM GATUNKOWY

Zaznaczone już zostało, że współczucie w obliczu faktu, jakim jest egoistyczna autoafirmacja wszystkich organizmów żywych, przyjmująca u człowieka najbardziej wysublimowaną postać, wydaje się być fenomenem co najmniej wyjątkowym. Stąd zasadne jest pytanie, na ile może ono stanowić podstawę norm moralnych, nakazujących troskę o inne odczuwające istoty. Co więcej, normy moralne powinny nie tylko nakazywać działanie, ale także sugerować określony wybór strategii działania w przypadku konfliktu interesów podmiotów zaangażowanych w daną sytuację. Spór jest nieunikniony, kiedy interesy jednej potrzebującej strony spotykają się z konkurencyjnymi interesami strony drugiej. Problem ten jest szczególnie istotny w kontekście etyki patocentrycznej i biocentrycznej. To ostatecznie człowiek działa moralnie i może kierować się zasadą „nie krzywdź innych”. To „innych”, w zakresie etyki biocentrycznej, oznacza jednak wszystkie istoty będące podmiotami woli życia. Może się zatem okazać, że podmiot moralny stanie w obliczu trudnego wyboru uwzględnienia interesów, potrzeb nie tylko innych osobników własnego gatunku, ale również innych gatunków – zarówno zwierzęcych, jak i roślinnych. Pominę tutaj kwestię tego, że w interesie człowieka leży ostatecznie ochrona biosfery. Skupię się tylko na tym, na ile współczucie i sumienie, przynajmniej wartość innej istocie żywej, mogą stanowić kryterium rozstrzygające w warunkach konfliktu interesów.

Sam Schopenhauer nie rozwija dokładnie tej kwestii. Sądzę jednak, że można zaproponować taką interpretację jego filozofii, która pozostanie strukturalnie zgodna z zamysłem autora *O wolności ludzkiej woli*, a jednocześnie pozwoli ukazać jej nowy, ekologiczny wymiar. W tym celu posłużę się kategoriami sumienia i poczucia odpowiedzialności oraz woli życia wypracowanymi przez Hansa Jonasa. Etyka Jonasa poświęcona jest właśnie uzasadnieniu poszerzenia kręgu wspólnoty moralnej aż o przyrodę biotyczną, siedlisko woli życia. Jonas jest świadomy, że ze względu na różne interesy poszczególnych organizmów, a szczególnie człowieka i przyrody, łatwo o konflikt interesów²⁴. Zaznacza on, że w obliczu walki o byt, kiedy np. jakieś zwierzę zagraża człowiekowi bądź jakaś plaga może przyczynić się do śmierci wielu ludzi, człowiek ma pierwszeństwo, może się bronić, co oznacza, że może zabić inną istotę żywą. Tutaj uzasadnieniem nie jest jednak żadna norma moralna, tylko fakt (przyczyna sprawcza), jakim jest troska czy też egoizm każdego osobnika i gatunku w zakresie swojej ochrony. Jonas zauważa, że „prawo” to można zaakceptować bezdyskusyjnie w okolicznościach, kiedy człowiek pozostaje względem przyrody w stosunku defensywnym, kiedy się przed nią broni. Czym innym jest jednak sytuacja, kiedy człowiek w wyniku swojej działalności eksploatacyjnej zagraża całemu ekosystemowi ziemskiemu. W tej sytuacji nie można już w podobny

²⁴ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, ed. cit., s. 249-254.

jak wyżej sposób uzasadnić ludzkiego działania w odniesieniu do naturalistycznego egoizmu gatunkowego. Poza tym chęć zdobycia kontroli nad przyrodą w tym zakresie nierzadko wykracza poza konieczność czy adaptację. Jest ona prędyj powodowana żądzą zysku, władzy, konsumpcji. O ile obrona przed zagrożeniami jest uzasadniona, to już niszczenie przyrody nie, chyba że się zgodzimy, iż akceptacja niszczenia przyrody jest konsekwencją n i e u z n a w a n i a w a r t o ś c i każdej istoty żywej i przyrody jako takiej.

Można się jednak spodziewać, że o ile wartość nowo narodzonego dziecka czy ogólnie człowieka „prezentuje” się w uczuciu odpowiedzialności i sumienia większości osób, to jednak znacznie trudniej sobie wyobrazić, że wartość przyrody będzie się z taką intensywnością prezentować tej samej grupie osób. Stąd Jonas, jak również znany polski lekarz i przyrodnik Julian Aleksandrowicz, podkreślał wagę zadania, jakim dla współczesnej oświaty i nauki jest kształtowanie „sumienia ekologicznego”²⁵. Składa się na nie zarówno systemowa wiedza o środowisku, jak również emocjonalna postawa wobec przyrody. Jaki jednak związek może mieć „sumienie ekologiczne” z rozwiązaniem konfliktu interesów poszczególnych gatunków, kiedy idzie o działanie człowieka i potrzeby przyrody? Jak już zostało powiedziane, sumienie jest cnotą, kompetencją, dzięki której podmiot wartościuje swoje postępowanie, dowiaduje się jednocześnie czegoś o sobie, ponieważ w swoim działaniu zawsze już posługuje się pewną wiedzą na temat świata oraz innych istot żywych. W obliczu problemów ekologicznych, których zakres zwiększa się geopolitycznie, cnota człowieka nie polega już tylko na doskonaleniu środków pozwalających osiągnąć wyznaczony cel, ale również na o k r e ś l e n i u c e l ó w, które należy realizować. Tak więc w okolicznościach sytuacji konfliktowych sumienie, jak również poczucie odpowiedzialności, może stanowić swego rodzaju instancję zdającą sprawę z tego, jak podmiot ocenia i rozumie świat. Sumienie ekologiczne pełni więc funkcję refleksyjną²⁶. W sytuacji konfliktowej podmiot musi sobie każdorazowo zdawać sprawę z tego, że podejmując jakąś decyzję, kieruje się nie tylko wiedzą na temat rzeczywistości, ale również swoją emocjonalną postawą. Przykładem podejmowania decyzji, gdzie dochodzi do konfliktu interesów, może być ocena ryzyka środowiskowego, np. ocena oddziaływania na pewien układ ekologiczny dokonana przez np. inwestora budującego autostradę. Ryzyko to przecież nic innego jak przewidywane pogorszenie w a r t o ś c i, jakości, stanu danego obiek-

²⁵ Por. J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1979, s. 117.

²⁶ Warto nadmienić, że refleksyjność podmiotów i społeczeństwa jest uważana za niezbędną kompetencję w ramach realizacji programu zrównoważonego rozwoju. Kompetencja ta wiązałaby się z umiejętnością i potrzebą debaty publicznej czy też refleksji nad własnym postępowaniem i podejmowaniem decyzji dotyczących przyrody, które wiążą się z wartościowaniem przedmiotu oraz poszanowaniem interesów innych osób i istot żywych. Refleksyjność byłaby również szczególnie istotna przy ocenie ryzyka środowiskowego. Por. E. Bendyk, *Zielony Nowy Ład – w stronę realistycznej utopii*, [w:] *Zielony Nowy Ład w Polsce*, red. D. Szwed, Luxemburg 2011, s. 69-78.

tu. Stąd jeżeli jakiś podmiot zgadza się np. na przeznaczenie cennego przyrodniczo lasu pod wycinkę, to najprawdopodobniej brak mu nie tylko wiedzy, ale również przekonania o wartości przyrodniczej, estetycznej itp. lasu. Nie trudno jednak zauważyć, że o ile współczucie i sumienie aktywują się szczególnie w obliczu krzywdy drugiego człowieka czy nawet zwierzęcia, to w przypadku pewnego ekosystemu sytuacja wygląda już diametralnie inaczej. Jak zauważa filozof Dale Jamieson, o ile człowiek, widząc akty kazirodu, reaguje wręcz somatyczną niechęcią, sygnalizującą, że wydarzyło się coś złego, to trudno sobie wyobrazić, aby z podobną intensywnością reagowano, kiedy ktoś nie przestrzega „Protokołu z Kyoto”²⁷. Sumienie, a raczej sumienne poznawanie i wartościowanie rzeczywistości zdaje zatem sprawę z tego, według jakich kryteriów podmiot wartościuje rzeczywistość, jaką wiedzą się posługuje. Sumienie sygnalizuje nie tylko to, co człowiek wie, ale także – kim jest.

PROBLEM UNIWERSALIZACJI

Do tej pory zostało ustalone, że współczucie motywuje do działania, a sumienie zarówno do refleksji nad światem, jak i do działania moralnego. W uczuciu sumienia dokonuje się bowiem swego rodzaju ocena zarówno podmiotu działania, jak i przedmiotu moralności. W sytuacji, w której współczucie odgrywa zasadniczą rolę, a więc w sytuacji indywidualnego kontaktu z drugą potrzebującą istotą, uczucie to może bez żadnego udziału namysłu zmotywować podmiot do działania. Można jednak uznać, że tylko od mocy wyobraźni i „sumienia ekologicznego” zależy, czy człowiek będzie współczuć zwierzętom, przyszłym pokoleniom, a nawet całym ekosystemom, które w wyniku ludzkiej działalności skazane są na wymarcie²⁸. W przypadku, kiedy wiedza na temat przyrody jest odpowiednio szeroka, sumienie może brać udział w ocenie naszych działań, a nawet w wyznaczeniu pewnych norm. Pojawia się jednak zasadniczy problem, mogący nawet decydować o tym, na ile współczucie i sumienie mogą stać się instancjami wyznaczającymi kryteria moralne, które mogłyby być intersubiektywne. Jak już bowiem wspomniano, uniwersalizacja, a przynajmniej ogólna akceptowalność norm, staje się warunkiem uznania ich za normy moralne. Czy jednak normy, które mają u swojego podłoża uczucie – współczucie, uczucie odpowiedzialności, sumienie – będące z istoty czymś prywatnym, mogą pretendować do norm moralnych?

²⁷ Dale Jamieson, amerykański filozof, zajmuje się etyką środowiskową. Jest autorem m.in. *A Companion to Environmental Philosophy*, Massachusetts 2001. Fragment, w którym odwołuję się do Jamiesona, pochodzi z pracy *Risk Society and The Culture of Precaution*, eds. I.K. Richter, S. Berking, R. Müller-Schmid, Basingstoke 2006.

²⁸ Sygnalizowane jest tutaj stopniowe poszerzanie się zakresu przedmiotu współczucia od poszczególnej istoty ludzkiej, żywej do tak abstrakcyjnej struktury, jaką jest ekosystem.

Na ten problem zwraca uwagę m.in. Anna Leśniewska. Próbuje ona rehabilitować kategorię sumienia poprzez wskazanie, że każda, nawet najbardziej zracjonalizowana koncepcja etyczna, musi zasadzać się na współczuciu i sumieniu, co wcale nie oznacza, że się na tych kategoriach kończy. Przy czym należy zaznaczyć, że sumienie traktowane jest tutaj w kategoriach pozareligijnych, jako uwewnętrzniona kontrola, kompetencja do wartościowania rzeczywistości i czynów człowieka. Leśniewska akcentuje, że sumienie nie pełni funkcji uzasadnienia we współczesnej etyce, ponieważ musiałoby odnosić się do intersubiektywnie uznanej argumentacji, formułującej normy dające się uniwersalizować. Sumienie stanowi instancję subiektywną, a przynajmniej zasadza się jednostkowo, natomiast uzasadnienie powinno spełniać roszczenie ogólnej obowiązywalności. To, czego oczekuje się od uczestników moralnego dyskursu, kierujących się w swoim działaniu normami moralnymi ukierunkowanymi na poszanowanie interesów innych, zakłada już jednak ich zdolność do utożsamienia się z drugim człowiekiem. Dopiero ta kompetencja oraz emocjonalne zaangażowanie w dobro innego, jak i emocjonalne sankcje aktywujące się w sytuacji, kiedy interesy drugiego są przez nas lekceważone, mogą decydować o motywacji do działania moralnego, które ma przecież być czymś więcej niż gwarantem do zabezpieczenia interesów własnych. Jeżeli normy moralne mają być uniwersalne, to uczestnicy wspólnoty moralnej muszą rozwijać w sobie umiejętność utożsamiania się z innymi.

Można się również zastanowić, czy działanie moralne to dokładnie to samo, co działanie racjonalne. Czy popadnięcie w logiczną sprzeczność, czyli odstępstwo od intersubiektywnie obowiązujących norm komunikacyjnych, jest wystarczającym motywem zniechęcającym do działań niemoralnych? Czy stosowanie się do tych norm stanowi cel sam w sobie? Leśniewska zauważa, że współczesne teorie moralne zakładają intersubiektywną racjonalność i z niej wyprowadzają normy. Z tej perspektywy sumienie zdaje się być czymś zewnętrznym, niepotrzebnym. Twierdzi się również, że jest ono subiektywnym doświadczeniem, duchowym darem człowieka dostępnym subiektywnie. Dodaje ona jednak: „Rezygnując z pojęcia sumienia, filozofia traci moc przekonywania i skazuje samą siebie na bycie niezrozumiałą i obcą, nie kształtuje ona dla swych adresatów motywacji, by te «najbardziej osobiste przeżycia duchowe» za jej właśnie pośrednictwem dzielić z innymi»²⁹.

W ujęciu Schopenhauera czy też Jonasa to właśnie dzięki sumieniu i uczuciu odpowiedzialności ukazują się człowiekowi cele moralne dotyczące innych ludzi i istot żywych³⁰. Ze względu na swoją inteligibilność i wolność w zakresie wyznaczania celów moralnych człowiek może włączyć w zakres wspólnoty mo-

²⁹ Por. A. Leśniewska, op. cit., s. 238.

³⁰ Zagadnienie odpowiedzialności jako intuicyjnej świadomości, w której prezentuje się podmiotowi to, co zostało uczynione, w której podmiot rozpoznaje siebie jako autora czynów, podejmuje Schopenhauer w ostatniej partii rozprawy *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Kraków 2004.

ralnej nie tylko innych ludzi, ale również faunę i florę. Jak pokazuje praktyka, ogólna zgoda co do ochrony i troski względem pewnych dóbr jest kwestią otwartą. Świadczy o tym chociażby zgoda na ochronę dóbr symbolicznych.

WSPÓLCZESNE PROBLEMY

Odnosnie powyższego można uznać, że interpretacja aktualizująca filozofii Schopenhauera oferuje narzędzia dla konceptualizowania zadań stawianych etyce przez kondycję współczesnego świata. W tej części skupię się głównie na kwestii problemów ochrony zwierząt, przyrody, jak również przyszłych pokoleń. Są to przedmioty odpowiedzialności i moralności, dla których etyka współczesna szuka uzasadnienia w zakresie statusu moralnego. Na gruncie „etyki tradycyjnej” zakres wspólnoty moralnej obejmował głównie ludzi, i to najczęściej ludzi współczesnych. Nie tylko zwierzęta nie były brane pod uwagę, ale również przyroda i przyszłe pokolenia. W przypadku zwierząt i przyrody decydowały o tym względy kulturowe, w tym religijne, jak również brak wiedzy. Sam Schopenhauer nazywał tych, którzy traktowali zwierzęta jak maszyny, „zachloroformowanymi umysłami pracującymi na usługach kleru”. Warto podkreślić, że obojętność na wskazane wyżej problemy wynika również z istnienia dystansu emocjonalnego. Emocje i bardziej refleksyjne uczucia decydują bowiem nie tylko o motywacji do działania według norm, ale o samym ustaleniu normy moralnej względem pewnych przedmiotów. Jak pisze Schopenhauer, czyn niemoralny utrzymuje w mocy różnicę między mną a innym, potwierdza *principium individuationis*, buduje przepaść między egoistyczną wolą życia a wolą innego człowieka czy innej istoty żywej, np. zwierzęcia. O ile jednak współczucie generowane, używając współczesnej terminologii, działaniem neuronów lustrzanych zachodzi u obserwatora w bezpośredniej obecności istoty cierpiącej, to jednak u człowieka dzięki jego inteligibilności możliwe jest unaocznienie sobie krzywdy innych istot żywych czy też przyszłych pokoleń. W tej właśnie przestrzeni możliwa jest wolność człowieka, wolność przedstawienia. Unaocznienie to, jak słusznie zauważa Schopenhauer, wymaga jednak wcześniejszej refleksji nad światem.

Właśnie w ramach tej problematyki głos Schopenhauera jest szczególnie ważny we współczesnej debacie etycznej. Umiejętność utożsamienia się z sytuacją innej, obcej osoby, a nawet potrzebami innego gatunku jest szczególnie istotna w epoce zagrożeń nuklearnych. Współcześnie obojętność „przybliżyła się” nie tylko horyzontalnie, ale również wertykalnie³¹. W społeczeństwie ryzyka skutki działania decydentów politycznych, gospodarczych, ale w znacznej mierze też prostych obywateli dotyczą zarówno obcych, jak i jeszcze nieistniejących osób. Konieczne jest jednak uświadomienie sobie swego rodzaju jedności

³¹ Por. U. Beck, *Spółczesność ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004, s. 271.

między ludźmi, aby można było poczuć motywację do działania w imieniu np. przyszłych pokoleń. Wyobrażenie sobie potrzeb innych istot żywych czy nawet innych, przyszłych ludzi nie jest z pewnością gwarantowane przez same mechanizmy biologiczne. Współczucie obejmuje najczęściej tych, których cierpienie zostało nam pokazane, np. w reportażu telewizyjnym. Mechanizm generujący gotowość do udzielania pomocy innym jest raczej ekskluzywny, pomagamy najchętniej podobnym do nas. Wydaje się więc, że przekroczenie tych ograniczeń biologicznych musiałoby się wiązać z ukształtowaniem w człowieku umiejętności wyobrażenia sobie jedności organicznej wszystkich istot żywych oraz zależności globalnej w zakresie polityki i ekonomii.

Co prawda, do utożsamienia się z innym może do pewnego stopnia „zmuszać” nas perspektywa etyczna. Jeżeli bowiem chcemy, aby nasze działanie zostało ocenione jako posiadające pozytywną wartość moralną, musimy równo szanować interesy osób zaangażowanych w daną sytuację. Działanie moralne wymaga zajęcia postawy bezstronnego obserwatora, który wszystkie te interesy oceni jednakowo. Zanim jednak podmiot przystąpi do „szacowania” interesów, to musi on po pierwsze uznać, że x ma potrzeby albo interesy, musi wiedzieć, co preferowałby x, gdyby znalazł się *ceteris paribus* w takiej sytuacji. Tego rodzaju kluczowa moralna kompetencja, jaką jest zajęcie stanowiska bezstronnego obserwatora, wymaga jednak umiejętności utożsamienia się z innymi. W ujęciu Schopenhauera wątpliwe jest, aby intelektualne, skądinąd ważne kwestie w pierwszej kolejności motywowały człowieka do zajęcia postawy moralnej. Warunkiem postawy moralnej jest, jego zdaniem, zainteresowanie się innym. Dopiero ta emocjonalna kompetencja, która może być pobudzona poprzez własną inteligencję albo wzmacnianie zewnętrzne, umożliwi potraktowanie innych jako podobnych do nas. Ważne jest jednak nie tylko uświadomienie sobie potrzeb innych istot, ale również nadanie im znaczenia aksjologicznego. Tego rodzaju postawę umożliwi z pewnością „sumienie ekologiczne”.

Ten ostatni punkt jest szczególnie istotny w obliczu współczesnych problemów związanych z ochroną przyrody. Traktowanie przyrody w kategoriach aksjologicznie relewantnych jest niezwykle ważne w obliczu ryzyka środowiskowego. Okazuje się, że również w tej kwestii filozofia Schopenhauera ma coś do zaoferowania. Otóż jak już zostało powiedziane, ocena ryzyka, czyli przewidywanego pogorszenia się jakości danego przedmiotu, jest z konieczności poprzedzona wartościowaniem tego przedmiotu. Współcześnie przyroda jest jednak nie tylko niedoceniana, ale przyjmuje się, że człowiek może dzięki nauce zaradzić wszystkim problemom. Z punktu widzenia strony opowiadającej się za ochroną przyrody bardziej zasadna jest jednak postawa sceptyczna, oszczędna, czyli taka, która bierze pod uwagę możliwe niepowodzenia czy też ryzyko, a nie tylko optymistycznie założone sukcesy. Postawę inwestorów, których celem jest biznes i melioracja przyrody, charakteryzuje jednak nieuzasadniona często wiara w prawdziwość ekspertyz oraz sukces przedsięwzięcia. Można się było o tym ostatnio przekonać przy okazji problemów z energetyką jądrową.

Z kolei z punktu widzenia „ochroniarzy” bardziej uzasadnione jest kierowanie się przezornością. Warto zaznaczyć, że Schopenhauer w *Aforyzmach o mądrości życia* pisze, że rozsądny człowiek nie ubiega się w pierwszej kolejności o przyjemności, ale o brak cierpień³². Zasada *in dubio pro malo* odgrywa również podstawową rolę w etyce Hansa Jonasa³³. Schopenhauer jako „nauczyciel” zaleca więc nie tylko pracę nad sobą, aby starać się szanować każdy przejaw woli życia, ale również sceptycyzm, którego orędownikom nauki i neoliberalizmu, jako panaceum na wszelkie bolączki, często brakuje³⁴.

PODSUMOWANIE

Analiza filozofii moralnej Schopenhauera wiedzie do wniosku, że współczucie i sumienie stanowią podstawę moralności. Współczucie jest impulsem, pierwszą pobudką do działania moralnego, jak również do refleksji nad tym, kim jest podmiot i świat, który go otacza. Aczkolwiek współczesne systemy etyczne opierają swoje uzasadnienie przede wszystkim na racjonalnych i intersubiektywnych fundamentach. Ważnym punktem artykułu było wskazanie, że bez umiejętności emocjonalnego utożsamienia się z innymi podmiotami trudno o motywację zarówno do sformułowania norm moralnych nakazujących troskę o ich interesy, jak również do stosowania się do tych norm. W kontekście współczesnej filozofii środowiskowej o doniosłości filozofii Schopenhauera świadczy jego przekonanie o jedności świata ożywionego, w którym różnica między poszczególnymi gatunkami to jedynie różnica stopnia rozwoju układu nerwowego, pozwalającego na lepsze odczuwanie świata i pojmowanie go w pojęciach. Dzięki inteligibilności człowieka i względnej otwartości w zakresie kształtowania postawy wobec rzeczywistości zakres obiektów wspólnoty moralnej nie jest ograniczony do grupy najbliższych. Metafizyczne wytłumaczenie fenomenu współczucia prowadzi do wniosku, że jedność pomiędzy organizmami jest pierwotna, przekonanie o różnicy występującej pomiędzy nimi wiąże się z ograniczeniami poznawczymi. Wykształcenie „sumienia ekologicznego” może z kolei zadecydować o tym, że zakres wspólnoty moralnej zostanie poszerzony nie tylko o zwierzęta, ale również wszystkie istoty żywe, podmioty woli życia. Sumienie ekologiczne mogłoby wtedy „oskarżać”, że stało się coś, co stać się nie powinno.

³² A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2000, s. 165.

³³ W kontekście sceptycznej postawy wobec nieomyślności współczesnej nauki Jonas nawiązuje bezpośrednio do Schopenhauera. Zob. H. Jonas, *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985, s. 74.

³⁴ Krytyka ideologii neoliberalnej w kontekście globalnych problemów politycznych i ekologicznych przedstawiona jest w wyczerpujący sposób w książce Naomi Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. H. Janowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2009.

Przyjmuje się dzisiaj, że sumienie jest w znacznym stopniu kompetencją, która kształtowana jest kulturowo. Można więc traktować sumienie jako cnotę, dzięki której dochodzi do afirmacji wartości stanowiących podstawę dla normatywności. Nawet jeżeli współczucie dotyczy istot, które odczuwają w podobny do nas sposób, to jednak wiedza na temat przyrody potrafi rozszerzyć zakres wspólnoty moralnej. Wiedza, że istoty żywe stanowią dla siebie cel, zapośredniczona dodatkowo w „rozszerzonym” uczuciu współczucia stanowi podstawę przypisania im wartości, która może wpływać na nasze decyzje moralne. Powstałe na tej emocjonalnej, subiektywnej podstawie normy działania nie mogą być same z siebie intersubiektywnie podzielane. Nie jest to jednak żaden zarzut – umiejętność do utożsamienia się z innym, ta emocjonalna reakcja stanowi podstawę każdej etyki. Z kolei kulturowe wspieranie pewnych wartości, w tym przyrodniczych, może stać się podstawą do coraz to większej akceptacji społecznej dla nich, co wiąże się z możliwością ich uniwersalizacji. Tak czy inaczej, na podstawie etyki Schopenhauera możliwe jest zaproponowanie rozszerzenia zakresu wspólnoty moralnej nie tylko o zwierzęta, ale wszystkie podmioty życia, nawet te jeszcze nieistniejące. Sednem takiej etyki nie jest całościowe powstrzymywanie się od jakichkolwiek aktów ingerencji w wolę życia innej istoty. Sednem jest sumienne, refleksyjne podejmowanie decyzji. Podmiot, wybierając strategię działania, już zawsze wybiera pewną metodę poznania i wartościowania świata. Tym samym dowiaduje się o sobie, kim jest, w jaki sposób pojmuje i wartościuje świat.

ABSTRACT

The article constitutes an attempt to actualize Arthur Schopenhauer's moral philosophy. The thesis of the article is that Schopenhauer's philosophy provides an important voice in the context of contemporary moral problems such as environmental protection and responsibility for future generations. Moreover, against the grain of the argument made by such philosophers as Ernst Tugendhat, the article concludes that Schopenhauer's philosophy is a coherent moral philosophy which contains the explanation of both the origin of moral attitudes as well as the justification of moral rules. The second part of article shows that his moral philosophy may be seen as a contribution to environmental ethics both to the pathocentric and biocentric position. It offers basic justification to the extension of the moral community by all sentient or even all living beings. The next part concerns the question whether moral philosophy of Schopenhauer gives any answer to how to resolve the problem of a conflict of interests. A conflict is inevitable in the situation where the moral community consists not only of people but also of other beings that have their own interests too. In order to explain this problem I refer to the philosophy of Hans Jonas because the main goal of his philosophy is, indeed, the justification of the extension of moral community. I refer also to Julian Alexandrowicz's philosophy which insists on the importance of development of ecological consciousness and "ecological conscience". The article alludes to the problem of universalisation of moral rules that are based on the conscience, emotions, and the sense of responsibility.

In reference to the philosophy of Schopenhauer as well as that of Leśniewska and Pawłowska it is accepted that the main goals and values in the ethics are approved not by reason but by the virtue of emotional affirmation. The same concerns environmental ethics. This article proves that the outline of moral community is established thanks to ecological consciousness, but most of all due to emotional attitudes towards nature.

LITERATURA PODSTAWOWA

1. Aleksandrowicz J., *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1979.
2. Birnbacher D., *Schopenhauer als Ideologiekritiker*, [w:] *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Hrsg. D. Birnbacher, Würzburg 1996.
3. Jonas H., *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, New York 1966.
4. Jonas H., *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a. M. 1997.
5. Jonas H., *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985.
6. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
7. Leśniewska A., *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009.
8. Lazari-Pawłowska I., *Kręgi wspólnoty moralnej*, [w:] eadem, *Etyka, pisma wybrane*, Lublin 1992, s. 15-32.
9. Schopenhauer A., *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2000.
10. Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2006.
11. Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Kraków 2004.
12. Tugendhat E., *Etyka współczucia: zwierzęta, dzieci, dzieci nienarodzone*, [w:] idem, *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, s. 185-206.

LITERATURA DODATKOWA

1. *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. D. Jamieson, Massachusetts 2001.
2. Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004.
3. Birnbacher D., *Ekologia, etyka a nowe formy działania*, [w:] *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. Kaniowski, Łódź 1993.
4. Bendyk E., *Zielony Nowy Ład – w stronę realistycznej utopii*, [w:] *Zielony Nowy Ład w Polsce*, red. D. Szwed, Luxemburg 2011, s. 69-78.
5. Damasio A., *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2005.
6. Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997.
7. Gray J., *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2003.
8. Klein N., *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2009.
9. Lorenz A., *Schopenhauer w Berlińskiej Klinice Psychiatrycznej Chartie*, [w:] *Studia z Dziejów kultury Medycznej, Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki*, red. B. Płonka-Syroka, Wrocław 2003.

10. Miodoński L., *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996.
11. *Risk Society and The Culture of Precaution*, eds. I.K. Richter, S. Berking, R. Müller-Schmid, Basingstoke 2006.
12. Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
13. Spikins P., Rutherford H., Needham A., *From Homininity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans*, "Time and Mind" 3 (2010).
14. Wille B., *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach 1996.

KINGA KŁECZEK-SEMERJAK

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

INDYJSKA TEORIA RASA JAKO DOŚWIADCZENIE ESTETYCZNE

Twórczość artystyczna jest bezpośrednim, nie ograniczonym konwencją wyrazem uczuć, pasji zgeneralizowanych, to znaczy wolnych od różnic w czasie i przestrzeni, a przeto od indywidualnych związków i praktycznych zainteresowań, dzięki wewnętrznej sile artystycznej lub twórczej intuicji artysty. Ten stan świadomości (*rasa*) ucieleśniony w wierszu jest przeniesiony na aktora, recytatora i widza. Zrodzony w sercu poety, rozkwita w aktorze i wydaje owoc w widzu.

Abhinawagupta¹

Nie ulega wątpliwości, że estetyka indyjska, jeśli się nie narodziła jako w pełni ukształtowany system, to z pewnością zyskała konceptualizację w związku z teatrem. Najstarszy tekst z tej dziedziny jest jednocześnie tekstem traktującym o sztuce teatru. *Natjaśastra*, czyli traktat z teorii dramatu i literatury, przypisywany mitycznemu autorowi Bharacie, zawiera dwa rozdziały (spośród trzydziestu sześciu) poświęcone percepcji estetycznej. To tutaj właśnie po raz pierwszy formułuje się teorię *rasa*. Idea ta była wielokrotnie interpretowana, analizowana i definiowana, a pomimo tego pozostaje wciąż niejednoznacznym terminem, któremu te rozliczne rozumienia przydają nowych jakości. Jednak tym, co łączy znaczenie tego pojęcia, tak jak je sformułował Bharata, z tym, jak je doprecyzowali i rozbudowali liczni późniejsi komentatorzy i teoretycy sztuki, jest wspólne przeświadczenie, że *rasa* jest jedynym i ostatecznym celem przedstawienia, któremu podporządkowane są wszelkie działania na scenie.

¹ Cyt. za: K. Wielechowska, *Indyjska teoria «rasa»: propozycja dla współczesnego teatru*, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004, s. 365.

Teoria *rasa* stanowi podstawową i centralną kategorię estetyczną, charakterystyczną dla kultury indyjskiej, i jako taka ma dominujący wpływ zarówno na rozstrzygnięcia w dziedzinie teatru, jak również malarstwa, rzeźby, tańca i poezji. Przypuszcza się, że stała się przedmiotem refleksji teoretycznej w okresie między VII w. p.n.e. a II w. n.e., czyli w momencie formułowania się redakcji *Natjaśastry*. Jako że pierwotnie związana była przede wszystkim z teatrem, dlatego analizę tego pojęcia powiązać należy z analizą struktury dramatu i sensu sztuki teatralnej. Przy czym badanie teatru indyjskiego, jako szczególnego typu konwencji teatralnej, wymaga uwzględnienia roli, jaką odegrał w procesie jego kształtowania pewien szczególny religijny i filozoficzny światopogląd, preferowany w obrębie kultury wedyjskiej. Pierwotną formę tego poglądu odnajdujemy w *Rigwedzie* (*Rgveda*), w hymnie o stworzeniu świata – *Puruszasukta* (*Puruśasūktā*)². Przedstawia on stworzenie świata z Puruzy (*Puruśa*) – makroantroposa, który składa samego siebie sobie w ofierze. W wyniku tej ofiary z idealnego, harmonijnego bytu wyłaniają się kolejne przejawy rzeczywistości. Jedną z zasadniczych pojawiających się tutaj tez jest stwierdzenie, że nie ma ontologicznej różnicy między stworzeniem a bytem stwarzającym. Przyjmuje się istnienie jedynej, niezmiennej Rzeczywistości – Absolutu, w którym zachodzi tożsamość między zasadą bytu i jej aktualizacją. Złożoność i różnorodność świata zjawiskowego jest przejawem tego jednego prabytu, jest w nim zakorzeniona i dlatego wszelkie zjawiska w świecie są w istocie tej samej natury. Nie ma zasadniczej różnicy między nimi. Wszystkie przejawy i relacje są zawarte w makroantroposie; także wszelkie czynniki niezbędne do odprawienia rytuału. Już niejako w strukturze pierwotnego bytu zawierają się ofiarnicy, składana ofiara, czynności ofiarne i określone cele aktu ofiarnego. Podkreśla się również, że świat, powstały za sprawą tej archetypowej ofiary, może utrzymać swoją harmonię tylko dzięki odtwarzaniu owego pierwotnego aktu. To ofiara (*yajña*) jest twórczym, celem i ostatecznym wynikiem całego cyklu. Odtwarzanie tak rozumianego rytuału zyskuje rangę obowiązku, powinności wobec świata³.

Przedstawione powyżej podłoże kulturowe zogniskowane wokół ofiary wedyjskiej miało zdecydować o najbardziej zasadniczych cechach indyjskiej tradycji teatralnej. Liczni badacze wskazują na bezpośredni związek konwencji teatru z wedyjską koncepcją ofiary⁴. Tezę tę uzasadnia się na podstawie treści rozdziału pierwszego i ostatniego *Natjaśastry*, w których pojawiają się mitologiczne rozważania o początkach teatru i dramatu. Czytamy tam:

Oto ta natura świata wraz ze szczęściem i nieszczęściem, wyrażona za pomocą gestu i trzech pozostałych metod różnych zowie się teatrem właśnie⁵.

² Por. *Hymny Rigweddy*, tłum. S.F. Michalski, Kraków 1971.

³ Por. interpretacja hymnu [w:] M. Kudelska, *Karman i dharma*, Kraków 2003, s. 15-35.

⁴ Por. M.K. Byrski, *Concept of ancient Indian theatre*, New Delhi 1974.

⁵ Bharata-muni, *Natjaśastra*, I.119, tłum. M.K. Byrski, [w:] idem, *NATYA o kształcie indyjskiego teatru klasycznego*, Wrocław 1986.

W myśl tej formuły materię teatru stanowią: natura świata – czyli to, o czym mówi Objawienie (akt ofiary leżący u początku przejawiania się świata), emocje, smaki – jako narzędzia egzegezy Objawienia, oraz określone działania w ramach skonwencjonalizowanej formuły – struktura dramatu i środki ekspresji. Według Bharaty, w zamierzonych czasach, gdy świat żył tylko zmysłowymi przyjemnościami, pożądaniem, chciwością, zazdrością i gniewem, gromowładny bóg Indra udał się do stwórcy Brahmę. Poprosił, aby ten wynalazł taką rozrywkę, która spodoba się przedstawicielom wszystkich kast – począwszy od kapłanów i wojowników, a skończywszy na rzemieślnikach i rolnikach. Brahma zapadł w stan głębokiej medytacji, a gdy się ocknął, połączył ze sobą elementy estetyczne czterech świętych Wed. Z *Rigwedy* wziął recytację, z *Samawedy* (*Sāmaveda*) – śpiew, intonację, z *Jadźurwedy* (*Yajurveda*) – gesty, grę mimiczną, a z *Atharwawedy* (*Atharvaveda*) – uczucie, doznania emocjonalne. Tak powstała piąta księga – *Natjaweda*. Na początku nie było jasne, kto ma zrobić użytek z nowego wynalazku. Brahma polecił Indrze, aby się tym zajął, ale on i inni bogowie wzgardzili *Natjawedą*, uważając, że bardziej przyda się ludziom. Brahma przekazał więc swój sekret Bharacie, a ten skodyfikował boskie wskazania w *Natjaśastrze* i wraz z setką swych synów zajął się wcielaniem ich w życie. Pierwszy dramat, który chciał wystawić zespół Bharaty, dotyczył zwycięstwa bogów nad demonami. Nie spodobało się to demonom i postanowiły nie dopuścić do przedstawienia. Poraziły zmysły aktorów, aby uniemożliwić im grę. Dopiero magiczny porządek Indry uwolnił ich od czaru. Chcąc zapobiec takim wpadkom w przyszłości, Brahma nakazał niebiańskiemu architektowi Wiśwakarmanowi (*Viśvakarman*), aby wyznaczył dla teatru specjalną przestrzeń, uświęconą rytuałem i chroniącą aktorów od krzywdy. W *Natjaśastrze* znajdziemy zatem fragmenty dotyczące *stricte* rytualnych elementów teatru (np. rytuałów towarzyszących konstrukcji przestrzeni teatralnej, rytuału poświęcenia sceny, rytuału zakończenia przedstawienia). Z przytoczonej przypowieści wynika, że poprzez pewien szczególny rodzaj aktu tworzenia teatru (fakt uczestniczenia w nim bogów), a także poprzez odwołanie się do Wed jako prąródła, sztuka ta zyskuje szczególny status wiedzy objawionej, a poddana skonwencjonalizowanym wymaganiom formalnym wizualizuje kosmogoniczną wizję rzeczywistości i staje się naśladowcza wobec działań rytualnych.

Przyjrzyjmy się teraz, jaki jest zasadniczy porządek rytuału wedyjskiego i jakie ma odzwierciedlenie w strukturze działalności scenicznej. Wybitny polski orientalista Stanisław Schayer pisze:

Świat magiczny nie jest wszelako li tylko zbiorem substancji powiązanych ze sobą związkami symbolicznej ekwiwalencji; posiada on raczej swoją specyficzną budowę według zasadniczego prawa, które da się sformułować jako potrójny paralelizm liturgicznego, kosmicznego i fizjologicznego porządku. Każde zjawisko w świecie przyrody ma swój magiczny odpowiednik w psychofizycznym organi-

zmie, podczas gdy jedno i drugie, organizm psychofizyczny i wszechświat odzwierciedla rytuał magiczny, jako oddzielna, niezależna sfera⁶.

Zgodnie z poczynionym tutaj rozróżnieniem w ramach rytuału można wyszczególnić trzy zasadnicze elementy: porządek liturgiczny, obejmujący sferę świadomości (akceptacja Objawienia) i elementy przynależne rytuałowi *sensu stricto* (gesty rytualne, szaty liturgiczne, wykorzystywane przedmioty i substancje etc.), porządek indywidualum psychofizycznego, obejmujący sferę umysłu (uświadamiane emocje i doznania psychofizyczne), porządek wszechświata, obejmujący makrokosmos (wyrażany poprzez rozmaite sensory magiczne)⁷. Jeśli więc wizja teatru indyjskiego (jako pewna konwencja) stanowi wizję rytuału (ofiarnego), to sama struktura dramatu sanskryckiego, a także środki i formy prezentacji scenicznej odpowiadają porządkowi liturgicznemu, bohater dramatu – porządkowi indywidualum psychofizycznego, a emocje – porządkowi wszechświata.

Działanie sceniczne jest rytuałem magicznym, w trakcie którego – w oparciu o porządek liturgiczny oraz ekwiwalencję mikro- i makrokosmosu, odtwarzany jest paralelizm trzech porządków rzeczywistości. Proces przekształcania związku ekwiwalencji mikro- i makrokosmosu w paralelne porządki dokonuje się w wyniku uświadomienia doznania emocjonalnego w kontekście porządku liturgicznego⁸.

W tym właśnie objawia się pewna swoistość teatru wobec rytuału, którą podnosi funkcja estetyczna teatru, a która wyraża się w konieczności jego emocjonalnego oddziaływania na widza. Rytuał ofiarny miał charakter aktu świadomości, natomiast teatr oddziałuje na sferę uczuć. W klasycznym teatrze indyjskim „aktor gra i przedstawia nie tyle «akcję», ile właśnie «nastroje» i «stany emocjonalne»”⁹. Sztuka staje się stymulatorem doznań, a odbiorcy dana jest możliwość doświadczenia całej gamy emocji, a co za tym idzie przeżycia estetycznego. Owym przeżyciem estetycznym jest *rasa*, termin odnoszący się z jednej strony do najbardziej esencjalnej, a z drugiej do najbardziej zmysłowej formy rzeczywistości.

Indyjska teoria *rasa*, teoria doznań estetycznych i jednocześnie kategorii estetycznych, dotyczy przede wszystkim problemu oddziaływania dzieła artystycznego na odbiorcę. Etymologicznie słowo *rasa* znaczy „sok”, „esencja”, „smak”, „aromat” i pierwotnie było li tylko terminem fizjologicznym, który pojawiał się w starożytnych traktatach medycznych i określał fizyczną jakość

⁶ S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, wybór i wstęp M. Mejor, Warszawa 1988, s. 14.

⁷ Por. E. Kołdrzak, *Prawo magicznych ekwiwalencji i indyjska koncepcja smaku*, [w:] *Estetyka transkulturowa*, op. cit., s. 352-363.

⁸ Ibidem, s. 361-362.

⁹ S. Schayer, op. cit., s. 31.

smakowania, a zarazem sześć podstawowych smaków: słodki, kwaśny, słony, gorzki, cierpki i mdły, właściwych sześciu zasadniczym nastrojom, „humorom” ciała. Można więc zrozumieć, w jakim przenośnym sensie termin ten wkracza do rozważań estetycznych i zaczyna oznaczać to, co odczuwa odbiorca dzieła sztuki – przeżycie estetyczne. Jak pisze Giuseppe Tucci w *Storia della filosofia indiana*, *rasa* „jest niczym zapach piękna, który bije od udanego dzieła oraz uderza i porusza wrażliwego, przenikliwego krytyka”¹⁰. Być może definicja ta nie wyjaśnia nam dokładnego zakresu omawianego terminu, niemniej daje pewną intuicję, jak go rozumieć. W tym miejscu musimy się odwołać do kilku kategorii psychologicznych, na których opierają się teorie Bharaty. Otóż na podstawie codziennego doświadczenia zdajemy sobie sprawę, że emocje, uczucia doświadczane w teatrze (czy w obcowaniu z dziełem literackim, muzycznym etc.) z jakiegoś powodu nieznacznie różnią się od tych, z którymi mamy do czynienia w realnym, normalnym życiu. Na przykład doświadczając uczucia smutku czy przerażenia w teatrze, jednocześnie w jakiś szczególny sposób „rozkoszujemy się” nim. Ale w realnym życiu jest ono przykre, irytujące i niepożądane, i unikamy sytuacji, które mogłyby je wywoływać. W czym zatem tkwi różnica? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w indyjskiej teorii *rasa*. Aktor odgrywa, kreuje określone emocje na scenie, a widz, otrzymawszy je, „rozkoszuje się” nimi, „smakuje je”.

Podstawą do stworzenia teorii *rasa* – teorii smaków – było wyodrębnienie z dziedziny uczuciowej ośmiu zasadniczych odczuć właściwych ludzkiej naturze, tak zwanych „permanentnych stanów duchowych” (*sthāyibhāva*). Są to: miłość, radość, smutek, gniew, odwaga, przerażenie, wstręt i zachwyty. Te stany duchowe są wywoływane przez swoistą kombinację *przyczyn* – którymi mogą być rozmaite fakty, wyobrażenia, sytuacje, działania; towarzyszących im *skutków*; wynikających z nich (tych przyczyn) reakcji fizycznych oraz *elementów współwystępujących* (tak zwanych dodatkowych stanów umysłowych). W życiu codziennym te reakcje psychiczne noszą miano uczuć. Wywołane natomiast przez rzeczywistość sceniczną noszą nazwę smaków – *rasa*, a konstytuujące je i towarzyszące im „przyczyny, skutki i elementy współistniejące nazywane są odpowiednio determinującymi (*vibhāva*), wynikającymi (*anubhāva*) i przejściowymi stanami duchowymi (*vyabhicāribhāva*)”. Elementy *determinujące* to fakty i wyobrażenia rozumiane jako materia przedstawienia; elementy *wynikające* to fizyczne skutki pewnej przyczyny, które aktor pokazuje w swej grze (np. blednięcie, omdlenie, płacz, drżenie etc.); *przejściowe stany duchowe* to z kolei psychologiczne skutki przyczyn – elementów determinujących, również ukazane w aktorskiej interpretacji (np. zniechęcenie, radość, oburzenie etc.). Elementy determinujące, wynikające i przejściowe stany duchowe wywołują osiem *rasa* – smaków odpowiadających ośmiu permanentnym stanom duchowym. Są to odpowiednio: smak erotyczny, komiczny, pełen współczucia, gniew-

¹⁰ G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari 1957, s. 557.

ny, heroiczny, pełen trwogi, odrazy i pełen cudowności (zadziwienia)¹¹. Z przedstawionych tutaj rozważań dowiadujemy się, jak zdaniem Bharaty dochodzi do powstania *rasa* i jakie są jej odcienie emocjonalne. Niewiele jednak mówi o samej naturze tego doświadczenia. Skupia się przede wszystkim na rozwinięciu psychologicznej teorii wywoływania przeżyć estetycznych i określeniu idealnych środków wiodących do pełnego zarysowania nastroju emocjonalnego. W myśl zasady, że wszelkie środki ekspresji scenicznej (muzyka, taniec, śpiew, gest, mimika, strój, charakteryzacja etc.) powinny być podporządkowane temu celowi, formułuje zasady dotyczące budowy dramatu i konstrukcji zdarzeń dramatycznych. Wszystkie te zasady mają sprawić, że doznanie estetyczne pojawiające się u widza w trakcie przedstawienia równoznaczne będzie z przeżyciem jedności tkwiącej u podstaw rzeczywistości – idei stanowiącej istotną cechę indyjskiej filozofii, mającej swe źródło we wspomnianym wcześniej micie o Puruszy, którego samodzielenie stało się przyczyną zróżnicowania rzeczywistości materialnej. Ruch odśrodkowy, polegający na wyłonieniu z jedni części, posiada swoje dopełnienie w ruchu ukierunkowanym „do środka”, wyrażającym pragnienie scalenia wszelkich wyodrębnionych elementów w początkową jedność. Zatem głównym celem będzie dążenie do zjednoczenia. Opisana w *Natyaśastrze* struktura klasycznego dramatu indyjskiego jest schematem odwzorowującym przywrócenie owej pierwotnej jedności. A oto jej poszczególne ogniwa:

- I Ogniwo Czołowe – przedstawia wiele elementów, a wśród nich działanie stanowiące treść sztuki;
- II Ogniwo Poczołowe – przedstawia wysiłek podejmowany dla osiągnięcia celu, pojawiają się bowiem trudności;
- III Ogniwo Łonowe – pojawia się nadzieja na spełnienie upragnionego celu;
- IV Ogniwo Refleksji – występują obawy dotyczące ostatecznego rezultatu działania spowodowane głębokim kryzysem;
- V Ogniwo Doprowadzenia – osiągnięcie upragnionego celu poprzez integrację podmiotu z przedmiotem pragnień¹².

Według Bharaty, schemat ten charakteryzuje każde działanie – tak na scenie, jak i poza nią. Przepelnienie każdego z ogniw dramatu ładunkiem emocjonalnym oraz zastosowanie najbardziej odpowiednich środków ekspresji teatralnej miało na celu wzbudzenie u odbiorcy określonych nastrojów (*sthāyibhāva*), konstytuujących doznanie estetyczne (*rasa*). Wszelkie zdarzenia składające się na akcję utworu mają jedynie wtórne znaczenie w stosunku do celu nadrzędnego, którym jest wywołanie całej gamy emocji.

¹¹ Trzeba jednak pamiętać, że powyższe przełożenie ma charakter wyłącznie roboczy, wyjaśniający pewien swoisty mechanizm powstawania reakcji emocjonalnych, ale nie może być w pełni uprawnione, ponieważ dotyczy dwóch różnych poziomów percepcji, a zostanie to wyjaśnione w dalszej części pracy.

¹² Użyta terminologia na podstawie artykułu: M.K. Byrski, «*Smak*» *Brahmy* i «*smak*» *Buddy*, „*Studia Filozoficzne*” 1970, nr 6, s. 73-83.

Powracając do postawionego wcześniej pytania, w czym tkwi i jaki ma charakter różnica¹³ między emocjami trwałymi (*sthāyibhāva*), związanymi z subiektywną sferą uczuć, a emocjami estetycznymi (*rasa*), będącymi niejako sublimacją tych pierwszych, trzeba stwierdzić, że Bharata nie udziela na nie bezpośredniej odpowiedzi. Dostrzegając problem owej niejasności, późniejsi komentatorzy na nowo podjęli rozważania na ten temat. Prezentacja ważniejszych idei znajduje się w dziele Abhinawagupty *Abhinawabharati* (*Abhinavabhāratī*), a szczegółowo opracowuje ten temat R. Gnoli w *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*¹⁴. W niniejszym artykule nie będę omawiać wszystkich wspomnianych tam rozwiązań, ale odwołam się do dwóch zasadniczych, mianowicie do tez zaproponowanych przez Bhattanajakę (IX/X w n.e.) i Abhinawaguptę (X/XI w n.e.).

W tym kontekście należy przypomnieć, że *rasa*, tak jak jest ona oryginalnie zaproponowana przez Bharatę, może być dwojako rozumiana. Po pierwsze jest „smakowaniem” pewnej jakości tkwiącej w utworze (czy to scenicznym, czy literackim), którą jest jego emocjonalna treść, zawartość. Każde dzieło w ten czy inny sposób miało podejmować owe emotywnie tematy i przekazywać, wywoływać cały szereg emocjonalnych smaków, nastrojów. W tym kontekście możemy mówić o *rasa* utworu i równocześnie o *rasa* poetyckich czy dramatycznych (znaczenie w liczbie mnogiej). Innym rozróżnieniem wprowadzonym przez Bharatę jest dystynkcja między zwykłymi, powszechnymi odczuciami a emocjami wywołanymi przez swoistą transformację (w procesie ich uniwersalizacji) tych pierwszych i będącymi niejako ich intensyfikacją. W drugim sensie termin *rasa* jest interpretowany jako swoiste „doświadczenie smakowania” zachodzące w odbiorcy, a możliwe dzięki dziełu. Zatem mowa będzie o „doświadczeniu *rasa*”. Chociaż termin ten pierwotnie miał być wyłącznie pewnym estetycznym konceptem, w ciągu wieków został zaabsorbowany do teologicznej dyskusji i w konsekwencji zyskał silne zabarwienie metafizyczne. Bhattanajaka, który pisał pod wpływem sankhji (*sāṃkhya*) i wedanty (*vedānta*)¹⁵, usiłował w jakimś sensie uduchowić doświadczenie estetyczne, opisując je jako stan porównywalny do tego, który osiąga się w wyniku realizacji w sobie Najwyższej Prawdy. Według niego, *rasa* jest wynikiem działania dwóch mechanizmów. Pierwszy to uogólnienie polegające na wyizolowaniu *rasa* i elementów ją wywołujących z charakterystycznego dla nich kontekstu (czyli uwarunkowań czasoprzestrzennych). Utrzymuje on, że istota owej estetycznej rozkoszy nie jest w żadnym stopniu powiązana z jakimkolwiek partykularnym „ja”. Nie pojawia się w co-

¹³ To, że istnieje różnica, wynika już niejako z samego faktu przypisania tym kategoriom odmiennych nazw.

¹⁴ Por. R. Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Serie Orientale Roma XI, Roma 1956.

¹⁵ Dwie z sześciu głównych indyjskich szkół filozoficznych, tzw. ortodoksyjnych szkół brahmińskich. Por. *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

dziennym, zwykłym życiu, lecz jest doświadczana w całkowitej niezależności od indywidualnych potrzeb, pragnień, nie towarzyszy jej żadna praktyczna interesowność¹⁶. Bhattanajaka pisze:

During aesthetic experience, the consciousness of the spectator is free from all practical desires. The spectacle witnessed is no longer felt in connection with any other particular individual; it has the power of abolishing the limited personality of the spectator, who regains, momentarily, his immaculate being, not yet overshadowed by *Maya*¹⁷.

Drugim mechanizmem jest pewien niezwykle proces zachodzący w umyśle widza (czy odbiorcy dzieła w ogóle), który ma zupełnie inny charakter niż powszechnie funkcjonujące działania poznania. Dominuje tutaj uczucie boskości, szczęśliwości, widz syci się danym mu nastrojem. Stan ten różni się od innych tym, że jest przeżyciem czystym. Bhattanajaka stwierdza nawet, że sztuka teatralna jest środkiem wiodącym do realizacji najwyższego celu, którym jest duchowe wyzwolenie (*mokṣa*). Próba zastosowania pewnych transcendentálnych teorii do koncepcji doświadczenia estetycznego jest także widoczna u Abhinawagupy. Wykorzystuje on niektóre koncepcje swoich poprzedników, inne zaś krytykuje. Dzięki temu bardziej rozwija i doprecyzowuje to zagadnienie. Abhinawagupta przyjmuje koncepcję uogólniania Bhattanajaki, ale odrzuca założenie, jakoby doświadczenie estetyczne było procesem różnym od powszechnie dostępnych sposobów poznania. Uważa on, że:

(...) doświadczenie estetyczne jest swoistą formą świadomości, wywoływaną przez poezję lub dramat. *Rasa* może być tylko sugerowana, lub przejawiona. (...) jest doświadczeniem jedynym w swoim rodzaju, pozbawionym odmian – nie ma różnych doświadczeń estetycznych. Podział na osiem (...) przeżyć estetycznych odpowiadających stałym stanom umysłu ma wartość jedynie empiryczną – (...) jesteśmy w stanie rozpoznać te emocje, jednak ostateczny efekt (...) jest też jednolity i jedyny w swoim kształcie. (...) *Rasa* istnieje już w postaci emocji stałej w każdym widzu, (...) jednak zanim osiągniemy ten stan uistoczenia *rasa*, emocja stała przechodzi proces uogólnienia. (...) Dzięki temu wszyscy widzowie postrzegają i odczuwają sceniczny dramat tak samo¹⁸.

Oczywiście doświadczenie estetyczne *rasa* nie jest związane z naszym życiem codziennym. Abhinawagupta definiuje je jako *alaukika*, doświadczenie nie z tego świata. Takie podejście wpisuje się we wspomniany wcześniej wątek

¹⁶ Wydaje się, że na Zachodzie to Kant jako pierwszy klarownie przedstawił ten problem, kiedy w *Krytyce władzy sądzienia* stwierdził, że estetyczne zadowolenie jest bezinteresowną przyjemnością, gdzie „bezinteresowność” oznacza brak ingerencji jakichkolwiek pragnień czy utylitarnych celów.

¹⁷ Cyt. za: R. Gnoli, op. cit., s. 54.

¹⁸ H. Marlewicz, *O interpretacji idei „rasa” w staroindyjskiej teorii dramatu*, [w:] *Teatr Orientu*, red. P. Piekarski, Kraków 1998, s. 99.

umetafizycznienia teorii *rasa* i postrzegania jej jako rodzaju przeżycia mistycznego. Niewątpliwie dążenie do zapewnienia doświadczeniu estetycznemu unikalnego statusu sprawia, że myśliciel zupełnie niepotrzebnie wysubtelnia ten concept, a to nie jest pomocne dla praktycznych rozstrzygnięć. Inną sprawą jest język, którym się posługuje, a który może stwarzać podłoże do interpretacji jego teorii z takiej właśnie perspektywy. Ponadto można wywieść pewne podobieństwa między jednym i drugim stanem. Na pewno wywodzą się z tego samego źródła – są stanem najwyższego skupienia świadomości i obydwa prowadzą do uwolnienia jej z wszelkich zewnętrznych uwarunkowań. Trzeba jednak podkreślić, że Abhinawagupta dokładnie rozróżnia przeżycie estetyczne od przeżycia mistycznego. W przeżyciu mistycznym, jak wiadomo, po przekroczeniu poziomu myślenia dyskursywnego zanika rozróżnienie na podmiot i przedmiot. W przeżyciu estetycznym nie zanikają uczucia i namiętności, lecz oczyszczone i udoskonalone stają się drogą do uszlachetnienia. Temu stanowi towarzyszy uczucie zadziwienia, cudowności.

Widać zatem, że Abhinawagupta daleki jest od utożsamienia tych dwóch stanów. Wyraźnie podkreśla, że teoria *rasa* nie jest żadną ezoteryczną doktryną, ale mozolnie uargumentowaną teorią o naturze estetycznego doświadczenia. Na potwierdzenie tego myśliciel wprowadza bardzo subtelne analizy wyjaśniające zagadnienie partycypacji widza w wydarzeniu scenicznym. Wspominając o tak zwanym „kompetentnym (wykwalifikowanym) odbiorcy”, pisze:

In such a person, hearing [certain lines from *Shakuntala* which describe a frightened deer] there appears, immediately after the perception of the literal sense of the lines, a perception of a different order, an inner perception, consisting of a direct experience which completely eliminates the temporal distinctions assumed by the lines of the play. In fact, the young deer which appears in this perception is devoid of its particularity, and at the same time, the actor who plays the deer and frightens the audience by showing himself to be afraid, is unreal. As a result, what appears is simply and solely Fear – Fear in itself, uncircumscribed by time or space¹⁹.

Zarysowuje się tutaj wyraźne rozróżnienie pomiędzy działaniami prezentowanymi na scenie a wydarzeniami mającymi miejsce w codziennym życiu. Czym różnią się jedne od drugich i dlaczego zdarzenie sceniczne oddziałuje na widza estetycznie, a to codzienne, „życiowe” nie? Aby wyjaśnić tę kwestię, należy odpowiedzieć na dodatkowe pytanie, a mianowicie: czy wydarzenia sceniczne są rzeczywiste, a jeśli tak, to w jaki sposób? Otóż bez wątpienia nie są one rzeczywistością z punktu widzenia aktora ani z punktu widzenia postaci dramatu. Nie są nią również z punktu widzenia widza. Niemniej zdarzenia te są *jakoś* rzeczywiste. Estetyka indyjska określa tę rzeczywistość jako *rzeczywistość w ogóle*. To, co ma miejsce na scenie, dzieje się jakby w innym wymiarze,

¹⁹ Cyt. za: R. Gnoli, op. cit., s. 66.

bez powiązania z jakimkolwiek aspektem rzeczywistości codziennej. Z tego wyprowadza się wniosek, że również przeżycia emocjonalne powstające w wyniku oddziaływania tych sytuacji są *przeżyciami w ogóle*. Widz odbiera te przekazy inaczej niż w normalnym życiu, kiedy przeżycia są związane z takim myśleniem jak: mój przyjaciel odczuwa strach, boję się ja, boi się obserwowany człowiek, a więc mają partykularne i określone przez uwarunkowania czasoprzestrzenne konotacje; w sytuacji scenicznej są odbierane w sposób ambiwalentny, który pozwala rozkoszować się zarówno oglądaną radością, jak i strachem czy rozpaczą. Widz płacze i śmieje się, jak to czyni w codziennym życiu, ale odczuwa, postrzega wszelkie wpływające na to impulsy nie jako realne, ale jako swoiste symbole przepełnione szeregiem znaczeń. I to jest sekret estetycznej przyjemności.

Emotions, as felt in life, are like uninterrupted images and sensations. They are unformed by thought and are therefore blindly and passively undergone. But as enjoyed in drama, they are contemplated, thought upon, and their meaning are revealed to the mind which, therefore, while experiencing them in a way, escapes them in a significant sense. The audience undergoes the emotions depicted on the stage *in a way*; (...) as symbols, charged with meanings²⁰.

To „rozkoszowanie się”, smakowanie – *rasa* to właśnie uczucia, emocje, które wywołuje sceniczna *rzeczywistość w ogóle*. Z tej perspektywy *rasa* jest przyjemnością, która nie łączy się z żadnym poszczególnym *ego*, a główną cechą tego doświadczenia estetycznego jest jego *ogólność*. Ogólność jest stanem utożsamienia się z wyobrażoną sytuacją, któremu nie towarzyszy żadna indywidualna bądź praktyczna interesowność. Dlatego wspomniane powyżej elementy determinujące i wynikające nie są tym samym, co przyczyny i skutki właśnie z tej racji, że pozostają w stanie ogólności. W codziennym życiu pewne zjawiska i obrazy wywołują żywe uczucia. Kiedy jednak oglądamy je na scenie, poddajemy się uczuciu oddalającemu wszelkie zainteresowanie inne niż chęć oglądu uogólnionej sytuacji. *Rasa* jest więc samym aktem percepcji, wolnym od praktycznych potrzeb, który staje się estetyczną świadomością, sposobem widzenia *sub aliqua ratione* przedmiotu poddanego estetycznej ocenie. Sekret owego nadzwyczajnego sposobu doświadczenia emocji leży w swoistym unieważnieniu pragmatycznej i egoistycznej strony naszej natury i przyjęciu ponadindywidualnej kontemplacyjnej postawy. Wszystko to jednak zależy od wielu czynników, z których jedne dotyczą ocenianego dzieła, a inne odnoszą się do natury umysłu konkretnego podmiotu postrzegającego. Dlatego jeśli w dziele mamy do czynienia z nazbyt dużą dawką „naturalizmu” (tzn. wyraźnie podkreślonymi czynnikami materialnymi i czasoprzestrzennymi, wprowadzającymi aspekt aktualności lub prawdopodobieństwa) i jednocześnie niewielkim aspektem bez-

²⁰ P.J. Chaudhury, *Catharsis in the Light of Indian Aesthetics*, “The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1965, Vol. 24, No. 1, s. 220.

osobowym (ogólnym), to wszelkie autobiograficzne elementy zawierające właściwe autorowi dyspozycje i opinie wyraźnie się manifestują i w rezultacie wywołują również naturalistyczną w swej naturze odpowiedź, reakcję. Z drugiej strony, jeśli odbiorca dzieła przyjmuje nazbyt pragmatyczną wobec niego postawę, poszukując konkretnych odpowiedzi, informacji, to ta praktyczna, realistyczna postawa nie może być całkowicie zawieszona, nawet jeśli dzieło spełnia zasadę ogólności, bezosobowości. Dlatego aby przeciwdziałać takiemu naturalistycznemu podejściu, stosuje się rozliczne narzędzia, takie jak: wersy, strofy, rytm, rym w poezji, muzykę, dekoracje, kostiumy, gesty w kreacji scenicznej. To wszystko ma pomóc w wyjściu poza egoistyczny, pragmatyczny aspekt naszej natury (zagubiony pośród gmatwaniny uczuć, pragnień, dążeń) i przyjęciu bezosobowej, kontemplacyjnej postawy, która według przyjmowanego schematu kosmologicznego ma prowadzić do poziomu nieodróżnicowania.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że teoria *rasa*, w kształcie, który nadał jej Abhinawagupta, zakłada, iż zasadniczym celem danego dzieła (czy to scenicznego, czy literackiego, malarskiego) jest wyrażanie i ewokowanie emocji. Dzieło wywołuje reakcję emocjonalną w odbiorcy, ponieważ samo w sobie jest konkretną obiektywizacją tych uczuć. Dzieło nie istnieje w żadnym innym celu, jak tylko w tym, by być „smakowanym” przez odbiorcę. Owo „smakowanie”, „rozkoszowanie się” jest właśnie doświadczeniem estetycznym. Abhinawagupta pisze:

To conclude, we may say equally that *Rasa* a) consists of a state of intensification – using this term to indicate that it is not limited by spatial and temporal data; b) that it is an imitation – using this expression to mean that its operation temporarily follows that of real life; and c) that it is a combination of different elements – the Determinants, Consequents and Transitory Mental States. (...) From whichever point of view it is examined, *Rasa* is, in any case, simply and solely a mental state which is a matter of cognition as the result of a perception devoid an obstacles, and consisting in Tasting²¹.

ABSTRACT

There is no doubt that the conceptualization of Indian aesthetics was created in connection with theater. The oldest text in this area deals simultaneously with the art of theater. The *Natya Shastra*, the treatise on the theory of drama and literature, attributed to the mythical author of Bharat, contains two chapters (of the thirty six) dedicated to aesthetic perception. It was here that he first formulated the theory of *rasa*.

The idea of race has been repeatedly interpreted, analyzed and defined, yet it remains an ambiguous term which is useful to understand many new qualities. Etymologically the word *rasa* means juice, essence, flavor, and in its derivative meaning would be equivalent to aesthetic experience. This term refers on the one hand to the most essential, on the other

²¹ Cyt. za: R. Gnoli, op. cit., s. 77-78.

hand to the most sensual form of reality. Art becomes a stimulator of sensations, so that the audience is given an opportunity to experience a whole range of emotional qualities.

The article is an attempt to identify and systematize reflections on *rasa* theory and on the Indian understanding of aesthetic experience. As these issues were originally associated primarily with theater, their analysis necessitates a study of the structure of drama and expounding on its sense of theater.

BIBLIOGRAFIA

1. Bahm A.J., *Comparative Aesthetics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1965, Vol. 24, No. 1.
2. Basham A.L., *Indie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
3. Bharata Muni, *The Natyaśāstra, A Treatise on Hindu Dramaturgy and Historionics*, tłum. M.M. Ghosh, Vol. I, Calcutta 1950, Vol. II, Calcutta 1961.
4. Byrski M.K., *Concept of ancient Indian theatre*, New Delhi 1974.
5. Byrski M.K., *NATYA o kształcie indyjskiego teatru klasycznego*, [w:] *W kręgu kultur krajów Dalekiego Wschodu*, Z. 2/2 (seria indyjska), Wrocław 1986.
6. Byrski M.K., *O klasycznym dramacie indyjskim słów kilka*, „Literatura na Świecie” 10/114, Warszawa 1980.
7. Byrski M.K., *«Smak» Brahmy i «smak» Buddy*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 6.
8. Chari V.K., *Sanskrit Criticism*, Delhi 1993.
9. Chaudhury P.J., *Aesthetic Metaphysics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1965, Vol. 24, No. 1.
10. Chaudhury P.J., *Catharsis in the Light of Indian Aesthetics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1956, Vol. 15, No. 2.
11. Chaudhury P.J., *The Theory of Rasa*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1965, Vol. 24, No. 1.
12. Cieślowski S., *Kategorie Estetyczne w poetyce dawnych Indii. Rasa*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe. Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych 1975. R. XXIX, 9.
13. *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
14. Gnoli R., *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Serie Orientale Roma XI, Roma 1956.
15. *Hymny Rigwedy*, tłum. S.F. Michalski, Kraków 1971.
16. Kołdrzak E., *Cechy dystynktywne teatru indyjskiego*, [w:] *Teatr Orientu*, Kraków 1998.
17. Kołdrzak E., *Prawo magicznych ekwiwalencji i indyjska koncepcja smaku*, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004.
18. Kudelska M., *Karman i Dharma*, Kraków 2003.
19. Kudelska M., *Piękno i brzydota w klasycznej myśli indyjskiej*, „Estetyka i Krytyka”, 2 (1/2002).
20. Marlewicz H., *O interpretacji idei «rasa» w staroindyjskiej teorii dramatu*, [w:] *Teatr Orientu*, Kraków 1998.
21. Mukerjee R., „*Rasas*” as *Springs of Art in Indian Aesthetics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1965, Vol. 24, No. 1.
22. Organ T., *Indian Aesthetics: Its Techniques and Assumptions*, "Journal of Aesthetic Education" 1975, Vol. 9, No. 1.
23. Schechner R., *Rasaesthetics*, "The Drama Review", 45, 3 (T. 171), Fall 2001.
24. Scheyer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, wybór i wstęp M. Mejer, Warszawa 1988.

25. Tucci G., *Storia della filosofia indiana*, Bari 1957.
26. Vatsyayan K., *Biologiczne podstawy estetyki*, tłum B. Szymańska, [w:] *Estetyka w świecie*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1997.
27. Wielechowska K., *Indyjska teoria «rasa»: propozycja dla współczesnego teatru*, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004.

NINA BUDZISZEWSKA

(UNIWERSYTET WROCŁAWSKI)

RYDWAN JAKO METAFORA POSTACI MENTALNO-CIELESNEJ CZŁOWIEKA

Przedstawienie człowieka – jego „architektury” mentalno-cielesnej – jako rydwanu pojawia się w kilku tekstach filozoficznych odległych przestrzennie kultur: w starożytnej Grecji w *Fajdroście* Platona, w indyjskich *Upaniśadach*: *Kaṭha*, *Śvetāśvatara* i *Matrāyaṇi*, a także w *Mokṣadharmie* i *Bhagavadgīcie*, filozoficznych partiach *Mahābhāraty* oraz w tekstach buddyjskich *Suttapitaki*: *Dhammapadzie* i *Milinda-pañha* zbioru *Khuddaka Nikāya* oraz *Vajirāsutta* zbioru *Saṃyutta Nikāya*¹. Metafora ta najczęściej charakteryzuje się obrazem zmysłów trzymanyh pod kontrolą umysłu, niczym koniezymane w ryzach przez woźnicę².

K a ṭ h o p a n i ṣ a d a – OPIS RYDWANU

W *Upaniśadzie Kaṭha* (III.3-12) człowiek opisany jest jako ten, którego ciało jest powozem (*ratha*), woźnicą jest *buddhi*, czyli rozum³. Wodzami jest *manas*, czyli umysł bądź zmysł wewnętrzny, syntezyjący dane ze zmysłów, które z kolei zwane są końmi. Rozumnym woźnicą jest ten człowiek, który trzyma *manas*

¹ Jak podaje Welden, wzmianka o rydwanie znajduje się także w *Sāṃkhyasūtrze* III.58 i VI.40, nie udało mi się jednak dotrzeć do tego źródła. E.A. Welden, *The Sāṃkhya Teachings in the Maitri Upanishad*, „American Journal of Philology” 1914, Vol. 35, s. 37.

² E.W. Hopkins, *The Great Epics of India. Its Character and Origin*, New York 1901, s. 35.

³ Innym nierzadko powtarzanym ekwiwalentem jest intelekt bądź inteligencja, z uwagi na łacińską etymologię tego słowa (*intellectus* pochodzące od *inter+lego* – wybierać między, rozróżniać). *Buddhi* bowiem ma w swym najczystszej, tzw. *sattvicznym* stanie – mocą dokonania poznania rozróżniającego – możliwość wyzwolenia się.

w ryzach (wyczuwa się tu silnie yogiczną postawę). Tłem filozoficznym *Kaṭhopanīṣady* jest bowiem wczesna postać *sāṃkhya*, której praktyczną stroną jest *yoga*, mająca na celu zapanowanie nad zmysłami, co implikuje kontrolę nad mentalnym rozproszeniem *manasu*, by ostatecznie tak „jednoupunktowiony” umysł wprowadzić w stan najwyższej wolności.

Ustęp III.3-III.4 na temat powozu wygląda następująco:

Wiedz, że atman podróżuje powozem, | Ciało to powóz, rozum – buddhi – jest woźnicą, | A umysł – manas – to jakby wodze. O zmysłach powiadają, iż są końmi, | Przedmioty zmysłów są dla nich traktem, | Atmana połączonego ze zmysłami i umysłem, | Mędrcy nazywają doznającym⁴.

Rydwanem nazwany jest człowiek ujęty w swej całości, a ściślej ludzkie ciało (*śarīra*). Zatem widzimy: jako woźnicę – *buddhi*, *manas* jako wodze, pięć *indriyów* (zmysłów) jako pięć koni i *viśaye* (przedmioty zmysłów) jako gocarę⁵, czyli trakt czy też pole działania, zakres, teren, zasięg organów zmysłowych, jako wszystko to, co jest postrzegalne dla zmysłów. Niesiony przez ów rydwan jest *ātman*, czyli z definicji najczystsze *principium*, w stosunku do którego cały wszechświat jest tylko złudną, przemijającą manifestacją. Jednak kwestia możliwości niesienia *ātmana* jest niezwykle kłopotliwa i trudna do zrozumienia, *ātman* bowiem jest pierwiastkiem zawsze wolnym, niepodlegającym żadnym wpływom, wykraczającym poza – powiedzmy – sferę czasowo-przestrzenną. Zatem jak ten pierwiastek może być niesiony, jak może on podróżować ku wyzwoleniu? Autorzy *Upanīṣady*, pragnąc ominąć tę aporię, użyli dwóch terminów sanskryckich: *rathin* i *bhoktr* na oznaczenie kondycji *ātmana* w jego relacji ze światem stworzonym. *Rathin*⁶ oznacza wojownika walczącego na rydwanie, powożącemu rydwanem, który z samym rydwanem nie jest związany żadną inną relacją poza kierowaniem, zarządzaniem tym powozem. Natomiast *bhoktr*⁷, doznający, cieszący się, doświadczający, w znaczeniu bycia podmiotem, ukrytym podłożem wszelkich aktów emocjonalno-mentalnych, nie podlegając jednak żadnym modyfikacjom i wpływom wynikającym z aktu doznawania, jest czystą świadomością, niezłączoną z przedmiotem uświadomienia, ponieważ wyzbytą jakichkolwiek przedmiotów, wolną od wszelkiej postaci dualizmu. To *ātman*

⁴ M. Kudelska, *Upaniṣady*, Kraków 2004, s. 279.

⁵ A. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005, s. 364.

⁶ Ibidem, s. 866; M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Vol. 3, Heidelberg 1964, s. 39; O. Böhtlingk, R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch. Part 6*, Petersburg 1871, s. 259; G. Huet (1994-2010), *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*. [Online]. Protokół dostępu: <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>, s. 418 [2011, February 9], gdzie pojawia się tłumaczenie tego fragmentu *Upanīṣady* poprzez oddanie znaczenia terminu *ātman* jako „siebie”: „Connais toi comme le conducteur du chariot, et ton corps comme seulement le chariot” (Poznaj siebie jako prowadzącego pojazd, a swoje ciało jako jedynie ten pojazd).

⁷ A. Monier-Williams, op. cit., s. 364.

w żywej istocie jest tym, dzięki któremu ona odczuwa, myśli, analizuje, doznaje, dzięki niemu i poprzez niego się wyzwala. Bowiem, jak podaje *Upaniṣada* II.23:

Atman nie może być uchwycony poprzez słowa, | Ani przez rozum czy długą naukę, | Tylko ten może go osiągnąć, kogo on wybierze, | Wtedy atman ukazuje mu swą postać⁸.

To on nadaje ciału świadomość (por. *Maitrāyaṇi* II.3-7). Innym znaczeniem terminu *bhoktr* jest władca, rządzący danym krajem, król. Oznacza to, iż rolą *ātmana* jest zapanowanie nad całą sferą przejawioną, pozornie istniejącą odrębnie od *ātmana-brahmana* (czyli *ātmana* w wymiarze całościowym, kosmicznym, nieograniczonym do konkretnej jednostki bytowej). Zatem *ātman* nie tyle jest – dosłownie – niesiony przez wóz, nie tyle podlega radościom i smutom wpływającym ze świata *saṃsāry*, ile jest tym, dzięki któremu empiryczna jednostka może doznawać, *ātman* daje jej bowiem asumpt do przejawienia się w niej świadomości-uważności.

W człowieku, według tej *Upaniṣady*, znajdują się dwa podstawowe elementy mentalne, odpowiedzialne za doświadczenie otoczenia i poznawanie. *Manas* jawi się jako dziedzina poznawczo-mentalna o bardzo szerokim zakresie, w której odbywa się większość aktów mentalnych typu myślenie, ocenianie, wola, pragnienie, a także jest ośrodkiem odpowiedzialnym za emocje, uczucia i wszelkie afekty. Termin *manas* pochodzi od $\sqrt{\text{man}}$ ⁹ – myśleć, mniemać, obserwować, doznawać, poszukiwać, sprawdzać, badać. *Manas* jest tą mentalną sferą, w której zbiegają się *data* zmysłowe i dzięki niemu łączone są w jedną całość. Stąd też funkcją *manasu* jest powątpiewanie, niepewność jako proponowanie różnych możliwości – *saṃśaya*.

Buddhi przeważnie tłumaczona jest jako rozum, inteligencja, intelekt. Termin ten pochodzi od $\sqrt{\text{budh}}$ ¹⁰ – budzić, postrzegać, rozumieć, być lub stawać się świadomym, rozpoznawać. Jej najważniejszą rolą jest poznanie rozróżniające, decydowanie (*adhyavasāya*), czyli rozróżnienie stanu doskonałej wolności od uwarunkowanej *saṃsāry*. Dzieje się tak wówczas, gdy *manas* – jego wszelakie poruszenia wywołane ruchem zmysłów, są powściągnięte mocą – jak mówi nam *Kaṭha* – samego *manasu*. Wtenczas *buddhi*, nie doświadczając już obrazów świata dostarczanych jej przez *manas*, staje się zdolna do przyjęcia światła-odbicia *puruṣy*. Z tego względu niekiedy *buddhi* zwana jest lustrem, ponieważ w swym czystym stanie odbija *ātmana*, czyli *puruṣę*.

⁸ M. Kudelska, op. cit., s. 278.

⁹ A. Monier-Williams, op. cit., s. 783.

¹⁰ Ibidem, s. 733.

Zarysowują się tu już pierwsze oznaki uważanej za najstarszy system filozoficzny Indii – szkoły *sāṃkhya*¹¹ i tak samo jak wczesna postać tejsze szkoły, zwana *protosāṃkhya* lub *sāṃkhya* przedklasyczną, także i *Kaṭha* jest tekstem teistycznym, w którym *puruṣa* przyjmuje rolę najwyższego Boga: Viṣṇu (III.9) i *brahmana* (VI.14), któremu podporządkowana jest również cała sfera tak przejawiona, jak i nieprzejawiona, *prakṛti*. Natomiast w klasycznej formie *sāṃkhya* te dwa pierwiastki: *puruṣa* i *prakṛti* stoją równorzędnie wobec siebie¹². Realizacją teorii *sāṃkhya* preklasycznej i klasycznej jest praktyka yogiczna.

W *Upaniśadzie Kaṭha* pojawia się termin *yoga* na oznaczenie praktyki cielesno-umysłowej, zmierzającej do opanowania całej sfery mentalnej; *yoga* rozumiana jest tu jako stopniowe objęcie kontrolą zmysłów, a w konsekwencji *manasu* i jego mentalnych tworców niczym woźnica panujący nad niesfornymi, rozbieganymi i niespokojnym końmi, jak pokazuje *Kaṭha* (III.5-III.9):

Człowiek pozbawiony rozumu, | Który umysłu wciąż nie ujarzmił, | On nad zmysłami nie posiada władzy, | Jak woźnica nad niespokojnymi końmi. | Zaś człowiek 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 Wisznu¹³.

Upaniśada przechodzi następnie do opisu wzajemnej relacji składników mentalno-cielesnych względem siebie oraz ukazania hierarchii wstępowania niższych, jeszcze grubomaterialnych poziomów w wyższe, coraz bardziej subtelne, by w ten sposób dojść do bezwarunkowej wolności, zwanej tutaj najwyższą siedzibą Viṣṇu (*viṣṇoḥ paramaṃ padam*). Viṣṇu niekiedy w yogicznych naukach występuje bowiem jako mistrz i najwyższy yogin, jak na przykład w *Yoga-tattva Upaniśadzie*, w której po yogiczne nauki do Viṣṇu udaje się sam bóg Brahmanā. Następstwo jednych elementów w stosunku do drugich *Kaṭha* III.10-III.11 przedstawia w poniższy sposób:

¹¹ M. Jakubczak, *Podstawy filozofii sankhji*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 39.

¹² Jak proponuje Radhakrishnan, ten dualizm *sāṃkhyanistyczny* może mieć swoje źródło w metaforze dwóch ptaków obecnej w *Maṇḍuka Upaniśadzie* III.1.1, która z kolei bazuje na *R̥gvedzie* I.164.20-22. Jeden ptak spożywa owoce czynów, drugi natomiast jest tylko biernym świadkiem, niebiorącym udziału w tym procesie. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia Indyjska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 262.

¹³ M. Kudelska, op. cit., s. 279.

Ponad zmysły wyższe są ich przedmioty, | Od przedmiotów umysł wyższy, |
Od umysłu rozum, | Od rozumu zaś jest wyższy wielki atman. | Od tego, co wiel-
kie, wyższe to, co nieprzejawione, | Od tego, co nieprzejawione, wyższy Purusza, |
Od Puruszy nie ma nic wyższego, | To już sam szczyt, to najwyższa droga¹⁴.

Schemat zależności wygląda zatem następująco: *indriya* (zmysły) → *viśaya* (przedmioty zmysłów) → *manas* (umysł) → *buddhi* (rozum) → *mahān ātmā* (wielki atman) → *avyakta* (nieprzejawione), czyli *prakṛti*¹⁵ → *puruṣa*¹⁶. Schemat ten jest typowym schematem sāmkhyanistycznej epistemologii, ciekawe jest tutaj natomiast miejsce *ātmana*, zwanego doznającym (*bhokṛ*), oraz wyniesienie (a nie ustawienie obok) *puruṣy*, pierwiastka świadomego, ponad *prakṛti*, która występuje tu pod nazwą *avyakta*. *Prakṛti* jest szeroko rozumianą sferą materialną, zawierającą w sobie, poza sferą cielesną, także typowo „duchowe” elementy, czyli *manas* i *buddhi*. Mimo iż zawiera ona w sobie pierwiastki, które mogłyby pełnić rolę świadomych narządów poznania, to w myśl filozofii *sāmkhya* dysponuje jedynie pozorem świadomości, udzielonym jej mocą światła świadomości *puruṣy*.

Natomiast fragment VI.7-VI.8 *Kaṭha Upaniṣady* zamiast *buddhi* wprowadza *sattvam-uttamam* – najwyższą „rzeczywistość” (w tłumaczeniu prof. Kudelskiej) – bądź samą *sattvę* jako najczystszy stan istnienia *buddhi*. *Sattva*¹⁷ posiada bowiem wiele znaczeń, spośród których – w filozofii *sāmkhya* – najważniejsza jest guṇa przejrzystości i oświeclania. Zatem *sattvam-uttamam* desygnuje w tym fragmencie zapewne aspekt czystości *buddhi*, ten moment, gdy nie jest ona „skażona” żadnym przedmiotem zmysłowym ani nie podlega już modyfikacjom mentalnym czy emocjonalnym pochodzącym z *manasu*. Wówczas jest gotowa na przyjęcie najdoskonalszego:

Od zmysłów umysł jest wyższy, | Ponad umysł rzeczywistość wyrasta, | Nad rzeczywistością wielki atman, | Zaś od niego wyższe to, co nieprzejawione, | Ponad tym, co nieprzejawione – Purusza¹⁸.

¹⁴ Ibidem, s. 280.

¹⁵ Ibidem, s. 370.

¹⁶ Bardzo podobny układ znajdujemy także w *Mokṣadharmie* 197.010a-011c w nauce Manu, miejsce *ātmana* zajęła tu jednak *jñāna*, najwyższa wiedza, która w poprzedniej wypowiedzi Manu została nazwana esencją *ātmana*.

¹⁷ Inne znaczenia *sattvy*: istnienie, egzystencja, jednostka, podmiot, rzeczywistość, prawdziwe istnienie Najwyższego Bytu, prawdziwa esencja, natura, dyspozycja umysłu, duch, umysł, oddech życiowy, życie, świadomość, energia, mądrość, guṇa. Por. A. Monier-Williams, op. cit., s. 1135.

¹⁸ M. Kudelska, op. cit., s. 285.

Znakomita badaczka kultury i filozofii Indii prof. Biardeau¹⁹ proponuje inne rozumienie schematu mentalnego obecnego w tej *Upaniṣadzie*. *Mahān ātmā* („wielki atman”) w jej interpretacji nie odnosi się do najwyższego pierwiastka, podobnie *avyakta*²⁰ stanowi poziom nie tyle *prakṛti* trwającej w stanie harmonii *guṇ*, ile sferę pozbawioną jakichkolwiek rozróżnień i dualizmu. Prof. Biardeau w tym fragmencie *Kaṭha Upaniṣady* widzi kolejne etapy wznoszenia się świadomości yogicznej ku *puruṣy* – od poziomu doświadczenia zwykłego ku doświadczeniu ostatecznemu. *Indriye*, *manas*, *buddhi* przedstawiają poziom czysto zmysłowy. *Mahān ātmā* jest momentem epistemicznym, w którym percepcja yogina nie jest już ograniczona ciałem, rozciągając się na całość bytu, gdy zostaje przekroczona skończoność empiryczna²¹. *Avyakta* to stan całkowitego niezróżnicowania, niewidoczny, niezamanifestowany w materialnych formach, nierozwinięty; to także określenie uniwersalnego Bytu, które pojawia się w *Manu-smṛti*²². Natomiast stan *puruṣy-Viṣṇu* charakteryzuje się całkowitą absorpcją yogina, która została umożliwiona przez unieruchomienie myśli i nieporuszenie zmysłów, dzięki czemu przedmioty zewnętrzne i wewnętrzne zostały usunięte ze świadomości yogina, dając *puruṣy* teren na objawienie się. W procesie tym yogin stopniowo porzuca kolejne plany bytu i przyporządkowane im stany świadomościowe, które – jak mówi prof. Biardeau – trudno bliżej sprecyzować umysłem niepraktykującym i niedoświadczającym efektów yogicznego pochłonięcia – *samādhi*.

M a i t r ā y a ṇ i – ŚWIADOMOŚĆ CIAŁU UDZIELONA PRZEZ BRAHMANA

W *Maitrāyaṇi Upaniṣadzie* II.3 ciało (*śarīra*) uważane jest za rydwan (*śakata*) pozbawiony świadomości (*acetana*). Pada zatem pytanie o to, kto obdarowuje ciało świadomością, kto jest tym, który wprawia je w ruch:

(...) ciało jest niczym powóz pozbawiony świadomości, | Jakiemu ponadzmysłowemu bytowi przynależy aż taka potęga, | By tego rodzaju rzecz obdarzyć świadomością? | A mówiąc innymi słowami, kto jest poruszycielem²³?

¹⁹ M. Biardeau, *L'Hindouisme. Antropologie d'une civilisation*, Paris 1995, s. 150 i n.

²⁰ Termin *avyakta* nie zawsze był synonimem *prakṛti*, zwłaszcza we wczesnym okresie *sāṅkhyi*, kiedy terminologia nie została jeszcze określona. Prof. Biardeau akcentuje znaczenie *avyakty* jako niezróżnicowane, niezamanifestowane. Por. *ibidem*, s. 150, 289. Także Welden uznaje możliwość odniesienia *avyakty* do tego, co pierwotne, pierwsze i nieprzejawione, a co nie odnosi się tylko do *prakṛti*. Por. E.A. Welden, *op. cit.*, s. 39.

²¹ M. Biardeau, *op. cit.*, s. 293.

²² A. Monier-Williams, *op. cit.*, s. 111.

²³ M. Kudelska, *op. cit.*, s. 312 i n.

Pierwszą odpowiedzią jest byt stojący ponad wszystkim, jasny (*pūta*), czysty (*śuddha*), pusty (*śūnya*), cichy (*śānta*), pozbawiony oddechu (*aprāṇa*), pozbawiony ja czy też *ātmana* (*nirātman*²⁴), nieskończony (*anata*), niezniszczalny (*akṣaya*), stały (*sthita*), wieczny (*śāśvata*), nienarodzony (*aja*), zależny od samego siebie (*svatantra*). W interpretacji Welden przyrównany jest do dwudziestego piątego pierwiastka filozofii *sāṃkhya* – *puruṣy* (II.4)²⁵. Odpowiedź ta jednak nie wyjaśnia, jak byt – z definicji wolny – może wiązać się w pewien sposób z bytem uwarunkowanym i nadawać mu ruch, świadomość. Kolejną odpowiedzią jest zatem subtelny (*sūkṣma*), niepojęty (*agrāhya*), niewidzialny (*adrśya*) *puruṣa*, który częścią siebie (*aṃśa*) przebywa w ciele. To ta częśćka jest miarą świadomości (*cetāmātra*), jest *kṣetrājñā* (znawcą pola, czyli świata materialnego, w tym także ciała), która jako *liṅga* opisywana jest poprzez trzy części: *samkalpa*, *adhyavasāya* i *abhimāna* (*manas*, *buddhi* i *ahaṃkāra*), transmigrującą z życia do życia (II.5). To jest także *Prajāpati* istniejący na początku stworzenia²⁶. Nie był on szczęśliwy, żyjąc samotnie, postanowił zatem stworzyć inne byty i obdarzyć je świadomością. By tego dokonać, wstąpił w nie w postaci pięciu wiatrów, potem – nie mogąc osiągnąć najwyższego celu – przebił pięć otworów w ciele, by cieszyć się przedmiotami zmysłów poprzez pięć narządów poznania (*buddhīndriye*):

II.6 Pięć wozdy to narządy poznania, konie to narządy działania, | Powóz jest ciałem, a woźnica jest umysłem, | Bodziec pochodzi z natury (...)²⁷.

Mamy tu zatem opis rydwanu (*ratha*) jako ciała (*śarīra*), odbiegający nieznacznie od przedstawienia w *Kaṭha Upaniṣadzie*. Wodze (*raśmi*) to narządy poznania (*buddhīndriye*), konie (*haya*) są dyspozycjami do działania (*karmendriye*), *manas* jest woźnicą (*niyatṛ*), bodźcem, czyli pejcem (*pratoda*), jest *prakṛti*. *Prajāpati* kieruje rydwaniem. *Ātman* jest tym, który podróżuje między żywotami nienaruszony, niezamanifestowany, subtelny, niewidzialny, niepodlegający wpływowi karmana, czysty widz (*prekṣaka*). To tak zwany *bhūtātman*, czyli dusza złożona z elementów (pięciu grubych elementów), która podlega dobremu i złemu karmanowi, wędrując poprzez różne światy egzystencji, ulegając ułudzie dwójni. *Bhūtātman* nie rozpoznaje Najwyższego, jest zaślepiony samym sobą, błędnie sądząc, że przebywa w samym sobie i dzięki sobie. W ten sposób wiąże *ātmana* w sidła (III.2). Jedynie dzięki ascezie i zapanowaniu nad umysłem dzia-

²⁴ Zastanawiające jest użycie terminu *nirātman*. Welden proponuje dwa wytłumaczenia: pierwszym byłaby ateistyczna koncepcja, która odrzucałaby istnienie najwyższego *ātmana*, natomiast drugim – ku któremu Welden się przychylił – koncepcja odrzucająca subiektywność (*aviśeṣa*) *ātmana*, to znaczy jego podmiotowość i niemożność stania w pozycji obiektywnej jako przedmiot (*viśeṣa*), czyli innymi słowy byt najwyższy nie ma żadnego *ātmana*, który mógłby stać się przedmiotem. Por. E.A. Welden, op. cit., s. 36.

²⁵ Ibidem, s. 35.

²⁶ Ibidem, s. 37.

²⁷ M. Kudelska, op. cit., s. 314.

łałość *bhūtātmana* jest zatrzymana, dając umysłowi możliwość dostrzeżenia *brahmana* (IV.3). Istota żywa osiąga wtedy wieczne szczęście, stając się wolną od wszelkiego ciężaru: chorób, zmartwień, śmierci, niczym woźnica, który pozbył się balastu, jednocząc się z *ātmanem* (IV.4).

Śvetāśvatara – KRÓTKIE PRZYPOMNIENIE O YOGICZNEJ ROLI RYDWANU

W *Upaniśadzie Śvetāśvatara* metafora rydwanu (*vāha*) użyta jest w jak najbardziej yogicznym znaczeniu: panowanie nad zmysłami, czyli powściągnięcie wzburzonego i niespokojnego umysłu, dokonane w zacisznym miejscu, doprowadza do celu – najwyższego stanu, wyzbytego bólu i poruszenia. Jak podaje *Śvetāśvatara* II.9:

Powstrzymując oddech, kontrolując swoje ruchy, | Kiedy już oddech opanował,
niechaj spokojnie oddycha przez nozdrza. | Wiedzący oby powściągnął umysł
wzbudzony, | Tak jak ujarzmia się niespokojne konie do wozu zaprzęgnięte²⁸.

Ujarzmienie umysłu prowadzi do dostrzeżenia – dzięki naturze *ātmana* – natury *brahmana*, który ukazuje się jako nienarodzony, stały, wolny od każdej formy. To poznanie *brahmana* uwalnia człowieka od konieczności ponownych narodzin (II.15). *Brahman*, wielki i potężny, przebywa w każdej istocie, obejmując zarazem cały wszechświat (III.7). Jest on także *puruṣą*, którego poznanie ratuje przed śmiercią (III.8). Nie istnieje nic wyższego od niego, nic mniejszego ani większego, to on przenika świat (III.9). Zwany jest *mahānprabhu* (wielkim panem, zarządcą), jako sprawca wszelkiego istnienia (*sattvasyaīṣa pravartakaḥ*) (III.12). To wewnętrzny *ātman* (*antarātmā*), przebywający w sercu każdej żywej istoty (*hṛdaye*) (III.13). Obejmuje sobą trójczasowość jako władca nieśmiertelności (*amṛtatveśa*) (III.15). Chociaż posiada właściwości (*guṇa*) zmysłowe, wolny jest od nich, jawiąc się jako schronienie (*śaraṇa*) dla wszystkich istot (III.17). Gdy przybierze formę cielesną (*dehin*), przebywa w mieście o dziewięciu bramach i niczym łabędź pragnie wydostać się na zewnątrz (III.18). Łabędź jest metaforą duszy, która, trzepocząc, chce wydostać się z uwarunkowanego świata (I.6). *Brahman* jest *Prajāpatim* (IV.2) i wielkim *ātmanem* (*mahātmā*) (V.3). Co ciekawe, *ātman* w tej *Upaniśadzie* nie jawi się jako zawsze wolny pierwiastek, a w każdym razie jego wolność uzależniona jest od świadomości owej wolności i tożsamości z *brahmanem*:

Atman bez mocy władania, związany jest zaistnieniem i doznawaniem, | Poznając
Boga, z wszelkich więzów się wyzwala²⁹.

²⁸ Ibidem, s. 300.

²⁹ Ibidem, s. 298.

Ātman jest zawsze wolny i nigdy nie wikła się w proces materialny, jego status jest zupełnie nieuwarunkowany, lecz – co prawdopodobnie stara się ukazać *Śvetāśvatara* – *ātman* może popełnić błąd epistemiczny, uważając siebie za podległego zaistnieniu i doznawaniu. Dopóki *ātman* nie uświadomi sobie za pomocą siebie (skoro tylko on dysponuje świadomością jako tożsamy z nią) swej odrębności od sfery uczuciowej, zawieruchy mentalnej i egzystencjalnej codzienności, będzie uważał siebie za tego, który jest przyodziany w rydwan i podlega jego uwarunkowaniom. Dopiero drogą koncentracji jogicznej, poprzez odcięcie się od pracy zmysłów, *ātman* dostrzeże stan nieuwarunkowania i pełnej wolności, w jakiej bezustannie tkwi, będąc nią *par excellence*.

Mokṣadharmā – KONTYNUACJA UPANISZADOWEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA JAKO RYDWANU

W *Mokṣadharmie*, części XII księgi *Mahābhāraty*, pt. *Księga Śānti*, mędrzec Parāśara w dialogu z królem Janaką³⁰, rozmowie poświęconej *dharmie* jako celowi najkorzystniejszemu i najlepszemu, przedstawia człowieka jako tego, który otrzymał rydwan *manasu*, czyli ciało wraz z *manasem*, by *jñāna* (najdoskonalszą wiedzę, utożsamianą w innych partiach *Mokṣadharmy* z *ātmanem*) panować nad umysłem i ciałem:

Człowiek, który otrzymał rydwan umysłu jako rydwan i idzie (przez życie), powściągając cuglami wiedzy konie będące przedmiotami zmysłów, jest mądry/pełen *buddhi*³¹.

Od razu widoczna staje się tutaj gra słów *buddhimān* – co znaczy: mądry, inteligentny, ale dosłownie: posiadający *buddhi*. *Buddhi* natomiast została pominięta w budowie rydwanu, jej miejsce zajęła *jñāna*³² jako najwyższa mądrość rozróżniająca.

Najważniejszą powinnością, *dharmā* rozumnego człowieka okazuje się powściągnięcie *manasu* i zmysłów od wpływu przedmiotów zewnętrznych. Człowiek trzymający siebie w ryzach, samoopanowany (*dama*), którego zachowanie jest właściwe (*dharmasīla*), który patrzy na wszystkie istoty tak, jak na siebie samego, w swoim życiu kieruje się prawdą i dobrym postępowaniem, ten osiąga najwyższej szczęśliwości.

³⁰ *Mokṣadharmā* 279.003a-007e. [Online]. Protokół dostępu: http://www.sub.unigoettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm [2011, March 20].

³¹ „Manoratharatham prāpya indriyārthahayam naraḥ raśmibhir jñānasambhūtair yo gacchati sa buddhimān”. Ibidem, 280.001a-c.

³² Por. przypis 16.

Bhagavadgītā – RYDWAN JAKO CZŁOWIEK I BÓG WALCZĄCY PRZECIWKO ZŁU

Bhagavadgītā, stanowiąca wstępną część VI księgi *Mahābhāraty*, przedstawia rydwan (*ratha*) w dosłownym znaczeniu jako powóz bitewny. Rydwan ten ma jednak specyficznego woźnicę – jest nim sam Bóg Kṛṣṇa, *ātman* każdej żywej istoty; wojownikiem jest natomiast prześwietny, prawy, doskonały rycerz (*kṣatriya*) Arjuna, jeden z pięciu braci Pāṇḍu, który chce jednak zrezygnować z wielkiej, krwawej bitwy. Arjuna wyzbył się bowiem wszelkiego pragnienia, tak królestwa, jak bogactw, sławy i zaszczytów. Wypowiada wówczas do Kṛṣṇy, inkarnacji najwyższego boga Viṣṇu, znamienite słowa (I.21):

Wstrzymaj mój rydwan pośrodku obu wojsk, o Nieporuszony³³.

W tym momencie Kṛṣṇa udziela Arjunie najwyższych nauk dotyczących *ātmana* i jego nieśmiertelności, *sāmkhyi* i *yogi*. Nauki te udzielane są przy zatrzymanych koniach, czyli – jak można spróbować powiedzieć – przy zatrzymanych zmysłach, co stanowi już silną yogiczną sugestię. Yoga rozumiana jest tutaj jako wiedza, wysiłek, działanie, ścieżka, a także jako *samatva* (II.48), czyli jednakość, jednakowość, równowaga³⁴ (wobec wszelkiej dwójni: szczęścia i nieszczęścia, śmierci i narodzin, przyjemnego i odpychającego). Warto zwrócić uwagę na kilka terminów – złożen z pierwiastkiem $\sqrt{sthā}$ (stać) – odnoszących się do stałego, utwierdzonego umysłu: *sthitaprajña* (II.54, II.55)³⁵ i *prajña praśthitā* – jako „rozum zastygł” (II.57, II.61)³⁶, *sthitadhī* – „ustalona [w prawdzie] myśl” (II.54, II.56)³⁷. Kulminacyjnym momentem *Bhagavadgīty* jest samoobjawienie Kṛṣṇy Arjunie, które następuje po wygłoszeniu części nauk.

Bhagavadgītā przedstawia woźnicę w specjalnym świetle – inny pierwiastek kontroluje zmysły u człowieka całkowicie pochłoniętego światem *samsāry*, a inny u tego, kto wyzbywa się przywiązania do czynów i owoców *samsāry*. Arjuna ma czyste serce, pozbawione wiążących pragnień, dzięki czemu Bóg może stać się woźnicą jego rydwanu i kierować jego postępowaniem na ścieżce ku najwyższej wolności. W innym przypadku woźnicą stają się pobudki materialne, mącające, oślepiające *manas*, a w konsekwencji uniemożliwiające poznanie rozróżniające, które ma dokonać się w sattvicznej *buddhi*.

³³ *Bhagavadgīta, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, s. 10.

³⁴ *Ibidem*, s. 30.

³⁵ *Ibidem*, s. 31 i n.

³⁶ *Ibidem*, s. 32.

³⁷ *Ibidem*.

Dhammapāda – PANOWANIE NAD SOBĄ (NAD GNIEWEM) NICZYM PANOWANIE NAD ROZPĘDZONYM RYDWANEM

Dhammapāda (w pali, natomiast w sanskrycie *Dharmapāda*) należy do *Khuddaka Pitaki* w *Suttapitace*, jest zbiorem moralnych nauk Buddy. W 222 fragmencie XVII księgi, pt. *Kodhavaggo*, człowiek, niczym woźnica (w pali *sārathin*) powstrzymujący rydwan i rozbiegane konie, musi trzymać w ryzach swój gniew:

Kto niczym woźnica powstrzymujący rozpędzony rydwan powstrzymuje wzbie-
rający gniew, tego nazwę prawdziwym woźnicą; inni jedynie trzymają w rękach
lejce³⁸.

Vajirāsutta i *Milinda-pañha* – BUDDYJSKIE ZANEGOWANIE ZASADY
SUBSTANCJALNEJ CZŁOWIEKA POPRZEZ METAFORĘ RYDWANU

Także w buddyjskich tekstach pojawia się motyw rydwanu oraz porównanie człowieka – jego „ja” – do sposobu bytowania rydwanu, mamy tu jednak do czynienia z zupełnie innym podejściem niż poprzednio prezentowane. Buddyjski tekst *Milinda-pañha* (*Pytania króla Milindy*), należący do *Khuddaka Nikayi* w *Suttapitace*, relacjonuje dialog między mnichem buddyjskim Nāgaseną a indogreckim królem Menandrem (w pali *Milinda*). Rozmowa dotyczy realności jednostki, substancjalności, *karmana*, *saṃsāry*, *nirvaṇy* itd., a w passusie dotyczącym braku egzystencji „ja” jako zasady substancjalnej pojawia się metafora rydwanu. Nāgasena pyta króla, w jaki sposób przybył na spotkanie – pieszo czy rydwanem. Król odpowiada, że przybył w rydwanie... Następnie mnich pyta o to, czym jest ten rydwan: czy jest to oś, koła, podwozie, sznury, jarzmo, szprychy. Król neguje. Odpowiada także przecząco na pytanie, czy rydwan jest czymś poza tymi częściami składowymi. Rydwan jest tylko dźwiękiem – wyjaśnia mnich, a król dopowiada, iż właśnie z powodu posiadania wszystkich tych rzeczy – dyszla i osi, kół i podwozia, sznurów i jarzma – podpada on pod powszechnie zrozumiały termin, nazwę w ogólnym użyciu: *rydwan*. Podobnie dzieje się z człowiekiem, który w procesie reinkarnacji nie jest ani ten sam, ani inny. Jest *nāma-rūpa* – złączeniem konwencjonalnej nazwy (sfery mentalnej) i formy cielesnej (materialności), która popęła dobre i złe uczynki, a w konsekwencji odradza się w danych warunkach.

Nāgasena, kończąc pytania o rydwan, przypomina słowa mniszki Vajiry³⁹, która w obecności Buddy wypowiedziała się na temat braku „ja”, powołując się na przykład złożonej z elementów struktury:

³⁸ *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, tłum. Z. Becker, Szczecin [brak roku wydania], s. 49.

³⁹ „Tak jak na podstawie poprzedzającego warunku współlistnienia różnych części używane jest słowo rydwan, tak też, gdy istnieją skandhy, mówimy o istocie”. Por. S. Radhakrishnan, op. cit., s. 375.

Dlaczego powracasz do «osoby»? | Māro, żywisz fałszywy pogląd.
«Osoba» to tylko skupienie funkcji [*sankhāra*] | żadnej «osoby» tu nie ma.
Tak jak połączenie części | nazywa się słowem «wóz»,
tak też skupieniu zespołów [funkcjonalnych] | nadaje się potocznie nazwę «osoby»⁴⁰.

Tekst *Vajirāsutta* wchodzi w obręb *Saṃyutta Nikāyi*. We fragmencie tym człowiek, jak i rydwan oraz każda złożona struktura, nie posiada żadnego realnego bytu „ja”, substancjalnej duszy. Jest tylko zespołem wzajemnie związanych współzależnymi relacjami części. Bowiem w myśl buddyjskiej teorii *anātmana* (*Visuddhimagga* XVI, 90):

Jest ból, nie ma zbolełego, | Brak czynienia, ale czynność – jest,
Jest wygaszenie, lecz nie ma zgasłego, | I ścieżka jest, ale nie ma wędrowca⁴¹.

FAJDROS PLATONA – GRECKA WERSJA ROZUMIENIA CZŁOWIEKA JAKO RYDWANU

Czytając Platona, należy mieć w pamięci słowa filozofa z jego *Listu VII*, które mówią, iż „poznanie rzeczywistej istności przedmiotu” jest prawdą niewyraźną, odsłaniającą się w ciszy oczom zjednoczonego z bogiem człowieka⁴². Platon używa słów jako metafor i opowieści; i tak samo opis człowieka jako rydwanu jest tylko eikazją – przenośnią, poezją Platona. Filozof zdaje sobie bowiem doskonale sprawę z nieadekwatności wszelkich słów w opisie – jak sam określa – „istoty istotnie istniejącej”, najwyższej krainy *hyperuranium*⁴³.

Według Platona, człowiek jest złożony z ciała i duszy, która w swej istocie przynależna jest światu idealnemu, ciało zaś światu zewnętrznemu. Dusza jest nieśmiertelna, ponieważ wiecznie się porusza i sama jest początkiem swego ruchu, niezrodzona i niezniszczalna (*Fajdros* 245C), ciało natomiast przemija wraz z czasem, swój ruch bierze od duszy. Dusza (gr. *psyche*) przedstawiona jest w postaci skrzydlatego rydwanu (gr. *dzeugos*, *ksynoris*), zaprzężonego w parę koni (*Fajdros* 246B-248B). Woźnica (gr. *heniochos*) rydwanu to rozum; jeden ze wspomnianej pary koni to koń szlachetny, z pięknej i dobrej rasy, doskonały; drugi natomiast jest zły, zupełnie pierwszemu przeciwny, trudny w powożeniu i obytcu. Dobry koń jest elementem impulsywnym w duszy, naturalnym sprzymierzeńcem rozumu, mającym ambicję, władzę nad sobą i wstyd w oczach. Koń zły to dusza pożądliva, niezdyscyplinowana, trudna w kierowaniu. W księdze IV

⁴⁰ *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Kraków 1999, s. 146.

⁴¹ *Ibidem*, s. 132.

⁴² Jak powie sam Platon: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa (...), ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”. Por. Platon, *List VII*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 50.

⁴³ *Idem, Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 54.

Państwa Platona znajdujemy podobny trójpodział władz duszy: część rozumna, część pełna męstwa oraz część pożądliva. W *Timajosie* (69c) część racjonalna umieszczona jest w głowie, część uduchowiona w sercu i płucach, a część pożądliva poniżej przepony. W *Timajosie* (41c i 69b) mówi się także, iż racjonalna część duszy, przeznaczona do kierowania, jest elementem boskim, uczynionym przez Demiurga z tych samych składników, co Dusza Świata, natomiast dwie pozostałe, śmiertelne części duszy, stworzyli ziemscy bogowie.

Wróćmy jednak do *Fajdrosa*. Dusza przed upadkiem, zanim straciła skrzydła, podróżowała pośród rydwanów bogów po niebie. Od czasu do czasu spoglądała na to, co jest ponad niebem, na miejsce zwane hyperurantium, którego żadne słowa nie opiszą, ponieważ „miejsce to zamieszkuje nie ubrana w barwy ani w kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam tylko rozum, kierownik, oglądać może”⁴⁴. A jako że rozum karmi się najczystsza wiedzą, „czyli wiedzą rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem”⁴⁵, to wielką przyjemność mu sprawia i radość widok prawdy. W tej podróży po nieboskłonach duszy uskrzydłonej przeszkadzają jednak rumaki: dusza się wznosi, konie obniżają jej rydwan i w ten sposób wszystkie dusze, choć pędzą ku oglądaniu prawdy, nie panują nad końmi, depczą się wzajemnie i roztrącają, „przez niedołość woźniców niejedna tam zostaje kaleką, niejednej się skrzydła połamią”⁴⁶.

Recepta szczęśliwego lotu czy też życia oddanego *areté* – sprawiedliwości – harmonii została po części przedstawiona w *Państwie* (441-443). Tak samo jak idealny ustrój polityczny powinien być podzielony na trzy porządki według trzech doskonałości duszy: mądrości, męstwa i wstrzeźliwości, tak też w duszy intelekt, jako zarządca całości człowieka, powinien panować nad temperamentem, a te dwa pierwiastki z kolei mają za zadanie powściągać zapał pożądlivosti, której „natura jest taka, że nigdy się nie nasycy”⁴⁷. Człowiek, który zharmonizował te trzy czynniki wewnętrzne, „jakby trzy struny, najwyższą, najniższą i środkową”⁴⁸, znajduje w sobie doskonałość duszy i pełnię swego szczęścia.

Jak widzimy zatem, metafora rydwanu nie jest własnością tylko Indii ani tylko Grecji, lecz jest wspólna obu tym kulturom starożytnym; ma ona na celu ukazać z jednej strony człowieka jako hierarchicznie zbudowaną całość, w której niższe części należy podporządkować doskonalszym, a z drugiej strony powołanie się na nią pozwala na ukazanie człowiekowi jego soteriologicznego zadania, jakim jest uwolnienie się spod więzów świata materialnego, związane go z najniższą częścią człowieka. Motyw panowania nad porywami umysłu i rozpierzchniętymi zmysłami znamionuje dążenie do tego, by ujarzmić niesforne części siebie, wzorem woźnicy panującego nad końmi. To zmysły są w głównej mierze odpowiedzialne za odwrócenie myśli człowieka od Najwyższego i skie-

⁴⁴ Ibidem, s. 54.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, s. 55.

⁴⁷ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 143.

⁴⁸ Ibidem, s. 145.

rowanie ich ku światu niższemu. Najważniejszą rolę w procesie wyzwolenia odgrywa woźnica, którego natura może być dwojaka: jeśli jest nim zwykły człowiek, wówczas jego wysiłki będą ciągle osadzone w *samsārze*, bez możliwości wydostania się z kręgu wcieleń; jeśli natomiast połączy swoje siły z Boskim pierwiastkiem odzywającym się w *buddhi*, wtenczas uda mu się przezwyciężyć pętające go ograniczenia, by dostąpić najwyższej wolności.

ABSTRACT

A metaphor of a chariot, corresponding with both physical and mental aspects of the human being, appears in numerous philosophical works. Although there are many differences in descriptions of the functions of certain chariot parts, concerning in particular physical and mental aspects, they have one characteristic in common: the necessity of controlling the senses (represented by horses) by the mind (symbolic charioteer).

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. *Mokṣadharmā*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.sub.unigoettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm [2011, March 20].
2. *Bhagawadgīta, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988.
3. *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, tłum. Z. Becker, Szczecin [brak roku wydania].
4. *Muttāvālī. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Kraków 1999.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Biardeau M., *L'Hinduisme. Antropologie d'une civilisation*, Paris 1995.
2. Böhtlingk O., Roth R., *Sanskrit-Wörterbuch*, Part 6, Petersburg 1871.
3. Hopkins E.W., *The Great Epics of India. Its Character and Origin*, New York 1901.
4. Huet G. (1994-2010). *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire Sanskrit français*. [Online]. Protokół dostępu: <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf> [2011, February 9].
5. Jakubczak M., *Podstawy filozofii sankhji*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
6. Kudelska M., *Upaniszady*, Kraków 2004.
7. Mayrhofer M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Vol. 3, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1964.
8. Monier-Williams A., *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005.
9. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
10. Platon, *List VII*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
11. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
12. Radhakrishnan S., *Filozofia Indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958.
13. Welden E. A., *The Sankhya Teachings in the Maitri Upanishad*, "American Journal of Philology" 1914, Vol. 35.
14. Wilson H.H., *A Dictionary in Sanskrit and English*, 2nd ed., Calcutta 1832.

MAGDALENA OTLEWSKA

(UNIwersytet Wrocławski)

TEOFANIA STWORZENIA W MYŚLI HILDEGARDY Z BINGEN

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji filozoficznej, która wyłania się z dzieł Hildegardy z Bingen – jej poglądów na temat Boga, świata i człowieka. Hildegarda z Bingen to prorokini, poetka i kompozytorka, lekarka i badaczka przyrody, autorka licznych dzieł. Ze względu na dar proroczy nadano jej miano *Prophetissa teutonica*, z czasem też uznano ją za pierwszego niemieckiego lekarza i przyrodnawcę.

Myśl Hildegardy rozwijała się w atmosferze intelektualnej tworzonej przez systemy, które – jak całe dwunaste stulecie¹ – czerpały z różnych postaci platoizmu (w większym stopniu niż z samego Platona) i neopitagoreizmu. Za podstawę swych poglądów Hildegarda przyjmuje przekonanie o realności związku między światem materialnym i duchowym, które stanowi istotę średniowiecznego myślenia. To przekonanie przyczynia się do ukazania wszystkich elementów wszechświata (nawet rozproszonych w czasie i przestrzeni) jako powiązanych ze sobą silnymi związkami, tworzących jedność i całość. To przekonanie jest

¹ Okres ten nazywany jest renesansem XII wieku. Określenie to wprowadził M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the twelfth century*, Chicago 1957. Pojęcie renesansu wiąże się z ożywieniem wpływów filozofii antycznej i bujnym rozwojem filozofii (neoplatonizm, neopitagoreizm i symboliczne ujęcie rzeczywistości), mistyki (zapoczątkowanej wtedy tzw. *Frauenmystik*), literatury i sztuki. Głównym wątkiem filozofii dwunastego wieku jest związek świata (makrokosmos) i człowieka (mikrokosmos) będącego odwzorowaniem świata – głoszony w kręgach myślicieli związanych ze szkołą w Chartres, zgromadzeniem wiktorynów, także w pismach filozofujących poetów i mistyków, takich jak Bernard Silvestris, Alan z Lille, Honoriusz z Augustodunum i Hildegarda.

także powodem, dla którego w swym dziele autorka odwołuje się tak często do symbolu jako środka poznania lub przedstawienia złożonej prawdy o wszechświecie i człowieku – Bożych teofaniach.

POJĘCIE TEOFANII

Inspirację dla średniowiecznego symbolizmu stanowiła myśl Jana Szkota Eriugeny. Pojęcie stworzenia ujmuje on jako objawienie i iluminację. Świat jest udzielonym przez Boga – Ojca Światłości – światłem, zaś wszystkie byty stworzone są światłami: *omnia quae sunt, lumina sunt*, niezliczonymi odbiciami Bożego światła. Stworzenie przestałoby istnieć, gdyby Bóg przestał promieniować. Dlatego każda rzecz jest w istocie znakiem, symbolem, poprzez który Bóg daje się nam poznać. Mówiąc słowami Eriugeny: „Nie ma niczego pośród rzeczy widzialnych i cielesnych, co by nie oznaczało czegoś niecielesnego i niewidzialnego”². Każdy z bytów jest słowem, które wypowiedziało do nas Słowo. Piękno świata widzialnego jest odbiciem niewidzialnego piękna Stwórcy – teofanią.

Wszystko, co Bóg stwarza, jest zarazem ujawnianiem się, manifestacją Jego niedostępnej natury, czyli jest teofanią. W Komentarzu do *Ewangelii Jana* Eriugena podaje następującą definicję teofanii: „Albowiem teofanią jest wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przez które i w którym Bóg często się pojawiał, pojawia oraz będzie się jawił. Przeto teofaniami są moce doskonałe czystych dusz i intelektów [anielskich] i w nich Bóg objawia się tym, którzy Go szukają i miłują”³. Teofanią zatem jest wszelkie stworzenie, dzięki któremu Bóg objawia się jako Stwórca: proces ujawniania się transcendencji Bożej Nicości jest zarazem aktem stwarzania wszystkich bytów.

Koncepcja teofanii ukazuje skomplikowaną relację pomiędzy Bożą immanencją a transcendencją. Bóg, odsłaniając się w teofaniach, ustanawia wszystkie rzeczy i ukazuje się w nich jako dostępny poznaniu. Ta obecność Boga ma charakter dynamiczny, przybiera w myśli Eriugeny formę procesu. Eriugena pokazał, w jaki sposób etymologia słowa *theos* ujawnia dynamiczność bytu Bożego. Etymologię tego słowa filozof wyprowadził od greckiego terminu *theo* – biegnę⁴. Bóg biegnie przez wszystkie rzeczy, aby zaistniały i trwały. Ten ruch Boga

² Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 111.

³ Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2003, I, 25, s. 75.

⁴ To rozumienie słowa *theos* pojawia się już u Platona i Arystotelesa. Stagiryta uważa, że wszyscy, „którzy tylko wierzą w bogów, umieszczają bóstwo w najwyższych regionach”, które zbudowane są z eteru. „Starożytni nadali nazwę Eteru najwyższemu miejscu, wywodząc ją z faktu, że ono «biegnie ciągle» (*aei thein*) przez całą wieczność”. Por. Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 239-240 (I, 3, 270b). Natomiast Platon w *Kratylosie* pisał: „Co do eteru (*aether*) tak jakoś przypuszczam, że bez przerwy pędzi w koło”. Por. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990, 410b.

ku rzeczom nie umniejsza w niczym Jego transcendencji, pozostaje On wciąż nieporuszony i niezmienny i dlatego Eriugena nazwał ten proces: *motus stabilis et status mobilis*⁵.

MISTYCZNE DOŚWIADCZENIA HILDEGARDY

Dzieło Hildegardy nie jest – według jej własnych słów – wynikiem przemyśleń i studiów za pomocą przyrodzonego rozumu, lecz jest owocem serca i umysłu, przed którymi prawda odsłania się sama i którym jest ona udzielana – jak pisze Hildegarda – na drodze wewnętrznego pouczenia i „z góry”⁶.

Badacze spuścizny Hildegardy z Bingen nazywają ją zamiennie: mistyczką (w szerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym nie tylko mistyczną unię, w której Bóg jest przedmiotem oblubieńczej miłości duszy, ale też doświadczenie tego, co pochodzi od Boga – tego, co „boskie”), wizjonerką i prorokinią⁷. Choć terminy te nie mają tego samego znaczenia, to użycie każdego w stosunku do niej jest stosowne.

Przeżycia Hildegardy nie miały charakteru mistycznej unii z Bogiem, nie były też ekstatycznymi uniesieniami, w których traci się kontakt z otaczającym światem, lecz były doświadczeniem wizji, w których dane jej było pełnić rolę świadka zdarzeń rozgrywających się w nadnaturalnym świecie, odbierają-

⁵ Por. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 92.

⁶ „Nam tu acumen huius profunditatis ab homine «non capis, sed a superno et tremendo iudice illud desuper accipis, ubi praeclara luce haec serenitas inter lucentes fortiter lucebit»”. Hildegardis Bingensis, *Scivias*, eds. A. Führkötter, A. Carlevaris, CCCM 43-43A, Turnhout 1978 (dalej cytuję jako *Sc.*), I, 1, s. 8, 41-43.

⁷ Prorok znaczy po grecku „który dla kogoś mówi”, mianowicie dla Boga. H. Schipperges porównuje Hildegardę z prorokami ST, zwłaszcza Jeremiaszem, którego wrażliwość i nieśmiałość była tak wyraźna, jak potajemne drżenie Hildegardy przed jej misją. U obu ponad naturą zwykłego człowieka widać charyzmę proroczego zadania. Stwierdza następnie, że podobnie jak Jeremiasz „Hildegarda też działa w konkretnych, jej współczesnych kryzysach. Przemawia ludziom do sumienia, stawia ich przed wyborami”. *Hildegard von Bingen, Welt und Mensch. Das Buch De operatione Dei*, aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert Heinrich Schipperges, Salzburg 1965, s. 14.

Również Ch. Meier nazywa Hildegardę prorokinią i zauważa, że rozumienie przez nią roli prorokini ma swe źródło w łacińskim tłumaczeniu Pseudo-Dionizego przez Eriugenę i w samych pismach Szkota – Komentarzu Eriugeny do *Hierarchia coelestia* Pseudo-Dionizego (CCCM, tom 31). Tu teolog był rozumiany jako interpretator bożego słowa i pism proroków wizyjnych. Teolog – inspirowany przez ducha *propheta theologus* – z powodu tego daru (z powodu swej wiedzy – wglądu) ma wgląd w intelektualny świat i jako nauczyciel dąży do doskonałości. Także Rupert z Deutz, egzegeta Pisma, by upewnić swe twierdzenia, powoływał się na doświadczenie wizyjne. Por. *Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Ch. Meier, [w:] *Deutsche Literatur von Frauen. Erste Band bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Gisela Brinker-Gabler, München 1988, s. 80.

cego przy tym pouczenia od samego Boga, a następnie przekazującego poznane prawdy innym ludziom. Sama nazywała swe przeżycia „mistycznymi” i pisała o „wielkich tajemnicach (misteriach) Bożych”⁸, które dane jej było widzieć i słyszeć. Słowa „mistyczny” używa też, mówiąc o mistycznym cieniu (*umbra*) czy tchnieniu (*spiramen*), które towarzyszyły wizjom⁹.

Wizje są przeżyciami, w których człowiek dostrzega rzeczy dziejące się w innym miejscu i w innym czasie niż te, w których realnie przebywa. To właśnie było doświadczeniem Hildegardy od wczesnego dzieciństwa aż po ostatnie lata życia. W jednym ze swych listów mówi na temat charakteru tych doznań: „Już od dzieciństwa, nim jeszcze moje kości, nerwy i żyły okrzepły, radowałam się w mej duszy darem wizji aż do obecnej chwili, gdy mam już ponad osiemdziesiąt lat (...). Widzę to jednak nie mymi zewnętrznymi oczyma i słyszę nie moimi zewnętrznymi uszami, nie ujmuję tego także myślą mego serca, czy za pośrednictwem kogoś z pięciu zmysłów, lecz wyłącznie w mej duszy, z otwartymi oczyma tak, że nigdy nie zatracą się moja świadomość w ekstazie, lecz pozostaje świadoma widząc to we dnie i w nocy [podkr. – M.O.]. Światło, które widzę, nie jest związane z przestrzenią. Jest też o wiele jaśniejsze niż chmura rozświetlona słońcem. Z powodu jego wysokości, głębi i szerokości nie mogę go pojąć. Określam je jako «Cień Żyjącego Światła». Jak słońce, księżyc i gwiazdy przeglądają się w wodzie, tak też w tym świetle jawią mi się pisma, wypowiedzi, siły i pewne dzieła ludzi. (...) Wszystko, co widzę i słyszę, na długo zachowuję w pamięci (...). Natomiast tego, czego nie widzę, tego nie wiem, jestem bowiem niewykształcona i zostałam tylko nauczona czytać litery. To, co opisuję, to widzę i słyszę w wizji, a nie używam innych słów niż te, które słyszę (...) i tak jak słyszę w wizji, tak mówię, ponieważ w wizjach nie jestem nauczana, by pisać tak, jak filozofowie. Słowa w tych wizjach nie brzmią jak słowa, które wychodzą z ludzkich ust, lecz są niczym lśniący płomień i niczym obłoki poruszające się w czystym eterze. Jednak nie umiem rozpoznać kształtu tego światła podobnie jak nie mogę swobodnie patrzeć na tarczę słońca. W tym świetle widzę niekiedy, ale nie dzieje się to często, inne światło, które przedstawia się jako «Żyjące Światło». Ale nie umiem powiedzieć, kiedy i jak je widzę. Lecz kiedy

⁸ Zob. *Sc. I*, 4, s. 72, 406-407: „qui colliguntur venientes acutissime praevidet mysterium supernae maiestatis ostendens”; Hildegardis Bingensis, *Liber epistolarum*, ed. L. van Acker, Turnhout 1991 (Dalej cytuję jako *Ep.*) *Ep.*, 153 R, s. 342,1: „In mystica visione [...] aspicebam”; *Sc. I*, 4, s. 61, 51-53: „Et deinde vidi maximum serenissimumque splendorem velut plurimis oculis flammantem (...) qui secretum superni creatoris designans in maximo mysterio mihi manifestatus est”.

⁹ Por. *Eadem*, *Ep.* 173 R, s. 393, 1: „Umbra mysteriorum Dei dicit”; *Ep.* 16 R, s. 49, 1: „In mystico spiramine vere visionis hec verba vidi et audivi”; *Ep.* 226 R, s. 501, 1: „Mysticum spiramen et vox sapientie sonat”.

je widzę, wszelkie smutki i trwogi mnie opuszczają, i czuję się jak mała dziewczynka, a nie jak stara kobieta¹⁰.

Ważne jest, co w przytoczonym liście mówi Hildegarda na temat charakteru swych wizji oraz stanu własnej świadomości. Wizje miały charakter ustawiczny, czyli trwały „we dnie i w nocy”, składały się z ruchomych obrazów i dźwięków, które jawiły się jako zjawiska świetlne bezpośrednio jej duszy i zmysłem wewnętrznym. Wizjonerka, przeżywając je, nie traciła świadomości ani nie zrywała świadomego kontaktu z otoczeniem, wiedziała, iż nie doznaje wrażeń pochodzących od zmysłów zewnętrznych ani też nie zatracala się w ekstazie, czyli nie doświadczała „oddzielenia się” duszy od ciała. Z wypowiedzi Hildegardy można wnioskować, że ona sama wiązała doświadczenie ekstazy z utratą normalnej świadomości, czyli z zawieszeniem naturalnego działania ciała (zmysłów) i umysłu.

Wizjonerka często podkreśla, iż jest jedynie pośrednikiem – jak sama siebie nazywa – „tubą Boga” lub „piórem, które jest niesione przez wiatr” i tylko przekazuje informacje wlewane (*perfuse*)¹¹ przez Boga.

KONCEPCJA BOGA

Stwarzająca wszechświat Boskość (*Divinitas*) jest przedstawiana jako siła przenikająca i ożywiająca wszelkie byty: zarówno byty widzialne, jak i niewidzialne. Wizjonerka nazywa Boga „siłą ognistą” (*ignea vis*), która nieustannie ożywia wszystkie stworzenia¹² oraz przyrównuje trwanie wszechświata do procesu oddychania: Bóg utrzymuje w istnieniu świat, podobnie jak oddech nieustannie ożywia człowieka¹³. Można by powiedzieć, że wszechświat wychodzi od Boga z jego wydechem i powróci do Niego wraz z wdechem. Bóg emituje od siebie stworzenie (niczym własne tchnienie), a następnie ponownie do siebie przyciąga. W tym „oddechu Boga” mieści się cała historia wszechświata od początku po kres. Hildegarda posługuje się tu porównaniem, którego wcześniej

¹⁰ *Ep.* 103 R, s. 260, 54-262, 103. Adresatem listu jest Wibert z Gembloux, który przybył do klasztoru Hildegardy w 1177 roku i został jej sekretarzem. Zanim to się stało, pisywali do siebie z inicjatywy Wiberta, do którego dotarła jej sława.

¹¹ Por. Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, CCCM 92, Turnhout 1996, (cyt. dalej jako LDO) *Prologus*, 45, 15-17.

¹² Por. Eadem, LDO I, 1, 2, s. 47, 1-2: „Ego summa et ignea vis, quae omnes viventes scintillas accendi et nulla mortalia efflavi”. Por. Cycero, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, par. 3, 7, 18; por. Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamińska, Wrocław – Kraków 1996, par. 1, 26; i Eriugena, *Expositiones* 7, 164; Hugo de Sancto Victore, *De unione corpori et animae*, Patrologia Latina t. 177, ed. J.-P. Migne, PL 177, 287B. Jako ogień przedstawia Boga *Pismo Święte*: Wj 3,2; Hbr 12, 29.

¹³ Por. LDO I, 1, 2, s. 48, 20-22: „Ego itaque vis ignea in his lateo, ipsique de me flagrant, velut spiramen assidue hominem movet et ut in igne ventosa flamma est”.

użył Grzegorz z Nyssy¹⁴. Jedynie Bóg jest wieczny i nie ma poza sobą żadnej przyczyny, a Jego myśli są wzorami i przyczynami tego, co istnieje. Hildegarda mówi, że w Bogu istnieje zarazem Jego przedwiedza i jej skutki¹⁵.

Hildegarda, ukazując zróżnicowanie Osób Trójcy Świętej, podkreśla zarazem ich jedność i niepodzielność. Jednym z pojęć ukazującym tę jedność jest pojęcie Boskości (*Divinitas*). Wizjonerka podkreśla, że Boskość jest tożsama z każdą Osobą Trójcy i im wspólna. Każda z Osób Bożych posiada pełnię sprawczości, poznania i działania¹⁶. Można powiedzieć, nawiązując do języka Dionizego Areopagity, iż pojęcia „boskość” (*divinitas*) i „istnienie” (*qui est*) Hildegarda interpretuje jako imiona jednoczące¹⁷.

Do poznania tajemnicy, jaką jest Bóg, można się zbliżyć, ukazując za pomocą symboli relacje, które łączą Go ze światem stworzonym. Poświęcone są temu dwie pierwsze wizje *Liber divinorum operum*, z których jedna jest wielką syntezą i przedstawia podstawowy schemat całej historii stworzenia¹⁸, a druga ilustruje egzystencjalne więzi między Bogiem a światem¹⁹: „I ujrzałam (...) w Bożej tajemnicy piękny i cudowny obraz: jakby ludzką postać, której twarz odznaczała się takim pięknem i jasnością, że łatwiej byłoby spoglądać prosto w słońce niż na nią. Jej głowę otaczała złota obręcz. Z tej obręczy – ponad głowę postaci – wylaniała się druga twarz, jakby starszego mężczyzny, którego broda poruszała się oparta na czubku pierwszej głowy. Po obu stronach otaczały tę głowę – łączące się w górze ponad nią – skrzydła. Na krawędzi prawego skrzydła jawiła się głowa orła o płomiennych oczach, w których – niczym w lustrze – odbijał się blask aniołów. Na krawędzi lewego skrzydła jawiła się ludzka głowa, promieniująca gwiazdzistym blaskiem. Obie te głowy były zwrócone na wschód. Z ramion postaci wyrastały sięgające do kolan skrzydła. Szata, w którą była odziana, lśniła niczym słońce; w rękach trzymała jagnię jasne jak najjaśniejszy dzień. Stopami rozdeptywała czarne monstrum obrzydliwego kształtu oraz węża, paszczą wczepionego w prawe ucho monstra, a ciałem oplatającego go od głowy aż po stopy, gdzie z lewej strony sięgał jego ogon. I ten obraz powiedział (...)”²⁰.

¹⁴ Pisał on o stwórczym tchnieniu (oddechu) Boga. Por. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, [w:] Idem, *Wybór pism*, Warszawa 1874, s. 182-183.

¹⁵ LDO I, 1, 6, s. 53, 29-30: „itaque prescientia Dei et opus eius in ipso sunt”.

¹⁶ *Ep.* 40, s. 104, 28-30: „Nam etiam et paternitas et divinitas est ille *qui est*, ut dictum est: *Ego sum, qui sum*. Et *qui est* plenitudinem habet. Quomodo? Faciendi, creandi, perficiendi”.

¹⁷ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, tłum. M. Dzielska, [w:] Idem, *Pisma teologiczne*, s. 62: „I tak na przykład w odniesieniu do boskiej jedności lub nadsubstancjalności następujące imiona są jedyne i wspólne z imieniem jednowładnej Trójcy: ponadsubstancjalna egzystencja, Boskość ponad Bogiem, dobroć wyższa niż dobro”.

¹⁸ Por. LDO I, 1, 1, s. 46, 1-47, 24. Wizja nawiązuje do prapoczątków, gdy *universum* istniało poza czasem jako idea w zamyśle Bożym, ziszczenia się świata dzięki Słowu, późniejszego upadku spowodowanego grzechem, wcielenia i zbawienia.

¹⁹ Por. LDO I, 2, 1, s. 59, 1-65, 186.

²⁰ LDO I, 1, 1, s. 46, 1-47, 24.

Ostatnie słowa zapowiadają interpretację przedstawionego obrazu, z której dowiadujemy się o jego znaczeniu. Dwie głowy męskie, starsza i młodsza, umieszczone jedna nad drugą, to symbol dwóch Osób Boskich. Takie przedstawianie Ojca i Syna jako głów umieszczonych jedna nad drugą jest często spotykane w sztuce średniowiecza.

Podstawowy zarys zaproponowanej przez wizjonerkę interpretacji obrazu jest następujący: praźródłem wszechrzeczy jest Dobroć (*Benignitas*) – tożsama z Ojcem, symbolizowana w wizji przez głowę starszego mężczyzny, opierającą się o czubek czaszki stojącej postaci. Ta postać symbolizuje Miłość Bożą (*Caritas*), która jest tożsama ze Słowem. Miłość jest poruszana przez Dobroć, która powołała do istnienia i uporządkowała niematerialny świat aniołów (jego symbolem jest głowa orła), kosmos materialny oraz świat ludzi (symbolizowany przez ludzką głowę). Zgodnie z zamysłem Bożym ludzie zostali stworzeni jako obraz i podobieństwo Boga, a zarazem jako synteza tak wyższych, jak i niższych od siebie stworzeń, a ich przeznaczeniem (odmienionym przez upadek człowieka) była chwała i honor oraz pozycja i miejsce równorzędne z aniołami²¹. Jagnię symbolizuje miłosierdzie Boże, dzięki któremu ludzkość po swym upadku została zbawiona przez Syna Bożego. Zbawcze działanie miłości ukazane jest w geście przedstawiającym rozdeptywanie potwora i węża uosabiającego zło.

Kolejna wizja²² przedstawia egzystencjalne więzi między stworzonym wszechświatem a Stwórcą. Ukazuje Boga jako źródło wszechrzeczy, ilustruje stosunek stworzonego kosmosu do Stwórcy, czyli stosunek skutku do przyczyny, oraz ukazuje wzajemne powiązanie elementów wszechświata i sił kosmicznych. Wizja ta nawiązuje do poprzedniej, uzupełniając i rozwijając pewne wątki. Pojawiają się w niej te same (co w wizji pierwszej) dwie głowy, umieszczone jedna nad drugą, symbolizujące Osoby Boskie. Starsza jest symbolem Dobroci, a młodsza Mocy (tożsamej z Miłością). Wszechświat przedstawiony jest jako okrąg umieszczony na piersiach Boga, który obejmuje go swymi ramionami²³. Postać Boga jest potężniejsza niż kosmos: stopy znajdują się poza dolną granicą, głowy zaś wznoszą się wysoko ponad górną granicą wszechświata. Krąg wszechświata nie tylko spoczywa na sercu (*in pectore*) Boga i jest w nim niejako zakorzeniony, lecz jest też obejmowany Jego ramionami i utrzymywany Jego dłońmi. Postać nagiego człowieka z rozkrzyżowanymi ramionami

²¹ Por. LDO I, 1, 3, s. 50, 1-6: „Deus, qui omnia creavit, hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit, et in ipso tam superiores quam inferiores creaturas signavit; eumque in tanta dilectione habuit, ut in locum de quo ruens angelus eiectus erat destinaret, et ad gloriam et honorem quem ille in beatitudine perdiderat, ordinaret”.

²² Por. LDO I, 2, 1, s. 59, 1-65, 186.

²³ Podobny opis znajduje się w komentarzu Filona z Aleksandrii do Księgi Wyjścia. Filon opisuje ludzką postać, personifikującą stwarzający świat Logos, Najwyższego Kapłana, który unosi na piersi krąg świata. Por. Filon z Aleksandrii, *Dzieła zebrane*, t. II.

jest usytuowana na pierwszym planie w centrum wszechświata²⁴. Z ust Stwórcy ku kręgowi wszechświata i ku zajmującemu centralną pozycję człowiekowi biegną złote promyki – nitki, by nadać każdej rzeczy właściwą jej miarę. Obraz wyraża myśl, że wszelkie formy życia oraz wszystkie elementy pochodzą od Boga i są z nim powiązane. Symbolizują to promyki (nitki), tworzące „złoty łańcuch bytów” od Stwórcy do świata, który to motyw, pochodzący z *Iliady*, średniowiecze przejęło za pośrednictwem *Snu Scypiona* autorstwa Makrobiusza²⁵.

KOSMOLOGIA

Powstały wszechświat jest nie tylko dziełem Boga, lecz także Jego objawieniem i odzwierciedleniem, ponieważ Umysł Boży zawiera – w przedwiedzy – ideę stworzonego świata, która to jest tożsama ze stworzonym światem (Bóg myśli rzeczami). Świat pozwala więc poznać Boga, tak jak ujrzana twarz pozwala poznać człowieka²⁶, i jest niczym lustro, w którym dostrzega się odbicie Boga i Jego tajemnic²⁷.

1. STWORZENIE ŚWIATA NADPRZYRODZONEGO – ANIOŁÓW

Stworzenie świata nadprzyrodzonego przedstawia wizjonerka jako rozprzestrzenienie się światła. Aniołów nazywa (podobnie jak Pseudo-Dionizy Areopagita²⁸) światłami, a ich pojawienie jako nagły rozbłysk niezliczonej ilości iskier rozświetlających ciemności – aniołowie pochodzą od Boga, tak jak iskry od słońca, i są niczym lustra, w których odzwierciedla się potęga Stwórcy²⁹. Niekiedy także nazywa aniołów oczyma albo ozdobami nieba, tym samym mia-

²⁴ Do tego obrazu nawiązę w punkcie poświęconym problematyce człowieka ujętego jako mikrokosmos.

²⁵ Por. LDO I, 2, 46, s. 111, 1-5: „Vides etiam quod ex ore predictae imaginis, in cuius pectore prefata rota apparet, lux clarior luce diei in similitudine filorum exit; quoniam ex virtute verae caritatis, in cuius scientia circuitus mundi est, elegantissima eius ordinatio super omnia lucens omniaque continens et constringens procedit”. Por. Homer, *Illiada* VIII, 25-30, tłum. F.K. Dmochowski, Kraków 1972, s. 97: „Pociągnę ziemię, morza i wszelkie istoty; / Gdy do wierzchu Olimpu łańcuch przypnę złoty, / U góry wisieć będzie ten rzeczy zbiór mnogi”. Tzw. *aurea catena Homeri* („złoty łańcuch bytów Homera”) był często stosowany do zobrazowania systemów emanacyjnych w starożytności oraz okresach późniejszych. Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, s. 97; E.R. Curtius, *Literatura*, s. 119, przyp. 15.

²⁶ Por. LDO I, 1, 6, s. 52, 19-53, 30.

²⁷ Por. eadem, LDO II, 1, s. 294, 43-47.

²⁸ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, par. XV, 2; 4; 6.

²⁹ Por. LDO I, 1, 6, s. 52, 16-19.

nem określa także ciała niebieskie i gwiazdy³⁰. Tu dodajmy, że rozróżnia ona dwa rodzaje światła: nadprzyrodzone (*lux*) i materialne (*lumen*). Światło materialne jest postrzegane przez człowieka, jego źródłem są słońce i gwiazdy (*luminaria*). Nadprzyrodzone, intelektualne światło, zwane *lux rationalis*³¹, utożsamia wizjonerka z aniołami, pozostając w zgodzie z tradycją reprezentowaną przez św. Augustyna, Bedę Czcigodnego, Jana Szkota Eriugę i Honoriusza z Augustodunum, gdy twierdzi, że to właśnie o pojawieniu się aniołów mówi biblijna *Księga Rodzaju*, opisując dzień pierwszy stworzenia³².

W I księdze *Scivias*, w wizji szóstej Hildegarda podziwia eksplozję światła (*lux rationalis*) tworzącego nadprzyrodzone niebo, obserwuje także bunt i upadek części aniołów pod przewodem najwspanialszego z nich – Lucyfera, który po swym upadku stał się metaforą zła we wszechświecie. Stworzenie aniołów wizjonerka opisała jako nagły wybuch światła, natomiast upadek części z nich jako przemianę światła w ciemność³³. W III księdze *Scivias* przedstawia to jako upadek gwiazd: zbuntowane anioły to gwiazdy, które spadając z nieba w kierunku północnym (łączonym w średniowieczu ze złem), gdzie tworzy się otchłań, tracą podczas lotu światło i stają się czarne niczym węgiel³⁴.

2. ŚWIAT MATERIALNY (PRZYRODZONY) I JEGO STRUKTURA

Mówiąc o stworzeniu świata materialnego, Hildegarda podkreśla, iż został on uformowany jako podstawa pojawienia się człowieka. W stwarzaniu kosmosu materialnego wyróżnić więc można dwa etapy: pierwszym i wstępnym jest ukształtowanie makrokosmosu, a stworzenie mikrokosmosu – człowieka – drugim i zarazem finalnym. Stworzony przez Boga wszechświat był doskonały. Istniał poza czasem, poza wielością i nie było w nim ruchu, a zatem i żadnej zmiany. Doskonałość świata, który w swej pierwotnej postaci istniał bez ruchu

³⁰ Por. eadem, LDO II, 1, 27, s. 298, 51-53.

³¹ Por. eadem, LDO I, 1, 9, s. 54, 1-2: „(...) ratioanlis lux exorta est, scilicet angeli (...)”.

³² Por. LDO I, 1, 7, s. 53, 1-19; św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Komatowski, Warszawa 2003, par. 1,9 i 10; Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebiańskiej*, op. cit., 3, 2; Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae*, 4, 10, Patrologia Latina t. 122, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 122, 786; Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* I, 1, Patrologia Latina, t. 172, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 172, 1113-1116.

³³ Por. LDO I, 1, 7, s. 53, 13-19 i s. 56, 1-10 oraz ibidem s. 143, 1-5: „Omnem quippe pulcritudinem operum possibilitatis suae Deus in primo angelo signavit, ipsumque stellis, et pulcritudine viriditatis omnique genere fulgentium lapidum quasi stellatum celum ornavit et eum Luciferum nominavit; quoniam ab ipso, qui solus eternus est, lucem portavit”.

³⁴ Por. eadem, Sc. III, 1, 14, s. 341.

i bez czasu, była więc równoznaczna z jego statycznością. Taki też będzie stan świata po końcu jego dziejów, gdy odzyska tę pierwotną doskonałość³⁵.

Ruch i czas, którym obecnie podlega krąg wszechświata, są następstwami upadku pierwszego człowieka. Sam ruch, chociaż jest następstwem upadku, nie jest z nim tożsamy. Wprost przeciwnie – jest świadectwem Bożej miłości, ponieważ wprowadzenie świata w ruch zapobiega całkowitemu upadkowi i anihilacji świata. Dzięki ruchowi następuje oczyszczenie (a zarazem wyodrębnienie) żywiołów, a także ich łączenie się, w wyniku czego powstają byty materialne. Cztery żywioły: ogień, powietrze, woda i ziemia, łącząc się (poprzez wirowanie) z sobą, tworzą firmament, są także podstawowym budulcem człowieka (jest to jeden z przejawów pokrewieństwa makro- i mikrokosmosu) oraz innych bytów w świecie materialnym. Chociaż powodem pojawienia się ruchu był grzech człowieka, to jego źródłem jest Bóg, który porusza świat swym brzmącym niczym grzmot głosem³⁶.

Kreślony przez Hildegardę na kartach *Scivias* i *Liber divinatorum operum* obraz kosmosu materialnego ma źródła u Pliniusza i wczesnośredniowiecznych encyklopedystów – Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego i Hrabana Maura. Pojawiają się tu także pewne pojęcia kosmologiczne, nawiązujące do patrystycznej tradycji egzegezy biblijnej *Księgi Rodzaju*. Są one przetworzone zgodnie z duchem intelektualnej atmosfery epoki, na którą w czasach Hildegardy coraz silniej wpływały wątki platońsko-pitagorejskie, stopniowo wypierające model wypracowany przez encyklopedystów. Wizjonerka nawiązuje także do poperypatetyckich popularnych systemów przyrodniczych przekazanych średniowieczu za pośrednictwem *Quaestiones naturales* Seneki, *Naturalis historia* Pliniusza, komentarza do *Snu Scypiona* Makrobiusza i wczesnośredniowiecznej kościelnej literatury szkolnej³⁷. W tym ujęciu kosmos materialny dzieli się na trzy sfery, które otaczają Ziemię. Centralną pozycję zajmują sfery eteru i powietrza, a rejon kosmosu przechodzą stopniowo od jasności rejonów nieba do ciemności rejonów ziemskich.

W wizjach *Scivias* kosmos materialny porównywany jest do instrumentu muzycznego i przedstawiony jako jedność składająca się z sześciu koncentrycznych warstw, tworzących doskonałą harmonię, jednoczącą w sobie wszystkie

³⁵ Por. eadem, LDO III, 1, 2, s. 346, 1-15: „Deus in praesentia sua omnia novit, quoniam antequam creaturae in formis suis fierent eas prescivit, nec quicquam eum latuit quod a principio mundi usque ad finem eius procedit. (...) quod designat divinae predestinationis opus stabile et firmum (...) quoniam Deus opera sua (...) tanta fortitudine stabilitatis corroboravit, ut nullo impulsu ullius defectus exterminari possint”. Sc. III, 12, 15, s. 613, 299-305: „Sed et sol et luna ac stellae, (...) nec ultra inquietudinem circumvolutionis suae diem et noctem ad discernendum habent, quia finito mundo iam in immutabilitate sunt”.

³⁶ Por. LDO I, 4, s. 248, 8-10: „(...) quia vocem ut tonitruum habeo, cumqua totum orbem terrarum viventibus sonis omnium creaturarum moveo”.

³⁷ Por. H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig 1930, s. 67 i n.

elementy (ciała kosmiczne) i siły, które – na zasadzie przeciwieństwa – uzupełniają się. W tym dziele symbolem, który wyraża myśl o takiej strukturze kosmosu, jest *ovum* (jajo). Wizje w *Liber divinorum operum* – ostatnim dziele trylogii – zachowują termin *instrumentum*, ale ukazują kosmos jako okrąg: całość, którą tworzy sześć zawierających się jeden w drugim okręgów (czyli sfer poszczególnych żywiołów). Hildegarda powiada, że wszechświat, który jawił się jej przed wielu laty w wizjach jako *ovum*, obecnie ukazuje się jej jako okrąg (*circulus*). Fakt, iż wizje w LDO przedstawiają kosmos w formie okręgu, odchodząc od symbolu kosmicznego jaja, świadczyć może o wzrastających w czasach powstawania tego dzieła wpływach platońsko-neopitagorejskiego obrazu świata³⁸. W istocie jednak Hildegarda nie porzuca symbolu kosmicznego jaja na rzecz okręgu, lecz łączy je oba, podobnie jak czyni to Honoriusz Augustodunensis³⁹.

3. AKSJOLOGIA ŚWIATA

Wartości światu przyrodzonemu przydawano, upatrując w nim, zgodnie z myślą neoplatońską, odzwierciedlenie świata nadprzyrodzonego. Budowa światu materialnego jest lustrzanym odbiciem struktury światu inteligibilnego oraz odwzorowaniem jego porządku. Nurt chrześcijańskiego neoplatonizmu, który rozpowszechniał takie myślenie o świecie, zapoczątkowany został przez św. Augustyna, a kontynuowany był przez Jana Szkota Eriugę. Znalazł on zwolenników wśród autorów dwunastowiecznych, między innymi Alana z Lille, który nazywał świat „księgą, obrazem i lustrem”⁴⁰, czy Bernarda Silvestris, autora sformułowania: „Świat zmysłowy jest obrazem lepszego świata”⁴¹. Przyznawano w ten sposób światu materialnemu wartość właśnie jako obrazowi lepszego świata.

³⁸ Opinię taką wyraża M. Kurdzialek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] idem, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1966, s. 291.

³⁹ Por. Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, Patrologia Latina, t. 172, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 172, 121: „Huius figura est in modum pilae rotunda. Sed instar ovi elementis distincta”. U Hildegardy – LDO I, 2, 3, s. 66, 1-6.

⁴⁰ Por. Alanus ab Insulis, *Rhythmus alter*, Patrologia Latina, t. 210, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 210, 579: „Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum; nostrae vitae, nostrae mortis, nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum” (Wszystkie stworzenia świata / jakby księga i obraz / są dla nas zwierciadłem / wiernym znakiem / naszego życia, śmierci / kondycji i losu).

⁴¹ „Sensilis hic mundus: mundi melioris imago”. Do motywu lustra (zwierciadła Opatrzności) sięga Bernard, opisując stworzenie świata i człowieka (tworząca świat bogini *Nous* ogląda w tym zwierciadle przyszły bieg historii).

W ten nurt włącza się także Hildegarda, uznając świat za obraz, za pośrednictwem którego Bóg objawia samemu sobie swą doskonałość i sam przed sobą ogłasza swą chwałę⁴². Objawia ją także śmiertelnemu człowiekowi, który – po swym upadku – nie może poznawać go bezpośrednio. Bóg jest niczym malarz, który za pośrednictwem obrazu ukazuje ludziom rzeczy niewidzialne⁴³. Byty wypełniające świat są więc obrazem, ale są też lustrami, w których odzwierciedla się wspaniałość i moc Boga. Są nimi zarówno hierarchie aniołów⁴⁴, jak i instytucje kościelne, będące odbiciem porządku nadprzyrodzonego⁴⁵. Także ludzka wiedza jest jak lustro, w którym odbija się dobro lub zło⁴⁶, prawdziwe poznanie zaś uzyskuje się nie dzięki filozofii, lecz w „lustrze wiary”. Samą nazwę *scientia speculativa*, czyli nauka teoretyczna, Hildegarda wywodzi etymologicznie nie od oznaczających badacza lub badanie łacińskich *speculare*, *speculatio*, *speculator*, lecz od *speculum*, oznaczającego zwierciadło, kopię, symbol lub obraz⁴⁷.

ANTROPOLOGIA

1. CZŁOWIEK JAKO MIKROKOSMOS

Idea mikrokozmosizmu przenika całą myśl Hildegardy. Fundamentem tej koncepcji jest przekonanie o analogii człowieka i świata – mikrokosmosu i makrokosmosu. Usytuowany w centrum wielkiego świata człowiek jest jego analogicznym odwzorowaniem, pomniejszonym wszechświatem. Jest zarazem celem oraz punktem, ku któremu wszelkie elementy, siły i oddziaływania wielkiego świata zmagają, wspierając lub osłabiając jego życie.

⁴² Por. LDO II, 1, 17, s. 285, 1-2: „Deus mundum celo ornavit terraque ipsum formavit, ac per eum seipsum glorificavit”. Myśl o stworzeniu świata jako samoobjawieniu wspaniałości Boga jest jedną z podstawowych w pseudohermetycznym dialogu *Asklepiusz*. Świat nazwany jest tam „drugim bogiem” lub „bogiem poznawalnym zmysłami”. Według autora, człowiek został stworzony dlatego, że Bóg chciał, by ktoś jeszcze poza nim samym mógł kosmos podziwiać. Por. Apulejusz z Madaury, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tłum. K. Pawłowski, [w:] idem, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, Warszawa 2002, s. 181.

⁴³ Por. *Sc.* III, 11, 28, s. 592, 585-593, 598: „Non enim videbit me homo et vivere potest (Wj 33, 20). Hoc tale est. Obtutum mortalitatis suae non ponet in claritatem divinitatis meae ille qui mortalis est (...) ita etiam mortalis homo non posset substiteret, si coruscationem divinitatis meae videret, sed ego mortalibus hominibus (...) me ita in umbratione ostendo, velut pictor ea quae invisibilia sunt per imagines picturae suae hominibus declarat”.

⁴⁴ Por. LDO I, 1, 5, s. 52, 16-19: „Angelis quippe fulgor quasi multorum speculorum adest, in quo vident quia nullus ita operatur nec tantae potentiae est sicuti Deus; unde et nullus ei similis est”.

⁴⁵ Hildegarda pisze, że instytucje kościelne odbijają się, niczym w lustrze, w skrzydłach aniołów.

⁴⁶ Por. *Sc.* III, 5, 30, s. 428, 703-704: „Nam scientia in homine est quasi speculum, in quo latet desiderium sive bonum sive malum volentis”.

⁴⁷ Por. *ibidem*, III, 2 9, s. 356, 284-289.

Wizje Hildegardy przedstawiają człowieka jako stworzenie usytuowane w centralnym punkcie struktury świata⁴⁸, uczynione z pyłu ziemi w cudowny sposób. Wszystkie siły i elementy kosmosu stworzone są po to, by umożliwić jego egzystencję – służą mu, on natomiast znajduje się wśród nich i według Boskiego zarządzenia obejmuje miejsce oraz funkcję przewodniczącego i zarządzającego zarazem⁴⁹.

Wizje Hildegardy ukazują rozwój kosmosu, przebiegający tak, by umożliwić egzystencję człowieka, który mieszka we wszechświecie niczym w swym namiocie (*tabernaculum*)⁵⁰. Dzięki siłom duszy człowiek przewyższa wszechświat mimo kruchości i słabości ciała⁵¹, przy tym może w nim działać i zmieniać go. Ze względu na rozum można człowieka nazwać „niebem”, ponieważ dzięki wiedzy (*scientia*) wznosi się ponad wszystkie stworzenia. Można też nazwać go „ziemią”, ponieważ posiada władzę pożądaną i wolę (*possibilitatem desiderandi et optandi*)⁵².

2. CZŁOWIEK NIEBIAŃSKI A CZŁOWIEK ZIEMSKI

Pierwszy człowiek stworzony został jako całość złożona z duszy, która jest zasadą życia, i ciała, będącego warunkiem działania i przestrzenią dla przejawiania się duszy, jednakże jego cielesność była przeniknięta światłem duchowości, a ciało miało naturę duchową⁵³. Rajski człowiek wraz z aniołami tworzył rodzaj duchowej wspólnoty, a do jego istoty należało uczestniczenie w poznaniu wspaniałości stworzenia oraz współuczestnictwo w pieśni śpiewanej przez anioły ku chwale Boga. Posiadał też „symfoniczną duszę”⁵⁴, zdolną do współbrzmienia z muzyką świata błogosławionych duchów. Człowiek posiadał wówczas znajomość prajęzyka – archetypu wszystkich późniejszych – z którego wyłoniły się następnie wszystkie języki, którymi posługują się ludzie na ziemi⁵⁵.

Na skutek grzechu człowiek utracił swe pierwotne piękno. Człowiek stracił również znajomość pieśni aniołów i wszystkich rodzajów muzyki oraz wspaniały głos, którym włączał się w niebiańską symfonię, a wraz z tym uprzednio po-

⁴⁸ Eadem, LDO I, 2, s. 74, 78: „in structura mundi quasi in medio eius homo est”.

⁴⁹ Por. eadem, Sc. I, 3, 16, s. 48, 295-299.

⁵⁰ Por. eadem, LDO I, 4, 105, s. 258, 346-347: „Nam Deus mundum creavit, quem homini tabernaculum preparare voluit”.

⁵¹ Ibidem, I, 2, 15, s. 74, 9-10: „Statura quidem pusillus, sed virtutae animae magnus”.

⁵² Por. eadem, LVM I, 34, s. 27, 568-565.

⁵³ Por. eadem, LDO I, 1, 14, s. 56, 1-2: „Nam cum Deus hominem crearet, celesti vestimento eum induit, ita ut in magna claritate fulminaret”.

⁵⁴ Por. B. Matusiak, *Teologia muzyki*, Kraków 2002, s. 97 i *Ep.* 23.

⁵⁵ Nad kwestią pochodzenia języków zastanawiał się Orygenes, który uważał, że pierwszym językiem danym za pośrednictwem Adama był język hebrajski.

siadaną wiedzę i pewność poznania (obecnie znajduje się w takim rodzaju niepewności, jak ktoś właśnie obudzony ze snu). Miejsce tego głosu zajął obcy wcześniej człowiekowi ton⁵⁶.

3. STRUKTURA CZŁOWIEKA

Utraciwszy swój stan pierwotnej doskonałości, człowiek rajski stał się człowiekiem ziemskim. Obecnie jest istotą złożoną, o naturze cielesno-psychiczno-duchowej⁵⁷. Takim złożonym bytem pozostaje aż do śmierci, gdy dusza porzuca ciało, często nazywane przez Hildegardę „namiotem”, „suknią” lub „naczyniem” duszy. Człowiek jest złożony z duszy i ciała, które tworzą jeden byt⁵⁸. Ta powstała ze złożenia jedność przejawia się nie tylko w bycie, lecz także w działaniu, ponieważ ciało bez duszy jest niczym, a dusza bez ciała nie ma możliwości działania⁵⁹.

Dusza ożywia ciało i jest cała we wszystkich jego częściach⁶⁰. Właściwie należy powiedzieć, że działania człowieka są widzialnymi skutkami niewidzialnych działań duszy. Człowiek bowiem posiada część widzialną (poznawalną przez zmysły) i część niewidzialną (poznawalną dzięki wierze). Pierwsza jest przestrzenią przejawiania się drugiej: „Ciało jest niczym oblicze otchłani, dusza zaś jak gdyby otchłani”⁶¹.

Dusza stanowi centrum, to ona jest osobowym „ja” – stworzona przez Boga, którego Hildegarda nazywa Żyjącym Światłem (*Lux vivens*), udziela życia ciału „niczym ogień niosący światło w ciemności”⁶².

Dusza dysponuje dwiema podstawowymi władzami, mianowicie intelektem (*intellectus*) i wolą (*voluntas*), które są „niczym dwoje ramion”. Z uwagi na posiadanie tych władz można powiedzieć, że dusza jest stworzona na obraz Boga⁶³.

Poza intelektem i wolą człowiek posiada inne siły i zdolności. Umysł (*mens*), nazywany też duchem (*spirituale spiraculum*), jest istotą intelektu (tym, co bywa określane przez filozofów jako „szczyt [lub dno] duszy”), pozwa-

⁵⁶ Por. *Ep.* 23, s. 63, 67-77 i *ibidem*, 174, s. 398, 52-60.

⁵⁷ Por. *eadem*, LDO I, 4, 105, s. 263, 508-511.

⁵⁸ Por. *ibidem*, I, 4, 100, s. 247, 54-59: „(...) anima et caro in duabus naturis unum opus existunt”.

⁵⁹ Por. *ibidem*, I, 4, s. 197, 21-22: „Anima etiam a spiritu die spiraculum est, et in corpus hominis missa per seipsam nichil operatur”.

⁶⁰ *Eadem*, *Sc.* I, 4, 25, s. 83, 755: „Et anima corpus ita pertransit velut sucus arborem Quid est hoc? Per sucum arbor viret et sic flores producit ac deinde fructum facit”.

⁶¹ Por. *Eadem*, LDO II, 1, 23, s. 292, 28-31.

⁶² *Eadem*, *Sc.* I, 4, 18, s. 79, 614-615: „Anima enim corpori vitam praebet velut ignis lumen tenebris infundit”.

⁶³ Por. LDO II, 1, 38, s. 318, 22: „Anima etiam humana ad imaginem Dei facta est et cum omnibus creaturis in homine operatur”. Por. Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae*, op. cit., 4, PL 122, 746 BC.

la na ujmowanie istot rzeczy i ich wzajemnych relacji, czyli na poznanie intuicyjne. Rozum (*ratio*) jest siłą, z którą wiąże się zdolność tworzenia pojęć i słów⁶⁴. Ważnym elementem są różnorodne emocje, którymi człowiek jest motywowany. Hildegarda dostrzega poznawczą funkcję uczuć i pisze o uczuciach (*animus*), którymi posługuje się wola. Kolejnej władzy człowiek zawdzięcza dostęp do świata zewnętrznego, jest to zmysłowa władza poznawcza (*sensus*).

Siedzibą intelektu, woli oraz pozostałych władz duszy jest serce, które jest nie tylko siedzibą miłości, lecz także organem poznawczym. W nim władze te wzrastają, rozwijają się i łączą ze sobą. Hildegarda pisze, że serce człowieka jest rozumne (*rationalitem in se claudit*) i jest źródłem mowy (*sonantia verba ordinat, quae postmodum emittit*)⁶⁵.

4. CZŁOWIEK JAKO *OPUS DEI*

Pojęcia *imago* (obraz) i *similitudo* (podobieństwo) odnoszą się do podobieństwa Boga w człowieku. Pogląd ten ma źródła w Biblii (Rdz 1, 26nn). Podobieństwo to zostało przez człowieka utracone wskutek grzechu pierworodnego. Doktryna na temat Bożego podobieństwa była precyzowana już od czasów Orygenes, który czynił to w toku polemiki z Celsusem. Orygenes wskazuje, że sam człowiek nie jest obrazem Boga, ale że jest stworzony „na obraz”, a samym obrazem jest Syn Boży, „pierworodny wszelkiego stworzenia”. Człowiek jest złożony z pierwiastka wyższego (duszy) i niższego (ciała). Pojęcie obrazu (*imago*) odnosi się do pierwiastka wyższego – nosicielem obrazu jest człowiek wewnętrzny, niewidoczny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny⁶⁶. W świecie pojęć Ojców Greckich słowo obraz (*eikon*) wiązało się zarówno z tekstem *Księgi Rodzaju* o stworzeniu człowieka na obraz Boga, jak i ze słowami Pawła o Chrystusie jako obrazie Boga niewidzialnego (Kol 1, 15; Kor 4, 4).

W czasach Hildegardy naukę o obrazie i podobieństwie człowieka do Boga głosił Bernard z Clairvaux. Podkreślał on, że człowiek jest obrazem Boga głównie ze względu na dar wolnej woli, która jako jedyna nie została ograniczona po upadku i w której odcisnięty jest obraz Bóstwa⁶⁷. Obraz Boga jest – zdaniem Bernarda – nieutralny i czyni człowieka zdolnym do przyjęcia Boga (*capax Dei*)⁶⁸. Bernard rozróżnia treść sformułowania z *Księgi Rodzaju*, że człowiek został stworzony „na obraz Boży” (*ad imaginem*), i samo pojęcie „obrazu”. Prawdziwym obrazem jest Słowo. Człowiek jest stworzony nie tylko „na obraz” Boga, ale też „na jego podobieństwo” (*ad similitudinem*). Hildegarda nawiązuje

⁶⁴ Por. Sc. I, 4, 23 s. 82, 708-714.

⁶⁵ Por. eadem, LDO I, 4, 14, s. 145, 11-12.

⁶⁶ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. W. Kornatowski, Kraków 1997, par. VI, 63.

⁶⁷ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie*, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2005, s. 139.

⁶⁸ Por. Bernardus Claravallensis, *Sermones in Cantica canticorum*, Patrologia Latina 183, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 183, 80.

do tego motywu, głosząc, że człowiek został stworzony na obraz (*ad imaginem*) i podobieństwo (*ad similitudinem*) Boga, jednak przekroczenie przez Adama zakazów przyczyniło się to zatarcia tej własności⁶⁹.

ZAKOŃCZENIE

Trylogia wizjonerska Hildegardy przypomina rozległością i zakresem poruszanej tematyki średniowieczną literaturę encyklopedyczną. System symboli, które występują w jej dziele, posiada klasycznego reprezentanta w osobie Hugona ze św. Wiktora⁷⁰; bliskie są jej także formy ówczesnej symboliki, wyrażające pokrewne idee. Rola, jaką w jej systemie symboli odgrywają światło i ogień, przywodzi na myśl Orygenes⁷¹ oraz szkołę Chartres. Sposób, w jaki personifikacje cnót wypełniają strukturę wizji, przypomina moralistyczną poezję łacińską, znaną w dwunastym stuleciu ze szkolnego kształcenia i tradycji egzegetycznej *Pieśni nad Pieśniami*. Filozofia dziejów nawiązuje do poglądów św. Augustyna w *De civitate Dei*, pogląd o starzeniu się świata do Lukrecjusza. Krytyka czasów współczesnych Hildegardzie i apokaliptyka związana z Antychrystem posiada odpowiednik w poglądach współczesnego jej Gerhoha z Reichsbergu⁷². Rozumienie relacji między Bogiem, kosmosem i człowiekiem jest bliskie temu, co proponował ówczesny klasyk teologii augustiańskiej, wspomniany już Hugo ze św. Wiktora. Ujmowanie człowieka jako mikrokosmosu, który odzwierciedla w sobie makrokosmos, wiąże ją z innymi reprezentantami neoplatonizmu XII wieku, na przykład Bernardem Silvestris⁷³, Honoriuszem Augustodunensis⁷⁴ czy Wilhelmem z Conches⁷⁵. Koncepcja muzyki sfer i geometrycznego kosmosu nawiązuje do ówczesnych nurtów neopitagorejskich, reprezentowanych między innymi przez Honoriusza. Ujmowanie świata jako lustrzanego odbicia idei Bożych i jako zawierającego ślady Trójcy jest nawiązaniem do tradycji augustyńskiej.

⁶⁹ Por. Sc. I, 2, 29, s. 32, 684, 690; Eadem, LDO I, 1, 2, s. 49, 313; Eadem, Ep. 227, s. 501, 1-7.

⁷⁰ Zob. Hugo de Sancto Victore, *De arca Noe morali*; idem, *Allegoriae in Novum Testamentum*; idem, *De sacramentis*; idem, *De vanitate mundi*.

⁷¹ Zob. Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, par. I, 1, 1.

⁷² Zob. Gerhoh Reichersbergensis, *De aedificio Dei*, Patrologia Latina, t. 194, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.

⁷³ Bernardus Silvestris, *De universo sive megacosmos et microcosmos*, ed. S.C. Barach, J. Wróbel, Innsbruck 1876.

⁷⁴ Zob. Honorius Augustodunensis, *De image mundi*, ed. V.I.J. Flint, Paris 1970; idem, *Elucidarium*, op. cit., PL 172.

ABSTRACT

The article attempts to reconstruct the elements of theology, anthropology, and ethic in the thought of Hildegard of Bingen on the basis of Hildegard's visionary trilogy.

Hildegard of Bingen was one of the dominating characters in the spiritual and social life of the 12th century. Her visionary images and symbols cover the entire world of her times and offer unusual insights into her conception of man and the world around him. The author concentrates on the cosmological and anthropological strands of her thought, trying to find a key to her symbolism. In Hildegard's thought the sacramental character of the universe is discovered and celebrated.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (HILDEGARDA Z BINGEN)

5. *Opera omnia*, Patrologia Latina, t. 197, Turnhout 1980.
6. *Liber Epistolarum (Epistolae)*, PL 145-382; ed. L. van Acker, pars I, ep. I-XC, CCCM 91, Turnhout 1991; pars II, ep. XCI-CCL, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 91A, Turnhout 1993.
7. *Scivias*, PL 197, 383-738; ed. A. Führkötter, A. Carlevaris, CCCM 43-43A, Turnhout 1978.
8. *Liber divinorum operum*, PL 197, 739-1038; ed. A. Delorez, P. Dronke, CCCM 92, Turnhout 1996.
9. *Liber vitae meritorum*, ed. A. Carlevaris, CCCM 90, Turnhout 1995.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Alanus ab Insulis, *Rhythmus alter*, Patrologia Latina 210, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
2. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
3. Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980.
4. Bernardus Claravallensis, *Sermones in Cantica Canticorum*, Patrologia Latina 183, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
5. Chenu M.-D., *Nature, Man and Society in the twelfth Century*, Chicago 1957.
6. Cyvero, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960.
7. Eriugena Johannes Scotus, *De divisione naturae*, Patrologia Latina, t. 122, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
8. Eriugena Jan Szkot, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2003.
9. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
10. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 57-136.
11. Gerchochus Reicherbergensis, *Liber de aedificio Dei*, Patrologia Latina 194, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
12. Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch. Das Buch De operatione Dei*, tłum. H. Schipperges, Salzburg 1965.
13. Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, ed. V.I.J. Flint, Paris 1970.
14. Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, Patrologia Latina 172, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.

15. Hugo de Sancto Victore, *De Arca Noe morali*, Patrologia Latina t. 179, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
16. Hugo de Sancto Victore, *De vanitate mundi*, Patrologia Latina 179, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
17. Hugo de Sancto Victore, *De unione corpori et animae*, Patrologia Latina, 179, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
18. Kijowska A., *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999.
19. Kowalewska M., *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007.
20. Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] idem, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1966.
21. Liebeschütz H., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt 1964.
22. Matusiak B., *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Kraków 2003.
23. Meier C., *Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179)*, [w:] *Deutsche Literatur von Frauen. Erste Band bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, red. G. Brinker-Gabler, München 1988.
24. Merton T., *O św. Bernardzie*, tłum. E. Dąbrowska, Tyniec 2005.
25. Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
26. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. W. Kornatowski, Kraków 1997.
27. Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamieńska, Wrocław – Kraków 1996.
28. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990.
29. Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, [w:] Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
30. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii anielskiej*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 71-216.
31. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 271-321.

STOSOWANE SKRÓTY

- Ep.* – Hildegardis Bingensis, *Epistola*.
LDO – Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*.
LVM – Hildegardis Bingensis, *Liber vitae meritum*.
PL – Patrologia Latina.
Sc. – Hildegardis Bingensis, *Scivias*.

JUSTYNA GŁOWALA
(UNIwersYTET WROCLAWSKI)

ROZUMNOŚĆ PRAKTYCZNA.
TEORIA PRAWA NATURALNEGO JOHNA FINNISA
W ŚWIETLE NAUKI AKWINATY¹

WPROWADZENIE

Przedmiotem badania jest rozum praktyczny: jego specyfika, sposób funkcjonowania, właściwy przedmiot oraz różne rodzaje kompetencji praktycznych. Problematyka ta jest ściśle związana z takimi kwestiami, jak racjonalność ludzkich działań, dobro wspólne, obowiązek, sprawiedliwość czy prawa człowieka – wszystkie one dają się poznać i rozjaśniają się dopiero w kontekście rozumowania praktycznego.

Zainteresowanie problematyką rozumności praktycznej rozwija się coraz żywiej w filozofii od końca XX w. Filozofowie zajmujący się tym tematem wywodzą się najczęściej z tradycji anglosaskiej. Podkreślają oni, że z jednej strony ogólne przesłanki wypracowane na drodze tego rodzaju rozważań dają się zastosować do współczesnych zagadnień etycznych, społecznych i prawnych, z drugiej zaś wymagają rzetelnych analiz historyczno-filozoficznych. Analizy te z ważnych względów powinny, jak zauważają, sięgać przede wszystkim do klasycznej koncepcji rozumu praktycznego, która w zarodkowej postaci pojawia się już u filozofów przedplatońskich, np. u Heraklita z Efezu, *explicite* sformułowana zostaje, choć szkieletowo i niesystematycznie, przez Arystotelesa, zaś swoje najdobitniejsze sformułowanie znajduje u św. Tomasza z Akwinu. Ta właśnie koncepcja przy bliższym badaniu okazuje się spójna, obiecująca

¹ Prezentacja niniejsza jest w znacznej mierze zawarta w rozdziale wstępno-metodologicznym mojej rozprawy doktorskiej, objętej grantem promotorskim nr N N101 009538.

w kontekście rozwiązania współczesnych trudności w tej dziedzinie badań oraz broni się przed zarzutami sceptyków. Zarazem zdecydowanie wymaga ona nowej wykładni – oczyszczającej ją z wielu późnoscholastycznych i nowożytnych przekształceń, które całkowicie zmieniły jej główne założenia i znaczenia, przez co stały się przyczyną wielu poważnych błędów i nieporozumień.

Jedną z najważniejszych współczesnych teorii, będących w taki sposób kontynuacją i rozwinięciem koncepcji klasycznej (w wersji odwołującej się do św. Tomasza), jest tzw. nowa teoria prawa naturalnego. Teoria ta rozwija się od kilku dekad i uznana jest za nadzwyczaj znaczącą i przełomową w najnowszych badaniach nad rozumnością praktyczną. Do jej głównych reprezentantów należą: John M. Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle, Robert P. George oraz William E. May. W prezentowanej tu rozprawie najbardziej znaczące są twierdzenia i argumentacje pierwszego z wymienionych autorów (ur. 1940)².

W niniejszym artykule omawiam kolejno: cel i tezy rozprawy, wagę podejmowanego zagadnienia, metodę i ogólny plan pracy. Zanim przejdę do wymienionych wyżej punktów, najpierw przedstawię w zarysie, czym jest rozum praktyczny w ujęciu Akwinaty i Johna Finnisa oraz jaki jest charakter jego pierwszych przesłanek, których zbiór określany jest w tej teorii jako prawo naturalne.

ROZUM PRAKTYCZNY I PRAWO NATURALNE

W myśl wspomnianej wyżej koncepcji, r o z u m p r a k t y c z n y jest zdolnością czy też władzą osoby, odpowiadającą za podejmowanie rozmyślnych działań w imię pewnych racji i z roszczeniem do racjonalności. Doniosłość tej władzy przejawia się zarówno w działaniach politycznych na wielką skalę, jak i w osobistych decyzjach.

Zasadniczym zadaniem rozumu praktycznego jest realizacja tego, co obmyślił. Obmyślanie zaś polega na wnioskowaniu, czyli przechodzeniu od pewnych przesłanek (Akwinata nazywa je niekiedy „zasadami” – *principia*, co można wyjaśniać, mówiąc o „punkcie wyjścia” rozumowania) do wniosków. W takim obmyślaniu biorą udział ogólne i szczegółowe (dotyczące konkretnej sytuacji) przesłanki; oba typy zaś mają szczególny charakter przez to, że dotyczą działania.

² Do podstawowych pozycji tego autora należą: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980 (wydanie polskie: *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman Warszawa 2001); *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983; *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington D.C. 1991; *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford 1998; G. Grisez, J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, „American Journal of Jurisprudence” 1987, Vol. 32, s. 99-151; *Nuclear Deterrence. Morality and Realism*, Oxford 1987. Do nowej teorii prawa naturalnego odwołują się również autorzy reprezentujący odmienne nurty filozoficzne, którzy uznani są za oponentów i krytyków tej teorii, przede wszystkim: R. McCormick, C. Curran, E. Vacek, R. Hittinger, H. Veatch.

Spośród tych przesłanek ogólne, będące podstawą oraz (także, nierzadko) wynikiem procesu obmyślenia, mają charakter prawa. To, że prawo jest właśnie dziełem rozumu praktycznego i czymś przez rozum sformułowaniem, jest rzeczą godną szczególnej uwagi. W związku z tym problematyka rozumu praktycznego okazuje się w naturalny sposób nadrzędna względem kontekstu prawnego; w tej również mierze teoretyk prawa musi – mniej lub bardziej wprost i jawnie – opierać się na założeniach dotyczących rozumności praktycznej. Sprawa ta jest istotna w szczególności z tego względu, że to właśnie rozum praktyczny ujawnia się jako źródło (różnego rodzaju) mocy zobowiązującej przepisów i norm prawnych.

Jest ważne, aby dobrze zrozumieć zwrot: „przesłanki dotyczące działania”, na których opiera się rozum praktyczny. „Ludzie cenią szczerść”, „Kłamstwo polega na umyślnym powiedzeniu komuś nieprawdy, licząc, że nabierze on fałszywego przeświadczenia”, „Świadome wprowadzanie kogoś w błąd jest niegodziwe” – tego rodzaju ogólne sformułowania (niezależnie od tego, czy są prawdziwe) same d o t y c z ą wprowadzenie jakiegoś działania, jednak na sposób t e o r e t y c z n y, a nie praktyczny. Przesłanki praktyczne nie mają zwykłej postaci sądu orzekającego; jest to związane z faktem, że muszą one posiadać w sobie pewną moc (by tak rzec) aktywizującą, czyli skłaniającą do działania i zobowiązującą – moc, która odwołuje się do rozumu i odnosi określone działanie do konkretnej osoby. Wyraża się to zazwyczaj w specjalnej formie: „M a m (masz itp.) mówić ludziom prawdę, nie kłamać” itp.

Powinniśmy zauważyć, że samo s t w i e r d z e n i e, co mamy robić (w ogóle lub też w danej sytuacji), jest tylko pośrednim i wcale nie najważniejszym rezultatem rozumowania praktycznego. Rozum praktyczny jest bowiem ostatecznie ukierunkowany na s a m o d z i a ł a n i e. To ono jest właściwym jego rezultatem, rezultatem funkcjonującym jako wniosek tego rozumowania, będącym jego realizacją i realizacją przesłanek. Spostrzeżenie to (po raz pierwszy odnotowane przez Arystotelesa³) jest szczególnie ważne, gdyż zwykle za właściwy wniosek rozumu praktycznego gotowi jesteśmy uznać jakiś rodzaj sformułowanej myśli, np. normę rozumianą jako stwierdzenie o (czyjejs) powinności, taką jak: „Powiniennem mówić prawdę, a nie kłamać” bądź (w jakimś konkretnym wypadku) „Powiniennem przyznać się, że wydałem 100, a nie 50 zł”. Tymczasem jeśli właściwy wniosek rozumu praktycznego będziemy chcieli w ogóle ujmować w formę werbalną (nie zawsze jest to konieczne), będzie to raczej coś w rodzaju: „P r z y z n a m s i ę / P o w i e m p r a w d ę, że wydałem 100 zł / N i e b ę d ę k ł a m a ć, że 50” albo: „W takim razie przyznaję się...” itp.

³ Arystoteles, *De motu animalium*, [w:] *Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri, editio secunda quam curavit O. Gigon, t. I, Berolini 1960, 701 a 7-24.

Rzecz jasna nie każda ogólna przesłanka praktyczna będzie prawem; do tego musi spełniać pewne warunki, z których Akwinata za najważniejsze (na najogólniejszym poziomie) uznaje: (I) prawo jest ukierunkowane na dobro wspólne, (II) jest nakładane przez kogoś reprezentującego pewną wspólnotę i posiadającego uprawnioną władzę nad nią, (III) obowiązuje członków wspólnoty z chwilą podania go do wiadomości (*promulgatio*), a powiadomienie to musi być dla nich zrozumiałe i jasne (musi być jasne, do kogo prawo jest skierowane i czego dotyczy)⁴.

Idąc dalej, wśród ogólnych przesłanek („punktów wyjścia”) obmyślane są przesłanki mniej i bardziej ogólne czy też uniwersalne. Akwinata utrzymuje, że wszystkie dają się sprowadzić do kilku najbardziej podstawowych, najogólniejszych i najbardziej uniwersalnych, te najogólniejsze przesłanki zaś są zasadniczo, i przynajmniej w sposób wstępny, oczywiście dla każdego, nie wymagają dowodów ani uzasadniania. Zbiór takich przesłanek nazywany jest *p r a w e m n a t u r a l n y m*. Są one podstawą wszelkich działań moralnych w tym sensie, że są punktem wyjścia rozumowań, których działania te są realizacją, oraz stanowią racje tych działań. Opierając się na nauce Akwinaty, John Finnis w następujący sposób charakteryzuje prawo naturalne:

(I) (...) zbiór podstawowych zasad praktycznych, wskazujących na podstawowe formy ludzkiego rozwoju jako na dobra, do których człowiek ma dążyć i które ma realizować – zasady te są w taki czy inny sposób stosowane przez wszystkich, którzy zastanawiają się, jak postępować, niezależnie od słuszności ich wniosków; oraz (II) (...) zbiór podstawowych wymagań metodologicznych rozumności praktycznej (...), wyróżniający rzetelne myślenie praktyczne i dostarczający kryteriów dla rozróżnienia pomiędzy czynami, które (zawsze lub w określonych sytuacjach) są rozumne w sposób bezwzględny (a nie zaledwie w odniesieniu do danego celu), a czynami nierozumnymi w sposób bezwzględny, tj. pomiędzy postępowaniem słusznym a niesłusznym (...); (III) zbiór ogólnych norm moralnych⁵.

Niedowodliwość pierwszych przesłanek ma podobny charakter jak niedowodliwość aksjomatów w różnego rodzaju teoriach; musimy natomiast wyłączyć z tego porównania te aksjomaty współczesnych nauk (głównie matematycznych, logicznych bądź empirycznych), które przyjmowane są w sposób arbitralny bądź na podstawie takiego kryterium, jak możliwość wyprowadzania spójnego systemu twierdzeń⁶. Oczywiście i niedowodliwość pierwszych przesłanek praktycznych, którą ma na myśli Akwinata, a za nim Finnis, daje się porównać przede wszystkim do takich zasad, jak teoretyczna zasada niesprzeczności: jest ona zrozumiała i sensowna dla każdego, kto tylko (choćby na elementarnym poziomie) zauważa różnicę między prawdą a fałszem. Otóż właśnie

⁴ *STh*, I-II 90.

⁵ *Pr. nat.*, s. 31.

⁶ *Pr. nat.*, s. 77 i n.

w podobny sposób dla kogoś, kto tylko (choćby na elementarnym poziomie) zauważa różnicę między dobrem a złem, jest oczywiste, że ma podejmować dobro i wystrzegać się zła – i to właśnie, powiada Akwinata, jest pierwsza, najbardziej podstawowa przesłanka rozumu praktycznego i pierwsze przykazanie prawa naturalnego⁷.

To, że pierwsza zasada praktyczna jest jasna dla każdego, nie oznacza natomiast, że każdy, kto nią się kieruje, musi ją wprost formułować w myśli przy okazji każdej decyzji i każdego działania. Owszem, powiada Akwinata, im bardziej oczywiste przesłanki, tym bardziej funkcjonują w naszych rozumowaniach w sposób domyślny – tak jak „ukryte” założenia teoretyczne⁸. Zasada ta funkcjonuje w naszych rozumowaniach w taki sposób, że każdy, kto podejmuje się czegoś w sposób rozmyślny, robi to o tyle, o ile rozpoznaje w tym coś dobrego (analogicznie w odniesieniu do zła). I jest tak niezależnie od tego, czy dał się wnioski tej osoby, dotyczące konkretnego działania w konkretnych okolicznościach, są poprawne, czy nie. Jeśli natomiast ktoś już dopuścił się złego postępowania, zawsze może się od niego odwrócić, a podstawą takiego odwrócenia jest właśnie pierwsza zasada prawa naturalnego (wyraz takiego opamiętania mógłby brzmieć następująco: „Co ja robię?!”, „Nie mogę dłużej tak postępować, nie jest to dobre” itp.)⁹.

Powyższa zasada ma charakter najbardziej ogólny i pierwotny. Ale do prawa naturalnego zaliczymy też szereg innych przesłanek. Aby dobrze uchwycić ich treść i naturę, warto zwrócić uwagę na dwa założenia, które mocno skaziły wykładnię przedstawianej tu teorii.

Pierwsze założenie polegało na błędnym przyjęciu, jakoby przykazania prawa naturalnego winny być wyrowadzane z teoretycznych przesłanek, dotyczących, ogólnie biorąc, natury człowieka (metafizycznych, fizycznych czy nawet teologicznych). Jest możliwe, że wieloznaczność terminów „natura”, „naturalne” nie pomogła w dostrzeżeniu błędności tego założenia; większe znaczenie miały tu jednak zapewne wpływy filozofii stoickiej¹⁰. Akwinata natomiast wyraźnie i wielokrotnie w swych tekstach podkreśla, że przesłanki prawa naturalnego są niedowodliwe – niewyprowadzane z żadnych innych, czy to praktycznych, czy teoretycznych. Zamiast skupiać się na „naturze człowieka”, Akwinata każe pytać, co w naturalny dla siebie sposób człowiek rozpoznaje jako swoje najbardziej podstawowe zadania.

⁷ *STh*, I-II 94.2.co.

⁸ *STh*, I-II 90.1 ad. 2. Ta ogólna myśl wywodzi się od Arystotelesa. Zob. *De motu animalium*, 701 a 25-33.

⁹ Zob. J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 215-216.

¹⁰ Zob. studium M. Rhonheimera (2002). *Natural Moral Law: Moral Knowledge and Conscience. The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.academiavita.org/index.php?option=com_content&view=article&id=213%3Am-rhonheimer-la-legge-morale-e-naturale-conoscenza-morale-e-conscienza&catid=53%3Aatti-della-viii-assemblea-della-pav-2002&Itemid=66&lang=en [31 marca 2011].

W oparciu o te właśnie podstawowe cele i zadania człowieka, a nie jakiegokolwiek teorie, Tomasz prócz pierwszej, wspomnianej wyżej, wymienia następujące zasady prawa naturalnego:

1. zachowywać i chronić swoje życie (a co za tym idzie również zdrowie i integralność cielesną) i wystrzegać się tego, co mu zagraża;
2. łączyć się w pary (w ramach małżeństwa);
3. wychowywać dzieci;
4. żyć w zgodzie z innymi ludźmi ze swojej wspólnoty i nie krzywdzić ich;
5. poznawać prawdę, w szczególności zaś prawdę o Bogu (przyczynie światła i naszego życia), oraz wystrzegać się błędów i (świadomej) ignorancji¹¹.

Dla zrozumienia niewyprowadzalności pierwszych przykazań prawa naturalnego, w szczególności z twierdzeń natury teoretycznej, ważna jest okoliczność, że przykazania te stanowią przesłanki rozumu *p r a k t y c z n e g o*, nie zaś teoretycznego. Rozum praktyczny mianowicie podąża odmiennym trybem niż teoretyczny, można rzec, że kieruje się inną logiką – opartą na pierwszej zasadzie prawa naturalnego, a nie na zasadzie niesprzeczności (jak zaznacza Finnis, nic nie wskazuje, by tego rodzaju logika miała być mniej racjonalna od tej, którą kieruje się teoretyk¹²). Oznacza to, że jakkolwiek rozum praktyczny może w pewien sposób korzystać z prawd poznanych uprzednio w sposób teoretyczny, to jednak sam zasadniczo konstruuje nowe przesłanki, o zupełnie innej niż teoretyczna postaci i funkcjonujące w ramach specyficznego dla siebie rozumowania, którego punkt wyjścia i reguły poprawności są inne niż w wypadku teorii. Okoliczność ta sprawia, że przejście od przesłanek natury teoretycznej do praktycznych, ukierunkowanych na działanie, nie jest możliwe w ramach *w n i o s k o w a n i a*. Jest to w gruncie rzeczy coś, co w praktyce jest dla nas oczywiste – obmyślając konkretną rzecz do zrobienia, np. dotyczącą ochrony swojego życia i zdrowia, nikt nie myśli w taki sposób: „(Wszyscy/niektórzy/mądrzy/zdrowi na umyśle itp.) ludzie dążą do zachowania się przy życiu – zatem i ja mam/będę... itd.”. Takie „wnioskowanie” byłoby, jak pokazuje Finnis¹³, nieuprawnione. Raczej jest tak, że każdy, jeśli tylko posiada elementarne ludzkie zdolności umysłowe i choćby wstępne doświadczenie życiowe, *p o p r o s t u r o z u m i e*, że powinien, na ile to możliwe, dbać o swoje życie, oraz że troska ta jest pewnym dobrem ludzkim i zadaniem człowieka jako takiego – podobnie w odniesieniu do innych podstawowych dóbr ludzkich.

¹¹ *STh*, I-II 94.2co.

¹² *Pr. nat.*, s. 42.

¹³ *Pr. nat.*, II.4, III.4.

Drugim poważnym wypaczeniem teorii prawa naturalnego było zaliczanie do katalogu pierwszych przesłanek rozumu praktycznego zbyt dużej liczby przykazań¹⁴. Jak widzieliśmy, lista Akwinaty jest nadzwyczaj krótka i zwięzła. Z pewnych względów (zapewne także dlatego, że rozważania, w ramach których zawarł on swoją koncepcję prawa naturalnego, nie dotyczą zasadniczo filozofii moralnej, ale teologii) zatrzymuje się na wstępnym wyliczeniu, opatrując je oględnym „i tym podobne”. Uważna lektura jego tekstów pozwala na nieco dokładniejsze opracowanie tej początkowej listy, wciąż jednak będzie ona bardzo ograniczona. Tomasz skłonny jest więc zaliczyć do niej tylko pierwsze, najbardziej oczywiste wnioski albo doprecyzowania pierwszej zasady i pięciu wyżej wymienionych (na przykład: szanować rodziców i osoby starsze, postępować wobec innych tak, jak chcielibyśmy, by oni wobec nas postępowali). Z całą pewnością nie zgodziłby się z poglądem, że do listy tej należą wszystkie przykazania dekalogu, nie mówiąc już o innych, bardziej szczegółowych normach¹⁵.

Warto uzmysłowić sobie, że powiększanie listy przykazań prawa naturalnego jest bezpodstawne i nie daje się obronić; w gruncie rzeczy bowiem oznacza uznanie za oczywiste i bezwzględnie wiążące tego, co takie nie jest. Nie trudno domyślić się, że pogląd taki prowadzi do rygoryzmu, który ostatecznie okazuje się niemożliwy do utrzymania.

Przegląd błędnych wykładni teorii prawa naturalnego¹⁶ pozwala w pewien sposób zrozumieć, skąd tak stanowczy sprzeciw wobec takiego ujęcia prawa naturalnego ze strony (głównie) pozytywistów. Opór ten doprowadził w końcu do całkowitego odrzucenia nauki o prawie naturalnym – tym bardziej radykalnego, że poza taką wersją (rzekomo) klasycznej teorii nie zdołano dostatecznie i przekonująco wypracować alternatywnej.

Jakkolwiek więc, podsumowując, same przykazania prawa naturalnego – zgodnie z nauką Akwinaty i Finnisa – są od razu jasne, okazuje się, że teoria prawa naturalnego jest nadzwyczaj wymagająca, jej zrozumienie i jasne wyłożenie może nastroczać wiele różnych trudności. Pomijając wyżej wymienione błędy, ważniejsze spośród trudności dotyczą: (I) sposobu wyprowadzania mniej lub bardziej szczegółowych norm moralnych i konkretnych decyzji z tych najogólniejszych przesłanek; (II) błędnych wnioskowań, prowadzących do uznania za słuszne tego, co ostatecznie z prawem naturalnym jest sprzeczne; (III) warunków pewności i poprawności wniosku rozumowania praktycznego, w szczególności czy należy do nich konieczny związek inferencyjny między wnioskiem a przesłankami; (IV) związku podstawowych zasad praktycznych

¹⁴ J. Woroniecki OP, op. cit., t. I, s. 209.

¹⁵ W dekalogu znajduje się, według Akwinaty, tylko kilka takich przykazań. Zob. *STh*, I-II 100.

¹⁶ Zob. *Pr. nat.*, II, XI.5-9.

z cnotami moralnymi; (V) ich związku z najwyższym celem człowieka, którym jest dobre życie (bądź też, w dalszym rozrachunku, wieczna szczęśliwość – *beatitudo*); wreszcie (VI) związku prawa naturalnego z prawem wiecznym.

Wszystkie te trudności i zagadnienia przy odpowiedniej pilności dają się rozstrzygnąć (przynajmniej na ogólnym, w znacznej mierze jednak wystarczającym poziomie). Pomóc w tym może systematyczna praca nad rozumnością praktyczną oparta na rzetelnym studium tekstów Akwinaty, który sam z podobnymi trudnościami musiał się mierzyć. Niektóre ze współcześnie podnoszonych problemów, jak choćby kwestia przejścia od „jest” do „powinien”, różnorodności poglądów moralnych czy też nierozwiązywalnych konfliktów, mogą przy tym okazać się zwykłymi nieporozumieniami bądź wprost pseudoproblemami. Jest jednak nadzwyczaj ważne, by studium dotyczące rozumności praktycznej, uwzględniające również powyższe zagadnienia, prowadzone było właśnie z perspektywy współczesnej, z uwzględnieniem aktualnych problemów i zarzutów, w oparciu o znane nam przykłady i poręczne dla nas metody pracy i dowodzenia. W tym kontekście studium takie okazuje się swego rodzaju nowym wyzwaniem i czymś, co trzeba poniekąd zacząć od początku.

CEL I TEZY PRACY

Celem mojej rozprawy doktorskiej jest zbadanie, w jaki sposób sformułowana przez Akwinatę koncepcja rozumu praktycznego stanowi podstawę dla nowej teorii prawa naturalnego w wersji reprezentowanej przez Johna Finnisa. W szczególności zaś chodzi o: (I) systematyczne i historycznie rzetelne przedstawienie koncepcji rozumu praktycznego u Akwinaty jako teorii, która wedle diagnozy Johna Finnisa jest obecnie konieczną podstawą rozważań nad rozumnością praktyczną; (II) pokazanie, w jaki sposób koncepcja ta jest rozwijana we współczesnej nowej teorii prawa naturalnego – w ujęciu Johna Finnisa zasadniczo, pośrednio zaś i uzupełniająco w ujęciu innych głównych jej reprezentantów (Germaina Griseza, Josepha Boyle’a czy Roberta P. George’a); (III) omówienie na wybranych przykładach, jak funkcjonuje ona w zastosowaniu do pewnych szczegółowych współczesnych zagadnień.

Studium to ma zatem za zadanie wydobyć pewne ważne i decydujące z perspektywy współczesnych badań nad rozumnością praktyczną przesłanki oraz uporządkować je w spójną charakterystykę rozumu praktycznego. Uchwycenie w taki sposób uporządkowanych przesłanek po pierwsze daje szansę na rozbudowanie teorii prawa naturalnego w jego związku z rozumem praktycznym i działaniem, przy zastosowaniu kategorii współczesnych, oraz po drugie otwiera drogę do zastosowania tej teorii w szczegółowych sprawach współczesnych w wielu dziedzinach aktywności ludzkiej, jak etyka, teoria działania, jursprudencja czy polityka.

W związku z tak zarysowanym celem uzasadniam w pracy następującą tezę: sformułowana przez Akwinatę koncepcja rozumności praktycznej, rozwinięta przez Johna Finnisa w ramach nowej teorii prawa naturalnego, stanowi trafne i wyjątkowo obiecujące ujęcie rozumu praktycznego, a dostarczając rozwiązań wielu ważnych problemów z tej dziedziny, może konkurować z innymi współczesnymi teoriami rozumności praktycznej. Analiza zawarta w rozprawie pozwala na sformułowanie katalogu podstawowych zasad rozumu praktycznego oraz na określenie sposobu, w jaki są one podstawą szczegółowych rozstrzygnięć w dziedzinie ludzkiej praktyki.

Rozwinięcie powyższej tezy pozwala z kolei uzasadnić następujące twierdzenia: (I) istnieją pierwsze zasady rozumu praktycznego; (II) zasady te są podstawą konkretnych rozstrzygnięć w sprawach praktycznych. Jest rzeczą nadzwyczaj ważną, że sformułowany przez Finnisa (na podstawie Akwinaty) katalog pierwszych zasad prawa naturalnego znajduje zastosowanie w konkretnych kwestiach praktycznych. Potwierdza to, iż zasady te stanowią przesłanki z istoty praktyczne i zasadniczo przeznaczone do wielorakiego rozwijania na gruncie ludzkich praktyk.

Ważnym elementem rozprawy jest analiza dyskusji, która toczy się między Finnisem i innymi współczesnymi autorami. Otóż na podstawie ogólnych przesłanek Akwinaty Finniss formułuje tezy, które nie tylko dają pewien wgląd w treść twierdzeń Akwinaty, ale także pozwalają rozstrzygać współczesne problemy z dziedziny teorii działania i etyki; niektóre z nich są jednak przedmiotem poważnych kontrowersji i dyskusji. Kontrowersje te dotyczą zarówno interpretacji poglądów Akwinaty, jak i proponowanego stanowiska w kwestii prawa naturalnego i obejmują następujące dwa główne nurty filozoficzne zajmujące się prawem naturalnym:

(I) Neoscholastycy, jak Ralph McInerny, Russel Hittinger czy Henry Veatch, zarzucają Finnisowi, że w jego teorii pierwsze zasady prawa naturalnego i osądów moralnych nie dają się w żadnym sensie wywieść z przesłanek o charakterze metafizycznym. Tymczasem, zdaniem neoscholastyków, rzetelna konstrukcja teorii prawa naturalnego bez odwołania się do metafizyki i celowej struktury rzeczywistości jest niemożliwa. Filozofowie ci formułują również szereg szczegółowych zarzutów wobec teorii Finnisa, opartych na gruntownej analizie tekstów Akwinaty (np. wielość i niewspółmierność podstawowych dóbr, obrona Złotej Reguły ewangelicznej w oparciu o zasadę bezstronności)¹⁷.

¹⁷ R. McInerny, *The Principles of Natural Law*, "American Journal of Jurisprudence" 1980, Vol. 25; H. Veach, *Natural Law and the 'Is' – 'Ought' Question*, "Catholic Lawyer" 1981, Vol. 26; R. Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame 1987; idem, *Varieties of Minimalist Natural Law Theories*, "American Journal of Jurisprudence" 1989, Vol. 34. Zob. też: K. Motyka, *Wstęp*, [w:] *Pr. nat.*, s. IX-XVIII.

(II) Filozofowie z kręgu proporcjonalistów, jak Richard McCormick, Charles Curran i Edward Vacek, krytykujący tradycyjną koncepcję teologii moralnej, twierdzą, że ustalenia Finnis'a oparte są na niezadowolająco sformułowanej koncepcji rozumowania praktycznego i ludzkiego działania¹⁸.

WAGA ZAGADNIENIA

Argumenty ukazujące doniosłość badań nad rozumem praktycznym i pierwszymi zasadami rozumności praktycznej dają się ująć w pięć następujących punktów, odpowiednio do pięciu wymiarów badań.

(I) **W y m i a r h i s t o r y c z n y**. Dzieje problematyki rozumu praktycznego i prawa naturalnego należą do najbardziej doniosłych i fundamentalnych wątków w historii myśli europejskiej, a ich znaczenie wykracza poza ramy samej filozofii. Rzetelna analiza tekstów źródłowych jest niezbędna do zrozumienia doniosłych momentów w rozwoju koncepcji rozumności praktycznej, oceny ich trafności oraz zastosowania we współczesnych kontekstach.

(II) **W y m i a r m e t a f i z y c z n y**. Stanowi on podstawę dla pozostałych wymiarów. Należy tu przede wszystkim zagadnienie zasad rozumu praktycznego jako czegoś tkwiącego w naturze ludzkiej i stanowiącego o jej zorientowaniu na pewien cel. Ukierunkowanie to w ujęciu klasycznym oznacza pewien udział w szerszym porządku świata oraz w prawie wiecznym. Ujęcie takie jednak domaga się zarysowania rzetelnej koncepcji teleologii naturalnej, celu ludzkiego istnienia oraz celu i natury rozumu praktycznego.

Ponadto, jak zauważa Bogusław Wolniewicz¹⁹, za jedno z najważniejszych pytań w filozofii należy uznać to, jak ma się rozum do bytu. Otóż jest rzeczą znaną, że rozum może się mieć do bytu zasadniczo na dwa sposoby: (a) na sposób czegoś poznającego byty (rozum teoretyczny) oraz (b) na sposób czegoś tworzącego byty na podstawie poznania, a zatem jako przyczyna bytów (rozum praktyczny). Oba te sposoby uznaje się za znaczące aspekty rozumu, których opisanie jest równoznaczne z opisaniem specyfiki samego rozumu. Zarazem, jak pokazują dzieje myśli filozoficznej, od czasów nowożytnych n i e p o r ó w n y w a l n i e więcej uwagi poświęca się tylko pierwszemu z tych aspektów, gdy tymczasem drugi z nich wciąż domaga się zgłębienia i docenienia.

¹⁸ Proporcjoniści – myśliciele z kręgu filozofów i teologów, którzy zasadniczo przyjmują, że decyzją moralnie słuszną jest ta, która ma przynieść lepszą proporcję korzyści w stosunku do strat aniżeli jakakolwiek inna możliwa do zrealizowania decyzja. Zob. J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, ed. cit., r. IV.1 D. W sprawie krytyki Finnis'a zob. E.C. Vacek, *Contraception Again – A Conclusion in Search of Convincing Arguments: One Proportionalist's [Mis?] Understanding of a Text*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry*, ed. R.P. George, Washington D.C. 1998; R. McCormick, *Some Early Reactions to «Veritatis Splendor»*, "Theological Studies" 1994, Vol. 55; a także: R.P. George, *Introduction*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry*, ed. cit., s. VII-VIII.

¹⁹ B. Wolniewicz, *Wstęp*, [w:] L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2006.

(III) **W y m i a r e p i s t e m o l o g i c z n y.** Jednym z najważniejszych zagadnień w filozofii jest przebieg rozumowania praktycznego jako zasady ludzkich działań i warunków jego poprawności, a także pytanie, w jaki sposób poznaje się pierwsze zasady tego rozumowania, jaka jest ich natura i na czym polega ich obiektywny charakter. Są to pytania nie tyle o to, w jaki sposób dochodzi się do poznania pierwszych zasad i jak funkcjonuje rozumowanie praktyczne pod względem psychologicznym, ale w jaki sposób w rozumowaniu tym z gruntu *chodzą o prawdę* i w jakim sensie prawda obecna jest w naszych rozumnych działaniach.

(IV) **W y m i a r e t y c z n y.** Zagadnienie rozumności praktycznej i prawa naturalnego jest nieodzowne po pierwsze na poziomie ogólnych ustaleń w tych dziedzinach, jak w kwestiach dotyczących rozumności ludzkiego działania, cnót moralnych i praktycznych cnót intelektualnych, działań z natury złych, wreszcie natury powinności jako konieczności praktycznej, po drugie zaś – w kwestiach szczegółowych, jak etyka zbrojeń nuklearnych i działań wojennych, kwestia moralnych czynów bezwzględnie złych, antykoncepcji i manipulacji genetycznych, absolutnych praw człowieka i ich ochrony w prawie międzynarodowym itp.

(V) **W y m i a r p r a w n y.** Prawo naturalne jako zbiór najogólniejszych przesłanek powinno być, w myśl teorii prawa naturalnego, podstawą dla prawa pozytywnego, jak również do określania uprawnień naturalnych, czyli podstawowych praw człowieka. Od tego, jak rozumiemy samo prawo naturalne – jego moc zobowiązującą i sposób wywodzenia z niego szczegółowych uprawnień – zależą rozstrzygnięcia takich zagadnień, jak rola przymusu w prawie, cechy porządku prawnego, absolutne prawa człowieka, związek uprawnień z dobrem wspólnym czy ogólna natura legalnej władzy.

Prezentowana tu rozprawa obejmuje z jednej strony wymiar historyczny w sensie wyżej przedstawionym, z drugiej zaś wymiar metafizyczny jako podstawę pozostałych aspektów badań oraz epistemologiczny i etyczny. Praca pomija natomiast niemal całkowicie wymiar prawny, odwołując się do niego wyłącznie na zasadzie uzupełnienia.

METODA BADAŃ I STRUKTURA ROZPRAWY

Praca ma charakter historyczny i systematyczny zarazem. Historyczny – o ile jej podstawą jest analiza źródłowych tekstów dotyczących rozumności praktycznej i prawa naturalnego w teorii św. Tomasza z Akwinu. Naturalnym kontekstem tych badań są po pierwsze źródła teorii Akwinaty, przede wszystkim Arystoteles i stoicy, po drugie – pewne polemiki, w ramach których zarówno Tomasz, jak i jego późnoscholastyczni kontynuatorzy, jak Francisco Suarez i Gabriel Vazquez, formułują swoje stanowiska w kwestii rozumności praktycznej – dyskusje bowiem, w których Akwinata uściślał swoje stanowisko, w wielu

punktach dotyczą dokładnie tych kwestii, które rozważane są we współczesnej nowej teorii prawa naturalnego. Powyższe analizy są zarazem prowadzone z perspektywy problemowej i systematycznej, która pozwala w naturalny sposób połączyć badania historyczne ze współczesnymi. Poszczególne zagadnienia poruszam również w porządku systematycznym, tak by składały się na całościowy obraz rozumu praktycznego w jego koncepcji klasycznej.

Porządek pracy wytyczają kolejno trzy aspekty rozumu praktycznego: (I) punkt wyjścia rozumowania praktycznego, czyli prawo naturalne, (II) natura przejścia od zasad do wniosków w rozumowaniu praktycznym oraz (III) zwięźczenie rozumowania praktycznego (osąd, decyzja, *imperium* i działanie).

Punktem wyjścia analiz, w każdej z głównych części, jest wstępna prezentacja danego aspektu rozumowania praktycznego w oparciu o teksty Akwinaty. Celem tej wstępnej prezentacji jest wyodrębnienie głównych przesłanek Akwinaty, które po pierwsze stanowią podstawę jego teorii rozumu praktycznego, po drugie zaś są podstawą rozważań i rozstrzygnięć dla Finnisa. Analiza sposobu, w jaki przesłanki te funkcjonują w rozstrzygnięciach Finnisa, stanowi następnie trzon danej części. Analiza ta z kolei dzieli się każdorazowo na trzy części, odpowiednio do trzech aspektów danego a k t u rozumu praktycznego: (I) bliższa specyfika p r z e d m i o t u danego aktu rozumu praktycznego, (II) charakterystyka s a m e g o a k t u oraz (3) natura b i e g ł o ś c i w tym akcie (dyspozycje i cnoty rozumu).

Pod względem metodologicznym każda z trzech głównych części realizuje trzy zadania: (I) ogólna prezentacja stanowiska Akwinaty, (II) analiza funkcjonowania przesłanek Akwinaty w tezach nowej teorii prawa naturalnego, (III) analiza szczegółowej kwestii rozstrzyganej w oparciu o te przesłanki.

ZAKOŃCZENIE

Wnioski końcowe pozwalają skonfrontować główne rysy klasycznej koncepcji rozumu praktycznego z ważniejszymi współczesnymi punktami spornymi, takimi jak związek moralności z prawem, niedowodliwość pierwszych zasad rozumu praktycznego, sposób, w jaki prawo naturalne jest naturalne, związek prawa naturalnego z prawem wiecznym, porównywalność dóbr ludzkich, obowiązek i uzasadnianie działania czy rola cnót moralnych i poznawczych we właściwym funkcjonowaniu rozumu praktycznego.

Ważnym również aspektem rozważań prowadzonych w ramach pracy jest zastosowanie zaprezentowanych w niej tez ogólnych – wywodzących się wprost z nauki Akwinaty, a także tych, które stanowią współczesne jej rozwinięcie – do konkretnych aktualnych zagadnień praktycznych. Oto niektóre z tych kwestii: Czy człowiek dążący do swojego dobra moralnego jest egoistą i jakie są rodzaje dążenia do własnej doskonałości moralnej? Czy życie jest ważniejszym dobrem niż wiedza i czy pytanie to jest w ogóle dobrze postawione? Czy jesteś-

my odpowiedzialni za uboczne skutki naszych działań i które spośród skutków naszych działań są uboczne? Czy zabicie człowieka jest czymś absolutnie złym (zawsze i niezależnie od okoliczności) i na czym polegają bezwzględne zakazy moralne? Jakie są warunki dopuszczalnej obrony koniecznej? Kiedy zbrojenia nuklearne oznaczają zamiar zabijania niewinnych? Na czym polega moc wiążąca umów cywilnych i dlaczego powinniśmy ich dotrzymywać?

ABSTRACT

Since the end of 20th century a wide interest in the topic of practical reason is on the increase in philosophy, especially in such issues as: specific properties of practical reason, its function and proper object, rationality of human action, natural law, common good, moral obligation, justice and human rights. Results of discussions in these fields can be applied to current ethical, political or juridical cases and questions such as nuclear deterrence and genetic experiments.

The topic is popular among analytic philosophers who claim that their examinations require thorough analyses of historical – especially ancient and medieval – texts on practical reason. One of the most significant contributions to this discussion is the work of John Finnis (born 1940), which includes as its pivotal part a study and reconstruction of Aquinas' theory of practical reasonableness. The task of my dissertation is to examine the role of Aquinas' premises and principles in Finnis' New Theory of Natural Law.

In my paper I present: (i) main principles concerning practical reason and natural law within the classic account of practical reasonableness; (ii) the objective and the main theses of my dissertation; (iii) the method and the structure of my dissertation. Finally, I list some of the most important ethical issues I discuss in my dissertation.

WYKAZ SKRÓTÓW

1. *Pr. nat.* – J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001.
2. *STh* – S. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, [w:] *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, curante R. Busa, t. II, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980.

BIBLIOGRAFIA

1. Aristoteles, *De motu animalium*, [w:] *Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri, editio secunda quam curavit O. Gigon, t. I, Berolini 1960.
2. S. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, [w:] *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, curante R. Busa, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, t. II. Tekst dostępny również online. Protokół dostępu: <http://www.corpusthomicum.org> [31 marca 2011].
3. Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980 (wydanie polskie: idem, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001).
4. Finnis J., *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983.
5. Finnis J., *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington D.C. 1991.
6. Finnis J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford 1998.

7. Finnis J., Grisez G., Boyle J., *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, "American Journal of Jurisprudence" 1987, nr 32.
8. Finnis J., Grisez G., Boyle J., *Nuclear Deterrence. Morality and Realism*, Oxford 1987.
9. Hittinger R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame 1987.
10. McCormick R., *Some Early Reactions to Veritatis Splendor*, "Theological Studies" 1994, Vol. 55.
11. McInerny R., *The Principles of Natural Law*, "American Journal of Jurisprudence" 1980, Vol. 25.
12. Rhonheimer M. (2002). *Natural Moral Law: Moral Knowledge and Conscience. The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.academiavita.org/index.php?option=com_content&view=article&id=213%3Aam-rhonheimer-la-legge-morale-e-naturale-conoscenza-morale-e-conscienza&catid=53%3Aatti-della-viii-assemblea-della-pav-2002&Itemid=66&lang=en [31 marca 2011].
13. Vacek E.C., *Contraception Again – A Conclusion in Search of Convincing Arguments: One Proportionalist's [Mis?]Understanding of a Text*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry*, ed. R. P. George, Washington D.C. 1998.
14. Veach H., *Natural Law and the 'Is' – 'Ought' Question*, "Catholic Lawyer" 1981, Vol. 26.
15. Wolniewicz B., *Wstęp*, [w:] L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2006.
16. Woroniecki J. OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986.

PIOTR ŚCIŚLICKI

(UNIwersytet Jagielloński)

REFLEKSJA FILOZOFICZNA
JAKO ŹRÓDŁO WSPÓŁCZESNEGO ROZUMIENIA
GODNOŚCI CZŁOWIEKA I DYREKTYW
INTERPRETACYJNYCH ART. 30 KONSTYTUCJI RP

UWAGI OGÓLNE

Gdy mowa o konstytucyjnych podstawach ochrony życia ludzkiego, przepisem nasuwającym się jako dogodny punkt wyjścia jest art. 30. Ma on brzmienie następujące: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Poza art. 30 pojęcie godności człowieka pojawia się w konstytucyjnej preambule, która wzywa wszystkich stosujących ustawę zasadniczą do tego, by czynili to, „dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka”, a także w art. 233 ust. 1 Konstytucji, gdzie ustanowiono bezwzględny zakaz naruszania godności człowieka nawet w razie wprowadzenia nadzwyczajnego stanu państwowego. Struktura systemu ochrony praw i wolności jednostki jawi się więc w sposób klarowny – u jej podłoża znajduje się nienaruszalny fundament w postaci godności człowieka, na którym nadbudowana jest złożona konstrukcja służących istocie ludzkiej uprawnień i swobód, poddających się ograniczeniom jedynie w ramach zasady proporcjonalności (art. 31 Konstytucji).

Na gruncie mającego niewątpliwie znaczenie centralne art. 30 pojęciu godności ludzkiej należy przypisać charakter wartości konstytucyjnej o podstawowym znaczeniu dla zbudowania aksjologii wszelkich rozwiązań jurystycznych dotyczących sfery praw i wolności jednostki. Demokratyczne państwo prawne

to państwo oparte na poszanowaniu człowieka, zwłaszcza na poszanowaniu i ochronie życia oraz godności ludzkiej. Te dwa dobra są sprzężone ze sobą w bezpośredni sposób. Art. 30 Konstytucji jest postanowieniem wiodącym dla wykładni i stosowania wszystkich pozostałych postanowień o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki; jak to wykazał Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 28 maja 1997 roku (K 26/96), przepis ten wykazuje ścisły związek z art. 38, bezpośrednio odnoszącym się do ochrony życia, co stanowi wyraz wspomnianego sprzężenia pomiędzy kluczowymi dobrami prawnymi: godnością i życiem.

GODNOŚĆ LUDZKA – WYMIAR CZYNNY I BIERNY

Pojęcie „godności człowieka” nie jest nowe i należy je odczytywać w powiązaniu z brzmieniem preambuły naszej Konstytucji¹. Źródłosłowem pojęcia godność w języku łacińskim jest *dignitas*, w greckim *axia* i *axioma*, w hebrajskim *kavod*². Jednym z pierwszych tekstów zawierających dłuższą wypowiedź z użyciem tego enigmatycznego słowa jest *De officiis* Cycerona:

(...) ex quo intelligitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eam que contemni et reici oportere sin sit quispiam qui aliquid tribuat voluptati diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. itaque victus cultus que corporis ad valetudinem referatur et ad vires non ad voluptatem. atque etiam si considerare volemus quae sit in natura «nostra» excellentia et dignitas intellegemus³.

Zatem godność człowiecza (*dignitas hominis*) mieści się w naturze istoty ludzkiej, zaś wypływa z niej powinność określonego postępowania moralnego – odpowiadającego wzniosłej pozycji⁴. Ujęcie godności, z jakim mamy tu do czynienia, kładzie nacisk jak gdyby na aspekt czynny zjawiska. Nieco inaczej jest u św. Tomasza z Akwinu, który odwołując się do Cycerona, postrzega godność

¹ Mam tu na myśli słowa następujące: „My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach (...)”. Zawarta jest w tych słowach istotna wskazówka interpretacyjna, pozwalająca odwołać się przy wykładni użytych w warstwie normatywnej aktu prawnego pojęć do całego dorobku naszej kultury, zarówno do źródeł greckich zatem (prawda, dobro i piękno to wszak idee platońskie), jak i do fundamentów cywilizacji judeochrześcijańskiej.

² R. Debes, *Dignity's Gauntlet*, “Philosophical Perspectives” 2009, Vol. 23 Ethics, s. 45.

³ Cicero, *De officiis*, lib. I, par. 106.

⁴ Co do interpretacji wypowiedzi Cycerona, zob. także: M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 123.

w aspekcie biernym i w powiązaniu z gradualizmem jako tego rodzaju właściwość jednostki, która desygnuje jej rangę, pozycję społeczną, piastowaną funkcję i poprzez to obliuguje innych do okazywania jednostce szacunku i czci⁵. W okresie średniowiecza, w związku z postrzeganiem jednostki ludzkiej jako części większej całości, części posiadającej ściśle wyznaczone miejsce w strukturze rzeczywistości nie tylko społecznej, aspekt bierny godności człowieka wysuwał się na plan pierwszy, zaś zmianie miało to ulec dopiero z nadejściem renesansu. To wówczas właśnie powstał odrębny gatunek literacki *De dignitate hominis*, stanowiący wyraz wiary w człowieka i w moc sprawczą jego intelektu, jak również w praktycznie nieograniczoną władzę nad światem. Słabiej zaznaczał się w tym okresie aspekt bierny godności, bowiem zerwano ostatecznie ze średniowiecznym gradualizmem, co doprowadziło w konsekwencji do ugruntowania się humanistycznego poglądu o równym statusie wszystkich ludzi, jednorodności całej rodziny ludzkiej. Znowu więc, tak jak w okresie starożytnym, na plan pierwszy wysunął się wymiar czynny godności, to jest pojmowanie jej jako właściwości determinującej w określony sposób człowiecze schematy postępowania. Jak zauważa Marian Machinek, „współczesne rozumienie godności człowieka i wynikających z niej praw opiera się na splatających się ze sobą i wzajemnie się inspirujących tradycjach. Jedną z nich są (...) idee starożytnej antropologii, do których chętnie nawiązywała humanistyczna i racjonalistyczna tradycja oświeceniowa. Drugą jest myśl judeochrześcijańska, poddająca refleksji status istoty ludzkiej w kontekście jej relacji ze Stwórcą”⁶. Na użytek niniejszej pracy – jak wyżej już sygnalizowałem – wyróżniam pojęcie godności ludzkiej w aspekcie czynnym (godność jako przesłanka i stojące przed jednostką zadanie określonego postępowania, *sui generis* wezwanie do podporządkowania swego zachowania zadanej normie moralnej) oraz w aspekcie biernym (godność jako wyznacznik statusu jednostki w pewnej hierarchii, przyrodzona właściwość, będąca przesłanką należnego jej szacunku)⁷. Wydaje się, że w interpretacji konstytucyjnego pojęcia godności należy mieć na uwadze obydwie aspekty, jakkolwiek z pewnością nie wyczerpują one całej palety znaczeń, którą nasza tradycja pozwala z omawianym pojęciem wiązać. Przyjrzyjmy się wobec tego, jak bardzo zróżnicowana i niejednorodna jest geneza pojęcia, którym posługuje się

⁵ Ibidem, s. 124.

⁶ Ibidem, s. 124-125.

⁷ Podobne rozróżnienie czyni Debes: „wydaje się, że pojęcie ludzkiej godności, tak jak funkcjonuje w ramach współczesnego dyskursu normatywnego, jest już *prima facie* odmienne od historycznie starszych ujęć. W tym «starszym» sensie godność jest czymś na kształt «bycia godnym», to znaczy: społecznie wysoko usytuowanym, cieszącym się uznaniem, poważaniem, szacunkiem. Nadal używamy tego znaczenia, odnosząc się do osób, jak również do ich postępowania. Ale to nie jest ludzka godność w dystyngtywnym, filozoficznie interesującym sensie. Ludzka godność nie jest bowiem czymś, na co trzeba sobie zasłużyć bądź co można odziedziczyć. W pewnym sensie i do pewnego stopnia ludzka godność jest inherentna (wrodzona) i niezasłużona. Inaczej, przy przeciwnym założeniu mówimy o ludzkiej wartości i nie potrzebujemy tu innego terminu”. Zob. R. Debes, op. cit., s. 47.

polski ustrojodawca w art. 30. Konsekwencją owego genetycznego zróżnicowania jest wieloznaczność, która o tyle może budzić niepokój, że chodzi o jedno z najbardziej fundamentalnych pojęć, stanowiących przesłankę prawnego statusu jednostki ludzkiej na gruncie całego systemu jurydycznego.

GODNOŚĆ POJĘCIEM WIELOZNACZNYM; RELATYWIZM CZY OGÓLNA
TEORIA GODNOŚCI

Z punktu widzenia encyklopedycznego godność ludzka to honor, ranga, inherentna wartość, niezbywalna wartość, równa wartość, najwyższa wartość, wyjątkowość, równowaga, *gravitas*, osobowość, integralność, integralność cielesna, szacunek do samego siebie, poczucie własnej wartości, święte miejsce w porządku rzeczy, specjalność⁸. Trudno zatem o pojęcie bardziej wieloznaczne. Bałagan znaczeniowy pozwala twierdzić, że termin ten właściwie nie ma znaczenia definitywnego, powstaje zatem pytanie, czy może być normatywną lub epistemologiczną podstawą określonych praktyk lub innych pojęć, całej teorii praw człowieka, która przecież na tym pojęciu jest oparta praktycznie bez reszty⁹.

Niekiedy owa wieloznaczność prowadzi do niebezpieczeństwa relatywizmu, np. w ujęciu Rhondy Howard, która definiuje ludzką godność jako „szczególne kulturowe rozumienie wewnętrznej moralnej wartości osoby ludzkiej i jej właściwej (...) relacji do społeczeństwa”¹⁰. Widzimy tu próbę uchwycenia pojęcia „zbiorowej godności” (wartości związanej z postrzeganiem kolektywnym). Autorka odnotowuje historyczną i antropologiczną ważność kolektywnego pojęcia godności i wyzwanie, jakie ono przedstawia względem zachodnich założeń i teorii liberalnych. Remy Debes uważa, że jest to ujęcie mylące – reifikacja wieloznaczności pojęcia godności tylko z tego powodu, że zdaje się ono być relatywne, że zdaje się, iż może być uchwycone zawsze tylko poprzez odniesienie do kontekstu kulturowego, nie jest w pełni uzasadniona. Wspomniane podejścia do godności, akcentujące różnokształtność pojęcia, prowadzą do mileżącego przedwczesnego pogrzebu potencjalnej jednolitej teorii godności jednostki ludzkiej. Zakładają, że nie jesteśmy zdolni abstrahować ponad tą wielością ujęć i definicji językowego *usus* lub kulturowego rozumienia, by sformułować gene-

⁸ Ibidem, s. 45-46.

⁹ Zob. J. Malpas, N. Lickiss, *Perspectives on Human Dignity*, The Netherlands 2007. „(...) obszerność zakresu desygnatów pojęcia [godności], jak również trudność w nadaniu temu pojęciu jasnej i jednoznacznej definicji (...) wskazują na jego absolutnie fundamentalny charakter”. Jak trafnie zauważa Debes, zachodzi tu błąd przesunięcia kategoriałnego, bowiem okoliczność posiadania tak wielu znaczeń przez pojęcie jest co najwyżej oznaką niejasnego charakteru, niekoniecznie zaś jego fundamentalności. Zob. R. Debes, op. cit., s. 46.

¹⁰ R. Howard, *Dignity, Community and Human Rights*, [w:] *Human Rights in Cross Cultural Perspective; A Request for Consensus*, Philadelphia, PA, 1992, s. 81-104. Cyt. za: R. Debes, op. cit., s. 46.

ralne, spójne, dające się obronić kryteria teorii, by następnie nad całą różnorodnością w tej dziedzinie zapanować, porządkując poszczególne ujęcia i obserwacje, które stały się przyczyną galimatiasu definicyjnego. Przecież pewna świadoma metateoria, mówiąca o tym, czym godność jest, z pewnością zaradzi temu aż nazbyt widocznemu w tym wypadku problemowi. Chodzi o ustanowienie pewnych formalnych kryteriów określonej zadowalającej koncepcji godności. Owe kryteria mogą, a nawet powinny, inspirować się tym, w jaki sposób o godności się mówi, ale konsekwencją ich sformułowania byłoby – twierdzi Debes – ograniczenie zakresu desygnatów¹¹.

Jakie zatem elementy mogłyby posłużyć jako podstawa formalnej ogólnej teorii godności? Wydaje się, że stosunkowo łatwo można wskazać co najmniej dwa. W pierwszej kolejności byłby to pierwiastek „niezasłużenia sobie” na godność (godność jako *unearned worth*). Przykładowo Rosalind Hursthouse nawiązuje do platońsko-arystotelesowskiej intuicji, że godność oznacza postępowanie w sposób, który odpowiada naszej naturze jako istot rozumnych – w tym sensie ma charakter przyrodzony¹². W ten sposób, roztrząsając kulturowe rozumienie godności ludzkiej, niemal zawsze dochodzimy do wniosku, że jest to właściwość, która albo komuś służy, albo nie przysługuje, ale nie można sobie na ten przymiot zasłużyć czy zapracować. Po drugie nie sposób uciec, analizując rozumienie pojęcia godności, od wrażenia ludzkiej „pychy gatunkowej”, którą w większości ujęć omawiane pojęcie zdaje się znamionować. Godność ludzka jest nieprzerwanie przedmiotem zainteresowania wielu kultur, zaś leżąca u podłoża tego zainteresowania idea, że istota ludzka jest pod względem moralnym bytem szczególnym i wyróżnionym, znalazła wyraz w religii, filozofii, literaturze, sztuce niemal wszystkich społeczeństw, współczesnych i starożytnych. Od starożytności wielu autorów pojmowało przymiotniki „szczególny” i „wyróżniony” w tym sensie, że ludzie znajdują się na szczycie piramidy bytów. Jednak są też *vota separata*, równie starożytne – np. niektórzy interpretowali *imago Dei* w świetle argumentu wielkiego-łańcucha-bytów, który wprawdzie przyznaje człowiekowi miejsce szczególne, ale nie tak wyraźnie oddzielone od wszelkich innych istnień. W niektórych nurtach buddyzmu na przykład twierdzi się, że jeśli jakiegokolwiek ludzkie przeświadczenie sprzeciwia się najbardziej rzeczywistemu stanowi rzeczy, to jest to właśnie przeświadczenie o tym, że dany byt jest bardziej szczególny niż inne. Każde miejsce w porządku rzeczy jest bowiem równie chwalebne. Stanowisko tego typu może uchodzić za przejaw sceptycyzmu godnościowego, bo jeśli wszystkie istnienia są moralnie szczególne na swój własny sposób, to nie ma miejsca na godność. Niewątpliwie zatem wypada się zgodzić, że buddyści są w tej mierze sceptyczni¹³.

¹¹ R. Debes, op. cit., s. 46-47.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 51-52.

CZTERY TRADYCJE INTELEKTUALNE U PODŁOŻA POJĘCIA GODNOŚCI

W świetle tego, co powiedziano już dotąd, nasuwa się pytanie, z czego wynika tak znaczne wewnętrzne zróżnicowanie semantyczne pojęcia godności. Tak daleko idąca niejednorodność semantyczna sprawia, że pojęcie może być użyte jako podstawa sensownej argumentacji dwóch przeciwstawnych stanowisk, zasadniczo odmiennych punktów widzenia, biegunowych – można by rzec. „Godność ludzka” zawiera w sobie wielki potencjał skonfliktowanych ze sobą niejednokrotnie intuicji, co wynika z faktu, iż ukształtowała się jako rezultat długotrwałej ewolucji, przebiegającej w ramach niezależnych od siebie tradycji intelektualnych. Wyróżnia się co najmniej cztery nurty myślowe, stanowiące źródło pozornie jednolitej idei, o której mówi art. 30 naszej Konstytucji. Każde ze źródeł wnosi do ostatecznego kształtu idei coś wartościowego, ale też zarazem każde niesie z sobą osobliwości i specyficzne trudności, gdy chodzi o zastosowanie jej w tym czy innym kontekście. Stąd toczy się w bioetyce spór co do tego, czy należy wykorzystywać tę ideę w dalszym ciągu, niejako przyrmykając oczy na jej wieloznaczność, czy też należałoby zrezygnować z niej na rzecz pojęć pierwotnych – bardziej jasnych i jednoznacznych¹⁴.

FILOZOFIA STAROŻYTNA: UJĘCIE KLASYCZNE, UJĘCIE STOICKIE

Pierwszym nurtem w genezie pojęcia są antecedencje starożytne. W ramach filozofii starożytnej wyodrębniam na użytek niniejszego artykułu ujęcie klasyczne godności oraz ujęcie stoickie; poza tym mieści się tu również pogląd arystotelesowski, który wszelako powiązany jest obecnie ściśle z koncepcją marksowską, toteż pozwalam sobie omówić go w innym miejscu.

Źródłosłów łaciński zachował się w języku angielskim, jest w nim dobrze widoczne powinowactwo pomiędzy terminem *dignity*, a łacińską *dignitas*. W literaturze starożytnej wyposażenie we właściwość określaną jako *dignitas* oznaczało najogólniej „bycie wartym honoru i poważania”. To klasyczne pojmowanie godności, desygnujące coś rzadkiego i wyjątkowego w życiu społecznym – nietuzinkową, prominentną wartość, związaną z daną jednostką – zachowuje część swojego znaczenia również w dzisiejszych czasach, mimo iż są to czasy odznaczające się egalitaryzmem. Jeśli jednak godność oznacza wyjątkowość, a zarazem egalitaryzm czasów współczesnych wymusza odniesienie godności do każdego człowieka, natykamy się na pytanie, co jest tak wyjątkowego w istotach ludzkich, co pozwala umieszczać je tak zdecydowanie powyżej świata zwierzęcego. Czy jest jakiś jeden atrybut lub zdolność, który/a czyni

¹⁴ Najbardziej ostatnio znana i wywołująca szeroką dyskusję propozycja rezygnacji z posługiwania się pojęciem godności wyszła od Ruth Macklin. Zob. R. Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, „British Medical Journal” 2003, Vol. 327, s. 1419-1420.

człowieka w sposób szczególny godnym szacunku? Rozum, sumienie, wolność? Czy może cały kompleks cech, z których żadna, występując osobno, nie jest jeszcze wystarczająca do osiągnięcia odpowiedniego poziomu poważania w oczach społeczności. Nie są to pytania, na które odpowiedzi przychodziłyby z łatwością, jednakże jest grupa badaczy, szczególnie konserwatywnych, którzy twierdzą, że jest coś wyjątkowego w rodzaju ludzkim, co uprawnia do szczególnego względu, substancjalizowanego na płaszczyźnie językowej w słowie „godność”¹⁵.

Problem z klasycznym ujęciem godności stał się szczególnie aktualny, wręcz dotkliwy, w czasach szybkiego postępu biomedycznego – chodzi o skomplikowaną relację pomiędzy technologią a godnością. Niektórzy twierdzą, że biotechnologia służy ludzkiej godności poprzez wzmacnianie tych cech, które czynią człowieka istotą godną szacunku; inni zaś utrzymują, że nowoczesne wynalazki z tej dziedziny w sposób frontalny podważają ludzką godność, czyniąc człowieka zbyt zależnym od innych.

Drugi problem z godnością w ujęciu klasycznym polega na tym, że wiedzie ona do rozróżnień pomiędzy jednostkami ludzkimi, co nie jest właściwe w czasach demokracji, gdy przywiązuje się szczególną wagę do takich wartości jak równość, wolność, tolerancja. Z tego powodu, jakkolwiek wolno utrzymywać, że ludzka godność jest szczególnie warta obrony w tym systemie, jednak niewątpliwie wymaga to wykazania – z uwagi na specyfikę ustroju – że godność jest czymś powszechnym i dostępnym dla wszystkich istot ludzkich. Prominencja godności w klasycznym ujęciu starożytnym nie za bardzo daje się pogodzić z tym współczesnym egalitaryzmem¹⁶. Warto zwrócić uwagę, że z tego między innymi powodu, w przeciwieństwie do Europy czy choćby Kanady, pojęcie godności nie było zbyt popularne w publicznym dyskursie etycznym w Stanach Zjednoczonych, opierającym się przeważnie na języku praw podmiotowych. Idea godności z trudem torowała sobie tam drogę, nosi bowiem zbyt arystokratyczny posmak, co razi egalitarystów, jak również wykazuje zbyt bliskie związki ze sferą religijną, co z kolei przeszkadza libertarianom¹⁷. Jednak, mimo tych zastrzeżeń, pojęcie odgrywa w Stanach Zjednoczonych dużą rolę – jakkolwiek bowiem wielkie wojny przeciwko niewolnictwu czy segregacji rasowej były prowadzone w imię praw obywatelskich i w ich języku, to u podłoża tych kam-

¹⁵ Nieliczni tylko badacze unikają pułapki „wyższościowego” spojrzenia na świat zwierzęcy, wyrzekają się gatunkowej pychy, twierdząc, że przekonanie o specjalnym statusie człowieka jest wyrazem naiwnego antropocentryzmu, który w tym wypadku może być określany jako *speciesism* (termin ukuty *per analogiam* do rasizmu i seksizmu). Zob. P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1990.

¹⁶ A. Schulman, *Bioethics and the Question of Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008 [dalej: *Human Dignity and Bioethics*], s. 6-7.

¹⁷ L.R. Kass, *Defending Human Dignity*, [w:] *ibidem*, s. 298-299.

panii, w bazie aksjologicznej niewątpliwie odnaleźć można pojęcie godności¹⁸. Zwraca się na to coraz częściej uwagę współcześnie, kiedy to europejskie pojmowanie godności i jej popularność na tym gruncie zdają się przenikać szerokim nurtem do nowego świata.

Szkoła stoików w starożytnej Grecji wyrażała przekonanie, że godność ludzka jest oryginalną właściwością przynależną wszystkim istotom ludzkim, bez względu na okoliczności życia i pozycję społeczną. Według stoików, tak greckich jak i rzymskich, podstawą wspólnoty ludzkiej jest wartość rozumu w każdej istocie ludzkiej. Ludzie mają zatem godność, ponieważ są wyposażeni w rozum, konsekwentnie więc, „najlepsze” życie – życie zgodne z rozumną naturą – jest dostępne dla każdego, kto wybierze drogę refleksji i myślenia. To, co dyktuje rozum, jest wszystkim, co potrzebne do szczęścia i pokoju ducha; mimo nędzy, choroby, wszelkiej opresji zawsze możliwe jest życie w sposób godny. Nic, co ktoś może powiedzieć lub uczynić, nie jest w stanie pozbawić człowieka godności i integralności. W tym ujęciu godność jest głęboko demokratyczną ideą, jest osiągalna dla niewolnika i dla władcy. Rozum (rozum praktyczny, zdolność wyboru moralnego) jest elementem boskim w człowieku, zaś każdy człowiek z racji posiadania zdolności rozumowych, bez względu na płeć czy stan, ma nieograniczoną wartość. Tym, co zasługuje w człowieku na szacunek, jest właśnie godność rozumu. Jeśli nawet istoty ludzkie różnią się pod względem właściwości moralnych, moralno-racjonalna zdolność posługiwania się rozumem jest fundamentalnie równa i stanowi źródło naszej równej wartości wbrew wszystkiemu, co nas dzieli. Zdolność moralna powinna być otaczana szacunkiem. Jakkolwiek ludzie z reguły otaczają szacunkiem zewnętrzne przejawy bogactwa i władzy, stoicy argumentowali, że powinniśmy szanować to, co naprawdę w nas wartościowe. Stąd pewnie Seneka opisuje piękno moralnej substancji w każdej osobie i quasi-religijny zachwyt, który odczuwa, ilekroć kontempluje racjonalny i moralny cel istoty ludzkiej¹⁹.

Podejście stoickie rodzi jednak pewne problemy. Po pierwsze – problem statusu zwierząt. Stoicy podkreślali wartość wypływającą z racjonalnych i moralnych uzdolnień człowieka, w pierwiastku rozumowym upatrywali tego, co wynosi istotę ludzką ponad inne byty. Stoickie odniesienia do ludzkiej wartości przeważnie zawierają pejoratywne porównania ze zwierzętami, które to w ich ocenie mogą być śmiało używane jako środek do celu, a w każdym razie nic nie stoi temu na przeszkodzie. Stoicy nie tylko ostro rozgraniczali świat ludzi i świat zwierząt – wbrew istniejącym już wówczas przecież dowodom na całkiem spore powinowactwo między nimi – ale również odmawiali zwierzętom jakiegokolwiek udziału w inteligencji czy innych właściwościach, w któ-

¹⁸ Ibidem, s. 298.

¹⁹ M. Nussbaum, *Human Dignity and Political Entitlements*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, op. cit., s. 352-353.

rych potencjalnie zwierzęta mogłyby uczestniczyć, jak choćby zdolność do odczuwania, w pewnym stopniu rozumowanie praktyczne (choć zapewne nie moralne), emocje (niekoniecznie tylko te najprostsze)²⁰.

Chociaż godność – jak ją pojmowali stoicy – jest powszechną opcją dla wszystkich ludzi i wszędzie (z uwagi na ich rozumną naturę), to ustanawia rygorystyczny standard, który niewielu ludzi w praktyce jest w stanie osiągnąć. Przeto mimo iż stoicka nauka o obojętności wobec cierpień cielesnych może okazać się wartościowa dla tych, którzy są zmuszeni zmagać się z bólem, chorobą, niepełnosprawnością, stoicka doktryna „odłączenia” od spraw tego świata, zawarta w zasadzie, że „nic, co może być ci zabrane, nie jest dobre”, oznacza, że szczególne bioetyczne zagadnienia są ostatecznie kwestiami o niewielkim znaczeniu ze stoickiego punktu widzenia²¹. Zwraca na to uwagę również Martha Nussbaum: bezwartościowość dóbr zewnętrznych w ujęciu stoickim zdaje się problematyczna. Pieniądze, zaszczyty, status społeczny, jak również zdrowie, przyjaźń, życie dzieci lub współmałżonka – te rzeczy, zdaniem stoików, nie mają wartości, nie powinny być przedmiotami naszego przywiązania, jedynie cnota i zdolności moralne zasługują na poważanie. Taka doktryna nie wygląda zatem, w ocenie autorki, jak dobra podstawa opcji politycznej skierowanej na zapewnienie ludziom istotnych dóbr. Znamienny jest na przykład brak sprzeciwu stoików wobec instytucji niewolnictwa na tej podstawie, że człowiek jest wewnątrz zawsze wolny, wolna jest bowiem dusza ludzka. Stoicy wierzyli też, że w celu nadania ludzkiej godności odpowiedniej oprawy i wymowy, konieczne jest wykazanie się niezależnością od kolei losu. Jeśli właściwości moralne mają równą i nieskończoną wartość, nie mogą być zależne czy przyćmione kiedykolwiek przez fortunę – w przeciwnym razie wartość człowieka byłaby zależna od wyroków i zrządeń *fatum*, dobrze urodzony i zdrowy byłby wart więcej niż nisko urodzony i chory²².

Inna bazowa intuicja stoicyzmu: postrzeganie człowieka jako bezsilnego, uważana jest często za równoznaczną z poniżeniem go, z brakiem poszanowania jego godności jako podmiotu. Wciąż możemy przekonać się o aktualności tego poglądu – idea ta pojawia się między innymi w rozróżnieniu pomiędzy feminizmem ofiary (*victim feminism*) i feminizmem podmiotu (*agency feminism*). Naomi Wolf potępia ten pierwszy nurt, piętnując utożsamianie kobiet na jakimkolwiek poziomie z bezsilnością. Podobnie ruchy na rzecz niepełnosprawnych sprzeciwiają się współcześnie twierdzeniu, jakoby niepełnosprawność była pozbawieniem czegoś istotnego, jakiejś doniosłej właściwości. Nikt nigdy nie jest ofiarą, ponieważ ludzka godność jest zawsze tym, co wystarcza²³.

²⁰ Ibidem, s. 354.

²¹ A. Schulman, op. cit., s. 7-8.

²² M. Nussbaum, op. cit., s. 355.

²³ Ibidem.

Podsumowując, jest jedna rzecz bardzo cenna i dziś w pełni aktualna w pojęściu stoickim: założenie, że istnieje taki typ wartości w człowieku, który jest niezbywalny, który istnieje i trwa wbrew wszelkim przeciwnościom świata.

TRADYCJA BIBLIJNA: CZŁOWIEK JAKO *IMAGO DEI*

Innym silnym źródłem współczesnego pojmowania godności ludzkiej jest biblijna koncepcja człowieka jako szczególnego bytu stworzonego „na obraz i podobieństwo Boga”. Ta nauka, łącznie z dalszym opracowaniem tak w żydowskim, jak w chrześcijańskim piśmiennictwie, była interpretowana na różne sposoby, ale główna implikacja zdaje się być następująca: istoty ludzkie, ponieważ są pod pewnymi przynajmniej względami podobne do Boga, posiadają inherentną i niepozbywalną godność. Część tej godności, sugerowana przez *Księgę Rodzaju*, wiąże się ze szczególną pozycją człowieka w świecie naturalnym – w tej rzeczywistości człowiek jest niczym Bóg i bynajmniej nie wyraża się to tylko w tym, że panuje niepodzielnie nad wszelką rzeczą. Chodzi także o to, że zaczyna – poprzez swe podobieństwo do Boga jako *imago Dei* – uczestniczyć czynnie w akcie stwórczym. Możliwe jest nawet mówienie o szczególnego rodzaju obowiązku spoczywającym na człowieku – obowiązku uczynienia świata idealnym w celu dokończenia dzieła boskiego stworzenia²⁴.

Reprezentatywne dla tego nurtu rozważań wokół pojęcia godności są poglądy Benedykta XVI. Rozumienie pojęcia jest tu wielowymiarowe, oparte na przekonaniu, że osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Godność ufundowana jest na właściwościach tkwiących inherentnie w jedności, takich jak wolność, rozum, miłość i poczucie wspólnoty, ale również *telos* ludzkiej egzystencji, czyli duchowe zjednoczenie z Bogiem i praktyczna realizacja pokojowego, wzajemnie ubogacającego współistnienia z innymi ludźmi²⁵.

Osoba ludzka ma sumienie i jest zdolna, poprzez rozum, odróżnić dobro i zło. „To prawo ma jako pierwszą i generalną zasadę: czynić dobro i unikać zła”. Benedykt nazywa następnie poszczególne zasady, które wynikają z tej szerokiej zasady ogólnej. Wymienia pięć zasad szczegółowych: szacunek dla życia ludzkiego od poczęcia do naturalnego końca, obowiązek poszukiwania prawdy, wypracowywanie harmonii poprzez podporządkowanie wolności prawu naturalnemu, postępowanie sprawiedliwe poprzez świadczenie każdemu, co mu się należy, oczekiwanie solidarności, czyli pomocy ze strony innych. Te zasady wyprzedzają każde ludzkie prawo. Każde ludzkie prawo powinno zatem odpowiadać tym normom. Rezultatem ich implementacji powinno być społeczeń-

²⁴ A. Schulman, op. cit., s. 8-10.

²⁵ D.G. Kirchhoffer, *Benedict XVI, Human Dignity, and Absolute Moral Norms*, “New Blackfriars; The Dominican Council”, Oxford 2009, s. 586.

stwo, w którym zrealizowane jest prawo każdego do godnych warunków życiowych: „zaspokojenie podstawowych potrzeb i możliwość urzeczywistnienia aspiracji”²⁶.

Poza obowiązkiem poszanowania życia ludzkiego od poczęcia do naturalnego końca zasady wyżej wspomniane pozostają dość zmienne, podobnie jak „podstawowe potrzeby” i „aspiracje”. Jednakże, opierając się na swej wizji godności osoby ludzkiej, Benedykt XVI artykułuje znacznie bardziej szczegółowe normy, które jak utrzymuje, są inherentne w naturalnym prawie dostępnym dla ludzkiego rozumu i sumienia, są obiektywne i co ważniejsze, nie podlegają negocjacjom. Przez życie w zgodzie z tymi normami społeczeństwo osiągnie pokój, na który zasługuje, zaś godność będzie poszanowana.

Normy, które są środkami umocnienia godności ludzkiej i których respektowanie jest najlepszym kryterium jej poszanowania w społeczeństwie, są następujące: (1) prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, (2) wolność wyznania, (3) obowiązek poszanowania i ochrony instytucji małżeństwa jako związku między mężczyzną i kobietą, (4) prawo pary małżeńskiej do posiadania potomstwa, (5) prawo do wychowania potomstwa.

FILOZOFIA NOWOŻYTNA: HOBBS, PASCAL I KANT; UJĘCIE ARYSTOTELESOWSKO-MARKSOWSKIE

Trzecią tradycją intelektualną, o której chciałbym wspomnieć, jest filozofia nowożytna; dają się tu wskazać co najmniej trzech myśliciele, którzy znaleźli w swej refleksji miejsce dla *dignitas*.

Thomas Hobbes wyeliminował powiązanie omawianego pojęcia z rzeczywistością wyjątkowością człowieka, uznając, że godność ludzka zależy wyłącznie od subiektywnych ocen „rynkowych”. W *Lewiatanie* pisze:

The value or worth of a man is, as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power, and therefore is not absolute, but a thing dependent on the need and judgment of another. (...) The public worth of a man is the value set on him by the commonwealth, is that which men commonly call dignity²⁷.

Wartość człowieka jest zatem – jak w przypadku innych rzeczy – jego ceną. Cena człowieka to tyle, ile dano by w zamian za użycie jego sił i dlatego nie ma charakteru absolutnego, lecz jest zależna od potrzeb i ocen innych ludzi. Publiczna wartość człowieka, która jest przyznana mu przez wspólnotę, jest właśnie tym, co ludzie powszechnie zwą godnością.

²⁶ Ibidem, s. 597.

²⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, Chapter X – of power, worth, dignity, honour and worthiness.

Według Hobbesa zatem, jak widzimy, godność jest wartością, jaką przyznaje człowiekowi wspólnota, swoistą „wyceną” jednostki ludzkiej – bez względu na jej rzeczywistą wyjątkowość jako istoty czy też jej naturę.

Istotne znaczenie z punktu widzenia poszukiwania genezy pojęcia godności człowieka posiadają również koncepcje francuskiego filozofa Blaise’a Pascala, w tym szczególnie słynne fragmenty jego *Myśli* – o człowieku, „trzcinie myślącej”²⁸. Pascal przekonany był o dominującym i przewodnim charakterze czynnika racjonalnego w człowieku, powiadał zatem: „Myśl stanowi wielkość człowieka. Mogę sobie dobrze wyobrazić człowieka bez rąk, nóg, głowy (jedynie bowiem doświadczenie uczy nas, że głowa potrzebniejsza jest od nóg). Ale nie mogę sobie wyobrazić człowieka bez myśli; to byłby kamień albo bydło”²⁹. Pierwiastek racjonalny – zdolność do rozumowania – w ujęciu filozofa stanowi fundament niezbywalnej godności istoty ludzkiej: „Cała godność człowieka jest w myśli (...). Myśl tedy jest rzeczą cudowną i niezrównaną przez swoją naturę. Musiała mieć osobliwe błędy, aby stać się godną wzgardy; ale też ma takie, że nie ma nic pociesniejszego. Jakaż jest wielka przez swą naturę! Jakaż niska przez swoje błędy!”³⁰.

Był również Pascal zwolennikiem ścisłego rozgraniczenia świata ludzi i świata zwierząt właśnie w oparciu o kryterium racjonalności, w tym zbliżał się do myśli stoickiej: „Wielkość człowieka jest tak widoczna, iż wylania się z jego nędzy. To bowiem, co jest naturą u zwierząt, u człowieka nazywamy to nędzą; przez co uznajemy, iż jeśli natura jego jest dziś podobna naturze zwierząt, osunął się w nią z lepszej natury, która mu była właściwa niegdyś”³¹.

Kolejnym doniosłym źródłem współczesnego znaczenia pojęcia godności jest system filozoficzny stworzony przez niemieckiego filozofa Immanuela Kanta. Wiele spośród jego argumentów okazało się pomocnych w dostarczaniu wspólnych podstaw refleksji badaczom o bardzo różnicowanych poglądach moralnych czy religijnych, słowem: o zróżnicowanej bazie aksjologicznej. Kluczem do takiego podejścia jest Kantowskie pojęcie człowieczeństwa jako wcielenia racjonalności³². Kant pragnął posadzić powszechną ludzką godność na ściśle racjonalnych podstawach.

Dla Kanta, pozostającego w tej mierze w zgodzie ze stoikami, godność jest wewnętrzną wartością, która jest przynależna wszystkim istotom ludzkim i zarazem żadnym innym istotom w świecie naturalnym. Wszyscy ludzie posiadają godność z powodu swej racjonalnej, rozumowej autonomii, tj. zdolności swobodnego posłuszeństwa wobec prawa moralnego, którego sami są autorami.

²⁸ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 142-149.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² S.M. Shell, *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, op. cit., s. 334.

Doktryna godności Kanta wymaga równego szacunku dla wszystkich osób, zakazuje użycia innej osoby tylko jako środka do swoich celów. Celebracja autonomii i zakazu instrumentalizacji podmiotów ludzkich ma z pewnością trwały wpływ na współczesną myśl etyczną i bioetykę w szczególności (zwłaszcza w zakresie etyki badań na organizmie ludzkim, gdzie przejawia się bodaj najpęniej w zasadzie świadomej zgody).

Godność oznacza w ujęciu Kanta wartość, która nie ma ekwiwalentu. Jak wyjaśnia królewiecki filozof w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, to, co odnosi się do ogólnych ludzkich inklinacji i potrzeb, ma cenę rynkową, ale to, co konstytuuje warunek, pod którym coś może być celem samym w sobie, nie ma relatywnej wartości, to jest ceny, lecz wewnętrzną wartość, czyli godność; człowieczeństwo tak dalece, jak jest zdolne do moralności, jest tym, co posiada godność³³. Historycznie rzecz ujmując, przed Kantowskim rozwiązaniem w *Grundlegung* termin godność nie miał jeszcze ustalonego znaczenia jako „ludzka wartość, na którą nie trzeba zasłużyć”. Kilka wyjątków można jednak wskazać – jak np. Giovanni Pico della Mirandola i jego często cytowane dzieło *De hominis dignitate*. Pico jednak (mimo swej popularności jako myśliciela zajmującego się godnością, zanim nadszedł „jej czas”) jest kolejnym prekantowskim przypadkiem wymagającym interpretacji³⁴ – mimo nowatorstwa bowiem przyjmuje się powszechnie, że dopiero kantowska koncepcja godności ustanawia granicę czy też limit wymienialności ludzkich dóbr. Jeśli coś ma wewnętrzną wartość – godność, to nie stanowi wartości homogenicznej z innymi i nie może podlegać swobodnej wymianie. Thomas Hobbes twierdził, że wartość człowieka jest tym samym, co jego „cena” czy też „wartość płacona w zamian za użycie jego sił”³⁵. Koncepcja Kanta na temat ludzkiej godności jest, jak się wydaje, bezpośrednią krytyczną polemiką z tym poglądem, choć Kant w żadnym punkcie swych wywodów wprost do *Lewiatana* się nie odnosi.

Jednakże zastosowanie moralnej teorii Kanta do bioetyki przedstawia szereg szczegółowych problemów – jak zauważa Adam Schulman³⁶. Po pierwsze, Kant lokuje godność ludzką w całości w ramach autonomii moralnej. W konsekwencji jest zmuszony zaprzeczyć jakiegokolwiek moralnej doniosłości innych aspektów człowieczeństwa, włączając w to życie rodzinne, sferę emocjonalną, sposób przyjścia na świat i inne czysto biologiczne fakty dotyczące ludzkiego organizmu. Koncentracja wyłącznie na racjonalnej autonomii pozostawia Kanta z wąskim i ograniczonym pojęciem życia moralnego, które mało ma do powiedzenia na temat moralnego znaczenia całego zakresu interwencji biomedycznych, obecnie wzbudzających kontrowersje etyczne. Jeśli sama tylko racjonalna wola jest siedliskiem ludzkiej godności, dlaczego miałyby mieć znaczenie,

³³ Ibidem.

³⁴ R. Debes, op. cit., s. 49.

³⁵ T. Hobbes, op. cit., Chapter X.

³⁶ A. Schulman, op. cit., s. 10-12.

ze ktoś urodził się ze sklonowanego embrionu, że zwiększa się siłę mięśni, poprawia wydajność psychiczną czy nastrój jednostki, że oferuje się organy do sprzedaży na wolnym rynku. Po drugie, doktryna racjonalnej autonomii, jakkolwiek jasna i jednoznaczna w teorii, może być trudna do zastosowania w praktyce, szczególnie w kontekście bioetycznym. Jeśli przykładowo godność zależy od racjonalnej woli, konieczna wydaje się konkluzja, że te istoty ludzkie, które nie są wyposażone w racjonalną autonomię (np. małe dzieci) lub też ją straciły (np. skutek demencji), lub nigdy nie miały (np. wrodzone upośledzenie umysłowe) – nie posiadają godności³⁷.

Arystoteles wychodzi od platońskiego poglądu na temat relacji między jednostką a państwem, wpisującego się zresztą w szerszą koncepcję helleńską, która nie potrafiła spojrzeć na człowieka inaczej, jak tylko jako na obywatela państwa, i stawiała państwo całkowicie ponad rodziną i ponad poszczególną jednostką; indywiduum było ze względu na państwo, a nie państwo ze względu na jednostkę³⁸. „Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa”³⁹. W miarę jednak jak Arystoteles rozwija swą *Etykę*, relacja między jednostką a państwem ulega niemal odwróceniu – pod koniec dzieła można odnieść wrażenie, że według Stagiryty, państwo spełnia funkcję pomocniczą w stosunku do życia moralnego jednostki, dostarczając elementu przymusu, aby pragnienia człowieka podporządkować jego rozumowi⁴⁰. Jednym z fundamentalnych celów państwa staje się wychowanie obywatela; obywatele powinni być wychowywani w sposób zasadniczo jednakowy, tak by mogli opanować umiejętność najpierw słuchania, a potem rządzenia, jako że kolejno będą musieli właśnie słuchać (gdy są młodzi), a potem rządzić (gdy staną się ludźmi dojrzałymi)⁴¹. Ponieważ zaś cnota dobrego obywatela i dobrego człowieka jest tym samym co do zasady, przeto wychowanie będzie musiało mieć na oku ukształtowanie dobrych ludzi, to znaczy będzie musiało oddziaływać w taki sposób, aby był urzeczywistniany ideał ustalony w etyce, żeby ciało żyło ze względu na duszę, a niższe części duszy ze względu na części wyższe⁴². Widać zatem wyraźnie, że godność człowieka jest w ujęciu arystotelesowskim cechą wprawdzie wrodzoną, ale wymagającą szczególnej pielęgnacji, przede wszystkim zaś stworzenia warunków, w których mogłaby się urzeczywistnić. Urzeczywistnienie godności przychodzi poprzez rozwój właściwych

³⁷ Ibidem.

³⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom II, Lublin 1996, s. 475-476.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2008, A 2, 1094 b 7-10.

⁴⁰ G. Reale, op. cit., s. 476.

⁴¹ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010, H 14.

⁴² G. Reale, op. cit., s. 524.

człowiekowi cech, zaś strukturą mającą ten rozwój umożliwić i pełniącą w tym zakresie rolę priorytetową jest państwo, organizacja polityczna. Poszanowanie godności człowieka nie ma więc – po stronie państwa – jedynie wymiaru negatywnego, nie wyraża się jedynie w powstrzymaniu się od naruszeń i wkroczeń w sferę przyrodzonej jednostce ludzkiej wolności; powinno znaleźć wyraz w czynnym i aktywnym wspieraniu jednostki w jej rozwoju osobistym, w ufaktycznieniu tkwiącego w niej inherentnie potencjału. W tym samym nurcie mieścić będzie się myśl Karola Marksa – szczególnie wczesna – zaś w następstwie tego poglądy na godność, wywodzące się od Stagiryty, legną u podłoża socjalistycznie zorientowanych koncepcji państwa. Niekoniecznie znajdzie to wyraz w modelu państwa socjalistycznego w znaczeniu ścisłym, również bowiem w zachodniej doktrynie państwa opiekuńczego, kształtującej się w opozycji do liberalnej koncepcji państwa stróża nocnego.

GODNOŚĆ W DOKUMENTACH PRAWNYCH; BRAK DEFINICJI WADĄ CZY ZALETĄ?

Innym prominentnym, aczkolwiek również problematycznym, źródłem pojęcia godności we współczesnej debacie bioetycznej są rozliczne dokumenty prawnej natury, zarówno normatywne, jak i deklaratywne, z zakresu prawa krajowego i międzynarodowego.

Pojęcie godności było w historii używane jako podstawa ogromnej ilości roszczeń i koncepcji, z których wiele zaowocowało opracowaniem prawnych dokumentów. Tak więc – począwszy od *Magna Charta Libertatum*, poprzez *Deklarację niepodległości Stanów Zjednoczonych*, aż po *Kartę Narodów Zjednoczonych* i *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* – godność brana jest pod uwagę jako podstawa praw podmiotowych, cieszących się pełną ochroną prawa przedmiotowego, jak również moralności – ponad granicami państwowymi, niezależnie od podziałów religijnych lub innych. W przypadku *Karty Narodów Zjednoczonych* funkcja godności ludzkiej została wyrażona *expressis verbis*, kiedy w jednej z kolejnych konwencji zadeklarowano, że prawa „wywodzą się z inherentnej (przyrodzonej) godności osób”. Podobne deklaracje znalazły się w *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (1949), *Final Act of the Helsinki Conference* (1975), jak również w ustawach zasadniczych wielu państw po II wojnie światowej.

Laska władcy czy wola boga były problematyczne jako przesłanki powszechnej etyki. Konieczne było znalezienie bardziej neutralnego fundamentu – stało się nim założenie fundamentalnej wartości człowieka, dla której obrano nazwę „godności”. Bez założenia o nierozzerwalnie związanej z osobą ludzką wartości stosunkowo łatwo było odmówić komuś praw poprzez czynienie różnic w zakresie podmiotowym owych politycznych deklaracji. Na przykład

Magna Charta Libertatum dotyczyła tylko ludzi wolnych (*Freemen*), zaś poprzedzające amerykańską konstytucję *Articles of Confederation* z 1777 r. wykluczały z zakresu swego zastosowania tzw. *paupers* i *vagabonds*. Podobnie kwalifikować należy przyjętą w Stanach Zjednoczonych już po *Deklaracji niepodległości*, a nawet po uchwaleniu konstytucji, praktykę odmawiania czarnoskórnym statusu ludzi (*people* lub *men*) w rozumieniu wymienionych dokumentów⁴³. Tylko dla porządku wymieni tu trzeba *Nürnberger Gesetze* (1935), przykład tak ewidentny, wręcz rażący, że nie wymaga osobnego omówienia.

Jak podkreśla się w doktrynie, podczas gdy godność ludzka w tych i innych dokumentach ze sfery prawa międzynarodowego odgrywa rolę wartości nadrzędnej, na której wszelkie prawa człowieka i obowiązki są nadbudowane, właściwe znaczenie, zawartość pojęcia i jego podstawy nigdzie nie są wyraźnie zdefiniowane. Odwołanie do ludzkiej godności jak gdyby odzwierciedla polityczny konsensus pomiędzy społecznościami, które mogą mieć najzupełniej różne wyobrażenia na temat tego, czym godność ludzka jest, co oznacza, skąd pochodzi, co obejmuje. W konsekwencji, godność ludzka służy jako swoista „zakładka” dla wszystkich tych cech, które istotę ludzką uprawniają do bycia podmiotem podstawowych praw i wolności zadeklarowanych w dokumentach. Jednak może o tyle to nie jest dziwne, że przecież tym, co miało największe znaczenie po 1945 roku, nie było wcale wypracowanie porozumienia co do teoretycznych podstaw ludzkiej godności, tylko zapewnienie w praktyce, że najgorsze nadużycia, jakich dopuszczono się podczas wojny wobec całej populacji ludzkich, nie powtórzą się. W skrócie: „nienaruszalność ludzkiej godności” została zadeklarowana w czysto praktycznym celu zapobieżenia drugiemu Holokaustowi⁴⁴.

Z powodu swego formalnego i niezdeterminowanego od strony materialnej charakteru pojęcie godności ludzkiej zawarte w konstytucjach i deklaracjach nie stanowi jednak jasnego i jednoznacznego wskaźnika na płaszczyźnie kontrowersji bioetycznych. Samo pojawienie się pojęcia w tych dokumentach jest zaproszeniem do próby odpowiedzi na pytanie o podstawy ludzkiej godności. Sensowna idea godności ludzkiej może pomóc skonstruować zasób niepogwałcalnych praw, w konsekwencji zaś płaszczyznę przyzwoitości, wyznaczającą standard traktowania istoty ludzkiej, poniżej którego nie można zejść; w tym może wyrazić się wartość tego pojęcia jako czynnika o funkcji ochronnej przed niebezpieczeństwem najbardziej drastycznych nadużyć, związanych z wykorzystaniem w praktyce nowych technologii biomedycznych.

Może jednak brak precyzji, niejasność, wieloznaczność są właśnie największymi zaletami pojęcia godności? – zastanawia się Remy Debes⁴⁵. Sugestia Adama Schulmana, że konsensus, który zazwyczaj znajduje wyraz w tego typu

⁴³ R. Debes, op. cit., s. 53-54.

⁴⁴ A. Schulman, op. cit., s. 13.

⁴⁵ R. Debes, op. cit., s. 53-57.

deklaracjach międzynarodowych, co do godności człowieka ma charakter czysto praktyczny i nie dotyka płaszczyzny materialno-teoretycznej, niekoniecznie musi być zasadna wobec podejrzania, że wieloznaczność ta jest wynikiem subtelnej, niekoniecznie do końca uświadomionej intencji. Być może chodzi o to, że szczegółowa analiza pojęcia otworzyłaby dyskusję na temat ewentualnych podziałów i rozróżnień, której właśnie podświadomie chciano uniknąć, posługując się tym pojęciem jako źródłem i fundamentem praw. Ilekroć bowiem stwierdzilibyśmy, że godność oznacza taką, a nie inną własność, natychmiast pojawiłyby się konkretne podstawy do odmówienia komuś godności lub zaprzeczenia jej w określonych okolicznościach. Wystarczy przecież wskazać, że pewna kategoria nie wykazuje właściwości określonych w przyjętej definicji pojęcia.

Przy tak dużych możliwościach manipulowania potencjałem godności – różnicowania jej w odniesieniu do różnych podmiotów – wartość utrzymywania godności jako pojęcia wieloznacznego jest niezaprzeczalna. Różnicowanie przysługującej godności jest czymś znacznie gorszym niż same manipulacje na płaszczyźnie praw, niedochodzące do płaszczyzny godnościowej. W przedmiocie techniki legislacyjnej związanej z ochroną praw jednostki zauważono⁴⁶, że większą moc decyzyjną i swobodę przyznaje się jednostce wówczas, gdy nie precyzuje się zbyt konkretnie, w czym ta moc i swoboda się wyrażają. Wolność obywatelska jest z gwarancyjnego punktu widzenia korzystniejszą dla jednostki konstrukcją niż prawo podmiotowe, które poprzez swój zbyt konkretny charakter stawia zarazem granice nieskrępowanej wolności. Podobnie w odniesieniu do godności można powiedzieć, że lepiej jest nie precyzować, czym ona konkretnie jest, co leży u jej podłoża, bowiem w przeciwnym razie otwieramy puszkę Pandory – stwarzając pole do potencjalnych ograniczeń. Już Rzymianie wiedzieli, że *omnis definitio periculosa est*, i faktycznie: specyfikacja jest niebezpieczna, bowiem prowadzi do wniosku, że przysługują tylko o prawa wyraźnie przyznane, służy tylko godność *expressis verbis* zadeklarowana, w takim kształcie i znaczeniu, jak w załączonej definicji.

Współcześni myśliciele – od Hobbesa i Locke’a po amerykańskich ojców założycieli – uznali, że ostrożnie jest dla celów politycznych twierdzić, iż wszystkie istoty ludzkie mają prawa i wolności, które muszą być respektowane w sposób równy, bez zbyt czytelnego wyrażania podstawy tego twierdzenia⁴⁷. Celowe milczenie co do podstaw i zawartości pojęcia godności ludzkiej dobrze służyło liberalnej demokracji, sprzyjając tolerancji, wolności, równości i pokojowi.

⁴⁶ Ibidem, s. 55.

⁴⁷ Jak wskazuje Schulman, Hobbes stanowi w tym gronie swego rodzaju wyjątek, bowiem w *Lewiatanie* (rozdział 13) wskazuje, że nasze równe prawa wywodzą się ostatecznie z naszej równej podatności na śmierć z rąk drugiego. Nadto wspomniany autor podkreśla też okoliczność, że Hobbes nie podzielał poglądu o przyrodzonym charakterze godności, utrzymując, że jest to „publiczna wartość człowieka, przyznawana mu przez wspólnotę” (*Lewiatan*, rozdział 10).

W szczególnym przypadku etyki medycznej należy uznać, że przez długi czas liberalna zasada „szacunku dla osób” – włączając w to prawa dobrowolnej, świadomej zgody, poufności, ochrony przed dyskryminacją i nadużyciami – okazała się użyteczna do rozwiązania wielu problemów etycznych⁴⁸.

GODNOŚĆ ATRYBUCYJNA, GODNOŚĆ WEWNĘTRZNA

Daniel P. Sulmasy, na podstawie starannej analizy filozoficznych antecedenencji współczesnego użycia pojęcia godności, wyróżnia trzy zasadnicze jego znaczenia, z których wszystkie są po dziś dzień obecne w dyskursie filozoficznym. Po pierwsze daje się wyróżnić godność w znaczeniu atrybucyjnym – *attributed dignity* – czyli wartość, którą społeczność przypisuje jednostce ludzkiej poprzez akt atrybucji. Akt atrybucji może urzeczywistnić się indywidualnie bądź zbiorowo, zawsze jednak zawiera w sobie wybór. Godność przyznana nie jest przyrodzona, tylko w pewnym sensie na nowo i od podstaw tworzona; innymi słowy akt atrybucji ma sens konstytutywny, nie tylko deklaratywny. Godność w tym rozumieniu jest wartością konwencjonalną. Najpełniejszym wyrazem tego poglądu na godność jest myśl Hobbesa, w którego ujęciu godność jest ceną istoty ludzkiej – jak gdyby – w „obrocie rynkowym”.

Przez godność w znaczeniu wewnętrznym (*intrinsic dignity*) rozumie autor wartość, którą człowiek posiada na mocy swego człowieczeństwa, nie na mocy konwencji społecznej, będącej pochodną jego pozycji, zdolności do wzbudzania uznania w oczach innych, cennych talentów czy umiejętności. Wewnętrzna godność jest wartością, którą istoty ludzkie mają po prostu na mocy faktu, że są istotami ludzkimi, rodzą się jako przedstawiciele tego, a nie innego gatunku. W tym sensie właśnie mówimy, twierdzi Sulmasy, że rasizm jest czynem wymierzonym w ludzką godność. Godność oznacza bowiem w tym ujęciu wartość, która nie jest przyznana ani stworzona na drodze ludzkich decyzji, indywidualnych czy kolektywnych, i poprzedza atrybucję. Ma wymiar raczej deklaratywny aniżeli konstytutywny. Najpełniejszy wyraz tego rodzaju poglądów na godność znajdujemy w filozofii Kanta.

WNIOSKI

1. Godność w rozumieniu art. 30 Konstytucji jest przyrodzona. Przymiotnik „przyrodzona” w sposób jednoznaczny i niepozostawiający pola do domysłów wskazuje na przedprawny charakter godności. Ludzie wyposażeni byli w tę właściwość, zanim zaistniał jakikolwiek system jurydyczny. Nie istnieje żadna norma prawna, która stanowiłaby podstawę przyznania jednostce god-

⁴⁸ A. Schulman, op. cit., s. 15.

ności, rekonstrukcji jej kształtu i wynikających z niej konsekwencji. Prowadzi to do nieuchronnego wniosku o czysto deklaratywnym charakterze art. 30 Konstytucji w tym zakresie; ten przepis jedynie deklaruje, uznaje fakt posiadania przez człowieka cechy, którą nazywamy godnością.

W rozumieniu Sulmasy'ego, „przyrodzoność” z art. 30 świadczy o tym, że godność ma wymiar wartości wewnętrznej, nie zaś atrybucyjnej. Przepis nie powołuje się na jakiegokolwiek pozytywne kryteria, które stanowiłyby przesłankę czy też podstawę przypisania danej jednostce godności. Nie da się zatem inaczej ująć tego problemu, jak tylko poprzez stwierdzenie, że godność przysługuje na mocy samego faktu przynależności do gatunku ludzkiego, faktu bycia człowiekiem. Oczywiście trudno też oprzeć się wrażeniu, że jest to przeniesienie dyskusji na inną płaszczyznę rozważań, bowiem zagadnienie „co znaczy być człowiekiem”, „co znaczy reprezentować gatunek *homo sapiens*” jest – przynajmniej na gruncie czysto prawnym – kwestią do pewnego stopnia otwartą (biorąc pod uwagę choćby problem statusu moralnego embrionu czy płodu ludzkiego). Jakkolwiek zgodzić się wypada, że w sferze nauk biologicznych odpowiedź na to pytanie nie stanowi już większego problemu.

2. Godność z art. 30 Konstytucji ma charakter niezbywalny. Użycie przymiotnika „niezbywalna”, jakkolwiek intuicyjnie trafne, budzi pewne wątpliwości, ponieważ literalnie rzecz ujmując, okoliczność, iż czegoś nie można zbyć, nie oznacza, że nie można tego utracić. Wydaje się, że lepszym wyborem ze strony ustrojodawcy byłoby użycie terminu „nieutralna”. Jednakowoż w świetle dyrektyw wykładni celowościowej i funkcjonalnej jasne jest, że założeniem legislatora było w tym punkcie trwałe powiązanie cechy godnościowej z człowiekiem, z jednostką ludzką, uczynienie z niej właściwości nieodłącznej. Wniosek ten można śmiało wyprowadzać ze zdania drugiego art. 30, w którym mowa o innej cesze godności, mianowicie o „nienaruszalności”. Tę własność można również rozumieć w ten sposób, że nie dopuszcza ona żadnych zmian – tak w substancji *dignitatis*, jak również w sensie jej należenia do określonego podmiotu (na stałe i na zawsze). Z punktu widzenia wcześniej przeprowadzonych rozważań stanowi to jedynie potwierdzenie przekonania, że godność jest pojmowana na gruncie konstytucji w znaczeniu wartości wewnętrznej.

3. Godność człowieka jako przesłanka przyznania praw. Owa godność właśnie stanowi „źródło wolności i praw człowieka i obywatela”. Wyprowadzam z brzmienia tych słów wniosek, że cechy godności, a zatem przyrodzoność, niezbywalność, nienaruszalność, niejako „przenoszą się” na służące jednostce ludzkiej wolności i prawa; również one mają zatem charakter przedprawny, przysługują nie z mocy prawa, lecz z mocy faktu urodzenia się człowiekiem; nie można być ich pozbawionym, jak również są nienaruszalne. Nienaruszalne z tym jedynie zastrzeżeniem, że w świetle aktualnie głoszonych poglądów na gruncie doktryny prawa konstytucyjnego państw demokratycznych wolności i prawa mogą podlegać pewnym ograniczeniom, w takim stopniu, w jakim jest

to niezbędne do umożliwienia koegzystencji jednostek, przy założeniu jednak, że ograniczenia nie będą naruszać tzw. istoty praw i wolności, czyli ich „twardego jądra”. Ta właśnie myśl znalazła wyraz w art. 31 naszej Konstytucji, który statuuje zasadę proporcjonalności, wypowiada się w te słowa: „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”. Można by rozważyć dodanie w tym przepisie zastrzeżenia, że ograniczenie wolności i praw nie powinno również mieć wpływu na podstawę ich przyznania, to jest na płaszczyznę godności człowieka, co umocniłoby wcześniej sformułowany wniosek, że godność w rozumieniu omawianego przepisu jest wartością wewnętrzną, nie zaś atrybucyjną i nie wartością „ekspresji”. Jest rzeczywiście niezbywalna i nienaruszalna.

4. Obowiązek władz publicznych związany z godnością. Art. 30 Konstytucji *expressis verbis* nakłada na władze publiczne obowiązek poszanowania i ochrony służącej człowiekowi godności. Biorąc pod uwagę wyróżnione aspekty godności: czynny i bierny, ośmielę się twierdzić, że ta część przepisu może stanowić z jednej strony podstawę rekonstrukcji obowiązku władzy publicznej w zakresie niestawiania tamy swobodnej ekspresji jednostki ludzkiej, w sensie wyboru określonego pozaprawnego systemu normatywnego jako części światopoglądu i postępowania zgodnie z nim (oczywiście w granicach, w jakich nie koliduje to z prawami i wolnościami innych jednostek), z drugiej zaś strony chodzi tu o aspekt bierny, zatem „widzenie człowieka w człowieku”, odpowiednie traktowanie go, właściwe kształtowanie swego postępowania względem niego, zachowywanie niezbędnego szacunku. Idąc jeszcze o krok dalej, można zasadnie postawić pytanie, czy przepis ten nie stanowi zachęty do ujęcia godności w znaczeniu przypisywanym jej w nurcie arystotelesowsko-marksowskim. Jest to pytanie, czy i w jakim stopniu na państwie ciążyą pozytywne obowiązki, których spełnienie miałyby na celu zapewnienie pełnego, możliwie najpełniejszego rozwoju tkwiącego w jednostce potencjału. W mojej ocenie, taki wniosek jest w pełni uzasadniony w odniesieniu do praw człowieka pierwszej generacji, są wszakże badacze, którzy uważają, że da się go uzasadnić także w przypadku tzw. praw socjalnych⁴⁹. Niewątpliwie, jeśli można z tym ostatnim poglądem dyskutować, to jedynie w oparciu o argument potencjalnej niewydolności systemów ekonomicznych niektórych państw, która nieuchronnie byłaby konsekwencją pełnej realizacji tego postulatu.

⁴⁹ P. Weithman, *Two Arguments from Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, op. cit., s. 435 i n.

5. Istotne wydaje się również spostrzeżenie, że Konstytucja posługuje się w art. 30 pojęciem człowieka, nie zaś pojęciem osoby. Jest to o tyle ważne, że termin „osoba” budzi w naukach normatywnych wątpliwości, trudno o stworzenie powszechnie akceptowanej definicji, która – jak się zdaje – byłaby czymś niezbędnym w sytuacji, gdyby wspomniany termin, a raczej sposób jego rozumienia, miał rzutować na zakres bytów obdarzonych przymiotem godności, a co za tym idzie na podmiotowy zakres praw i wolności. Pojęcie „człowiek” ma charakter pierwotny i jakkolwiek nawet co do tej definicji są problemy (np. kwestia pytania o stosunek zakresów art. 152 i 155 kodeksu karnego), to niewątpliwie cień semantyczny jest tu mniejszy⁵⁰ aniżeli w przypadku terminu „osoba”.

Pojęcie osoby o tyle byłoby kłopotliwe, że na gruncie filozofii (wyjąwszy personalizm chrześcijański), socjologii i nauk prawnych zakres desygnatów tego pojęcia jest znacząco ograniczony w stosunku do zakresu desygnatów pojęcia „człowiek”, nawet przy założeniu ewentualnych problemów ze zdefiniowaniem tego ostatniego. Wystarczy w tym kontekście powołać się na słynną koncepcję Mary Ann Warren, która dla kwalifikacji określonej istoty jako osoby formułowała pięć warunków, pośród których wyróżniamy: (1) świadomość, (2) rozumowanie, (3) samorzutną aktywność, (4) zdolność komunikowania się, (5) samoświadomość i koncepcje dotyczące samego siebie. Byt niespełniający żadnego z wymienionych warunków (np. embriion ludzki) z pewnością, zdaniem autorki, osobą nie jest, zaś w wymiarze pozytywnym, aby być uznanym za osobę, wystarcza spełnienie pierwszych dwóch lub trzech kryteriów⁵¹. Oczywiście zagadnienie stało się wysoce dyskusyjne, pojęcie osoby kontrowersyjne, a w konsekwencji trudne do zastosowania, tak więc dobrze, że polski ustrojodawca nie posłużył się nim w art. 30. Warto przy tym zwrócić uwagę, że nawet klasyczne rozumienie osoby, według Boecjusza – jako indywidualnej substancji rozumnej natury – nastrocza problemów w interpretacji, bowiem zaakceptowanie pojęcia rozumnej natury jest równoznaczne z wprowadzeniem kryterium racjonalności czy też rozumności podmiotu, co – jak starałem się wykazać – budzi poważne i uzasadnione wątpliwości wielu autorów. Tak czy inaczej bowiem, by uniknąć rozlicznych niebezpieczeństw, godność wiązać należy raczej z samym faktem przynależności do gatunku ludzkiego, nie zaś z ekspresją jakiegokolwiek cechy uważanej za ludzką.

⁵⁰ Jeśli wierzyć ekspertom, to na gruncie medycyny i innych nauk biologicznych omawiane zagadnienie już nie budzi wątpliwości. Zob. np. M.S. Gabryś, *Opinia dotycząca pytania, od kiedy zaczyna się ludzkie życie*, [w:] *Konstytucyjna formuła ochrony życia*, „Biuletyn Analiz Sejmowych” 2007, nr 3, s. 144.

⁵¹ M.A. Warren, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, „The Monist” 1973, Vol. 57, s. 43-61. Zob. także: *The Beginning of Life: Fetuses and Embryos*, [w:] J.L. Dolgin, L.L. Shepherd, *Bioethics and the Law*, Austin – Boston – Chicago – New York – The Netherlands 2009, s. 112-114.

6. Godność człowieka jako przesłanka jego podmiotowości. Bycia osobą nie należy utożsamiać z byciem podmiotem. Potwierdzenie niezbywalnej godności człowieka jako zasady konstytucyjnej oraz prawa podmiotowego każdej jednostki ludzkiej – niezależnie od jej kwalifikacji czy stanu psychiczno-fizycznego oraz aktualnej sytuacji życiowej – stanowi podstawę uznania podmiotowości. Uznanie podmiotowości wyznacza określony sposób postępowania organów państwa, z ustawodawcą i egzekutywą włącznie. Człowiek powinien być traktowany jako wolny, autonomiczny podmiot, zdolny do rozwijania swojej osobowości i kształtowania swojego postępowania. Tego rodzaju myśl wyraził polski Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 30 września 2008 r. (K 44/07), w którym rozstrzygnął kwestię zgodności z Konstytucją art. 122a ustawy z 3 lipca 2002 r. Prawo lotnicze (DzU z 2006 r., nr 100, poz. 696, ze zm.). Powołany przepis zezwalał na zestrzelenie samolotu pasażerskiego i co za tym idzie na pozabawienie życia jego pasażerów w sytuacji, gdyby samolot ten mógł zostać wykorzystany do celów zamachu terrorystycznego; zgodnie z sugestią wnioskodawcy chodziło o zgodność przepisu między innymi z art. 30 i art. 38 Konstytucji, w perspektywie zasady państwa prawnego (art. 2 Konstytucji) oraz zasady proporcjonalności z art. 31 par. 3 Konstytucji.

Na tle okoliczności sprawy Trybunał stwierdził, że zakwestionowany art. 122a pr. lot. prowadzi do „depersonalizacji” i „reifikacji” znajdujących się na pokładzie samolotu, niebędących agresorami ludzi (pasażerów i członków załogi). Osoby te stają się jedynie obiektem (przedmiotem) akcji ratunkowej, skierowanej na zapobieganie hipotetycznym, dalszym i prawdopodobnie większym stratom, które mogłyby wywołać celowe uderzenie terrorystyczne. Z gruntu fałszywy jest przy tym argument, iż pasażerowie i załoga samolotu znaleźli się w takiej sytuacji wyłącznie wskutek bezprawnego działania zamachowców; pośrednio jest to bowiem przejawem niepowodzenia państwa w realizacji pozytywnych obowiązków ochronnych. *Ratio decidendi*, dająca się zrekonstruować na bazie powołanego przepisu, to nakaz poszanowania godności poprzez podmiotowe potraktowanie jednostki, respekt dla jej osobowości, w czym można dopatrzeć się wyraźnego nawiązania do wskazań Immanuela Kanta, w myśl których człowiek powinien być traktowany zawsze jako cel *per se*, nigdy zaś jako zaledwie środek do celu prowadzący⁵².

Dokonując „pionowej” oceny zgodności elementów systemu prawnego w tak newralgicznej kwestii, jaką jest wyważenie względów bezpieczeństwa publicznego oraz prawa do prawnej ochrony życia poszczególnych osób, także

⁵² „Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych. Wszelkie przedmioty [ku którym kierują się nasze] skłonności mają tylko wartość warunkową”. – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009, s. 29.

tych znajdujących się na pokładzie samolotu, Trybunał Konstytucyjny jednoznacznie przyznał priorytet wartościom, którymi są życie i godność człowieka. Wartości te stanowią fundament europejskiej cywilizacji i wyznaczają treść znaczeniową centralnego w naszej kulturze (także prawnej) pojęcia humanizmu. Są one niezbywalne w tym sensie, że nie dopuszczają „zawieszenia” lub „zniesienia” w konkretnym kontekście sytuacyjnym.

Warto też zauważyć, że czynnikiem przesądzającym o uznaniu niekonstytucyjności przepisu prawa lotniczego nie było samo porównanie wartości życia pasażerów statku powietrznego i życia potencjalnych ofiar zamachu terrorystycznego. Elementem, który przechylił szalę, była konieczność poszanowania godności ludzkiej pasażerów i członków załogi, szczególnie aktualna z uwagi na okoliczności. Nawet w sytuacji, gdyby rozmiar potencjalnego zamachu znacząco przekraczał następstwa zestrzelenia samolotu, względ na ochronę wewnętrznej wartości osób znajdujących się na jego pokładzie nie pozwala sankcjonować takiego jednostronnego sposobu rozstrzygnięcia kolizji dóbr jakościowo równorzędnych, choć niekoniecznie równorzędnych pod względem ilościowym. Zalecone przez Trybunał stosowanie w tym zakresie zasad ogólnych, w tym przepisów o stanie wyższej konieczności, wyraźnie wskazuje na wolę ustawodawcy, by czyn uderzający w najgłębszą wartość istoty ludzkiej miał w systemie prawnym rację bytu co najwyżej jako wtórnie legalizowany, nigdy zaś pierwotnie zgodny z prawem.

ABSTRACT

Human dignity, before it became a legal notion, had been a subject of philosophical reflection since ancient times. Beginning from the classical notion of dignity in letters of ancient philosophers, through stoical thought, biblical tradition and modern philosophy (Thomas Hobbes, Blaise Pascal, Immanuel Kant) we track the history of the construction of dignity as an inherent property of the human being, determining her special, distinguished position in the structure of earthly objects.

It seems that an effective interpretation of art. 30 of the Polish Constitution, which constitutes the central provision of the legal system built around the notion of dignity, is not possible without the acquaintance with theoretical bases of reconstruction of the notion. Analysing lawyer's commentaries on the art. 30, which concentrate on elucidating the appropriate meaning of such attributes of human dignity as its inherentness, inalienability, inviolability, it is impossible to resist the impression that each of the voiced views has its roots in the theoretical structure of dignity, as it can be found in philosophical legacy as well as in theological reflection.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2008.
2. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010.
3. Benedykt XVI, *The Human Person, the Heart of Peace*, "Message for the Celebration of the World Day of Peace" 1 January 2007.
4. Cicero, *De officiis*, lib. I, par. 106.
5. Hobbes T., *Leviathan*.
6. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009.
7. *Filozofia człowieka, wybór tekstów*, red. M. Jantos, Kraków 1991.
8. *Human Cloning and Human Dignity. An Etical Inquiry*, Washington, D.C. 2002.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Debes R., *Dignity's Gauntlet*, "Philosophical Perspectives" 2009, Vol. 23 Ethics.
2. Dolgin J.L., Shepherd L.L., *Bioethics and the Law*, Austin – Boston – Chicago – New York – The Netherlands 2009.
3. Gabryś M.S., *Opinia dotycząca pytania, od kiedy zaczyna się ludzkie życie*, [w:] *Konstytucyjna formuła ochrony życia*, „Biuletyn Analiz Sejmowych” 2007, nr 3.
4. Kass L.R., *Defending Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
5. Kirchhoffer D.G., *Benedict XVI, Human Dignity, and Absolute Moral Norms*, "New Blackfriars; The Dominican Council", Oxford 2009.
6. Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007.
7. Macklin R., *Dignity is a Useless Concept*, "British Medical Journal" 2003, Vol. 327.
8. Malpas J., Lickiss N., *Perspectives on Human Dignity*, The Netherlands 2007.
9. Nussbaum M., *Human Dignity and Political Entitlements*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
10. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom II, Lublin 1996.
11. Shell S.M., *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
12. Schulman A., *Bioethics and the Question of Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
13. Singer P., *Animal Liberation*, New York 1990.
14. Sulmasy D.P., *Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
15. Warren M.A., *On the Moral and Legal Status of Abortion*, "The Monist" 1973, Vol. 57.
16. Weithman P., *Two Arguments from Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.

MAGDALENA TENDERA

(UNIwersYTET JagIELLOŃSKI)

ANTROPOLOGIA EGZYSTENCJALNA MICHAELA JACKSONA¹

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie czytelnikom słabo znanej w polskich kręgach naukowych myśli, która została zainspirowana doświadczeniami w dziedzinie badań etnograficznych oraz filozofią egzystencjalną. Przedstawione zostaną podstawowe założenia i pojęcia tej koncepcji oraz ogólny zarys myśli jej autora – Michaela Jacksona.

Antropologia egzystencjalna (*existential anthropology*) Michaela Jacksona stanowi unikatowe połączenie paradygmatów metodologii badań terenowych oraz wybranych tez koncepcji egzystencjalnych, służących jako narzędzia interpretacji wyników badań prowadzonych metodą obserwacji terenowej. Jest to podejście procesualne, dopuszczające charakterystyczny dla postmodernizmu relatywizm metodologiczny. Język użyty przez Jacksona jest jedynym w swoim rodzaju połączeniem języka antropologii i egzystencjalizmu, który dopełnia swoista dla warsztatu pisarskiego autora poetyka².

Michael D. Jackson (ur. 1940) to nowozelandzki antropolog społeczny, od 2005 roku profesor Harvard Divinity School, wykładowca m.in. na Uniwersytecie w Kopenhadze (1999-2005), w Sydney (1996-1997) oraz w Stanach Zjednoczonych na Uniwersytecie stanu Indiana (1989-1996)³.

¹ Dziękuję Drogiemu Koledze Maciejowi Kałuży za inspirację, życzliwość i pomoc w trakcie pracy nad tym artykułem.

² Celem lepszego ukazania tego stylu cytaty przytoczono w oryginale.

³ Jackson jest zdobywcą licznych wyróżnień za osiągnięcia naukowe, m.in. Victor Turner Prize in Ethnographic Writing (2005), i laureatem wielu nagród literackich m.in. New Zealand Book Award (1981) za tom poezji *Wall*. Więcej informacji na temat Jacksona można znaleźć na stronie internetowej Harvard Divinity School. Zob. [Online]. Protokół dostępu: http://www.hds.harvard.edu/faculty/cvs/jackson_cv2010.pdf [16 lutego 2010].

Autor omawianej koncepcji na przestrzeni blisko czterdziestu lat (1969-2007) prowadził badania etnograficzne w targanej wojną domową republice Sierra Leone⁴. Trwająca oficjalnie jedenaście lat (1991-2002) – nieoficjalnie po dzień dzisiejszy – wojna domowa pochłonęła w tym czasie ponad 100 000 ludzkich istnień. Jackson prowadził również badania na terenie Cape York i pustyni Tanami (Australia), pośród tamtejszych Aborygenów, w warunkach zderzenia ich kultury z globalizacją.

Jackson to autor licznych artykułów, esejów i kilku książek, w których przedstawił swoją egzystencjalną teorię relacji. Koncepcja ta powstała na skutek dostrzeżenia paradoksu, który polega na tym, że pomimo trwającej wiele milionów lat ewolucji biologicznej i społecznej gatunku ludzkiego komunikacja i wzajemne zrozumienie stanowią stale niezwykle trudną, złożoną i konflikto-genną kwestię. Jackson wychodzi z założenia, że w dzisiejszym świecie pełny dialog pomiędzy kulturami nie jest możliwy. Są one silnie odosobnione, niezbędne jest więc wyjście poza tę izolację. Jest to zadanie dla jednostek, których misją polega na ukazaniu dróg autentycznego dialogu.

Dotychczas nic nie było możliwe; (...) Nasze wszechświaty oddzielają nas; dostarczają niezliczonych powodów do rzezi cywilów. Jeżeli jednak jeden z nas, dogłębnie poruszony troską, porzuci swoją jednostkowość, aby wznieść się ponad nią; gdy będzie próbował starannie rozpoznać to osamotnienie po to, aby się z niego wyrwać, rzucić ponad nim pierwsze mosty, bez względu na cenę, jaką przyjdzie mu zapłacić (...), zmusi on tym samym pozostałych, aby i oni przypomnieli sobie ten uparty wysiłek, aby odnaleźli spokój dzięki uznaniu wzajemnych różnic⁵.

Myśl ta – w swojej najbardziej rozbudowanej postaci – opisana została przez Jacksona w wydanej w 2005 roku książce *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. Teoria ta jest niesłychanie poetycka w swojej formie i akcentuje fundamentalną rolę intersubiektywnych struktur dla formowania się i ciągłości życia społecznego, kładzie bardzo silny akcent na społeczny wymiar człowieka oraz wskazuje na zasadniczą skłonność pola intersubiektywizmu do silnej afirmacji podobieństw i odrzucania różnic. Podstawowe pytanie antropologiczne, jakie stawia sobie autor, brzmi: „w jaki sposób pojedyncze studia wybranej społeczności umożliwiają stwierdzenie jakiejś prawidłowości w ludz-

⁴ Wojna domowa w Sierra Leone, rozpoczęta w 1991 roku, spowodowana została przez bunt Zjednoczonego Frontu Rewolucyjnego (RUF) przeciwko skorumpowanemu rządowi.

⁵ “Nothing is possible yet; (...) our universals separate us; they provide the permanent occasion of private massacres. But if one of us, stirred by anxiety turns back on his singularity to go beyond; if he tries to recognize his solitude in order to escape it, to launch the first bridges, whatever the cost (...) then he will force those others to reinvent this same stubborn effort, to ally themselves by the recognition of their diversities”. J.P. Sartre, *Of Man and Rats*, [w:] A. Gorz, *The Traitor*, London 1989, s. 32-33. Jest to fragment wstępu, który posłużył Jacksonowi jako motto w książce *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*.

kiej naturze?”, „w jaki sposób rzeczywistość globalna oraz światy lokalne krzyżują się ze sobą i w jaki sposób jednostkowe przeżycia i doświadczenia połączone są z «wirtualną» siecią tradycji, kultury i historii?”. Jest to pytanie o „diaktykę” pomiędzy częściowym a całością.

Jackson stoi na stanowisku, że każda jednostka bezwzględnie należy do sieci i struktur społeczeństwa, nawet jeśli posiada wrażenie bycia wykluczoną, wyjętą poza nawias wydarzeń. Dzieje się tak, ponieważ społeczeństwo nie jest obszarem, w który wrastamy z czasem, do którego możemy dostać się jedynie transcendując poza siebie. Nie bardziej żyjemy poza nim niż ono poza nami. Zanim określimy się jako istoty społeczne, już dawno nimi jesteśmy. Społeczeństwo to *my*, zbiór indywidualnych subiektywności z wszystkimi specyficznymi dla siebie odchyleniami od panujących norm prawnych, statystycznych czy zwyczajowych. Nadrzędność społeczeństwa to nic innego jak przeformułowanie pewnych wzajemnie nieprzychylnych twierdzeń subiektywizmu i obiektywizmu poprzez ukazanie wartości intersubiektywności dla analizy etnograficznej. Autor *Existential Anthropology* jednocześnie podkreśla nieredukowalność pojęcia egzystencji do kategorii takich, jak kultura, natura czy cechy osobowości. Każda z tych sfer jest niezwykle istotna i właściwą sobie metodą opisuje społeczeństwo, ale głoszenie wyższości jednej lub kilku z nich prowadzi nieuchronnie do redukcjonizmu.

Antropologia egzystencjalna, którą chciałbym tutaj rozwinąć, odmawia sprowadzania pojęcia egzystencji do tego typu kategorii pojęciowych i osadzania jej w subiektywnych lub obiektywnych realiach. Postrzeganie ludzkiego życia jako całkowicie zdeterminowanego przez kulturę jest nie bardziej właściwe, moim zdaniem, niż redukowanie go do jego środowiska czy osobowości. Moje argumenty nie są skierowane przeciwko tym znaczeniom, które ludzie odkrywają w *posiadaniu* kulturowej lub narodowej tożsamości albo w *byciu* sobą czy *spełnianiu* swoich obowiązków, ale dla wielu z nas te pojęcia wydają się pozorne⁶.

Jednostkowa egzystencja, których zbiór tworzy wspólnoty społeczne, jest w tej koncepcji wymiarem równorzędnym społeczeństwu i – analogicznie do niego – jest nieredukowalna. Oznacza to, że sama tylko kultura czy biologia nie są w stanie wyjaśnić tego, czym jest istota ludzka, w jaki sposób zachowuje się i wchodzi w relacje z rzeczywistością i siecią – zewnętrznych wobec niej

⁶ “The existential anthropology I want to develop here refuses, however, to reduce existence to any one such category term, or ground it in either subjective or objective realities. Constantly referring human life to culture is no more edifying, in my view, than reducing it to nature or personhood. My argument is not against the meanings people find in *having* a cultural or national identity, or in *being* themselves, or in *doing* their duty – for such notions we are what life is ostensibly about for many people. Rather my argument is against our tendency to ontologise such notions, and make them foundational to a *theory* of human being”. M. Jackson, *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, New York 2008, s. XII.

– układów społecznych. Sobość nie posiada odmiennych realiów niż Inni, zaś bycie-w-świecie to inter-egzystencja, która dana jest przed indywidualną esencją. Jackson sprzeciwia się podejściom, które z teorii kultury czy nauk o społeczeństwie czynią narzędzia całościowo wyjaśniające ludzką egzystencję, która – zdaniem nowozelandzkiego antropologa – daje się opisać jedynie interdyscyplinarnie. Tak stosowany mieszany opis zapobiega przeoczeniu fenomenalnej rzeczywistości i indywidualnych systemów kultury.

W przypadku wydarzeń owa nieredukowalność (*irreducibility*) polega na tym, że nie sposób wymenić wszystkich antecedensów zdarzenia. Zdarzenia, których skutki oddziałują, powodując jakiś fakt, nie mogą być całościowo poznane i opisane, gdyż nie są bezpośrednio obserwowalnymi czynnikami oddziałującymi mechanicznie na rzeczywistość fizyczną. Czynniki нефизyczne zaś, jako owe źródła zmian *sensu stricto*, są jedynie intersubiektywnie przekazywalne, a więc zapośredniczone przez interpretacje. Przyczyny te – w procesie komunikacji społecznej wielokrotnie reinterpretowane – to ostatecznie wyjaśnienia i racjonalizacje, które służą rozumieniu i usprawiedliwianiu własnych działań oraz działań innych. Nadano im sens w kontekście tego, co już stanowi wartość w przestrzeni kulturowej, w taki sposób, aby były z nią relatywnie spójne. Dzięki tej spójności kultura jest silniejsza, co decyduje o jej przetrwaniu, a w niektórych przypadkach umożliwia ekspansję.

Trudno ocenić, czy możliwe jest rzetelne i całościowe – nawet stosując podejście interdyscyplinarne – opisanie ludzkiej rzeczywistości w jej kulturze, która to rzeczywistość nie jest jedynie biernym odtwarzaniem zachowań czy schematów myślowych. To za każdym razem tworzenie nowego sensu życia, nowych realiów w zastanych warunkach, w jedynym w swoim rodzaju kontekście. To także asymilacja dopiero co odkrytych elementów do indywidualnej koncepcji kultury, która realizuje się i zmienia w ramach posiadanych przez *byt-dla-siebie*⁷ cech i własności. Ów *byt-dla-siebie*, aktywnie uczestnicząc w procesie tworzenia się kultury, ujawnia swój potencjał do kreowania nowych sytuacji i podejmowania nowych wyzwań, poprzez wybory częściowe realizuje własny, generalny projekt.

Życie jest w tej koncepcji ujmowane jako gra, zabawa z rzeczywistością, w której udział może wyrażać się w dwojaki sposób: może on być niewolniczym podporządkowaniem się zastanym regułom lub ich zanegowaniem. Odmowa przyjęcia panujących zasad to podjęcie ryzyka w celu wyjścia poza aktualną sytuację i poszukiwania nowych punktów widzenia, odkrywania nowych strategii interakcji i eksperymentowania ze świadomością. To wejście w świat, który rzuca wyzwanie, zachęca, kusi, prowokuje i przeraża. Odrzucenie panujących zasad w imię wcielania i testowania własnych, indywidualnych strategii gry to – zdaniem Jacksona – droga realizowania indywidualnej wolności.

⁷ Jackson w swoich książkach często powołuje się na Sartre'a i przy pomocy zapożyczonego od autora *Bytu i nicości* języka stara się opisać swoją wizję rzeczywistości przez podkreślenie w ten sposób jej silnie egzystencjalnej strony.

To, co określamy jako wolność, tworzy się dzięki naszej zdolności do zaprzeczania i odkrywania, do wycofywania się z działań rzeczywistych i wyobrażonych sytuacji, które określają nas, rządzą nami i nas definiują⁸.

Sartre – którego myśl często przytacza Jackson – definiuje wolność jako stawanie się tym, kim zostało się stworzonym, to realizowanie posiadanego potencjału, własnej drogi, pewnych właściwości. Tą właśnie drogą jednostka realizuje siebie w kulturze, zaś *stawanie się* sobą oznacza urzeczywistnianie egzystencjalnej wolności.

Wolność tworzy siebie jako działanie i osiągamy ją zazwyczaj poprzez działanie, które ona organizuje wraz z zakładanymi przez to działaniem motywami, pobudkami, celami (...). Z pewnością nie potrafiłbym opisać wolności, która byłaby czymś wspólnym dla mnie i dla kogoś innego; nie mogę tedy rozważać wolności. Przeciwnie – to wolność jest podstawą wszelkich istot, jako że człowiek odkrywa istoty w obrębie świata wtedy, gdy wykracza poza świat w stronę swych własnych możliwości⁹.

Dokonanie wyboru, autonomiczna decyzja lub nawet sama świadomość możliwości rozstrzygnięcia o wyborze pozwalają – bez względu na bieżącą sytuację życiową – pozostać subiektywnie wolnym. Tym samym zanegowany zostaje stan niewolnictwa, a pozostają jedynie fizyczne bariery, uniemożliwiające ruch. Wybór rodzi poczucie odpowiedzialności i daje możliwość ponoszenia konsekwencji swoich decyzji, a to jest niezbędne do życia. Jeżeli nawet jednostka podejmuje niewłaściwą i przykrą w skutkach decyzję, zyskuje świadomość własnego, czynnego wpływu na rzeczywistość. Człowiek jest dokładnie tym, czym chciałby się stać. Owo wybieranie i manipulacja możliwościami mają na celu odkrywanie obszarów własnej autonomii.

Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim się pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni¹⁰.

Kluczowe dla tej myśli jest przedstawienie jednostki jako permanentnie konfrontującej się ze skrajnościami. Życie jest odczuwane jako absurdalne i złożone z paradoksów. Jednostka jest na zmianę przyciągana przez rozmaite bieguny licznych aspektów życia: smutek i radość, spokój i niepokój, namysł

⁸ “What we call freedom is founded in our ability to gainsay and invent, to countermand in our actions and imagination the situations that appear to circumscribe, rule, and define us”. M. Jackson, *Minima Ethnographica and the Anthropological Project*, Chicago and London 1998, s. 29.

⁹ J.P. Sartre, *Byt i nicność*, Kraków 2007, s. 539.

¹⁰ Idem, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998, s. 27.

i przyzwyczajenie. Ekstremizm ten dotyczy życia psychicznego, fizycznego i społecznego. Nie są owe paradoksy jedynie prostymi opozycjami, a pewnymi ekstremalnymi punktami, pomiędzy którymi oscyluje egzystencja. Oscylacja ta jest określana jako bycie szarpanym lub rozrywaniem. Szarpanina o bycie (*the struggle for being*) to bardzo silnie egzystencjalna kategoria w koncepcji Jacksona. Dochodzi ona do głosu, gdy delikatna równowaga ludzkiej rzeczywistości zostaje zaburzona. Pojawia się bunt, sprzeciw albo dezorientacja i bierność. Jackson opisuje wybrane punkty ostateczne, zaś pomiędzy nimi a rzeczywistością wyznacza granice – czy też submomenty – coraz bliższe momentom ostatecznym, których doświadczenie stanowi rodzaj inicjacji w coraz szerszy wymiar doświadczenia bycia-w-świecie. W jednym z wywiadów autor mówi o swoich inspiracjach:

Zawsze fascynowało mnie coś, co Bruce Springsteen nazywa «ciemnością na obrzeżach miasta», progi, marginesy, miejsca na styku rzeczy widzialnych i niewidzialnych, znanych i nieznanych. Częściowo zapewne dlatego, że dorastałem w zaułku małego nowozelandzkiego miasteczka i zawsze chciałem przemieścić się do bardziej kosmopolitycznego świata. Z drugiej jednak strony czułem silną identyfikację z ludźmi wysiedlanymi z tamtych terenów, co przejawia się – jak sądzę – w poczuciu mojej własnej odrębności i odosobnienia¹¹.

Egzystencjalizm proponowany przez Jacksona – jako element jego antropologii – odrzuca stereotyp filozofii egzystencjalnej jako nurtu, który „pragnie być każdorazowo własną samowiedzą jednostki co do jej oto sytuacji, iż jako subiektywność nie ma ona żadnej części wspólnej ani ze światem, ani z inną subiektywnością”¹², oraz przyznaje jednostce całkowite prawo do nadawania sensu zdarzeniom, decydowania o rzeczywistości w obliczu niezbywalnego fatalizmu. Koncepcja antropologii egzystencjalnej jest inspirowana myślą Jeana Paula Sartre’a, Martina Heideggera, Claude’a Lévi-Straussa, Bronisława Malinowskiego czy Hannah Arendt i pomimo całego swojego subiektywizmu nie jest koncepcją skrajnie indywidualistyczną. Człowiek jest wrzucony w świat, za który jest współodpowiedzialny przed innymi, ale jego bycie-w-świecie (*being-in-the-world*) zależy od wielu czynników, zaś sens działań narzuca kultura, trady-

¹¹ “I have always been fascinated by what Bruce Springsteen calls «the darkness on the edge of town», the thresholds, margins, or borderlands between the seen and the unseen, the known and the unknown. It’s partly because I grew up in a small backwater New Zealand town and wanted a wider, more cosmopolitan world to move in, and partly because I identified strongly with the dispossessed – a sign, I suppose of my own sense of difference and isolation”. *‘Doing Justice to Life’: A Conversation With Social Anthropologist Michael D. Jackson*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.hds.harvard.edu/news/article_archive/jackson.html, [16 lutego 2010].

¹² L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. W. Bieńkowska, Warszawa 1965, s. 15.

cja rodowa, wspomnienia przodków, bogowie, praktykowana wiara etc. Jackson nie pozostawia zbyt wiele miejsca na indywidualizm i operuje w kategoriach „inter-”. Opisuując funkcjonujące modele społeczne, koncentruje się na analizie relacji, na tym, co p o m i ę d z y, aby na tej podstawie wnioskować o podmiotach (uczestnikach) procesu negocjacji¹³. Bycie-w-świecie jest bezwzględnie uwarunkowane interakcjami aktualnymi, przeszłymi i potencjalnymi, które mają jednak znaczenie o tyle, o ile zostaną uzgodnione jako rozstrzygające o przyszłości. Tym samym byt-dla-siebie – wchodząc w relacje¹⁴ – zastaje świat, któremu podstawowy sens został już nadany:

(...) pojawia się w świecie, który jest mu dany jako *już obejrzany*, przemierzony, przeszukany, przeorany z każdej strony i we wszystkich kierunkach; sama struktura tego świata jest już określona przez to badawcze przeszukiwanie. W tym samym akcie, za którego pośrednictwem byt-dla-siebie rozpościera swój czas, uczasawia się on w świecie, którego czasowy sens jest uczasowiony przez inne uczasowania¹⁵.

W nawiązaniu do myśli Sartre’a antropologia egzystencjalna zakłada, że rzeczywistość jest wypadkową dynamicznych relacji wiążących przyczyny zewnętrzne i okoliczności, na które jednostka nie ma wpływu, z indywidualną zdolnością do reagowania, potencjałem reakcyjnym. Połączenie tych dwóch elementów stanowi o b y c i u. Egzystencjalny charakter tej myśli uwidacznia się więc w koncentracji na kwestii b y c i a, zaś pytania o b y c i e oraz e g z y s t e n c j ę są pytaniami uniwersalnymi o człowieka.

Większość naszych zachowań – zdaniem nowozelandzkiego antropologa – jest bezrefleksyjna, ale nie przypadkowa. Dzieją się w obrębie własnych zdolności reakcji. To, co nas różni, to właśnie sposób, w jaki reagujemy. Jackson nie sięga do archetypów czy nieświadomości kolektywnej w wyjaśnianiu zachowań, zaś kulturę i tradycję traktuje jako ukształtowaną intersubiektywnie społeczną rzeczywistość, w której realizują się indywidualne sposoby bycia, oddzielne rzeczywistości (*lifeworlds*).

Fundamentalną kategorię tej koncepcji stanowi intersubiektywność (*intersubjectivity*), która opiera się na relacji wzajemności (*relations of reciprocity*). Relacja wzajemności to ciągła wymiana (*exchange*) komunikatów, aktów psychicznych, fizycznych, doświadczeń i przedmiotów. Podstawową zasadą relacji wzajemności (*rule of reciprocity*) jest ekwiwalentność obiektów transakcji. Ten typ wymiany zachodzi w relacjach samorzutnie i generuje mechanizm,

¹³ Jackson uważa, że kultura jest wynikiem procesu negocjacji społecznej. Ma ona takie cechy, wartości i idee, jakie nadadzą jej uczestnicy dyskursu w danej kulturze. Jest ona negocjowana, ma charakter umowny, jest wynikiem społecznego kompromisu pomiędzy wzajemnie komunikowalnymi subiektywnymi doświadczeniami jej uczestników.

¹⁴ Dla Jacksona pojęcie relacji ma bardzo szerokie znaczenie. Dotyczy praktycznie każdej aktywności jednostki skierowanej na zewnątrz i posiadającej jakikolwiek kontekst.

¹⁵ J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, ed. cit., s. 636.

który – raz uruchomiony – może biec w nieskończoność niczym geometryczna półprosta, a pojedynczy gest uruchamia nową lawinę interakcji. Mechanizm ów nadaje kształt rzeczywistości społecznej, która jest zmienna, gwałtowna i postrzegana jako przestrzeń pełna różnorodnych zagrożeń, potencjalnie krzywdząca, niepewna i wymagająca ciągłych renegotjacji znaczenia w celu podtrzymania dyskursu, a tym samym swojego istnienia.

Do porozumienia dochodzi, gdy jednostka odkrywa w swoim doświadczeniu coś analogicznego lub podobnego do doświadczeń drugiej osoby, coś, co wypełnia lukę między nimi i stanowi pewien most inicjujący relację. Most ten niesie nadzieję na zburzenie izolacji, na znalezienie w przestrzeni społecznej Innego, który jest do mnie podobny i również rozpozna to podobieństwo.

Gdzieś żyje przynajmniej jeden człowiek, który je, pije, pracuje, śpi, który wygląda zupełnie jak ja, mówiąc krótko, i jest on opętany przez jakiś mroczny urok, który przypomina mu Innego poprzez jego własne oczy¹⁶.

Poczucie tożsamości (*identity*) i przynależności (*belonging*) tworzy się w procesie socjalizacji, bycia pośród Innych w obszarze kultury. Tym samym podstawowe formy intersubiektywności są przedrefleksyjne, co daje możliwość podjęcia próby komunikacji i postawienia się w sytuacji Innego, zanim nabyta zostanie świadomość społeczna.

Poprzez odnalezienie wspólnych elementów na linii pomiędzy mną a Innym indywidualne doświadczenie może zostać przekazane Innemu, staje się narzędziem i celem rozumienia oraz uzgadniania rzeczywistości. Rzeczywistość więc – tak jak kultura – jest procesem, d z i e j e się.

Antropologia egzystencjalna to analiza relacji między jednostkami, grupami, ale także studium związków pomiędzy ludźmi a przemijającymi wydarzeniami. Jest to strategia opisywania i odkrywania krytycznych momentów życia oraz sytuacji granicznych (*border situations*). W sensie egzystencjalnym wydarzenia takie mają miejsce, gdy zagrożone lub utracone zostaje coś bardzo cennego, kiedy ważą się losy jednostki lub grupy, kiedy pewne decyzje stają się kwestią życia lub śmierci. Bardziej neutralna kategoria to momenty bycia (*moments of being*), a są to te zdarzenia, których skutki niekoniecznie działają gwałtownie, lecz nie mniej decydują o sensie życia. Mogą to być chwile szczęścia, przyjemności czy pozytywnych doświadczeń społecznych. Z czasem jednak wszystkie te zdarzenia uciekają z pamięci, stają się mało czytelnymi historiami, nie do odróżnienia od własnych racjonalizacji, swoich przyczyn i skutków. To, co jest istotne w każdym z tych wydarzeń – a zostało już wspomniane – to właśnie nadanie mu znaczenia.

¹⁶ “There exists at least one man on earth who eats, drinks, works, sleeps, who looks just like us, in short, and yet is condemned by some obscure spell to remain Other in his own eyes”. Idem, *Of Man and Rats...*, ed. cit., s. 4.

Najważniejsze nie jest więc stwierdzenie, czy przyjęte wersje pewnych wydarzeń są prawdziwe, czy fałszywe, ale jak te wyjaśnienia – częściowo już zapomnianych wydarzeń – działały w przeszłości i jak wpłyną na to, co dopiero się wydarzy. Każde zdarzenie jest wtedy punktem zwrotnym, w którym to, co jest, zmienia się w to, co będzie¹⁷.

Sens każdego wydarzenia jest zrelatywizowany do punktu widzenia indywidualnego obserwatora. Jest on fenomenologiczną fuzją osobistych identyfikacji i oczekiwań w konfrontacji z otoczeniem. Na skutek owej fuzji powstaje intersubiektywna relacja pomiędzy nami a otaczającym nas światem, naszą rzeczywistością i rzeczywistością Innego, jego doświadczeniem. To stwierdzenie zaś pozwala wyciągnąć wniosek, że rozumienie jest aktywnością nie tylko intelektualną, ale i społeczną. To zaś prowadzi do konkluzji, że rozumienie ma charakter dialogiczny, gdyż przebiega pomiędzy podmiotami (uczestnikami) procesu komunikacji. W ten sposób nadawany jest sens i znaczenie kulturze, zaś sens ów i znaczenie oparte są na emocjach, tradycji, magii, cielesności, sztuce czy metaforach, nie są racjonalne. Człowiek jest irracjonalny, więc stworzona przez niego kultura nie jest logiczna i racjonalna w wielu aspektach, co właśnie świadczy o jej funkcjonalnym charakterze w kreowaniu rzeczywistości ludzkiej.

* * *

Wojna w Sierra Leone jest dla Jacksona jaskrawym przykładem oddziaływania relacji wzajemności (*relations of reciprocity*) i w tych kategoriach wyjaśniane są przyczyny niezgody. Konflikt jest kanałem ujścia dla ścierających się – działających z niesłychaną siłą – czynników historycznych, polityczno-ekonomicznych, socjokulturowych oraz wierzeń, wyobrażeń i rzeczywistości (*life-worlds*) kilku generacji. Obecnie działający intersubiektywny mechanizm wymiany (*exchange*) przemocy społecznej oderwał się od swoich pierwotnych przyczyn i zaczął działać – pomimo zmieniającego się kontekstu politycznego – samodzielnie. Zmiany ustroju, warunków społecznych czy prawa nie doprowadzą do spadku poziomu przemocy. Dzieje się tak, ponieważ intersubiektywne mechanizmy wzajemnej wymiany mają bardzo silną zdolność do reprodukcji i są silnie autonomiczne. Wzajemność ta dotyczy także zjawiska przemocy (*reciprocity of violence*).

W ciągu wielu lat wyniszczającej wojny domowej życie mieszkańców uległo tak ogromnym i drastycznym przemianom, że pierwotne przyczyny polityczne sporu sprzed dziesięciu lat ustępują miejsca aktualnym atakom zbrojnym i gwał-

¹⁷ "(...) what matters most is not deciding whether an account of an event is true or false, but how this account echoes half-forgotten events in the past and how it influences what take place in the future. Every event is thus a make or break moment in which what has been is transmuted into what will be". M. Jackson, *Existential Anthropology...*, ed. cit., s. 4.

tom na ludności cywilnej. Dominujące obecnie przejawy konfliktu są bardziej bezpośrednio odczuwalne w stosunku do pierwotnych, a więc nadaje się im większe znaczenie w bieżącym dyskursie. Należy podkreślić jeszcze raz, że oficjalnie wojna w Sierra Leone została zakończona, jednak aktualnie przemoc przyjmuje formę tak samo brutalnej i bezpośredniej retribucji za wyrządzoną krzywdę czy zagarniętą własność jak podczas oficjalnych działań militarnych. Własność ta dotyczy tak samo płaszczyzny „mieć” (*to have*), jak i „być” (*to be*), dotyczy majątku i dóbr materialnych, ale także tradycji czy godności osobistej. Posiada charakter realny lub wyimaginowany, przemoc zaś ingeruje gwałtownie w każdą sferę życia, niszcząc ją lub bezpowrotnie zmieniając.

Kiedy najbliższe otoczenie zostaje gwałtownie zniszczone, czujemy się, jakbyśmy zostali wyrwani z korzeniami, tracimy punkt oparcia, zostajemy powaleni, załamujemy się i upadamy (...), jest to dla nas stan szoku i całkowitej utraty orientacji, który pojawia się jednocześnie w umyśle i w ciele oraz odnosi się do podstawowych ontologicznych struktur naszego bycia-w-świecie¹⁸.

Krucha sfera egzystencji zostaje spustoszona, relacje z otoczeniem ulegają erozji, indywidualna i społeczna tożsamość rozpadają się. Plany na przyszłość obrócone zostają w gruzy, zburzone zostaje poczucie bezpieczeństwa i fundamentalne dla życia zaufanie do świata. Bycie-w-świecie zostaje obdarte z magii, tajemnicy, ze złudzeń.

Gdy napadnięta zostaje rodzina, wspólnota lub krąg przyjaciół, którzy zapewniają poczucie sensu istnienia, jednostka doświadcza poniżenia (...), taka niższość powoduje izolację i oznacza śmierć społeczną, która jest bardziej przerażająca niż fizyczna agonia. Mimo iż tego typu strata jest rozmaicie doświadczana w różnych społeczeństwach i przez różne jednostki, bywa postrzegana jako utrata godności, twarzy, spadek samooceny, rozmywanie się granic fizycznej odrębności ciała, pustka, zaćmienie i podatność na zagrożenia ze strony obcej rzeczywistości, *egzystencjalna* niezmienność we wszystkich tych przypadkach to zredukowanie osoby do pasywności, życia wewnętrznego, pustki¹⁹.

¹⁸ “When a familiar environment is suddenly disrupted we feel uprooted, we lose our footing, we are thrown, we collapse, we fall (...) it is a shock and disorientation which occurs simultaneously in body and mind, and refers to a basic ontological structure of our Being-in-the-world”. Idem, *Knowledge of the Body*, “Man”. New Series, Vol. 18, No. 2, s. 328-329.

¹⁹ “When robbed of the family, community, or circle of friends that sustains a sense of self, and individual feels diminished. (...) such diminution through isolation is social death, and feared more than physical demise. Though such loss is variously experienced in different societies and in different individuals as a loss of presence, a fall in self-esteem, a weakening of body boundaries, a loss of face, a void, an eclipse, or susceptibility to some invasively alien presence, the *existential* constant in all such cases is that a person is reduced to passivity, interia, and nullity”. M. Jackson, *Minima Ethnographica...*, ed. cit., s.76.

Wojna doprowadziła do całkowitego wyniszczenia kraju, masowych zbrodni na ludności, niszczenia własności prywatnej i wspólnej na niespotykaną skalę. Tysiące ludzi zostało celowo okaleczonych, naznaczonych i upokorzonych. Zemsta za spustoszenie kraju dokonuje się na ciele, gdyż istnieją bardzo silne metaforyczne związki pomiędzy ciałem ludzkim, organizmem społecznym i geografią kraju²⁰. Ziemia – której metaforą jest organizm ludzki, ciało – zostaje skrzywdzona poprzez rabunek, grabież. Elementy tego organizmu – instytucje – zostają zniszczone, a jego komórki – ludzie – zabite. Zemsta za kraj dokonuje się wtedy na ciele przeciwnika. Działania te w znacznym stopniu poddają się wyjaśnieniu, ale są trudne do opanowania, gdyż dzieją się bardzo szybko. W każdym momencie przewaga nad przeciwnikiem może być utracona.

(...) nie jest to brak powściągliwości za strony tracącej kontrolę i zapominającej o swoich zasadach sprawiedliwości, lecz zróżnicowane zadawanie cierpień, zorganizowany rytuał, służący piętnowaniu ofiar oraz demonstracja karzącej ręki władzy²¹.

Skumulowane przez wiele lat nienawiść i lęk prowadzą do sytuacji, gdy jedyną *katharsis* – a więc rozładowanie napięcia – możliwe jest poprzez gwałt i okaleczenie przeciwnika. Odplata taka niesie z sobą namiastkę przyjemności i satysfakcji z aktualnej przewagi, z sytuacji, w której agresor doświadcza ulgi. W zachowaniach tych przejawia się sadyzm, ale nie są one sadystyczne w swej naturze, nie są one prostą skłonnością do zadawania cierpienia. U ofiar pojawia się poczucie krzywdy, ale mechanizm relacji wzajemności przemocy (*reciprocity of violence*) działa bezbłędnie i każda ze stron konfliktu w którymś momencie tego krwawego karnawału zakłada maskę kata, ale i staje się ofiarą. Dzieje się tak, ponieważ zawsze istnieje dysproporcja w postrzeganiu zemsty, której dokonano *kiedyś*, i odplaty, która wraca *teraz*. Przyczyną tej dysproporcji jest upływ czasu, który sprawia, że przeszłe wydarzenia są dla bieżącego położenia mniej wyraźne.

Jackson pisze także, że wojna i pokój wspólnie należą do ludzkiej rzeczywistości, zaś wojna – na wzór kryzysu egzystencjalnego w życiu jednostki – potrafi także doprowadzić do odnowienia się kultury.

²⁰ Związków takich można doszukać się również pomiędzy ciałem a językiem. Jako przykład można podać fakt, że znakomita większość języków świata rozróżnia jako podstawowe kolory biały, czarny oraz czerwony. Są to trzy barwy opisujące kolor skóry podstawowych ras mieszkańców ziemi. Pozostałe kolory są rozróżniane percepcyjnie, natomiast nie zawsze znajduje to odniesienie w sferze języka. Por. M. Jackson, *Knowledge of the Body*, ed. cit.

²¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Warszawa 1998, s. 35.

Wojna jest jednym z przejawów działania procesów, które dotyczą jednocześnie materii, kultury i jednostkowych historii. To jeden z wielu potencjalnych skutków gry sił, które w innym miejscu lub czasie krystalizują się w formie określonej jako «pokój». Ale pomimo tego, że wojna i pokój są produktem działania jednego pola sił i mogą być określone jako wariacje na temat odradzania się, wojna gwałtownie prowadzi do rozkładu. Zmienia społeczne różnice w radykalną obcość, zabiera życie zamiast je tworzyć i gubi ludzką żywotność, która daje mitom i rytuałom regeneracyjną siłę²².

Nadmiar przemocy sprawia jednak, że życiodajne mity nie mogą się odrodzić, ponieważ nie mają żadnych nośników. Kultura jest zagrożona, trzeba walczyć o sens, nadać go wszystkim wydarzeniom traumatycznym, które go nie mają i których nie można zapomnieć²³. Rytuały – ujmowane egzystencjalnie – stanowią mechanizm przemiany tych doświadczeń. Są one substytutami aktywności w rzeczywistości, sprawiają, że staje się ona prostsza w analizie i formowaniu. To pewne modele zachowań, przenoszące akty ze sfery realnej w magiczną. Działania takie, owe akty symboliczne, nie służą zmianie tych przedmiotów, ale transformacji doświadczeń z nimi związanych. Obiekty te wybierane są arbitralnie, pozwalają znaleźć potrzebny dystans do zdarzeń i tą drogą przeobrazić otaczający świat.

Autor dużo miejsca poświęca rozważaniom na temat natury cierpienia (*suffering*) i poszukuje jego genezy w psychice jednostek, rzeczywistości społecznej, w relacjach, oraz stara się wyjaśnić, w jaki sposób ludzie radzą sobie z krzywdą i złą passą. Ludzie ci – naoczni świadkowie wojny w Sierra Leone – w którymś momencie zaczynają akceptować to, co się stało. Cierpienie stanowi nieodłączny element rzeczywistości kulturowej, niezbywalną część, narzędzie rytuałów inicjacji i oczyszczenia.

Jackson opisuje egzystencje ludzi, którzy na skutek licznych napadów ze strony buntowników i ataków rabunkowych stracili wszystko. Mieszkańcy Sierra Leone pytani przez Jacksona o to, co czują, mówią wprost: *c i e r p i m y* (powtarzające się „we suffer”). Nie mają gdzie mieszkać, nie mają co jeść. Ich bliscy zostali zabici albo muszą się ukrywać. Stany lęku potęgowane są przez po-

²² “War is simply one transitory crystallisation of processes that are at once phylogenetic, cultural and biographical – one expression, as it were, of a play of forces that, at other times, crystallizes in the form we call ‘peace’. But though war and peace are both products of the same forcefield, and may be construed as variations of the theme of renewal, war rapidly becomes entropic – transforming social distinction into radical otherness, taking life rather than creating it, and losing the ludic vitality that gives myth and ritual their regenerative power”. M. Jackson, *Existential Anthropology...*, ed. cit., s. 72.

²³ Analiza egzystencjalna w psychoterapii, zapoczątkowana przez Viktora Frankla, bardzo dokładnie zajmuje się opisem procesu nadawania sensu. Zob. A. Länge, *What Are We Looking for When We Search for Meaning?*, “Ultimate Reality and Meaning”, Vol. 1, No. 4 (1992), s. 306-314.

czucie bezużyteczności. Informuje się ich, że wojna już oficjalnie się zakończyła, ale oni nie opuszczą obozu, bo wiedzą, że zostaną zabici. Nie widać końca konfliktu, nie ma porozumienia.

Najlepszym kanałem wzajemnego zrozumienia jest użycie wyobraźni i postawienie się w sytuacji partnera. Wymaga to bardzo dobrej znajomości kontekstu i świadomości zasadniczych różnic, współuczestniczenia w życiu Innych, wysokiego poziomu empatii. Konieczne są: otwartość na dialog, pozwolenie sobie na to, aby ta inna rzeczywistość uczestniczyła w naszej, patrzenie z punktu widzenia, który nasz rozmówca uznał za wygodny. Daje to możliwość ewolucji zrozumienia i działania, które to elementy następnie pracują na rzecz ogólnego dobra. Brak tego dobra bywa straszliwy w skutkach – nie tylko w Sierra Leone, Jackson wspomina także Holocaust czy wydarzenia 9/11. Tak właśnie tworzy się antropologia, sztuka dialogu, szansa zaangażowania się w inne rzeczywistości. Dopiero na tak przygotowanym gruncie powstają warunki do współżycia różnorodnych kultur, równorzędnej koegzystencji.

Ostatnie stulecie było świadkiem tego, w jaki sposób te okropne czyny powołały do życia antropologię. Być może jest tak, że każdy akt zła tak silnie wzburza ludzką duszę, że – jak na ironię – sieje ziarno własnego odkupienia. Niezależnie od rozważanego przypadku wydaje mi się, że antropologia – z metodą obserwatora-uczestnika, która leży w samym sercu – jest jednym ze sposobów, w jaki takie odkupienie może być postrzegane. Rozumiane nie jako rekompensata dla tych, którzy ucierpieli w wyniku inwazji terroru czy kolonizacji, nie poprzez głoszenie pewnych form moralnego czy kulturowego relatywizmu, ale poprzez budowanie antropologii jako nauki empirycznej i sztuki dialogu w celu obalenia oderwanych od rzeczywistości pojęć²⁴.

Jackson nie chce być obiektywny, ponieważ poznanie prawdziwego sensu zdarzeń nigdy nie udaje się dzięki zachowaniu neutralnej postawy, bezstronnych poglądów czy „uprzywilejowanego” punktu widzenia badacza. Sens zdarzeń tworzy się w sieci egzystencjalnych powiązań, dlatego autor pozwala sobie na ciągłe przechodzenie pomiędzy obserwacjami a własnym doświadczeniem i właśnie w ten sposób buduje kontekst.

Autor *Minima Ethnographica* widzi siebie jako równoprawnego uczestnika dyskursu, który działa, czuje, myśli i cierpi tak jak wszyscy, ale w swój niepowtarzalny sposób. Każde takie uczucie autor maluje przed czytelnikiem jako należące do kultury, a zatem wszystkich, jako coś wspólnego. To, co wspólne –

²⁴ “The century has witnessed these atrocious acts also gave birth to anthropology. Perhaps it is true that every act of evil so unsettles the human soul that ironically sows the seeds of its own redemption (...). Whatever the case may be, it seems to me that anthropology, and the methodology of participant-observation that sill lies at its heart, is one of the ways in which such redemption can be sought – not by recompensing those who have suffered the terror of invasion and colonization, nor by advocating some form of moral or cultural relativism, but by exercising anthropology’s capacity as an empirical science and art of dialog to subvert abstraction (...).” Ibidem, s. 178.

radość i smutek – jest tym, co nas łączy, co buduje intersubiektywność. Jackson przywołuje wspomnienia z 21 lipca 1970 r. Opisane zostało wtedy przez niego w dzienniku doświadczenie kryzysu egzystencjalnego (*existential crisis*). Autor zwraca się czytelnikom:

Męczę się, ponieważ zbyt długo oderwany jestem od tych rzeczy, które uważam za własne. Wszystko znajduje się poza moją kontrolą (...). Zdarzają się chwile, gdy mam poczucie paranoi, jakby wola innych stanowiła dla mnie jakieś zagrożenie. Słucham, jestem obecny, obserwuję, rejestruję, nagrywam... Ale nigdy nie działam! Nie sprawiam, że w wiosce cokolwiek się dzieje. Nic nie zmieniam. To, że jestem, nie robi nikomu żadnej różnicy. Nie widać po mnie uczuć. Nie odczuwam przyjemności ani bólu. Zostałem położony gdzieś nisko, unieruchomiony i wyciszony. Stałem się przedmiotem, któremu coś się przytrafia, a działania innych ledwo pozostają odległym echem. Jestem niczym, bo straciłem siłę do działania²⁵.

Można wskazać wiele analogii pomiędzy indywidualnym kryzysem w egzystencji a wojną domową w Sierra Leone. Obie sytuacje wypełnione są poczuciem pustki, bezradności, zawieszenia czy utraty sensu. Oba stany angażują i niszczą. Jackson wskazuje jednak na pewne pozytywne aspekty kryzysu: pozwała on na redefiniowanie rzeczywistości, daje możliwość budowania jej od nowa, oczyszcza. Sytuacje kryzysowe, nacechowane silnie niepewnością, są nieodłącznym elementem życia, ale dają też szansę na stanie się aktywnym twórcą terażniejszości i przyszłości.

Kryzys, osobisty czy wspólnotowy, zawsze prowadzi do przemiany w stan, w którym ludzie stają się aktywnymi podmiotami i działaczami, przynajmniej rozważnie – jeśli nie całkiem świadomie – obserwują i tworzą świat, który ich stwarza²⁶.

Przekaz Jacksona jest bardzo osobisty, jednak wymiaru tego nie uważa on za swoją własność. Doświadczenia – zdaniem autora – nie należą do nas jak przedmioty. Nic, co nas spotyka, nie jest tylko nasze, gdyż dzieje się we wspólnej przestrzeni kulturowej i przeważnie stanowi jeden z elementów

²⁵ “I am suffering from having been out of my own element for far too long. Everything lies outside my control. (...) There are times when I feel paranoid, as though the will of others is menacing me. I listen, I attend, I observe, I register, I record... but I never act! In the villages I make nothing happen. I change nothing. I make no difference to anyone. I show no feelings. I do not indicate pleasure or pain. I have been laid low, passified, stilled. I have become a thing to which things happen, against which other’s action rebound and echo. But I am nothing because I have lost the power to act”. M. Jackson, *Minima Ethnographica...*, ed. cit., s. 106.

²⁶ “Crisis, whether personal or collective, promotes a transformation from a condition in which people are active subjects or agents, deliberately if not consciously monitoring and making the world which makes them”. Idem, *Ambivalence and the Last-Born: Birth Order Position in Convention and Myth*, “Man”. New Series, Vol. 13, No. 3, s. 355.

triady: dawanie (*giving*), otrzymywanie (*receiving*), odpłata (*repaying*). Istotna jest tym samym świadomość relacji wzajemności, gdyż być może jest to jedyny klucz do przerwania łańcucha przemocy. Świadomość ta modyfikuje postrzeganie siebie przez byt-w-sobie, który staje się w relacjach bytem-dla-innego. „Gifts give life”²⁷ – pisze Jackson, co oznacza, że społeczna wymiana stanowi o istnieniu gatunku ludzkiego. Każdy prezent, podarunek i upominek kształtuje i utrzymuje relacje, zaś te relacje tworzą nowe życie, nowe jakości i nowe wymiary bycia-w-świecie.

Być może najważniejszą rzeczą, jaką można dać Drugiemu, jest przyjazna, akceptująca i odpowiedzialna relacja, również w wymiarze kulturowym, oraz świadomość własnych możliwości i ograniczeń. Chcąc pokonać barierę wyizolowania, niezbędne jest również przyjęcie całkowitej odpowiedzialności za nowy dyskurs.

(...) byt dla siebie musi całkowicie brać na siebie odpowiedzialność za tę sytuację, z dumną świadomością bycia jej sprawcą, ponieważ najgorsze niedogodności czy najgorsze groźby, mogące osiągnąć moją osobę, mają sens tylko w związku z moim projektem i pojawiają się na tle zaangażowania, którym jestem (...) Zresztą wszystko, co mi się zdarza, jest *moje*; należy rozumieć to przede wszystkim tak, że – jako człowiek – znajduję się zawsze na wysokości tego, co mi się przydarza, ponieważ to, co się człowiekowi przydarza poprzez innych ludzi lub przez niego samego, może być tylko ludzkie²⁸.

W świecie, gdzie dostęp do edukacji i zatrudnienia jest nieproporcjonalny do potrzeb, możliwość świadomej i życzliwej wymiany społecznej jest zaburzona. Owe dysproporcje sprawiają, że nawet w obrębie jednej kultury tworzy się wiele partykularnych intersubiektywnych rzeczywistości z opozycyjnymi ideałami, celami i historią.

Jackson wchodzi w inne realia po to, aby je lepiej zrozumieć, i angażuje się, co – jak uważa autor – zapobiega niebezpiecznym generalizacjom. Odkrywa różne sposoby bycia-w-świecie, analizując sztukę, uczucia, religię czy mit. Warsztat naukowy autora – doskonały w swojej formie – staje w cieniu ogromnej empatii i intuicji. Łączy on ze sobą wiedzę akademicką i tradycję, mit i przekaz naukowy.

Biegunowość ta nie oznacza jednak wyłączającej się alternatywności. Z jednej bowiem strony (...) zawsze w przekazach mitologicznych zakodowana jest spora doza realnej wiedzy o świecie i człowieku, a z drugiej, występuje wiele takich przekazów naukowych, które są w różnym stopniu zbeletyzowane i nie spełniają kryteriów formalnej poprawności wyводу, co dotyczy w szczególności dyscyplin humanistycznych²⁹.

²⁷ Idem, *Existential Anthropology*..., ed. cit., s. 39.

²⁸ J.P. Sartre, *Byt i nicność*..., ed. cit., s. 680.

²⁹ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2008, s. 121.

Antropologia jest nauką, na gruncie której możliwe jest więc stworzenie jedyne w swoim rodzaju opisu rzeczywistości, wielopłaszczyznowego studium człowieka wraz z całym wachlarzem aspektów jego egzystencji.

Antropologia egzystencjalna proponowana przez Michaela Jacksona jest efektem ponad czterdziestu lat doświadczeń w pracy terenowej oraz studiów naukowych. Autor opisuje w niej walkę pomiędzy wewnętrznymi imperatywami a siłami należącymi do intersubiektywnej rzeczywistości kulturowej. Walka ta przyjmuje różnorodną formę. Czasem jest to szukanie siebie, czasem gonitwa w poszukiwaniu miejsca, do którego się należy. Zawsze jest to jednak pragnienie równowagi, chęć zmieniania świata i wysiłek bycia przeciwko pustce i nicości.

Każde społeczeństwo czy kultura stanowią pewne rozwiązanie, zbiór wskazówek, jak odnaleźć się w rzeczywistości. Jest to pewien zespół współistniejących sposobów bycia-w-świecie, niekończące się próby życia w sposób wolny i decyzyjny.

Warto przypomnieć, że w koncepcji tej kultura nie jest kwestią tylko ludzkiej psychiki ani zewnętrznej wobec psychiki rzeczywistości społecznej. Kultura nie jest gotową, wieczną, wszechobecną i statyczną strukturą, fenomenem zawierającym w sobie statyczne zespoły zwyczajów, wierzeń i przekonań. Znaczenia symboli, praktyki i zwyczaje są realizowane jako jedno z wielu potencjalnych możliwości podczas interakcji z Innymi *tu* i *teraz*. Świat to pewne pole instrumentalnych możliwości, które pojawiają się w danym momencie. Egzystencja to nie tylko proste przeżywanie i bierne odtwarzanie obserwowanych od dziecka zachowań, to kreowanie sensu, dla którego warto żyć.

Bywa jednak, że rzeczywistość zostaje zaburzona przez doświadczenie wojny, przymus emigracji, skutki uprzedzeń rasowych, choroby czy długotrwałe bezrobocie. Na skutek takich doświadczeń może dojść do utraty poczucia sensu życia i własnej wartości. Wtedy czas przestaje być postrzegany jako jasna przyszłość, staje się pusty, jest własnym brakiem.

Dla fenomenologów centralną kwestią jest pytanie, w jaki sposób wejść w doświadczenie Innego, aby go zrozumieć. Dzieje się to poprzez postawienie się w jego sytuacji. Jest to jednocześnie droga i cel poznania. Pojedyncza osoba jest przecież częścią większej powszechności, należy do jakiejś grupy, ma swój kontekst. Relację diadyczną Ja-Inny zawsze dopełnia trzeci element. Tym elementem jest jakaś intersubiektywność, jakieś nawyki czy wspólna idea. Ta intersubiektywność jest właśnie kluczem do tworzenia się i trwania ludzkich relacji.

ABSTRACT

Existential Anthropology is a method of discovering various ways of individual Being-in-the-world. An existential theory deals with human relationships, which are interpreted with regard to intersubjective relations with others. This existential-phenomenological approach allows also to understand better relations of reciprocity.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (MICHAEL JACKSON)

1. *Ambivalence and the Last-Born: Birth Order Position in Convention and Myth*, "Man". New Series, Vol. 13 (1978), No. 3.
2. *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, New York 2008.
3. *Familiar and Foreign Bodies: A Phenomenological Exploration of the Human-Technology Interface*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 8 (2002), No. 2.
4. *Knowledge of the Body*, "Man". New Series, Vol. 18 (1983), No. 2.
5. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago and London 1998.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Foucault M., *Nadzorować i karać*, Warszawa 1998.
2. Längle A., *What Are We Looking for When We Search for Meaning?*, "Ultimate Reality and Meaning", Vol. 1., No. 4 (1992).
3. McDowell W., *'Doing Justice to Life': A Conversation With Social Anthropologist Michael D. Jackson*; [Online]. Protokół dostępu: http://www.hds.harvard.edu/news/article_archive/jackson.html [16 lutego 2010].
4. Sartre J.P., *Byt i nicość*, Kraków 2007.
5. Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998.
6. Sartre J.P., *Of Rats and Men*, [w:] A. Gorz, *The Traitor*, London 1989.
7. Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004.
8. *Filozofia egzystencjalna*, red. W. Bieńkowska, Warszawa 1965.

MARTYNA MOSKULAK

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

ZAGADNIENIE RELATYWIZMU W MYŚLI CHARLESA TAYLORA

WPROWADZENIE

W zbiorze esejów poświęconym Charlesowi Taylorowi autorka Ruth Abbey określa go mianem jednej z najbardziej charakterystycznych postaci w krajobrazie współczesnej filozofii. Zainteresowania Taylora obejmują wiele dziedzin: poszukiwania naukowe rozpoczął od krytyki behawioryzmu, był i jest uczestnikiem debat dotyczących obszaru moralności, teorii podmiotowości, hermeneutyki, epistemologii, estetyki, zajmuje się także religią, socjologią i polityką. Abbey słusznie zauważa, że umiejętność wnoszenia wkładu w dysputy filozoficzne toczące się we wszystkich powyższych obszarach zbliża go do najbardziej znaczących myślicieli zachodniej tradycji filozoficznej¹. W ostatnich latach kierunek refleksji Taylora wyznacza studium nad epoką świecką, pojęciem świeckości oraz kondycją wiary religijnej we współczesnym społeczeństwie. „Ta zmiana [zwrot w stronę świeckości] mnie fascynuje, ponieważ to w niej właśnie widzę sedno nowoczesnej transformacji naszej zachodniej kultury”². Twórcza praca Taylora została uhonorowana Nagrodą Templetona³,

¹ R. Abbey, *Charles Taylor*, Cambridge 2004, s. 2.

² A. Bielik-Robson., A. Pawelec, Ł. Tischner, *Granice oświeconego rozsądku. Z Charlesem Taylorem rozmawiają Agata Bielik-Robson, Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 35 (2773). [Online]. Protokół dostępu: <http://www.tygodnik.com.pl/numer/277335/taylor.html> [31 marca 2011].

³ Pełna nazwa nagrody brzmi: „Nagroda Templetona za postępowanie w badaniach lub odkryciach w dziedzinie rzeczywistości duchowej” (*Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries about Spiritual Realities*).

przyznawaną osobom, których praca naukowa przyczynia się do budowania konstruktywnych relacji między dziedzinami nauki i religii. W tym samym 2007 r. powstała, konkurująca z dziełem *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* o status *opus magnum*, praca *A Secular Age* – wielka narracja epoki sekularyzmu, jej przestrzeni oraz kształtujących ją czynników. W roku 2011 ukazał się zbiór esejów *Dilemmas and Connections*⁴, który stanowi swoistą polemikę z komentatorami współczesnych refleksji Taylora, uzupełniającą i objaśniającą jego poglądy na temat sfery publicznej, demokracji, sekularyzmu.

W stale otwartej debacie nad kondycją społeczeństwa zachodniego w dobie świeckości Taylor odgrywa ważną i niezwykle cenną rolę komentatora współczesnych zjawisk oraz narratora złożoności procesów za nimi stojących. Cechuje go szerokie, ugruntowane w konkretnej antropologii spojrzenie na rzeczywistość, komunikatywność oraz prostota przekazu. Ton jego wypowiedzi nie jest formalny i obojętny, ale zaangażowany – Taylor posiada umiejętność wprowadzania czytelnika w centrum dysputy.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie szerokiego zagadnienia relatywizmu w myśli Charlesa Taylora w kontekście zagadnień etycznych i społecznych, w tym zasadniczo dialogicznej koncepcji podmiotu oraz współczesnej rzeczywistości pluralizmu. Taylor stawia tezę, że pluralizm poglądów moralnych, przekonań i dóbr nie prowadzi z konieczności do stanowiska relatywizmu. Można wypracować taki stosunek do różnorodności, który w istocie różni się tak od stanowisk absolutystycznych, jak i relatywistycznych. To zarządzanie różnorodnością jest nie tyle zagadnieniem teoretycznym, ile zadaniem praktycznym.

I

Charlesa Taylora można nazwać filozofem trzeciej drogi. Wielokrotnie, komentując współczesne zjawiska społeczne, podkreśla, że w danej kwestii nie optuje za przeciwległymi krańcowymi poglądami, nie jest też jednak myślicielem środka – jego propozycja spojrzenia na problem nie jest prostym wypośrodkowaniem owych skrajności. Przykładem tego podejścia może być refleksja Taylora nad dwojakim stosunkiem do tradycji: progresywywizmem i tradycjonalizmem. Taylor nie stawia siebie po żadnej ze stron; do obu odnosi się krytycznie, zwracając uwagę na wartościowe aspekty obu stanowisk. Proponuje postawę twórczego działania czerpiącego z dawnych wzorów, ale otwartego na dzisiejsze zmiany.

Inny przykład stanowi Taylorowska propozycja definicji sekularyzmu, stanowiąca bazę dla pracy *A Secular Age*. Taylor prezentuje dwa sposoby ujęcia tego, czym jest epoka świecka. Wprawdzie nie konkurują one ze sobą, jak ma to miejsce w poprzednim przykładzie, lecz potrzeba alternatywy dla obu ujęć

⁴ Ch. Taylor, *Dilemmas and connections. Selected essays*, Harvard University Press 2011.

wynika z faktu, iż nie wyczerpują one opisu świeckości. Pierwsze z nich bazuje na rozumieniu sekularyzacji jako separacji życia religijnego od nowoczesnej sfery publicznej. Efektem politycznym tej separacji ma być świeckie państwo, w którym praktyki i symbole religijne zapełniają jedynie przestrzeń prywatną. Druga definicja opisuje sekularyzację jako postępujący zanik praktyk religijnych bądź religii rozumianej jako twór instytucjonalny. Jako trzecią Taylor przedstawia własną definicję o stanowczo pozytywnym brzmieniu: wobec tez o śmierci religii opisuje on pluralizm jako szansę współistnienia różnych dróg dochodzenia do wiary religijnej. Nie negując procesu zeświecczenia państw zachodnich, Taylor sprzeciwia się wyciąganiu skrajnie negatywnych konsekwencji w postaci tez o schyłku religii. Inna jest kondycja wiary i religii w epoce świeckiej niż przed „reformą” i zmianami nowoczesności, jednak w odmiennych warunkach ludzie nadal praktykują wiarę. Mamy zatem do czynienia z nową kondycją wiary i religii. Trzecie ujęcie świeckości i procesu sekularyzacji jest więc w pewien sposób nowatorskie, poprzez swą wielowymiarowość wykracza poza pierwsze i drugie rozumienie.

Filozofia Taylora w swym całościowym ujęciu nosi w sobie tendencje do redefiniowania istniejących w naszej kulturze fenomenów społecznych. Celem eksploracji Taylorowskich jest artykulacja lub reartykulacja zjawisk obecnych we współczesnej kulturze północnoatlantyckiej, w tej części świata, którą nazywamy Zachodem⁵. Z kolei celem artykulacji jest o d n o w a p r a k t y k⁶. Filozofia Taylora zorientowana jest na pytanie o miejsce osoby lub społeczności, jako posiadacza konkretnego systemu wartości i przekonań, w pluralistycznej rzeczywistości.

II

Jednym z ciekawszych zadań w obrębie aktualnych etycznych rozważań Taylora jest próba opisu i krytyki pojęcia relatywizmu, pojawiającego się w jego twórczości. Istotną dla tego tematu kategorią jest *soft relativism*⁷ – relatywizm słaby, miękki. Jeśli chodzi o obszar kategorii etycznych, pojęcie to mieści się w granicach relatywizmu aksjologicznego. W ujęciu skrajnym aksjologiczny relatywizm głosi, że wszystkie opinie i sądy moralne są jedynie względnie słuszne. Konsekwencją jest indyferentyzm aksjologiczny, zrównanie wartości różnych sądów moralnych lub całych systemów wartości. Zanegowany zostaje sam akt oceniania. Postawa relatywistyczna narzuca powstrzymanie się od jakichkolwiek sądów wartościujących. Relatywizm s ł a b y cechuje się dodat-

⁵ Idem, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, „Znak” 2010, nr 665 (10), s. 20.

⁶ Zob. idem, *Etyka autentyczności*, Kraków 2006, s. 30.

⁷ „(...) the soft relativism that seems to accompany the ethics of authenticity (...)”. Idem, *A Secular age*, Cambridge, Massachusetts and London 2007, s. 484.

kowo tym, że jest mocno skorelowany z przekonaniem o subiektywizmie wartości. Subiektywizm oznacza, że „rzeczy mają znaczenie nie same z siebie, ale dlatego, że ludzie uznają je za znaczące – tak jakby ludzie mogli sami wyznaczyć to, co znaczące, albo podejmując odpowiednią decyzję, albo też (być może nieświadomie i bezwolnie) po prostu żywiąc stosowne poczucie”⁸. Nie mogą racjonalnie argumentować przyjęcia takich, a nie innych wartości, ponieważ zasadzają się one na moim wyłącznym odczuciu co do tego, co jest dobre, a co lepsze. Nie wymagają one jako takie uzasadnienia. Związek z subiektywizmem moralnym uwidoczni się także w twierdzeniu, że stanowiska moralne nie są ugruntowane w racjonalności czy naturze rzeczy, lecz są przyjmowane po prostu dlatego, że nas pociągają.

Skoro osobiste upodobania i przekonania mają moc decydowania i zarządzania tym, co prawdziwie wartościowe, możliwość wyboru zostaje podniesiona do rangi samoistnego dobra. Wybór sam w sobie, bez dopełnienia w przedmiocie, okazuje się ostatecznym uzasadnieniem takiej czy innej etyki. Podmiot może stać się w pewnym sensie sam dla siebie ostatecznym wyjaśnieniem. Diagnoza Taylora w tym miejscu wydaje się być szczególnie trafna. Uzasadnieniem postawy nie może być po prostu wolność wyboru. Niezależnie od woli i wyboru człowieka istnieją przedmioty wartościowe, mające znaczenie dla jego życia. Jeśli każdy mógłby ustanowić mocą własnego postanowienia, co jest sensowne, znaczące, dobre, to czy moglibyśmy nazwać cokolwiek wartością bez całkowitego przedefiniowania tego pojęcia? „O tym, które kwestie są znaczące, nie ja decyduję. Gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca”⁹.

III

Etycznym wzorem życia, z którym słaby relatywizm jest najbardziej związany, jest autentyczność. Samo pojęcie Taylor zapożyczył od Lionela Trillinga, amerykańskiego pisarza i krytyka literackiego, który autentycznością nazwał nową postać moralnego ideału wierności samemu sobie. Zdaniem Taylora, kultura autentyczności, czyli praktyka i poszukiwanie dróg prawdziwego bycia sobą i realizacji własnych celów przez osoby, jak i społeczności, stacza się do poziomu słabego relatywizmu. Nie należy jej jednak z tego powodu negować i odrzucać w całości. Podczas gdy część autorów współczesnej kultury świata zachodniego odrzuca autentyczność jako formę realizacji postaw amoralnych, Taylor zastanawia się, w czym leży jej prawdziwa wartość. Przyjmuje założenie, że w każdym zniekształconym w praktyce ideale kryją się bogate aspiracje moralne.

⁸ Idem, *Etyka...*, ed. cit., s. 41.

⁹ Ibidem, s. 44.

Słaby relatywizm jest postawą, która wywodzi się z zasady wzajemnego szacunku. Jest też odgałęzieniem pewnej formy indywidualizmu, który opiera się na prawie do życia we własnym stylu, kształtowania osobowości zgodnie z osobistym poczuciem tego, co dobre. Dążenie do samorealizacji jest dla podmiotu zadaniem, które może być realizowane tylko w atmosferze wolności. Wolność, uwzględniająca prawo każdego do stanowienia o sobie samym, zakłada wzajemny szacunek. Jest on gwarantem wolności bycia sobą, ale także zasadą nowoczesnego moralnego porządku obopólnych korzyści. Dla Taylora sednem zasady zdrowo pojętego szacunku dla drugiego człowieka jest możliwość racjonalnej dyskusji o przekonaniach, czyli także racjonalnej krytyki. Jest to uszanowanie osoby w jej istotnym uzdolnieniu artykułowania własnych opinii, namysłu oraz wymiany poglądów. Dialog nie jest możliwy, gdy akcentowaną własnością praktyki ideałów jest fakt, że są to m o j e w ł a s n e ideały. Kultura samorealizacji przybrała formy egotyczne i narcystyczne przez to, że wielu ludzi utraciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia. Wypaczone formy indywidualizmu oznaczają utratę perspektywy szerszej niż moja własna, mego otoczenia, kultury, narodu czy religii. Formy te prowadzą do skupienia na sobie, bez odniesienia do szerszych kwestii historycznych, politycznych, do wspólnych wartości i relacji międzyludzkich. By ideał nie stał się zwykłym egoizmem, potrzebujemy wymogów stawianych przez więzy z innymi. Słaby relatywizm, opierający się na fałszywym rozumieniu samorealizacji bez odniesienia do czegoś wyższego niż osobiste aspiracje jest w opinii Taylora „głęboką pomyłką”¹⁰.

W *A Secular Age*, zwracając uwagę, że zasada wzajemnego szacunku dla wolności innych jest dziś silna wśród młodzieży, Taylor stwierdza: „W rzeczy samej, właśnie słaby relatywizm, który zdaje się towarzyszyć etyce autentyczności: pozwólmy każdemu robić swoje, nie powinniśmy krytykować ‘wartości’ innych, opiera się na solidnej etycznej podstawie, rzeczywiście przez niego wymaganej. Nie powinniśmy krytykować wartości innych, ponieważ oni, tak jak i my, mają prawo żyć swoim własnym życiem. Grzechem, który nie może być tolerowany, jest nietolerancja”¹¹. Zasada ta różni się od dawnego nakazu szacunku dla cudzej wolności, który jeszcze w XVII wieku zawierał się w innych wymogach, spletał się z innymi moralnymi nakazami. Przestrzeń czasowa dzieląca nas od początków kształtowania się idei indywidualnej wolności wypełniona jest rozlicznymi uwarunkowaniami, których nie sposób przedstawić w tym miejscu dostatecznie satysfakcjonująco. Do dziś mamy do czynienia ze złożonym procesem, w którym dawne formy indywidualizmu współistnieją z nowymi.

¹⁰ Ibidem, s. 21.

¹¹ Por. idem, *A Secular...*, ed. cit., s. 484.

W wieku XVII nie istniało jeszcze poczucie niezgodności między indywidualną wolnością a potrzebą mocnych cnót charakteru, powszechnie uznawanych i egzekwowanych. Bez tego szerszego tła zasada wzajemnego szacunku nie mogłaby przetrwać, tak jak społeczeństwo nie mogłoby obyć się bez odwołania do poczucia wspólnotowości. Indywidualna wolność jako cel nie przeciwstawiała się wymogom wspólnoty. Dziś natomiast akceptowany jest postulat określany jako „zasada krzywdy”, sformułowany przez Johna Stuarta Milla: nikt nie ma prawa ingerować w czyjeś życie, nawet dla jego dobra; prawo takie mamy dopiero, gdy ktoś czyni krzywdę drugiemu. Jedynym usprawiedliwieniem dla ograniczenia czyjejś swobody działania i występowania przeciw jego woli jest obrona siebie lub innych¹². Zasadę tę uznaje za swoją dominujący dziś ekspresywny indywidualizm. Dążenie do osobistego szczęścia nabrało nowego znaczenia, w którym zewnętrzne wymogi nie są rozumiane jako pomoc, ale przeszkoda dla pełnej realizacji siebie. Postulując potrzebę swoistego oczyszczenia tak pojętego indywidualizmu, Taylor sprzeciwia się ujmowaniu tej kultury jedynie od strony jej negatywnych przejawów. Indywidualizm jest rzeczywistym elementem podłoża nowoczesnej moralności. Co ważne, filozof sprzeciwia się także dość powszechnemu przekonaniu, jakoby nowoczesny indywidualizm był w swojej istocie czynnikiem powodującym rozkład wspólnoty.

Wielkie zadanie artikulacji ideałów moralnych i kolejna, „trzecia droga” Charlesa Taylora polega na przekonaniu, że nie chodzi o to, by być „za” obecną kulturą autentyczności lub „przeciw” niej, lecz o to, by ocalić jej sens. W kwestii słabego relatywizmu trzeba przyznać, że mimo ugruntowania moralnego nie wywodzi się on bezpośrednio z pierwotnych ideałów moralnych, ale z ich wypaczonych form. Dlatego powinien być odrzucony w imię ideału właściwie rozumianego. Trzeba powrócić do *a u t e n t y c z n e g o* wymiaru ideału. Czy jednak właściwa jest w tym przypadku kategoria powrotu? Na pewno o tyle, o ile oznacza próbę interpretacji pierwotnego zamysłu, aspiracji moralnej. Ale to nie wystarczy. Nigdy w przeszłości nie mieliśmy do czynienia ze stanem idealnym, w którym kultura była czystym ucieleśnieniem swego ideału, realizowała go bez zastrzeżeń i w pełni. Kondycja ludzka jest niezmiennie słaba i zawodna, zawsze więc istniały i również dziś istnieją pęknięcia.

Jak zatem należy odczytać zadanie zrozumienia i uświadomienia sobie ideału, które zapobiegałoby jego trywializacji w praktyce? Część odpowiedzi stanowi zapewne odrzucenie wszelkich egocentrycznych form ideału. Drugim ważnym dla Taylora aspektem jest uznanie horyzontów moralnych, kolejnym – lepsze zrozumienie złożonych przemian społecznych naszej historii (od mechanizacji obrazu świata, przez industrializację, globalizację, ruch w stronę demokracji i wiele innych) oraz ich następstw w postaci zmian światopoglądowych i mentalnościowych. Zawsze jednak pozostaje fakt słabości podmiotu, którego

¹² Zob. J.S. Mill, *O wolności*, [w:] idem, *O wolności; O zasadzie użyteczności*, Warszawa 2003.

moralność skłonna jest do wykołejania się i popadania w egoizm. Czy można uznać bez zastrzeżeń, że każdy przypadek egocentryzmu jest przede wszystkim pochodną walki *Self* o własną identyfikację i rozwój osobowy?

IV

Ostrzem krytyki relatywizmu jest bez wątpienia konstytutywnie dialogiczna koncepcja podmiotu, akcentująca znaczenie relacji międzyludzkich dla budowania tożsamości oraz potrzebę wspólnoty wartości. Naszą tożsamość definiujemy w nieustannym dialogu. Do jej określenia, nie tylko do zrealizowania siebie, niezbędny jest kontakt z innymi, wspólne doświadczanie wartości. *Soft relativism* jako zasada moralna (a raczej parodia zasady moralnej, jak to ujmuje Taylor) przeciwstawia się tej wizji podmiotowości, ponieważ z góry wyklucza możliwość zasadnej rozmowy o wartościach. Relatywizm, nazwany *raczej powierycznym (facile)*¹³, głosi, że każdy człowiek ma swoje własne wartości, o których nie da się w sposób racjonalny dyskutować. Zabrania także krytykowania czy kwestionowania wartości innych. Inaczej mówiąc – słaby relatywizm zamyka nam język, spłaszcza przestrzeń dialogicznych relacji. Postawa relatywistyczna występuje także przeciw innej konstytutywnej cesze ludzkiej osobowości moralnej. Ludzie są podmiotami silnie wartościującymi, oceniającymi. W wolności kształtują własne zdanie na dany temat, zgadzają się z innymi bądź podważają ich ocenę. Wezwanie podmiotu do zawieszenia sądu jest radykalnym ograniczeniem jego zdolności moralnych. Być może należy nawet potraktować to wezwanie jako swoistą niesprawiedliwość.

Koncepcję relatywizmu Taylor zaczerpnął od socjologa amerykańskiego Allana Blooma, na którego słynną pracę *The Closing of the American Mind* powołuje się między innymi w *Etyce autentyczności*. Bloom sytuuje problem relatywizmu w samym centrum relacji międzyludzkich. Uznaje, że względność prawdy nie jest poglądem epistemologicznym, „nie jest teoretyczną intuicją, lecz postulatem moralnym”¹⁴. Współcześnie „prawie każdy student uczęszczający na uniwersytet wierzy, lub mówi, że wierzy, iż prawda jest względna”¹⁵ i fakt ten uznaje za istotny warunek funkcjonowania wolnego społeczeństwa. Absolutyzmu należy obawiać się nie jako błędu poznawczego, ale jako skrajnej nietolerancji. Zagrożenie dla wolności niesie każdy, kto posiada silne przekonania, mocną wiarę. Dlatego stosownym wyjściem jest rezygnacja z chęci posiadania racji.

¹³ Ch. Taylor, *The ethics of authenticity*, London 1997, s. 13. W polskim przekładzie mowa jest o „dość łatwym” relatywizmie. Por. idem, *Etyka...*, ed. cit., s. 20.

¹⁴ A. Bloom, *Closing of the American mind*, New York 1987, s. 25.

¹⁵ Ibidem, s. 25.

Odnosząc się do dawnego rozumienia demokracji w Stanach Zjednoczonych oraz tego, co znaczyło być Amerykaninem, Bloom stwierdza, że u początków państwa podstawę jedności i tożsamości ludzie odnajdywali w rozpoznaniu i uznaniu naturalnych praw człowieka. Kultura, religia, rasa czy narodowość były stawiane na tle tej nowej naczelnej zasady i jej podporządkowywane. Nowoczesny system edukacji wyeliminował pojęcie praw naturalnych jako tradycyjnej podstawy wolnej społeczności i nie wymaga ich uznania. Uniwersytecki wzorzec kreuje jeden „słuszny” sposób na zastaną różnorodność stylów życia, poglądów, ideologii i roszczeń do prawdy, jedyną prawdziwą cnotę: otwartość na nie wszystkie. Taka postawa otwartości pomija odwołanie do praw naturalnych czy historycznych źródeł obecnych rządów, które ukierunkowują na wspólne dobro.

Taylor zgadza się z Bloomem w jego komunitarystycznych założeniach potrzeby realizowania wspólnych celów w ramach jednego społeczeństwa oraz wspólnoty wartości. Nie popiera jednak jego pogardliwego stosunku do współczesnej kultury. Zdaniem Blooma, jakiegokolwiek szczytne, wyższe jej uzasadnienia są jedynie przykrywką dla zwykłego hedonizmu. Natomiast Taylor chce widzieć ją przede wszystkim w świetle szczerych aspiracji moralnych. Obaj zgadzają się co do tego, że nastąpiła znacząca zmiana w nowoczesnym porządku moralnym. Podstawą nowego ładu są jednostki, osoby-indywidualia, które nie są „z góry umieszczone w hierarchicznym porządku, poza którym nie byłyby one w pełni podmiotami ludzkimi”¹⁶. Taylor widzi wartość w oddolnym porządku moralnym, który nie osadza ludzi w społeczeństwie o regulach mających odbicie w konstytucji świata, ale w którym jednostki gromadzą się i zrzeszają oddolnie, działając tak, by sobie nawzajem świadczyć dobro.

Zasadnicza różnica między koncepcjami Blooma i Taylora dotyczy możliwej alternatywy dla odgórnie przyjętych praw. Wedle autora *The closing of the American Mind*, jedyną alternatywą dla uniwersalnego spoiwa moralnego ludzi jest skrajny relatywizm. Taylor sądzi natomiast, że uznanie relatywizmu za wyłączną alternatywę unifikującej zasady uniwersalistycznej jest fałszywe i skazane na porażkę. Bloom odrzuca pluralizm, ponieważ ten, według niego, zawsze łączy się z relatywizmem. Natomiast Taylor uważa, że możliwe jest takie współlistnienie odmiennych mocnych wartości, które nie prowadzi do relatywizmu. Nie wrócimy do czasów, w których zewnętrzne źródła moralne posiadały absolutną wartość, powszechnie ważne znaczenie. W historii dokonał się proces uwewnętrznienia owych źródeł. Jego pierwszych przeblysków Taylor dopatruje się już u świętego Augustyna. Dla tego myśliciela dusza ludzka była prawdziwym miejscem spotkania z Bogiem, wewnątrz ludzkie stanowiło drogę do Stwórcy – źródła dobra.

¹⁶ Ch. Taylor, *A Secular...*, ed. cit., s. 447.

Proces uwewnętrznienia posiada dwie istotne konsekwencje. Pierwsza z nich jest negatywna. Jest nią zawężenie przestrzeni moralnej do strefy *Ja*, życie bez odniesień do wartości danych przez kulturę, wspólnotę, bliskich, a zatem negacja istniejącego poza mną samym horyzontu dóbr. Nie chodzi tu jedynie o brak aprobaty dla zastanego systemu wartości, ale także o brak potrzeby jakiegokolwiek konfrontacji z wymogami stawianymi przez zewnętrzne horyzonty znaczeń. Takie negacje byłyby uzasadnione, gdyby intuicja czy skłonność moralna była jedyną podstawą moralności. Działania ludzkie są ukierunkowane na ideały moralne. Jednak predyspozycje moralne zawsze opatrzone są takim lub innym opisem, objaśnieniem. Skłonność do okazywania innym ludziom szacunku ma swoje oparcie w funkcjonującym w konkretnych ramach moralnych objaśnieniu wartości szacunku. Ta chlubna postawa może być opisywana przez całe spektrum wyartykułowanych lub *implicite* przyjętych przekonań, począwszy od uznania niezbywalnej godności każdej istoty ludzkiej, przez przeświadczenie o obywatelskim obowiązku okazywania szacunku członkom własnej wspólnoty, po argumentacje instrumentalne, łączące ideę szacunku z wymiernymi korzyściami. Nie jest jednak tak, że wartość owego szacunku bywa ustanawiana każdorazowo w geście okazania szacunku; wyjaśnienie tej wartości nie pojawia się nagle, jako ugruntowane jedynie w decyzji czy odpowiednim poczuciu.

Szerszy horyzont znaczeń uwidacznia się, zdaniem Taylora, niemal w każdym wypowiedzianym sądzie moralnym. Dlatego odseparowanie się od istniejącego poza jednostką tła znaczeń jest konkretnym krokiem do subiektywizacji wartości. Subiektywizm natomiast jest wsparciem słabego relatywizmu. Dlatego krytyka relatywizmu odnosi się do tezy, iż „człowiek sam nie wyznacza tego, co znaczące, ponieważ wówczas nic takie by nie było”¹⁷.

Druga konsekwencja uwewnętrznienia źródeł moralnych ma wymiar pozytywny. Jest nią dowartościowanie podmiotu przez szacunek dla głębi i bogactwa jego życia wewnętrznego. Tutaj wpływ świętego Augustyna jest nawet bardziej widoczny. Dowartościowanie wnętrza samo w sobie nie jest motywem ukształtowania się mentalności relatywistycznej, ponieważ nie przekreśla w sposób automatyczny odniesień do zewnętrznych moralnych instancji. Taylor nie neguje pojęcia intuicji moralnej oraz nie opisuje go jako przyczyny zamknięcia na zewnętrzne źródła moralności. Wręcz przeciwnie – zawsze podkreśla związek moralności z podmiotowością.

Dla Taylora zagadnienie moralności nie zamyka się w takich pojęciach etycznych, jak sprawiedliwość, obowiązki, prawa, nakazy i zakazy, słuszność czy niesłuszność, choć są to kwestie podstawowe. Moralność dotyczy tego, co znaczące. Dotyczy pytania: „Dlaczego to a to jest wartościowe?” lub też „Dlaczego ta rzecz, a nie inna, ma znaczenie dla mnie?”. Chodzi zatem o treść życia, o to, co istotne, o sens. Przestrzeń moralna jest naturalnym środowiskiem każdej

¹⁷ Zob. idem, *Etyka...*, ed. cit., s. 41.

jednostki ludzkiej i przestrzenią sensu. Zdaniem Taylora, by budować wspólną dialogiczną przestrzeń moralną, nie musimy porzucać domeny wewnętrzności, ale mamy możliwość uczynić z niej drogę współczesnej moralnej koegzystencji ludzi. Jest to postulat oddolnego dochodzenia do tego, co wspólne, w przeciwieństwie do przyjętych *a priori* zasad jedności. Tym sposobem unikamy zarzutu homogenizacji poglądów moralnych, stawianego chociażby postulowanemu uniwersalizmowi, o którym będzie mowa w kolejnym rozdziale niniejszego artykułu.

V

Napotykanym w pismach Taylora problem relatywizmu dotyczy polityki uznania, tolerancji, pluralizmu i wielokulturowości. Relatywizacja w szerokim rozumieniu oznacza brak uznania danego przedmiotu za jedyny uprawniony, słuszny czy domyślny ze względu na afirmację innych opcji jako uzasadnionych bądź legalnych. Kiedy przedmiot zostaje zrelatywizowany, oznacza to, że przestaje być aksjomatem. Nie jest więc czymś przyjmowanym powszechnie, ponieważ pojawiają się alternatywy. Samo zaistnienie alternatyw jest faktem i nie stanowi odpowiedzi na pytanie o to, co skłania ludzi do wyboru takiej, a nie innej opcji życia.

Z jednej strony alternatywy poszerzają pole widzenia. W obrębie współczesnego państwa europejskiego, jednej społeczności, może funkcjonować wiele grup kulturowych, co związane jest między innymi z ruchami migracyjnymi XX wieku, przesunięciem oraz otwarciem granic. Sytuacja ta wiąże się z postulatem stałej dyspozycji do poszerzania horyzontów rozumienia i przeświadczeniem o konieczności przekraczania własnego punktu widzenia na rzecz porozumienia z innymi. Nie chodzi już tylko o odgórną konieczność, przysługującą zastanej sytuacji zagospodarowania koegzystencji jednostek czy grup różniących się od siebie pod względem etnicznym czy religijnym. W grę wchodzi tu szersza intuicja moralna – rozpoznanie i uznanie, iż *nasz* obraz świata nie jest pełny, lecz jest tylko jednym z wielu.

Intuicja ta może prowadzić do dwojakiej postawy. Pierwszą z nich jest relatywizm kulturowy w wersji normatywnej. Głosi on, że „wartość każdej kultury wraz z jej swoistą koncepcją właściwego życia jest względna i że nie ma w istocie kultur lepszych i gorszych w aspekcie moralnym; wszystkie kultury są jednakowo dobre”¹⁸. Konsekwencje przyjęcia tej koncepcji przypominają bilans słabego relatywizmu: zamknięcie dyskusji o wartościach i odmówienie podmiotowi prawa do kształtowania własnej tożsamości w oparciu o sądy wartościują-

¹⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, [w:] eadem, *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992. Przedruk: *Etyka w teorii i praktyce: antologia tekstów*, red. Z. Kalita, Wrocław 2001, s. 176.

ce. Z negatywnymi konsekwencjami stanowiska przeciwnego – absolutyzmu kulturowego – Zachód wydaje się być dostatecznie zaznajomiony. Etnocentryzm jest równie szkodliwy jak radykalny antropocentryzm¹⁹, ponieważ oba wspierają się na egotycznych formach kształtowania tożsamości, prowadzą do zamknięcia i obwarowania podmiotu w poczuciu własnej wyjątkowości i bezwzględnej wyższości.

Drugą, obok normatywnej, wersją relatywizmu kulturowego jest jego umiarkowana odmiana opisowa: uczestnicy różnych kultur reprezentują odmienne poglądy moralne. Fakt ten należy przyjąć bez roszczeń do szerszego niż kulturowy systemu znaczeń. Alternatywne do powyższego podejście prezentuje tak zwany postulowany uniwersalizm, który nie przyjmuje jednego wzorca moralnego dla różnych kultur. Ten rodzaj uniwersalizmu odwołuje się do etyki godności ludzkiej i wynikających z niej niezbywalnych praw. Zakłada on, że mimo głębokich różnic ostatecznie ludzkość stanowi jedność moralną. Zdaniem Taylora, nasz stosunek do własnego obrazu świata może być zasadniczo dwojaki: po pierwsze, możemy postrzegać go jako jedną z komplementarnych części, stanowiących o sensie całości. Takie podejście prezentował na przykład Johann Gottfried von Herder, niemiecki filozof i pisarz protestancki, żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku, który różnorodność w świecie postrzegał jako Boży zamysł harmonijnej całości. Po drugie, możemy próbować wyłonić z gąszczy przekonań moralnych te, które zbliżają nas do największego dobra i prawdy.

W obręb zagadnienia różnorodności w ramach jednej całości Taylor wpisuje problem relacji różnych form chrześcijaństwa: dróg dochodzenia do wiary cechujących różne epoki historyczne²⁰, a także dróg istniejących równolegle współcześnie. Z jednej strony możemy oceniać modele życia chrześcijańskiego chociażby pod kątem wpływającej z nich jakości relacji osoby ludzkiej do Boga. Z drugiej strony słuszne wydaje się przyjęcie, że każdy model tworzy z pozostałymi komplementarną całość. Choć możemy przyznać po części rację zarówno pogładowi, że istnieje punkt widzenia bardziej słuszny od innych, jak i pogładowi o różnych, wzajemnie dopełniających się punktach, niepodlegających jednoznacznej ocenie, Taylorowi wydaje się bliższa druga opcja – idea komplementarności w różnorodności, przy czym komplementarność ta nie oznacza hierarchiczności.

„W jakim stosunku względem siebie pozostają owe różne podejścia? Jaki jest ich wspólny stosunek do kwestii ostatecznej prawdy”²¹? Zdaniem filozofa, żłudna jest wiara w usunięcie tych problemów przez niepodważalny autorytet –

¹⁹ Zob. uwagi na temat antropocentryzmu: Ch. Taylor, *Etyka...*, ed. cit., s. 57-70.

²⁰ Idem, *Nawrócenia. Chrześcijaństwo w poszukiwaniu nowych szlaków*, „Znak” 2009, nr 654 (11), s. 32.

²¹ Ibidem, s. 55.

nigdy się od nich nie uwolnimy²². Taylor przestrzega, by idea ostatecznej prawdy nie przesłoniła nam wielości ścieżek do Boga. Jak rozumieć to ostrzeżenie? Czy w tym dyskursie Taylor zaprzecza istnieniu ostatecznej prawdy, czy jedynie podkreśla, że celem refleksji nad różnorodnością podejść do wiary jest przypomnienie, że szacunek dla drugiego zakłada uznanie (*recognition*²³) – akceptację odmienności jego tła wartości, a więc rozmowę wyzuta z poczucia moralnej wyższości któregoś z interlokutorów? Otwarte pozostaje pytanie, czy poczucia lub oczekiwania prawdy ostatecznej należy się wyzbyć, czy tylko wyłączyć posługiwanie się nim w dialogu z drugim. Taylor jawi się jako filozof dialogu nie tylko poprzez postulowaną antropologię, w której tożsamość *Self* wyznaczają horyzonty relacji ze „znaczącymi innymi”²⁴, ale także poprzez poszukiwanie możliwości budowania dialogu w praktyce. Twierdzi przecież, że „musi istnieć coś pomiędzy nieautentycznym i homogenizującym wymogiem uznania równej wartości z jednej strony a samozamknięciem w etnocentrycznych wzorcach z drugiej. Istnieją inne kultury i musimy coraz bardziej żyć razem zarówno w skali świata, jak i włączeni w poszczególne społeczeństwa”²⁵.

Kwestia uznania jest ważna dla Taylora – większość swoich zainteresowań ogniskuje wokół tematu współczesnej tożsamości mieszkańców Zachodu. Kiedy konkretne społeczeństwo przyjmuje i akceptuje system wartości danej grupy mniejszościowej, fakt ten wpływa na rozpoznanie tożsamości samej tej grupy, jak i całego społeczeństwa. Nasza tożsamość kształtowana jest przez rozpoznanie i uznanie przez innych lub jego brak. Uznanie jest zaspokojeniem podstawowej potrzeby ludzkiej, dlatego jego brak lub błędne rozpoznanie rzutują na poczucie wartości jednostek i społeczności, są źródłem cierpień i mogą być odczuwane jako opresja.

Zdaniem Taylora, o ile w czasach przednowoczesnych nie było potrzeby problematyzowania kwestii tożsamości i uznania, o tyle nowoczesność wraz z rozpadem hierarchicznych struktur społecznych i porzuceniem szerokiego horyzontu dóbr przyniosła potrzebę zabezpieczenia, gwarancji uznania. Dzisiejsza polityka do tej kwestii może ustosunkowywać się dwojako: jako polityka uniwersalizmu lub polityka różnicy. Ta pierwsza, występując przeciw dyskryminacjom, opiera się na zasadzie równości wszystkich ludzi, wynikającej z niezbywalnej godności ludzkiej, i postuluje uniwersalne prawa. Zarzutem wobec niej jest to, że pomija istotne różnice między obywatelami i społecznościami. Zamiast chronić przed dyskryminacją, uniwersalizm może do niej prowadzić. W swym praktycznym aspekcie niejednokrotnie okazuje się odgórnym i sztucznym ujednoczeniem, a nie prawdziwym dążeniem do tego, co wspólne. W przy-

²² Ibidem.

²³ Zob. idem, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey 1994.

²⁴ Zob. idem, *Etyka...*, ed. cit., s. 38.

²⁵ Idem, *Multiculturalism...*, ed. cit., s. 72.

padku zrównania wielu nieugruntowanych, przyjętych bez silnego przekonania o ich wartości poglądów dalszym efektem homogenizacji może być powierzchowny synkretyzm. Polityka różnicy natomiast dąży do uznania wyjątkowej tożsamości jednostek i grup. Uznanie odmienności i jej wartości jest podstawą zróżnicowanego traktowania ze względu na odmienne potrzeby.

Jak do powyższych stanowisk ustosunkowuje się Charles Taylor? Zdaniem filozofa, upatrywanie wielkich niebezpieczeństw ujednolicenia w uznaniu uniwersalnych możliwości nie jest postępowaniem zasadnym. Uniwersalizm może mieć także inną interpretację: przykładowo – może uznać możliwość zastosowania zróżnicowanych standardów prawnych w różnych kontekstach kulturowych. Nie jest dyskryminacją, gdy prócz wspólnych dla wszystkich (np. na szczeblu państwa) praw i obowiązków przyjmuje się zestaw takich ustaleń, które odpowiadają specyfice grupy mniejszościowej, ponieważ wtedy ostatecznym celem jest wspólne dobro. To właśnie oznacza polityka uznania lub – inaczej – rozpoznania.

Taylor widzi realne niebezpieczeństwo homogenizacji w powoływaniu się na własne racje w ocenie wszystkich kultur czy cywilizacji i jednocześnie w pominięciu faktu wzajemnego dopełniania się bogactwa poszczególnych kultur. Niebezpieczny może być także liberalizm, pragnący zagwarantować neutralną przestrzeń i wyłączyć ze sfery publicznej sporne kwestie i kłopotliwe różnice poglądowe. Podstawą właściwej orientacji kultury jest kierowanie się przez nią zasadą uznania tożsamości. Tolerancja oznacza zobowiązanie do uznania pluralizmu tożsamości w sferze publicznej, akceptacji głębokich różnic między członkami jednej społeczności, mimo że nie zgadzamy się z poglądami czy elementami tożsamości innych. Nie może ona jednak wymagać zawieszenia sądu moralnego nad opiniami czy stylami życia innych. Taką postawę Jean Bethke Elsh-tain, autorka eseju *Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition*, nazywa g ł ę b o k ą t o l e r a n c j ą²⁶. Ten rodzaj tolerancji zakłada, że dopóki wybory jednostki lub grupy nie stanowią bezpośredniego zagrożenia dla innych ludzi, mogą być w sposób wolny praktykowane. Jednak nie mamy nakazu akceptowania i afirmowania wyborów, z którymi się nie zgadzamy.

Etyka tolerancji musi zakładać pewne ramy: *Self* definiuje siebie w kontekście horyzontu wartości moralnych. Ramy, w których określa się w stosunku do dobra, są nieuniknione, a ich odrzucenie sprawia, że człowiek pozbawia się celu życia i wpada w rodzaj przepaści, otchłani²⁷. W Taylorowskiej dialogicznej koncepcji podmiotu Elsh-tain dostrzega szansę wyjścia z impasu definicji esencjalistycznych z jednej strony i dekonstrukcjonistycznych z drugiej. „Pomimo

²⁶ R. Abbey, op. cit., s. 137.

²⁷ Szerokie angielskie pojęcie *abyss* mieści w sobie znaczenia takie, jak głębia, przepaść, otchłań. W zastosowaniu takich pojęć uwidacznia się zamiłowanie Taylora do metaforyki przestrzennej w opisie podmiotu i moralności. Podobnie jest w przypadku pojęcia horyzontu dóbr czy przestrzeni moralnej.

możliwości zmiany tożsamościowej podejście to jest wolne jest hiperelastyczności teorii postmodernistycznych, ponieważ uznaje, że jednostki posiadają głębokie przekonania, które uważają za prawdziwe i które wpływają na kształt ich tożsamości”²⁸.

ZAKOŃCZENIE

Taylor zdaje się kolejny raz szukać trzeciej drogi. Byłaby to droga różna z jednej strony od skrajnej absolutyzacji jednostkowych czy wspólnotowych przekonań, która wyklucza konstruktywną dyskusję, z drugiej zaś – od uznania wszystkich przekonań moralnych za równoważne, co również wyklucza w pewnej mierze dyskusję, ponieważ odziera się ją z takich wymiarów, jak zmiana poglądów, poszerzanie horyzontów myślenia, uczenie się od innych. Jeśli zdolności wyboru tego, co dobre, nadajemy rangę wartości nadrzędnej, podstawą naszych rozmów światopoglądowych nie jest sam znaczący przedmiot, ale wartość wyboru jako takiego.

Sprawa relatywizmu to obszar relacji interpersonalnych, problem zaangażowania, pytanie o granice tolerancyjności, zagadnienie komplementarności obrazów świata w ich odmienności. Czy Taylor, który wiele problemów ujmuje w sposób socjologiczny, postuluje wspólnotowość za wszelką cenę i czy różnorodność i dialog mogą stać się celem samym w sobie? Czy w gąszczu wielokierunkowej sieci dialogicznej potrafimy jeszcze w sposób spójny ujmować relację prawdy i tolerancji? Czy wchodząc w spór z homogenizującym uniwersalizmem, przeciwstawiając się relatywizmowi moralnemu na poziomie osobowym czy danej społeczności, można z całą pewnością uniknąć relatywizmu na szczeblu wyższym? Są to pytania otwierające szeroką przestrzeń eksploracji myśli kanadyjskiego filozofa na temat relatywizmu w kontekście współczesnego pluralizmu. Tym bardziej warto podejmować tę refleksję, że dyskusja wciąż się toczy – ponieważ sam autor *A Secular Age* wciąż bierze w niej czynny udział.

ABSTRACT

In my paper I am going to examine one of the most interesting issues concerning Charles Taylor's ethical reflection, which is the notion of relativism. The goal of this article is to present the topic in the context of an actual debate on the current condition of Western society in the age of pluralism. In this debate, Taylor fulfils the role of an important commentator on contemporary social phenomena and a narrator of the complexity of processes which are standing behind them. The notion which I particularly pay attention to is *soft relativism*. This notion describes the attitude expressed by the firm conviction that we should allow others to do what they please, and do not criticize their beliefs. The notion of *soft relativism* is

²⁸ R. Abbey, op. cit., s. 15.

related to the distorted forms of individualism. Opposite the basic moral intuition that we can reasonably talk about ideals, stands a moral prohibition questioning other people's values. Another dimension of the problem of relativism is the diversity of views, cultures, religion and origins that exist within a community. Taylor presents his own approach to pluralism and tolerance, referring to the various positions in the past and the present.

The article consists of an introduction, a conclusion and five consecutive parts. The introduction provides a brief description of Charles Taylor's philosophy. Part I sets out to establish the specificity of the philosopher as a *third way* thinker. Part II is a preliminary presentation of soft relativism. Part III refers to the ethical basis of relativism and touches upon the issue of individualism. Part IV presents a polemic between Taylor and a sociologist Allan Bloom and shows interiorization as a means of moral coexistence. Part V concerns the issue of relativism on the ground of culture; it presents Taylor's position in the view of the politics of difference and universalism. The conclusion leaves several questions open for further exploration of the topic.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (CHARLES TAYLOR)

1. *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, London 2007.
2. *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
3. *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey 1994.
4. *Nawrócenia. Chryścijaństwo w poszukiwaniu nowych szlaków*, „Znak” 2009, nr 654 (11).
5. *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002.
6. *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, „Znak” 2010, nr 665 (10).
7. *The ethics of authenticity*, London 1997.
8. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Lattek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Bielik-Robson A., Pawelec A., Tischner Ł., *Granice oświeconego rozsądku. Z Charlesem Taylorem rozmawiają Agata Bielik-Robson, Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 35 (2773). [Online]. Protokół dostępu: <http://www.tygodnik.com.pl/numer/277335/taylor.html> [31 marca 2011].
2. Bloom A., *The closing of the American mind*, New York 1987.
3. *Charles Taylor*, ed. R. Abbey, Cambridge 2004.
4. *Etyka w teorii i praktyce: Antologia tekstów*, red. Z. Kalita, Wrocław 2001.
5. Gilson E., *Historia filozofii współczesnej: od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Sylwester Zalewski, Warszawa 1977.
6. Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.
7. Kołakowski L., *Prawda i wolność, co pierwsze? Komentarz do encykliki Veritatis splendor*, „Znak” 1994, nr 466 (3).
8. McDowell J., *Wyobcowane pokolenie*, tłum. K. Pawłusiów, Warszawa 2009.
9. Mill J.S., *O wolności; O zasadzie użyteczności*, tłum. A. Kurlandzka, F. Mierzejewski, Warszawa 2003.
10. Seewald P., *Światłość świata*, Kraków 2011.
11. Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982.

SZYMON OLSZYŃKA

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

ZAGADNIENIE EMOTYWIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLITYKI

EMOTYWIZM JAKO DOKTRYNA METAETYCZNA

Na początku warto w kilku zdaniach przypomnieć, czym jest emotywizm. Emotywizm w swojej pierwotnej formie jest metaetyczną teorią dotyczącą znaczenia wypowiedzi moralnych. Powstał w kręgu neopozytywistów, chcących określić znaczenie twierdzeń, które nie są ani weryfikowalne empirycznie, ani analityczne (a więc leżą poza obrębem zdań uznawanych przez nich za sensowne). Pierwsze wyraźne sformułowanie emotywizmu przedstawił Alfred Jules Ayer, zaś jego teorię udoskonalił Charles Leslie Stevenson. Do emotywizmu zaliczany jest także między innymi uniwersalny preskryptywizm Richarda M. Hare'a. Emotywizm jest teorią niekognitywistyczną, a więc taką, która twierdzi, że wypowiedzi moralne nie wyrażają przekonań, nie zdają sprawy z faktów, a zatem nie przysługują im walor prawdziwości. Według emotywizmu, twierdzenia moralne wyrażają uczucia czy postawy aprobaty lub dezaprobaty i są wypowiedziane w celu wpłynięcia na postawy oraz postępowanie innych (a nie w celu zdania sprawy z postawy mówiącego). Wobec tego sprzeczność wypowiedzi moralnych nie jest sprzecznością sądów, lecz sprzecznością uczuć, „sprzecznością w postawach”, jak określa to Stevenson.

W ten sposób sformułowana teoria napotyka jednak wiele problemów. Najważniejszym z nich jest fakt, iż trudno stwierdzić, dlaczego właściwie zdania wyrażające czyjeś uczucia miałyby nas w szczególny sposób motywować do dzia-

łania¹. Emotywiści twierdzili, że niektóre zdania wyrażają szczególny rodzaj uczuć, mianowicie aprobatę/dezaprobatę moralną. Nie potrafili jednak podać zadowalającej odpowiedzi na pytanie, na jakiej podstawie wyróżnić ten rodzaj uczuć czy aprobaty.

Jako teoria znaczenia wypowiedzi moralnych emotywizm wyraźnie zawodzi. Z tego też względu został on w filozofii analitycznej dość powszechnie odrzucony. Niemniej jednak, w mniej lub bardziej wyraźnej formie, problem emotywizmu powrócił do debat toczonych na gruncie współczesnej filozofii społecznej. Alasdair MacIntyre w swojej krytyce nowoczesności użył emotywizmu jako pewnego rodzaju narzędzia heurystycznego, mającego umożliwić zrozumienie zasadniczego obszaru dzisiejszej kultury i polityki zachodnich społeczeństw. Z drugiej strony myśliciele tacy jak Richard Rorty, Chantal Mouffe czy Slavoj Žižek formułują, jak się wydaje, otwarcie emotywistyczne koncepcje argumentacji moralnej, paradoksalnie także po to, aby uniknąć niektórych problemów „emotywistycznej kultury nowoczesności”, atakowanej przez MacIntyre’a.

ZAGADNIENIE EMOTYWIZMU W MYŚLI ALASDAIRA MACINTYRE’A

Pomimo że argumentacja MacIntyre’a z *Dziedzictwa cnoty* jest powszechnie znana, sądzę, że warto ją tutaj choćby skrótowo przypomnieć. MacIntyre przytacza tam standardowe zarzuty wobec emotywizmu metaetycznego, konkludując, że jest on nie do utrzymania. Niemniej jednak, jak twierdzi, emotywizm okazuje się kluczem do zrozumienia kultury współczesnych społeczeństw Zachodu. „Należy mieć w pamięci to, jak często współcześnie w bardzo różnych kontekstach filozoficznych pojawia się coś w rodzaju emotywistycznej próby redukcji moralności do osobistych upodobań – i to w pisarstwie autorów, którzy wcale się za emotywistów nie uważają”². Jak MacIntyre uzasadnia to na pierwszy rzut oka paradoksalne twierdzenie?

Jego zdaniem, należy odróżnić emotywizm jako teorię znaczenia wypowiedzi moralnych od teorii ich użycia. Obecnie mamy do czynienia z radykalnym rozejściem się znaczenia wypowiedzi moralnych, które wciąż wyrażają bezosobowe kryteria, z ich użyciem, które ma za zadanie przeforsować nasze pragnienia. Wypowiedzi moralne muszą zachować swoje tradycyjnie pojmowane znaczenie, inaczej nie sposób byłoby wyjaśnić ich mocy perswazyjnej. Jednak coraz częściej pozornie racjonalna argumentacja stanowi ideologiczną przykrywkę dla siły i retorycznej zręczności. Nawet w wypowiedziach tych, którzy

¹ Bardziej szczegółowa argumentacja przykładowo [w:] A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003, s. 26-51 oraz J. Rachels, *Subiektywizm*, tłum. A. Jedynek, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. zbiorowe (red. J. Górnicka), Warszawa 2009, s. 480-489.

² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 54.

w dobrej wierze używają twierdzeń moralnych w znaczeniu obiektywnym, *implicite* obecny zaczyna być emotywizm. We współczesnych sporach moralnych ścierają się bowiem niewspółmierne racje i uzasadnienia, wobec czego nie ma możliwości konkluzywnego zakończenia tych sporów. Uczestnicy takich debat, nie mogąc przekonać adwersarzy, nabierają podejrzeń co do racjonalności własnej argumentacji. Skutkuje to tym, iż zaczynają działać, *jak gdyby* emotywizm był prawdziwy. Jeśli argumenty nie wyrażają powszechnie ważnych, obiektywnych kryteriów, ich racjonalność zaczyna wydawać się fikcyjna, a w ich doborze nieświadomie najważniejszą rolę zaczynają odgrywać osobiste preferencje i arbitralna wola.

Emotywistyczna kultura jest charakterystyczna, zdaniem MacIntyre'a, dla współczesnych państw liberalnych, które z jednej strony przesunęły większość kwestii moralnych, mogących nas dzielić do sfery prywatnej, z drugiej jednak strony muszą istotne problemy, zwłaszcza te powiązane z dysponowaniem życiem ludzkim oraz dystrybucją dóbr, w jakiś sposób rozstrzygać. Co więcej, wiodący nurt myśli liberalnej twierdzi, że możliwy, a wręcz konieczny jest konsensus w tych obszarach i że możliwe jest wskazanie racjonalnych, bezosobowych kryteriów rozstrzygania w tych kwestiach lub procedury dochodzenia do bezstronnych rozstrzygnięć. W przeciwnym wypadku działań władzy publicznej nie można by, według liberałów w rodzaju Johna Rawlsa czy Jürgena Habermasa, nazwać sprawiedliwymi i racjonalnymi. Tymczasem, jak twierdzi MacIntyre, w społeczeństwach liberalnych takiej zgody nie ma i być nie może. Głęboki konflikt jest maskowany retoryką pluralizmu i poszukiwania w sferze politycznej racjonalnego konsensu. Z tego też powodu dzisiejsza polityka, która nie może oprzeć się na wspólnej praktyce moralnej, „jest wojną domową prowadzoną innymi środkami”³. Pokój utrzymują sądy, które – próbując znaleźć kompromis między rywalizującymi zasadami – w swoich werdyktach kierują się z konieczności arbitralnymi przesłankami. „Kapłanami liberalizmu są prawnicy, a nie filozofowie”⁴, stwierdza szkocki myśliciel. Dla MacIntyre'a racjonalistyczne teorie liberalne są wyrazem pewnych arbitralnych politycznych przesądzeń, wynikających raczej z przekonań ich autorów niż ze wspólnej praktyki moralnej, która jako jedyna może nadać racjonalność ludzkim działaniom i wyborom.

Na marginesie dodać można, że tezę MacIntyre'a o emotywistycznym charakterze dużej części dzisiejszej praktyki moralnej podzielają krytyczni wobec oświeceniowego reprezentacjonizmu i esencjalizmu myśliciele liberalni, mimo że inaczej opisują oni przyczyny, rozmiary i wagę panującej niezgody moralnej, a także środki zaradcze. John Gray stwierdza, iż hegemonia liberalnego dyskursu jest często powierzchowna, w rzeczywistości zaś „liberalny dyskurs

³ Ibidem, s. 450.

⁴ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe (red. A. Chmielewski), Warszawa 2007, s. 465.

praw i osobistej autonomii jest wykorzystywany w trakcie nieprzerwanego konfliktu, wynikającego z dążeń do zdobycia i utrzymania władzy przez społeczności i sposoby życia charakteryzujące się bardzo odmiennymi wartościami⁵. Także Jeffrey Stout, w skądinąd mocno polemicznej wobec MacIntyre'a książce *Ethics After Babel*, przyznaje, że trudno nie zauważyć we współczesnych społecznościach liberalnych skali tego zjawiska⁶.

MacIntyre za decydujące dla rozkwitu emotywistycznej kultury uważa stopniowe odrzucanie tradycji arystotelesowsko-tomaszowej oraz rozbicie i fragmentaryzację praktyk, które niegdyś umożliwiały spójną argumentację moralną. Te niespójne fragmenty tradycji moralnych (w postaci poszczególnych norm, zasad, sposobów argumentacji) zostały wykorzystane podczas poszukiwań etyki racjonalnej, wolnej od teologii oraz od przygodnych kulturowych uwikłań. Taka etyka miała być oparta na jakichś stałych cechach natury ludzkiej (przykładem jest pojęcie sympatii u D. Hume'a) albo na czystym rozumie (jak u Kanta). Według MacIntyre'a, tego typu projekt nie mógł się udać, jako że oderwana i czysta racjonalność, a zatem i jedna racjonalna etyka, po prostu nie istnieje.

W tym punkcie jego argumentacja jest zgodna z linią myślenia wielu innych krytyków racjonalistycznie i esencjalistycznie zorientowanej nowoczesności. Pozytywna część teorii MacIntyre'a jest jednak skrajnie różna od tego, co zaproponowała większość myślicieli zainspirowanych krytykami Hansa-Georga Gadamera, Thomasa S. Kuhna czy późnego L. Wittgensteina. MacIntyre uważa, że jeśli moralność ma być, inaczej niż dzisiaj, czymś więcej niż tylko pozorem i fikcją, konieczne jest osiągnięcie zgody co do najistotniejszych kwestii moralnych na poziomie całego społeczeństwa. Co więcej, racjonalność wyborów moralnych wymaga, jego zdaniem, uczestnictwa we wspólnej tradycji dociekań moralnych, wyznaczającej racjonalne rozwiązania w poszczególnych kwestiach. Ostatnią tradycją, co do której taka zgoda istniała, była według niego tradycja arystotelesowsko-tomaszowa i to właśnie ona, zdaniem MacIntyre'a, może przywrócić nam racjonalność moralnych wyborów. Jej przewaga ma uwidocznić się na drodze rywalizacji z głównymi tradycjami nowoczesności poprzez wykazanie, że jest ona najbardziej racjonalna nie tylko na mocy własnych kryteriów, lecz także na mocy kryteriów pozostałych tradycji. Tak zarysowana alternatywa pomiędzy emotywizmem a zaistnieniem w społeczeństwie szerokiej zgody moralnej stała się przedmiotem licznych polemik. Tutaj przedstawię w zarysie tylko kilka zarzutów, z jakimi może spotkać się argumentacja MacIntyre'a.

Na pierwszy rzut oka wątpliwa wydaje się możliwość tak radykalnego rezygnacji się znaczenia i użycia pojęć moralnych. Kwestię tę podnosi na przykład Stephen Mulhall, który wskazuje również, że w nowoczesnym społeczeństwie nierozsądne jest oczekiwać, że wszyscy zgodzą się na pewne określone zasady

⁵ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 25.

⁶ J. Stout, *Ethics After Babel*, Cambridge 1990, s. 204.

jako nieodparte dla każdej racjonalnej osoby – a tylko takim zasadom, jego zdaniem, MacIntyre jest gotów przyznać miano racjonalnych⁷. Podobnie argumentuje Jeffrey Stout, wskazując, że MacIntyre przecenia znaczenie kwestii moralnych, które nas różnią, pomija natomiast ogromny i ważny obszar zgody – „nakładający się” konsens, wystarczający, by wykonać olbrzymią ilość codziennej „pracy uzasadniającej”. Ta zgoda moralna ma charakter substancjalny i stanowi niezbędne tło, na którym możliwa jest dopiero niezgoda co do innych kwestii⁸. Stout, przywołując argumenty Donalda Davidsona, twierdzi, że obszar zasadniczej zgody jest warunkiem możliwości samego zrozumienia istoty dzielących nas kwestii. Nasze spory wskazują więc na podzielane przez nas rozumienia w ramach wspólnego dyskursu moralnego, którego istnienie podaje w wątpliwość MacIntyre.

Wątpliwości może budzić też związany ze specyficznym pojmowaniem tożsamości projekt badań konstytuowanych przez tradycję i zarazem tradycję konstytuujących, które mają doprowadzić do zwycięstwa tradycji arystotelesowsko-tomistycznej w szczególności nad tradycją genealogiczną, kojarzoną między innymi z F. Nietzschem, G. Deleuze'em i M. Foucaultem (jako że tradycja encyklopedyczna – racjonalistycznego liberalizmu – wysuwa zdaniem MacIntyre'a nieuprawnione roszczenia do ponadczasowej racjonalności, jest stosunkowo łatwiejsza do pokonania)⁹. Fragmentaryzacja dyskursu moralnego, która doprowadziła do stanu obecnej jego komplikacji (czy jak chcą inni – rozbitcia), jest dla MacIntyre'a wynikiem projektu oświeceniowego, którego nie należało w takim razie w ogóle rozpoczynać. Należy zastanowić się, czy taka konstatacja jest spójna z pojmowaniem przez niego racjonalności jako kontekstowo związanej z konkretną historyczną wspólnotą i jej praktyką moralną. Wziąwszy pod uwagę nieuchronną, jak się zdaje, komplikację form życia i powiązanych z nimi racjonalności i dyskursów, trudno oczekiwać zgody moralnej na poziomie wymaganym przez MacIntyre'a. Wydaje się, że nie bierze on pod uwagę niezamierzonych konsekwencji działań językowych oraz tego, co David Lewis nazywa „kinematyką presupozycji”. Konieczność uzgadniania wspólnych przesłanek działania przy coraz szerszym braku zgody co do wielu kwestii moralnych doprowadziła do powstania historycznej wspólnoty liberalnej¹⁰. Jeśli MacIntyre uznaje racjonalność za powiązaną z praktyką i działaniem, w istocie ma problem z wyjaśnieniem, dlaczego filozoficzna dyskusja pomiędzy różnymi tradycjami dociekań moralnych miałyby wystarczyć do wykazania racjonalności jednej z nich. W ten sposób sytuuje się niebezpiecznie blisko rodzaju racjonalizmu, który zwalcza. Z drugiej strony wynikiem jego argumentacji może być

⁷ S. Mulhall, *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, [w:] *After MacIntyre*, eds. J. Horton, S. Mendus, Norte Dame (Indiana) 1994, s. 205-224.

⁸ J. Stout, op. cit., s. 213.

⁹ Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009, s. 31-55.

¹⁰ Zob. J. Stout, op. cit., s. 77-81.

zagrożenie sceptycyzmem i nihilizmem, mogące się pojawić, gdy skonstatujemy brak wspólnej podstawy moralnej, a nie znajdziemy realnego sposobu, by ten problem przezwyciężyć.

Krytyka projektu oświecenia doprowadziła MacIntyre'a do uznania liberalizmu, najważniejszego projektu nowoczesności, za nieuchronnie, genetycznie skażony emotywizmem, ze względu na brak możliwości zapewnienia przezeń racjonalnej podstawy dla wyborów moralnych. Jednak krytyka oświeceniowego racjonalizmu może także doprowadzić do uznania pewnego rodzaju emotywizmu za środek służący usunięciu niektórych widocznych niedostatków nowoczesności.

OTWARCIE EMOTYWISTYCZNE TEORIE POLITYKI

Spora grupa myślicieli, którzy podobnie jak MacIntyre uznają niepowodzenie racjonalnego projektu nowoczesności, idzie w przeciwnym – nie premodernistycznym, a raczej postmodernistycznym – kierunku, przyjmując przy tym w swojej myśli otwarcie emotywistyczne rozumienie moralności. W tym kontekście wymienić można Richarda Rorty'ego, Chantal Mouffe oraz Slavoję Žižka. Ich zerwanie z nowoczesnością nie jest całkowite, jako że kontynuują jej najważniejsze pod względem politycznym projekty – liberalizm (Rorty) oraz marksizm (Mouffe i Žižek), tyle że poszukują dla nich innego opisu oraz innych niż racjonalistyczne i reprezentacjonistyczne podstaw. Parafrazując Arnolda Gehlena, można by więc powiedzieć, że chcą oni bronić konsekwencji oświecenia przed jego martwymi przesłankami. Można, jak się wydaje, argumentować, że sposób rozwiązania przez nich aporii oświecenia, których rezultatem jest rozkwit emotywizmu, sam skutkuje przyjęciem emotywistycznego schematu rozumowania moralnego. Jest to emotywizm dużo bardziej wyrafinowany niż jego neopozytywistyczny pierwowzór. Niemniej jednak, o ile przyjmujemy jego obecność w ich propozycjach teoretycznych, istotną kwestią będzie zbadanie, jak radzą sobie oni z kłopotami, które są udziałem teorii Ayera czy Stevena.

Współczesną filozoficzną myśl społeczną można badać pod kątem zawartego w niej emotywizmu, odwołując się do rozważań Rorty'ego i Mouffe. koncepcja Žižka jest w swoich inspiracjach Louisem Althusserem, Jacques'em Lacanem czy francuskimi poststrukturalistami podobna do rozważań Mouffe. Žižek czerpał również bezpośrednio z jej myśli, a książka *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, napisana wraz z Ernesto Laclauem, określiła myślenie dużej części współczesnej lewicy. Stąd też ich pomysły teoretyczne są w pewnym zakresie podobne. Ważnym aspektem filozofii Žižka, obecnym u Mouffe w dużo skromniejszym wymiarze, jest Lacanowska psychoanaliza, badanie napięcia pomiędzy Realnym a Symbolicznym.

Jak już wspomniałem, Rorty i Mouffe dzielają częściowo diagnozy MacIntyre'a. Odrzucają istnienie transcendentnych, ponadczasowych, całkowicie neutralnych, racjonalnych kryteriów moralnych, uważając teorie, które je zakładają, za wyraz zamaskowanych arbitralnych przesądzeń, dotyczących pożądanego kształtu życia politycznego i społecznego, lub co najmniej wynik nierozsądnego złudzenia. Rozstają się jednak z MacIntyrem, kiedy stwierdzają, że w epoce postmetafizycznej nie ma już miejsca dla jednorodnego, zakorzonego podmiotu i mocnych wartościowań moralnych, których ten podmiot nie będzie mógł zakwestionować. Przede wszystkim nie ma też powrotu do w pełni racjonalnej tradycji, która każdorazowo bezbłędnie wskaże właściwy sposób postępowania.

Podkreślić tu należy, że zarówno przywiązanie Mouffe do demokracji, jak i Rorty'ego do liberalizmu nie jest czymś przypadkowym i arbitralnym. Tożsamość i racjonalność człowieka jest konstytuowana przez zbiór praktyk, w których uczestniczy, które kształtują jego myślenie oraz to, co uważa za ważne i godne wysiłków i poświęceń. Pod takim stwierdzeniem rzecz jasna podpisałby się również MacIntyre. To, czym wyraźnie różni się od niego Rorty i Mouffe, to ich nacisk na przekonanie, że w strukturze naszego myślenia brakuje w pełni logicznych przejść. Stąd też tradycja, do której należymy, nie daje zniewalających odpowiedzi na to, jak kształtować stosunki społeczne. Tutaj zarówno dla Rorty'ego, jak i dla Mouffe decydująca jest filozofia G.W.F. Hegla. To on, ich zdaniem, jako pierwszy zakwestionował tak wyraźnie logiczny charakter i ciągłość zmian, choć oczywiście nie wyciągnął z tego ostatecznych konsekwencji. Jeśli zniewalające nie są ani transcendencja, ani rozum, ani tradycja, pojawia się kwestia, gdzie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, jak powinniśmy postępować. Rorty i Mouffe postulują (z zastrzeżeniami, o których będzie mowa dalej), aby oprzeć praktykę nowoczesnych społeczeństw na pojmowaniu moralności jako wyrazu naszych pragnień, fantazji czy potrzeb. W tym miejscu postawić można pytanie, czy jest to decyzja wyłącznie pragmatyczna czy też epistemologiczna.

Dla Rorty'ego jest to decyzja wyłącznie pragmatyczna. Aby uniknąć ponownego uwikłania się w odrzucony reprezentacjonizm i tradycyjne dychotomie filozoficzne, twierdzi on będzie, że jest to wyłącznie zmiana sposobu mówienia, dogodna ze względu na cele, które uznajemy za ważne. Ci, którzy ze względów czysto etnocentrycznych i przygodnych wyznają wartości liberalne, powinni, dla ich umocnienia, porzucić dyskurs metafizyczny i podjąć dyskurs nominalistyczny i historycystyczny. Umożliwia to pozbycie się aporii racjonalistycznego liberalizmu bez konieczności wyrzeczenia się wartości liberalnych, takich jak tolerancja czy minimalizowanie cierpienia. Zdaniem Rorty'ego, obecnie zarówno odwołanie się do woli Boga, jak i do „racjonalności”, wynikającej z „natury rzeczy”, oznacza obdarzenie siebie jałowym komplementem. Aby uzasadnić nasze wartości, nie potrzebujemy niczego ponad stwierdzenie, że są to

nasze wartości, w które wierzymy¹¹. Jest u Rorty'ego obecny także typ argumentacji podobny do tej prezentowanej przez Zygmunta Baumana, który wskazał, że uniwersalistyczna, racjonalistyczna retoryka pewności służyła w historii bardzo często do maskowania arbitralnej woli i przyczyniła się raczej do mnożenia cierpienia i zła niż jego likwidacji¹². Rorty wyraźnie wskazuje, że odrzucenie racjonalizmu ma również znaczenie moralne.

Dla Mouffe obydwie motywacje, pragmatyczna i epistemologiczna, wydają się być istotne. Pomimo zakładanego antyrepresentacjonizmu wydaje się być ona przekonana, że w jakimś pozapragmatycznym sensie konflikt jest istotą polityki, prawda zaś nie istnieje na zewnątrz podmiotów, lecz jest tworzona poprzez działanie. Z drugiej strony uważa ona za korzystne dla projektu demokratycznego przyjęcie, iż polityka jest raczej sferą walki o przeforsowanie własnego rozumienia sprawiedliwości niż odnajdywania obiektywnie słusznych i racjonalnych rozwiązań. Umożliwia to ciągle kwestionowanie aktualnego *status quo* i rozciąganie demokratycznej logiki równości na nowe sfery. Utrudnia też liberałom naturalizowanie ich arbitralnych rozstrzygnięć politycznych. Zdaniem Mouffe, tłumienie za pomocą retoryki racjonalnego konsensu rzeczywistych konfliktów może spowodować ich eskalację poza systemem, tym samym zagrażając fundamentom demokratycznego porządku.

Niewątpliwie w myśli Rorty'ego i Mouffe widoczne jest napięcie pomiędzy wątkami konserwatywnymi a woluntarystycznymi. Oboje odwołują się bowiem do ujęć moralności jako działalności praktycznej o istotnym stopniu ciągłości. Mouffe z aprobatą przywołuje Michaela Oakeshotta i jego ujęcie politycznej aktywności jako tradycji dociekań, wewnątrz której odnajdujemy wskazówki co do kolejnych działań. Ujęcie to uznaje ona za zasadniczo spójne ze swoją propozycją demokracji radykalnej¹³. Z kolei Rorty, również nawiązujący do Oakeshotta, wskazuje, że reformatorzy społeczni – silny poeta i utopijny rewolucjonista – „protestują w imieniu samego społeczeństwa przeciwko tym aspektom społeczeństwa, które sprzeniewierzają się jego własnemu wyobrażeniu o sobie”¹⁴.

ROLA JĘZYKA W EMOTYWISTYCZNYCH TEORIACH POLITYKI

Rorty i Mouffe kładą oczywiście nacisk na społeczny element konstytuowania tego, co uznajemy za dobre czy słuszne. Wiąże się to z faktem, że głównym narzędziem kształtowania moralności nie jest dla nich coś przemawiającego do każdej jednostki w identyczny sposób, jak Bóg, Natura albo Rozum.

¹¹ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 29-31, 97-98.

¹² Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 303-341.

¹³ Zob. Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, London 2005, s. 15-18.

¹⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 105.

Tym narzędziem jest język, który jest konstruowany w sposób ponadjednostkowy i który kształtuje wszystkie nasze przekonania o świecie, w tym przekonania moralne. Teza o ostatecznie językowym charakterze każdego elementu rzeczywistości jest tutaj bardzo istotna. Język jest i dla Mouffe, i dla Rorty'ego w całości tworem człowieka. Tworem, który jest w dodatku w dużej części pod naszą świadomą kontrolą. Ponieważ język nie odzwierciedla rzeczywistości, lecz może być w różny sposób użyty w poszczególnych „grach językowych”, to właśnie nadawanie znaczenia pojęciom moralnym poprzez określanie sposobu ich użycia, jest podstawowym sposobem, w jaki możemy definiować to, co moralne. W tezie, że powinniśmy ciągle dostosowywać praktykę językową do naszych pragnień i potrzeb, ujawnia się emotywistyczny element w myśleniu Rorty'ego i Mouffe o moralności.

Dla Rorty'ego zmiana moralna polega na proponowaniu nowych praktyk, nowych metafor, które opisują to, jak chcemy żyć. Nowe metafory nie posiadają początkowo znaczenia, gdyż nie są związane z żadną praktyką. Wyrażają one jedynie nasze nadzieje, potrzeby i pragnienia. Jesteśmy w stanie je zrozumieć na podstawie dotychczasowego użycia słów, które posłużyły do ich skonstruowania. Dzięki temu mają one moc retoryczną, skłaniającą do ich przyjęcia i udosłownienia poprzez użycie w grach językowych. Zadaniem filozofii powinno być właśnie proponowanie nowych eksperymentów społecznych, które mogą spodobać się nam i które będziemy mieli ochotę przeprowadzić. „Postęp w poezji, sztuce, filozofii, nauce czy polityce wynika z przypadkowej zbieżności prywatnej obsesji z publiczną potrzebą”¹⁵ – pisze Rorty. W jego ujęciu argumentacja moralna to po prostu wysuwanie jednego opisu tego, co chcemy robić, przeciw innemu opisowi. Utopijne społeczeństwo liberalne powinno zadowolić się nazwaniem prawdą czy moralnością tego, co zwycięży w tego typu retorycznych potyczkach¹⁶. Prawda, racjonalność czy sprawiedliwość nie będą posiadały już samodzielnego znaczenia „filozoficznego”. Będą to pojęcia, które można całkowicie zsocjologizować, które mają sens jedynie w danym dyskursie¹⁷. Tym, co spaja społeczeństwo, są bowiem wspólne nadzieje, a nie jednokowy stosunek do Prawdy¹⁸.

Analogicznie, dla Mouffe „lojalność wobec demokracji i wiara w wartość jej instytucji nie zależą od tego, czy otrzymały intelektualną podstawę. Ich charakter bliższy jest temu, co Wittgenstein porównuje do «rodzaju gorliwego zdecydowania się na pewien układ odniesienia. A zatem chociaż jest *wiarą*, jest też sposobem życia lub sposobem oceniania własnego życia»”¹⁹. Mouffe uważa,

¹⁵ Ibidem, s. 72.

¹⁶ Ibidem, s. 92.

¹⁷ Ibidem, s. 137.

¹⁸ Zob. R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 35-54.

¹⁹ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 114.

że ośrodkowymi pojęciami powinny pozostać „przenikające polityczne zrzeszenie wartości etyczno-polityczne – wolność i równość dla wszystkich”²⁰. Ich treść jest zawsze definiowana przez stosunki władzy, przez hegemoniczną artykulację. Moment zakończenia deliberacji nie jest momentem dojścia do racjonalnej zgody, lecz arbitralnego „rozstrzygnięcia” opartego ostatecznie o namiętność i upodobania. To, co prawdziwe, co uważamy „w danym momencie za naturalny porządek świata, z towarzyszącym mu «zdrowym rozsądkiem» jest tak naprawdę wynikiem narzuconych praktyk społecznych, nie zaś wyrazem zewnętrznej i powołującej je do życia głębszej obiektywności”²¹ – pisze Mouffe. Uważa ona, że lepiej będzie, jeśli przyznamy otwarcie, że w stosunki społeczne zawsze wpisana jest przemoc i wykluczenie. Odpowiednio skonstruowana demokracja potrafi jednak zamienić nieprzezwycięzalny antagonizm w agonistyczną walkę. Należy mnożyć zatem demokratyczne praktyki, umożliwiające udosławianie nowych metafor, dekonstruowanie i rekonstruowanie dyskursów, definiowanie pojęć i tożsamości za pomocą nietrwałych artykulacji hegemonicznych. W ten sposób możemy poradzić sobie, zdaniem Mouffe, z konfliktem i przemocą, które są nieodłączne od ludzkiej kondycji.

Tak postawione zagadnienie emotywizmu łączy się z fundamentalnym dla filozofii polityki pytaniem o uzasadnienie obowiązywania ładu normatywnego. Wydaje się, że wyrzec się tego pytania nie można. Wielu sugeruje, że pytanie o sprawiedliwość jest możliwe do zadania tylko wewnątrz danego porządku. Warto zastanowić się, czy jeśli odrzucimy jako bezsensowne pytanie o sprawiedliwość ładu normatywnego jako całości, nie staniemy, przynajmniej potencjalnie, przed koniecznością zmierzenia się z problemem emotywizmu.

ABSTRACT

This paper outlines some main problems connected with my PhD research. I present in it the current discussion concerning the justification of the normative order in terms of emotivism. Firstly, I briefly mention the metaethical emotivism of Alfred J. Ayer and Charles L. Stevenson. Then I discuss certain problems that ensue from Alisdair MacIntyre's formulation of emotivism as a predominant theory of use of moral statements in modern Western societies. I briefly outline his argument and discuss the criticism of his account of the scope and character of current moral disagreement (Jeffrey Stout is a main figure here) and objections to his project of the rational rivalry of the main moral traditions. Finally, I discuss proposals of Richard Rorty and Chantal Mouffe who want to resolve the aporias of rationalistic modernity which has brought about such problems as disguised emotive use of moral utterances. I try to show that they simultaneously seem to adopt an openly emotivistic view on good, justice and moral change. I also point out an important Wittgensteinian element in their theories as they depict the moral shift as a change in the use of moral terms in the context of various 'language games'.

²⁰ Eadem, *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 46.

²¹ Ibidem, s. 33.

BIBLIOGRAFIA

1. *After MacIntyre*, eds. J. Horton, S. Mendus, Norte Dame, Indiana 1994.
2. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
3. Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
4. MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe (red. A. Chmielewski), Warszawa 2007.
5. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
6. MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
7. Miller A., *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003.
8. Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
9. Mouffe Ch., *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Warszawa 2008.
10. Mouffe Ch., *The Return of the Political*, London 2005.
11. *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. zbiorowe (red. J. Górnicka), Warszawa 2009.
12. Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
13. Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
14. Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009.
15. Stout J., *Ethics After Babel*, Cambridge 1990.

JAKUB ŁOBOCKI

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

OBCIACH JAKO KATEGORIA POPKULTURY

SŁÓWKO OBCIACH

Polskie słowo obciach wywodzi się z grypsery więziennej¹, w której oznaczało przyłapanie kogoś na gorącym uczynku, wpadkę. Krótką historię upowszechnienia tego pojęcia w Polsce podaje Mirosław Pęczak:

Na początku lat siedemdziesiątych subkultura gitowców przeniosła zwyczaj grypsery z więzień i zakładów poprawczych poza ich bramy i obciach zaczął wchodzić do standardowej mowy młodzieżowej, przy czym pierwotne znaczenie ulegało systematycznej modyfikacji. Słowo oderwane od swojego pierwotnego grypserskiego kontekstu i używane przez inne środowiska zyskało zrazu gombrowiczowski sens przyłapania kogoś na czymś wstydlwym, niestosownym, by wreszcie zafunkcjonować jako synonim czegoś nieadekwatnego w stosunku do kultywowanego przez grupy wzorotwórcze gustu. Jak widać, na początku była obawa złodzieja przed wpadką, na końcu zaś jest lęk przed wykluczeniem z dobrego towarzystwa².

Słowo obciach jest popkulturowym synonimem *savoir-vivre* 'owego pojęcia gafy – niewłaściwego zachowania się w towarzystwie, stanowiącego naruszenie zasad obowiązującej w nim etyki³ (czy raczej etykiety). Francuskie *faux pas*,

¹ *Słownik tajemnych gwar przestępczych* (K. Stępnia, Londyn 1993) dla hasła *obciach* podaje: „wykrycie czegoś, zauważenie złodzieja, popełnienie kradzieży, niebezpieczeństwo, sytuacja niesprzyjająca kradzieży, ujęcie, aresztowanie przestępcy”.

² M. Pęczak, *Obciach uwznioślony*, [1] „Polityka”, nr 8 (2693), z dn. 2009-02-21, [2] [Online]. Protokół dostępu: <http://www.polityka.pl/kultura/282872,1,meandry-popkultury.read> [21 marca 2011].

³ *Słownik wyrazów obcych*, red. I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001.

znaczące dosłownie fałszywy krok, idiomatycznie oznacza: błąd, nietakt, stanowiący pogwałcenie niepisanych reguł danej społeczności, przekroczenie norm kulturowych⁴.

Słowo obciach posiada liczne zamienniki, między innymi: wiocha, siara, wtopa, wsypa, wysiadka, obsuwa, chała, lipa, kicha, kaszana, kiła, kwas, obora, porażka (lub poracha), żal (powiedzenie „ale żal” zastępuje dziś dawne „żałosne”), przypał, poruta (pierwotnie określenie gwarowe), (ale) beka, miazga, kapota, kaplica, (ale) mexyk oraz słowo, które nie tak dawno temu zrobiło zawrotną karierę: masakra. Trudno określić dokładnie, kiedy słowa te weszły do użycia oraz kiedy (jeśli już) z niego wyszły. Słowa wstyd, klęska, plama, fiasko, afera, skandal, wpadka, kompromitacja, hańba uznaje się raczej za przestarzałe. Niektóre stare określenia, takie jak żenada (w świeższej wersji: żenua) oraz blamaż, powracają do użycia. Na potrzeby artykułu będziemy używali słowa obciach, gdyż wydaje się, że spośród wszystkich wymienionych zadomowiło się ono w naszym języku na stałe⁵.

CZYM JEST OBCIACH?

Mówiąc o słowie obciach, zarysowałem już pobieżnie, czym on jest. Spróbujmy go jakoś uszeregować. Obciach jest terminem wieloznacznym, nazywającym zarazem sytuację, zachowanie, przeżycie i cechę przedmiotu. 1) Sytuacja obciachowa to taka, w której obciach się wydarza, wychodzi na wierzch, zostaje dostrzeżony przez świadków, nazwany, wytknięty, wyśmiany. Sytuacja ta może być przygotowana, może być efektem zbiegu okoliczności bądź niestosownego zachowania. 2) Obciachowe zachowanie to przekroczenie społecznego bądź grupowego *tabu*. Rażące niedopasowanie do standardów aktualnie przyjętych przez grupę. 3) Przeżycie obciachu jest przeżyciem lęku przed obciachem oraz przeżywaniem wstydu towarzyszącego narobieniu sobie obciachu. 4) Obciachowe przedmioty to takie, które same w sobie, z powodu stereotypów kulturowych, zostały obciążone etykietą obciachowych.

Zgodnie z innym podziałem wyróżniamy: obciach społeczny/szeroki oraz grupowy/lokalny. Pewne przedmioty, zachowania, w tym poglądy, są obciachowe w odniesieniu do panującej szeroko kultury (systemu, polityki, rynku), inne są zrelatywizowane grupowo (subkulturowo). Z tego powodu pewne grupy

⁴ [Online]. Protokół dostępu: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Gafa> [21 marca 2011].

⁵ [Online]. Protokół dostępu: <http://www.wiocha.pl/>; <http://nonsensopedia.wikia.com/wiki/Siara>; <http://www.foto-wtopa.pl/>; <http://www.univ.gda.pl/slang/hasla/o/obsuwa.html>; <http://www.miejski.pl/slowo-Chała>; <http://www.ale-lipa.pl/>; <http://www.miejski.pl/slowo-Kicha>; <http://www.miejski.pl/slowo-kaszana>; <http://www.poracha.org/>; <http://zal.pl/>; <http://nonsensopedia.wikia.com/wiki/żal>; <http://nonsensopedia.wikia.com/wiki/Przypał>; <http://www.miejski.pl/slowo-Poruta>; <http://www.beka.pl/>; <http://www.miejski.pl/slowo-Miazga>; <http://www.miejski.pl/slowo-Ale+mexyk>; <http://www.miejski.pl/tag-masakra>; <http://www.miejski.pl/slowo-Żenua> [21 marca 2011].

mogą uważać za interesujące to, co większość społeczeństwa (tzw. masy) uważa za obciachowe. Z tego też powodu istnieją przedmioty, zachowania (niepoprawne politycznie), które przestały być tolerowane przez większą lub dominującą część społeczeństwa. Jeśli pomimo restrykcji takie zachowania/przedmioty nadal są własnością jakichś grup, a tym bardziej jeśli grupy te świadomie nie chcą wyzbyć się tej zaszłości, urządzana jest na nie powszechna i odgórna nagonka. Przykładem takiego politycznie niepoprawnego obciachu jest dziś bycie homofobem czy szowinistą. Jeśli obciach społeczny jest narzucany przez system, to obciach wewnątrz grupy funkcjonuje dzięki hierarchizacji tej grupy, a także dzięki jej opozycyjności wobec oficjalnego systemu społecznego (władzy), jak i grup antagonistycznych.

Mówiąc najogólniej, obciach jest kategorią opozycyjną do kategorii mody. Jest jej opozycją ekstremalną, ostrą. Między tym, co modne a obciachem znajduje się „sfera pomiędzy”: to, co jeszcze jest modne, czyli zwyczajne, to, co właśnie wychodzi z mody, oraz to, co klasyczne. Niemodne nie musi stać się od razu obciachowe. Obciachowe znaczy jednak zawsze niemodne. Obciach nie jest tożsamy z niemodnym w tym sensie, że nie dotyczy jedynie tego, co już wyszło z mody, co trąci myszką. Obciach równie dobrze może dotyczyć nowości, a nawet rzeczy, które przez pewien czas zyskują szeroki poklask. Obciach dotyczy tego, co jest nieakceptowane lub nieakceptowalne przez grupę, do której należymy z konieczności (społeczeństwo, społeczność lokalna) albo przez grupy, na sojuszu z którymi nam zależy (np. naukowcy). Jednak obciach nie jest jedynie wynikiem różnicy gustu, tożsamości opozycyjnych grup. Przewrotność i kapryśność obciachu powoduje (nawet wewnątrzgrupowo), że to, co wczoraj było popularne, dziś staje się wstydlive, to, czym wczoraj się chwaliiliśmy, dziś jest powodem do wysuwania wobec nas zarzutów. Jeśli moda jest mechanizmem napędzającym zmiany (czy też – jeśli ktoś woli – symptomem tych zmian), parciem postępu, obciach jest czymś, co zostaje po przemianach, widocznym zastojem, wstecznictwem, niedorozwojem, nieudaniem, udawaniem postępu, buractwem⁶. Dla miastowych obciach będzie wieśniactwem.

Zarówno obciach, jak i gafa, która została weń wchłonięta, przez co stała się jedynie szczególnym przypadkiem obciachu, odnoszą się do rodzaju zachowań w sferze publicznej, których należy unikać, wystrzegać się, lękać się samej możliwości ich popełnienia, a zarazem nieustannie dbać o to, aby ich nie popełnić. Narobienie sobie obciachu wiąże się nie tylko z konsternacją, zażenowaniem czy zgorzeniem towarzystwa, jak w przypadku gafy, ale nade wszystko z narażeniem się na kpiny, wyśmianie, wytykanie palcami – czyli z uszczerbkiem na naszej publicznej tożsamości, a ostatecznie z wykluczeniem z grupy odniesienia (np. załamaniem kariery).

⁶ [Online]. Protokół dostępu: <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=3028658> [21 marca 2011]. Zob. także: [Online]. Protokół dostępu: <http://antyburactwo.blog.onet.pl/Buractwo,2,ID379952648,n> [21 marca 2011].

Nowoczesne społeczeństwo, oprócz wytykania palcami, dysponuje innowacyjnymi sposobami napiętnowania obciachu i kpienia z niego: rejestracją (np. wideo zrobione telefonem komórkowym) oraz publikacją (już nie w cenzurowanych mediach, ale w dostępnej wszystkim sieci internetowej, na serwisach społecznościowych typu YouTube i na specjalnie stworzonych w tym celu serwisach plotkarskich, takich jak pudelek.pl⁷). Nagłośnienie obciachu dokonanego przez „osoby publiczne” może wywołać skandal, najczęściej jednak ma na celu pomniejszenie wartości („świętości”) celebrytów. Choć celebryci są pod tym względem szczególnie napiętnowani⁸ (przeciętni ludzie zawsze podkreślali potknięcia sławnych osobistości), na ujawnienie i napiętnowanie obciachu narażeni są wszyscy bez wyjątku.

JAK SIĘ PRZED TYM USTRZEC?

W przypadku *sovoir-vivre*’u ustrzec przed gafą miała znajomość dobrych manier. Aby nie robić obciachu, należy przede wszystkim orientować się w tym, co nim jest. Ponieważ obciach jest zrelatywizowany (pop)kulturowo, śledzenie go wymaga aktywnego uczestnictwa w kulturze pop; trzeba być z nią na bieżąco, starać się za nią nadażać, jednak nie w sensie pozytywnym (wiedzy o tym, jak być powinno), ale negatywnym (orientowania się w tym, co jest nieakceptowane). Wystrzeganie się obciachu wymaga, by być na bieżąco z tym, co niemodne. Wiedzieć, co nie jest modne, bez znajomości aktualnych trendów, to tak, jakby znać zakazy i obowiązki, ale nie znać swoich praw czy przywilejów. W tym sensie obciach jest negatywnym pojęciem z dziedziny trendów współczesności, z dziedziny mody. O ile jednak kreatorzy mody raczej pozytywnie określają to, co modne, wprowadzając nowości i dając przy tym do zrozumienia, że nowe rozwiązania powinny zastąpić rozwiązania poprzednie, to obciach określa to, co jest absolutnie niemodne, wstydlive i niedozwolone. Moda i obciach biorą aktywny udział w negocjowaniu stosunków władzy.

⁷ O ile wspomniane społeczności wideo publikują materiały w oparciu o regulamin, wobec którego można zgłaszać nadużycia, o tyle pojawiają się witryny nieposiadające takiego regulaminu i przekraczające wszelkie zasady prywatności, np. serwis *after party*, publikujący zdjęcia osób nieświadomych własnego stanu. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.mp3s.pl/dzienpo/> [21 marca 2011].

⁸ [Online]. Protokół dostępu: <http://obciach-gwiazd.blog.onet.pl/> [21 marca 2011]. Na stronie można zobaczyć zdjęcia gwiazd w następujących kategoriach: bez makijażu, w obciachowych fryzurach i strojach, kopiujące innych, w takich samych ciuchach, operacje plastyczne, zmiany wyglądu, przemiany, głupie miny, nieprzyzwoite, starzejące się, niezadbane, dzięki czemu łatwo dostrzec związki standardów obciachu z kultem ciała.

KTO WYZNACZA, CO JEST OBCIACHEM?

Jak już powiedziałem wcześniej, wyznaczanie tego, co jest obciachem, dokonuje się z dwóch stron: odgórnie – z ramienia panującej władzy/systemu, przy czym będzie to tak lokalna władza polityczna, jak i władza globalnego rynku – oraz oddolnie, wewnątrz różnych, niekoniecznie opozycyjnych względem systemu grup.

Struktura odgórnych rządów sprzyja rozwojowi kapitalistycznego rynku. W interesie ich obu leży niwelowanie podziałów zagrażających stabilności rynku. Aby poradzić sobie z buntownikami, kultura popularna, kontrolowana przez rządzący system, wchłania wszelką kontrkulturę (z łac. *contra* – przeciw) w taki sposób, że czyni z niej podległą sobie subkulturę (z łac. *sub* – pod). Tak oto rodzące się grupy opozycyjne, pluralizm subkultur (nisz kulturowych), podobnie jak multikulturalizm, sprzyjają pluralizmowi i rozrostowi rynku. „Producenci starają się zidentyfikować podziały społeczne, które później znajdują odzworowanie w ich wyrobach, tak aby różnicowanie asortymentu odzwierciedlało różnice w poszczególnych grupach docelowych”⁹. Producenci jednak nie tylko dostosowują się do odbiorców, ale i odbiorcy zaczynają różnić się od siebie w oparciu o różnorodność oferowanych produktów (produkt ma podkreślać naszą osobowość). Tworzy się tu błędne koło wzajemnych uwarunkowań: podziałów społecznych i rynku, którego efektem jest stale poszerzający się rynkowo-konsumpcyjny wszechświat. Z jednej strony różnorodność oferowanych produktów poszerza pole możliwości konsumpcyjnych (każdy znajdzie coś dla siebie), z drugiej nowy rodzaj konsumentów tworzy nowe linie produktów (np. buntownicy wobec systemu przyczynili się do produkcji fabrycznie podartych czy przybrudzonych dżinsów – rynek względnie szybko wchłonął nowy sposób wykorzystania i przetworzenia własnych produktów, poszerzając tym samym swoją ofertę¹⁰). Rynek działa tak, by zapewnić i sprzedać produkty szerokim rzeszom odbiorców (tzw. masom), ale także tak, by (natychmiast) wykorzystać rodzące się grupy opozycyjne i podgrupy jako odbiorców potrzebujących nowych (wzorów) produktów (indywidualizacja na poziomie grupy). Dostarcza się ich w nadmiarze, aby konsumenci mieli wybór (indywidualizacja na poziomie jednostki, dająca poczucie dopasowania produktu do osobowości¹¹). Nowe grupy odbiorców potrzebują nowych, bardziej zindywidualizo-

⁹ A dalej: „Zadaniem reklamy jest nadanie tym różnicom znaczeń, które pozwolą członkom określonych grup społecznych zrozumieć, że to właśnie do nich kierowany jest przekaz; być może uda im się nawet odczytać w produkcie tożsamość i wartości właściwe dla ich grupy”. J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 7.

¹⁰ *Ibidem*, s. 18-19.

¹¹ Wyższy stopień zindywidualizowania produktu świadczy o wyższym stopniu drabiny społeczno-ekonomicznej konsumenta. Na szczycie piramidy zindywidualizowania produktu znajdują się pojedyncze egzemplarze, zamówione indywidualnie u znanego projektanta. Na niż-

wanych produktów, które wyróżnią grupę i nadadzą jej tożsamość. Związanie grupy z dynamiką mody (zużywanie się produktów i konieczność ich wymiany na nowsze) podtrzymuje trwanie samej grupy. Indywidualizacja na poziomie społecznym odpowiada indywidualizacji rynku. Najpierw trzeba wyrazić potrzebę przynależności do jakiejś grupy, która wpływa na jakość wyborów konsumenckich (różnić się od konsumentów spoza grupy), później występuje konieczność dotrzymania kroku własnej grupie, czyli bycia dobrym konsumentem (dostosowanie do grupy).

Produkty dopasowane do potrzeb grupy rządzą się właściwymi sobie trendami, charakterystyczną dla grupy modą i związaną z nią informacją o obciachu. Obciach jest tu jedynie drugą, ciemną stroną mody. Oba te zjawiska (moda i obciach) z jednej strony nadają dynamikę przemianom zarówno rynkowym (rynek obserwuje potrzeby grup), jak i społecznym (grupy obserwują rynek, szukając czegoś dla siebie)¹², z drugiej strony same pojęcia mody i obciachu ulegają tej dynamice, co wyraża się w płynności ich znaczeń. Stąd lista tego, co jest obciachem, nieustannie starzeje się i dezaktualizuje.

W tym kontekście obciach jako zjawisko jest zawężony do danej (mniej-szej lub większej) grupy, w której funkcjonuje na przypisanych mu zasadach; „przypisanych w grupie”, a nie „przypisanych przez grupę”, ponieważ przyjęcie możliwości, że cała grupa demokratycznie ustala i wyznacza (stałe) standardy, wykluczałoby społeczno-rynkowe kategorie mody i obciachu, a tym samym wracałoby do przedkapitalistycznych społeczno-obyczajowych kategorii tradycji i obcości. Aby można było mówić o modzie, potrzebna jest zhierarchizowana grupa, oparta na powszechnej potrzebie indywidualizmu (wyróżniania się), która składa się z pewnych „przywódców”, pełniących rolę pionierów i propagatorów, a zarazem znaczących innych, czyli wzorów godnych naśladowania (np. gwiazdy/celebryci¹³ czy eksperci). Stąd o ile „istnieje wiele różnych środowisk i odpowiadających im nisz kulturowych, (...) [to] każda potencjalnie dysponuje swoimi własnymi propagatorami mody, stylu życia czy gustu estetycznego. (...) Poczucie obciachu istnieje tylko wtedy, jeśli istnieje owo dobre towarzystwo, wyznaczające miarę atrakcyjności i przyzwolenia, orzekające, co aktualnie jest na topie, a czego należy się wystrzegać”¹⁴. Jednostki i grupy wzorotwórcze

szym poziomie są te wzięte wprost z jego kolekcji, ale już nie wykonane na specjalne zamówienie, później te wykonane w większej ilości egzemplarzy itd.

¹² „Świat żyje w rytmie studiów rynku, które wychwytyują nasze wspólne pragnienia i dostarczają nieustannie produktów o krótkim okresie użyteczności”. D. Jeambar, *Pensée unique*, [w:] *Nowe mitologie*, red. G. Jérôme, tłum. A. Kocot, Kraków 2010, s. 66.

¹³ „Gwiazda z jednej strony odgaduje pewne nieuświadomione oczekiwania, z drugiej zaś – stając się ich ucieleśnieniem – uwypukla je, promuje, i w ten sposób oddziałuje jako szkoła gustu, obyczajów i kultury”. U. Eco, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Warszawa 2010, s. 489.

¹⁴ M. Pęczak, op. cit.; U. Eco, op. cit., s. 109.

działają na zasadzie *trendsetterów*¹⁵; są żywą reklamą, lansującą pewne trendy na zasadzie marketingu szeptanego. Moda i obciach zakładają paternalistyczny stosunek członków grupy – ci, którzy „wiedzą”, wyznaczają świadomość reszty grupy, kierują ich gustem, determinują styl życia.

DLACZEGO BOIMY SIĘ OBCIACHU?

Ulegamy lękowi przed obciachem i kompromitacją z powodu pragnienia przynależności do grupy¹⁶, ogólniej zaś z obawy przed śmiercią społeczną. Dominujące potrzeby (czy też ideologie) sukcesu oraz indywidualizmu, pragnienie „bycia sobą”, oparte są na dążeniu do wyróżniania się (różnicy) przy jednoczesnym zachowaniu przynależności do grupy¹⁷ (jedności, tożsamości). Człowiek, budujący swoją społeczną tożsamość poprzez pełnione funkcje i przynależność do grup (zawarte sojusze społeczne), zobligowany jest do przestrzegania zewnętrznych przejawów tej przynależności. Z drugiej strony, choć chce on należeć do zbiorowości, to należąc, chce się wyróżniać. Jeśli pragnie być w grupie, to w samej czołówce, wysoko w hierarchii, na topie. Sukces nie polega na byciu akceptowanym przez grupę, ale na byciu liderem. Pragnie się więc być na topie, być podziwianym, być wzorem dla innych. Aby wzbudzać takie zainteresowanie, należy być *trendy*. Bycie *trendy* zależy od tego, czy uda się odpowiednio zbudować własny wizerunek. Nie oznacza to konieczności samodzielnego kreowania nowych wzorów (trendów), ale potrzebę pozostawania w awangardzie aktualnych trendów (obecnego porządku danej grupy). Być *trendy* znaczy potrafić dokonywać twórczych wariacji na zadany temat¹⁸. To branie udziału w grze „tak samo, ale inaczej”. Kreator nowych trendów buduje swój wizerunek w oparciu o własny autorytet (siłę przebiccia lub sławę) po to, by następnie sprzedać go innym (zyskać naśladowców/klientów). Ktoś, kto chce być *trendy*, stara się nadążyć za kreatorami (wymaga to także inwencji własnej), pragnie promować nowy styl, być może chce go też ulepszyć. Właśnie dlatego, że będąc w awangardzie, łatwo można się pomylić, nie wpasować w trend, może dojść

¹⁵ Współcześnie mogą to być trendy sponsorowane. Zob. P. Latacz (2008). *Zawód: trendsetter – lansuj markę za pieniądze*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.wiadomosci24.pl/artukul/zawod_trendsetter_lansuj_marke_za_pieniadze_18083-1-1-d.html [21 marca 2011]. Zob. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.trendseter.pl/> [21 marca 2011].

¹⁶ Lęk przed obciachem u osób na wysokich stanowiskach stworzył popyt na *coacherów* – osobistych doradców antyobciachowych. V.H. Chawiczewski (2010). *Obciach jest kultowy*. [Online]. Protokół dostępu: http://tygodnik.onet.pl/30,0,54050,obciach_jest_kultowy,artykul.html [21 marca 2011].

¹⁷ V.J. Fiske, op. cit., s. 3. „Z kultu różnicy wypływa paraliżujący strach przed ostracyzmem społecznym. Nawet wykroczenie musi mieć etykietkę: chcemy być inni, a jednocześnie akceptowani przez zbiorowość”. D. Jeambar, op. cit., s. 67.

¹⁸ V.J. Fiske, op. cit., s. 18.

do obciachu. Stąd też obciach jest raczej kategorią należącą do sfery naśladowców podążających za modą oraz naśladowców tych naśladowców niż do sfery kreatorów – to tym ostatnim udaje się przeforsować jako modne coś, co uważane było za obciach.

Mariusz Wesołowski zdefiniował obciach następująco: „Obciach to każda niezamierzenie nieudana, nieświadomie bezwstydną próbą pozostawania w określonym porządku, sprowadzająca się do groteskowego wyjścia poza ten porządek. Wielość porządków powoduje wielość obciachów”¹⁹. Obciach to nieudana próba adaptacji do danego porządku, nieudane naśladownictwo, wynikające z braku właściwej miary, braku wyczucia danego stylu, braku gustu i wyobraźni. Być prawie (a jak wiadomo „prawie” robi wielką różnicę) *trendy* to już właściwie obciach. Takie nieudane naśladownictwo w sztuce nosi nazwę kiczu.

OBCIACH JAKO NIEDOPASOWANIE

Jeśli skandal wzbudza sprzeciw moralny grupy, kicz pobudza sprzeciw dobrego smaku, gafa ujawnia niedopasowanie do okoliczności/obyczajów, a obciach jest wzbudzeniem sprzeciwu w imię niedopasowania do aktualnego stylu/trendu. Ponieważ moda jest nieustannie przeobrażana, wraz z nią zmieniają się standardy obciachu. Być *trendy* to nadążać, iść z duchem czasu, być w awangardzie, ale i iść zgodnie z porządkiem danej grupy czy subkultury (tańczyć, jak nam zagrają), który zmienia się w czasie, podobnie jak zmieniają się same grupy, dzieląc się, przemijając (wymierając śmiercią naturalną, gdy sama przynależność do danej grupy staje się obciachem), przeobrażając się pod wpływem migracji ich członków (beatnik z lat pięćdziesiątych mógł zostać hippisem w latach sześćdziesiątych, jego kolega egzystencjalista stał się strukturalistą, jeszcze później postmodernistą). Moda prze do przodu. Jedyne, co pozostaje niezmiennie, to przymus (choćby tymczasowej) identyfikacji z jakąś grupą/warstwą/klasą/subkulturą/szkołą/prądem/nurtem oraz manifestacji tej przynależności poprzez rzeczy (zewnątrzne wyznaczniki statusu). Przymus ten niesie jednak ze sobą możliwość błędu, niedopasowania środków do celu, co stanowi źródło obciachu.

A) NIEDOPASOWANIE DO TRENDÓW

Najszerzej rozumiany obciach jest pozostawaniem w sferze tego, co niemodne. Będzie nim na przykład powielanie motywu, który się już zużył (chyba że to świadomy pastisz), a także noszenie tanich, nieudolnie podrobionych wersji rzeczy na topie²⁰ (swego czasu były to np. buty „Abibas”, imitujące buty

¹⁹ M. Pęczak, op. cit.

²⁰ V.J. Bojańczyk (2008). *Kopia odrobiny luksusu*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.rp.pl/artykul/9151,166768_Kopia_odrobiny_luksusu.html [21 marca 2011].

„Adidas”). W filozofii takim niedopasowaniem byłyby dziś próby budowania utopii czy też wracanie do scholastycznego podziału człowieka na ciało, duszę i ducha.

B) NIEDOPASOWANIE DO POZIOMU GRUPY

Przynależność do grupy ma się objawiać całościowo – nie poprzez jeden przedmiot (identyfikator), ale przez cały wzajem się do siebie odnoszący, współgrający ze sobą zestaw przedmiotów czy umiejętności poddanych jednemu, przyjętemu przez grupę stylowi. Ktoś, kto narobił sobie obciachu, narobił go sobie wobec jakiejś grupy, wobec świadków. Obciach jest wykroczeniem przeciw zachowaniu spójności stylu grupy, z którą chcemy się identyfikować czy z którą zawarliśmy chwilowy sojusz społeczny. W tym znaczeniu jest on negatywnym wyróżnianiem się, odstawianiem od reszty, a zatem nieprzystawianiem do grupy, zaburzeniem i pogwałceniem norm. Na takie zaburzenie grupa reaguje mechanizmami obronnymi, które mają na celu wytknięcie obciachu i napiętnowanie go. Wytknięcie komuś obciachu przyczynia się do umocnienia spójności i tożsamości grupy w ten sposób, że jej członkowie uświadamiają sobie, czego powinni się wystrzegać.

C) NIEDOPASOWANIE WEWNĘTRZNE

Obciach jest przejawem złego gustu, braku smaku. Wyraźne niedopasowanie elementu do reszty kompozycji jest obciachem. Takie niewspółgranie to przysłowiowy kwiatek do kożucha. W świecie mody obciachem jest nieudana stylizacja: niedobranie kolorystyczne czy jakościowe poszczególnych elementów (marek, rodzajów materiałów), a także wszelkie zacerpnięcie cytatu z innego stylu, epoki, kultury, które nie współgra z resztą. Podobnie wprowadzenie jednego mocnego elementu, który sam w sobie może nawet stanowić interesującą i oryginalną inwencję, ale nie pasuje do słabej reszty. Obciach może być też wynikiem bezmyślnego i karykaturalnego kopiowania czyjegoś stylu bez uwzględnienia własnych uwarunkowań (np. warunków fizycznych).

D) NIEDOPASOWANIE DO KONTEKSTU

Również niedopasowanie do kontekstu jest obciachem. Przykładem może być choćby ubranie dresu do filharmonii, wieczorowego garnituru na koncert rockowy czy dżinsów na siłownię. W każdym przypadku obciach jest niedopasowaniem do grupy znającej wymagania okoliczności: miejsca i czasu. Niektóre konteksty są określone funkcjonalnie – jak strój na narty czy motocykl – dlatego też ktoś ubrany niefunkcjonalnie, czyli niewłaściwie, wzbudzi kpi-

ny grupy wtajemniczonych. Inne konteksty znów są określone zwyczajowo, np. różnice między strojem spacerowym a wieczorowym, świątynią a dyskoteką. W tym wypadku obciachem może być założenie lakierków na spacer po parku z psem czy mocny makijaż do śniadania.

Obciach sytuacyjny może być także spowodowany przez przypadek. Dwie kobiety w takiej samej sukience na uroczystości to niewątpliwa wpadka. Obciachem bywają także różnorakie niedopatżenia, np. kiedy coś, co powinno być ukryte, wystaje (koszula ze spodni), co powinno przylegać, odstaje (włosy, pasek), albo też coś się przyczepia (nitki), podnosi (sukienka), podwija, opada (pończocha), jest zbyt obcisłe itd. Tak rozumiany obciach bliski jest dawnej gafie.

Obciachem jest także pokazywanie się w obciachowych miejscach, niedostosowanych do statusu społecznego danej osoby, występowanie w obciachowych programach telewizyjnych, czasopismach oraz wszelka prowincjonalność.

E) CELOWE NIEDOPASOWANIE

Trzeba jednak wspomnieć, że zachowania niektórych subkultur opierają się na permanentnym niedopasowaniu do sytuacji. O tym, co jest, a co nie jest obciachem, rozstrzyga odniesienie do własnej grupy, a nie do grup, wśród których członkowie danej subkultury znajdują się sytuacyjnie (w wyniku zawarcia nietrwałego sojuszu). Osobnicy tacy będą natomiast przykładem obciachu dla członków grupy tymczasowej. Młody *punk*, który uda się na zakończenie roku szkolnego ubrany w swój zwykły strój, a nie strój galowy, próbując zamantestować swoją niezależność od grupy dobrze uspołecznionych obywateli, może wzbudzać ich wrogość i kpiny.

Antagonizmy między różnymi grupami (fanami czegoś²¹) wpływają na wzajemne wytykanie sobie obciachu. W tym sensie obciachem będą te zachowania jednej grupy, które nie mieszczą się w normach grupy drugiej lub się im przeciwstawiają. „Dla zapamiętałego miłośnika metalu obciachem muzycznym będzie zarówno cały główny nurt popu, jak i konkurencyjne style o bardziej alternatywnym charakterze. W ubiegłej dekadzie fani elektroniki tudzież hip-hopu za obciachowy instrument uważali gitarę. Teraz zaś hip-hop jest w odwrocie, a publiczność gitarowego avant popu czy zjawisk związanych z tzw. nową rewolucją rockową właśnie w hip-hopie widzi ewidentny obciach”²². Grupy te nie muszą być od siebie bardzo odległe, jednak to właśnie dzięki obciachowi się różnią. I tak „w ostatnich paru latach dała o sobie znać choćby animozja między zwolennikami bardzo modnego do niedawna stylu emo a fanami rocka

²¹ V.J. Fiske, op. cit., s. 151.

²² M. Pęczak, op. cit.

gotyckiego. Choć oba te środowiska fascynowała podobna w gruncie rzeczy ciężka i ponura muzyka, wśród gotów nazwa emo funkcjonowała na zasadzie prześmiewczego przytyku („Nie bądź taki emo”), natomiast dla emo goci właśnie byli przykładem obciachu jako reprezentanci stylu przebrzmiałego²³.

PRZYKŁADY OBCIACHU

Narodowy Instytut Badań nad Obciachem (NIBO)²⁴ podaje następujące przykłady obciachu:

- Dział edukacja: tytuł doktorski przyznany przez Wyższą Szkołę Marketingu, Turystyki i Bioenergoterapii w Sierpcu;
- Dział architektura wnętrz: ustawienie na półce dwunastu egzemplarzy *Uczty* Platona kupionych w kiosku Ruchu po 8,80 zł czy komplet mebli wypoczynkowych dedykowany pamięci Ojca Świętego;
- Dział kultura: występ kabaretowy Jerzego Kryszaka jako premia przy telefonicznym zakupie kompletu garnków aluminiowych;
- Dział nowe media: dopisywanie samego siebie do Wikipedii w rubryce „Sławni mieszkańcy rodzinnego miasta”, a także kompulsywne goglowanie swojego nazwiska i oczywiście klikanie „Lubię to” pod własnymi wpisami na Facebooku.

Ikony obciachu przechodzą do młodzieżowych powiedzeń, typu: „Upadłeś na dno. Od spodu puka tylko Frytka”²⁵.

Przykłady obciachu wymieniane przez uczestników forum Goldenline²⁶:

- Białe kozaczki²⁷;
- Skarpety (najlepiej grube i białe) do sandałów;
- Noszenie przedmiotów dodawanych do czasopism (np. torebki);
- Używanie samoopalacza (zwłaszcza tylko na twarzy);
- Naklejka z (prze)ceną pod butem;
- Metka na rękawie płaszcza lub marynarki;
- „Skórzane” torebki do adidasów;
- Plecaczki do markowych szpilek;

²³ Ibidem.

²⁴ V.H. Chawiczewski (2010). *Obciach jest kultowy*. [Online]. Protokół dostępu: http://tygodnik.onet.pl/30,0,54050,obciach_jest_kultowy,artykul.html [21 marca 2011].

²⁵ [Online]. Protokół dostępu: http://www.pudelek.pl/artykul/7604/upadles_na_dno_od_spodu_puka_tylko_frytka/ [21 marca 2011].

²⁶ [Online]. Protokół dostępu: <http://www.goldenline.pl/forum/366782/obciach/> [21 marca 2011].

²⁷ Legendarne już białe kozaczki, którym poświęca się całe serwisy. [Online]. Protokół dostępu: <http://bialekozaczki.blog.pl/> lub <http://bialekozaki.pl/> [21 marca 2011].

- Siatkowa koszulka na ramiączkach, a do tego złoty łańcuch najwyższej próby, szeroki na dwa palce;
- Kreszowy (i każdy inny) dres jako odzież codzienna;
- Basenowe klapki w centrum miasta;
- Stringi wychodzące ze spodni;
- Za ciasne ubrania, czekające na „kiedyś zrzucę parę kilo”;
- Wszystko, przez co wylewa się sadło, co od niechcenia pokazuje więcej, niż zakrywa, jest brudne, dziurawe i zniszczone do granic możliwości;
- Małe pieski noszone na salonach²⁸.

OBCIACH OSWOJONY

Obciach staje się modny i robi karierę. W Polsce zasłużył sobie nie tylko na *Małą Encyklopedię*²⁹, ale i konferencję naukową pod tytułem *Moda na obciach*³⁰. Choć z jednej strony wytyka się jeszcze obciach (ogłasza konkursy na obciach roku w wielu kategoriach³¹), to w ramach gry obciachem organizowane są, zarówno w klubach³², jak i prywatnie, „obciach party”. Jedną z takich imprez urządzono pod hasłem: „Pokaż się nam w ubraniu, którego na trzeźwo nigdy i pod żadnym pozorem nie ubierzesz”³³. „Obciachowcy” bawią się oczywiście przy obciachowej muzyce i nikt nie narzeka na to, że z powodu ocierania się o obciach bawił się źle. Również obciach niezamierzony może stać się przedmiotem powszechnej uwagi i sympatii. To upodobanie do obciachu przyczyniło się do wyłonienia „gwiazd internetu”, takich jak Gracjan Roztockim³⁴ czy Pani Barbara³⁵. Obciach może być więc wykorzystywany przez ekscentry-

²⁸ [Online]. Protokół dostępu: <http://www.zeberka.pl/art.php?id=484> [21 marca 2011].

²⁹ P. Gogler, A. Januskiewicz, M. Klajn, M. Wesołowski, *Mała Encyklopedia Obciachu*, Poznań 2008.

³⁰ K. Ciechorska-Kulesza (2008). *Naukowo o obciachu*. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.onet.pl/?mod=art&id=6111> [21 marca 2011].

³¹ [Online]. Protokół dostępu: <http://www.plotek.pl/plotek/1,78649,4787412.html> lub <http://www.koktajl24.pl/tag/obciach-roku> [21 marca 2011].

³² [Online]. Protokół dostępu: http://www.mcklub.pl/obciach_party czy warta uwagi impreza: http://www.darkplanet.pl/Obciach-Party-Poznan-11108_event.html [21 marca 2011].

³³ [Online]. Protokół dostępu: <http://widelecwszafie.blogspot.com/2009/01/obciach-party.html> [21 marca 2011].

³⁴ [Online]. Protokół dostępu: <http://www.youtube.com/user/RoztockimGracjan?ob=0> [21 marca 2011]. To, jak modę na obciach próbuje wtórnie zaadaptować rynek korporacyjny, można zobaczyć na przykładzie reklam „Media Markt” z Gracjanem Roztockim: [Online]. Protokół dostępu: <http://www.youtube.com/watch?v=gu3-9uyYnyw&feature=related> [21 marca 2011] czy Rolandem Pieczkowskim: [On-line]. Protokół dostępu: <http://www.youtube.com/watch?v=CGampdrX-Z0&NR=1> [21 marca 2011].

³⁵ Która dzięki popularności na YouTube doczekała się własnej przestrzeni w sieci. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.baska.tivi.pl/> [21 marca 2011].

ków do zwracania na siebie uwagi. Rzeczy obciachowe stają się także przedmiotami kolekcjonerskimi, służą jako domowe ozdoby i są wyróżnikami samego kolekcjonera. Obciachowe niegdyś samochody stają się kultowe (np. „maluch”³⁶). Odgrzebywanie i odgrzewanie zapomnianych staroci, które jeszcze niedawno uznawane były za obciachowe, dziś czyni je nostalgicznymi i pełnymi uroku.

Dotychczas popkulturowa walka z systemem odgórnjej władzy polegała nade wszystko na przetwarzaniu, przerabianiu gotowych produktów na własny użytek i wedle własnego sposobu, czasem wręcz nie do poznania. „Stosowanie «ich» produktów dla «naszych» celów to sztuka trwania pomiędzy produkcją a konsumpcją”³⁷. Indywidualizacja produktu do oczekiwań jednostki dokonuje się na poziomie sposobów jego użycia, a nie produkcji. Postępująca indywidualizacja gustu odbiorców, a wreszcie moda na skrajny indywidualizm spowodowały, że korporacje nie nadążają za dostosowywaniem się do gustów potencjalnych klientów. Pluralizm podziałów na coraz mniejsze grupy w imię indywidualizmu (różnicy) doprowadzony do granic możliwości powoduje, że grupy zanikają na rzecz jednostek. Jednostka może już nie nawiązywać do żadnej konkretnej grupy lub też eklektycznie nawiązywać do wielu arbitralnie wybranych i sprzecznych grup. Rynek to dziś nie tylko wielkie korporacje, ale także prywatne inicjatywy (rękodzieło), małe butiki czy sprzedaż internetowa na portalach typu modna.pl lub portalach aukcyjnych (allegro.pl czy ebay.pl). Zdaje się, że dziś prawie każdy, kto dba o swój wygląd, nie tylko stylizuje się, ale też z powodzeniem wykorzystuje i przerabia towary po swojemu – uprawia brikolaż („nawet najbardziej obciachowe rzeczy można zestawić tak, że wyglądają fajnie”³⁸), *recycling* przedmiotów (*second-hand*y nie są już miejscami, w których zaopatrują się najubożsi, ale magazynami części). Każdy, kto poświęci na to trochę czasu, może być kreatorem. Stąd mnożenie się małych sklepików z biżuterią/modą recyklingową, np. na krakowskim Kazimierzu. W serwisie internetowym modna.pl można kupić pojedyncze przedmioty robione przez licznych współpracujących z nim „projektantów” (w momencie pisania niniejszego artykułu ich liczba wynosiła sto czternaście) za niewygórowane kwoty (zbliżone do cen produktów masowych). W ten sposób moda na indywidualizm rozmywa granice modnego i niemodnego.

Pojawienie się eklektyzmu w modzie, multipluralizm grup i stylów, powoduje, że coraz trudniej mówić o obciachu. Wydaje się, że prawie wszystko jest już dozwolone. We współczesnym społeczeństwie wszystko definiuje się płynnie. Coraz trudniej o konkretną kategorię obciachu, jak w czasach, gdy wiadomo było, co jest *faux pas*. Dziś wystarczy silniejsza osobowość, czy raczej moc-

³⁶ [Online]. Protokół dostępu: http://auto.webbest.pl/articles.php?article_id=23 [21 marca 2011].

³⁷ J. Fiske, op. cit., s. 37.

³⁸ Komentarz użytkownika „robaczek”. [Online]. Protokół dostępu: http://familijnie.blogspot.com/2009/12/obciachowe-mazenstwo_7998.html [21 marca 2011].

no ekstrawertyczny celebryta, by zdefiniować, że coś nie jest już obciachem. Michał Wiśniewski, pokazując się w maksymalnie kiczowatym, pomarańczowym ubraniu, zaznacza jedynie spójność własnego stylu³⁹. Kogoś, kto przejawia permanentny brak gustu, można podejrzewać o to, że posiada właśnie gust specyficzny. Indywidualizm, ograniczając dany styl do jednostki, która go promuje, nie zezwala na ocenę nikomu z zewnątrz, nie przyjmuje krytyki żadnej z grup, do których ów ktoś nie pragnie już należeć (następuje zerwanie sojuszy społecznych i walka w pojedynkę niczym błędny rycerz). To, co jednego żenuje, innemu wydaje się fascynujące. Nie oznacza to, że Wiśniewski nie jest świadomy tego, że jego stroje są obciachowe; on raczej bawi się, gra obciachem. Obciach wyzwala, daje ujście kreatywnej i swawolnej wolności. Karnawalizacja obciachu wspiera „modę” bez hierarchii, bez podziałów społecznych, bez norm i reguł. Dlatego też choć gra obciachem staje się coraz bardziej popularna i „toczy się w warunkach równoprawności rozmaitych stylów, upodobań i miar przyzwolenia – reguły gry tracą czytelność”⁴⁰. Granice między obciachem i modą zacierają się – nie ginie jednak sama potrzeba pędu i zmian.

„Wokół obciachu – pisze Mirosław Filiciak, badacz nowych mediów – toczy się nieustanna gra, w której oceniający (i wydający sądy o obciachowości) chwilę później może nieoczekiwanie stać się ocenianym – zwłaszcza że we wszystkich sferach kultury tak istotną rolę odgrywa dziś gra z konwencją i nigdy nie wiadomo, czy mamy do czynienia z obciachem, czy może już z nowym trendem, wykorzystującym pozorną obciachowość do wyrafinowanej zabawy. *Image* w konwencji «krótko z przodu, długo z tyłu i wąsy na przedzie» śmieszy u kierowcy autobusu, ale wzbudza uznanie, gdy prezentuje go, powiedzmy, właściciel butiku w hipsterskiej nowojorskiej dzielnicy Williamsburg”⁴¹.

OBCIACH KATEGORIĄ POPKULTURY

Jeśli za Johnem Fiske⁴² będziemy rozumieli popkulturę jako sferę publiczną, w której poprzez znaczenia rozgrywają się stosunki władzy między górą (systemem) a dołem (społeczeństwem), to wyżej przedstawione ujęcie obciachu na każdym kroku ujawnia nam jego związek z popkulturą. Podsumowując, obciach jest kategorią: 1) dynamiczną, posiadającą płynne odniesienie, zrelatywizowane do aktualnych standardów grupy; 2) antynomiczną, stale będącą w opozycji do kogoś (grupy) i czegoś (mody). Obciach piętnuje, ośmiesza, dzieli – obciach zniewala i rządzi. Obciach to narzędzie kulturowej przemocy i nieto-

³⁹ [Online]. Protokół dostępu: <http://gwiadzy.trendz.pl/czy-to-obciach-czy-to-kicz-styl-na-wisnie> [21 marca 2011].

⁴⁰ M. Pęczak, op. cit.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 5, 23-24.

lerancji. Obciach, w przeciwieństwie do mody, jest pojęciem negatywnym; jest czymś, co przychodzi z zewnątrz i mówi: „kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie”. Jest on niczym klaps dany dziecku, upupia, zawstydzia i powoduje, że jesteśmy skłonni małpować tych, których uznajemy za autorytety, za ludzi sukcesu czy po prostu za fajniejszych od nas.

Trudno powiedzieć, czy to, że dziś obciach rozmywa się i traci swą moc, wynika z tego, że zyskujemy dystans do siebie samych, a przez to nabieramy anarchistycznej postawy do sztucznie stworzonych i narzucanych nam reguł, czy też obciach ma się gorzej z racji coraz bardziej zindywidualizowanego i narcystycznego społeczeństwa.

ABSTRACT

A contemporary culture scholar is, out of necessity, a researcher in the field of popular culture. Hence, if its essence is to be revealed, the attention needs to be paid to concepts that have become pivotal in the field. Over the last several years, *obciach* has become one of such key-concepts. This word, hard to translate into English, is a slang equivalent for infamy or disgrace and sometimes blunder. It has turned out to be an incredibly broad, flexible and at the same time catching category that functions in everyday life. It also accompanies the fashion as its rearguard, being simultaneously something more than just its negative image, that is non-fashion. *Obciach*, linked to the political incorrectness, seems closer to the anthropological concept of taboo. It aims at playing the role of an avoiding-pursuit compass pointing to the source of contamination (impurity) that one needs to evade in order to prevent his or her social death. Negatively, it also indicates things worth knowing, supporting and engaging in.

The aim of this article is to present briefly the birth of the notion of *obciach*. One needs to explore where the concept comes from, what has defined its popularity and the reason for it being used, i.e. why it has been needed. It is also worth examining who declares a particular thing, behaviour or aspiration to be comprised in the category and what is exactly meant by it. Furthermore, we will investigate the cause of our fear of *obciach*, the manner in which it controls us and the way to avoid it. Finally, we will conduct an analysis of popular instances of *obciach* and of the attempts to familiarise it, as manifested in the paradox of fashion for *obciach*.

BIBLIOGRAFIA

1. Eco U., *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Warszawa 2010.
2. Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010.
3. Jeambar D., *Pensée unique*, [w:] *Nowe mitologie*, red. G. Jérôme, tłum. A. Kocot, Kraków 2010.
4. Pęczak M., *Obciach uwznioślony*, „Polityka”, nr 8 (2693), z dnia 2009-02-21.
5. Stępiak K., *Słownik tajemnych gwar przestępczych*, Londyn 1993.

ЯН ЧАЙКОВСЬКИЙ
(JAN CZAJKOWSKI)

(UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ W LUBLINIE)

OŚWIECENIOWY MILLENARYZM A LIBERALNY POSTĘP. Z KONCEPCJI POLITYCZNEJ JOHNA GRAYA

*Nie wnika się w nieskończoność... uciekając do innej
nieskończoności, nie unika się ujawnienia identyczności, ludząc się,
że można napotykać różnaitość.*

Umberto Eco

Prawie wszystkie duże projekty polityczne ostatnich dwóch stuleci zostały ufundowane na ideach filozoficznych sformułowanych w epoce Oświecenia. Wśród tego typu „przedsięwzięć” znalazły się i takie, jak współczesne Stany Zjednoczone, faszystowskie Niemcy, Związek Radziecki czy Unia Europejska. Choć wszystkie są zbudowane na bazie tych samych wątków filozoficznych, ich skutki były (są) jednak różne. Mają one natomiast pewną wspólną, charakterystyczną cechę – te skutki nie pokrywają się z rezultatami (celami), które spodziewali się osiągnąć (i jakich oczekiwali) ich twórcy. Można również zauważyć, że projekty formułowane w perspektywie liberalno-oświeceniowej wykazują się największą żywotnością.

Tego rodzaju przedsięwzięcia, ich założenia, ewolucja, pozytywne i negatywne skutki etc., są w ostatnich dziesięcioleciach przedmiotem intensywnego zainteresowania przedstawicieli szeroko pojętych tzw. nauk politycznych, w szczególności jednak filozofów polityki, wśród nich zaś wybitnego krytyka i jednocześnie zwolennika liberalizmu, Johna Graya.

Poczynając od studium *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, Gray usiłuje przeniknąć naturę politycznego kształtu współczesnego świata, poddając swoistej analizie oraz interpretacji tzw. historyczne fakty i dzisiaj-

sze wydarzenia współtworzące tę polityczną rzeczywistość. Następne książki tegoż autora (*Al-Kaida i korzenie nowoczesności* oraz *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii*) sukcesywnie wprowadzają czytelnika w świat pełen zaskakujących refleksji i wniosków. Gray poszukuje w nich bowiem odpowiedzi na intrygujące, fundamentalne pytanie: Dlaczego różne projekty, które mają wspólne korzenie filozoficzne, jednocześnie formułują wyraźnie różne cele, a w praktyce prowadzą do sięgania po przemoc i ludobójstwo jako narzędzie realizacji i osiągnięcia owych celów?

W *Czarnej mszy...* Gray stwierdza, że zarówno polityka Związku Radzieckiego, jak też polityka prawicowa rządów Stanów Zjednoczonych i innych państw Zachodu wykorzystywała te okrutne możliwości i metody, kierując się w tym względzie ideą millenaryzmu. Jest to osobliwy spadek, dziedzictwo chrześcijańskiej religii przejęte i przeniesione do politycznej praktyki. Skutki takiego stanu rzeczy są niepokojące, gdyż mogą prowadzić do załamania się tradycji Zachodu. Za główne „zapotrzebowanie” współczesnych państw, które da im możliwości przyszłego rozwoju, Gray uznaje realizm polityczny. W związku z tym podstawowe zadanie, z którym mierzy się ten filozof, polega na sformułowaniu „ogólnej” teorii, dającej podstawy właściwemu światopoglądowi¹, który umożliwiłby wyjście z tej kryzysowej sytuacji².

Celem artykułu jest dokonanie krytycznej analizy zarzutów, które towarzyszą diagnozie politycznej kondycji współczesnego świata, a także wskazanie głównych przyczyn ich formułowania. Będzie to punkt wyjścia i perspektywa, która – mam nadzieję – umożliwi dokonanie oceny Grayowskiej koncepcji liberalizmu jako „rekomendującej” właściwe zasady, mające wyznaczyć kierunku dalszego społecznego rozwoju.

David Hume, wybitny przedstawiciel tzw. szkockiego oświecenia, wyodrębnił dwa typy filozofów³. Pierwsi z nich postrzegają człowieka przeważnie przez pryzmat jego działań. Sądzą jednocześnie, że ludzie w swym postępowaniu kierują się uczuciami (namiętnościami), pragnąc osiągnąć jedne rzeczy i uniknąć innych. Filozofowie drugiego typu patrzą na człowieka jako na istotę kierującą się rozumem, dokonującą racjonalnych wyborów. Czynią zatem rozsądną „naturę” człowieka przedmiotem swych analiz. Dokładnie ją badają w celu odkrycia zasad, które kierują naszym myśleniem i zmuszają do aprobaty lub potępienia jakiegoś poszczególnego obiektu lub czynu.

Chociaż Gray nie odrzuca żadnej z tych dwóch perspektyw badawczych, przyznając poniekąd rację obu stronom, to w ostatnich latach staje się wyraźnie zwolennikiem podejścia tego drugiego typu. W swych badaniach pragnie bowiem znaleźć, określić i ujawnić jakąś fundamentalną (niepodważalną) pod-

¹ J. Gray, *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymański, Kraków 2009, s. 324.

² Ibidem, s. 11.

³ Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.

stawę moralności, myślenia i krytycyzmu. Czyni to w kontekście interpretacji faktów historycznych, zwłaszcza w kontekście praktyki terroru i ludobójstwa XX wieku. Skupianie się na tej spektakularnej praktyce (jako praktyce powszechnej, wyrażonej w konkretnych przypadkach) służy zaś poszukiwaniu teoretycznych przesłanek, które ją spowodowały. W oparciu o teoretyczne podejście zamierza ocenić funkcjonowanie teraźniejszego świata.

Powyższa uwaga jest niezbędna do precyzyjnego określenia obszaru badawczego i metodologii Graya. Duża ilość faktograficznego materiału i przykładów wykorzystanych przez autora stwarza mylne przeświadczenie, iż jest on wysoce zainteresowany pierwszym typem filozofowania – skupianiem się na stronie emocjonalnej człowieka, „przeżyciach” jednostki znajdującej się w określonej sytuacji politycznej. Trzeba jednak podkreślić, że nagromadzenie owych przykładów nie wynika z chęci wieloaspektowego podejścia do określonych wydarzeń historycznych. Jest zabiegiem służącym Grayowi do wspomagania (potwierdzenia) założeń jego własnej koncepcji.

Pierwszym etapem rekonstrukcji poglądów Graya, zwłaszcza celów, które przed sobą stawia, winna być refleksja nad zarzutami wytaczanymi współczesnemu światu przez autora *Czarnej mszy*. Ściślej mówiąc, chodzi o zarzuty wobec polityki rozpatrywanej w znacznym stopniu jako państwowa polityka zagraniczna. Jego zdaniem, dzieje tej polityki są ściśle związane z „oświeceniowym projektem”, któremu z jednej strony zawdzięczamy współczesne rozumienie i przeżywanie świata (gdyż ugruntował on pozycję człowieka jako twórczego podmiotu, a tym samym stworzył podwaliny rozumienia historii jako ciągłości będącej dziełem człowieka), z drugiej zaś spowodował ludobójstwa i dzisiaj traktowany jest jako wręcz „antyhumanistyczny” („niehumanistyczny”).

Termin „oświeceniowy projekt” został spopularyzowany w dyskursie naukowym przez Alasdaira MacIntyre’a⁴. Pojęcie to było wykorzystane do ogólnego określenia głównych światopoglądowych nurtów osiemnastego wieku, które wywarły pierwszorzędny wpływ na praktykę polityczną dwudziestego wieku. MacIntyre, wyznaczając obszar „palących problemów” teraźniejszości, pokazuje, że „oświeceniowy projekt” lub – mówiąc precyzyjniej – idea indywidualnej odrębności człowieka nie daje możliwości racjonalnego uzasadnienia moralności, co skutkuje niemożliwością formowania odpowiedzialnych struktur społecznych, jak też polityki państwa w ogóle. MacIntyre wskazuje na błąd polegający na przecenianiu statusu jednostki jako podmiotu, który może niezależnie i racjonalnie podejmować moralne wybory i decyzje oraz autonomicznie funkcjonować w ramach działań będących efektem (konsekwencją) takich wyborów. Skutkiem takiej koncepcji jednostki ludzkiej jest brak możliwości jej efektywnego funkcjonowania pod względem moralnych wyborów w obszarze teraźniejszej praktyki politycznej, a to dlatego, że owa praktyka ufundowana jest na ele-

⁴ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

mentach zaczerpniętych z różnych tradycji moralnych. Odrzucenie stanowiska oświeceniowego w kwestii statusu jednostki daje możliwość uformowania nowego podejścia do moralności i utworzenia efektywnej koncepcji moralności⁵.

Analizując główne wątki myśli oświeceniowej i mając na uwadze krytykę Oświecenia poczynioną przez MacIntyre'a, Gray pragnie odnaleźć zasadnicze aspekty tej intelektualnej tradycji, które przyczyniły się do spowodowania najokropniejszych zbrodni XX wieku. Uogólnione pojęcie „oświeceniowego projektu” daje możliwość ujęcia w nim dwóch głównych kontrowersyjnych opcji – z jednej strony tezy o istotnym wpływie oświeceniowej filozofii na późniejszy kształt świata, z drugiej zaś dużego wpływu chrześcijaństwa na oświeceniową myśl, a więc tej tradycji, która była przez myślicieli oświeceniowych w znacznym stopniu odrzucana.

Uwaga Graya skupiona jest zatem głównie na filozoficznych aspektach oświeceniowego projektu. Wskazując na filozoficzną proveniencję współczesnego światowego systemu państwowo-politycznego, Gray stwierdza, że główne przyczyny negatywnych skutków jego funkcjonowania tkwią w praktycznym wcielaniu destrukcyjnych konceptów oświeceniowych – utopizmu, millenaryzmu (postępu) i terroru. „Świat na początku nowego tysiąclecia pokrywają ruiny utopijnych projektów, które (...) były w istocie nośnikami religijnych mitów”⁶ – powiada Gray w *Czarnej mszy* – wszystko jest ze sobą powiązane i nawzajem się uzupełnia.

„Utopistyczne projekty”, „religijne mity” i „mityczna świadomość” (która jest nieco odmienna od religijnej) – każde z wymienionych pojęć odsyła nas do problematyki ludzkiego myślenia i samoidentyfikacji człowieka w świecie. Odwołanie się do pojęcia „utopistyczny projekt” jest związane z potrzebą wyjaśnienia mechanizmu kształtowania ludzkiej nadziei. Określenie takich projektów politycznych, jak Związek Radziecki, faszystowskie Niemcy lub współczesne Stany Zjednoczone, jako projektów utopistycznych ma zwrócić uwagę czytelnika na to, że cele, wymyślane przez ich twórców, były nieosiągalne. Wszystkie trzy projekty miały jednakowe cele, wybierały jednakowe sposoby ich realizacji i zakładały, że zostaną osiągnięte w konkretnym czasie i konkretnym miejscu. Celem każdego z nich miała być dominacja w świecie jako potwierdzenie możliwości osiągnięcia ostatecznego dobra w przyszłości. Każdy wykorzystywał prawie te same środki (ludobójstwo, obozy koncentracyjne, manipulowanie, obietnica dobra przyszłego itp.) jako najskuteczniejsze do osiągnięcia celu.

Nieosiągnięcie postawionych zadań dało Grayowi możliwość, by charakteryzować te projekty jako utopijne. Podobieństwo celów i sposobów ich osiągnięcia sugeruje, że oprócz tego, iż są one utopistyczne (nierealizowalne), wszystkie muszą mieć wspólne pochodzenie ideowe.

⁵ Zob. ibidem.

⁶ J. Gray, op. cit., s. 11.

Korzenie utopizmu tychże projektów – stwierdza Gray – tkwią w religijnej idei zbawienia, która dominowała w „zachodniej” umysłowości przez ostatnie stulecie. Samo w sobie religijne myślenie o zbawieniu nie prowadzi do niczego złego. Chrześcijaństwo, jak i wszystkie religie monoteistyczne, zbawienie sytuuje bowiem nie na Ziemi, lecz poza granicami świata doczesnego – jego realizacja nie jest więc możliwa w jakiejś przewidywalnej przyszłości. Wykorzystanie tej religijnej idei do tworzenia oświeceniowych projektów politycznych pozbawionych myślenia w perspektywie transcendencji skutkowało pojawieniem zjawisk, które są postrzegane przez Graya negatywnie. Filozof podsumowuje zarzuty wobec świata pojęciem millenaryzmu, które jego zdaniem ogarnia pojęcia postępu świadomości religijnej, utopizmu i sposobu postrzegania jednostki.

Millenaryzm jest przekonaniem, że po drugim przyjściu Chrystusa na Ziemi nastąpi powszechny pokój i sprawiedliwość. Wszyscy, którzy zasłużyli na zmartwychwstanie, żyjąc zgodnie z zasadami Chrystusa, powrócą na Ziemię, inni zostaną potępieni. Źródła tych przekonań pochodzą ze Starego Testamentu i mesjanistycznej koncepcji judaizmu. Wyrażane są zwłaszcza w księgach Izajasza i Daniela. Są między nimi jednak zasadnicze różnice. Izajasz twierdził, że osiągnięcie stanu sprawiedliwości i pokoju jest możliwe dzięki dobrym rządcom Dawida i jego potomków. Prorok nie widział potrzeby ingerowania Boga w dzieje w celu spowodowania tego stanu. Daniel ze swojej strony uważał, że zbawienie jest możliwe wyłącznie w królestwie ustanowionym przez Boga. Władza ludzka nie może doprowadzić do pojawienia się idealnego stanu bez ingerencji Boga.

W zależności od rozumienia przyszłości i przeszłości, od interpretacji „drugiego przyjścia” Chrystusa, wyodrębniane są dwa typy millenaryzmu: premillenaryzm i postmillenaryzm.

Postmillenaryści i premillenaryści mają dużo wspólnych cech. Jednakowo postrzegają pozycję transcendentnej etyki zbawienia. Jest ona rozumiana jako spis moralnego minimum norm, których dotrzymanie i przestrzeganie jest potrzebne do zbawienia. Ta idea została odziedziczona po chrześcijaństwie przez Oświecenie i była intensywnie wykorzystywana w różnych swych wariacjach. Stała się też podstawą liberalnej koncepcji praw człowieka. Jest to przykład próby racjonalnego uzasadnienia moralności.

Inną cechą, która łączy postmillenarystów i premillenarystów, jest nieomylność w kwestii celów. Wykorzystanie tej zasady przez ideologów Oświecenia oraz we współczesnej praktyce politycznej jest ostro krytykowane przez Graya.

Premillenaryści są przekonani, że fizyczne „drugie przyjście” Chrystusa odbędzie się przed przyjściem w Millennium. Koniec dzisiejszej epoki (jako epoki wielkiego ucisku) będzie znaczone wojnami i zbrodniami, upadkiem moralności, katastrofami ekologicznymi i technologicznymi, rozpowszechnieniem fałszywych religii i obrazoburczych interpretacji chrześcijaństwa. Głównym

źródłem premillenaryzmu jest koncepcja Daniela rozwinięta w księdze Apokalipsy, czyli Księdze Objawienia św. Jana. Według opinii premillenarystów, egzystencję współczesnego człowieka cechuje ignorancja i upadek moralności. Ludzkość utraciła wiarę w Boga i jej zbawienie jest możliwe wyłącznie za sprawą ingerencji Bożej woli. Po przyjściu Chrystusa powstanie tysiącletnie Królestwo Boże, zaś po Millenium nastąpi Sąd Ostateczny.

Postmillenarystyczna koncepcja sięga korzeniami do Izajasza. Postmillenaryści stwierdzają, że ludzkość – za sprawą długiego, stopniowego i wszechstronnego rozwoju i ewangelizacji, która obejmie zdecydowaną większość ludzi – ulegnie radykalnemu zreformowaniu. W okresie Millenium większość osób przyjmie Boże słowo i zapanuje porządek społeczny. Niemniej pozostanie niewielka grupa osób, które odrzucą Chrystusa. Zostaną oni przez Niego pokonani i osądzeni na Sądzie Ostatecznym.

Premillenarystyczna koncepcja jest ukierunkowana na maksymalne zindywidualizowanie i zamknięcie człowieka w samym sobie, skupienie na własnym zbawieniu. Jego odpowiedzialność dotyczy odpowiedzialności tylko (i wyłącznie) za własny los. Człowiek nie ponosi żadnej odpowiedzialności za sytuację w świecie – może być wyłącznie świadkiem jego degradowania się. Jego punktem odniesienia jest transcendentna koncepcja etyczna. Ludzkość jest tylko zbiorem jednostek, których nic nie jednoczy oprócz wiary i oczekiwania przyjścia Chrystusa. Jednostki zajmują więc pasywno-neutralną postawę wobec świata zewnętrznego również dlatego, że jego zmiana jest możliwa wyłącznie za sprawą Bożej woli i Chrystusa. Osiągnięcie Millenium, „Bożego Królestwa”, Prawdy i Sprawiedliwości staje się możliwe po drugim przyjściu Chrystusa – możliwe tylko dzięki samodoskonaleniu i wierze we własne zbawienie. Nikt, kto nie zadośćuczynia etyce Królestwa Bożego, nie może przeżyć epoki ucisku i doczekać Millenium. Zatem zbawienie to kwestia indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem.

Z kolei postmillenaryści postrzegają człowieka jako istotę, która winna przyjąć aktywną postawę wobec świata, ponosząc odpowiedzialność nie tylko za własny los (zwłaszcza zbawienie), ale też za moralny kształt życia społecznego. Człowiek znajduje się tu bowiem w sytuacji podwójnego podporządkowania. Powinien pracować nad rozwojem własnej kondycji moralnej, ale ów samorozwój nie jest racją dostateczną zbawienia. Osiągnięcie Królestwa Bożego jest warunkowane także odpowiednim rozwojem instytucji społecznych. Zatem osiągnięcie Millenium, drugie przyjście Chrystusa i Sąd Ostateczny to oczywiście kwestia działania Ducha Bożego, ale też i ludzkiej aktywności – społecznego rozwoju polegającego na kształtowaniu „etycznego” społeczeństwa.

Poczyniona przez Graya krytyka oświeconego millenaryzmu w dużym stopniu wiąże się z dostrzeganiem przez niego negatywnych skutków realizacji przetworzonej przez Oświecenie idei premillenarystycznej. Przedoświeceniowy (czytaj: średniowieczny) millenaryzm nie mógłby sam przez się przyczynić się do zbrodni i katastrof XX wieku – twierdzi Gray. „Przedoświeceniowy” czło-

wiek nie postrzegał bowiem siebie w kategorii aktywnego czynnika (uczestnika) zmian, zwłaszcza zmian społeczno-historycznych. Jego aktywność miała charakter kontemplacyjny (rozważanie o „rzeczach ostatecznych”), zaś dzieje traktowano jako realizującą się (w doczesności) część uniwersalnego Bożego planu, w który zostało wpisane życie każdego człowieka. Dopiero wykorzystanie założeń millenaryzmu przez teoretyków Oświecenia dało asumpt do pojawienia się idei postępu.

Wydaje się, że idea postępu – jako filozoficzny koncept – ma na tyle długą historię i jest tak przejrzysta, że nie potrzebuje dodatkowego doprecyzowywania. Jest też poniekąd oczywista w sensie psychologicznym jako założenie towarzyszące naszej codziennej praktyce. Doświadczenie terażniejszości i myślenie o przyszłości zazwyczaj jest bowiem ściśle związane ze swoistą „wiarą” w postęp. Otóż w większości przypadków wpisujemy nasze aktualne decyzje i działania w schemat myślowy ujmujący przyszłość jako stan, w którym te działania nie tylko spowodują jakieś skutki, ale przede wszystkim sprawią, że będzie to nowy (wyższy) etap naszego rozwoju. Sądzymy, że podjęcie teraz tej lub innej decyzji zaowocuje w przyszłości osobistymi korzyściami. Nasza racjonalność szuka uzasadnień dla naszej aktywności i odnajduje te uzasadnienia w „wierze” w postęp. Idea postępu zatem to istotny sensotwórczy czynnik naszej egzystencji. O słuszności (racjonalności) takiego myślenia przekonuje nas szybki rozwój nauki, a zwłaszcza „postęp” w sferze techniki. Rzecz można, iż mamy do czynienia wręcz z „postępowocentrycznym” obrazem świata. Co więcej, nie wydaje się, abyśmy mogli dziś żyć pozbawieni myślenia w kategorii „postępu”. Rzeczywistość stałaby się nieprzejrzysta, a przyszłość niepewna.

Tymczasem idea postępu w takim wymiarze, o jakim była mowa powyżej, jest stosunkowo młoda. Trudno ją odnaleźć w filozofii starożytnej lub średniowiecznej. Zgodnie z ujęciem Platona i Arystotelesa progres jest pojmowany jako rozwój indywidualny człowieka, rozwój jego rozumu. Z racji cyklicznej koncepcji czasu, charakterystycznej dla greckiej umysłowości, trudno mówić w takim przypadku o idei postępu jako historycznym doskonaleniu rodzaju ludzkiego choćby w wymiarze nowych (lepszyc) form społecznego życia. Zresztą, według Platona, taka doskonałość już istnieje, ale jako wieczny i niezmienny świat idei.

Z kolei myśliciele Średniowiecza pragnęli wpisać człowieka w pryncypia dominującej religii – chrześcijaństwa. Niektórzy badacze wskazują na korzenie idei postępu właśnie w chrześcijaństwie, zwłaszcza w millenaryzmie. Zauważmy jednak, że w chrześcijaństwie (przynajmniej w ówczesnym chrześcijaństwie) dominowała idea potrzeby wewnętrznego samoograniczenia. To ona – w większym stopniu niż idea samorozwoju jako celu samego w sobie – nadawała ton ówczesnej refleksji nad możliwością indywidualnego zbawienia. Zbawienie indywidualne stanowi cel ludzkich zabiegów. Takie założenie nie wystarcza, aby mówić o postępie w pełnym tego słowa znaczeniu. Poza jego zakresem pozostawała bowiem sfera społeczno-polityczna.

Pojawienie się pojęcia postępu we współczesnym rozumieniu było możliwe dopiero po filozofii kartezjańskiej. Przełomem było zwrócenie uwagi przez Kartezjusza na oczywistość (bezpośredniość doświadczenia) bytu „Ja” oraz stwierdzenie przez ten byt, że wszystko, co dzieje się w świecie, jest ściśle częściowo związane z jego poznawczą aktywnością, że jego „cogito” jest punktem wyjścia wiarygodnej wiedzy o świecie. Taki człowiek może powiedzieć: „ja myślę, ja istnieję, ja mogę”. Tylko taki człowiek może myśleć o postępie. Niemniej jest to człowiek „zdominowany” przez świat w tym sensie, iż żyje w przekonaniu o absolutnej konieczności rządzących nim praw.

Dopiero Oświecenie wykorzystało millenarystyczne wizje i kartezjańską koncepcję człowieka do tworzenia *stricte* oryginalnej idei postępu. Tutaj pojęcie postępu zostało zmodyfikowane w ten sposób, iż idea „konieczności” (w której główny cel działalności człowieka jest wyznaczony, a jest nim zbawienie) została zastąpiona „niekoniecznym” (głównym celem staje się działalność jako taka). Zmiana traktowania postępu od konieczności do niekonieczności daje nowe możliwości transformacji od niewidocznego do widocznego, niepojętego do dyskursywnego, niewiadomego do wiadomego.

„Niekonieczność”, oprócz cech pozytywnych, przynosi też określone niebezpieczeństwo. Wyznanie i wiara w niekonieczność rozwoju człowieka pociągają za sobą potrzebę identyfikacji jednostki w nowym świecie. Ta sytuacja została właściwie rozpoznana przez filozofów Oświecenia. Dlatego głównym celem swych rozważań uczynili stworzenie swoistych układów współrzędnych, w których byłyby możliwe identyfikacja i rozwój jednostki. Proponując praktycznie nieograniczoną możliwość wyborów, ukształtowali totalnie alternatywny obraz świata. Z kolei nieograniczona liczba alternatyw, w połączeniu z nieograniczoną liczbą układów współrzędnych, subiektywizują świat. Postęp w tak pojmowanym świecie w znacznym stopniu wiąże się z nadzieją poszukiwania i znalezienia właściwego, słusznego wyboru.

„Postęp” nigdy nie był przez filozofów Oświecenia traktowany jako cel sam w sobie. Ta idea była raczej wykorzystywana jako możliwość stworzenia takiego punktu wyjścia, który dałby podstawę do rozpatrywania człowieka jako rozumnego bytu, charakteryzującego się „nieograniczonymi możliwościami”. Z kolei „nieograniczoność” jest filozoficznym warunkiem możliwości definiowania wolności liberalnej i powstania klasycznego liberalizmu. Na efekty takiego podejścia nie trzeba było długo czekać. Już u Condorceta, którego myśl w znacznym stopniu stanowi podsumowanie dorobku filozofii Oświecenia, ujawniają się negatywne skutki takiego podejścia. Są to „rysy utopijne mentalności rewolucyjnej, jak i rewolucyjnego spojrzenia na historię, które rzeczywistość rewolucyjną i ówczesne nadzieje obierało jako punkt wyjścia dla oceny dotychczasowego rozwoju historycznego. Dzieło Condorceta można ujmować z punktu widzenia elementów utopii zawartych w jego spojrzeniu na historię, w sposobie jej pojmowania przez prymat celu, jakim był pewien postulowany stan idealny. Idea postępu w historii znalazła tu swoje najwyższe ukoronowanie,

wchodząc nieustannie w krainę utopii (...). Należy jednak podkreślić, iż tym razem społeczeństwo utopijne nie jest usytuowane na żadnej wyspie, na którą można by się wybrać, lecz w czasie przyszłym, a wizja tego społeczeństwa została potraktowana przez filozofa jako naukowa prognoza rozwoju historycznego”⁷.

Reasumując, trzeba powiedzieć, że główne zarzuty sformułowane przez Graya skierowane są przeciw praktyce wcielania w społeczną rzeczywistość dwóch wątków: premillenarystycznej teorii judaizmu i pierwszych chrześcijan oraz jej modyfikacji w duchu kartezjańskiej koncepcji człowieka. Skutkiem takiego podejścia była oświeceniowa teoria postępu przeniknięta wątkiem utopizmu i realizowana z wykorzystaniem metody terroru. Tak zinterpretowany oświeceniowy millenaryzm Gray wykorzystuje jako konceptualny klucz do rozumienia przyczyn i skutków politycznej praktyki XX wieku. Skupia się głównie na takich przykładach prób realizacji utopijnych projektów, jak Związek Radziecki, nazistowskie Niemcy, polityka Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii, a także na obecności utopizmu w neokonserwatywnej filozofii w Stanach Zjednoczonych. Zdaniem Graya, podobnych praktyk politycznych, opartych na utopijnych celach, nie brakuje także w XXI wieku.

Radziecka wersja oświeceniowego millenaryzmu, według Graya, bierze początek w filozofii Lwa Trockiego i Włodzimierza Lenina. Trocki postrzegał historię jako nieustający rozwój społeczny. Kryteriami tego postępu są panowanie nad światem przyrody i rozwijająca się zdolność do samoorganizacji. Stwierdzał zarazem, że rozwój ten nie ma granic, a jeśli pojawiają się w tym względzie jakieś trudności, to mogą być rozwiązywane dzięki nauce. Można zatem wnosić, że nie ma takiego celu, którego nie dałoby się osiągnąć.

Zgodnie z tym ujęciem, rewolucja bolszewicka miała zainaugurować przyjście „nowego Chrystusa” pod postacią Lenina (a także wszystkich innych Przywódców ZSRR) i zapoczątkować Millenium, skutkiem którego powinno zaistnieć „Królestwo Boże” w postaci komunizmu. Rozwój społeczny winien zaś przebiegać zgodnie z prorocstwem Przywódcy wyłożonym w pracy Lenina *Porządek i rewolucja*. W celu dookreślenia własnej koncepcji ogólnoswiatowej winy Oświecenia Gray oddziela historię i tradycję caratu rosyjskiego od bolszewizmu, stwierdzając m.in.: „Wbrew przekonaniu większości zachodnich historyków niewiele łączy carat z bolszewizmem. Lenin doszedł do władzy w wyniku serii przypadków”⁸. Tak więc rosyjski (przedbolszewicki) terror, zesłania na Syberię itp. nie są oświeceniowej proveniencji, a przynajmniej nie pozostają w bezpośrednim związku z tradycją oświeceniową. Ostatecznie Gray nie wiąże zatem bolszewickiego terroru z wielowiekową tradycją polityki caratu, nie traktuje bolszewizmu jako naturalnego, pod tym względem, przedłużenia tej tradycji. Pomijając kulturową odrębność Rosji bolszewickiej i państw Europy Za-

⁷ S. Salmonowicz, *Sylwetki spod Gilotyny*, Warszawa 1989, s. 54.

⁸ J. Gray, op. cit., s. 77.

chodniej, Gray usiłuje więc wykazać, że w analizowanych przez niego politycznych przypadkach mamy do czynienia z tymi samymi ideowymi, czyli oświeceniowymi, korzeniami utopijnych projektów społecznych.

Źródła nazizmu, zgodnie z poglądami Graya, leżą także w filozofii Oświecenia. Stwierdza on zatem, że „nazistowska polityka eksterminacji nie wzięła się znikąd, czerpała z potężnych nurtów oświeceniowej myśli i wykorzystywała jako wzorzec prawa istniejące w wielu krajach, w tym w najbardziej demokratycznych krajach (?) świata”⁹. Zdaniem Graya, można wskazać na wiele wątków wspólnych dla ideologii Oświecenia i nazizmu. Najbardziej ewidentny to idea nowego człowieka i towarzyszące jej projekty nowego społeczeństwa. Charakterystyczne jest to, że nasza dzisiejsza niezgoda na takie pomysły nie dotyczy samej idei, lecz raczej tylko metod wykorzystanych dla jej zrealizowania.

Ideologia nazizmu została zbudowana na „nauce rasowej”, swoistym rodzaju współczesnej pseudonauki. „Naukowa analiza” dokonań różnych ras ujawniała „naturalną” wyższość jednych nad drugimi i uzasadniała konieczność dominacji jednej rasy nad innymi. Historia oczywiście obfituje w liczne przykłady antysemityzmu lub inne przypadki niszczenia „złych” narodowości (np. Ormian przez Turków czy rdzennych mieszkańców Ameryki przez białych kolonizatorów), które nie potrzebowały teorii rasistowskiej. Nie można jednak nie zgodzić się z Grayem, że „myślenie naukowe” uczyniło w tym względzie proces niszczenia o wiele „efektywniejszym”. Nazizm, stawiając przed sobą najtrudniejsze zadanie swoich czasów, tzn. zbudowanie doskonałego, opartego na „naukowych przesłankach” społeczeństwa, zaczął je zrealizować, nie zwracając uwagi na etyczną stronę środków niezbędnych do osiągnięcia tego celu.

Zdaniem Graya, nieosiągalne cele i nieetyczne metody ich realizacji zaświadczają, iż mamy tu do czynienia z negatywnymi skutkami wpływu millenaryzmu w wersji premillenarystycznej. Głównymi przejawami myślenia millenarystycznego w nazizmie są: wizja katastrof; rozpoznane i konkretne „zło”, które jest przyczyną tych katastrof; ostatnia bitwa, po której będzie osiągnięty raj. Nauka i rasizm zostały wpisane w ten system i spełniają rolę narzędzia służącego określaniu sposobów realizacji millenarystycznego scenariusza.

Premillenaryzm, zdaniem Graya, jest właściwy nie tylko dla zachodnich państw i reżymów politycznych, ale i dla muzułmańskiej Azji Środkowej. Dobry przykład stanowi tu ideologia i działalność rewolucyjnego, radykalnego skrzydła islamu. Jego praktyka jest skierowana na osiągnięcie utopijnego celu – dominacji islamu nad całym światem. Oprócz tego Gray odnajduje cechy, które islam odziedziczył po kulturach zachodnich: „Radykalny islam jest nie tylko nowoczesną ideologią rewolucyjną, lecz także ruchem millenarystycznym o islamskich korzeniach” i „podobnie jak i inne współczesne religie polityczne, stanowi skrzyżowanie apokaliptycznego mitu i utopijnej nadziei – co czyni go ruchem bezsprzecznie zachodnim”¹⁰.

⁹ Ibidem, s. 105.

¹⁰ Ibidem, s. 118, 122.

Nie wdając się w szczegółową analizę argumentów, które umożliwiają Grayowi formułowanie takich (i podobnych) wniosków, można stwierdzić, że stosując ten sposób myślenia, autor *Czarnej mszy* pragnie umieścić pod szyldem „złego Zachodu” maksymalną liczbę negatywnych zjawisk o międzynarodowym charakterze. Główny wniosek, do którego dochodzi Gray, generuje szereg pytań, na które próżno szukać odpowiedzi w jego rozważaniach.

Po naświetleniu wspólnych cech bolszewizmu, nazizmu i radykalnego islamu Gray stwierdza, że „chrześcijaństwo i islam stanowią integralną część zachodniego monoteizmu, a podzielana przez nie wizja historii odróżnia je od reszty świata”¹¹. Pierwsza część stwierdzenia o wspólnych korzeniach chrześcijaństwa i islamu jest naukowym banałem, a zarazem nie do końca precyzyjnie zdefiniowanym „zachodnim monoteizmem”. Pojęcie Zachód nie istniało w czasach, kiedy już istniały religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Ich pokrewieństwo jest szersze – nie ogranicza się tylko do monoteizmu. Poza tym nie tylko te trzy religie są monoteistyczne (choć te trzy są największe). Nie są też wcale „zachodnie”, a w większym stopniu centralno-azjatyckie. Druga część stwierdzenia Graya celuje w wizję bipolarnego świata z czasów „zimnej wojny”, tylko pojęcie Zachodu jest tu rozszerzone o nowe państwo – Rosję.

Zdaniem Graya, nie tylko *stricte* totalitarne reżymy są przesiąknięte millenaryzmem. Millenaryzm stał się także znakiem rozpoznawczym systemów demokratycznych, funkcjonujących m.in. w takich krajach, jak Wielka Brytania czy Stany Zjednoczone. Zarzuty stawiane przez Graya tym systemom niewiele różnią się od tych formułowanych wobec systemów nazistowskiego i komunistycznego. Główną różnicą jest to, że mają one charakter międzynarodowy.

Tradycja millenarystyczna i utopistyczna w krajach zachodnich, zdaniem Graya, została przyjęta przez rządy państw zachodnich na początku lat 90. XX w. Decyzja została podjęta nieświadomie i była powiązana z upadkiem Związku Radzieckiego. Otóż „wpierając neoliberalne reformy w Rosji, a później dokonując interwencji humanitarnej na Bałkanach”¹², Zachód sam siebie wciągnął w realizację celów, które nie mogą być osiągnięte.

Data, o której mówi Gray, wydaje się oczywista. Upadek Związku Radzieckiego spowodował powstanie dużej liczby nowych państw, co sprawiło, że konieczna była zmiana „zachodniego” kursu polityki zagranicznej. Zniknięcie „drugiego bieguna” w dotychczas dwubiegunowym świecie spowodowało konieczność „przejęcia odpowiedzialności” przez kraje Zachodu za terytoria, które to tej pory były pod kontrolą Związku Radzieckiego. Wielka Brytania i Stany Zjednoczone wybrały drogę promowania wartości demokratycznych w taki sposób, który przyczynił się do ukształtowania nowych stosunków międzynarodowych. Głównym ideologiem tej nowej sytuacji była grupa neokon-

¹¹ Ibidem, s. 119.

¹² Ibidem, s. 140.

serwatystów, która doszła do władzy w Ameryce razem z George'em Bushem. Źródłem neokonserwatyizmu Stanów Zjednoczonych jest zaś wizja postępu, który powinien doprowadzić do osiągnięcia stanu idealnego społeczeństwa. W dalszej kolejności zakłada się, że właściwy rozwój wewnętrzny, a także polityka liberalnych państw-sojuszników zaowocują rozpowszechnieniem praktyk liberalnych na całym świecie.

Jest zatem zrozumiałe, że właśnie dlatego, iż cel ten nie został osiągnięty, zdaniem Graya, należy mówić o politycznym utopizmie państw Zachodu. Nieosiągalność nowych celów, postawionych przez państwa demo-liberalne, każe też mówić o premillenaryzmie końca XX i początku XXI wieku. Główną osobliwością nowego premillenaryzmu jest wykorzystanie go do kształtowania stosunków międzynarodowych.

Właśnie ów aspekt stosunków międzynarodowych (a nie sfera polityki wewnętrznej państwa) ujawnia – zdaniem Graya – istotną różnicę między utopizmem i millenaryzmem bolszewizmu i nazizmu (nawet jeśli przyjąć, że ich korzenie są zachodnie) a współczesnymi państwami Zachodu. Bolszewizm i nazizm są postrzegane przez Graya jako religie, które wyznawano, praktykowano i od których oczekiwano, iż są skutecznymi sposobami osiągnięcia wymarzonego celu. Premillenarystyczną praktykę państw Zachodu o wiele trudniej nazwać religią choćby z tego względu, że mieszkańcy tych państw nie są bezpośrednimi uczestnikami realizacji utopijnego projektu. Oni tylko postrzegają pewne zdarzenia, które w większości przypadków nie odnoszą się do nich. Mogą się tylko nimi interesować jako „niezależni” obserwatorzy, czasem współczuć lub ubolewać nas losem tych, których wydarzenia te rzeczywiście dotyczą.

Negatywne oceny praktyk bolszewickich, nazistowskich oraz współczesnych rządów Busha czy Blaira dotyczą niehumanitarnych sposobów działań, które mają przyczynić się do osiągnięcia premillenarystycznie określonego celu. Wszystkie zarzuty mają za podstawę moralną ocenę każdego etapu podjęcia politycznej decyzji. Zwłaszcza moralność celu jest wyznaczona z pozycji uzyskanego rezultatu, a nie z pozycji pragnień podmiotu podejmującego decyzję. Zbiór wszystkich „moralnych maksym” towarzyszących takiej polityce jest, zdaniem Graya, czymś w rodzaju współczesnej politycznej Biblii, Koranu czy Tory.

Wykazując, że millenaryzm jest odziedziczony po Oświeceniu, Gray pragnie przede wszystkim zwrócić uwagę na europejskość („zachodniość”) odpowiedzialności za wojny i zbrodnie XX stulecia. Pragnie bowiem wykazać, że główną przyczyną pojawienia się tych lub innych nieoczekiwanych i negatywnych rezultatów politycznych praktyk jest tradycja filozofii zachodniej. Gdyby Gray odwoływał się tylko do chrześcijaństwa, a w szerszym kontekście do religijnej tradycji monoteistycznej, można by odnieść wrażenie, że tragedie XX stulecia są ostatecznie dziedzictwem tradycji żydowskiej.

Reasumując, trzeba podkreślić, że Gray nie wnika w osobliwości, różnorodność i wielobarwność myśli oświeceniowej, której daleko jest do ideowego monolitu. W efekcie, ostro krytykując millenaryzm i Oświecenie, faktycznie w większym stopniu krytykuje tradycję średniowieczno-chrześcijańską, a nie oświeceniową. Z głównych wątków Oświecenia autor *Czarnej mszy* wybiera tylko jeden – millenaryzm. Jest to oczywiście wątek ważny, ale po pierwsze – nie jedyny, a po drugie – zapożyczony z chrześcijaństwa. Pomija natomiast – przynajmniej w tym kontekście – takie charakterystyczne idee Oświecenia, jak indywidualizm, egalitaryzm czy uniwersalizm.

Po sformułowaniu powyższych zarzutów Gray przechodzi do realizacji następnej części swego głównego zadania – sformułowania ogólnej teorii, głoszącej, że człowiek jest stworzeniem z natury niedoskonałym. Gray zaznacza bowiem, że „naszym najważniejszym zadaniem jest zmiana dominującego poglądu, zgodnie z którym człowiek jest stworzeniem z natury dobrym”¹³.

Odrzucając millenaryzm albo – mówiąc bardziej precyzyjnie – premillenaryzm, Gray zwraca się ku politycznemu realizmowi, który powinien, jego zdaniem, rozwiązać wszystkie problemy naszych czasów. W tym względzie Gray pragnie w swoisty sposób reaktywować myśl Niccola Machiavellego, poniekąd stać się Machiavellim XXI wieku. Oczywiście nie dosłownie. Występuje mianowicie z ofertą nowej (podobnie jak w swoim czasie włoski myśliciel) koncepcji polityki, która pokazałaby świat z innej perspektywy – innej niż ta, do której jesteśmy przyzwyczajeni i którą traktujemy jak oczywistość, ale tylko dlatego (jak sądzi Gray), że jesteśmy w niej zanurzeni.

Myślenie w perspektywie realizmu nie jest jednak wolne od kryjących się za nim niebezpieczeństw. Paul Kelly, profesor London School of Economics, główne niebezpieczeństwo realizmu widzi w tym, że „powab realizmu w politycznej filozofii jest pochodną powabu realizmu w stosunkach międzynarodowych”¹⁴. Trzeba przyznać, że w znacznym stopniu ma rację. Pragnienia Graya dotyczą bowiem idei o maksymalnie szerokim zasięgu, idei, która powinna jednoczyć wszystkich, a taki uniwersalizm ma swoje korzenie także w filozofii Oświecenia. Dlatego Gray zwraca uwagę na konieczność zakwestionowania poglądu, zgodnie z którym człowiek jest z natury dobry. Stwierdza zatem, że realizm nie podtrzymuje koncepcji wrodzonej dobroci człowieka, przyznaje natomiast, że natura ludzka pod tym względem doskonała nie jest. Takie podejście cieszyło się też popularnością w kręgu oświeceniowych liberałów. W efekcie dawało możliwość nie tylko mówienia o indywidualizmie społecznym, ale także stało się punktem wyjścia idei praw człowieka. W kwestii natury spo-

¹³ Ibidem, s. 324.

¹⁴ P. Kelly. *Political Philosophy and the Lure of Realism*. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.google.com/url?sa=t&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CBcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.southampton.ac.uk%2Fced%2Fevents%2FSuppMat%2FOWen%2FThe%2520Lure%2520of%2520Realism.doc&ei=7gCdTcqgLYTssgah3JAD&usq=AFQjCNGWw1RjNj6wX4g8tDCQCDpHTiJ65g&sig2=u-6rrIAfPUdGbTL4eWxNqQ> [15 lutego 2011].

łeczeństwa Gray podkreśla wręcz, że „nie istnieje taki byt zbiorowy, mający swoje cele i zamiary – są tylko krótko żyjące, szamoczące się zwierzęta, każde ze swoimi namiętnościami i złudzeniami”¹⁵.

Skoro jest tak, jak powiada Gray, skoro człowiek rodzi się jako istota niedoskonała (zwłaszcza pod względem moralnym), a idea człowieczeństwa (*stricte* ludzkiej natury) wydaje się wątpliwa, to jakie racje miałyby przemawiać za tym, aby za sprawą polityki czy – mówiąc szerzej – w historii realizowały się jakieś „humanistyczne” cele? Celem działań politycznych jest przecież w pierwszym rzędzie trwałość i stabilność bytu państwowego.

Wyjście z tak sformułowanego dylematu Gray widzi w zaproponowaniu nowej teorii społecznej. Teoria ta, poza promowaniem realistycznej koncepcji człowieka, powinna porzucić wszystkie złudzenia utopizmu i premillenaryzmu jako sposobów postrzegania świata i źródeł podejmowania decyzji politycznych. Powinna być zatem nową teorią, ale zarazem teorią skłaniającą ku takim ideom, „które by odnawiały dobrą tradycję”¹⁶. Zatem Gray nie chce (nie może) odrzucić wszystkich konceptów, które były rozwijane na przestrzeni stuleci. Jego realizm zakorzeniony jest w przeszłości, a „stara, dobra tradycja” to nic innego jak Oświecenie.

Gray uważa, że „realizm jest jedynym sposobem myślenia o tyranii i wolności oraz o wojnie i pokoju, który może prawdziwie utrzymywać, że nie opiera się na wierze i mimo zszarganej opinii jedyny jest etycznie poważny”¹⁷. Tym samym wraca do idei praw człowieka. Ta zaś jest echem myślenia millenarystycznego. A przecież bez idei praw człowieka niemożliwa jest prawidłowa polityka zagraniczna rozumiana „jako postępowanie, które stara się nie dopuścić do najgorszego zła”¹⁸.

Realistyczna polityka powinna być oparta na zasadach racjonalnego wyboru. Przedstawiciele tego podejścia stoją na stanowisku, że „istoty ludzkie zakładają sobie racjonalne cele”¹⁹. Problem jednak w tym, że racjonalne cele mogą być też utopistyczne – jak choćby te proponowane przez bolszewizm czy nazizm. Realizm w wydaniu Graya zakłada zatem, że „realistyczna moralność” powinna chronić nas przed wyznaczaniem jakichś celów do zrealizowania w odległej przyszłości, którym należy podporządkować teraźniejszość i najbliższą przyszłość. Takie cele bowiem to znak szczególny myślenia utopijnego.

Realizm zawiera w sobie, jako koncepcja oświeceniowa, idee rozwoju i postępu. Nie jest to jednak idea postępu hołdująca zasadzie dążenia do jakiegoś celu w przyszłości, lecz rozumiejąca postępek jako skuteczne rozwiązywanie teraźniejszych problemów. Tak rozumiany postępek całkowicie odpowiada postmillenarystycznemu pojmowaniu rozwoju świata i postępkowi w jego klasyczno-

¹⁵ J. Gray, op. cit., s. 306-307.

¹⁶ Ibidem, s. 314.

¹⁷ Ibidem, s. 316.

¹⁸ Ibidem, s. 322.

¹⁹ Ibidem, s. 325.

-liberalnym rozumieniu. Podsumowując, można stwierdzić, że tradycja realizmu, do której odwołuje się Gray, jest ściśle związana z ideą postępu w jego liberalno-oświeceniowym kształcie. O ile jednak oświeceniowy premillenaryzm poddany zostaje przez Graya ostrej krytyce, o tyle w postmillenaryzmie autor *Czarnej mszy* pokłada nadzieje na przyszłość. Pierwszy doprowadził bowiem do ludobójstwa, drugi powinien uratować świat. Tak czy inaczej jest to jednak tradycja oświeceniowa.

ABSTRAKT

It is well known that John Gray proposes to interpret realism as the best strategy for the development of the modern world. He believes that realism gives an opportunity to avoid all negative consequences of the Enlightenment and premillenarist political projects of 19th to 21th centuries. The author argues that the Gray's realism neither approaches nor satisfies what he regards as postmillenarism, which is deeply rooted in premillenarism. This defect is especially serious in the light of different yet equivalent roles that either theory plays in bringing about political development of the world.

BIBLIOGRAFIA

1. Gray J., *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009.
2. Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.
3. Kelly P., *Political Philosophy and the Lure of Realism*. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.google.com/url?sa=t&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CBcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.southampton.ac.uk%2Fccd%2Fevents%2FSuppMat%2FOwen%2FThe%2520Lure%2520of%2520Realism.doc&ei=7gCdTcqgLYTssgah3JAD&usg=AFQjCNGWw1RjNj6wX4g8tDCQCdpHTiJ65g&sig2=u-6rrIAfPUDGbTL4eWxNqQ> [15 lutego 2011].
4. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
5. Salmonowicz S., *Sylwetki spod Gilotyny*, Warszawa 1989.

PAULINA SELMAJ-POMASKA

(UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE)

KLAUSA MICHAELA MEYERA-ABICHA IDEA POKOJU CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ

WPROWADZENIE

Klaus Michael Meyer-Abich¹ należy do głównych reprezentantów niemieckiej współczesnej filozofii przyrody. Zakres jego badań obejmuje szeroko rozumianą kwestię degradacji środowiska naturalnego oraz problematykę tzw. kryzysu ekologicznego współczesnej cywilizacji i przeciwdziałania mu. Idea pokoju człowieka z przyrodą prezentowana jest w ramach praktycznej filozofii przyrody. Przez praktyczną filozofię przyrody należy rozumieć taką refleksję filozoficzną nad przyrodą, która uwzględnia w niej aktywną obecność człowieka, czyli po pierwsze traktuje człowieka jako część przyrody, po drugie traktuje go jako głównego reprezentanta przyrody, jak mówi Meyer-Abich, dlatego że przyroda w człowieku dochodzi do głosu, przemawia przez niego. Po trzecie filozofia ta szuka prawdy ludzkiego działania, w odróżnieniu od filozofii teoretycznej, która za Arystotelesem szuka prawdy ludzkiego poznania. Tak rozumiana prak-

¹ Klaus Michael Meyer-Abich urodził się 8 kwietnia 1936 r. w Hamburgu. Jego ojcem był prof. Adolf Meyer-Abich, znany filozof przyrody, główny przedstawiciel holizmu, stąd też zainteresowanie syna fizyką i filozofią przyrody. W 1972 r. K.M. Meyer-Abich został profesorem filozofii przyrody Uniwersytetu w Essen. W latach 1974-84 przewodniczył Grupie Roboczej Środowisko, Społeczeństwo, Energia (AUGE). W latach 1979-82 był członkiem komisji dochodzeniowej niemieckiego Bundestagu „Przyszłościowa polityka energetyczna”, a w latach 1987-94 członkiem komisji dochodzeniowej niemieckiego Bundestagu „Ochrona ziemskiej atmosfery”. Od 1989 do 1996 r. Meyer-Abich był kierownikiem projektu „Kulturowa historia przyrody” realizowanego w Instytucie Studiów nad Kulturą Centrum Nauki Nadrenii Północnej-Westfalii.

tyczna filozofia przyrody odpowiada zatem zapotrzebowaniom obecnych czasów, w których głównym problemem stał się właśnie sposób postępowania człowieka w przyrodzie.

Idea pokoju człowieka z przyrodą jest realizowana w oparciu o tezy praktycznej filozofii przyrody. Meyer-Abich wychodzi więc od koncepcji człowieka, poprzez koncepcję przyrody, dochodząc do koncepcji relacji człowieka do przyrody, która jest podstawą do tworzenia polityki ekologicznej.

KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Meyer-Abich uważa, że dewastacyjne panowanie człowieka w przyrodzie spowodowane jest tym, że człowiek w swoim samorozumieniu nie uwzględnił swojej przynależności do przyrody. Właściwa odpowiedź na pytanie: „czym jest człowiek?” stanowi rozstrzygające założenie właściwego współzycia z ludźmi, zwierzętami, roślinami i elementami przyrody nieożywionej.

Meyer-Abich za punkt wyjścia do idei pokoju człowieka z przyrodą przyjmuje fizjocentryczną koncepcję człowieka², która wyraża się przede wszystkim w przekonaniu o filogenetycznym pokrewieństwie człowieka z przyrodą. Ludzkość wywodzi się z historii przyrody wraz ze wszystkimi elementami przyrody ożywionej i nieożywionej³. Człowiek jest więc częścią przyrody. Jednakże filogenetyczne pokrewieństwo człowieka z innymi gatunkami nie ma na celu deprecjonowania człowieka czy zrównania go z resztą przyrody. Z punktu widzenia historii naturalnej człowiek powinien być traktowany jako jedna z wielu istot żywych, lecz także jako istota specyficzna, a nawet wyjątkowa ze względu na swoje uzdolnienia behawioralne i poznawcze. Uzdolnienia te znajdują swój pełny wyraz zarówno w ludzkiej wszechstronności i adaptacyjności, jak i w myśleniu pojęciowym oraz mowie syntaktycznej. Uzdolnienia te wskazują na specyficzny dla człowieka związek z przyrodą⁴. Człowiek uczestniczy w życiu przyrody poprzez to, że przyroda dochodzi w nim do głosu i dzięki niemu może też przetrwać. Człowiek jest więc nie tylko częścią przyrody, ale także jej szansą i nadzieją⁵. Tylko on bowiem posiada zdolność rozpoznania swojego przyrodniczego pochodzenia oraz dostrzeżenia wartości przyrody, a co za tym idzie, tylko człowiek może wziąć za przyrodę odpowiedzialność⁶.

² K.M. Meyer-Abich, *Weg zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München – Wien 1984, s. 94.

³ Idem, *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, [w:] *Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel*, eds. F. Schöningh, W. Fink, München 1986, s. 101.

⁴ Idem, *Wege zum Frieden...*, ed. cit., s. 94.

⁵ Idem, *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, [w:] *Über Natur*, ed. D. Schwemmer, Frankfurt am Main 1987, s. 67.

⁶ Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, [w:] *Człowiek i środowisko, Humanistyka i ekologia: prace I Olsztyńskiego Sympozjum*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1995, s. 39.

KONCEPCJA PRZYRODY

Meyer-Abich pojmuje przyrodę jako środowisko człowieka (niem. *Mitwelt*)⁷. Wszystko zatem, co w ramach tej koncepcji mieści się w pojęciu przyrody, jest nie do pomyślenia bez takiego czynnika jak człowiek. Przyroda bowiem w mniejszym lub większym stopniu jest przyrodą antropogeniczną, przekształconą przez człowieka, zhumanizowaną.

Przez taką koncepcję przyrody Meyer-Abich odcina się zarówno od poglądu, że przyroda jest nienaruszoną przez człowieka i w tym sensie naturalną przestrzenią życia, jak i od poglądu przeciwnego, zgodnie z którym przyroda stanowi materiał użyteczny dla człowieka czy podlegający prawom fizyki zasób.

Obie te przeciwstawne sobie koncepcje przyrody Meyer-Abich odrzuca jako nieprzydatne dla praktycznej filozofii człowieka. Koncepcja przyrody jako przyrody nienaruszonej przez człowieka jest nierealistyczna. Na Ziemi bowiem nie ma dzisiaj już takiej przyrody, na którą nie oddziałuje człowiek, a przywrócenie jej do pierwotnego stanu jest niemożliwe. Taka koncepcja przyrody stanowi jedynie wyidealizowany przedmiot pragnień ludzi osaczonych przez technikę. Postulowany przez nich powrót do natury motywowany jest chęcią radykalnego zakwestionowania aktywnej obecności człowieka w przyrodzie. Takie podejście jest zgodne z potocznym rozumieniem przyrody jako „świata zieleni”, w którym można znaleźć schronienie przed ekspansją cywilizacji⁸.

Meyer-Abich odrzuca także koncepcję przyrody jako materiału użytecznego dla człowieka, gdyż koncepcja ta legła u podstaw procesów, które doprowadziły do cywilizacji technokratycznej i dalej do kryzysu ekologicznego. Według wielu, kryzys ekologiczny jest efektem zapowiadanego w XVI w. przez Francisa Bacona zwycięstwa ludzkości nad przyrodą⁹. Kreowanie człowieka na absolutnego władcę przyrody sankcjonowało użyteczne traktowanie jej elementów. Tym samym koncepcja przyrody jako materiału użytecznego dla człowieka jest tożsama z antropocentryczną koncepcją przyrody, zgodnie z którą człowiek jest ośrodkiem i celem świata, a wszystko w przyrodzie dzieje się ze względu na niego, jest on miarą wszechrzeczy.

Środowisko, czyli *Umwelt* – wokółświat – jest ludzką przestrzenią życia w kosmosie. Społeczeństwo uprzemysłowione zrozumiało to fałszywie, jak gdyby cały kosmos był tylko ludzką przestrzenią życia. Człowiek tak zachowuje się w przyrodzie, jak gdyby cała reszta świata istniała tylko i wyłącznie dla niego. W antropocentrycznym obrazie świata cały świat nie jest niczym innym, jak tylko środowiskiem, czyli *Umwelt* – wokółświatem życia człowieka.

⁷ K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden...*, ed. cit., s. 114-124.

⁸ Por. Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna...*, ed. cit., s. 39.

⁹ Ibidem.

Antropocentryczny obraz świata stanowi tylko jedną z wielu możliwości wyznaczenia granicy między tymi, których człowiek respektuje w swoim działaniu ze względu na nich samych, a tymi, których respektuje tylko ze względu na innych. Możliwe są także inne rozgraniczenia:

1. Każdy respektuje tylko siebie;
2. Każdy, oprócz siebie, respektuje także swoją rodzinę, przyjaciół i znajomych, jak również bezpośrednich przodków;
3. Każdy respektuje siebie, swoich bliskich i współbraci, względnie naród (*das Volk*), do którego należy, łącznie z bezpośrednim dziedzictwem przeszłości;
4. Każdy respektuje siebie, swoich bliskich, własny naród i dzisiaj żyjące pokolenia całej ludzkości;
5. Każdy respektuje siebie, swoich bliskich, własny naród, dzisiejszą ludzkość, wszystkich przodków i następców, a więc całościowo rozumianą ludzkość;
6. Każdy respektuje całościowo rozumianą ludzkość i wszystkie świadomie odczuwające istoty żywe (osobniki i gatunki);
7. Każdy respektuje to wszystko, co żyje (osobniki i gatunki);
8. Każdy respektuje wszystko.

Każda z tych różnych etyk zakłada inny obraz człowieka, ponieważ ludzkie działanie jest wyrazem ludzkiego samorozumienia¹⁰.

Meyer-Abich twierdzi, że antropocentryczny obraz świata i człowieka jest fałszywy, ponieważ ludzie nie są miarą wszystkich rzeczy. Meyer-Abich proponuje fizjocentryczną koncepcję przyrody jako współśrodowiska życia człowieka. Ludzkość wywodzi się z historii przyrody wraz ze zwierzętami i roślinami, wraz z ziemią, wodą, powietrzem i ogniem, jako jeden spośród miliona rodzajów całego drzewa życia¹¹. Wszystkie te elementy przyrody nie istnieją tylko wokół człowieka, lecz istnieją razem z człowiekiem, są nie tylko wokółświatem człowieka (niem. *Umwelt*), lecz jego współświatem (niem. *Mitwelt*).

Odkrycie pokrewieństwa między człowiekiem i środowiskiem implikuje praktyczne konsekwencje – przyroda wchodzi w zakres moralnego wartościowania, ma wewnętrzną wartość. W całościowo rozumianej przyrodzie wszystkie elementy są równe. Naturalny współświat nie jest zbiorem zasobów dla człowieka. Dlatego w pokoju z przyrodą człowiek powinien respektować naturalny współświat nie tylko ze względu na gatunek ludzki, lecz także ze względu na wszystkie jego elementy.

¹⁰ K.M. Meyer-Abich, *Dreißig Thesen...*, ed. cit., s. 101.

¹¹ *Ibidem*.

Chodzi zatem o przewyżczenie antropologii, które usprawiedliwia monologiczny stosunek człowieka do przyrody na rzecz rozwijania dialogicznego stosunku człowieka do przyrody¹². Dochodzi się tutaj do koncepcji relacji człowieka do przyrody.

KONCEPCJA RELACJI CZŁOWIEKA DO PRZYRODY

Filogenetyczne pokrewieństwo człowieka z otaczającą go przyrodą każe dostrzegać w przyrodzie wartość samą w sobie. Stąd Meyer-Abich wnioskuje dalej, że ochrona środowiska naturalnego powinna być zalecana nie tylko ze względu na człowieka, ale także ze względu na pozostałe elementy współświata. Chodzi o uznanie prawa do istnienia przyrody jako takiej na podstawie samego faktu jej istnienia. Tak uzasadnione prawo przyrody do istnienia jest zaś równoznaczne z uznaniem racji uzasadniających porzucenie przez człowieka postawy grabieżczej na rzecz pokojowego współżycia z przyrodą. Oznacza to przyjęcie przez człowieka odpowiedzialności za przyrodę¹³ jako jedynej słusznej relacji człowieka do przyrody. Chodzi o odrzucenie wszystkich antropologii mieszczących się w nurcie szeroko rozumianego antropocentryzmu poprzez wskazanie dróg do pokoju z przyrodą w ramach etyki odpowiedzialności przekładalnej na organizację polityczną i gospodarczą społeczeństw industrialnych.

KONCEPCJA POLITYKI EKOLOGICZNEJ

Pokój człowieka z przyrodą jest konceptem polityczno-naturfilozoficznym, zmierzającym do uzgodnienia politycznej i gospodarczej organizacji społeczeństwa industrialnego z porządkiem przyrody. Chodzi o taki porządek polityczny, w ramach którego wszystkie konflikty przebiegają możliwie niegwałtownie. Tym samym podstawowym warunkiem pokoju człowieka jest niegwałtowne realizowanie interesów człowieka w odniesieniu do przyrody. Pokój z przyrodą jest jednak najpierw pokojem części (ludzkości) z całością (współśrodowiskiem), a dopiero wtórnie jest to pokój ze środowiskiem. Poszukiwanie pokoju w warunkach panowania nad środowiskiem naturalnym stanowi polityczne założenie do tworzenia przestrzeni dla technicznych i administracyjnych możliwości ochrony środowiska.

Według Meyera-Abicha, pokój z przyrodą powinien być wprowadzany poprzez „zawieszenie broni”¹⁴, w ramach którego zachowują ważność dalej wymienione warunki. Ludzkie i środowiskowe interesy powinny być tak przeanalizowane, aby obecna degradacja środowiska naturalnego mogła być utrzymana

¹² Por. Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna...*, ed. cit., s. 39.

¹³ K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden...*, ed. cit., s. 140.

¹⁴ Idem, *Dreifig Thesen...*, ed. cit., s. 103.

na poziomie sprzed mniej więcej stu lat. W tym przypadku sensownym celem nie może być ani zachowanie dzisiejszego stanu zniszczenia, ani też nienaruszona przyroda. Następnie nie powinno się „zranionemu wyciągać noża z rany, aby się nie wykrwawił”, jak mówił Jean-Jacques Rousseau. Dlatego zniszczenie środowiska w społeczeństwie uprzemysłowionym będzie jeszcze przez wiele lat mniejszym złem w stosunku do radykalnej polityki środowiskowej, która postuluje całkowitą likwidację gospodarki przemysłowej. Kolejny warunek dotyczy odwrócenia wagi dowodu – nie powinno być dalej zabronione to, co według miar sumienia jest szkodliwe, lecz tylko to powinno być dozwolone, zgodnie z najlepszą wiedzą, co nie jest szkodliwe. W prawie podstawowym (konstytucji) powinno być uwzględnione podstawowe prawo do ojczyzny, które stawia kulturową granicę zniszczeniu powstałemu w wyniku skutków działalności w zakresie gospodarki przemysłowej. Środowisko naturalne nie może być postrzegane jako materiały i zasoby¹⁵.

Istotne są także długoterminowe warunki pokoju człowieka z przyrodą w prawie i gospodarce. Meyer-Abich przypomina zatem, że pozostały do rozważenia kwestie interesów człowieka, które są przeciwne interesom środowiska naturalnego, przy czym w rozwiązaniu tego problemu nie wolno faworyzować żadnej ze stron. Choć zalecenie rozważanie tych spornych kwestii z reguły nie doprowadza do jednoznacznych rozstrzygnięć, to już samo uzasadnienie racji wpływa na pełniejszy obraz rzeczywistości i zbliża do zawarcia konsensusu. Pokój człowieka z przyrodą oznacza ponadto, że zachowanie się ludzkości względem środowiska naturalnego powinno być regulowane konstytucyjnie w obejmującej ludzkość, naturalnej wspólnotcie prawnej. Meyer-Abich mówi, iż nie wystarcza, że nasze państwo jest państwem socjalnym. Przyroda powinna być włączona w ludzki system prawny.

Aktywność człowieka w przyrodzie, zdaniem Meyera-Abicha, może dokonywać się pokojowo, z zachowaniem szacunku do przyrody. Wzorem pokojowego współżycia i elastycznego rozwiązywania konfliktu interesów na linii człowiek – przyroda jest w kulturze politycznej koncepcja państwa prawa. Zgodnie z fizjocentryczną perspektywą poznawczą, polityka ma wynikać z prawdy o obecności i działaniu człowieka w przyrodzie¹⁶. Meyer-Abich, wychodząc od przesłanki o szczególnej pozycji człowieka w świecie przyrody, nie dąży do zakwestionowania jej, lecz do nadania jej, jak mówi Zbigniew Łepko, „wymiarów antropokracji legitymowanej”¹⁷. Nie ulega wątpliwości, że człowiek panował, panuje i będzie panował nad przyrodą. Jednak musi to być panowanie zgodne z prawem. Antropokracja – panowanie człowieka w przyrodzie – musi być usankcjonowane prawnie, opierając się na głównej zasadzie odpowiedzial-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden...*, ed. cit., s. 14.

¹⁷ Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna...*, ed. cit., s. 40.

ności względem całości przyrody¹⁸. Panowanie człowieka w przyrodzie warunkowane jest jego zgodą na respektowanie wartości i praw przyrody. Zatem pokój człowieka z przyrodą należałoby rozumieć jako swego rodzaju niespisany kontrakt, na podstawie którego panowanie człowieka nad przyrodą spełnia się poprzez jego odpowiedzialność za przyrodę¹⁹.

W pokoju człowieka z przyrodą granice rozwoju gospodarczego leżą w interesie całości przyrody razem z człowiekiem. Meyer-Abich uważa, że duże znaczenie ma rozwijanie współodczuwania ze środowiskiem naturalnym, ponieważ w tym uczuciu ludzie respektują środowisko naturalne ze względu na nie samo.

Wiadome jest, że w świecie, a także w obchodzeniu się ze środowiskiem naturalnym nie można całkowicie przezwyciężyć gwałtu. Mimo to niedoskonałe niestosowanie przemocy (niem. *Gewaltlosigkeit*) w pokoju człowieka z przyrodą stanowi ludzkie poszukiwanie doskonałej formy niestosowania przemocy.

Polityka środowiskowa społeczeństwa uprzemysłowionego może zatrzymać działalność niszczyielską poprzez to, że środowisko naturalne zostanie uznane nie tylko za zasób do realizacji ludzkich celów, ale osiągnie ono zestaw własnych praw. Już w obecnym stanie prawnym nie tylko ludzie mają swoje prawa. W historii ludzkości zmiany porządków prawych na rzecz pokojowego arbitrażu aktualnie istniejących konfliktów należały do największych postępów kultury politycznej. Ma to szczególne znaczenie dla nowoczesnego państwa prawa. Meyer-Abich mówi o powiązaniu zasad prawa i zasad przyrody w porządku przyrody. Natomiast podstawą naturalnej wspólnoty prawnej powinna być zasada równości, wynikająca z pokrewieństwa wszystkich elementów współświata. Prawne konsekwencje wynikają szczególnie z równości interesów i z równości wobec cierpienia²⁰. Nie powinno się przedkładać interesu ludzi do zaoszczędzenia kilku złotych nad interes kury do zaspokojenia osobniczej potrzeby ruchu. Z punktu widzenia zdolności do cierpienia zaś nie powinno się zezwalać zwierzętom na cierpienie, które byłoby nie do zniesienia dla człowieka.

Oddawanie sprawiedliwości roślinom z punktu widzenia polityki i filozofii jest zadaniem trudniejszym niż w przypadku zwierząt. Aby nie zastąpić dużego szowinizmu mniejszym, roślinom także przyznawane są prawa. Rośliny są nie tylko najbardziej wrażliwymi indykatorami zanieczyszczeń środowiska, lecz także wrażliwymi indykatorami utraty człowieczeństwa.

Co jednak z tymi elementami nieożywionej przyrody, które stanowią strefy życia takie, jak lądy i morza, powietrze i światło? Czy nie powinny one tak samo jak istoty żyjące posiadać pewnych praw²¹? Wszystkie te cztery elementy w całości przyrody posiadają swoją własną wartość. Stanowią one podwaliny

¹⁸ Por. K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden...*, ed. cit., s. 138.

¹⁹ Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 187.

²⁰ K.M. Meyer-Abich, *Dreißig Thesen...*, ed. cit., 104.

²¹ Por. idem, *Revolution for Nature*, Cambridge 1993, s. 72.

życia na Ziemi. Rośliny potrzebują ziemi, wody, powietrza i promieniowania słonecznego, zapewniającego energię do fotosyntezy. Życie zwierząt z kolei zależy od roślin. Warunki brzegowe życia wszystkich istot są określone przez te cztery elementy. Trzy spośród tych czterech elementów są dziś poważnie zagrożone. Grunty przez skażenie ich powierzchni, woda przez zanieczyszczenie mórz, rzek i wód podziemnych oraz powietrze nie tylko przez zanieczyszczenia, ale również przez zmiany strukturalne i dynamiczne wywołane zanikaniem warstwy ozonowej. Czwarty element, czyli promieniowanie słoneczne, na razie nie jest zagrożony.

Meyer-Abich proponuje nowe spojrzenie na filozofię przyrody jako bazy do budowania holistycznej etyki. Odnosi się on do czterech form ludzkiej aktywności: odżywiania, sztuki, pracy i ekonomii ogólnej²².

Kwestie odżywiania są kluczowym elementem praktycznej filozofii przyrody, gdyż dotyczą one takiej formy aktywności, z której istoty żywe nie mogą zrezygnować, chyba że kosztem własnego życia. Wszystkie żywe istoty potrzebują pożywienia i wody do swojej naturalnej egzystencji. Człowiek oczywiście także. To, jak ludzie się odżywiają, stanowi kryterium fizjocentrycznej etyki i stanowi główną kwestię praktycznej filozofii przyrody, ponieważ w taki sposób żyjemy, wykorzystując inne formy życia. Życie kosztem innych jest podstawowym prawem natury. Ludzie są uzależnieni od innych elementów przyrody i korzystają z nich przynajmniej w celu zaspokajania swoich biologicznych potrzeb. Zasada, że człowiek jest dłużny innym za to, kim jest, dotyczy także współświata, w którym żyje. Skoro życie człowieka jest zależne od przyrody, można stwierdzić, że może także coś zależeć od człowieka.

Pytanie o to, co ludzie są winni, żyjąc kosztem innych, może mieć wymiar teologiczny. Egzystencja kosztem innych jest z pewnością karygodna. Jak człowiek radzi sobie w takim razie z poczuciem winy? Zdaniem Meyera-Abicha, ludzie są winni roślinom i zwierzętom, dzięki którym żyją, spożywanie ich z wdzięcznością i radością. Twierdzi on, że poprzez stwarzanie doskonałych dań i celebrowanie posiłków przekazujemy dalej tę radość światu w postaci kultury jedzenia²³. Należy także wziąć pod uwagę kwestie odpadów po posiłku, które powinny być dobrze zagospodarowane. Pozostaje jeszcze problem hodowli zwierząt i upraw roślin. Hodowcy i farmerzy często przedkładają zyski nad dobrostan zwierząt i roślin. Rośliny powinny być uprawiane, a zwierzęta hodowane zgodnie z ich naturą, bez cierpień i ograniczania przestrzeni życia. Inaczej spożywanie ich nie przyniesie tyle samo radości i przyjemności. Konsumentów powinni zwracać uwagę, z jakiego źródła pochodzą produkty, które zamierzają spożyć. Mimo iż świat natury jest tak skonstruowany, że wszystkie elementy żyją kosztem innych, to tylko człowiek poprzez posiadanie rozumu może zadośćuczynić swojemu wyzys-

²² Ibidem, s. 86.

²³ Por. K.M. Meyer-Abich, *Human health in nature – towards a holistic philosophy of nutrition*, "Public Health Nutrition" 2005, 8 (6A), s. 740-741.

kowi. Wiedza i świadomość nie leży w naturze innych istot, dlatego wzajemne wykorzystywanie jest metodą ich przeżycia. Natomiast człowiek od XVIII w. rozpoczął swoją rabunkową gospodarkę, której celem przestało być samo przeżycie, doszła chęć zysku²⁴. Jednakże w dobie kryzysu ekologicznego coraz więcej ludzi zwraca uwagę na to, co je, odrzucając konsumpcyjny styl życia na rzecz odżywiania w pokoju z przyrodą.

Koleją dziedziną kultury, którą porusza Meyer-Abich w swoich rozważaniach, jest sztuka. Jak zauważa – proces myślenia dla człowieka jest tak naturalny jak kwitnienie u kwiatów czy ruch u zwierząt. Myśli mogą być przekazywane poprzez mowę i pismo, w postaci literatury i sztuki. Jednak powstanie dzieła sztuki wymaga czegoś więcej niż samego pomysłu, potrzeba materiału do wykonania obrazu czy papieru do wydrukowania książki. Drzewa „przemieniają się” w płótna, a kamienie w rzeźby. Pozornie od przemysłu odróżnia sztukę tylko skala destrukcji. Sztuka jednak różni się znacznie od procesów przemysłowych. Produkty zazwyczaj kończą swój byt na śmietniku. Natomiast poprzez sztukę naturalne materiały otrzymują nowe życie, wzbogacając tym samym bogactwo ziemi. Przyroda sama by nie wytworzyła tak wspaniałych obrazów czy rzeźb stworzonych przez artystów.

Wśród wszystkich ludzkich aktywności sztuka jest taką dziedziną, co do której Meyer-Abich ma najmniej wątpliwości, że stała się kontynuacją przyrody w człowieku i tak też człowiek wypełnia swoje przeznaczenie. Oczywiście nie każde dzieło ma te cechy. Jednak nie ulga wątpliwości, że sztuka jest ludzkim wkładem w historię naturalną, poprzez którą spłacamy nasz dług istnienia wobec przyrody. Człowiek poprzez sztukę odkrywa przyrodę w sobie.

Jednak sama praca ludzka dużo bardziej korzysta z przyrody niż jakakolwiek sztuka. W krajach Trzeciego Świata gospodarka opiera się przede wszystkim na rolnictwie. Natomiast w krajach uprzemysłowionych rolnictwo zajmuje marginalne miejsce. Rozwój od gospodarki produkcyjnej do gospodarki pieniężnej coraz bardziej oddala ludzi od pracy polegającej na wytwórstwie. Oznacza to, że celem pracy stało się zarabianie pieniędzy, a nie przekształcanie elementów przyrody na produkty potrzebne do ludzkiej egzystencji. Meyer-Abich twierdzi, że coś może być zmienione w coś innego, jeśli ma to dobre uzasadnienie, rzecz zmieniona posiada swoją wrodzoną naturalną wartość i musi być lepsza od oryginału nie tylko poprzez sztukę, ale także poprzez transformację w przedmiot użyteczny²⁵. Można powiedzieć zatem, że wytwórczość powinna być sztuką użyteczną, a produkty dziełami sztuki. Cykl życia produktów powinien być tak zaplanowany, aby w żadnym momencie produkt nie pozostawał bezwartościowy. Dlatego tak ważne jest właściwe zagospodarowanie odpadów, które nie muszą trafić na wysypisko, ale mogą zostać użyte jako komponent lub źródło energii.

²⁴ Por. idem, *Revolution for Nature*, ed. cit., s. 89-90.

²⁵ Ibidem, s. 94.

Zdaniem Meyera-Abicha, pokój człowieka z przyrodą zabezpiecza przyszłość społeczeństwa industrialnego i polega na uzgodnieniu praw gospodarczych z prawami przyrody. Stąd postuluje, aby ekonomię, czyli naukę o gospodarowaniu, uprawiać jako ekologię gatunku *Homo sapiens* – humanekologię. Tak rozumiana ekonomia stałaby się ekologią humanistyczną, całościową wiedzą o związkach ludzkiego życia z przyrodą²⁶.

ZAKOŃCZENIE

Holistyczne myślenie o przyrodzie w polityce i gospodarce stanowi próbę aktywizacji kultury europejskiej w dążeniu do życia zgodnie z ideą pokoju z przyrodą poprzez przewartościowanie wartości od kilku stuleci dominujących w kulturze. To przewartościowanie wartości, czy zmiana stylu życia, powinno mieć charakter rewolucyjny (paradygmatyczny) i musi stanowić wynik ścierania się różnych systemów wartości wpływających na biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia człowieka.

Zatem propagowanie głównych postulatów idei pokoju człowieka z przyrodą ma na celu etyczne zabezpieczenie przyszłości społeczeństw industrialnych w dobie kryzysu ekologicznego. Postulaty te stanowią o użyteczności praktycznej filozofii przyrody, wskazując na konieczność etycznego wsparcia działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego.

ABSTRACT

The issue of the environmental degradation and global character of the ecological crisis is one of the distinguishing features of the modern civilization. Thus, nowadays there are appearing many concepts concerned with overcoming the ecological crisis. This article presents the idea of peace with nature proposed by K.M. Meyer-Abich within the framework of the practical philosophy of nature. By the practical philosophy of nature I understand such a reflection on nature which includes an active presence of man in the environment. This understanding of the practical philosophy of nature is therefore equivalent with the demands of the times, in which human activity in nature is a major problem.

Peace with nature is a political and philosophical concept attempting to reconcile the political and economic organization of an industrial society with the order of nature. K.M. Meyer-Abich's departure point for the idea of peace with nature is a physiocentric conception of a human being, which is expressed above all by the belief in the phylogenetic origin of man and nature. He conceives of nature as a "connature" of human life. The phylogenetic origin of man and the surrounding nature makes us recognize the value of nature itself. Hence, K.M. Meyer-Abich's conclusion is that environmental protection should be recommended, not only because of the man, but also because of the other elements of the connatural world.

²⁶ K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden...*, ed. cit., s. 82.

BIBLIOGRAFIA

1. Łepko Z., *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003.
2. Łepko Z., *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, [w:] *Człowiek i środowisko, Humanistyka i ekologia: prace I Olsztyńskiego Sympozjum*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1995.
3. Meyer-Abich K.M., *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, [w:] *Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel*, eds. F. Schöningh, W. Fink, München 1986.
4. Meyer-Abich K.M., *Human health in nature – towards a holistic philosophy of nutrition*, “Public Health Nutrition” 2005, 8 (6A), s. 738-742.
5. Meyer-Abich K.M., *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, [w:] *Über Natur*, ed. D. Schwemmer, Frankfurt am Main 1987.
6. Meyer-Abich K.M., *Revolution for Nature*, Cambridge 1993.
7. Meyer-Abich K.M., *Weg zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München – Wien 1984.

DARIUSZ SZKUTNIK

(WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA IGNATIANUM)

ENTELECHIA I ZASADA ZACHOWANIA ENERGII W ROZUMIENIU HANSA DRIESCHA

ZAGADNIENIE PRZEJAWÓW DZIAŁANIA ENTELECHII

Działanie entelechii zostało przez Hansa Driescha dostrzeżone na polu morfogenezy w pierwszej części jego książki *Philosophie des Organischen, Abteilung A: Die wichtigsten Ergebnisse der analytischen Biologie*. Badacz, zdeterminowany głównie wynikami badań eksperymentalnych, przeszedł z czasem na pole filozofii, przedstawiając możliwe sposoby działania entelechii w odniesieniu do zasady zachowania energii. Moim zadaniem będzie metodologiczno-epistemologiczne przeanalizowanie przedstawionego przez Driescha schematu myślowego, dotyczącego działania entelechii w relacji do zasady zachowania energii.

POJĘCIE ENERGII

Czym jest energia oraz zasada zachowania energii? Energia, jak wykazywał Driesch, miała być pewnym parametrem ustalaniem w wyniku pomiaru, na podstawie którego możemy określić sumę zależności przyczynowych, wpływających na system organiczny. Należy ją rozumieć w takim sensie, jak np. rozumie się kilogram jako wyznacznik określonego ciężaru¹.

¹„«Energie» ist nichts als ein Maß; sie mißt den Betrag an Kausalität, der von einem begrenzten System abgegeben oder empfangen wird, in keiner anderen Weise, als das Kilogramm oder das Pfund den Betrag an schwerer Materie mißt“. Por. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, s. 421.

Zachowanie energii filozof pojmował jako coś, co odnosi się do utrzymania stałego poziomu energii w organizmie, pomimo zmiany pewnych warunków zaburzających tę energię, tak aby funkcje organizmu żywego mogły prawidłowo przebiegać. Zasada zachowania energii dotyczyła stanu pewnej równowagi w organizmach żywych². Należy zaznaczyć, że zasada ta w rozumieniu Driescha była ściśle powiązana z procesami przyczynowymi.

POJĘCIE ENTELECHII

Driesch próbował rozwiązać m.in. problem stosunku entelechii do samej energii. W przekonaniu filozofa, entelechia nie mogła być utożsamiana z jakimkolwiek rodzajem energii, dlatego też nie naruszała głównej zasady zachowania energii. Energia utrzymywana była zatem na odpowiednim poziomie nawet wtedy, kiedy równowaga energetyczna została zaburzona w danym organizmie. Driesch wskazywał jednak na konieczność wykształcenia nowych uzupełniających energii, które jego zdaniem nie miały nic wspólnego z entelechią i witalizmem. Z całą stanowczością odrzucał również każdy rodzaj witalizmu, który mógłby być bezpośrednio utożsamiany z jakimś rodzajem energii³.

Entelechia nie mogła być rozumiana w kategoriach ilościowych, ponieważ pozbawiona była tych cech. Filozof jednak utożsamiał entelechię z czynnikiem sterującym, który miał być rozumiany w sensie pewnego porządku odnoszącego się do świata materialnego. W tym sensie można powiedzieć, że entelechia miała zarządzać poszczególnymi energiami. (Nie)energetyczna entelechia nie popadała również w konflikt z pierwszą zasadą zachowania energii – wskazywał Driesch. Relacja pomiędzy entelechią a pierwszą zasadą zachowania energii wyglądała następująco: w danym systemie ograniczonym suma energii miała być podtrzymywana niezależnie od tego, czy entelechia działała na ten system, czy też nie. Filozof-badacz odnosił się w tym miejscu do zużycia pewnej energii podczas życia psychicznego człowieka. Jednakże rodzaj takiego oddziaływania jest w zasadzie niemożliwy do udowodnienia. W tym miejscu można powiedzieć, że pierwsza zasada zachowania energii jest tylko pewną hipotetyczną propozycją Driescha, której możliwość zweryfikowania – jak sam twierdził – jest niemożliwa.

²„Der Ausdruck «Erhaltung» der Energie bedeutet, daß in allen rein raumhaften Prozessen, wie sie oben definiert sind, ein Etwas auftritt, welches seine Quantität *bewahrt*, mag es auch an Charakter von Körper zu Körper oder besser von Ort zu Ort wechseln“. Por. ibidem.

³ Por. ibidem, s. 427.

ROLA ZASADY ZACHOWANIA ENERGII

Filozof skupiał się głównie na drugiej zasadzie zachowania energii, która bezpośrednio odnosiła się do kształtowania danej formy (*Satz des Geschehens*). Aby owo kształtowanie było możliwe w oparciu o drugą zasadę zachowania energii, Driesch podkreślał, jak ważną rolę spełniają tzw. intensywności (natężenia), które miały posiadać różną wartość. Działanie miało bowiem zachodzić w oparciu o istnienie tych różnic, gdzie wartość jednego natężenia miała podnosić się, a innego opadać⁴.

Jak widzimy, zasada ta odnosi się do pewnych „wielorakości wielkości intensywnych”, dzięki którym kształtowanie określonej formy byłoby możliwe (podwyższenie jednej intensywności było możliwe poprzez obniżenie innej wartości). Zasada ta, jak pisał Driesch, miała odnosić się do rzeczywistej przyrody i tym samym miała posiadać charakter empiryczny. Jako ilustrację drugiej zasady energetycznej, gdzie występuje zamiana jednej intensywności w inną, autor podał przykład dotyczący zamiany energii zawartej w wodzie (wodospad) i przekształcenie jej w elektryczne potencjały⁵. Następnie przeszedł do opisanie trzeciej zasady zachowania energii. W tym miejscu zaznaczymy tylko, że dotyczy ona bezpośrednio rozproszenia energii⁶. Trzecia zasada zachowania energii jest mniej znacząca, jak stwierdzał autor, ponieważ nie stanowi jakiegoś szczególnego problemu w odniesieniu do entelechii⁷. Należy zaznaczyć, że pomiędzy wszystkimi energiami istnieją pewne relacje oraz równowaga. Wzrastające natężenia jednych energii pozostają w stałej relacji do zmniejszających się innych energii. Bilans energetyczny może zostać zachwiany, jeżeli równowaga dwóch intensywności zostanie zmieniona⁸.

Filozof swoje teoretyczne rozważania przenosił na pole biologii, skupiając się głównie na drugiej, najważniejszej jego zdaniem, zasadzie zachowania energii. Zaburzenie pewnej równowagi, harmonii, jak wskazywał, możemy zaobserwować w procesach regeneracji. Problematyczną kwestią jest jednak w fakt, że sam proces zaburzania funkcjonalności danego organizmu nie może być sam w sobie przyczyną wyjaśniającą proces regulacji. Dokładniej mówiąc, autorowi *Philosophie des Organischen* chodziło o to, w jaki sposób pojedyncze działania mogłyby odnosić się do przywracania zaburzonej równowagi?⁹

⁴ „Daß eben die Intensitäten und diese allein verschieden sein müssen, und daß eine Intensität im Werte steigt, wenn eine andere Intensität fällt und damit «Arbeit» leistet, ist eine empirische Tatsache; aber daß Etwas hier verschieden sein muß, wußte man vor aller Erfahrung“. Por. ibidem, s. 429.

⁵ Por. ibidem, s. 429.

⁶ Interesującym przykładem może być wahadło. Rozproszenie energii polega w tym przypadku na pewnym oporze. Wahadło w y t r a c a swoją energię i w końcu zatrzymuje się. Por. ibidem, s. 430-431.

⁷ Por. ibidem, s. 432.

⁸ Por. ibidem, s. 431-432.

⁹ Por. ibidem, s. 432-433.

Na tym etapie swoich badań Driesch zdawał sobie w zasadzie sprawę z tego, że same w sobie wielorakości o charakterze wyłącznie fizykochemicznym nie są w stanie zaferować wystarczającego wyjaśnienia.

ENTELECHIA A ENERGIA

Driesch wskazywał również na pewne ograniczenia entelechii. Wcześniej jednak podkreślał, że nie możemy utożsamiać jej z żadnym rodzajem energii. Przypisując entelechii jakąś formę energii, napotykałyśmy trudność pogodzenia energii entelechialnej z energiami nieorganicznymi. Energia entelechialna musiałaby wtedy zostać obdarzona zmiennymi natężeniami do jednego nieorganicznego natężenia. Inaczej mówiąc, byłaby to energia z pewnymi wielorakościami w sobie, co byłoby sprzeczne z samym pojęciem energii. Dlatego też nie możemy mówić o dodatkowych natężeniach czy intensywnościach i entelechialnej energii¹⁰. Można zauważyć, że w ten sposób Driesch starał się unikać konfliktu pomiędzy różnymi rodzajami energii.

(Nie)energetyczna entelechia miała więc działać na podstawie środków nieorganicznych, czynników, które w sobie posiadają pewne relacje energetyczne. Entelechia mogła więc oddziaływać wyłącznie na te natężenia¹¹. W tym miejscu, jak się wydaje, możemy dopatrzeć się również pewnej relacji pomiędzy „żywym” a „nieożywionym”.

Entelechia niezdolna jest do tego, by być przyczyną pewnych relacji pomiędzy mieszaninami substancji chemicznych, jest też zupełnie niezdolna do tego, aby tworzyć różnice intensywności jakiegoś rodzaju, nie może także – jak wykazywał filozof – usuwać jakiegoś rodzaju przeszkody w danym zdarzeniu (tak jak np. w procesach katalizy)¹². Takie usunięcie wymagałoby energii, a entelechia nie jest energią. Działanie entelechii miałoby polegać, jak dowodził Driesch, na czasowym zawieszeniu przepływu energii zgodnie z prawami fizyki.

¹⁰ „Denn obwohl sie immer ein und dieselbe «Art» von subsidiärer Energie wäre, müßte doch die «Entelechie-Energie» eines Individuums mit variablen Intensitäten in Beziehung zu ein und derselben anorganischen Intensität begabt sein, immer in Harmonie mit den verschiedenen wirklich vorhandenen Zuständen der Störung eines Organismus. Mit anderen Worten: sie müßte eine Energie mit Verschiedenheiten in sich sein, was dem Begriff der Energie widerspricht. Wir können also nicht von den Intensitäten einer subsidiären «Entelechie-Energie» sprechen“. Por. ibidem, s. 433.

¹¹ „Es ist also nach allem klar, daß, wenn der Satz von der Energieerhaltung gewahrt bleiben soll, und das soll er ja, auch die Entelechie im Bereiche des energetischen Weltbildes nur zu den Zuständen der Kompensation oder Nicht-kompensation der anorganischen Intensitäten eine Beziehung gewinnen kann und zu nichts anderem“. Por. ibidem, s. 434.

¹² Por. ibidem, s. 435.

Na podstawie pewnych faktów eksperymentalnych, dotyczących restytucji i adaptacji, możemy przypuszczać, że entelechia jest zdolna do zawieszenia niektórych reakcji systemu bez równoczesnego nań oddziaływania. Entelechia może wówczas, poprzez zawieszenie czy też zwolnienie zawieszenia, kontrolować reakcje w zależności do jej celów¹³.

Driesch uważał zdolność entelechii do czasowego zawieszenia przebiegu procesów nieorganicznych za jej najważniejszą cechę ontologiczną¹⁴. Entelechia miałaby posiadać tę zdolność, nie będąc energią, a tym samym żadnym czynnikiem chemicznym.

Należy podkreślić, że filozof swoją koncepcję zawieszenia odnosił do pewnej grupy zjawisk empirycznych. Chodziło głównie o sferę chemicznych procesów. W tych obszarach Driesch doszukiwał się pewnego rodzaju przewyżczenia przyrody nieożywionej przez ożywioną¹⁵.

WŁAŚCIWA ROLA ENTELECHII

Można powiedzieć, że entelechia jest zdolna do sterowania (przez zawieszenie) pewnymi różnicami intensywności energii, które już istnieją, natomiast nie może tworzyć takich różnic. Działając w ten sposób, entelechia jest uzależniona materialnie od poszczególnych części ciała oraz możliwości środowiska, w którym dane ciało się znajduje. Entelechia jest więc ograniczona w swoim działaniu do różnicy potencjałów już istniejących, ponieważ – jak wykazywał Driesch – organizm jest równocześnie pewnym układem nieorganicznym, otoczonym przez różnego rodzaju energie. To ograniczenie działania entelechii mogłoby być wyjaśnieniem choroby i śmierci żywego organizmu. Hipotezę tę można też wyrazić następująco: entelechia ma do dyspozycji energię, chociaż sama nie jest energią. Cząstki, których przepływ w organizmie został w jakiś sposób zaburzony, określają odchylenie od właściwego toru. Potrzebują one pewnej energii, żeby mogły wykonać określoną pracę. Dlatego też ilość energii potrzebna tym cząstkom musi zostać ustalona przez entelechie. Jak sądzę, możemy w tym miejscu mówić o pewnym pobudzeniu entelechii.

¹³ „Aber, soweit wir auf Grund der Tatsachen der Restitution und Adaptation urteilen können, ist Entelechie fähig, diejenigen Reaktionen, welche zwischen den in einem System vorhandenen Verbindungen möglich sind und ohne die Dazwischenkunft von Entelechie geschehen würden, solange zu suspendieren, wie sie es nötig hat. Und zwar kann sie diese Suspension von Reaktionen bald in dieser und bald in jener Richtung regulieren, indem sie mögliches Geschehen sistiert oder zulässt, wie es ihren Zwecken entspricht“. Por. *ibidem*.

¹⁴ Por. *ibidem*.

¹⁵ „In diesen Gebieten gibt es in der Tat eine Art von Überwindung der anorganischen Natur durch das Organische“. Por. *ibidem*, s. 437.

Driesch uważał, że entelechia jest czymś działającym jednocześnie w odniesieniu do nieorganicznego, dlatego w tej relacji musiało istnieć coś, co jest porównywalne z zasadą oddziaływania w jej ogólnym sensie logicznym, jednak poza zasięgiem nieorganicznej przyczynowości. Autor uważał, że nie tylko fizyczna przyczynowość, ale cały rozwój wydarzeń należy rozumieć w odniesieniu do wzajemnego współdziałania. Jeżeli czynnik *A* oddziałuje na *B*, to nie tylko czynnik *B* jest pod jego wpływem, ale także *A*¹⁶.

Entelechia, wykonując pewne działanie w stosunku do określonego systemu nieorganicznego, będzie w stanie dostosować się do jego aktualności przez samo swoje działanie¹⁷. Można tutaj mówić o pewnym współdziałaniu entelechii i systemu nieorganicznego. Entelechia, wkraczając do systemu nieorganicznego, jest w stanie tylko nakierować działanie systemu bez dalszego oddziaływania. Dalej wkroczy tylko wtedy, kiedy zajdzie taka potrzeba.

To entelechia ma zawieszać bieg zdarzeń oraz zwalniać to zawieszenie m.in. w celu kontroli i regulacji procesów w danym organizmie. Entelechia, w przekonaniu filozofa, działała głównie w oparciu o drugą zasadę zachowania energii.

W tym miejscu pojawia się pewien problem dotyczący ciągłości życia, który tylko zasygnalizujemy. Chodzi mianowicie o ciągłość pokoleń. Jeżeli bowiem entelechia zawsze musi działać w taki sposób, aby mogło się coś zdarzyć w teraźniejszości czy przyszłości, to pojawia się problem dotyczący początku jej działania. Filozof zdawał sobie sprawę z tej trudności, którą zresztą pozostawił bez rozwiązania¹⁸.

ENTELECHIA A SYSTEMY HARMONIJNO-EKWIPOTENCJALNE

Następnie badacz skupiał się na relacji zachodzącej pomiędzy systemami harmonijno-ekwipotencjalnymi w stosunku do teorii zawieszenia (*Suspensions-theorie*). Driesch odnosił swoje rozważania do organizmów rozumianych jako systemy harmonijno-ekwipotencjalne.

¹⁶ „Da Entelechie weder eine Energie noch *ein* Agens vom mechanischen Typus ist, so kann natürlich das Prinzip der Gegenwirkung hier nicht in irgendeinem physikalisch-chemischen oder mechanischen Sinne in Betracht kommen. Aber Entelechie ist doch immerhin ein «Agens» oder ein «Faktor» der Natur. Entelechie ist ein Etwas, das in Eindeutigkeit auf das Anorganische wirkt, wie wir wissen, und daher muß in dieser Wirkungsbeziehung auf jeden Fall etwas gelegen sein, das mit dem Satze von der Gegenwirkung in seinem allgemeinen logischen Sinne vergleichbar ist, mag auch das Bereich anorganischer Kausalität überschritten werden. Denn nicht nur anorganische Kausalität, sondern alles Geschehen muß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung verstanden werden. Wenn ein Faktor A den Faktor B affiziert, dann wird immer nicht nur B beeinflusst, sondern auch A. Por. *ibidem*, s. 482.

¹⁷ Por. *ibidem*.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 436.

Wielkość *A* przedstawia system harmonijno-ekwipotencjalny jako pewną sumę wszystkich komórek. Każda z tych komórek może wykonywać odpowiednie pojedyncze działanie. Nawet po usunięciu pewnej ilości komórek otrzymujemy prawidłowy wynik końcowy¹⁹.

Figura A

<i>abc</i>	abc	<i>abc</i>	<i>abc</i>	<i>abc</i>	<i>abc</i>	<i>abc</i>	<i>abc</i>	<i>abc</i>
<i>def</i>	def	<i>def</i>	<i>def</i>	<i>def</i>	<i>def</i>	<i>def</i>	<i>def</i>	<i>def</i>
<i>ghi</i>	ghi	<i>ghi</i>	<i>ghi</i>	<i>ghi</i>	<i>ghi</i>	<i>ghi</i>	<i>ghi</i>	<i>ghi</i>

Źródło: *Philosophiedes Organischen*, s. 438.

Na podstawie „teorii zawieszenia” Driesch stwierdza, że w każdej komórce systemu połączenia chemiczne są równe od *a* do *i*. Każda komórka może wchodzić w reakcję chemiczną z każdą inną komórką. Jednakże bez udziału entelechii każda z nich w tym samym czasie osiągnie szybko rezultat końcowy. Zatem entelechia poprzez swoje działanie zawieszają wszystkie możliwe reakcje, o ile jest to konieczne. Dalej jednak tok rozwoju podlega każdorazowo warunkom właściwym tylko dla rozwoju normalnego oraz pewnym skomplikowanym reakcjom regulacyjnym, które w nim następują²⁰. W taki sposób miałyby zachodzić, zdaniem filozofa, wysoce skomplikowane procesy chemiczne z udziałem entelechii.

Driesch przenosił z kolei swoje rozważania na pole zachowania organizmów. Uważał jednak, że nie możemy mówić w tym kontekście o „zawieszaniu” czy „zwalnianiu” tego zawieszenia, jak to miało miejsce w przypadku pewnych reakcji, lecz raczej o „tworzeniu” czy może „stymulacji” nerwów w mózgu²¹. Jednakże ważnym problemem jest to, w jaki sposób miałyby zachodzić owe procesy. Zachowanie, w przekonaniu Driescha, uzależnione jest z pewnością od ca-

¹⁹ „Die Figur A stelle ein harmonisch-äquipotentielles System dar, d. h. eine summenhafte Gesamtheit von Zellen, deren jede, wie wir wissen, jedes in Frage kommende Einzelne leisten kann. Was herauskommt, ist bekanntlich, nach jeder beliebigen Entnahme von Zellen, das proportional richtige Endresultat“. Por. *ibidem*, s. 437.

²⁰ „Unsere Suspensionstheorie sagt hier nun, wie folgt: In jeder Zelle des Systems sind gleichermaßen die chemischen Verbindungen a bis i; jede «kann» mit jeder chemisch reagieren; ohne Entelechie würde in jeder Zelle gleichermaßen sehr schnell dasselbe Reaktionsendresultat erzielt. Aber Entelechie ist am Werke und «suspendiert» die Gesamtheit aller möglichen Reaktionen, so lange es erforderlich ist. Dann aber läßt sie, den Bedingungen des Experimentes jeweils im Interesse der Entwicklung des normalen Resultates sich anpassend, durch einen in sich komplizierten Simultanakt hier die Reaktion ab wirklich werden, dort ci, dort bg, dort eh usw. Usw“. Por. *ibidem*, s. 438.

²¹ Por. *ibidem*, s. 438.

łego układu nerwowego oraz od jego struktury²². W tym miejscu wskazuję tylko na poruszaną przez Driescha problematykę, związaną z zachowaniem się organizmów w odniesieniu do proponowanego przez filozofa hipotetycznego czynnika sterującego zachowaniem. Celem głównym mojej pracy doktorskiej (*ENTELECHIA IN ACTU*) jest dostrzeżenie działania entelechii na polu morfogenezy oraz objaśnienie jej działania.

ŚRODOWISKO ŻYCIA A GRANICE REGULACJI ORGANICZNYCH

W odniesieniu do wyżej przedstawionej problematyki nasuwają się dwa pytania, dotyczące zależności życia od warunków środowiska oraz granic jego regulacji²³. Jak podkreślał Driesch, procesy życiowe nie mogą zachodzić bez pokarmu, tlenu oraz odpowiedniej ilości ciepła itd. W toku badań biologicznych daje się zaobserwować, że istnieją różnice w procesach adaptacji oraz restytucji, na przykład pewna roślina jest zdolna do życia w środowisku wodnym oraz na lądzie, podczas gdy inna ginie, gdy tylko zostanie zanurzona w wodzie. Organizm salamandry (*Molch*) jest w stanie precyzyjnie zregenerować nogę, podczas gdy u ssaków zachodzi tylko możliwość wygojenia ran²⁴. Fakty te były dla Driescha zrozumiałe w kontekście zawieszającego działania entelechii. Entelechia mogła bowiem zawieszać tylko nadwyżkę różnicy natężeń czy potencjałów, które już istnieją, natomiast niezdolna była do tego, aby tworzyć takie różnice. Działając w ten sposób, entelechia (jako czynnik integrujący) staje się zależna od pojedynczych części nieorganicznego ciała oraz od potencjałów otaczającego go środowiska²⁵.

Driesch podkreślał, jak ważny jest wpływ potencjałów zewnętrznego środowiska (temperatura otoczenia, intensywność promieni słonecznych), dzięki którym życie nie jest zależne wyłącznie od wewnętrznych części składowych organizmów oraz ich potencjałów. Z drugiej strony kolejny raz zaznaczał, że jeszcze większe znaczenie w danym rozwoju ma nie tyle pewna różnica potencjałów, ile różnica potencjałów energii. Potencjały te mogą łączyć się ze sobą oraz przekształcać jedne w drugie. Większość procesów chemicznych, agregacji

²² Por. ibidem, s. 438.

²³ Por. ibidem, s. 439.

²⁴ Por. ibidem, s. 439-440.

²⁵ „Gerade diese Tatsachen nun, so scheint mir, sind unschwer auf Grund der Annahme verständlich, daß Entelechie nur die Kompensation solcher energetischer Intensitäts oder Potentialdifferenzen suspendieren kann, welche bereits da sind, daß sie aber nicht Intensitätsdifferenzen schaffen kann. Die Leistung der Entelechie wird damit abhängig von den Potentialen der einzelnen Teile des Körpers untereinander, welche Potentiale für sich genommen anorganischen Charakters sind, und von den Potentialen des Körpers zum umgebenden Medium. Philosophie des Organischen“. Ibidem, s. 440.

cyjnych, może przebiegać bez wpływu energii słonecznej nawet o najsilniejszym natężeniu²⁶.

Przypisując entelechii wyłącznie zawieszające działanie, Driesch sądził, że uda mu się uniknąć błędu, który często był popełniany przez witalistów. Nie przypisywał on entelechii żadnych atrybutów, które mogłyby być utożsamiane bezpośrednio z sumami energii. Badacz odrzucił wszelkie rodzaje koncepcji witalistycznych, traktujących entelechię jako pewien rodzaj energii. Zawieszenie nadwyżki różnic natężenia pomiędzy łączącymi się rodzajami energii oraz zwalnianie tego zawieszenia to nie są rzeczywiste działania, które wymagałyby jakiegś ilości energii – argumentował Driesch²⁷.

SWOISTOŚĆ WITALIZMU DRIESCHA

Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze specyficznym rodzajem witalizmu, który nie był przez Driescha bezpośrednio utożsamiany z koncepcją jakiegoś rodzaju energii. Tym samym filozof-badacz, formułując hipotetycznie swoją koncepcję, unikał konfliktu z (nie)energetycznym rozumieniem entelechii oraz z fizyczną zasadą zachowania energii.

Driesch wskazywał, jak ważne zadanie odgrywa entelechia w rozwoju nieorganicznych wydarzeń. Entelechia jest pewną wzmożoną intensywnością, która obejmuje swoim zasięgiem cały nieorganiczny system oraz wcześniej istniejące różnice w tym systemie. Dlatego też oryginalność tej zasady, mówiącej o powstawaniu wielorakości, polega na tym, że nie jest ona naruszana. Układy organicznych wielorakości są kształtowane na podstawie wcześniej już istniejących wielorakości (nawet wtedy, gdy zostaną wykluczone czynniki zewnętrzne). Driesch uważał, że systemy organiczne są sterowane przez entele-

²⁶ „Wir wissen aber andererseits, daß es nicht nur Potentialdifferenzen als solche geben muß, damit Geschehen möglich sei, sondern mit einander gekuppelte Potentialdifferenzen, welche wegen dieser Kuppelung ineinander umgeformt werden können; und es ist nun eine wohlbekannte Tatsache, daß sehr viele chemische und aggregative Prozesse dem Einfluß strahlender Energie so gut wie vollständig entrückt sind. Philosophie des Organischen“. Ibidem, s. 440.

²⁷ „Indem wir der Entelechie nur die Suspension möglichen Geschehens, freilich in variier- und regulierbarer Weise, zugeschrieben, haben wir, glaube ich, auch einen Vorwurf vermieden, der häufig dem Vitalismus gemacht worden ist. Wir haben der Entelechie keine Leistung aufgebürdet, welche an sich irgend einen Energiebetrag repräsentiert; wir taten das darum nicht, weil wir einmal aufs strikteste jede Theorie abwiesen, welche die Entelechie selbst als eine Energieart ansieht, und weil andererseits der Gedanke einer Schöpfung von Energie durch ein Nichtenergetisches unnötig viel an neuem einführen würde — freilich würde auch er nichts einführen, was aprioristisch unmöglich wäre, denn der Satz von der Energieerhaltung ist nur dann eine in seinen Grundlagen aprioristische Wahrheit, wenn lediglich räumlich Kausalität für ein System in Frage kommt). Die Suspension der Kompensation unkompensierter gekuppelter Intensitätsdifferenzen und die Aufhebung solcher Suspension sind nun in der Tat keine Leistungen, die irgend einen Energiebetrag erfordern würden. Philosophie des Organischen“. Ibidem, s. 442.

chę i dlatego też zawierają wszystkie potencjalne wielorakości w utajonej formie (jednak zawsze jako wielorakości), które dopiero później będą dostrzegalne. Pojęcie entelehii zostało sformułowane przez Driescha w celu spełnienia pewnego wymogu niepowtarzalności rozwoju wydarzeń²⁸.

Dalej krótko należy odnieść się do procesów katalizy. Jak wiadomo, odgrywają one ważną rolę w procesach regulacyjnych życia. Nie tylko przyspieszają pewne reakcje; niektóre reakcje bez ich udziału w ogóle nie mogłyby zachodzić. W tworzeniu lub aktywacji enzymów – pisał Driesch – rzeczywiście możemy dopatrzeć się działania entelehii. Teoria dotycząca zawieszenia zabrania jednak przypisywania entelehii zdolności do kształtowania materiału katalitycznego²⁹.

ENTELECHIA A BIOCHEMIA

Driesch przypuszczał, że w organizmie może zachodzić szereg reakcji związanych z produkcją enzymów. Na tę sumę reakcji miałyby zadziałać entelehia, zawieszając lub zwalniając to zawieszenie w miarę potrzeb. Podsumowując, możemy jeszcze raz zaznaczyć, że entelehia w interpretacji niemieckiego filozofa nie naruszała drugiej zasady zachowania energii.

Należy w tym miejscu krótko zaznaczyć, że Driesch w dalszych swoich badaniach doszedł do przekonania, że nawet na polu mechaniki właściwej mamy możliwość uzasadniania tego, w jaki sposób działa entelehia, i to w ściśle logicznym sensie.

Driesch uważał, że entelehia może zawiesić ruch oraz przekształcić energię kinetyczną w potencjalną. Może ona również ponownie zwolnić to zawieszenie w zależności od okoliczności. Te właściwości entelehii wynikają z samej jej natury jako czynnika działania³⁰.

²⁸ „Entelechie ist nun aber eine intensive Mannigfaltigkeit, die ein ganzes System präexistierender Unterschiede in sich schließt. So folgt denn schließlich, daß unsere Darlegung das Prinzip der Eindeutigkeit ganz unberührt läßt, und daß unserm Prinzip des Mannigfaltigwerdens in seiner aller-allgemeinsten Form auch durchaus nicht widersprochen wird. Auch in organischen Systemen können Mannigfaltigkeiten irgendwelcher Art nur auf Basis präexistierender Mannigfaltigkeiten geschaffen werden, mögen auch äußere Agenden ausgeschlossen sein); denn organische Systeme sind von Entelechie beherrscht und enthalten daher alle möglichen künftig wahrnehmbaren Mannigfaltigkeiten in einer un wahrnehmbaren latenten Form, aber als Mannigfaltigkeiten). Ist doch unser Entelechiebegriff geschaffen worden, um der Forderung der Eindeutigkeit des Geschehens zu genügen“. Por. *ibidem*, s. 452.

²⁹ „In der Bildung oder Aktivierung von Fermenten sehen wir also hypothetisch die eigentliche fundamentale Rolle, welche die Entelechie spielt. Unsere Suspensionstheorie verbietet uns natürlich, die Entelechie als wahre Schöpferin katalytischen Materials anzusehen“. Por. *ibidem*, s. 443.

³⁰ „Entelechie kann Bewegung suspendieren, indem sie kinetische Energie *in* potentielle Energie überführt, und sie kann suspendierte Bewegung wieder frei machen, je nach den Umständen: Sie kann das auf Grund ihrer eigentlichen Natur“. Por. *ibidem*, s. 474.

Jak widzimy na podstawie energetyki ogólnej, entelechia może tylko uwolnić pewne potencjały, które sama, w oparciu o zawieszające działanie, utworzyła. Nie dotyczy to jednak potencjałów, które zawdzięczają swoje istnienie pewnym przyczynom nieorganicznym³¹.

W rozważaniach dotyczących przyczynowego działania entelechii w odniesieniu do zasady zachowania energii dostrzega się wyraźną różnicę pomiędzy ożywionym a nieożywionym. Kontrast ten Driesch wyraźnie odnosił do przyrody, która istnieje w pewnej przestrzeni³².

Można powiedzieć, że obserwując działanie entelechii, dostrzega się nowy typ zjawisk przyrodniczych. Entelechia, działając aktywnie, stopniowo powiększa na drodze swojej regulacji ogólną sumę wielorakości. Następuje podział owych wielorakości w efekcie pobudzenia przez bodźce zindywidualizowane (*durch individualisierte Reize*).

Stawanie się nieorganiczne jest powiązane z pewnymi wielkościami ekstensywnymi (*Extensitäten*) i oszacowywane przez ilość energii. Możemy powiedzieć, że energia jest, według Driescha, pewnym wskaźnikiem przyczynowości.

Entelechia sama w sobie jest różnorodnością czy też wielorakością (*eine Verschiedenheit oder Mannigfaltigkeit*), jednak nie może być pojmowana w sensie przestrzennej rozciągłości. Dlatego też entelechia nie ma nic wspólnego – zdaniem Driescha – z przestrzenną przyczynowością jako taką, chociaż odnosi się do wydarzeń przestrzennych. Na tej podstawie filozof wykazywał, że entelechia nie może być żadnego rodzaju energią.

ENTELECHIA A PRZYCZYNOWOŚĆ

Można powiedzieć, że entelechia jest niejako pobudzana przez przyczynowość przestrzenną (*von räumlicher Kausalität affiziert*), a następnie działa w przestrzeni, ale w taki sposób, jakby sama pochodziła z innego jej wymiaru³³. Jak wskazywał filozof, entelechia nie działa w przestrzeni, ponieważ kieruje się ku przestrzeni, działa do przestrzeni (*sie wirkt nicht im Raum, sie wirkt in den Raum hinein*). Driesch w tym miejscu doszedł do fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy dwoma klasami rozwoju wydarzeń. Pierwsza klasa to ilościowe zjawiska przestrzenne oraz inne nieprzestrzenne intensywności wzmożone, porządkujące, które razem odnoszą się do zdarzeń przestrzennych w przyrodzie³⁴.

³¹ Por. ibidem, s. 474.

³² Por. ibidem, s. 491.

³³ Por. ibidem, s. 492.

³⁴ Por. ibidem.

Driesch przypisywał entelechii zdolności zawieszające czasowo przepływ energii, a tym samym sterujące nieorganicznym rozwojem wydarzeń. Należy zaznaczyć, że był on świadomy postępu w poznaniu naukowym w ogóle. Uważał, że pewnego dnia rozwój nauki może doprowadzić do tego, że entelechii przypiszemy inne cechy niż te, które sam odkrył. Być może entelechia, oprócz zdolności zawieszania określonych potencjałów, będzie miała zdolność ich kształtowania³⁵.

ABSTRACT

The essay describes the relationship between entelechy and the conservation of energy principle. The author argues that entelechy in itself is a diversity and manifoldness of organic processes, which are not, however, construed as spatial extensities. Therefore, entelechy is not connected with the amount of spatial causality as such and it is not quantifiable in terms of energy although it is related to events in space. Entelechy is affected by and acts upon spatial causality as if the former came out of an ultra-spatial dimension. Hence, entelechy does not act in space. It acts into space while it is not in space – thereby only manifesting itself in some points in space.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (HANS DRIESCH)

1. *Analytische Theorie der organischen Entwicklung*, Leipzig 1894.
2. *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig 1905.
3. *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft*, Leipzig 1893.
4. *Lebenserinnerungen*, München/Basel 1951.
5. *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens*, Leipzig 1899.
6. *Die mathematisch-mechanische Betrachtung morphologischer Probleme der Biologie. Eine kritische Studie*, Jena 1891.
7. *Die organischen Regulationen. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens*, Leipzig 1900.
8. *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Freyhofer H.H., *The vitalism of Hans Driesch*, Frankfurt am Main/Bern 1982.
2. Rignano E., *Man not a machine*, London 1926.
3. Mocek R., *Die werdende Form. Eine Geschichte der Kausalen Morphologie*, Marburg an der Lahn 1998.
4. Mocek R., *Wilhelm Roux – Hans Driesch. Zur Geschichte der Entwicklungsphysiologie der Tiere*, Jena 1974.

³⁵ Por. ibidem, s. 493-494.

5. Shelley I., *Hans Driesch and Vitalism. A reinterpretation*, University of British Columbia 1973.
6. Weber M., *Hans Drieschs Argumente für den Vitalismus*, „Philosophia Naturalis” 1999, nr 36.
7. Weber M., *Philosophy of Experimental Biology*, Cambridge/New York 2005.
8. Wenzl A., *Hans Driesch. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von Heute*, München/Basel 1951.

INFORMACJE O AUTORACH

PRZEMYSŁAW TACIK – filozof, socjolog, prawnik. Absolwent Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, doktorant w Instytucie Filozofii UJ. Stypendysta Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, laureat Nagrody im. Floriana Znanieckiego II stopnia, oraz II Nagrody im. J.J. Lipskiego. Zajmuje się filozofią żydowską oraz współczesną filozofią francuską, szczególnie dziełem Edmonda Jabès'a i dekonstrukcją.

KAROL MORAWSKI – doktorant Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Prowadzi badania poświęcone postmarksizmowi.

JAN KUTNIK – doktorant w Zakładzie Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, absolwent międzywydziałowych studiów filozoficzno-historycznych oraz studiów filozoficznych o specjalności teoretycznej. Zainteresowania naukowe: egzystencjalizm, filozofia dialogu, antropologia filozoficzna, psychologia.

MARCIN LUBECKI – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Redaktor „Zeszytów Naukowych Towarzystwa Doktorantów UJ” oraz „Estetyki i Krytyki”. Zainteresowania naukowe: Martin Heidegger, Stanisław Ignacy Witkiewicz, filozofia współczesna, filozofia kultury, ponowoczesność.

ANNA JAKSENDER – magister filozofii i historii sztuki, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ANNA SZKLARSKA – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: filozofia Hannah Arendt i Giorgio Agambena. Przygotowuje rozprawę nt. kategorii przemocy w filozofii nowożytnej i współczesnej.

ANDRZEJ DROHOMIRECKI – doktorant Nauk o Polityce, Filozofii i Socjologii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania naukowe: zagadnienie kryzysu pozeru w kontekście kryzysu sztuki współczesnej.

DOMINIKA CZAKON – doktorantka w Instytucie Filozofii UJ. Interesuje się filozofią sztuki i myślą Hansa-Georga Gadamera.

IWONA MALEC – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, nauczycielka. Zajmuje się francuską filozofią, sztuką i estetyką dziewiętnastego wieku.

MACIEJ KOSTYRA – magister filozofii, doktorant w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: aksjologia, etyka, filozofia polityki, estetyka.

JOANNA DITTRICH – mgr filologii klasycznej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego, specjalizacja helleńska. Stypendystka Uniwersytetu Arystotelesa w Salonikach. Doktorantka Instytutu Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Przygotowuje rozprawę na temat filozofii muzyki Arystoksenosa.

HANNA SCHUDY – doktorantka w Zakładzie Filozofii Niemieckiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Stypendystka CEEPUS (Wiedeń III-V 2011). Absolwentka ochrony środowiska, filozofii i komunikacji społecznej oraz animacji społeczności lokalnych. Związana z organizacją pozarządową „Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot”. Zajmuje się filozofią Hansa Jonasa i Dietera Birnbachera, zasadą odpowiedzialności w etyce środowiskowej.

KINGA KŁECZEK-SEMERJAK – absolwentka filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, doktorantka w Zakładzie Filozofii Kultury (Zespół Badawczy Filozofii Wschodu) Instytutu Filozofii UJ. Zainteresowania naukowe: filozofia indyjska, wedyjska i klasyczna, Indie i Zachód w perspektywie zderzenia cywilizacji, filozofia kultury, estetyka w kontekście interkulturowym, literatura piękna.

NINA BUDZISZEWSKA – absolwentka filozofii, obecnie doktorantka filologii indyjskiej i kultury Indii na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się opisem budowy mentalno-cielonej człowieka według nauk epickiej formy sāmkhji-jogi obecnej w *Mokszadharmie* oraz kwestią mentalną w naukach indyjskich, głównie w *Upaniszadach*, a także w buddyzmie tybetańskim oraz we współczesnych naukach neuronalnych.

MAGDALENA OTLEWSKA – doktorantka filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Przygotowuje rozprawę poświęconą postaci Hildegardy z Bingen. Interesuje się historią filozofii starożytnej i średniowiecznej, zwłaszcza renesansem XII stulecia i mistyką kobietą.

JUSTYNA GŁOWAŁA – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się problematyką rozumu praktycznego w filozofii starożytnej, średniowiecznej i we współczesnej anglosaskiej teorii prawa naturalnego.

PIOTR ŚCIŚLICKI – doktorant w Katedrze Prawa Karnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego.

MAGDALENA TENDERA – związana z Zakładem Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się problematyką protestu oraz mechanizmów równoważenia w życiu społecznym.

MARTYNA MOSKULAK – doktorantka w Instytucie Filozofii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

SZYMON OLSZYŃKA – doktorant w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, absolwent politologii na UJ, studiów podyplomowych Public Relations na UJ oraz PSM II st. im. Władysława Żeleńskiego w Krakowie. Miłośnik rocka i muzyki klasycznej – gra na fortepianie i na gitarze.

JAKUB ŁOBOCKI – doktorant w Instytucie Filozofii UJ. Zainteresowania: filozofia egzystencji (w tym filozofii miłości oraz monoseologii) i psychologia egzystencjalna. Okazyjnie zajmuje się filozofią i antropologią kultury (badania nad popkulturą, nowe media). Wiecznie powraca do filozofii Nietzschego.

JAN CZAJKOWSKI (Ян Чайковський) – doktorant w Zakładzie Antropologii Kulturowej Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

PAULINA SELMAJ-POMASKA – absolwentka ochrony środowiska na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz studiów podyplomowych z zakresu ergonomii, BHP i ochrony środowiska na Politechnice Warszawskiej. Stażystka na Wydziale Inżynierii Budowlanej w Katedrze Gospodarki Odpadami Bauhaus Universität Weimar. Stypendystka Deutsche Bundesstiftung Umwelt. Doktorantka w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii UKSW.

DARIUSZ SZKUTNIK – absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Rzeszowskiego, doktorant Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Interesuje się epistemologią, filozofią przyrody, metodologią nauk, psychologią, biologią i etologią.

